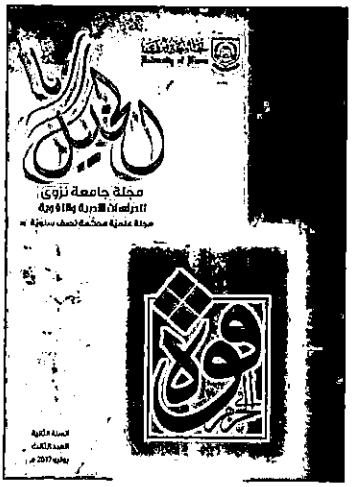


مجلة جامعة نزوى للدراسات الأدبيّة واللغويّة
مجلة علميّة محكّمة نصف سنويّة

شروط قبول النشر:

أولا . تخضع جميع البحوث المقدّمة للنّشر في المجلة إلى الشروط الآتية:

١. ألاّ يكون البحث قد نُشر منْ قبل أو قدم للنشر إلى جهة أخرى، وعلى الباحث أنْ يقدّم تعهّداً خطيّاً بذلك عند إرسال بحثه إلى المجلة.

٢. لا يجوز للباحث أنْ ينشر بحثه بعد قبوله في المجلة بأيّ مكان آخر، إلا بإذنٍ خطيٍّ منْ رئيس التحرير.

٣. تطبع الدّراسة بواسطة الحاسوب بمسافات مزدوجة بين الأسطر، على ألاّ يقل عدد صفحاتها عنْ (١٥) خمس عشْرةَ صفحةً بواقع (٥٠٠٠) خمسة آلاف كلمة، ولا يزيد عنْ (٣٥) خمسٍ وثلاثينَ صفحةً بواقع (٩٠٠٠) تسعة آلاف كلمة. وحجم الحرف (١٦)، وترسل منه نسختان واحدة بصيغة (Microsoft World). والثانية بصيغة (pdf) على البريد الإلكتروني الآتي:

alkhalilcenter@unizwa.edu.om

ويمكن إرسال البحث بالوسائط الأخرى، مثل: قرص مضغوط (CD) أو بوساطة جهاز الذاكرة الإلكتروني: (USB).

٤. تكتب أسماء الباحثين بالحروف العربيّة واللاتينيّة، كما تذكر عناوينهم ووظائفهم الحاليّة ورتبهم العلميّة.

٥. يرفق مع البحث ملخّص باللغة العربيّة وآخر باللغة الإنجليزيّة، على ألا تزيد كلمات كل واحد منهما عنْ (٣٠٠) كلمة.

٦. ملخص اللغة الانكليزية؛ يكتب الحرف الأول من الجملة الأولى كبيراً.

٧. يتّبع المنهج العلميّ في توثيق البحوث على النّحو الآتي:

أولا. التوثيق داخل متن البحث:

- **الهوامش:** تثبت الهوامش في المتن بأرقام متسلسلة بين قوسين، حجم ١٠، في الأعلى على نحو: (١)، (٢)، مثل: الجاحظ[١].
- **المصادر والمراجع:** تثبّت المصادر والمراجع العربية وغير العربية في قائمة خاصة بالهوامش بعد الخاتمة ونتائج البحث مباشرة مع ملاحظة ما يأتي:

١– تُذكَر الإحالة في الهامش كاملة –حين ترد لأوّل مرّة– بكلّ معلومات المصدر أو المرجع،

مثـلا: (٤) السّالمي، نور الدين، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمـان، ط١، منشورات وزارة التراث القومي والثقافـة، ١٩٨١ ص٢٢. وكذلك إذا كان المرجع أجنبيّا كما يأتي:

(٦) Quinn، Edward، literary and thematic terms، New York،١٩٩٩، pp.٣٣١،٣٣٢.

٢- يُقتَصر بعد ذلك علـى عنوان المرجع والصفحة إذا ورد مـرَّة أخـرى بعد مصدر مغايـر أو عدد من المصـادر، مثـلا: (١٢) تحفـة الأعيـان، صـ٣٣. أوالمرجع الأجنبي:

(١٦) Literary and thematic terms، pp.٣٣١،٣٣٢.

٣- **تكـرار ذكر المرجع:** حين يتكرر المرجع مباشرة يذكر كمـا يأتـي: السّابق، صـ٢٣. وإذا كان يلي سابقـه مباشرة وبنفس الصفحة فيفضل كتابة: نفسه أو الصفحة نفسها.

٤- عند استعمال مصدر يتضمن أجزاءً؛ يفصل بين الجزء والصفحة بالفاصلة(،) هكذا: ج٢، ص٣٤.

٥- حـين يكون الاقتباس منْ صفحتـين متتاليتين تكتب هكذا: تحفة الأعيان، ص٣٠ ص٣١، وحين يكـون الاقتباس بتصرّف، ويزيد عـن صفحتين أو ثـلاث صفحـات أو أكثريكتب كما ياتـي: انظر: الصفحات؛ ٣٠، ٣١، ٣٤.

٦- **انظر وينظـر:** يفضّل الابتعاد -قدر المستطاع- عـنْ استعمـال الألفـاظ: (انظـر، ينظـر، راجـع، بتصـرّف)، والاعتمـاد علـى الأفـكار الخاصـة بالباحث، والإشارة إلى المرجع مباشرة.

٧- **ألفـاظ التفخيـم والثنـاء:** الابتعاد عـنْ الكتابة بضمـير الجمع (نـا)، والتفخيـم، وعبـارات الثناء والإطراء، والعبارات الإنشائيّة.

٨- **النقطـة نهايـة الهامش:** عند نهايـة كلّ هامش مستوف لمعلوماته توضع نقطة نهاية الجملة.

❁ **الآيـات القرآنيـة:** يُعتمد خط المصحف العثماني في نسخ الآيات القرآنيّة؛ لذا يرجى تكرّمكم بتثبيت برنامج (مصحف المدينة المنّورة)، الذي يخصُّ رسم المصحف العثماني والمعتمد في مجلتنا، ورابطه:

http://nashr.qurancomplex.gov.sa/site

يوضـع اسـم السّـورة بعدهـا مباشـرة رقـم الآيـة بـين قوسـين مزهَّريْن في المـتن وتراعـى المسافات بـين القوسـ والألفـاظ، كقولـه تعـالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ۝٦﴾(المدثر:٦).

❁ **الأحاديـث النبويّـة:** تثبّـت الأحاديـث النبويّـة الشريفة بـين قوسين؛ قال النبـي ﷺ:((كلّ مسْكرٍ حرام))[١١٠]، ثم تخريجهـا منْ مظانّها في الهامش لتشمـل؛ اللقـب العائلـي أو (اسم الشهـرة)، اسم المؤلـف، عنـوان الكتـاب، رقـم الطبعـة، النّاشر، ومكان النّشر، سنة النّشـر، ورقم الحديث، والجزء، والصّفحة.

العسقـلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديـث الرافعـي الكبـير، ط١، مؤسسـة قرطبة، ١٩٩٥م، رقم٢١١١، ج٤، ص ١٤٠.

❁ إذا وردت في مـتن البحـث أسمـاء أعـلام فإنّها تكتـب كاملـة مـع ذكـر تاريـخ الوفـاة بالهجري والميلادي موضوعة بين قوسين إذا كانت منْ أعلام

التراث العربي الإسلامي.

* ترقيم صفحات البحث في وسط الصفحة.

* **الاختصارات:** كما موضَّح في الجدول أدناه:

ت	الكلمة أو العبارة	المختصر
١	صلى الله عليه وسلم	ﷺ
٢	رقم (الطبعة الأولى)	ط١
٣	الجزء	ج
٤	المجلد	مج
٥	الصفحة	ص
٦	توفي	ت

* **البيت الشِّعريّ:** يتمّ توثيق بيت أو أبيات من الشِّعر بذكر اسم الشاعر، والبحر، ومصادر تخريجه وإذا كان البيت مجهولَ القائل يشار إليه بعبارة بلا نسبة، أو مجهول القائل.

نحو قول الشَّاعر (الوافر)[1]:

فَكونوا أنتُمُ وبَني أَبِيكُمْ

مَكَانَ الكُلْيَتَيْنِ منَ الطِّحالِ

(١) مِنْ شواهد سيبويه التي لم يعرف قائلها، انظر: جمعة، د. خالد عبد الكريم، شواهد الشِّعر في كتاب سيبويه، ط٢، الدار الشرقيّة، مصر الجديدة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ج١، ص١٥٠. وبلا نسبة أيضا في: شرح المفصَّل، ج٢، ص٤٨، وسيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السَّلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ج١، ص٢٩٨، ومجالس ثعلب، ص١٢٥، وهمع الهوامع، ج١، ص ٢٢٠.

* **الكتاب المخطوط:** يوثّق المخطوط بذكر اسم المؤلف كاملاً، وعنوان المخطوط كاملاً، ويذكر اسم المكان المحفوظ فيه هذا الاقتباس، ويشار إلى تاريخ النّسخة، وعدد أوراقها. ويذكر رقم الورقة مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس. ويشار إلى وجه الورقة بالرّمز (أ) كما يشار لظهرها بالرّمز(ب).

* **الألقاب والرتب العلمية:** عدم وضع الألقاب والرتب العلمية في متن البحث، ويمكن وضعها في قائمة المصادر والمراجع.

* **علامات الترقيم:** العناية بعلامات الترقيم، والاهتمام بتنسيق الصفحات والمسافات بين الكلمات.

* تشكيل أواخر الألفاظ التي تشترك رسما وتختلف معنى، ووضع الشّدة في مواضعها.

* **التوثيق الالكتروني:** اسم عائلة الكاتب، الاسم الأول والثاني، السنة، عنوان البحث، (on-line)، اسم المجلة، العدد أو اسم الموقع، والرابط، الصفحات.

مثال: عمران، رشيد، ٢٠١١م، آليّة التماسك النصي؛ الزركشي والسيوطي نموذجان، (on-line)، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، العدد١، والرابط أدناه:

- http://english-arabic-researchblog.blogspot.com/٠٦/٢٠١٦/pdf_٢١.ht.

* **الخاتمة ونتائج البحث:** تعتمد مجلة الخليل أنْ تكون نتائج البحث بنقاط، وليست أرقاما متسلسلة، مثاله:

– يعتمد العموم على عنصر الاستغراق والشّمول، وهو: مفهوم عقليّ ينبني على نظام التّصنيف والمقولة، بلحاظ المشتركات بين الموجودات المنضوية تحت نوع أو جنس.

– أدرك الأصوليّون أنّ العلاقة بين الدّال ومدلوله الذّهنيّ (العموم) كفكرة علاقة مباشرة؛ لأنّه ذهنيٌّ. وأنّ العلاقة بين العلامة بحدّ ذاتها، والأشياء في وجودها الخارجي علاقة غير مباشرة.

ثانيا: قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث:

١– الكتب:

– تدرج جميع المصادر والمراجع المشار إليها في هوامش البحث الواردة في قائمة المراجع في نهاية البحث قبل الملاحق –إنْ وجِدتْ– وترتّب هجائيّا كما هو معروف علميّا بالنسبة للمصادر والمراجع العربيّة ثم تضاف المواقع الالكترونية كما ورد سابقا. وأما المراجع الأجنبية فتوضع بعد المراجع العربية، ويوضع رقم الهامش من يسار الصفحة.

– يوضع رقم طبعة المرجع بعد عنوان الكتاب مباشرة، وإذا كان الكتاب محققا أو مترجما فتوضع الطبعة ورقمها بعد اسم المحقق أو المترجم.

– عند ورود إحدى الكلمات الآتية في المرجع: ترجمة، تحقيق، مراجعة، ضبط، فتكتب كاملة وليست مختصرة.

– حين يحمل عنوان المصدر معنى مفسّرا لتقويته أو لطوله توضع الفاصلة المنقوطة:

مثال: النّسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفي؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٨م.

– إذا وردت في متن البحث أسماء أعلام فإنّها تكتب كاملة مع ذكر تاريخ الوفاة بمختصر التاريخ الهجري(هـ) والميلادي(م) موضوعة بين قوسين إذا كانت منْ أعلام التراث العربي الإسلامي.

٢– الدوريات:

تشتمل على اسم المؤلف أو المؤلفين، وعنوان البحث، واسم المجلة بخط غامق، سنة النشر، والفصل أو الشهر، والعدد، الصفحة.

مثل: المسدي، عبد السلام، منهج اللسانيات والبدائل المعرفيّة، **المجلة العربيّة للعلوم الإنسانيّة**، الكويت، العدد٢٣، صيف٢٠١٣م، ص٣١.

٣– وقائع المؤتمرات :

اسم شهرة المؤلف، الأسماء الأولى، عنوان المقال، اسم المؤتمر بخط غامق، المجلد، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، تليها أرقام الصفحات.

مثل: الحسيني، راشد، الحقول الدلالية في نونيّة أبي مسلم البهلاني، **القراءة وإشكاليّات المنهج**، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠١١، ص ٥٣١.

٤– الرسائل الجامعية :

اسم شهرة المؤلف، الأسماء الأولى، عنوان الرسالة الجامعية بخط غامق (رسالة ماجستير/دكتوراه)، الجامعة، البلد، السنة.

مثل: الشكيلي، حمود، **الراوي في الرواية العمانيّة(رسالة ماجستير)**، جامعة نزوى، سلطنة عمان، ٢٠١٠م.

ثانيًا:

١- ما ينشر في المجلة من آراء يعبّر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة بالضّرورة.

٢- يخضع البحث المرسل إلى المجلة إلى تحكيم أوليّ من قبل هيئة التحرير لتقرير أهليّته للتحكيم الخارجي، ويحق للهيئة أنْ تعتذر عن السّير في إجراءات التحكيم الخارجي أو عنْ قبول البحث للنشر في أيّ مرحلة دون إبداء الأسباب.

٣- البحوث المرسَلة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

٤- يخضع ترتيب البحوث المقبولة للنّشر في المجلة لاعتبارات فنيّة.

٥- يزوَّد الباحثُ - بعد نشر بحثه - بنسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه، مع (١٥) خمس عشرة مستلّة منه.

٦- لاتتقاضى المجلة أجورا على النشر فيها، ولا تدفع للباحث مكافأة ماليّة عن البحث الذي ينشر فيها. وبمجرّد إشعار الباحث بقبول بحثه للنشر قبولا نهائياً، تنتقل حقوق الطبع والنشر إلى مجلة الخليل.

٧- ترسل البحوثُ وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

رئيس تحرير مجلّة الخليل، مجلة جامعة نزوى للدّراسات الأدبيّة واللّغويّة.

الحرم المبدئي ص.ب. ٣٣، الرمز البريدي: ٦١٦

بركة الموز - مدينة نزوى - سلطنة عمان.

Alkhalilcenter@unizwa.edu.om

المحتوى

تقديم ١٣

البحوث

الازدواجية اللغوية العربية الفصحى واللهجات الحديثة

أ.د. أحمد هاشم السامرائي ١٩

المصطلح اللساني عند د. عبد الرحمن الحاج صالح أسلوب تقديم ومنهج تفضيل

د. زاهر بن مرهون الداؤدي ٤٥

من مسائل المتشابه اللفظي القرآني بين التقديم والتأخير عند الإسكافي والسامرائي

إبراهيم بن عبدالله الهنائي ٦٧

البنى الاجتماعيّة والثقافيّة للأمثال الشعبيّة العمانيّة

د. حجت رسولي و سميرة جوكار ٩٣

الشخصية العمانية في الموروث القصصي إشكالية الذات؛ سندريلا نموذجا

د. أحمد الحنشي ١١٧

الخطاب الذاتي المقنّع؛ إشكالية التجنيس في (حياة أقصر من عمر وردة) لعبدالله البلوشي

د. عزيزة الطائي ١٣٥

تجليّات صورة الشهيد في الأغنيّة الشعبيّة الفلسطينيّة

د. عباس عبد الحليم ١٥٧

Imperative Constructions in Standard Arabic

Rashid Al-Balushi ١٨٦

ملخصات البحوث باللغة الإنجليزيّة ٢١٧

المتابعات ٢٢٥

قائمة برسائل الدكتوراه والماجستير ٢٤٣

د. محمد بن ناصر المحروقي
رئيس التحرير

العمى والبصيرة*

ما قبل ١٩٩٢م، عظمة على عظمة

لم تكن قصيدة النونية غريبة على مسمع الفتى. ولم يكن اسم صاحبها؛ أبومسلم البهلاني إلا لصيقاً بالذاكرة السمعية والروحية له. في رحلات التعليم أو التنوير الديني الأسبوعية المنتظمة، وفي طريق العودة الذي يستغرق قرابة الساعة يجلس الفتى بين مشايخه منصتين جميعاً إلى قراءة الشيخ سالم بن عبدالله الحارثي لقصيدة "الفتح والرضوان في السيف والإيمان" بصوته المجلجل الذي يهزّ النفوس، ويحرّك المشاعر، والقائه الشعر بالطريقة العمانية المنغّمة، تنغيماً منتظماً انتظام أيدي اليعملات، إذ تنفي الحصى في كل هاجرة.

تتبدل المشاعر بتبدّل الموضوعات في القصيدة. لوعة الحنين إلى الماضي، ففخر الانتماء، والتحسّر على من أخطأوا تقدير الأمور فخدشوا بل شرخوا مجداً تليداً. المشاعر نفسها لدى الجميع بتجلياتها المختلفة. تندعن أحدهم آهة تحسّر تجاوبها آهة أو آهات أخرى. وربما ندّت عن الفتى آهة مكتومة خجلاً من شيوخه الكبار. وقد يستوقف أحد الكبار وصف أو لفظ في النونية فيبدي إعجاباً بها، يتجاوب معه تأييد صامت يكتفى فيه بهزّ الرؤوس علامة على الموافقة والنشوة معاً.

يذكر أحد الكبار تعليقاً غير مستساغ ولا مرحب به من قبله ومن قبل المجموعة، وهو لا يذكره إلا لينفيه، نفياً يصل درجة التقريع لصاحبه. يقول المتكلم: «قال أوين يقولوا أبومسلم أخطأ في مطلع النونية خطأ فادحاً عندما رفع الحال «وسنان» وحقه النصب». يتوقف المتحدث وعلامة الامتعاض بادية على وجهه، ويهز الكبار رؤوسهم منكرين هذا الاعتراض وأنه لا يدل سوى على جهل

* قُدّمت هذه الورقة في الصالون الثقافي لبيت الزبير بمعرض مسقط الدولي للكتاب، بتاريخ ٢٧ فبراير ٢٠١٧م.

متمكّـن. يتابع قائلا: «هم يجهلون باب القطع في النحو. الحال هنا ليس مفرداً وإنما هو جملة مكونة من مبتدأ وخبر، والتقدير "هو وسنان"». يهز الكبار رؤوسهم تأييداً لذلك.

يتذكر الفتـى مجلساً علمياً آخـر تستذكر فيه شاعرية أبي مسلـم البهلاني وأبياته الناقمة على الهيمنة الإنجليزية:

إلى متى يعركنا نكيرهم
إلى متى نحن لهم عبد العصى
إلى متى نسجد في محرابهم
إلى متـى إلى متـى إلى متـى

ويتذاكرون استنهاضياتـه فيعرّج على أبيات من مثل «ألا هل لداعي الله في الأرض سامع»، وأبيـات مشهورة من النونيـة والميمية والرائية. وتتصاعـد الأنفاس برتم واحد مؤكـدة إعجاباً يرقى لدرجة الإيمان دون تفسير ولا تعليل! وما الداعي لكل لذلك! إن شعر أبي مسلم البهلاني يمثّل الروح الجمعية العمانية حتى زمن قريب.

تشبّـع الفتـى المحـب لـلأدب والميّـال ميلاً غامضاً إلى حقل دراسات العربية بحب النونية. وهـو عندما يستمع إليها بقـراءة الحارثي تعتريه حالـة وجدانيّة يرفّ فيها قلبه، وتنهمر دموعه، لأسباب غامضة.

في تلك المجالس كان الفتى يسمع عن لحظة مكاشفة واعتراف شديد الأهمية. قال أحدهم: «يقولـوا أن الشاعر أحمد شوقي لما بويع بإمارة الشعر وقال حافظ إبراهيم:

أمير القوافي قد أتيت مبايعاً
وهذي وفود الشرق قد بايعت معي

يقولـوا أن أحمـد شوقـي سكـت برهة ولم ينطق حتـى علت وجـوه الحاضريـن علامات الاستفهام. فقال لهم: «إني لأعلم شاعراً بزنجبار يسمّى أبو مسلم هو أحق منّي بإمارة الشعر».

١٩٩٢م، العمى والبصيرة

في جامعـة عمـان الأم، جامعـة السلطـان قابوس وجد الشاب فرصته الذهبية لتقديم شاعر عظيم يمثّـل الـروح العمانية بطريقـة منهجية. وكدرعمـي غـير مقيـم – إن صحـت النسبة معنـى لا صيغة – اختـار الشـاب المعيد بقسم اللغة العربية موضوعـاً متأثراً في عنوانه بشكل خاص بأحد استاذين درعميين من أساتذته، هو المرحـوم الأستاذ الدكتور أبو همام عبداللطيف عبدالحليـم. كان العنـوان: (أبومسلم ناصر بن سـالم البهلاني شاعراً). بينمـا كان عنوان رسالة الماجستير لأبـو همام: (المـازني شاعراً). وهي دراسة طبعت كتاباً لاحقـاً، التهمه الطالب في مكتبة الجامعة الأم أثناء دراسة البكالريوس. أمّا الأستاذ الدرعمي الآخر فهـو الأستاذ الدكتور أحمد درويش.

اهتم الطالب بالتيارين التاريخي والتحليلي لإبراز شاعرية أبي مسلم. ورغم الجهد الكبير الذي بذله الطالب لجمع النسخ المخطوطة والمطبوعة لشعر أبي مسلم، ورغم جهده في الاستفادة من الأسلوبية في تحليل الشعر إلا أنّ هذا الجهد من حيث الموضوعية شابته شائبة الإثبات والرؤية الأحادية المسبقة. لقد أردت أنا محمد المحروقي منذ البداية أن أثبت أن أبا مسلم شاعر عظيم. وهنا مكمن الإشكال إذ استجبت للروح الجماعية وليس للقوانين البحثية. فأطروحتي قائمة على نتيجة مسبقة تتمثل إثبات عظمة الشاعر البهلاني، وليس وضعها في محك السؤال البحثي. وهذا أمر أشار إليه المشرف على الأطروحة أ. د. سعيد علوش الذي قدّم خطاباً مطولاً في جلسة الدفاع عن الرسالة عنونه فيما أذكر بـ (العمى والبصيرة)، تحدث فيه عن عمى الباحث وبصيرته، وعن عمى الأستاذ المشرف وبصيرته.

أذكر جلسة الدفاع تلك، وأذكر أنني عندما استمعت لخطاب أستاذي بهتُّ، كالذي كفر. وبالأكيد لم يسمح لي وعيي المعرفي حينها بتقبل نقده ذلك، ولا بتقبل كتابه اللاحق الذي اغتسل فيه مما عدّه خطيئة العمل في بيئة لم تترسخ فيها التقاليد الأكاديمية بعدُ. هذا الكتاب عنوانه (إشكالية الثقافة الخليجية، في نقد النقد العماني)، عام ١٩٩٩م بالرباط. وقد نال جائز الملك فيصل في مجال النقد الأدبي.

هذا الاغتسال بدأه المرحوم أبوهمام في نص شعري له، مطلعه:

أدمنت لون الرمل دون سائر الألوان
أدمنت لون النقد تعشو نحوه العينان

ما بعد ١٩٩٧م، الوعي الشقي

هذه مرحلة لا أحكم عليها وإنما أوصّفها وأصفها بأنها مرحلة مراجعة لوعيي المعرفي وموضوعيتي في الحكم على الظواهر الأدبية. بدأت هذه المرحلة بعد تسجيل الدكتوراه في جامعة لندن بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية. وكان موضوع الأطروحة عن (الجوانب الحسيّة للصورة الشعرية عند ابن المعتز). بدأت القراءة في النظرية النقدية الحديثة وتطورها، واكتشفت كيف أن المناهج النقدية في الغرب تتكامل ويسلم بعضها إلى بعض في هارمونية اجتماعية وسياسية واقتصادية. وأن النظرية النقدية عندنا تشرذم وتجاوز لكل المعطيات المحيطة. إن بلبلة المناهج وأزمة المصطلح النقدي لدينا هما مظهر لأزمة عميقة في المجتمع. نحن بمكوناتنا الثقافية مجرورون نحو الماضي، نحو القاع، نحو التخلف.

إن أبا مسلم البهلاني شاعر مهم، لاشك في ذلك ولا مراء. هو (شاعر تاريخي) يمثّل الروح العمانية في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين. وكان ضمير أمته، والمعبّر عنها شعراً ونثراً. وفي نثره نجده يستخدم

الصحافـة للتعريف بعمـان وبما تمر بـه عمان. وهو جانب لم يكشف بما فيه الكفاية حتى الآن. ولأنه ضمير عمان مـن أقصاها إلى أقصاها نجد حاكم الشارقة الشيخ صقر بن سلطان القاسمي يعتني بطبع شعـره بعنوان (الفتح الرحمانية من الأدبيات العمانية)، الناظـم القاضي أبو مسلم ناصر بن سالم بن عديم الرواحي، عام ١٩٥٩م، لأهميتـه في التعبـير عن حـال القطـر العماني آنذاك. يقول الشيخ القاسمي:

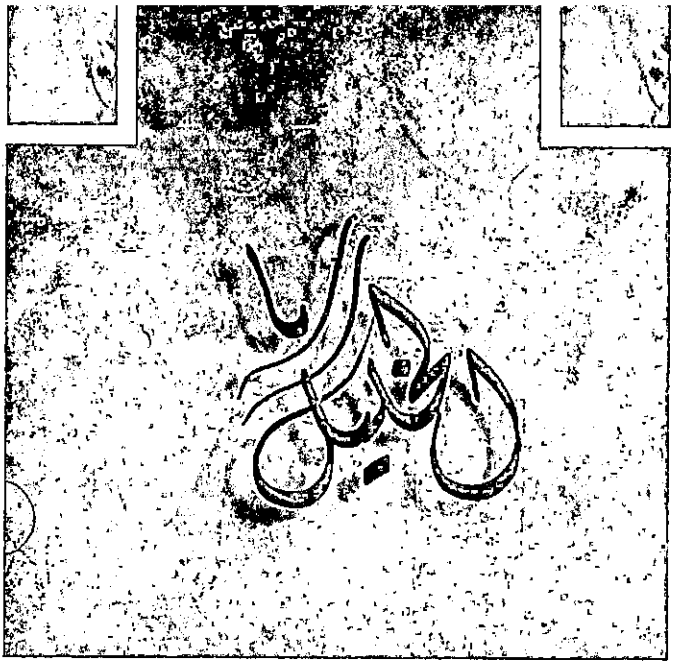
«أخي القارىء،

لحاجتك الماسة إلى معرفة أقطارك النائية عنك والتـي تجهلها مدة من الزمن لا عن اختيار منك ولكن يدا قاسية فرقت بينـك وبينها، وجعلت حواجـز منيعـة لا تستطيع اجتيازهـا وسدودا لا ينفـذ منها إليك الصـوت ولا يخترق بصرك حجابهـا. واليـوم وقـد تحطمـت أكـثر تلـك السـدود وشُلت تلـك اليد عـن إدارة أعمالها الفظيعـة أعرج بـك على قطر مـن أقطارك هو في أشـد الحاجة إلى الأخذ بيـده والتضامن معه فذلـك القطر هـو (عمان) الـذي حالت بينك وبين معرفته الظـروف القاسية كما بيت لك».

ثـم يعنـون توقيعه بالتـالي: الشارقـة – ساحل عمان.

كمـا اعتنى بديوان أبي مسلـم الشيخ صالح الحارثـي وطبعـه مرتـين، الأولى بالقاهرة عام ١٩٥٧م، والثانية بدمشق عام ١٩٨٦م، صوتاً ممثـلاً لخطـاب الإمامة مـن وجهة نظـر الشيخ الحارثي.

إن النزعة الخطابية والمباشرة الشديدة وسطوة شخصيـة الفقيـه على شعر أبـي مسلم البهلاني وجهت تلك المؤثـرات جميعها هذا الشعر إلى نفعية قلّصت بشكل كبير نصيب الفن والجمال فيه.



البحوث

أ.د. أحمد هاشم السامرائي

جامعة نزوى
كلية العلوم والآداب
قسم اللغة العربية وآدابها

الازدواجيَّة اللغويَّة العربيَّة الفصحى واللهجات الحديثة

المُلخَّص:

يدرس هذا البحث ظاهرة الازدواجيَّة اللغويَّة منْ حيث مفهومها ونشأتها وتطوُّرها. والفرق بينها وبين مصطلح الثُّنائيَّة اللغويَّة، وأبرز المجالات الَّتي تأثَّرت بالازدواجيَّة، وهي: لغة الإعلام، ولغة الأدب. وبيَّنتُ فيها ما يثبت التَّأثُّر الكبير باللهجات المحليَّة الشَّائعة، فضلاً عنْ علاقة الفصحى الحديثة ولهجاتها، والمجالات الَّتي تأثَّرت بالازدواجيَّة كثيرًا. وهل حافظ المتكلِّم العربيُّ على فصاحته تجاه الانفتاح الحضاريِّ والثَّقافيِّ؟ وهو ماكشف عنه البحث منْ نتائج تبيّن واقع اللغة العربيَّة في العصر الحديث. وإبراز أهمِّيَّة العربيَّة الفصحى في المجالات العلميَّة والثَّقافيَّة في معالجة ظاهرة الازدواجيَّة اللغويَّة ووضع الحلول الملائمة لها.

مقدّمة

تعـدُّ اللغة الأمُّ أحـد أسباب حمايـة أبنائها من التّشتُّت العلمـيّ والفكريّ؛ إذْ إنَّ ثنائيَّة التّلازم بـين اللغة والمتكلِّـم واجبة التّحقُّـق. وإنَّ ثقافة اللغـة ترتقي بثقافة أبنائهـا، والعكس صحيح، حَتَّى صـار من أساسيّـات الدَّرس اللغـويّ أنَّ اللغـة الرَّاقيـة تـدلُّ على رُقـيّ أبنائهـا، واللغة البدائيَّة تدلُّ على بداوتهم. ومنْ خلال دراسة واقع اللغات العالميَّة في العصر الحديث أصبحت اللغـة العربيَّة منْ أكثر اللغـات الَّتي تتعرَّض إلى مثل هذه الظَّاهـرة. ويهدف البحث إلى دراسة الازدواجيَّة اللغويَّـة التي أصبحت من الظَّواهر السَّلبيّـة التـي تواجـه اللغـة العربيَّـة في العصر الحديـث حتّـى أتتْ علـى اللغـة كافَّـة؛ أدبًا، وثقافـةً، وإعلامًـا، وعِلْمًا، وغيرهـا. فتناولتُ دراستها؛ مفهومًا، ونشأةً، وتطوُّرًا. ووضَّحت الفـرق بينها وبـين مصطلـح الثُّنائيَّـة اللغويَّة، مرجِّحاً الأسلم في الاستعمال. وعَرَضْتُ لأبرز المجالات التي تأثَّـرتْ بـالازدواجيَّة، وبخاصَّة لغـة الإعلام، ولغة الأدب. وبيَّنتُ فيها ما يثبت التَّأثُّر الكبير باللهجات المحليَّة الشَّائعة.

ولَمَّـا كانـتْ علاقة اللغـة بالمتكلِّـم متلازمةً إلى حـدٍّ كبير؛ فلا بدَّ لـه من المحافظـة عليها ؛ لذا يحـاول الكثـير مـن المتكلِّمـين، حـين يعجز معجمهم اللغـويُّ عنْ رَفْدهم بما يحتاجونه منْ ألفاظ، العدول عـن الفصحى إلى اللغة المحلِّيَّة، أو ما يسمَّـى باللهجة العاميَّة؛ إذْ تعرَّضَـتْ اللغة العربيَّة كغيرها من اللغات إلى مثل هذا العدول. فشغلـت الكثير مـن الدَّارسـين، بعدما أخذت الفصحى تكاد تتفلَّت منْ صدور أبنائها.

ويجيـب البحث عـنْ الأسئلة الآتيـة: ما مدى العلاقـة بـين الفصحـى الحديثـة ولهجاتها منْ ناحيتي التَّأثُّر والتَّأثير؟ ما المجالات التي تأثَّرت بـالازدواجيَّة كثيرًا؟ وهل حافظ المتكلِّم العربيُّ على فصاحته تجاه الانفتاح الحضاريّ والثَّقافيّ؟ ويحاول البحث الكشف عـنْ جانب مهمٍّ منْ واقع اللغة العربيَّـة في العصر الحديث وأهميّتها في المجالات العلميَّة والثَّقافيَّة. ومعالجة ظاهرة الازدواجيَّـة اللغويَّـة ووضع الحلـول الملائمة لهـا. وقد اعتمدتُ المنهـجَ الوصفيَّ في عرض الظَّواهـر اللغويَّة مع الاستعانة بالمنهج التَّاريخيّ في مواضع لرصد التَّطوّر اللغويّ.

المبحث الأول: الازدواجيَّة اللغويَّة؛ مفهومها وتطوّرها

اعتنـى المسلمون باللغة العربيَّة، وانكبَّ العلماء علـى تسهيلهـا وتيسيرهـا. فوضعـوا المعاجم الَّتـي تفسِّر معـاني مفرداتها. وقعَّـدوا القواعد الَّتي تبـيِّن أسس بنـاء الجملة العربيَّـة. وطريقة تركيبهـا والتَّعبـير الفصيـح والصَّحيـح فيهـا. وفعـل البلاغيُّون الشَّـيء ذاتـه؛ إذْ بيَّنوا الفرق بين الأسلوبـين الجميل وغير الجميـل، فتوالت

العلوم المختلفة، من نظريّة وعمليّة، واستعمل المسلمون جميعًا اللغة العربيّة لغةً رسميّةً لهم ولأغلب مؤلفاتهم التي انتشرت في أصقاع الدنيا المختلفة، حتى قال الأب أنستاس الكرملي: «إنّ لسان العرب فوق كلّ لسان، ولا تُدَانيها لسان أخرى من ألسنة العالم جمالاً، ولا تركيبًا، ولا أصولاً»[1].

وتفتح كتب التّراجم لترى آلاف العلماء منْ غير العرب. ولكنّهم كانوا مسلمين في عقيدتهم، وخلّفوا تراثًا ضخمًا رائعًا وخالدًا في شتّى العلوم والفنون العربية. ومن ذلك ما رواه الجاحظ (٢٥٥هـ-٨٦٩م) عنْ موسى بن سيّار الأسواري: «وكان من أعاجيب الدُّنيا، كانت فصاحته بالفارسيّة في وزن فصاحته بالعربيّة، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فيقعد العرب عنْ يمينه والفرس عنْ يساره، فيقرأ الآية منْ كتاب الله ويفسّرها للعرب بالعربيّة، ثمّ يحوّل وجهه إلى الفرس فيفسّرها لهم بالفارسيّة، فلا يدري بأيّ لسانٍ هو أبين»[2].

ولم يحظ مصطلح الازدواجيّة اللغويّة بدراسات حديثة كافية لوضع معالمه، وحدوده، وأسسه، وسماته، فضلاً عنْ تحديد مفهومه. وهو ما أدّى إلى حدوث اضطراب كبيرٍ بين اللسانيّين القلائل الّذين تناولوه بحثًا. وزاد منْ هذا الاضطراب اقترانه بمصطلح الثُّنائيّة اللغويّة. فتبادل المصطلحان أدوار الاستعمال؛ فهناك منْ يستعمل الازدواجيّة تارة، وهناك منْ يستعمل الثُّنائيّة تارة أخرى. ويعرّف اللغويُّ الفرنسيُّ وليم مارسيه الازدواجيّة قائلا: «هي التّنافس بين لغة أدبيّة مكتوبة، ولغة عامّيّة شائعة للحديث»[3].

فالازدواجيّة اللغويّة متحقّقة في هذا التعريف بوجود ثلاثة أُسس، هي:

أ. المنافسة بين مستويين لغويّين.

ب. التّفاوت بين المستويين منْ ناحية الفصاحة.

ت. التّفاوت بين المستويين منْ ناحية الاستعمال.

وعند عرض هذه الأُسس، وتطبيقها على الشّائع اللغويّ في الاستعمال، يتّضح ما يأتي:

الأساس الأوّل: صرّح مارسيه أنّ الازدواجيّة تكون بين اللغة الأدبيّة، والاستعمال العامّيّ. ويبرز تساؤلان هما: هل يشترط في التّنافس انتماء المستويين اللغويّين إلى عائلة لغويّة واحدة؟ وما حكم التّنافس بين أكثر منْ مستويين لغويّين؟ الواضح من النّصّ السّابق عدم اشتراط انتماء المستويين إلى لغة واحدة. وبناءً عليه يعدُّ التّنافس بين هذه المستويات من الازدواجيّة اللغويّة، وهي:

- بين اللغة العربيّة ولهجاتها.
- أو بين اللغة العربيّة ولهجات غير العرب الّذين ينتمون إلى البلاد العربيّة، كالمسيحيّين، واليهود، والإيزيديّين، والصّابئة، والأفارقة

وغيرهم.

– أو بين اللغة العربيَّة، ولهجات اللغات الأخرى في المناطق غير العربيَّة الخاضعة للحكم العربيّ، كمنطقة كردستان العراق، أو الأمازيغ في المغرب العربيّ وغيرهم.

– أو بين لغة أخرى، واللهجات العربيَّة في المناطق العربيَّة الخاضعة لحكم غير العرب، كمنطقة الأحواز (عربستان) في إيران، ولواء الاسكندرونة في تركيا وغيرهما؛ لذا يمكن تحديد التَّنافس اللغويّ بوجود مستويين لغويَّين عند متكلِّم واحد.

ولكنَّ الازدواجيَّة لا تقتصر على وجود مستويين لغويَّين؛ إذْ تتعرَّض لغة المتكلِّم إلى أكثر منْ مستويين، فمثلاً:

– مستوى اللغة الأمّ الفصيح.

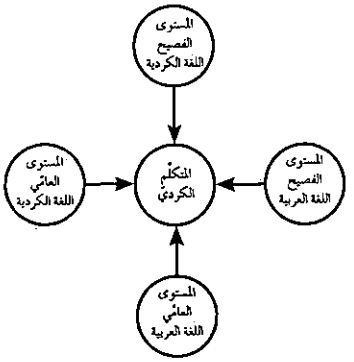
– المستوى العامّيّ المستعمل في الحياة اليوميَّة.

– لغة البلد الأمّ.

– المستوى العامّيّ المتولِّد منْ لغة البلد الأمّ.

وعلى سبيل المثال يتعرَّض المتكلِّم العراقيُّ منْ القوميَّة الكرديَّة لأكثر منْ مستوى لغويٍّ، وهي:

المستويان الفصيح والعامّيُّ في لغته الأمّ الكرديَّة، والمستويان الفصيح والعامّيُّ في لغة البلد الأمّ العربيَّة. وكما في المخطَّط الآتي:



شكل رقم(١) يوضح المستويات اللغوية التي يتعرض لها المتكلم العراقي من القومية الكردية.

ويجري هذا الكلام على غيره من القوميَّات غير العربيَّة، أو العرب الَّذين يعيشون في بلاد غير عربيَّة؛ إذْ في ظلِّ هذا التَّنافس كان الصِّراع بين المستويات اللغويَّة على أشدِّه. وبناءً على هذا فالازدواجيَّة لا تقتصر على مستويين لغويَّين، كما صرَّح به مارسيه. وإذا جاز أنْ نلتمس مخرجًا لِمَا ذهب إليه نجعل أقلَّ (الازدواجيَّة اللغويَّة) التَّنافس بين مستويين لغويَّين.

الأساس الثَّاني: حدَّد نصّ مارسيه، قبل قليل، المستويان منْ ناحية الفصاحة، بقوله: (لغة أدبيَّة ... ولغة عامّيَّة)، وهذا يطرح سؤالين:

– هل يشترط في المستوى الأوَّل أنْ يكون لغة أدبيَّة؟ وما مواصفات هذا المستوى؟

– هل يشترط في المستوى الثَّاني أنْ يكون لغة عامّيَّة؟

والواضح من نصّه أنّه اشترط اللغة الأدبيّة، ولكنْ ما مدى صحّة هذا الشّرط؟ قبل الحكم على صحّة هذا الشّرط أو عدمها لابدَّ منْ تحديد مواصفات اللغة الأدبيّة. فيُراد بمصطلح اللغة الأدبيّة المستوى اللغويّ المستعمل في النّصوص الأدبيّة المختلفة، شعريّة أم نثريّة. وهذا يستدعي رُقيَّ هذا المستوى، فهو أعلى مستويات الفصحى، فإذا كان هذا ما أراده مارسيه فأنا أخالفه فيه؛ لأنَّ الازدواجيّة لا تتقيّد بالمستوى الأدبيِّ الرّاقي، وإنّما في المستوى اللغويّ المستعمل في لغة الكتابة، ويسمّى مستوى الفصحى.

وهو أقلُّ من المستوى الأدبيّ اتّفاقًا، فأغلب مميّزات هذا المستوى اللغويّة متّفقة، والفروق قليلة لا تعدو أنْ تكون فروقًا صوتيّة أو دلاليّة، وليس محصورًا في مستوى النّصّ الأدبيّ. وممّا يؤيّد ما ذهبتُ إليه أنَّ اللغويّ شارل فرجسون حدَّد في العام ١٩٥٩م المستويات اللغويّة بنمطين: نمط اللهجات، ونمط عالي التّصنيف. ويسمّى الثّاني بفوقي المكانة، «ويستعمل لمعظم الأغراض الكتابيّة والمحادثات الرّسميّة، لكنّه لا يُستَعْمَل منْ قبل أيِّ قطّاع منْ قطّاعات الجماعات المحلّيّة للمخاطبة أو المحادثة العاديّة»[٤]. وقدْ يقول قائل: إنّ استعمال التّركيب لغة أدبيّة قد يدلُّ على ما ذكرتَه؛ لأنّه قال: مكتوبة، وهي تدلُّ على كلِّ مكتوب، فضلاً عنْ أنَّ ترجمة النّصّ بـ(أدبيّة) قد لا يُقْصَدُ بها لغة النّصّ الأدبيّ.

ويمكن اعتبار هذا الكلام صحيحًا، ولكنْ نعمد إلى وضع مفهوم واضح لمصطلح الازدواجيّة، نتخلّص به منْ كلِّ غموض يتعرّض له القارئ؛ فلا يشترط في المستوى الأوّل أنْ يكون لغة أدبيّة، وإنّما بمستوى يختلف عن المستوى الثّاني في المميّزات اللغويّة. يجري الكلام السّابق على المستوى اللغويِّ الثّاني الّذي حدّده بأنّه لغة عاميّة؛ إذْ لا يشترط في الازدواجيّة أنْ يشتدَّ التّنافس بين لغة ولهجتها، وربما تنافس بين لغتين منفصلتين، وعند ذلك لايتحقق شرط المستوى العاميّ. نخلص ممّا سبق ذكره في الأساس الثّاني أنَّ الازدواجيّة تتمثل بين المستويات اللغويّة الآتية:

اللغة(١)		اللغة(٢)	
المستوى الفصيح	المستوى العاميّ	المستوى الفصيح	المستوى العاميّ
أ	ب	ت	ث

شكل (٢) يوضح تمثّل الازدواجيّة في المستويات اللغويّة.

وبحسب الآتي:

– مستوى لغويّ فصيح = مستوى لغويّ فصيح (أ، ت).

– مستوى لغويّ فصيح = مستوى لغويّ عاميّ شائع (أ، ب) و(أ، ث) و(ت، ث) و(ت، ب).

– مستوى لغويّ عاميّ شائع = مستوى لغويّ عاميّ شائع (ب، ث).

الأساس الثّالث: لقد اتّجه نصّ مارسيه بتحديد المستويين منْ ناحية الاستعمال، فأشار إلى أنّها مكتوبة وشائعة. وإذا وافقته في وصف المستوى الثّاني بأنّها شائعة، فلا أوافقه في اشتراط الكتابة في المستوى الأوّل؛ لأنّ التّنافس اللغويّ معتمد على استعمال مستويين أو أكثر استعمالاً لغويًا. وهذا لا يتحقّق إلاّ بوجود الاستعمال المنطوق، بحسب ما نصّت عليه الدّراسات اللسانيّة الوصفيّة، وهو الاعتماد على اللغة المنطوقة. إضافة إلى قوله: شائعة للحديث، مما يوحي بوجود شرط الاستعمال المنطوق في المستوى الثّاني، فلماذا نفتقده في المستوى الأول؟ بعد عرض ما تضمّنه تعريف مارسيه يمكن أنْ أستدرك عليه أساسًا رابعًا لم يذكره وهو: تحديد البيئة اللغويّة؛ لأنّ الازدواجيّة تحصل في بيئة لغويّة محدّدة، وليس في عشوائيّات جغرافيّة.

وقداضطربت أقوال اللسانيّين الغربيّين والعرب في استعمال مصطلحي الازدواجيّة اللغويّة والثّنائيّة اللغويّة؛ بسبب ترجمة المصطلحين (Diglossia)و(Bilingualism)الذي جرّ إلى عدم الاتّفاق على ميدان دراسة كلّ مصطلح، فمنهم منْ جعل ميدان الازدواجيّة اللغويّة؛ اللغة ولهجاتها، وميدان الثّنائيّة اللغويّة؛ لغتان مختلفتان. ومنهم منْ عكس هذين الميدانين. ممّا سبق يمكن تحديد مفهوم الازدواجيّة بأنّه: تنافس مستويين لغويّين أو أكثر في بيئة لغويّة واحدة. وقدْ استعملت الدّراسات اللسانيّة هذا المصطلح. وهو ترجمة للمصطلح اللاتينيّ(LaDiglossia)، الّذي نحته اللغويُّ مارسيه[٥]، ثمّ انتقلَ إلى اللغة الانكليزيّة بلفظ (Diglossia) وهو متكوّن «منْ سابقة يونانيّة (Di)معناها: مثنى أو ثنائيّ أو مضاعف، و(gloss) ومعناها: لغة، ولاحقة (ia) للحالة»[٦].

وذهب نهاد الموسى إلى أنّ ميدان الازدواجيّة اللغويّة شكلان، أومظهران، أومستويان لغويّان في إطار اللغة الواحدة؛ لأنّها مأخوذة من الجذر اللغويّ (زوج) الدّالّ على الاقتران والمشاكلة، وهذا لا يتحقّق إلاّ في اللغة الواحدة. وأمّا ميدان الثّنائيّة اللغويّة فيشمل المستويات اللغويّة في لغات متباينة؛ لأنّه مأخوذ من الجذر (ثنى) الدّال على مطلق العدد، فيستعمل في التّضادّ كالخير، والشّرّ، والنّور، والظّلام[٧].

فاستعمال الازدواجيّة يشمل الصّراع في اللغة الواحدة، وفي لغتين مختلفتين إذا توافر فيه شرطان وهما:

أ. أنْ يستعمل بين مستويات لغويّة شائعة.

ب. أنْ يكون في بيئة جغرافيّة واحدة.

الازدواجيّة والعربيّة التّراثيّة:

لم تكنْ الازدواجيّة اللغويّة حديثة عهدٍ باللغة العربيّة؛ إذْ لها جذور في العربيّة التّراثيّة. وإنْ اختلف اللغويّون في تحديد بدايتها، فذهب إميل بديع يعقوب إلى أنّ الازدواجيّة ظهرتْ

بعد الفتح الإسلامـيّ، واختلاط الأمم بالعرب؛ فأدّى إلى حدوث صراع لغويّ بين لغة الوافدين الأعاجـم ولغـة العـرب[٨]. وذهب غـيره إلى «أنّ اللحـن صـورة للازدواجيّـة اللغويّة»[٩]، وهو مخالف لواقـع التّاريخ اللغويّ العربيّ؛ لأنّ الازدواجيّـة اللغويّـة موجـودة في العربيّة منذ عصر ما قبـل الإسلام. وقبل ذكـر الأدلّة، لابدّ منْ وقفة لتحديد ما تعنيه الازدواجيّة.

ذكـرتُ قبل قليل مـا أراه في تحديد مفهوم هذا المصطلـح، والتّفريق بـين الازدواجيّة والثّنائيّة. فمـن يرى في اللحـن صـورة للازدواجيّة فقد جانـب الصّواب؛ ولـو وافقته علـى أنّه نتيجة صراع بين مستويين لغويّين للغتين مختلفتين فهو ازدواجيّـة لغويّة. ولكنْ مع هـذا لا يمكن عدُّه مـنْ الازدواجيّة؛ لأنّ أيّ تنافس بين المستويات اللغويّة لا بدّ أنْ يخضع لأحد الحكمين الآتيين:

أ. أنْ يوافـق أصول اللغـة الأمّ، أيْ: لغة المتكلّم الأصليّة.

ب. أنْ يخالف أصول اللغة الأمّ، وهو اللحن.

وبناءً على هذيـن الحكمين فالازدواجيّة موافقة للحكـم الأوّل. واللحـن ترفضه قواعـد اللغة وأصولها، فلا يمكن تسويغه بحجّة الازدواجيّة أو الثّنائيّة. إذًا شرط الازدواجيّة موافقتها قواعد اللغـة وأصولها، فتكون المميّـزات اللغويّة الّتي يحملهـا المستـوى اللهجيُّ مقبولـة لغويًّا؛ لأنّ المستـوى اللهجـيّ مستوى مقبـول على وفق معايير اللهجة، وهو مختلف تمامًا عن اللحن.

أصول الازدواجية اللغوية:

تزخـر مصـادر الـتُراث العربـي بالاستعمـال اللهجيّ الّذي اقتحم اللغة الأدبيّة العالية الرّاقية، وهو ما لم ينكره أحد، وأمثلته:

أولا. القرآن الكريم:

كـثُر في القرآن الكريم استعمـال اللغات، سواءً العربيّـة منهـا أم الأعجميّـة؛ ولأنّ الازدواجيّة تكون في اللغة الواحـدة أو اللغتين المختلفتين؛ فسأورد نصوصًا تضمّنت لغات القبائل العربيّة فقط خشية الإطالة. وإنّ مصادر التّخريج كفيلة برَفْـدِ القـارئ بنصوص تتضمّن لغـات الأمم الأخرى. ومنْ نصوص لغات القبائل العربيّة:

- قـال تعـالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ﴾ (سورة البقرة:١٣)، فـ(السَّفِيْـهُ): الجَاهِلُ بلغة كنانة[١٠].

- قال تعالى: ﴿وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا﴾ (سورة البقـرة:٣٥)، فـ(الرَّغَدُ): الخصب بلغة طيِّئ[١١].

- قال تعالى: ﴿فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ (سورة البقـرة، من الآيـة:٦٥)، فـ(خَاسِئِينَ): صَاغِرِيْنَ بلغة كنانة[١٢].

- قال تعالى: ﴿بِئۡسَمَا ٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡ﴾

(سورة البقرة، من الآية: ٩٠)، فـ(اشْتَرَوا): بَاعُوا بلغة هُذَيل[١٣].

• قال تعالى: ﴿ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ﴾ (سورة البقرة، من الآية: ٩٠)، فـ(بَاءُوا) تعني اسْتَوْجَبُوا بلغة جرهم[١٤].

• قال تعالى: ﴿ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ﴾(سورة البقرة، من الآية:١٩٧)، فـ(الرَّفَثُ): الجِمَاعُ بلغة مَذْحِج[١٥].

• قال تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ ﴾ (سورة البقرة، من الآية:٢٣٢)، فـ(تَعْضُلُوهُنَّ): تَحْبِسُوهُنَّ بلغة أَزْد شنوءة[١٦].

وغيرها من النُّصوص.

ثانيا. القراءات القرآنيّة:

شاع ورود القراءات القرآنيّة بما يوافق لهجات العرب. ولا فرق في ذلك بين القراءات السّبعيّة المتواترة والثّلاثة المكمّلة والشّاذّة. وسأذكر منْ كلّ نوع منْ هذه القراءات قراءتين اثنتين.

أ. القراءات السّبعيّة المتواترة:

قرأ حمزة (١٥٦هـ – ٧٧٣ م) والكسائيُّ (١٨٩هـ – ٨٠٥م) وحفص (١٨٠هـ – ٧٩٦م) قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ (سورة آل عمران، من الآية:٩٧) بكسر الحاء في (حِجُّ)، وهي لغة أهل الحجاز وبني أَسد، وقرأ الباقون بفتحها: (حَجُّ)، وهي لغة أهل نجد[١٧].

قرأ حمزة (١٥٦هـ – ٧٧٣م) قوله تعالى: ﴿ عُرُبًا أَتْرَابًا ﴿٣٧﴾ ﴾ (سورة الواقعة، من الآية:٣٧)، (عُرْبًا)، بتسكين الرّاء، وهي لغة بني تميم[١٨].

ب. القراءات المشهورة:

قرأ يعقوب (٢٠٥هـ – ٨٢١ م) قوله تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ ﴿١٠٦﴾ ﴾ (سورة التوبة، من الآية: ١٠٦): (مُرْجِئُونَ)، بهمزة مضمومة ممدودة، وهي لغة تميم وسفلى قيس[١٩].

قرأ أبو جعفر (١٣٠هـ – ٧٤٧ م) قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَمْرِى عُسْرًا ﴿٧٣﴾ ﴾ (سورة الكهف، من الآية: ٧٣)، (عُسُرًا)، بضمّ السّين، وهي لغة أهل الحجاز[٢٠].

ج. القراءات الشّاذّة:

قرأ ابن أبي عبلة (١٥٢هـ – ٧٦٩) قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ﴾ (سورة الفاتحة، الآية:٢)، (الحَمْدُ للهِ)، بضمّ اللام على الإتباع، وهي لغة بعض ربيعة[٢١].

قرأ زيد بن ثابت (٤٥هـ – ٦٦٥م)، وأبيُّ بن كعب (٣٠هـ – ٦٥٠م) قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ﴿٢٤٨﴾ ﴾ (سورة البقرة، من الآية: ٢٤٨)، (التَّابوهُ)، بالهاء، وهي لغة الأنصار[٢٢].

ثالثا: الحديث النّبويُّ الشّريف

وردت في حديث الرّسول ﷺ مجموعة من الظّواهر اللهجيّة الّتي لم تنسب إلى قريش. وهي لغة الرّسول ﷺ، أو أهل الحجاز. وهي لغة بيئته، وسأذكر حديثين اثنين وهما:

قال رسول الله ﷺ: ((منْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ، يُرِيْدُ: الثُّومَ، فَلاَ يَغْشَانَا في مَسْجِدنا)) [٢٣]، فجزم مع بقاء الألف في (يَغْشَانَا)، وهي لغة جُذَام[٢٤].

قال رسول الله ﷺ: ((كَأَنَّهُمْ بَيْضٌ مَكْنُونٌ أَو لُؤْلُؤٌ مَنْثُورٌ))[٢٥]، و(مَكْنُونٌ) لغة قيس[٢٦].

رابعا: الشّعر العربيُّ:

لم يستطع الشّاعر العربيُّ أن يستغني عن اللهجات العربيّة في شعره. والمطّلع على ديوان الشّعر العربيّ يجد هذا واضحًا، فضلاً عمّا ذكرته مصادر اللغة. ويمكن تقسيم هذا الاستعمال على صورتين شائعتين هما:

– استعمال الشّاعر لغة قومه، وسأذكر شاهدين من عصر ما قبل الإسلام، كقول علقمة الفحل،(البسيط)[٢٧]:

كَأَنَّ إِبْرِيْقَهُمْ ظَبْيٌ عَلَى شَرَفٍ
مُفَدَّمٌ بِسَبَا الكَتَّانِ مَلْثُومُ

فقال: (مَلْثُوم)، من الفعل (لَثَمَ)، وهي لغة بني تميم[٢٨]، وعلقمة تميميٌّ[٢٩]، وقول عبيد بن الأبرص(الطويل)[٣٠]:

عَنِ الوِتْرِ حَتَّى أَحْرَزَ الوِتْرَ أَهْلُهُ
فَأَنْتَ تُبَكِّي إِثْرَهُ مُتَهَالِكَا

فقال: (الوِتْر)، بكسر الواو، وهي لغة بني أسد[٣١]، وعبيد أسديٌّ[٣٢].

– عدم استعمال لغة قومه، وسأذكر شاهدين من عصر ما قبل الإسلام، كقول المستوغر بن ربيعة(الكامل)[٣٣]:

هل ما بقى إلّا كَما قدْ فاتنا
يومٌ بمرَّ وليلةٌ تَحْدونا

فقال: (بَقَى)، وهي لغة طيِّئ[٣٤]، والمستوغر تميميٌّ من بني سعد بن زيد مناة[٣٥]،

وقول طَرَفة بن العبد(الرمل)[٣٦]:

خالَتِي وَالنَّفْسُ قِدْمًا إِنَّهُم
نِعِمَ السَّاعُونَ فِي القَومِ الشُّطُرْ

فقال: (نِعِمَ)، بالإتباع، وهي لغة هُذَيل[٣٧]، وطرفة بكريٌّ منْ بني ضبيعة بن قيس[٣٨]. وتدلُّ هذه الشّواهد وغيرها على أنَّ الازدواجيَّة اللغويَّة موجودة في العربيَّة التُّراثيَّة منْ زمنٍ بعيد، وليست حادثة كما يظنُّ بعضهم.

المبحث الثاني:

الازدواجيّة ولغة الإعلام

تعـدُّ لغة الإعلام منْ أكثر اللغـات تأثُّرًا بالتَّطوُّر اللغـويِّ؛ لأنَّهـا تواكـب تغـيُّرات المجتمعات سياسيًّـا، واقتصاديًّـا، واجتماعيًّـا، وغيرهـا. وتتداخـل حينئـذٍ المستويـات اللغويَّـة. فيعمد محرِّرو الأخبـار، والصُّحـف ووسائل الإعلام الأخـرى إلى اقتناص الأساليـب والألفـاظ المتداولة لدى النَّاس. واستعمال أيسر المستويات اللغويَّـة وأقربها فَهماً للمواطـن. والحقُّ معهم لأنَّهـم يحاكون شرائح المجتمـع كافَّة، فليست وسائل الإعلام موجهة إلى شريحة دون أخرى، كالأدبـاء، أو الشُّعراء، أو المثقَّفين أو الأساتذة وغيرهم، وإنَّما موجَّهة إلى المتعلِّم وغيره.

ولم تقتصـر التَّحـوُّلات اللغويَّة في لغـة الإعلام علـى ما يطرأ علـى المجتمع منْ تغـيُّرات، وإنَّما تتعـدَّاه إلى سيطـرة السِّياسـة عليهـا. وهـو ما نشاهـده، ونسمعه، ونقـرؤه في أغلب وسائل الإعـلام العربيَّـة. فاللغـة الغالبة علـى الإعلام توافـق توجُّهات الحاكم الفكريَّـة، والسِّياسيَّة، والدِّينيَّة في الألفاظ، والأساليب، والمستويات، حَتَّـى يلمس المتابع تغيُّر لغـة الإعلام بتغيُّر نظام الدَّولة السياسيِّ.

وقـدْ اتَّسعـت وسائـل الإعـلام وتنوَّعت بين المقـروءة والمسموعـة والمرئيَّة، فكانـت المرئيَّة والمسموعة مـن التَّلفزيون والإذاعـة أكثر تأثُّرًا بـالازدواجيَّـة اللغويَّة من المقـروءة كالصُّحف والمجـلَّات والجرائـد. ولم يكـن تأثُّـر وسائل الإعـلام بـالازدواجيَّـة اللغويَّـة قريبـًا. وإنَّمـا حـدث قبل أكثر مـنْ قرن. ويمكـن تحديد أولى الوسائـل تأثُّـرًا، وهـي الصُّحـف والمجلَّات، فكان ظهورها الأوَّل في مصر؛ إذْ سبقت الدُّول العربيَّـة في استعمـال اللهجة العامِّيَّـة إعلاميًّا. وشـاع بمرور الزَّمن حَتَّى يومنـا هذا، وأستطيع أنْ أقـول: إنَّ تأثُّر الصُّحف بـالازدواجيَّة اليوم أكثر من السَّابق.

ففي عـام ١٨٨١م أصدر عبد الله النَّديم جريدة (التَّنكيـت والتَّبكيـت)، وهـي جريـدة نقديَّة ساخرة مـن الوضـع السِّياسـيِّ في مصر. ومنْ يطَّلـع على هذه الجريدة يجـد استعمالِ اللهجة المصريَّـة في مواضـعَ يستدعيهـا مقـام النَّصِّ، وليسـتْ غالبة علـى لغتها. وظهـرت في العام ١٩٣٤م صحيفـة (البعكوكـة)، وهي جريدة هزليَّـة أصدرهـا محمود عـزَّة المفتـي. وأكمل مسيرتها عبد الله أحمد عبد الله الشَّهير بـ(ميكي ماوس).

وكان لشيوع هذا النَّوع من الصُّحف أنْ وصل الحال بها إلى قيام يعقوب صنوع بإصدار (١٢) اثنتي عشرة صحيفة ساخرة، ومنها: أبو نظَّارة، وأبـو نظَّارة زرقاء، وأبو صفـارة، وأبو زمارة، وغيرها.

وظهـر هـذا النَّـوع مـن التَّأثُّـر في الصُّحـف العراقيَّـة، فمنْ ذلك جريـدة (مرقعة الهندي).

وهي فاتحة عهد الصَّحافة السَّاخرة في العراق؛ إذْ لم تسبقها أيُّ صحيفة عراقيَّة أخرى. وصدرت في البصرة في العام ١٩٠٩م. وكان صاحبها أحمد حمدي المشرافي ومديرها محمد حمدي. وفي العام ١٩١١م أصدر نوره جي محمد الوهيب جريدة (النَّوادر) في بغداد، وتبعتها جريدة (جكه باز) التي صدرت في العام نفسه ومسؤولها عبد المجيد خيالي وغيرها. وبقيتْ صحف الفكاهة والسُّخرية تصدر في العراق بشكلها المألوف، حَتَّى أصدر الصَّحفيُّ الفكاهيُّ نوري ثابت في العام ١٩٣١م جريدة (حَبَزْبُوز)، التي أخذت طابعًا فكاهيًّا هزليًّا واضحًا. وغلب عليها استعمال اللهجة العراقيَّة، فكان ظهورها تحوُّلاً كبيرًا في تأثُّر الصَّحافة العراقيَّة بالازدواجيَّة اللغويَّة. ولم تختلف الحركة الإعلاميَّة في بيروت عنها في بغداد والقاهرة، فظهر التَّأثر بالازدواجيَّة اللغويَّة في لغة الصَّحافة اليوميَّة والأسبوعيَّة واضحًا، ومنْ ذلك صحيفة (الدَّبُّور) الَّتي صدرت في العام ١٩٣٢م.

لقد وصلتْ الصَّحافة العربيَّة إلى دول شرقي آسيا، فنحى أصحابها منحى منْ سبقهم في استعمال اللهجات العربيَّة المحلِّيَّة؛ إذْ أصدر الصَّحفيُّ اليمنيُّ فرج بن طالب الكثيريّ جريدتين باللهجة الحضرميَّة في سنغافورة، أولاهما: جريدة (القصاص) في عام ١٩٣٢م، والثَّانيَّة: جريدة (الشَّعب الحضرميّ) في عام ١٩٣٤م. ويمكن أنْ نستنتج منْ هذا العرض؛ أنَّ الازدواجيَّة اللغويَّة في لغة الإعلام المقروء أسبق من المرئيِّ والمسموع. ولعلَّ بدايات استعماله كانت بدافع محاكاة شريحة مجتمعيَّة محدَّدة ومعيَّنة؛ إذْ غلبت على الصُّحف المتأثِّرة بالازدواجيَّة صفات؛ التَّهكم، والسُّخرية، والفكاهة، والانتفاضة على الوضعين السِّياسيِّ والاقتصاديِّ. وهذه الأمور تلامس حياة الفرد المتضرِّر بها، وهو المواطن الفقير، ونقد الحال والسُّخرية من الأنظمة باللهجة العاميَّة يكون أبلغ منه بالفصحى؛ لأنَّ الفصحى بعيدة عن الشَّعب بجميع طبقاته.

ويبدو أنَّ هذا النَّوع من الاستعمال اللغويِّ لا يقدح في فصاحة اللغة أو ينقص منها؛ فالعلماء أنفسهم يعدلون عن الفصحى إلى العاميَّة إذا أرادوا موقفًا ساخرًا. ولكنْ هل اقتصر التَّأثُّر بالازدواجيَّة على الصَّحافة السَّاخرة والفكاهيَّة؟ بالتأكيد لم يقتصر التَّأثُّر على هذا النَّوع من الصَّحافة، وإنَّما شمل الصَّحافة السِّياسيَّة والعلميَّة أيضًا؛ لأنَّ هناك مجموعة من الأبواب لا تتناسب مع الفصحى، مثل رسوم الكاريكاتور. وهو باب لا تخلو منه جريدة أو مجلة، إضافة إلى أبواب التَّسلية الَّتي تتضمَّنها الصُّحف المختلفة؛ إذْ تحتوي هذه الأبواب على الطَّرائف، والدَّعابات، والتَّعليقات السَّاخرة، ولم يكن مقتصرًا على نوع واحد من الصَّحافة، وإنَّما في أغلب الصُّحف إنْ لمْ تكنْ جميعها. وقد تسربت الكثير من الألفاظ غير العربيَّة عبر اللغة الإعلامية، ومنها المصطلحات العلميَّة،

والثَّقافيَّة، والعسكريَّة وغيرها إلى جانب دخول ألفاظٍ عاميَّـةٍ الاستعمال، وأجنبيَّـة الأصل يتم تداولها بشكل واسع جداً.

وإذا كان مسـوّغ تعريب المصطلحات العلميَّة سيفقدهـا الكثـير مـنْ مميِّزاتهـا المعرفيَّـة، فلا يفـي الاسم المعـرَّب بمميـزات المسمَّى. ولكن هـذا لايصدق علـى اللهجة العاميـة مثلا: نجيز استعمـال المصطلحات الأجنبيَّـة في الصحافة كما هي في لغتها دون تعريب، مثل: الكمبيوتر، والفيس بوك، وتويتر، والموبايل، وغيرها فضلاً عـن أسمـاء الأعـلام الدَّالـة على الشَّركات، وأسماء البضائع، وغيرها؛ لأنَّ تعريب مصطلح (كمبيوتـر) إلى(حاسوب) يعنـي أنَّ هذا الاسم المعـرَّب مأخـوذ من الجذر(ح س ب). ويأتي في اللغـة بأحـد أربـع دلالات، هـي: «العَدُّ، والكِفَايـة، والحُسْبَـانُ، وبَيَاضُ الجِلْـدَةِ»[٣٩]. وأقرب الدَّلالات دلالة (العَـدّ). وعند الموازنة بـين دلالـة العدّ والمهـامّ الَّتـي يؤدِّيهـا المسمَّى فـإنَّ الدَّلالة الجديدة قاصرة عـنْ بلوغ ما يؤدِّيه المسمَّى؛ فمهامّه لمْ تقتصر على العدّ والحساب، ومثله كثير من المصطلحات.

ولم يختلـف حـال وسائـل الإعـلام المسموعة والمرئيَّـة عن المقـروءة في تأثُّرهـا بـالازدواجيَّة اللغويَّـة؛ إذ بدأ هذا التَّأثُّر واضحًا بمرور الزَّمن. والمتتبِّـع لها يرى أنَّ العربيَّة الفصحى في العقود السَّابقـة مستعملـة في برامجها كافَّـة، العلميَّة، والثَّقافيَّـة، والفنِّيَّـة، والسِّياسيَّـة، والرِّياضيَّـة، وغيرها. وتـكاد اللهجة العامِّيَّة غـير مستعملة تمامًا. ثمَّ بدأ استعمال اللهجة تدريجيًّا، فظهرت في البرامج السَّاخرة والعلميَّة، والثَّقافيَّة وصولاً إلى برامـج الأطفـال. وهي بمثابـة سلخ المعجم اللغويِّ الَّذي يحمله الطِّفل، وتحويله إلى معجم لهجيٍّ.

بدأتْ اللهجة العامِّيَّة بالظُّهـور علنًا أوَّل أمرها في القنـوات التَّلفزيونيَّة والبرامـج الإذاعيَّة في مصر، فكانـت مواكبة للدَّعـوات الكثيرة الَّتي ظهرت في مصر ضـدَّ العربيَّة الفصحى، كتغيير الحرف العربيِّ وإلغاء الفصحى وغيرها. ويمكن أنْ نعـزو أسباب عـزوف القنـوات التَّلفزيونيَّة والإذاعيَّة عنْ اللغة الفصحى، واستعمال العامِّيَّة إلى ما يأتي:

أ. إبعاد العربيِّ عن لغته الَّتي تمثِّل هويَّته القوميَّة والدِّينيَّة.

ب. جهـل العاملين في هذه القنـوات بالعربيَّة الفصحـى، سواء كانوا مذيعين أم محرِّري أخبار وبرامج.

ج. مواكبـة التَّطـوُّر العلمـيِّ والثَّقـافيِّ الَّذي يشهـده العالم؛ إذْ امتلأت الكتب بالمصطلحات غـير العربيَّة، فسَرَت هـذه المصطلحات إلى لغة الإعلام.

د. تطبيق ما يسمى بعولمة الإعلام.

وقـد اتَّسعـت الهـوَّة بـين العربيَّـة الفصحـى ولغـة الإعـلام لتتجـاوز الـكلام المستعمل في

البرامج والأعمـال التّلفزيونيّة، فظهر استعمال العامّيّـة في أسمـاء القنـوات الفضائيّـة، مثل: تتح، وأفنديا، وحظـو، والفنكوش، وفرتكة، وهمبكة، وفتافيـت، وست البيت[٤٠] وغيرها، إضافة إلى استعمال الأسماء غير العربيّة لقنوات أخـرى. وإنّ استعمـال الألفـاظ العامّيّة أسماء لقنـوات فضائيّة، إنّمـا جاء ربطًا بـين ما تقدّمه القنـاة واسمهـا؛ لأنّهـا قنوات مختصّـة بعرض المسلسـلات، والأفلام وبعضها خاصٌّ بصناعة الطّعـام. وهـذا لا يتوافـق إعلاميًّـا مـع اللغـة الفصحى، ولكنّها أسماء لافتة للنّظر تشدُّ انتباه المشاهد.

وقد شاعت الازدواجيّة أيضًا في أسماء البرامج المقدّمـة، فسابقًا كانت أسمـاء البرامج بالعربيّة الفصحـى، أمّا الآن فقد طغـت العامّيّة حتّى لا تستعمـل الفصحـى إلاّ في برامـج ذات طابـع خاصٍّ جـدًّا، كالبرامـج الدّينيّـة، أو العلميّة، أو السّياسيّـة. وقـد ابتعدت البرامـج الثّقافيّة، والفنّيّـة، والسّاخرة، وبرامج الأطفال، وبرامج المطبـخ عنْ الفصحـى كثيرًا. ومـنْ أسماء هذه البرامـج: نفسِنة، وتراجـي، وصاية وصرماية، وصوغة وغيرها.

وإذا تفحّصنـا مضامـين البرامـج نـدرك مدى تأثُّرها بـالازدواجيّة. وأقصد اللغة المستعملة في تقديمهـا. ونكتشف أنّ الأمر أكبر ممّا سبق؛ فإذا كان تأثر القنوات الفضائيّة منْ خلال أسمائها، أو أسمـاء البرامج الفنّيّـة والسّاخرة، وما يتعلّق بالمطبـخ، ولكنّ التأثـر انسحب اليـوم إلى لغة الحـوار أكـثر وأوسـع؛ ليشمل البرامـج الدّينيّة والعلميّـة، والأدبيّة، كبرامـج الإعلاميّ عمرو خالد وغيره. ولم تبق غـير نشرات الأخبار التي تكتـب بالعربية الفصحى، ركيكـة الأسلوب، ومليئة بالأخطاء، ويأتـي المذيع وهو لايفقه في العربيّة، ونحوها، وصرفها فيزيد الطين بلّة.

لقد تأثّرتْ لغة الإعلام تأثُّرًا كبيرًا بـالازدواجيّة اللغويّـة، في محاولـة منها لطمس معـالم العربيّة الفصحـى وإبعـاد المشاهـد عنهـا. وليس هذا فحسب، وإنّمـا تصوير العربيّـة الفصحى على أنّهـا جسم غريب يجب الابتعـاد عنه وتجاوزه إلى ما هو أيسر وأسهل وأقرب إلى الفهم.

المبحث الثالث:

الازدواجيّة ولغة الأدب

تعدُّ اللغة مـادّة الأدب الرّئيسة. وهي كالفرشاة للرّسـام والألـوان للصُّـورة، فتتعـدّد صـور استعمالهـا وتختلف مراميهـا، فيأخذ الأديب ما يوافق مراده ويعبّر عـنْ عواطفه وأحاسيسه، سواء كان النّصُّ الأدبيُّ شعرًا أم نثرًا، فهي بمثابة الرُّوح لـه، والشّعر «استعمال خاصٌّ للغة»[٤١]. وقـد أحسَّ الأدباء بقيمة اللغة فراحوا يتوسّعون في استعمالهـا، ولاسيّما الشُّعـراء؛ لأنّهم يرون أنّ لغـة الشّعـر خروج عن المألـوف. «وانتقال لغـة الشّعر من فضاء ما أسماه البلاغيّون والنقّاد الممكنَ إلى فضـاءي الممتنع والمستحيل، هو في

الواقـع انزياح عـن معيار قانـون اللغة، وخرق لقواعدها وقوانينها وسننها»[٤٢]، فحاولوا كسر القيود الَّتـي فرضتها، بحسب رأيهـم، العربية التُّراثيَّة وخرجوا إلى فضاء رحب وواسع.

لقد تأثَّر الأدباء، شعـراء وروائيُّون، باللهجات قديمًـا وحديثًا، وذكرت قبل قليـل مجموعة منْ أبيات الشِّعـر الجاهليِّ الَّذي تأثَّـر باللهجات. أمَّـا الأدب الحديث فكان التَّأثُّـر واضحًا على نتاجـه، ولاسيَّمـا الرِّوايـة. فقد سـوَّغ توفيق الحكيـم لنفسـه هـذا الاستعمـال بقوله: «في رواياتـي ومسرحياتـي لا أستطيـع أنْ أجعـل العتَّـال، أو الفرَّاش، أو سائـق التَّاكسـي، يتكلَّمـون الفصحى؛ لأنَّ اللغة العامِّيَّة هي اللغة الطَّبيعيَّـة بالنِّسبة لهم، فـإذا جعلتهم يتكلَّمون الفصحـى، سأخلق جوًّا مصطنعًـا»[٤٣]. وفيما يأتـي الأسباب الَّتي دعت الأديب إلى الاستعانة باللهجة والعدول عن الفصحى، وهي:

١. مراعاة المقام:

يحظى المقام بمكانة متميِّزة في تحديد نمط الكلام وصناعة الأسلوب؛ إذْ يأخذه المتكلِّم بالاهتمام في بنـاء الجملة وتركيبها؛ لذلـك هناك تفاوتٌ واضـحٌ في الأسلوب اللغـويِّ بين مقامٍ ومقام، فلا يمكن أنْ نساوي مقـام التَّرغيب بالتَّرهيب، أو مقام الفرح بالحـزن وغيرها، فيعمد القارئ إلى اختيـار ألفاظه وتراكيبه حسـب ما يقتضيه المقـام الذي هـو فيه. وليس هذا فقـط، وإنَّما يلقـي المقام بظلاله على الصَّـوت اللغويِّ وبنية الكلمـة، فتتفاوت طبيعـة الأصوات مجهورها، ومهموسهـا، أو شديدها، ورِخْوهـا، لتناسب مقام الكلام، واختلاف بنية الكلمة الصَّرفيَّة من تجرُّد وزيادة أو تخفيـف وتشديد وغيرها. ولمَّا كانت للمقام هـذه المكانة الرفيعـة في أسلوب الـكلام قالت العرب: لـكلِّ مقام مقال، ولكلِّ مقـال مقام. وقـدْ شـاع استعمـال اللهجة في الأدب الحديـث، شعرًا ونثرًا، لضرورة يفرضها المقـام على الشَّاعر، ومنْ ذلـك قول بدر شاكر السَّيَّاب[٤٤]:

مَا زِلْتُ أَضْرِبُ مَثْرِبَ القَدَمَيْنِ أَشْعَثَ، فِي الدُّرُوبِ
تَحْتَ الشُّمُوسِ الأَجْنَبِيَّهْ
مُتَخَافِقَ الأَطْمَارِ، أَبْسِطُ بِالسُّؤَالِ يَدًا نَدِيَّهْ
صَفْرَاءَ مِن ذُلٍّ وَحُمَّى: ذُلَّ شَحَّاذٍ غَرِيبِ
بَيْنَ العُيُونِ الأَجْنَبِيَّهْ
بَيْنَ احْتِقَارٍ، وَانْتِهَارٍ، وازْوِرَارٍ .. أَو خَطِيَّهْ
وَالمَوتُ أَهْوَنُ مِن خَطِيَّهْ

فاستعمـل كلمـة (خَطِيَّة)، وهي كلمـة شائعة في اللهجـة العراقيَّـة تستعمل في مقـام التَّرحُّم والعطـف. وجـرى العدول عـن الفصحى إلى العامِّيَّـة والاستعانـة بـالازدواجية مع وجود ما يرادفهـا في الفصحى، وهي كلمـة (مِسْكِين)، إلاَّ أنَّ كلمـة (خَطِيَّة) أبلغ في التَّعبير عن التَّرحُّم والعطف، فأَراد السَّيَّاب «أنْ ينقل للقارئ تلك الحالـة المأساويَّة الَّتـي يقال له فيهـا: (خَطِيَّة)، وهنا تصير المفـردة قادرة علـى احتواء الموقف برمَّته، والإيماء بـه»[٤٥]، فالمطَّلع إلى النَّصِّ يجد

مقوِّمات الاستعانة بالازدواجيَّة ظاهرة، ويمكن حصرها في أحد أمرين:

أ. جوّ النَّصّ العامّ: وهو الَّذي يبعث على المأساة الَّتي يعيشها المبدع؛ إذْ صوَّرت اللغة هذه المأساة ابتداءً منْ قوله: أَضْرِبُ مَـرِبَ القَدَمَيْنِ أَشْعَثَ، ومُتَخافِقَ الأَطْمَارِ أَبْسِطُ بِالسُّؤَالِ، وذُلَّ وَحُمَّى، وشَحَّاذٍ غَرِيْبٍ، واحْتِقَارٍ وَانْتِهَارٍ وازْوِرَارٍ، والمَوتُ، فناسبت هذه الكلمات في دلالتها دلالة كلمة خطيَّة الَّتي يفهمها المتلقِّي بكلِّ ما تحمله منْ معانٍ.

ب. مراعاة القافية: وهذا ما يحاول الشَّاعر الفرار منه إلى كلِّ ما يوافق نظمه، كما سأذكره في السَّبب الثَّاني، فجاءت كلمة خطيَّة موافقة لقوله: نَدِيَّة وأَجْنَبِيَّة. وقريبًا منْ هذا الاستعمال يتأثَّر الشَّاعر العراقيّ جمال جاسم أمين بالعامِّيَّة في قوله[٤٦]:

(حَمَد) الآنَ لاَ يَسْتَطِيْعُ الكَلاَمَ، لأنَّهُ وَجَدَ مَرِيْضًا ذَاتَ مَرَّةٍ يَحْتَاجُ إلَى كِلْيَةٍ فَتَبَرَّعَ لَهُ بِحَنْجَرَةٍ.

(حَمَد) مَكْرُود.

(حَمَد) لاَ يَعْرِفُ الرَّاحَة.

فاستعمل الشَّاعر كلمة مَكْرُود، وهي كلمة شائعة في اللهجة العراقيَّة تستعمل للعطف والتَّرحم، ولكنَّ الفرق بينها وبين كلمة خَطِيَّة المستعملة في شعر السَّيَّاب أنَّ كلمة مَكْرُود تستعمل على سبيل إنكار الحال، الَّذي هو فيه، في حين تستعمل كلمة خَطِيَّة على سبيل العطف والشَّفقة. ودعا الشَّاعر إلى هذا الاستعمال ولم يستعمل خَطِيَّة أو كلمة من العربيَّة التُّراثيَّة وأراد أنْ يصوِّر ما عليه بطل النَّصّ حمد؛ لأنَّه خسر حنجرته، ولم يفد المريض بشيء، فصوَّر ما فعله حَمَد بفعل المتهوِّر. ورأى في استعمال الازدواجيَّة أوضح دلالة، إذ لم يجد الشَّاعر كلمة في المعجم العربيّ يمكن أنْ تناسب المقام الَّذي عليه بطل النَّصّ حَمَد كما هو الحال مع السَّيَّاب.

وسار على هذا النَّهج أيضًا الشَّاعر حسين مردان، فلا «تكاد تخلو قصيدة واحدة منْ تلك المفردات الَّتي تتَّصف بأنَّها موغلة في الشَّعبيَّة، أيْ: ليس لها أصل فصيح، الأمر الَّذي أضفى على لغة الشَّاعر ركاكة، وشعبيَّة واضحة»[٤٧]، فجعل أحد الباحثين هذا الاستعمال تمرُّدًا على البناء الشِّعريّ الفصيح[٤٨]، فقال في قصيدة طابوحة:

وَأَنْتِ
فِي نَفْنُوفِكِ الأَنِيْق
طَابُوحَةٌ .. تَرُشُّ فِي وُجُوهِنَا البَرِيْق
....
وَمِن تَرَانِيْمِ العُيُونِ السُّودِ وَالدُّمُوع
سَالُوفَةٌ لَيْسَ لَهَا مَثِيْل
...
وَمِن نَزَاكَةِ الحَدِيْث

ففي هذا المقطع يستعين الشَّاعر بالازدواجيَّة اللغويَّة استعمالاً واضحًا منْ خلال الكلمات: نَفْنُوف، وطَابُوحَة، وسَالُوفَة، ونَزَاكَة. وكلُّها مأخوذة من اللهجة العراقيَّة، فأراد بنَفْنُوف: الثَّوب الخاصَّ بالنِّساء، ولا تستعمله النِّساء إلاَّ في الحفلات والزِّيارات الرَّسميَّة، والثَّوب الذي ترتديه الفتاة في بيتها يسمى دَشْدَاشَة أوثوب ولا يسمى نَفْنُوفًا. وسبب اختيار الشَّاعر هذه الكلمة؛ لأنَّ قيد المقام فرض عليه استعمالها، فلم يجد في فصيح اللغة ما يؤدِّي هذا المعنى على الرَّغم منْ كثرة الكلمات الدَّالَّة على أنواع الثِّياب . وإنَّ استعماله كلمة طَابُوحة بمعنى: الحشرة الَّتي تضيء ليلاً، أيْ: اليَرَاعة، جاء موافقًا لسياق كلامه؛ لأنَّه أيقن أنَّ استعمال كلمة اليَرَاعة بعيد عن المتلقِّي، واتِّصالها بالمجتمع الَّذي يحاكيه ليس قويًّا، فعدل إلى استعمال اللفظة القريبة منه.

أمَّا استعماله لفظة نَزَاكَة، وهي: الرِّقَّة واللطافة في التَّعامل. وتأتي منْ رفاهية العيش ودلال الحياة، فهو استعمال شعبيٌّ عراقيٌّ ليس له أصل في كلام العرب[٤٩]، وقيل: أصله فارسيٌّ من نَازِك، بمعنى: الرِّقَّة والنُّعومة واللطف[٥٠]. ومنه تسمى البنت نازك، فجاء استعمال الشَّاعر هذه اللفظة مناسبًا للمقام الَّذي يريده في القصيدة؛ إذْ الجوُّ العامُّ لها غزل صريح تضمَّن مجموعة منْ أسماء أعضاء جسم المرأة كقوله: نَهْد، وفَخِذ، وسَاق، وخُصْر، وغيرها. فهذا الجوُّ العامُّ لا يناسبه إلاَّ استعمال كلمات تحمل ظلالاً دلاليَّة كثيرة.

ويطالعنا عبد الرَّزَّاق عبد الواحد بنمط جديد من التَّأثُّر بالازدواجيَّة؛ إذْ فرض عليه مقام الحرب أنْ يستعمل الأهازيج المشهورة في حياة المواطن العراقيِّ كما هي؛ لأنَّه يرى أنْ لو أعيدتْ صياغتها بالفصحى لفقدت ميزتها الجماليَّة، فجمالها في تركيبها الشَّعبيِّ الَّذي يدلُّ على ثقافة قائلها والجوِّ النَّفسيِّ، فقال مثلاً في قصيدة مصادرة منشور سرّي[٥١]:

يَا وَلَدِي الحَامِلَ عَنِّي زَهْوَ دَفَاتِرِه
كُنْتُ أَدْفَعُ دَبَّابَتِي فِي وُجُوهِ التَّمَاسِيح
مَلْغُومَةٌ بِالهَلاَهِل
مَلْغُومَةٌ بِالأَهَازِيج
بِالشِّعْرِ
مَلْغُومَةٌ بِالَّتِي طَوَّحَتْ بِعَبَاءَتِهَا وَهِيَ تَرْدِسُ
(هَزِّيْتْ وَلُولِيْتِ لْهَذَا)

فاستعمل في هذا المقطع أهزوجة عراقيَّة شعبيَّة وهي قوله: (هَزِّيْتْ وَلُولِيْتِ لْهَذَا) تصاحبها رقصة خاصَّة بالمرأة العراقيَّة في جنوب العراق. ويسمَّى هذا النَّوع من الرَّقص (الرَّدْس)؛ إذْ تقوم المرأة بالتَّلويح بعباءتها، وهي تنشد هذه الأهازيج، ويعبِّر عنْ هذا التَّلويح بقوله: (طَوَّحَتْ)، أي: رمت بعباءتها في الهواء، منْ قولهم: «طوَّح بالشَّيء، إذا ألقاه في الهواء»[٥٢]. وهو نوع من الحماسة واستنهاض الشَّباب، ففرض مقام النَّصِّ على الشَّاعر أنْ يأتي بهذا التَّركيب العامِّيِّ؛ لأنَّه لا يستطيع أنْ يعبِّر عمَّا

يريد إذا أعاد صياغة هذا المقطع بالفصحى، فلو استعمل كلمة (ترقص) بدلاً منْ (تردس) لفقد النَّصُّ معناه وصورته؛ لكون المتلقِّي لا يستحضر الصُّورة الَّتي يبعثها النَّصُّ بالفعل (تَرْدِسُ)، كما أنَّ استعمال الفعل (ترقص) لا يتناسب مع مقام المرأة العربيَّة الَّتي تستنهض الشَّباب للحرب، لِمَا يحمله الفعل منْ صور لا تليق بصورة المرأة المشرِّفة.

وجاء قوله: (لُولِيْت)، وهو تعبير عنْ نوع من الغناء الَّذي تستعمله الأمّ العراقيَّة إذا أرادت أنْ تُنوِّم طفلها، فتهزُّ سريره، الَّذي يسمَّى في اللهجة العراقيَّة (كَارُوك)، وتقول: دِلِيلُّول دِلِيْلُّول، وتستمرُّ بالغناء، وهذا الفعل لا يوافقه فعل في العربيَّة التُّراثيَّة، ناهيك عنْ دلالته عند المتلقِّي.

٢. الضَّرورة الشِّعريَّة وقيْد الوزن:

الضَّرورة الشِّعريَّة من المصطلحات الَّتي اختلف فيها النَّحويُّون والنُّقَّاد كثيرًا، «فذهب بعضهم إلى إطلاقها على كلِّ ما جاء في الشِّعر، سواء أكان للشَّاعر عنه مندوحة أمْ لا. ومنهم منْ رأى أنَّها ما يضطرُّ الشَّاعر إليه اضطرارًا، بحيث لا تكون له عنه مندوحة. وفيهم من انتهى إلى أنَّ ما يسمِّيه النُّحاة ضرورة ما هو إلاَّ خطأ، ومحاولة الاعتذار عنه تكلُّفٌ لا داعي له. وبينهم منْ رأى أنَّها شذوذ أو رخصة. وقدْ غالى بعضهم فزعم أنَّ الشِّعر نفسه ضرورة. واهتدى قليل منهم إلى أنَّ هذا منْ لغة الشُّعراء؛ لأنَّ ألسنتهم قد أَلِفَت ذلك ودرجت عليه»[٥٣].

ورد هذا الاستعمال في الشِّعر الحديث، ومنه قول السَّيَّاب،(الكامل)[٥٤]:

أَشْكُو إِلَيْكِ أَذَى الفُؤَادِ وَإِن تَكُنْ
لاَ تَرْجِعُ الشَّكْوَى لِصَبٍّ مُبْتَلِي

استعان السَّيَّاب بالازدواجيَّة اللغويَّة في هذا البيت فقال: (مُبْتَلِي) التي جاءت على وزن اسم الفاعل (مُفْتَعِل)، وهو يريد اسم المفعول (مُبْتَلَى)، على وزن (مُفْتَعَل). ويشيع استعماله في اللهجة العراقيَّة الحديثة، فيقولون: آني مِبْتِلِي بيك، أيْ: أَنَا مُبْتَلَى بِكَ، ولم يستعن السَّيَّاب بالازدواجيَّة في هذا النَّص لمناسبة المقام أو وسيلة التَّواصل، وإنَّما فرضه عليه قيد القافية، فجنح إلى التَّحرُّر منه واستعمال الشَّائع في اللهجة العراقيَّة؛ لأنَّه لو قال: (مُبْتَلَى) لأدَّتْ الدَّلالة المرادة وخالفت القافية؛ إذْ ورد هذا البيت ضمن المقطع الشِّعريِّ الآتي، (الكامل):

أَأَرُوحُ وَهُوَ يُظِلُّنِي وَحَبِيْبَتِي
وَأَعُودُ وَحْدِي وَهُوَ غَيْرُ مُظَلِّلِي
سَعْفَ النَّخِيْلِ سِوَاكَ خَانَ مَوَدَّتِي
بَقِيتَ تَحْفَظُهَا لِمَنْ لاَ يَنْسَلِي
أَشْكُو إِلَيْكِ أَذَى الفُؤَادِ وَإِن تَكُنْ
لا تَرْجِعُ الشَّكْوَى لِصَبٍّ مُبْتَلِي
تَمْضِي الحَبِيْبَةُ وَالزَّمَانُ كِلاَهُمَا
وَأَظَلُّ أَنْدِبُهَا وَتَصْغِي أَنْتَ لِي

٣. التّفاهم ومراعاة الآخر:

تعدُّ اللغـة وسيلة مهمَّة منْ وسائـل التّفاهم بين الشُّعـوب؛ إذْ لولا وجودهـا لانعدمت الحياة. وتتوطّد العلاقة بـين الشَّعب واللغة حين ينتمي أفـراد الشَّعـب إلى قوميَّة واحـدة تحكمهم لغة واحدة، وبهـذا تأخذ اللغة دورهـا الكامل في التّفاهـم إلى أبعـد نقطة، كمـا أنّ أفراد الشَّعب يستطيعون أنْ يستعملوا اللغة بتصريفاتها البنائيّة والاشتقاقيّـة كلّهـا، فيـؤدّي إلى تطـوُّر وسيلة التّفاهـم شيئًا فشيئًـا. وتفرض وسيلـة التّفاهم في أحيانٍ على المتكلِّـم الاستعانة بـالازدواجيّة اللغويّـة للوصـول إلى مـا يريد، فيتأثّـر المتكلِّم باللهجـة العاميّة. ومنْ أمثلة هـذا التّأثُّر ما كتبه أحمد مطر في قصيدته مكسب شعبيّ[٥٥]:

حَمَلْتُ شَكْوَى الشَّعْبِ
فِي قَصِيْدَتِي
لِحَارِسِ العَقِيْدَهْ
وَصَاحِبِ الجَلاَلَةِ الأَكِيْدَهْ
قُلْتُ لَهُ:
شَعْبُكَ يَا سَيِّدَنَا
صَارَ عَلَى الحَدِيْدَهْ

فاستعمـل الشّاعر عبارة (علـى الحديدة)، وهو تركيـب من العاميّـات العربيّة يـدلُّ على الفقر المُدْقـع الّـذي يعيشـه الإنسان، وإنّمـا فرضت وسيلة التّفاهم على الشّاعر هذا الاستعمال، فلو استعمـل ما أتاحته له اللغة مـن ألفاظ لَمَا أعطت الـدّلالات الّتـي يعطيهـا الاستعمـال العاميّ، ولهـذا كان هـذا الاستعمـال أسـرع إلى فهـم المتلقّـي لِمَا يريده المبدع، كما أنّ الجوَّ الشّائع في المقطع التّهكُّم من وضع الشَّعب العامّ، وهذا لا يصل إلى المتلقّي بالصُّورة الّتي يريدها المبدع إلاّ بالاستعانة بـالازدواجيّة.

وفرضـت وسيلـة التّفاهم على صـلاح الدّين بوجاه استعمال العاميّة في روايته (سبع صبايا)، فيقول[٥٦]:

سَبْعِ صْبَايَا فِي كَصْبَايَا
بِطِيْحِ اللَيْلْ ... وُنَاكُلْهُمْ
سِيْدِي وَصَّانِي عْلِيْهُمْ
وَاللهِ مَا نْذُوكِيْهُمْ

فاستعمـل بوجـاه في هـذا المقطع مـن الرِّواية اللهجـة الشَّعبيَّة؛ لأنّ قيـد التّفاهم أوجب عليه هـذا الاستعمـال، فلو استعمـل الفصحـى لَمَا أعطـت الواقـع الحقيقـيَّ للمشهد الّـذي يريد تصويره.

نتائج البحث

❁ لمْ يتّفق اللغويُّون الّذين تناولوا الازدواجيّة في أبحاثهم على مصطلح واحد، أو مفهوم واحد لها.

❁ لم تكنْ الازدواجيّة اللغويّة حديثة، وإنّما لها جذور في العربيّة التراثيّة.

❁ ليس وجود الازدواجيّة اللغويّة في أيّ لغة، ولاسيّما العربيّة، عيبًا أو نقيصة، ففي مواضع تكون الحاجة ملحّة لها.

❁ تعدّدت مجالات تأثّر اللغة العربيّة الحديثة بالازدواجيّة اللغويّة. وتفاوت هذا التّأثّر بحسب أهمّيّة المجال، وأبرز ما وجدته في: لغة الإعلام، ولغة الأدب.

❁ تفاوتت لغة الإعلام في التّأثّر بالازدواجيّة اللغويّة، فكانت النّصوص والموضوعات الّتي تتناول السّخرية والتّهكّم ونقد الواقع الاجتماعيّ والسّياسيّ أكثرها وبعدها المواضيع الفنّيّة.

❁ تأثّرت لغة الإعلام المرئيّ والمسموع بالازدواجيّة اللغويّة بعد زمن من تأثّر لغة الإعلام المقروء، وبدأ هذا التّأثّر بالتّطوّر تدريجيًّا حتّى صار غالبًا على ما نراه ونسمعه.

❁ وجد الأدباء في استعمال اللهجة العامّيّة ملاذًا للهروب منْ بعض القيود، ومنْها قيْد الوزن والقافية.

❁ فرض المقام على الأديب استعمال اللهجة في النّصّ الأدبيّ، فجاءتْ مجموعة من التّراكيب العامّيّة في لغة الأدب.

❁ يعدُّ التّفاهم وسيلة مهمّة من وسائل التّواصل، ولهذا تأثّرت لغة الأدب بالازدواجيّة اللغويّة بسبب التّفاهم.

الهوامش

(١) الكرملي، الأب أنستاس ماري، نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٣٨م، ص١.

(٢) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ج١، ص١٩٣.

(٣) الزغلول، محمد راجي، ازدواجية اللغة، مجلة مجمع اللغة العربيّة الأردني، العدد المزدوج ٩- ١٠، السنة ٣، ١٤٠١ هـ- ١٩٨٠م، ص١٢٠.

(٤) السّابق، ص ص١٢٠ ١٢١، وذكر فرجسون مجموعة من الأمثلة على النمطين، لا مجال لذكرها.

(٥) السابق، ص١٢٠.

(٦) محمود، إبراهيم كايد، العربية الفصحى بين الازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل (العلوم الإنسانية والإدارية)، المجلد٣، العدد ١، ذو الحجة، ١٤٢٢هـ -مارس/ ٢٠٠٢م، ص٥٥.

(٧) الموسى، نهاد، الازدواجية في العربية ما كان، وما هو كائن، وما ينبغي أنْ يكون، الازدواجية في اللغة العربية، مطبعة الجامعة الأردنية، ١٤٠٩ هـ-١٩٨٨م، ص ٨٤.

(٨) انظر: يعقوب، إميل بديع، فقه اللغة العربية وخصائصها، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م، ص١٤٦.

(٩) العربية الفصحى بين الازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية، ص ص٦٥ ٦٨.

(١٠) ابن سلاّم، أبو عبيد القاسم بن سلاّم (ت٢٢٤هـ)، لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم، تحقيق: د. عبد الحميد السيد طلب، مطبوعات ذات السلاسل، الكويت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص٤٥، وانظر: ابن حسنون، أبو أحمد عبد الله بن الحسين (ت٣٨٦هـ)، وانظر: كتاب اللغات في القرآن، رواية ابن حسنون المقرئ بإسناده الى ابن عباس، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، ط ٢، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٣٩٢ هـ-١٩٧٢م، ص٢٠، وانظر: الوزان الحنفي، محمد بن علي المظفر، لغات القرآن المروية عنْ ابنْ عبّاس، قدّم له وحقّق نصّه وعلّق عليه: د. عبد الرحمن مطلك الجبوري، والدكتور إبراهيم عبود السامرائي، ط ١، دار المسيرة، عمّان، ١٤٣٠ هـ- ٢٠١٠م، ص٣٦.

(١١) لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم، ص٤٦، وانظر: كتاب اللغات في القرآن، ص٢٠، وانظر: لغات القرآن المرويّة عنْ ابن عبّاس، ص٣٦.

(١٢) السابق، ص٤٨، وانظر: كتاب اللغات في القرآن، ص٢٠، ولغات القرآن المروية عن ابن عباس، ص٣٧.

(١٣) السابق، ص ص٤٩ ٥٠، وانظر: كتاب اللغات في القرآن، ص٢٠، وانظر: لغات القرآن المروية عن ابن عباس، ص٣٨.

(١٤) السابق، ص٥١، وانظر: كتاب اللغات في القرآن، ص٢٠، وانظر: لغات القرآن المروية عن ابن عباس، ص٣٧.

(١٥) السابق، ص٥٧، وانظر: كتاب اللغات في القرآن، ص٢١، وانظر: لغات القرآن المروية عنْ ابن عباس، ص٤١.

(١٦) السابق، ص٦٠، وانظر: كتاب اللغات في القرآن، ص٢٢، وانظر: لغات القرآن المروية عن ابن عبّاس، ص٤٣.

(١٧) أبو زرعة، عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة (موجود في ق٤هـ)، حجّة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، ط ٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠ هـ-٢٠٠٠م، ص١٧٠.

(١٨) ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس (ت٣٢٤هـ)، السبعة في القراءات، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢م، ص٦٢٢.

(١٩) محيسن، د. محمد سالم، المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية، دار الأنوار للطباعة، القاهرة، ص٧١.

(٢٠) السابق، ١٠٤.

(٢١) الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد (ت ٥٧٧هـ)، نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٩م، ص٢٠٢.

(٢٢) ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد

(ت ٣٧٠هـ)، مختصر في شواذ القراءات، نشره: براجستراشر، دار الهجرة، ص١٥.

(٢٣) جزء من حديث طويل ورد في: البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط ٣، دار ابن كثير، واليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ج١، ص٢٩٢، رقم الحديث ٨١٦.

(٢٤) النَّحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت ٣٣٨هـ)، شرح أبيات سيبويه، تحقيق: د. زهير غازي زاهد، مطبعة الغري الحديثة، النجف، ١٩٧٤م، ص ص ٣٨ ٣٩.

(٢٥) جزء من حديث ورد عند: الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥ هـ)، سنن الدارمي، خدمه واعتنى به: نبيل آل باعلوي، ط ١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م، ص١١٠، رقم الحديث٥٢.

(٢٦) الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي (ت ٢١٥هـ)، معاني القرآن، تحقيق: د. فائز فارس، ط٢، الشركة الكويتية، الكويت، ١٤٠١ هـ- ١٩٨١م، ج٢، ص ص٢٧٩ ٢٨٠.

(٢٧) الشنتمري، الأعلم أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى (ت٤٧٦هـ)، ديوان علقمة الفحل، تحقيق: لطفي الصَّقال، ودريّة الخطيب، ط ١، دار الكتاب العربي، حلب، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م، ص٥٩.

(٢٨) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: نخبة من الأساتذة، مطابع سجل العرب، مصر، ج١٥، ص٣٦٧، مادة (لفم).

(٢٩) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم(ت٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، تقديم الشيخ: حسن تميم، ط ٢، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص١٣٠.

(٣٠) نصّار، د. حسين، ديوان عبيد بن الأبرص، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٧هـ- ١٩٥٧م، ص٩٤.

(٣١) القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم (ت٣٥٦هـ)، أمالي القالي، مطبعة السّعادة، مصر، ١٣٧٣هـ- ١٩٥٤م، ج١، ص١٣.

(٣٢) الشعر والشعراء، ص١٦٦.

(٣٣) البيت له في: البلوي، أبو الحجاج يوسف بن محمد (ت ٦٠٤هـ)، ألف باء، المطبعة الوهبية، ١٢٨٧هـ، ج٢، ص٨٨.

(٣٤) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت٣٩٢هـ)، الصحاح في اللغة والعلوم، طبعة: نديم مرعشلي، وأسامة مرعشلي، دار الحضارة العربية، بيروت، مادة (قلا).

(٣٥) المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران (ت٣٨٤هـ)، معجم الشعراء، تصحيح وتعليق: د. ف. كرنكو، مكتبة المقدسي، القاهرة، ص٢٣.

(٣٦) الشنتمري، الأعلم (ت٤٧٦هـ)، ديوان طرفة بن العبد، تحقيق: لطفي الصَّقال، ودريّة الخطيب، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الثقافة والفنون، البحرين، ٢٠٠٠م، ص٧٩.

(٣٧) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٦٣م، ج٤، ص ص٤٣٩ ٤٤٠.

(٣٨) الآمدي، أبو القاسم محسن بن بشر (ت ٣٧٠هـ)، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، وكناهم، وألقابهم، وأنسابهم، وبعض أشعارهم، مكتبة المقدسي، القاهرة، مطبوع مع كتاب (معجم الشعراء)، ص٢١٦.

(٣٩) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٠هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩ م، ج٢، ص ص٥٩ ٦٠ ٦١، مادة (حسب).

(٤٠) نلحظ من هذه الأسماء وغيرها أنّها قنوات مصرية، وهذا ما يؤيّد ما ذكرته من أنّ الإعلام المصري كان رائدًا في استعمال اللهجة المصرية.

(٤١) درو، اليزابيث، الشعر كيف نفهمه ونتذوقه، ترجمة: محمد ابراهيم الشوش، منشورات مكتبة منيمنة، ١٩٦١م، ص١٢٥.

(٤٢) سليمان، خالد، لغة الشعر بين الممكن والممتنع والمستحيل، مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، المجلد ١٣، العدد١، ١٩٩٥م، ص٢٦٩.

(٤٣)عبدي، إبراهيم حاج، السّرد بين الفصحى والعاميّة، الكتاب السّوريون يدعون إلى اعتماد لغة سلسة؛ متأرجحة بين الفصحى والعاميّة. مقال منشور في الموقع الإلكتروني:

http://hifati.yoo7.com

(٤٤) السّياب، بدر شاكر، أنشودة المطر، دار ومكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٩م، ص١٢.

(٤٥) إطيمش، د. محسن، دير الملاك دراسة نقديّة للظواهر الفنيّة في الشعر العراقي المعاصر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢م، ص١٧٦.

(٤٦) أمين، جمال جاسم، بحيرة الصمغ، منظمة الصحفيين والمثقفين الشباب المستقلة، ميسان، العراق، ٢٠١١ م، ص ص١٦ ١٧.

(٤٧) دير الملاك، ص١٧٨.

(٤٨) القصيري، د. فيصل صالح، شعرية الاختلاف والتمرد في الشعر العراقي الحديث حسين مردان نموذجًا، مجلة افكار، الأردن، العدد ٢٥٤، ٢٠١٠م، ص ٤٠.

(٤٩) منق، علي بن لالي بالي بن محمد القسطنطيني (ت٩٩٢هـ)، خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص٣٨.

(٥٠) دوزي، رينهارت، تكملة المعاجم العربية، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. جلال الخياط وآخرون، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٠ م، ج١٠، ص٢٠١.

(٥١) عبد الواحد، عبد الرزاق، الأعمال الشعرية، ط ٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٠ م، ج٢، ص ص٣١٧ ٣١٨ .

(٥٢) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة (طوح).

(٥٣) عبد اللطيف، د. محمد حماسة، لغة الشعر دراسة في الضّرورة الشّعريّة، ط ١، دار الشّروق، القاهرة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص٥.

(٥٤) السّياب، بدر شاكر، ديوان السياب، دار العودة، بيروت، ٢٠٠٥م، ج٢، ص١٣٤.

(٥٥) مطر، أحمد، المجموعة الشعرية، ط١، دار العروبة، بيروت، ٢٠١١م، ص٦٣.

(٥٦) بو جاه، د. صلاح الدين، رواية سبع صبايا، دار الجنوب، تونس، ٢٠٠٥م، ص١٧. وقوله: كصبايا، أيْ: قصبايا، وهو بيت القش، و(يطيح الليل): يأتي الليل، و(تذوكيهم)، أي: تذوقيهم.

المصادر والمراجع

أولا. الكتب

◆ ابن حسنون، أبو أحمد عبد الله بن الحسين (ت٣٨٦هـ)، اللغات في القرآن، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، ط٢، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

◆ ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، مختصر في شواذ القراءات، نشره: براجستراشر، دار الهجرة، د.ت.

◆ ابن سلاّم، أبو عبيد القاسم بن سلاّم (ت٢٢٤هـ)، لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم، تحقيق: د. عبد الحميد السيد طلب، مطبوعات ذات السلاسل، الكويت، ١٤٠٤ هـ-١٩٨٤م.

◆ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٠هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

◆ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم(ت٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، تقديم الشيخ: حسن تميم، ط ٢، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

◆ ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس (ت٣٢٤هـ)، السبعة في القراءات، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢م.

◆ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت.

◆ أبو زرعة، عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة (موجود في ق٤هـ)، حجّة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، ط ٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

◆ الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي (ت ٢١٥هـ)، معاني القرآن، تحقيق: د. فائز فارس، ط٢، الشركة الكويتية، الكويت، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

◆ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: نخبة من الأساتذة، مطابع سجل العرب، مصر، د. ت.

◆ إطيمش، د. محسن، دير الملاك دراسة نقديّة للظواهر الفنيّة في الشعر العراقي المعاصر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢م.

◆ الآمدي، أبو القاسم محسن بن بشر (ت٣٧٠هـ)، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، وكناهم، وألقابهم، وأنسابهم، وبعض أشعارهم، مكتبة المقدسي، القاهرة، د. ت.

◆ أمين، جمال جاسم، بحيرة الصمغ، منظمة الصحفيين والمثقفين الشباب المستقلة، ميسان، العراق، ٢٠١١م.

◆ الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد (ت٥٧٧ه)، نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء، تحقيق:

د. إبراهيم السامرائي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٩م.

❁ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط ٣، دار ابن كثير، واليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

❁ البلوي، أبو الحجاج يوسف بن محمد (ت٦٠٤هـ)، ألف باء، المطبعة الوهبية، ١٢٨٧هـ.

❁ بو جاه، د. صلاح الدين، رواية سبع صبايا، دار الجنوب، تونس، ٢٠٠٥م.

❁ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت.

❁ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت٣٩٢هـ)، الصحاح في اللغة والعلوم، طبعة: نديم مرعشلي، وأسامة مرعشلي، دار الحضارة العربية، بيروت، د. ت.

❁ الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥ هـ)، سنن الدارمي، خدمه واعتنى به: نبيل آل باعلوي، ط ١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

❁ درو، اليزابيث، الشعر كيف نفهمه ونتذوقه، ترجمة: محمد ابراهيم الشوش، منشورات مكتبة منيمنة، ١٩٦١م.

❁ دوزي، رينهارت، تكملة المعاجم العربية، نقله إلى العربية وعلّق عليه: جلال الخياط وشركاؤه، ط ١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٠ م.

❁ السّياب، بدر شاكر، أنشودة المطر، دار ومكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٩م.

❁ السّياب، بدر شاكر، ديوان السياب، دار العودة، بيروت، ٢٠٠٥م.

❁ سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٦٣م.

❁ الشنتمري، الأعلم أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى (ت٤٧٦هـ)، ديوان طرفة بن العبد، تحقيق: لطفي الصّقال، ودريّة الخطيب، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الثقافة والفنون، البحرين، ٢٠٠٠م.

❁ الشنتمري، الأعلم أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى (ت٤٧٦هـ)، ديوان علقمة الفحل، تحقيق: لطفي الصّقال، ودريّة الخطيب، ط ١، دار الكتاب العربي، حلب، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

❁ عبد اللطيف، د. محمد حماسة، لغة الشعر؛ دراسة في الضرورة الشعرية، ط١، دار الشّروق، القاهرة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

❁ عبد الواحد، عبد الرزاق، الأعمال الشعرية، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٠م.

❁ القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم (ت٣٥٦هـ)، أمالي القالي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م.

❁ الكرملي، الأب أنستاس ماري، نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٣٨م.

❁ محيسن، د. محمد سالم، المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية، دار الأنوار للطباعة، القاهرة.

❁ المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران (ت٣٨٤هـ)، معجم الشعراء، تصحيح وتعليق: د. ف. كرنكو، مكتبة

المقدسي، القاهرة، د. ت.

❁ مطر، أحمد، المجموعة الشعريّة، ط١، دار العروبة، بيروت، ٢٠١١م.

❁ منـق، علـي بـن لالي بـالي بـن محمـد القسطنطيني (ت٩٩٢هـ)، خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام تحقيـق: د. حـاتم صالـح الضامـن، ط١، عـالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

❁ الموسى، نهاد، الازدواجية في العربية ما كان، وما هو كائـن، وما ينبغي أنْ يكون، الازدواجية في اللغة العربية، مطبعة الجامعة الأردنية، ١٤٠٩ هـ -١٩٨٨م.

❁ النّحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت ٣٣٨هـ)، شـرح أبيات سيبويه، تحقيـق: د. زهير غازي زاهد، مطبعة الغري الحديثة، النجف، ١٩٧٤م.

❁ نصّـار، دكتور حسين، ديـوان عبيد بن الأبرص، ط ١، مطبعة مصطفـى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م.

❁ الـوزان الحنفي، محمد بن علـي المظفر، لغات القرآن المروية عنْ ابنْ عبّاس، قدّم له وحقّق نصّه وعلّق عليه: د. عبد الرحمن مطلك الجبـوري، ود. إبراهيم السامرائي، ط١، دار المسيرة، عمّان، ١٤٣٠هـ-٢٠١٠م.

❁ يعقـوب، إميل بديع، فقه اللغة العربية وخصائصها، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م.

ثانيا. الدّوريات:

❁ الزغلـول، محمد راجي، **ازدواجية اللغة، مجلة مجمع اللغة العربيّـة الأردني**، عمّان، العدد المـزدوج ٩، ١٠ السنة ٣، ١٤٠١هـ-١٩٨٠م.

❁ محمود، إبراهيـم كايد، **العربية الفصحى بين الازدواجية اللغويـة والثنائيـة اللغوية**، المجلـة العلمية لجامعـة الملك فيصل (العلـوم الإنسانية والإداريـة)، المملكة العربيـة السعودية، المجلد (٣)، العدد (١)، ذو الحجة / ١٤٢٢هـ-مارس/ ٢٠٠٢م.

❁ سليمـان، خالـد، **لغـة الشعـر بـين الممكـن والممتنـع والمستحيـل**، مجلة أبحاث اليرمـوك، الأردن، سلسلة الآداب واللغويات، المجلد ١٣، العدد١، ١٩٩٥م.

❁ القصيري، د. فيصل صالح، **شعرية الاختلاف والتمرد في الشعر العراقي الحديث؛ حسـين مردان نموذجًا**، مجلة أفكار، الأردن، العدد (٢٥٤)، السنة ٢٠١٠م.

ثالثا. المواقع الإلكترونية:

http://hifati.yoo7.com

المصطلحُ اللساني عند د. عبدالرحمن الحاج صالح؛ أسلوبُ تقديم ومنهجُ تفضيل

د. زاهر بن مرهون الداؤدي

جامعة السلطان قابوس
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
قسم اللغة العربية وآدابها

المُلخَّص:

تسعى الدّراسة إلى التعريف بجهود د. عبد الرحمن الحاج صالح في حلّ إشكالات الفوضى المصطلحيّة، ومحاولاته في بناءِ المصطلح اللساني. وذلك ببيان المنهج الذي اعتمده في اختيار مصطلحاته. والمعايير التي فاضل فيها بين المصطلحاتِ اللسانيّة؛ لأنَّ صكَّ المصطلح يُعدُّ أحدَ معوّقات العمل اللغويّ التي منْ أهمِّها: عدم الوعي بضرورة التحرّر منْ تبعاتِ فكرٍ لغويٍّ بمقولاته، ومفاهيمه، واصطلاحاته. وركّزت الدّراسةُ على آراء د. عبد الرحمن الحاج صالح وأفكارهِ اللغويّة التي طُرحت في الثقافات المختلفة، ووعيِه بالمفاهيم ومصطلحاتها، إضافة إلى تبيان اطّلاعه واستقرائه التراثَ العربيَّ والإسلاميَّ، والكتبَ اللسانيّة الحديثة، ممَّا أتاح له المفاضلةَ بين المصطلحات، ووضعَه مصطلحات أخرى.

مقدّمة

للمصطلح اللساني أهميّة بالغة في الفكر اللغويّ العربيّ المعاصر، فهو يعكس غنى النظريات اللسانيّة وتنوّعها؛ لأنَّ المصطلح واكب التحوّلات الثقافيّة، وكان مرآةً لتنوّع مصادرها وروافدها، ممَّا أثار مشكلات عدَّة. لعلَّ أبرزها: تمثّل هذه المفاهيم وترجمتها ونقلها، وتأصيلها لدى فئة واسعة من اللسانيين، للتمييز في الخلط المنهجي بين فكر لغويٍّ قديم وآخر حديث؛ لذا جاءت هذه الدّراسة؛ لتبيِّن جهدا من الجهود اللسانيّة البارزة التي ساهمت في بلورة رؤية اصطلاحيّة واضحة تنسجم مع الواقع الحقيقيّ للنظريات اللسانيّة.

وذلك بهدف الوقوف على جهود هذه الشَّخصيّة في حلّ إشكالات الفوضى المصطلحيّة وتذبذبها، وتوضيح المنهج الذي اتّخذه د. عبدالرحمن الحاج صالح في اختيار مصطلحاته واعتمادها. وما هي المعايير التي كان يفاضل بها بين المصطلحات، خاصَّة أنَّ د. عبد الرحمن الحاج صالح قد اطّلع واستقرأ التّراث العربيّ والإسلامي، والكتب اللسانيّة الحديثة؛ لأنَّ شيوع المصطلحات فرَضَ على كثير من الباحثين انتقاء مصطلح دون مراجعة وتدقيق، فلجأ بعضهم إلى الاعتماد على المصطلحات التراثيّة، كما لجأ آخرون إلى الاعتماد على المصطلحات الغربيّة، الأمر الذي دفع كثيرا من الدّارسين إلى التوقف عند هذه المصطلحات، والتعامل معها دون نظر وتمحيص.

حدُّ المصطلح وتعريفُه:

تعدَّدت تعريفات المصطلح، إلاّ أنّها مع هذا التعدّد تكاد تجمع على مسألتين مهمتين، في اختيار المصطلح، والاعتماد عليه، هما:

الاتفاقُ[1]**ووضوحُ المصطلح:** وردت هاتان المسألتان في تعريفات المعاجم اللفظيّة، والمعاجم المتخصّصة؛ لأنَّ صاحب تاج العروس يورد في تعريف المصطلح: «والاصطلاح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص»[2]. ويعرّفه صاحب كتاب التّعريفات بأنّه: «عبارة عنْ اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ينقل عنْ موضعه الأول، وإخراج اللفظ عنْ معنى لغويّ إلى آخر لمناسبة بينهما. وقيل الاصطلاح: اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى. وقيل الاصطلاح: إخراج الشيء عنْ معنى لغويّ إلى معنى آخر؛ لبيان المراد، وقيل الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين»[3]. لقد أشار الجرجاني إلى مسألة الاتّفاق موضحا انتقال اللفظ للدلالة على معنى جديد غير المعنى اللغوي. ومبيّنا الصّلة التي تربط اللفظ بالمعنى الجديد، ووجود تناسب بينهما، مركّزا في تعريفه على الهدف منْ اختيار المصطلح وهو بيان المراد، والبيان هو الوضوح.

ومن التعريفات التي تؤيّد إجماع الباحثين على مسألة الاتفاق هو تعريف جبّور عبدالنوّر؛ إذْ يرى أنَّ المصطلح: «لفظ موضوعيٌّ يؤدي معنى

معيّنا بوضوح ودّقة، بحيث لا يقع أيّ لبس في ذهن القارئ أو السّامع...»[٤]. وتعريف إميل يعقوب الذي يرى أنّ المصطلح: «لفظ علميٌّ يؤدي المعنى بوضوح ودّقة، يكون غالبا متفقا عليه عند علماء علم من العلوم أو فنّ من الفنون»[٥]. ويشترك التعريف الأوروبيُّ[٦] في إجماعه مع التعريف العربيّ. ويورد محمود فهمي حجازي تعريفات أوروبيّة للمصطلح، منها: «الكلمة الاصطلاحيّة أو العبارة الاصطلاحيّة مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقرَّ معناها، أو بالأحرى استخدامها، وحدّد في وضوح، هو تعبير خاص ضيّق في دلالته المتخصصة، وواضح إلى أقصى درجة ممكنة»[٧].

ومما تنبغي الإشارة إليه أنّ التّعريف ضروريٌّ لتحديد دلالة المصطلح وتميزه عن غيره من المصطلحات، على أنْ يكون هذا التّعريف محدّدا دقيقا في تعبيره عن المفهوم الذي يشير إليه[٨]، فلا يوحي بمفهوم آخر، ولا يقصر عن الدّلالة على مفهومه، وهو القناة الواصلة بين المتكلّم والمتلقي فيكون الدّال العامل لمدلوله. وهو كما يرى إبرير بشير: «كلمة أو مجموعة من الكلمات تتجاوز دلالتها اللفظيّة والمعجميّة إلى تأطير تطورات فكريّة وتسميتها في إطار هيّن تقوى على تشخيص وضبط المفاهيم التي تنتجها ممارسة ما في لحظات هيّنة. والمصطلح بهذا المعنى هو الذي يستطيع الإمساك بالعناصر الموحّدة للمفهوم، والتمكن من انتظامها في قالب لفظي»[٩].

المصطلح عند القدماء:

لم يردْ لفظ مصطلح في كتابات اللغويين القدماء، إلاّ أنّ لفظ اصطلاح على وزن افتعال قدْ ورد في كتبهم. ولعلّه جاء لأوّل مرّة في كتاب الخصائص لابن جني؛ فقد عمد إلى هذه اللفظة عند حديثه عن أصل اللغة، أإلهام هي أم اصطلاح؟ فيقول: «هذا موضع محوج إلى فضل تأمّل، غير أنّ أكثر أهل النّظر على أنّ أصل اللغة إنّما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوفيق...»[١٠].

وقد أصبح الاصطلاح والحدُّ المصطلحيُّ[١١] لفظتان شائعتان عند ابن مالك، فقد أورد ابن مالك لفظة الاصطلاح صريحة في غير موضع منْ كتابه شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ، فهو يقول: «اسم الفاعل في الاصطلاح هو الصّفة الصّريحة المؤدية معنى فعل الفاعل دون تفضيل، ولا قبول إضافة إلى مرفوع المعنى»[١٢]. واستعمل لفظة (الحدّ) في مواطنَ عديدة من كتابه منْ مثل قوله: «حَدُّ المقصور المنقوص، حَدُّ الفعل المعتل، حَدُّ النكرة وعلامتها، حَدُّ المعرفة وأنواعها، حَدُّ العلم، حَدُّ المضمر، حَدُّ المبتدأ وأقسامه، حَدُّ الفاعل ورافعه، حَدُّ النّعتْ»[١٣].

وقد وردتْ لفظة الاصطلاح في كتاب أوضح المسالك لابن هشام في قوله: «الكلام في اصطلاح النّحويين عبارة عمّا اجتمع فيه

أمـران: اللفـظ والإفـادة»[١٤]. إنَّ غياب لفظ المصطلـح في كتب كثـير من القدمـاء يؤكد أنَّ المصطلـح لم يكـن يشكل عنـد القدمـاء قضيّة تستوقفهم، فقـد عمدوا إلى مصطلحاتهم دون أنْ يتطرقـوا إلى الحديث عن بنـاء المصطلح، أو طريقة اختياره. فسيبويـه على سبيل المثال كان يعمـد في كتابه إلى كثير مـن المصطلحات دون أنْ يحدّثنـا عن الآليات والمنهجيات التي اتّبعها في اختيار مصطلحاته ووضعها.

وعلى الرّغـم من أنَّ ابن جني قد حدَّد في كثير من مواضـع كتبِه أمورًا كثـيرة تمسُّ المصطلح، فقـد كان في بعض الأحيان يبـيّن سببَ اختيار مصطلح دون غيره، منْ ذلك قوله: «أمَّا الكلام فكلُّ لفظٍ مستقلّ بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يسمّيـه النحويّون الجمل، نحـو زيد أخوك ... فكلُّ لفظ استقلَّ بنفسه، وجنيت منه ثمرة معناه فهو كلام. وأمَّا القول فأصله؛ أنَّه كلُّ لفظ مَذل به اللسان، تامًّا كان أو ناقصا، فالتَّام هو المفيد، أعني الجملة وما كان في معناها، من نحو صهٍ، وإيـهٍ... فكلُّ كلام قول، وليس كلُّ قول كلاما ... فأمَّـا تجوّزهـم في تسميتهـم الاعتقـادات والآراء قـولا؛ فلأنَّ الاعتقـاد يخفى فلا يعرف إلاّ بالقـول، أو بمـا يقوم مقام القـول من شاهد الحـال، فلمَّا كانت لا تظهـر إلاّ بالقول سميت قـولا؛ إذْ كانـت سببا لـه، وكان القـول دليلا عليهـا، كما يسمَّى الشـيء باسم غيره، إذا كان ملابسا له»[١٥].

ومن ذلـك قوله في (باب القـول عَلى الاطّراد والشـذوذ): «أصـل مواضـع (ط ر د) في كلامهـم التتابع والاستمـرار، من ذلك طردت الطَّريدة، إذا اتبعتها واستمرَّتِ بين يديك، ومنه مطـاردة الفرسـان بعضهم بعضـا، ألا ترى أن هنـاك كرًّا وفرًّا... وأمّـا مواضع (ش ذ ذ) في كلامهم فهـو التفرّق والتفرّد، منْ ذلك الشاعر (الرجز):

يَتْرُكْنَ شُذَّانَ الحَصَى جَوافِلا[١٦]

أيْ مـا تطاير وتهافت منـه ... هذا أصل هذين الأصلـين في اللغـة، ثـم قيل ذلـك في الكلام والأصـوات علـى سَمْتِهِ وطريقـه في غيرهما، فجعـل أهل علم العرب ما استمر من الكلام في الإعراب وغـيره من مواضـع الصّناعة مطّردا، وجعلوا ما فارق عليه بقيّة بابه وانفرد عن ذلك إلى غـيره شاذا؛ حمـلا لهذيـن الموضعين على أحكام غيرهما»[١٧].

وقـد كان ابن جني يلجـأ في مواضع كثيرة من كتابـه إلى وضع أسئلة معيّنة يجيب عنها؛ ليصل إلى سبـب مقنع لاختيـار المصطلـح، من ذلك على سبيـل المثال: «فإنْ قيـل فكيف عبّروا عن الاعتقـادات والآراء بالقـول، ولم يعـبّروا عنها بالكلام، ولو سوّوا بينهما، أو قلبوا الاستعمال كان مـاذا؟ فالجـواب أنَّهم إنَّما فعلـوا ذلك من حيـث كان القول بالاعتقـاد أشبه منه بالكلام؛ ذلـك أنَّ الاعتقـاد لا يُفهـم إلاّ بغـيره، وهـو العبـارة عنه، كما أنَّ القول قـد لا يتمُّ معناه إلاّ بغيره...»[١٨].

ومِمَّا يشار إليه أنَّ العلماء قديما لم يحدّدوا أسسا واضحة في بناء المصطلح إلاّ أنَّهم أشاروا في معرض كتبهم إشارة عابرة إلى بعض المنهجيات – ليس هذا مجال ذكرها وتتبعها– وقد ذكر أحمد مطلوب[١٩] عدداً من الوسائل اعتمد عليها القدماء في وضع مصطلحاتهم، كما أشار مصطفى طاهر حيادرة[٢٠] إلى أبرز المنهجيّات التي يمكن أنْ تلحظها ممَّا اعتمده النَّحويّون واللغويّون القدماء في بناء مصطلحاتهم[٢١]. ويمكنُ أنْ أضيف إلى ما ذكره الأستاذان رأي ابن جني كما يأتي:

«وقد يمكن أنْ تكون أسباب التسمية تخفى علينا لبعدها في الزّمان عنّا، ألا ترى إلى قول سيبويه: (أو لعلَّ الأوَّلَ وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر) يعني أنْ يكون الأولَ الحاضر شاهد الحال، فعرف السَّبب الذي له ومنْ أجله وقعت عليه التسمية. والبعد عن الحال وبسببه لم تعرف التسمية، ألا ترى إلى قولهم للإنسان إذا رفع صوته: قد رفع عقيرته، فلو ذهبت تشتقُّ هذا، بأنْ تجمع بين معنى الصوت، وبين معنى (عَ قَ رَ) لبُعْدَ عنك وتعسَّفت، وأصله أنَّ رجلا قُطعت إحدى رجليه، فرفعها ووضعها على الأخرى، ثمَّ صرخ بأرفع صوته، فقال النَّاس: رفع عقيرته، وهذا ممَّا ألزمه أبو بكر أبا إسحاق فقبله منه، ولم يرده»[٢٢].

فيتبين أنَّ المصطلحات التي ظهرت في بداية هذه العلوم قد ظلَّتْ ملازمة لها، ولم يستطع المتأخّرون مخالفتها. خاصَّة أنَّ ابن جني يشير صراحة إلى ضرورة الأخذ بما قالت به العرب، يقول: «واعلم أنَّك إذا أدَّاك القياس إلى شيء ما، ثم سمعت العرب قد نطقتْ فيه بشيء آخر على قياس غيره، فدع ما كانت عليه إلى ما هم عليه، فإنْ سمعت منْ آخر مثل ما أجزته فأنت فيه مخيَّر: تستعمل أيّهما شئت، فإنْ صح عندك أنَّ العرب لم تنطق بقياسك أنت كنت على ما أجمعوا عليه البتَّة»[٢٣].

المصطلح في العصر الحديث:

تُعَدُّ قضيّة المصطلح في العصر الحديث قضيَّةً لافتة للنَّظر؛ لأنَّ المصطلحات تعدَّدت وتنوَّعت بين الباحثين، فظهر الاختلاف في كثير من المصطلحات، إذْ يختار أحد الباحثين مصطلحا ما، ويأتي آخر ليخطئه؛ فتعدَّدت المصطلحات، ولعلَّ ذلك عائد إلى سببين أساسيين يشتركان في تأصيل هذه المشكلة:

١. أنَّ المصطلحات الحديثة في جلّها وافدة إلى اللغة العربيّة منْ لغات أخرى.

٢. غياب المنهج السَّليم في اختيار المصطلحات، خاصَّة أنَّ كثيرا من الباحثين لجأوا إلى المصطلحات الغربيّة مع وجود ما يناسبها من المصطلحات العربيّة. ولم يقتصر هذا الأمر على علم من علوم اللغة العربية دون غيره، منْ ذلك على سبيل المثال؛ نجد الاضطراب في مصطلح

علم النّص؛ إذْ يعمد كلُّ باحث إلى مصطلح من المصطلحات المطروحة دون أنْ يعمد إلى منهجيّة معيّنة، بل إنّ الأمـر يلفت النّظر حين ينقل نصًّا مـن لغة أخرى إلى اللغة العربيـة. ونتيجة لتعدُّد الترجمـات تعدّدت المصطلحات، مع أنّ النّص واحـد، ومثال ذلك؛ ترجمة د. فالح بن شبيب العجمـي وترجمـة د. سعيـد حسـن بحيري، لكتاب (هاينه مان و فيهفجر)، مدخل إلى علم لغة النّص[٢٤]. وعند مقابلة الكتابين للمترجمَيْن سيتّضح مدى اضطراب المصطلحات وتذبذبها في الترجمتين لكتاب واحد.

وقـد بـدأت هـذه المشكلـة منذ بـدء اختلاط العـرب بالأوربيين، فقـد شهـدت الدّراسات اللغويّة في الغرب منذ القرن التاسع عشر توسّعا ونضجـا، وقد بعث هذا التطـوّر نهضة علميّة لا تـزال آثارها ممتـدّة إلى اليوم. وقـد استعانت العلـوم اللغويّة بعلوم أخـرى، وإنْ كان بعضها قد يبـدو بعيدا عن مجـال اللغة، ممّا مهّـد لنشأة فروع علميّة جديـدة كانت اللسانيّات الطّرف الأساسـيّ فيهـا؛ كاللسانيّـات الاجتماعيّـة، والجغرافيّـة، والنفسيّـة، والاجتماعيّـة، ومـا شاكلها. وقـد وجّهت الإرساليّـات والبعثات العربيّـة إلى فرنسا، وغيرها من الدول الأوربيّة، كما نشِطت البَعثات التبشيريّة في بلاد العرب، ومـع التطوّر العلميّ الذي شهِده الغرب، ورفد منـه العـرب، إلاّ أنّ الأمر لم يخـل منْ خلط في المصطلحات، خاصّة مع العرب. فقد توافدت المصطلحات مـن الغرب إلى العرب، وانتشرت في دوائر المتخصصين[٢٥].

وقـد تضافرت الجُهود في مواجهـة ما يواجهه المصطلـح في العصـر الحديـث مـن مشـاكل وعقبـات، وتنوّعـت في ذلـك، بـين الجهـود الفرديّة، والجهود الجماعيّة.

جهود د. عبد الرحمن الحاج صالح في اختيار المصطلح:

لقـد بنـى د. عبدالرحمـن الحـاج صالـح مصطلحاته التي أوردها في كتبه ومقالاته، على مقابلـة المصطلـح العربي بالمصطلـح الأجنبي؛ لـذا فقـد دعـا إلى إنشـاء مشـروع الذّخـيرة اللغويّـة. وكان يشـير في كثيرٍ مـن مقالاته إلى ذلـك، إلاّ أنّ القـاريء كان يستشفُّـه ضمـن انتقاء مصطلحاتـه واختيارها. وواقع المصطلح العربي الحـالي يتّجه إلى اللغـة الأجنبيّة، أيْ إلى الترجمـة والتعريـب[٢٦]؛ فالترجمـة وسيلة من الوسائـل الأساسية للرقيّ اللغويّ في علوم الأمم وثقافتها؛ لذلـك أولاها د. عبد الرحمن الحاج صالـح أهميـة استثنائيـة لرفد البحـث العلمي داعيا تخصيص قسم بالترجمة في كلّ مؤسسة علميّـة؛ لأنّ توفّـر المراجـع والمصـادر العلميّة باللغـة العربيّـة لاتفي بمتابعـة التطـور العلمي الحاصل بمختلف العلوم فلابد منْ توفّر الكتاب العلمـي عامّـة الـذي يعتمد علـى الترجمة منْ جهة، وتوفّر المصطلحات العلميّة باللغة العربيّة مـنْ جهة أخرى. ومع أنّ العلماء قد بادروا منذ

أكثر من قرن في وضع ما يحتاجون إليه من ألفاظ فنّية لسدّ حاجاتهم، إلاّ أنّ الكثرة الكاثرة من المفاهيم العلميّة التي ظهرت في العصر الحاضر أعجزت واضعي المصطلحات، وبقيتْ المشكلة كما كانت في أوّلِ أمره. وقد اقترح د. عبدالرحمن الحاج صالح مشروعين علميين يرميان إلى حلٍّ جذريّ لمشكلتي توفّر المصادر والمراجع، ومشكلة المصطلح وهما:

أ- مشروع تكوين اختصاصيين في علم المصطلحات والترجمة المتخصصة:

وقد بيّن د. عبد الرحمن الحاج صالح أنّ المقصود منْ هذا المشروع هو تكوين اختصاصيين في علم المصطلح، واختصاصيين في علم منْ علوم اللسان التطبيقيّة ألا وهو علم اللغة المطبّق على الترجمة وتدريس اللغات وما يندرج في ذلك من مصطلحات علميّة وتقنيّة وغيرها، وهم في نفس الوقت خبراء في علم معيّن تخصّصوا في ترجمة النّصوص المتعلّقة بهذا العلم.

ب- شمولية البحث شرط لنجاعته:

وقد اقترح د. عبد الرحمن الحاج صالح شموليّة بحثيّة بطرحه لمشروع الذّخيرة اللغويّة العربيّة يمكن إجماله فيما يأتي:

❁ المسح الشّامل لكلّ ما يجري استعماله في جميع المؤسسات العلمية كالجامعات، والمعاهد ومراكز البحث والمصانع، وسائر الأماكن التي يختصُّ فيها التخاطب بلغة فنيّة معيّنة. وذلك بإجراء التحرّيات الميدانية الواسعة، وتكون هذه التحريات على الشكل الآتي:

- إيفاد فوج من الباحثين إلى كلّ بلد عربي، أو أنْ تخصص حكومة هذا البلد جماعة من الباحثين للقيام بمهمّة المسح، على أنْ يوزّع أفراده على المناطق والمؤسسات المعنيّة.

- تجريد الفوج كلّ الكتب العلميّة والتقنيّة، والدّراسات التي صدرت في السّنوات العشر الأخيرة.

- استنطاق عدد كبير من الاختصاصيين في العلوم أو الفنون. وذلك بملء المستنطقات مكتوبة أو الإجابة عن أسئلة شفاهية منظمة، وحفظها بأجهزة التسجيل الحديثة.

- تغطية أكبر عدد من الناس بوساطة الصّحافة المقروءة، أو المسموعة، أو المرئيّة، إضافة إلى وسائل التواصل الاجتماعيّة.

- تفريغ المعطيات على جذاذات، وتخزينها في ذاكرة الحواسيب.

- تخزّن في ذاكرة الحاسب أهمّ ما صدر من أمّهات الكتب في جميع ميادين المعرفة والفنون وغيرها، ويشترك في ذلك أكبر عدد ممكن من المؤسسات العلميّة العربيّة.

المعاجم والقواميس:

وقد رأى د. عبد الرحمن الحاج صالح؛ أنَّ واضع المصطلح يحتاج إلى (بنك) من النّصوص يُستخرج منه قاموس كبير تجمع فيه وترتّب جميع الألفاظ العربيّة التي وردت في الاستعمال الفعليّ في النّصوص واللغة المنطوقة. وقد كان يعمد في كلّ ذلك إلى آليّات معيّنة، منها:

١. الاستعمال اللغوي[٢٧]:

ويقصد بالاستعمال اللغويّ شيوع الظاهرة والعمل بها بكثرة[٢٨]. وقد عرَّف د. عبدالرحمن الحاج صالح الاستعمال بأنّه المتداول بالفعل في الحياة اليوميّة والأدبيّة والعلميّة؛ إذْ هو الإطار الطبيعيُّ للمفردات، على أنْ تكون هذه المفردات داخل سياقاتها[٢٩] في الكلام الذي يستعمله المستعملون مشافهة ومكاتبة[٣٠].

وقد مثّل الاستعمال اللغوي علّة قوية عللت بها الظواهر اللغويّة، حتى إنّها لتمكّنها وقوّتها قُدّمت على القياس عند تعارضهما. ويشير ابن جني إلى ذلك في قوله: «إذا تعارضت قوّة القياس وكثرة الاستعمال قُدِّم ما كثر استعمالُه، وإنْ كان شاذّا عن القياس، وإنْ شذّ الشيء في الاستعمال وقويَ في القياس كان استعمال ما كثر استعماله أولى، وإنْ لم ينته قياسه إلى ما انتهى إليه استعماله»[٣١].

وقد اعتمدت علّة كثرة الاستعمال في كثير من أبواب العربية لتعليل الظواهر اللغويّة، صرفا ونحوا ودلالة، مما يؤكد صلة د. عبد الرحمن الحاج صالح بالتراث اللغويّ؛ إذْ إنّه لم يضع حاجزًا بينه وبين التراث، وبهذا الصدد يقول: «وأكثر الاختصاصيين من الغربيين في عصرنا هذا يفضّلون أنْ يجتهدوا لإيجاد لفظ من صميم لغتهم، ولا يلجؤون إلى الاقتراض إلاّ إذا حصل غزوٌ حقيقي للفظ الأجنبي بأنْ يكون قد فرض نفسه. ويعتقد بعض اللغويين (من جيل الوصفيين) إنَّ هذا أمر محتوم لا مفرَّ منه إلاّ أنَّ الواقع قد يكذّبهم أحيانا كثيرة. وذلك مثل كلمة (logicieI) الفرنسية التي تغلّبت على مقابلتها الإنكليزية (Software) بعد أنْ شاعتْ هذه الأخيرة. ويرجع الجميع إلى الاستعمال ولا يحكمون على اللفظ إلاّ بمقياس الاستعمال فهو المقياس المطلق الذي يجعل أحكامهم موضوعيّة لا تحكم فيها ولا تعسّف. وللاستعمال بالطبع درجات وأوصاف، وأكثر ما يوصف به هو الكثرة أو القلّة وما بينهما، وهناك كثرة الاستعمال من حيث اتساعه إلى جهات كثيرة، وهو الشّيوع في أكثر من مكان أو بلد؛ فإنَّ مراعاة الاستعمال ينبغي أنْ تقيّد بهذين النّوعين من الكثرة»[٣٢].

ويقول أيضا: «فاللغة كما يتصوَّرها المبدعون من علمائنا أمثال الخليل وسيبويه وابن جني وغيرهم ممن ظهر في الصّدر الأول، هي قبل كلّ شيء استعمال ثمَّ استعمال الناطقين بها،

أيْ إحداثهم لفظا معيّنا لتأدية معنى وغرض في حال الخطاب تقتضي هذا المعنى وهذا اللفظ، وليست فقط صوتا ولا نظاما من القواعد، ولا معنى مجرّدا من اللفظ الذي يدلُّ عليه، ولا أحوالا خطابيّة معزولة عن كّل هذه الأشياء»[٣٣].

يقول د. عبد الرحمن الحاج صالح في مفهوم اللسان: «وأول من قال بذلك في تاريخ الإنسانيّة هو الفارابي. ولم يسبقه إلى ذلك إلاّ بعض النُّحاة كالمبرّد وأتباعه (خاصة ابن السّراج والزّجاجي)؛ إذْ صرّح بأنَّ الأقسام الثلاثة للكلم هي موجودة في جميع اللغات، وربما استوحى الفارابي من شيخه ابن السّراج فكرته من هذا الكلام فعمّمه بتطبيقه على جزء كبير من اللغة، ومن ثمّ جاءت فكرة الكليّات اللغويّة (The Universals)»[٣٤]. ويقول في مفهوم العامل: «وكتب لهذا المفهوم وهذا اللفظ بالذات النّجاح الكامل؛ فقد اطّرد استعماله في أكثر كتب النّحو باللغات الأوربيّة. واستعمل بعضهم مرادفا له وهو (Governoi) وكان معناه في ذلك الزمان حتى الآن تسيير العامل للإقليم...»[٣٥].

٢. الملاحظة والمقارنة:

فالعلم كما يرى د. عبدالرحمن الحاج صالح «لا يبلغ غايته ولا تتحقق أهدافه إلا إذا انتقل منْ ملاحظة الأشياء في ذاتها إلى ملاحظة العلاقات والنّسب القائمة بينها، ..... إنَّ أكبر اكتشاف يمكن أنْ يحصل عليه الباحث هو اكتشاف العلاقات بين الظواهر والأحداث؛ فإذا تمَّ له العثور على هذه العلاقات وجب أنْ يبرهن على لزومها وضرورتها أو على عروضها وعدم بقائها، فمفهوم اللزوم هو أهمُّ عنصر يدخل في تركيب القوانين العامّة؛ فإنْ يلزم شيء عنْ شيء آخر في الطبيعة أحقّ بأنْ يكشف عنه الباحث من أيّ ملاحظة أخرى يحصُل عليها. وكذلك يصير القانون العلميُّ ذا مفهوم واضح إذا ثبت لنا بالاستقراء، أيْ بالمشاهدات الكثيرة والتصفّح الواسع، أنَّ الحادث (أ) يتلوه في الوجود وفي ظروف معينة لزوما وضرورة الحادث (ب) فقد استنبطنا بذلك قانونا طبيعيًّا عامًّا وموضوعيّا»[٣٦].

وقد كان د. عبد الرحمن الحاج صالح يقابل المصطلح، ومجال استخدامه في العلوم المختلفة، ليخرج بنتيجة معيّنة مفادها؛ سرُّ استعمال اللفظ، أو سرُّ استعمال المصطلح، أيْ إنَّه يحاول قدر الإمكان أنْ يربط المصطلح (اللفظ) ودلالته في العلم نفسه. ومنْ ذلك على سبيل المثال، قوله بعد أنْ يناقش في الحركة والسّكون عند الصوتيين العرب وتكنولوجيا اللغة الحديثة: «إنَّ العلماء العرب اطّلعوا على هذه المفاهيم الصوتيّة اليونانية بعد أنْ تُرجمت إلى العربية كتبهم لا قبل ذلك. واستساغها الفلاسفةُ العرب وعلماء الموسيقى فوضّحوها وعلّقوا عليها وأضافوا إليها أشياءَ جديدةً نتيجة لاجتهادهم العلميّ. وهم كثيرا ما يرجعون إلى

النَّظرة العربيّة فيحاولون ترجمة تصوّر هؤلاء بألفاظ أولئك والعكس ... العجيب في قول ابن سينا هذا هو أنَّه يعتمد على مفهوم عربي ليحدّد مفهوم المقطع اليوناني، وكلٌّ منهما يحاول أنْ يأتي بالمقابل العربي: الحركة بمعنى المصوّت القصير. والسَّبب بمعنى المقطع الممدود، وأعجب من هذا هو أنّهما لا يتساءلان ههنا عنْ عدم وجود ما يسمونه بالمقطع القصير في العروض العربية، وما يزعمه الفارابي بأنَّه هو الحرف المتحرّك غير دقيق؛ لأنَّ الحرف المتحرك لا يمكن في النظرة العربية أنْ يوقف عليه مع بقاء الحركة كما هي بخلاف المقطع القصير فإنَّه يمكن في النَّظرة اليونانية أنْ ينفصل فههنا يكمن الفارقُ الأساسيُّ الذي تفترق فيه النَّظرتان ... فهذا هو سرُّ استعمال لفظة حرف للدّلالة على الكلمة؛ لأنَّها مكوّن للكلام أيْ عنصر من عناصره، وأمَّا إطلاقها على الأداة (حرف المعنى) فهو باعتبار هذه الأداة كلمة أي مكوّنا مثل الاسم والفعل للكلام. وعلى هذا ينبغي أنْ يحمل تحديد سيبويه: (الكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل) هكذا، وعنصر آخر يأتي للدّلالة على معنى من معاني النَّحو كالتوكيد والاستفهام وغيرهما، وقد استعملت كلمة حرف لترجمة الأسطقس، وهو العنصر في اليونانيّة»[٣٧].

ومنْ ذلك أيضا قوله: «وقال ابن سينا والحرف الصامت إذا صار بحيث يمكن أنْ ينطق به على الاتصال الطبيعيّ سمّي مقطعا، وهو الحرف الصَّامت الذي شحن الزمان الذي بينه وبين صامت آخر يليه بنغمة مسموعة؛ فإنْ كان الزَّمان قصيرا سمّي مقطعا مقصورا، وهو حرف صامت وحرف مصوت مقصور، وإنْ كان طويلا سمّي مقطعا ممدودا وهو حرف صامت وحرف مصوّت ممدود أو مافي زمان دوران أقصر زمان وهو صامت ومصوت وصامت ... والمقطع الممدود يسمّيه العروضيّون السَّبب، والمقصور، إذا اقترن به الممدود سمّوه الوتد»[٣٨].

ويشير في مواضعَ أخرى إلى دور الملاحظة في إثبات المصطلح بقوله: « والنَّحو العربيُّ الخليليُّ قد بُني كلّه على مفاهيم أصيلة لا يوجد لها نظير في منطق أرسطو؛ فأساسها التمييز الصَّارم بين اللفظ والمعنى أيْ بين بنية الخطاب وما يدلُّ عليه بلفظه منْ جهة، وبين هذه الدّلالة اللفظيّة منْ جهة أخرى...ولاسبيل إلى عثوره في المنطق اليوناني. أمَّا ما يخصُّ البنية فتكشف بحمل العبارات التي تنتمي إلى فصيلة واحدة بعضها على بعض. وأمَّا في مستوى الكلام في هذا الحمل يتَّضح أنَّ البنية المجرَّدة التي ينطوي تحتها كلّ كلام فهو العامل والمعمول الأول الذي لا بدّ منه ثمّ المعمول الثاني والمخصّصات، وهوأمرٌ لغويٌّ محض، وليس له مقابل في المنطق الأرسطي. وفيما يخصُّ أصوات اللغة فلا نجد عند النُّحاة العرب مفهوم المصوّت القصير ولا الطّويل ولا المقطع ولا المصوّت المزدوج بل نجد فيه مفهوما خاصّا

بهم وحدهم وهو الحركة ومقابلها السّكون، وقد بُني التحليل الصّوتي - والعروض- كلّه على هذين المفهومين. وللعرب الجهر والهمس والشّدة والرّخاوة ولا يوجد مثل هذا إطلاقا عند اليونانيين، وأمّا الهنود فنجد عندهم مثل هذا لكنْ بتصور آخر، ثم ليس عندهم ما يقابل الحرف المتحرّك والحرف الساكن، فهو شيء تفرّد به العرب»[٣٩].

ومنْ ذلك قوله أيضا: «وقد فات كثير من اللسانيين الغربيين وأتباعهم من العرب؛ أنّ موقع الوحدة اللغويّة في مدرج الكلام غير موضعها، فالاهتمام بما ظهر في اللفظ وموقعه أيْ الموقع الذي تقع فيه في كلام محصّل (actualized) في مكان محسوس منْ كلام ملفوظ بالفعل هو جوهر المذهب الذي اختصّ به المنتمون إلى المدرسة الاستغراقية أو القرائنية الأمريكية، فالـ (Distribution)[٤٠] عندهم هو استغراق القرائن التي يمكن أنْ تكتنف بها الوحدة أي جميع مواقعها الممكنة في الكلام أو كما يعبر عنها الرّماني بقسمة مواقعها. والدّليل على عدم تطابق الموقع المحصّل المحسوس للوحدة والموضع عند النُّحاة العرب هو تمييزهم بين حالة الوحدة التي هي عليه في اللفظ، وما ينبغي أنْ تكون عليه بحسب ما يقتضيه القياس أو الباب. وقد يتطابق اللفظ والموضع وقد يفترقان، فإذا جاء اللفظ مخالفا للموضع بحث النُّحاة عن العلّة أيْ عن العارض الذي أخرجه عنْ أصله ووجهه، وإذا جاء على الموضع وخالف ظاهره قيل إنّه رد إلى أصله؛ فالحمل على الموضع كثير في كلام العرب»[٤١].

ويستدلّ على ذلك بمثل آخر، إذْ يقول: «وبهذا الرّسم تتضح الأهميّة العظيمة للموضع (في داخل المثال) كما تتضح أهميّة العمليّة الاستنباطيّة التي هي القياس التمثيلي (حمل شيء على شيء لجامع بينهما)، فيستحيل في هذا القياس الممثل بهذا الرسم أنْ تدخل (إنْ) أو (ظننت) على (أقائم أخواك). وسيبويه مع شيخه الخليل والرضيّ هم الذين تنبّهوا إلى ذلك.... وأمّا مفهوم الموضع، كما وصفناه، وكذلك المثال (والوزن بالنسبة للكلمة) فلا يوجد مثلها في اللسانيّات الغربية إطلاقا، حتى الآن، والسّبب في ذلك أنّ التّحليل عندهم يقتصر فقط على ظاهر الكلام أيْ على اللفظ المسموع وحده كما هو الشّأن عند البنيويين (المنتمين إلى مذهب البنية) فالنُّحاة العرب ينطلقون هم أيضا من اللفظ في ظاهره ولكنْ لا يتناولون الكلام جملة جملة والقطعة بعد القطعة فيقابلوا بينها لإظهار الفوارق بينها من حيث صفاتها الذاتيّة»[٤٢].

ومن ذلك قوله: «ويجب أنْ نتنبه إلى شيء مهم لم ينتبه إليه أصحاب المدرسة التوليدية، وهو أنّ التحليل البنيويّ هو من قبيل القسمة الأفلاطونية. وأهمُّ صفة تتصف بها هذه القسمة هي اندراج شيء في شيء (Inclusion) بينما التحليل العربي هو من قبيل القسمة التركيبية، وهو إجراءُ شيء على شيء بتحقيق

التناظر (Bisection). والقياس النّحوي العربي جوهره هـذا الإجراءُ التنظـيري، ولا تناظرَ في القسمـة الأفلاطونيّة؛ ولذلـك فالقياس الغربُّي أرقـى بكثـير ؛لأنّه يكـوّن دائما مـا يسمّى في الرياضيـات الحديثـة زمـرة (Group)، وكلّ المنطق الأرسطو طاليسـي مبنيٌّ على ما تتصف به هذه القسمة الأفلاطونية: حدُّه وقياسه»[٤٣].

وتقوده الملاحظـة في أحيانٍ أخرى إلى أنْ يضع تعريفا (حدّا) للمصطلـح، منْ ذلك قوله: «أمّا الأصـلُ الذي هو منطلـق كلّ تحويل فيقول عنه العـرب أنّه ما يبنى عليه ولا يبنى هو على غيره، أو ما تفرَّع عليه الفـروع، فالبناءُ هنا أو التفريع هـو العمليّة التحويليّـة. ويمكـن أنْ نقول على إثـر ما قالوه أنّ الأصل هـو الشيء غير المتّسبب الثابت المستمـر؛ لأنّه يوجـد في جميع فروعه مع زيادة، ولذلك لا علامة لـه بالنّسبة لفروعه فهي تحتـاج إلى علامة، مثل المذكـر بالنّسبة إلى المؤنّـث، والمفـرد بالنّسبـة إلى المثنّـى والجمع، والمبتدأ أو الخبر بالنّسبـة إلى الجملة التي تحتوي علـى زوائـد عليهمـا والمضـارع بالنّسبـة إلى الماضي وغير ذلك»[٤٤].

وقـد يكون الحـدُّ (التعريف) هو الـذي يقوده إلى أصـل المصطلـح، منْ ذلـك: «أمّـا العمليّة التجريديّـة التـي أشرنـا إليهـا، التـي يتـمُّ بها استنباط الجـذر من جهة أخرى فهـي القياس. ولا يُمتُّ هذا القياس العربُّي الأصيل إلى قياس أرسطـو بسبب على الإطـلاق؛ لأنّه كما يقول الأصوليّـون: حمـل شـيء علـى شـيء لجامع بينهمـا. والقياس عند النُّحـاة أنْ تحمل كلّ ما ينتمي إلى جنس أو فئة معيّنة من العناصر اللغويّة بعضـه على بعض حتى يمكن أنْ يتّضح تكافؤها في البنيـة، ذلك مثل الفعـل الماضي من الثلاثي المجرد الأجوف فكلُّ الكلمات التي تنتمي إلى هـذه الفئة من جهة وتختلـف في الوقت نفسه بمادتهـا الأصليّة تحمل بعضهـا على بعض، كلّ عنصـر فيهـا إزاء نظيره من الكلمـات الأخرى حتـى يظهر تكافؤهـا (تناظرهـا) ويتمُّ بذلك استنباط المثال (وهو تجريد بناء) الذي يجمعها (الجامع) أيْ البنيـة المجرّدة التي تمتاز بها هذه الفئـة عن غيرها، فهـذا بعيد جدا عـن العمليّة التجريديّة الخاصة بالبنيويّة»[٤٥].

وقد كان يرفض بعض الآراء بناء على الملاحظة، منْ ذلك رأيه حـول قول ابن سينا: «بأنّه يعتمد على مفهوم الحرف وهـو مفهوم عربي ليحدّد مفهـوم المقطـع اليوناني. وكلٌّ منهمـا–أي ابن سينـا والفارابـي– يحـاول أنْ يأتـي بالمقابـل العربـي: الحركـة بمعنـى المصـوت القصـير، والسبـب بمعنى المقطع الممـدود. وأعجب منْ هذا هو أنّهما لا يتساءلان ههنا عنْ عدم وجود ما يسمّونه بالمقطع القصير في العروض العربيّة. وما يزعمه الفارابي بأنّه هو الحرف المتحرّك غير دقيق؛ لأنّ الحرف المتحـرّك لا يمكن في النّظرة العربيّة أنْ يوقف عليـه مع بقاء الحركة كما هي بخـلاف المقطع القصـير فإنّه يمكـن في النّظرة اليونانيّة أنْ ينفصل»[٤٦].

٣. التعليل:

وقد كان د. عبد الرحمن الحاج صالح يعلل لاعتماد العرب أو غيرهم على هذا المصطلح دون غيره، منْ ذلك قوله معللا سبب غياب مصطلح الحنجرة عند الخليل بن أحمد وسيبويه: «أمّا عدم استعمال الخليل وسيبويه للفظ الحنجرة فهو لاختلاف معاني هذه الكلمة في زمانهم، فهي تارة طبقان منْ أطباق الحلقوم مما يلي الغلصمة، وهذه هي (الـ Epiglottis) أو رأس الغلصمة حيث يحدّد وقيل هي جوف الحلقوم (اللسان). واستقرّ معناها عند الأطباء العرب بعد أنْ اختارها حنين بن إسحاق (أيْ بعد زمان الخليل وسيبويه) لترجمة كلمة (Larynx) التي وردت في كتاب جالينوس. وترجم كلمة (glottis) ترجمة حرفيّة ألا وهي لسان المزمار، وهي تسمية جالينوس للأوتار الصوتيّة. أمّا هذه التسمية الحديثة فهي منْ وضع طبيب فرنسي في القرن الثامن عشر يسمّى (Ferrein) بعد أنْ شبّه الجهاز المهتزّ بأوتار الكمنجة. وفي اللغة كلمة عربيّة لم تشع تدلُّ تماما على هذه الأوتار وهي كلمة (شوارب). قال حمزة الأصفهاني: هي عروقٌ في الحلق يقال هي مخارج الصَّوت من الجوف إلى الحلق»[٤٧].

ومع أنّه في كثير من الأحيان يلجأ إلى التعليل إلاّ أنّه ينبّه -بصورة غير مباشرة- إلى ضرورة استخدام هذا المصطلح، في هذا الموضع دون ذاك. منْ ذلك قوله في مفهومي الحركة والسّكون: «هما مفهومان اختصَّ بهما النُّحاة، ولا يوجد ما يماثلهما في الصَّوتيات الغربيّة الحديثة اللهم إلاّ فيما أثبته المهندسون المختصّون في العلاج الآلي لأصوات اللغة (كالتركيب الاصطناعي للكلام المنطوق واستكشافه الآلي أيضا) ... لا ينظر النُّحاة العرب إلى التسلسل الصَّوتي في الكلام على أنّه مجرَّد توال لمقاطع صوتيّة وأنَّ كلَّ مقطع - وهو أصغر ما يمكن أنْ ينطق به عندهم - يتكون منْ مصوّت على الأقل أو صامت مع مصوّت وغير ذلك. وقد لاحظوا أنَّ للكلام مظهرين: مظهر يخصُّ الكلام كأصوات، ومظهر يخصُّ حركيّته وكيفية تسلسله؛ فيجب ألاّ يخلط الباحث عندهم بين ما هو راجع إلى الصَّوت كظاهرة تخصُّ السَّمع، وبين الآليّات التي ينبني عليها تسلسل الكلام، ولكلّ جانب قوانينه الخاصَّة به، هذا مع وجود علاقات بين القوّة الاندفاعيّة للحركة المحدثة للصَّوت، وما يتَّصف به الصَّوت اللغويّ من قوّة أو ضعف؛ لذا كان سبب تسميتهم المصوّت حركة؛ لأنَّ المقصود منها عند الخليل هو الحركة العضويّة الهوائيّة التي تحدث الحرف من جهة، وتمكن من الانتقال منْ مخرجه إلى مخرج حرف آخر ويرافقها في الغالب مصوّت »[٤٨].

مصادر د. عبدالرحمن الحاج صالح في المصطلح:

١- التّراث العربي:

فقد كان د. عبد الرحمن الحاج صالح في كلّ كتاباته يتتبع المصطلح في الدّراسات العربيّة. ولفظ العرب يتردّد كثيرا في ذكر بعض المصطلحات الواردة في كثير من دراساته إذا لم يكن في جميعها، من ذلك على سبيل المثال قوله في الوحدات الصوتيّة: «هي التي يسمّيها العرب الحروف، وهذه الكلمة تدلُّ على هذه الوحدات ورموزها الخطابيّة بحسب السّياق، وهي غير الأصوات في ذاتها؛ لأنَّ الحرف الواحد قد ينطق بكيفيّات مختلفة بحسب التنوّع الإقليميّ أو تأثير الجوار كالجيم الغربية مثلا، وأنواع هذه الجيمات هي الـ (Variants) أو (Allophones)»[٤٩]. ويقول: «إنَّ العامل هو العنصر الذي يتحكم في التركيب الكلامي ويؤثّر فيه بل هو المحور الذي ينبني عليه، وقد يكون مساويا لصفر، كما رأينا، وهذا الذي يسمّيه القدامى بالابتداء»[٥٠].

ويقول في مبحث الحرف كأصغر عنصر منْ عناصر الكلام: «قبل أنْ نتطرّق إلى هذا الفارق وتمهيدا لتوضيحه الكامل، فإننا سنحاول أنْ نكشف عمّا يقصده العلماء العرب منْ لفظة (حرف) وخاصّة بالنّسبة إلى الكلام والكلمة، ثمَّ إلى الصّوت والمخرج، وما هي أصنافه عندهم وصفاته المميزة له عن الحركة وغيرها. يقول الرّماني: أقلّ ما يمكن أنْ ينطق به من الحروف الحرف الواحد. ويقول سيبويه: أقلّ ما تكون عليه الكلمة حرف واحد. ويقول ابن جني: يجوز أنْ تكون سمّيت حروفا لأنّها جهات للكلم، ونواح كحروف الشّيء وجهاته المحدقة به. وهذا هو سرُّ استعمال لفظة حرف للدّلالة على الكلمة؛ لأنّها مكوّن للكلام أيْ عنصر منْ عناصره. وأمّا إطلاقها على الأداة (حرف المعنى) فهو باعتبار هذه الأداة كلمة أيْ مكونا مثل الاسم والفعل للكلام، وعلى هذا ينبغي أنْ يحمل تحديد سيبويه: الكلم (اسم وفعل وحرف) جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، هكذا وعنصر آخر يأتي للدّلالة على معنى (من معاني النحو كالتوكيد والاستفهام وغيرهما). وقد استعملت كلمة حرف لترجمة الاسطقس وهو العنصر في اليونانيّة، وأنَّ الكلمة التي هي مكوّن آخر للكلام يمكن أنْ تتكون من حرف واحد (على الأقل مثل المد في خرجا)، وأنَّ ابن جني كان ينظر إلى هذا المكوّن الأصغر للفظ على أنّه جهة وناحية للكلمة، ولا يقول أنَّ الحرف جزء أو قطعة منها، واستدلَّ على ذلك بالمعنى الجامع الذي تدلُّ عليه مادة (ح ر ف)»[٥١].

ويتّفق مع الرّماني الذي يقول: «حروف المدّ واللين قد تباعدت بالخاصّية عن الحروف

الصّحـاح تباعداً شديـداً ...؛ إذْ هي منْ جنس الحركات التي يضطر إلى زيادتها لإمكان النّطق بهـا، وليـس ذلك للحـروف الصّحـاح، فلمّا تباعدت بالخاصية من جميع الحروف الصّحاح صـارت بمنزلة مـا تباعد بالمخـرج، ويقول في مـكان آخـر: الحـروف تتقـوم بالحركـة على مـا يمكن النّطـق به ولا تتقوم بالحـرف من الياء ونحوهـا، ويتوصّل بالحركة إلى النّطق بالحرف ولا يتوصّل بالحرف إلى النُّطق بالحرف، ويقابل حينئـذ الحركـة بالسّكون فيقـول: لأنَّ الحركة تمكّن مـنْ إخراج الحـرف، والسّكون لا يمكّن منْ ذلك. ويقول أيضا: إذا تحرّك الحرف اقتضى الخـروج منه إلى حـرف آخر. منْ هـذا الكلام نفهم أنَّ للحركة دورين هامين جدا تنفرد بهما هي وحدها دون الحروف التوّام (الجامدة منها واللينة)، وهو تمكين النّاطق من إحداث الحرف أولا، وتمكينه ثانيا من الانتقال من مخرج حرف إلى مخرج حرف آخـر. وهذا الذي قاله الرّماني مهم جـدا؛ لأنَّ النظرية الصوتيّـة العربيّة بنيت كلّها على هذه الرؤية الحركيّة»[٥٢].

٢- التُّراث اليوناني:

ولم يقتصـر د. عبد الرحمن الحـاج صالح على الـتّراث العربي فقط، وإنما اعتمـد على التّراث اليونـاني. وقد كان في كثير مـن الأحيان يقابل الرأي اليوناني بالـرأي العربي. وكان في أحيان أخـرى ينقده، ويورد النّقد الغربي له، منْ ذلك علـى سبيل المثـال، قولـه: «وقد انتبـه العلماء الغربيّـون إلى نقائص الـتراث اليونـانيّ المتعلق بأصـوات اللغة يوم اطّلعوا على التراث الهندي في هذا الميدان (وكذلك التّراث العربيّ إلى حدٍّ مـا) في القرن التاسع عشـر، وكذلك يوم بدأوا يختبرون هذه الأقوال في مخابر الصوتيّات»[٥٣].

ويقول: «يقول الفارابي بعد أنْ تعرض للتقسيم إلى مصـوّت وغـير مصـوّت: كلّ حـرف غير مصوّت أتبع بمصـوّت قصير قرن به فإنّه يسمّى المقطـع القصـير، والعـرب يسمّونـه الحـرف المتحـرك مـنْ قبـل أنّهـم يسمّـون المصوّتات حـركات. وكلّ حرف لم يتبـع بمصوّت أصلا، وهو يمكـن أنْ يقرن به فإنّهـم يسمّونه الحرف السّاكـن. وكلّ حـرف غـير مصـوّت قـرن بمصـوّت طويـل نسمّيه المقطـع الطويل. وقال ابن سينا: والحـرف الصّامـت إذا صار بحيث يمكـن أنْ ينطق به على الاتصـال الطبيعيّ سمّي مقطعـا، وهـو الحـرف الصّامت الـذي شحن الزمـان الذي بينه وبين صامـت آخر يليه بنغمة مسموعة؛ فـإنْ كان الزمان قصيرا سمّي مقطعا مقصورا، وهو حرف صامت وحرف مصوّت مقصـور، وإنْ كان طويـلا سمّي مقطعا ممدودا وهـو حرف صامـت وحرف مصـوّت ممدود أو ما في زمـان دوران أقصر زمان وهو صامت ومصوّت وصامت ... والمقطع الممدود يسمّيه العروضيّـون: السّبب، والمقصـور إذا اقترن به الممدود سمّوه: الوتد»[٥٤].

٣-الدّراسات الغربيّة الحديثة:

لقد كان للدّراساتِ الحديثةِ في بحوثِ د. عبد الرحمن الحاج صالح شأنٌ كبير. لم يهمل هذه الدّراسات ويتمسّك بالتراث، كما أنّه لم يهمل التراث وينقاد وراء كلّ ما يردُ في الدّراسات الحديثة، و كان يحكّم الدّراسات الحديثة، كما كان يحكّم التراث، فما رآه حسنا أخذ به، كما أنّه كان ينبّه على الملاحظات التي ترد في الدّراسات جميعها. يقول د. عبد الرحمن الحاج صالح: «ولهذا يجبِ على الباحث، فيما أعتقد، أنْ يتأمّل جيدا هذا الذي يسمّيه العرب الحركة والسّكون، والحرف المتحرّك أو السّاكن، ولا بدَّ من الالتفات في ذلك إلى ما توصّل إليه البحث لا في الصّوتيات الحديثة فقط، بل وكذلك في ميادين التكنولوجيا اللغويّة»[٥٥].

ويقول أيضا: «فالوحدة الصوتيّة ليست في ذاتها صوتا إنّما هي كيان مجرّد، وأوّل منْ كان له هذا التصوّر من الغربيين هم جماعة كثيرة من اللغويين ككروسفسكي و.بدوان دي كورتين وسويت الإنجليزي، ونورين السّويسريّ، وغيرهم، وكلّهم معاصرون لسوسور، وكان بعضهم يميل -مثل سوسور- إلى تحديد الفونيم كوحدة صوتيّة نفسيّة (سيكولوجيّة) ولهذا كثر عندهم إطلاقهم (الصّورة الصوتيّة الذهنيّة أو النفسيّة) على هذه الوحدة»[٥٦].

ويقول: «وكروسفسكي هو أوّلُ من دعا إلى التمييز بين دراسة الأصوات اللغويّة في ذاتها الفسيولوجيّ والفيزيائي، وبين وظائف هذه الأصوات ... واختاروا لفظة (phonetique بالفرنسية) أو (phonetics بالإنكليزية) لدراسة الأصوات اللغويّة من حيث كيفيّة حدوثها في المخارج، ومن حيث كونها ظواهر اهتزازيّة لها قوانينها مثل كلّ الأصوات، ومن حيث أنّها ظواهر تخصُّ السّمع وأطلقوا لفظة (phonologie) و(حلقة براغ phonemics عند الأمريكيين) على دراسة الأصوات اللغويّة لا كأصوات بل كوحدات لغويّة لها تلك الوظيفة التمييزية»[٥٧].

إلاّ أنّه مما ينبغي الإشارة إليه، أنَّ د. عبد الرحمن الحاج صالح كان يشير إلى الأثر الحاصل بين هذه المصادر جميعها، منْ ذلك قوله: «يستعمل بطرس هلياس ... اللفظين (Supponi:Apponi)، وصارا فيما بعد (Suppositium) و (Appositum) للدّلالة على المسنَد والمسنَد إليه، وهما في الأصل لا في جميع الأحوال الموضوع والمحمول في منطق أرسطو، واستعارهما النُّحاة الرومانيّون، ولا يزال يستعملهما النُّحاة الغربيّون بهذا المعنى إلى يومنا هذا»[٥٨].

وقد كان د. عبد الرحمن الحاج صالح يخصص مباحثَ كاملة ليناقش فيها الأثرَ العربيَّ والأثر اليونانيَّ والنّظريّات اللغويّة الغربيّة، كما عالج في هذه المباحث، الأثرَ الذي أحدثه هذا

الاختلاط في المصطلح، والإشكالات المترتبة عليه، منْ ذلك يقول:

«الطامّة الكبرى هو اختفاء المفهوم الأصيل مع بقاء اللفظ نفسه واستبداله بمفهوم غريب عن النّظريّة الأصيلة. ولحسن الحظ لم يحصل هذا عند النُّحاة، حتى المتأخرين منهم، ولكنْ حصل مع الأسف عند بعض المحدثين من علمائنا في اللغة، فقد بحث بعضهم عن القياس عند أبي علي الفارسي وليس في ذهنه إلاّ المقدمتان والنتيجة. وبعضهم يجعله مماثلا الـ(Analogia) وهي إحدى الصور الاستدلالية الثلاثة عند أرسطو طاليس: القياس والاستقراء والتمثيل؛ ذلك لأنّه كثيرا ما لاحظ أنّ القياس غير اليوناني قد يسمّى قياس التمثيل، وكمصطلح مفرد أيضا فقد يطلق على مفهوم ما لايدلُّ جزؤه على جزء منْ معناه، وهو مفهوم أرسطو طاليسي يذكره عند حدّه للاسم، والكلمة الجزء الثاني من الحكم المنطقي، ولا يدلّ هذا اللفظ عند سيبويه ولا الخليل على هذا بل على ما ليس مركبا (كثيرا ما يقول النُّحاة: إفرادا وتركيبا). وكذلك هو الأمر بالنّسبة لكلمة (علّة) فهي لا تدلُّ منذ زمان بعيد على ما قصده الخليل وتلاميذه فقد حدّد هذا اللفظ في كتاب العين هكذا: (حدث يشغل صاحبه عن وجهه)، وهو ما يمنع أنْ يكون الشّيء مثل نظائره ويخرجه منْ بابه، وصار يطلق أخيرا على كلّ سبب وعلى ما كان يفهم من العلل الأربعة الأرسطو طاليسية»[٥٩].

ويشير د. عبد الرحمن الحاج صالح إلى أنّ ماسبق يشير إلى أنّ هناك فوضى واضحة في مفاهيم القياس والعلة داعيا إلى التفريق بين الحدّ العربي والحدّ اليوناني وعدم الخلط بينهما، «وهذا التخليط هو خطير وهو عندنا منْ أسباب الجمود الفكري العربيّ لأنّه منعنا مع أسباب أخرى هامة، منْ أنْ نواصل أعمال المبدعين منْ أسلافنا، وقد فطن لذلك الكثيرُ من العلماء منهم ابن تيمية، وقد بيّن الفروق القائمة بين الحدّ العربيّ والحدّ الأرسطيّ وبين القياس اليونانيّ الذي سمّاه بالقياس الشموليّ وبين القياس العربيّ وهو غير القياس التمثيليّ، ولايعني به ما يعنيه أرسطو منْ التمثيل»[٦٠].

خاتمة:

❁ استطاع د. عبد الرحمن الحاج صالح أنْ يقدّم أسسا علميّة عامّة، ومنهجيّة واضحة أسهمت في بلورة رؤية اصطلاحية واضحة؛ لأنّه تجنّب القطيعة أو الإسقاط، فوفّق بين اللسانيات الحديثة والتراث اللغويّ دون انبهار أو تقديس؛ إذْ ربَّ انبهار يقود إلى تحريف. وتقديس يستطرد التزييف، فلم يغفل كتب التراث العربي، فالتفت إلى ما عالجه القدماء، وما اخترعه الأسلاف منْ معان، وما عالجوه من فنون أو ضمّنوه كتبهم.

❁ لم يكتف بالوصف المجرّد والتصنيف، بل كشف عن الحركيّة الداخليّة للغة التي بإمكانها أنْ تفسّر سرّ الطّاقة الكامنة في اختيار المصطلح فوقف على الأغراض والمقاصد، وفق ملابسات الوضع والإنتاج والفهم، فقد كان يركز على الدّلالة التي يؤديها ذلك المصطلح، دون أنْ يتقيّد بما تعارف عليه أرباب الصّناعة في جملته، مهتما بما يرفده المعنى، ويقبله العقل، معتمدا في ذلك على الحسّ اللغوي متتبعا جميع المعاني المحتملة.

الهوامش

(١) لقد أشار د. محمود فهمي حجازي إلى هذه الركيزة، وهي ركيزة الاتفاق حين قال: «تتكون المصطلحات عنْ طريق الاتفاق، ويبحث علم المصطلح الوسائل الكفيلة بتكوين هذه المصطلحات، وتوحيد المصطلحات المتعددة للمفهوم الواحد». حجازي، د. محمود فهمي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ط١، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٢٥.

(٢) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٣، مادّة (ص. ل. ح).

(٣) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م، ص٢٨.

(٤) عبد النور، جبّور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص٢٥٢.

(٥) يعقوب، إميل، ورفيقه، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص٥٨، وانظر المصدر نفسه: ص٣٦٢.

(٦) يقابل المصطلح في اللغات الأوروبيّة (Terme) في الفرنسيّة، و(Term) في الإنجليزيّة، والأصل فيهما مأخوذ من اللاتينيّة (Terminus) بمعنى الحدّ أو المدى أو النهاية أو بمعنى الكلمة أو العبارة.

(٧) الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ص١١.

(٨) ارتضى المتخصصون في علم المصطلح تعريفا له يتميز بالدّقة فعرّفوه بأنّه: «الرمز اللغويُّ المحدّد لمفهوم واحد يقوم على دعامتين هما: الرّمز اللغويُّ والمفهوم، مؤكدين على أنْ تكون المصطلحات المتفق عليها واضحة دقيقة موجزة سهلة النّطق، على أنْ يشكل المصطلح الواحد منها جزءٌ منْ نظام مجموعة من المصطلحات، ترمز إلى مجموعة معيّنة مترابطة من المفاهيم». الحمد، علي توفيق، **المصطلح العربي؛ شروطه وتوحيده**، **مجلة جامعة الخليل للبحوث**، جامعة الخليل، الضفة الغربية، فلسطين، ٢٠٠٥، مج٢، ع١، ص ص ٢ ٤.

(٩) إبرير، بشير، **علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب**، **مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري**، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ٢٠٠٥، ع٢، ص٢٦٦.

(١٠) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ١٩٥٢م، ج١، ص٤٠.

(١١) تداول العلماء فيما بينهم ألفاظا مختلفة، مثل: مواضعات، وحدود، ومفردات، وألفاظ.

(١٢) ابـن مالـك، جمـال الديـن محمد، شـرح عمدة الحافظ وعـدة اللافظ، تحقيـق: د. عدنـان عبدالرحمن - الدوري، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٧، ج٢، ص٦٧١.

(١٣) انظـر: السّابـق، الصفحـات: ١١٣، ١١٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٥٦، ١٨٠، ٥٣٧.

(١٤) ابـن هشـام، أبـو محمد عبـد الله جمـال الدين الأنصاري، أوضح المسالـك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميـد، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ج١، ص١١.

(١٥) الخصائص، ص ص١٧ ١٨.

(١٦) انظـر: ابـن منظور، محمد بن مكـرم بن منظور الإفريقـي المصري، لسـان العرب، دار صـادر، بيروت، مادة (شـ.ذ.ذ) بلا نسبة لشاعـر، وورد في ديوان رؤبة بن العجّـاج كما يأتـي: يتركنَ حَفَّـافَ الحَصى غرابلا، العجّـاج، رؤبة بن عبـد الله، اعتنـى بتصحيحه وترتيبه: وليم بن الورد البروسي، د.ت، ج٢، ص٣٧٦، تسلسل البيت١٩١.

(١٧) الخصائص، ص ص ٩٦ ٩٧.

(١٨) السّابق، ص٢٠.

(١٩) مطلوب، أحمد، بحوث لغويّة، ط١، دار الفكر، عمّان، ١٩٨٧م، ص١٦٨.

(٢٠) حيـادرة، مصطفـى طاهر، منْ قضايـا المصطلح اللغـوي العربـي، ط١، عـالم الكتـب الحديـث، إربد، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص٧٤.

(٢١) الوسائـل التـي اعتمدهـا القدمـاء في بنـاء مصطلحاتهم حسبما أشار مطلوب، ومصطفى حيادرة: ١- اختراع أسماء لما لم يكن معروفا. ٢- إطلاق الألفاظ القديمـة للدلالة على المعـاني الجديدة على سبيـل التشبيه والمجاز، كما فعل في الأسمـاء الشرعية والأسماء الدينية وغيرهـا مما استجد عنـد الإسلام من علـوم وفنون. ٣- التعريب.

(٢٢) الخصائص، ص٦٦.

(٢٣) السّابق، ص١٢٥.

(٢٤) مثـال ذلـك: يذكـر سعيـد بحـيري في صفحة أخـرى إلى الاختلافات الـواردة في المصطلحات فيشير إلى مجموعـة من المصطلحـات منها على سبيـل المثال لا الحصر؛ أنّ فالح ترجـم (collocation) إلى التساوق، بينمـا يترجمها سعيـد بحـيري إلى التـلازم، ويترجمها تمام حسّـان إلى التضام، انظر: هاينه مـان، فولفجانغ، و فيهفجـر، ديتر، مدخل إلى علم لغة النّص، ترجمة: سعيد بحيري، ط١، مكتبة زهـراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ج، ص ددد.

(٢٥) بدأت المصطلحـات اللغويّة المعاصرة عند جهود رفاعة الطهطـاوي (١٨٠١م- ١٨٧٢م)، عندما حاول تعريف معاصريه بتعدّد اللغات الأوربيّة القديمة والحديثة، فقد عـبّر الطهطاوي عـنْ (قواعد اللسـان الفرنساوي) بأنّها غرماتيقي، أغرمير. وهنا أفاد من كلمة يونانيّة معربة منذ العصر العباسي، ومن كلمة فرنسية، وشرح المصطلح بأنّ معناه «فن تركيب الـكلام، فكأنّه يقول فنّ النّحو»، الأسـس اللغويـة لعلم المصطلـح، صـ٢١٧. وهنا نجد الاقتراض المعجميّ يتوازى مع بيـان المحتوى بكلمات عربيّـة شارحة، أمّـا المصطلحـات النّحويـة العربيّة فلم يتجاوزها عندما ألّف كتابه (التحفة المكتبيّة).

(٢٦) ويشـترك د. عبدالقـادر الفاسـي الفهري مع د. عبدالرحمن الحـاج صالح في هذه المسألـة، فهو يقول:

«وحين تستقري، واقع المصطلح اللساني العربي نجده فعلا يتّجه إلى خارج اللغة العربية، إلى الترجمة والتعريب، أكثر مما يتّجه إلى التوالد من الداخل»، الفهري، عبدالقادر الفاسي، **قاموس اللسانيات، مجلة اللسان العربي**، المكتب الدائم لتنسيق التعريب التابع لجامعة الدول العربية، الرباط، ١٩٧٨م، ع٢٧، ص٤٢.

(٢٧) مع أنّ بعض العلماء نادوا بالوضع الارتجاليّ للمصطلحات، إلاّ أنّ مسألة شيوع الاستعمال كانت عاملا مهما في المصطلح. يقول د. إبراهيم أنيس: «يستطيع كلّ منّا أنْ يرتجل كلمة من الكلمات، وأنْ يخلع عليها من الدّلالة ما يشاء، ولكنْ مثل هذه الكلمة لا تصبح جزءً من اللغة إلاّ بعد أنْ يتاح لها الشّيوع والذيوع بين أفراد البيئة، بحيث يستعملها كثير من الناس في خطاباتهم وأحاديثهم». أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٧، ص٧٥.

(٢٨) أول من عمل بهذا المبدأ هم «اللغويّون العرب الأوّلون، فقد وجّهوا اهتمامهم إلى الاستعمال الحقيقي للعربية الفصحى زيادة على النّص القرآني ومختلف قراءاته المجمع عليه، فقد قضوا عشرات السّنين في السّماع من فصحاء العرب ودوّنوا كلامهم بعناية فائقة». صالح، د. عبدالرّحمن الحاج، بحوث ودراسات في اللسانيّات العربيّة، منشورات المجمع الجزائري للغة العربيّة، ج٢، ص١٦٥.

(٢٩) لأنّ المفردة لا حياة لها ولا دلالة معينة إلا داخل سياق من الكلام، وفي حالة خطاب معينة، يصدر من متكلم ويوجه إلى مخاطب معين أو أكثر ودلالته بهذا الكلام في هذه الحالة تنحصر في غرض معين لا في معاني وضعية يدل عليها لفظها في الوضع فقط.

(٣٠) بحوث ودراسات في اللسانيّات العربية، ج٢، ص١٦٤.

(٣١) الخصائص، ج١، ص١٢٤.

(٣٢) بحوث ودراسات في اللسانيّات العربيّة، ج٢، ص ص١٤٩ ١٥٠.

(٣٣) السّابق، ج٢، ص١٧٥.

(٣٤) السّابق، ج٢، ص٢٧٣.

(٣٥) السّابق، ج٢، ص٢٧٤.

(٣٦) السّابق، ج١، ص٢٦.

(٣٧) السّابق، ج٢، ص١٧٦.

(٣٨) السّابق، ج٢، ص ص١٧٦ ١٧٧.

(٣٩) السّابق، ج٢، ص ص٢٦٩ ٢٧٠.

(٤٠) لقد ترجم بعضهم -كما يرى د. عبد الرحمن الحاج صالح- هذه الكلمة بالتوزيعيّة. ويرى أنّ معنى (Distribution) هنا ليس هو التوزيع بل مجموع القرائن التي يمكن أنْ يقترن بها عنصر لغويّ في الكلام، متسائلا عن السّبب الذي دفعهم إلى اختيار معنى التوزيع في ترجمة هذه الكلمة؛ إذ إنّ هذا المعنى غير مقصود أبدا، ويرى أنّ أقرب كلمة إلى مقصودهم هي القسمة، ويسمّي موقع الوحدة عند القرائنيين (Slot)، انظر: بحوث ودراسات في اللسانيّات العربيّة، ج٢، ص ص١٢ ٣٤.

(٤١) السّابق، ج٢، ص١٢.

(٤٢) السّابق، ج٢، ص ص٢١ ٢٢.

(٤٣) السّابق، ج٢ ص٤٢.

(٤٤) السّابق، ج٢، ص٤٣.

(٤٥) السّابق، ج٢، ص٤٩.

(٤٦) السّابق، ج٢، ص١٧٦.

(٤٧) السّابق، ج٢، ص٦٢.

(٤٨) السّابق، ج٢، ص ص٦٤ ٦٥.

(٤٩) السّابق، ج٢، ص٣٣.

(٥٠) السّابق، ج٢، ص٨٩.

(٥١) السّابق، ج٢، ص١٧٧.

(٥٢) السّابق، ج٢، ص ص١٧٩ ١٨٠.

(٥٣) السّابق، ج٢، ص١٩١.

(٥٤) السّابق، ج٢، ص١٧٦.

(٥٥) السّابق، ج٢، ص١٧٦.

(٥٦) السّابق، ج٢، ص٢٤٣.

(٥٧) السّابق، ج٢، ص٢٤٦.

(٥٨) السّابق، ج٢، ص٢٧٥.

(٥٩) السّابق، ج٢، ص٢٧٢.

(٦٠) السّابق، نفس الجزء والصفحة.

المصادر والمراجع

أولا. الكتب

❁ ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النّجار، المكتبة العلمية، القاهرة، ١٩٥٢م.

❁ ابن مالك، جمال الدين محمد، شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ، تحقيق: د. عدنان عبدالرحمن الدّوري، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٧م.

❁ ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

❁ ابن هشام، أبو محمد عبدالله جمال الدين الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدّين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، د.ت.

❁ أنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٧م.

❁ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.

❁ حجازي، د. محمود فهمي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٦م.

❁ حيادرة، مصطفى طاهر، منْ قضايا المصطلح اللغوي العربي، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

❁ الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٣م.

❁ صالح، د. عبدالرحمن الحاج، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، ٢٠٠٧م.

❁ عبدالنور، د. جبّور، المعجم الأدبي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.

❁ غزال، أحمد الأخضر، المنهجيّة العامة للتعريب المواكب، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، الرباط، ١٩٧٧م.

❁ مطلوب، د. أحمد، بحوث لغوية، ط١، دار الفكر،

عمّان، ١٩٨٧م.

❁ هاينـه مان، فولفجـانج، و فيهفجر، ديتر، مدخل إلى علـم لغة النّصـ، ترجمـة: سعيد بحـيري، ط١، مكتبة زهراء الشّرق، القاهرة، ٢٠٠٤م.

❁ يعقـوب، د. إميـل، ورفيقيه، قاموس المصطلحات اللغويـة والأدبيّـة، ط١، دار العلـم للملايـين، بيروت، ١٩٧٩م.

ثانيا. الدّوريّات:

❁ بشـير، إبريـر، علـم المصطلـح وممارسة البحـث في اللغة والأدب، مجلـة المخـبر، أبحـاث في اللغـة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ٢٠٠٥م، ع٢.

❁ الحمد، علي توفيق، المصطلح العربي؛ شروطه وتوحيده، مجلـة جامعة الخليـل للبحوث، جامعة الخليـل، الضفة الغربية، فلسطين، ٢٠٠٥م، مج٢، ع١.

❁ الفهـري، عبدالقادر الفاسي، قاموس اللسانيات، مجلة اللسـان العربي، المكتـب الدائم لتنسيـق التعريب لجامعة الدول العربية، الرّباط، ١٩٨٧م، ع٢٧.

منْ مسائلِ المتشابهِ اللفظي القرآني بين التّقديم والتّأخير عند الإسكافي والسامرائي

إبراهيم بن عبدالله
الهنائي
طالب دكتوراه

جامعة ماليزيا الإسلامية

المُلخَّص:

يكشفُ البحثُ عنْ مفهومِ المتشابهِ اللفظي بين التّقديم والتّأخير لعشرِ آياتٍ قرآنيّة تخصُّ مسائلَ التقديم والتأخير عرَضَ لها الخطيبُ الإسكافيّ(ت ٤٢٠هـ)[1] وفاضل السّامرائيّ[2] بالتّوجيه والدّراسة. وقدْ اتّضح منْ خلال البحثِ منهج كلٍّ منهما في التقديم والتأخير للألفاظ القرآنية المتشابهة، وخصائصها التي تميَّز بمناقشتهما في توجيه مسائله، ووضوح علّة التقديم والتأخير في كلِّ مسألةٍ مع الأخذ –بنظر الاعتبار– بالتفاوت الزّمنيّ بينهما. وهو ممّا يؤكد حيويّة الألفاظِ ودلالاتِها في سياقها القرآنيّ.

مقدّمة

يُعـدُّ المتشابـه اللفظـي أحـدَ علـوم الإعجـازِ القـرآنيّ. وهـو بابٌ مـنْ أبواب تفسـيرِه؛ لأنّه يُظهِرُ عَظَمَته وبلاغته وهـو ظاهرةٌ بيانيّةٌ فريدة تستلزم الدِّقةَ والتَّأمّل والتَّدبُّر والنَّظر؛ إذْ لم يكنْ المتشابـهُ اللفظيّ بمعزلٍ عـن الدِّراسات البلاغيّة والقرآنيّـة؛ وإنّما جاء مكمّلا لهـا ليوضّح أسرارَ الإعجـاز ومواضعه الكثيرة. وهو ممـا نبّه عليه العلماء والباحثون القدامى الذين أولوه عنايتهم واهتمامهـم؛ لأنَّ المتشابـه اللفظـي يحيـل إلى النَّحو في بعضِ تفاصيلِه وتراكيبِه منْ جهة، وإلى البلاغة وخاصَّةً علم المعاني منْ جهةٍ أخرى، ممّا يمنحه مساحةً أكثر منْ غـيره منْ العلوم القرآنيّة لتوجيه معنى الآياتِ التي تتقارب فيما بينها منْ متشابهاتٍ لفظيّةٍ باتجاهاتٍ مختلفة.

ويؤكـدُ اختـلافُ المعـاني بـين العلمـاء أهميَّة المتشابـه اللفظـيّ ودوره في صياغـة الجملـة القرآنيَّة بما يضمن لها ديمومتها الخاصَّة بها دون غيرها مـنْ أساليب الـكلام. ولم يكـن اعتباطا اختيـار هذه المسائل العشر مـن المتشابه اللفظي في موضـوع التقـديم والتأخـير بـين الخطيب الإسـكافي والسامرائي. ولكنَّهـا جاءت لتؤشر علـى بعض مواضع الإعجاز القرآنيّ في المتشابه اللفظيّ. والتعريف بأساليب القرآن البلاغيّة ممّا حفَّـزني إلى قراءة ما استطعـت الوصول إليه مما كُتب عنه قديما وحديثا. وعلى الرّغم منْ تقعيد الخطيـب الإسـكافي لأصول المتشابـه اللفظيّ منذ القـرنِ الرابعِ الهجري وحتـى اليوم إلاّ أنَّ هناك شِحَّةً ونُـدرة بالدّراسات المتخصّصة فيه. وتكاد تتوزع متفرقة عبْر قـرونٍ وأخرى. وإنَّ ماكتبـه السّامرائي عـنْ أسرار البيـان في التعبير القرآني، وما عَرضه في محاضراته الأكاديميَّة لقِيَ في نفسي هوى وصدى كبيراً للتعمّق في دراسة المتشابـه اللفظـي. ويهدف البحـث إلى معرفة موقف الإسكافي والسامرائي منْ تقديمٍ وتأخيرِ الألفاظ في القرآن الكريم.

وقسّمتُ البحـث إلى: مقدِّمة وثلاثة مباحث. شمـل المبحثُ الأوّلُ تعريـفَ المتشابهِ اللفظي، لغـةً واصطلاحـاً. ومفهـوم التّقـديم والتّأخير بلاغيًـا ونحويًا لارتباطهمـا الوثيق في استكناهِ أسـرارِ الإعجـازِ القـرآنيّ في المتشابـه اللفظي. ونبذة موجزة عمَّن كَتـب في المتشابه اللفظي. وخصّصـتُ المبحـثَ الثـاني لضوابـطِ التقديم والتأخـير في القـرآن الكـريم، ومنهجهما فيه. ليأتي المبحث الثالث متضمِّنا دّراسةً موضوعيَّة لعشرمسائـل مـنْ بـين (٢٣) ثـلاثٍ وعشرين مسألـةً في التقـديم والتأخـير؛ نظـراً لدلالاتها النَّحويّـة والبلاغيّة، أو لاختلافات معانيها التي تتّضح منْ خلالهـا خصائص الأسلوبِ البحثي ومنهج الإسكافي والسّامرائي. ثم خاتمة بنتائج البحث.

المبحث الأول
مفهوم المتشابه اللفظي عند علماء اللغة والبلاغة

المتشابه اللفظي لغة:

عرَّف الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥ هـ) المتشابه بقوله: «الشَّبَهُ؛ ضرب من النُّحاس يلقى عليه دواء فيصفرّ، وسمِّي شَبَهاً؛ لأنَّه شِبْه بالذَّهب، وفي فلان شَبَهٌ من فلان، وهو شَبهه وشِبهه أيْ شبيهه. وتقول شبَّهت هذه بهذا، وأشبهَ فلانٌ فلاناً. وقال الله عزَّ وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ (آل عمران:٧) أيْ يشبه بعضها بعضا»[٣].

و«المشبهات من الأمور المشكلات، قال أبو العتاهية(مجزوء الكامل):

واعلَمْ بأنَّكَ في زَما
نٍ مُشْبِهاتٍ هُنَّ هُنَّهْ

وشبَّه فلانٌ عليَّ، إذا خَلَط، واشتبهَ الأمر أيْ اختلط، ورأيُك مثله في الشَّبهِ والشِبه، وفيه مشابهٌ منْ فلان. وتقول: إنِّي لفي شُبهةٍ منه. وحروفُ الشِّين يقال لها أشباهٌ، وكلُّ شيءٍ يكون سواء فإنَّها أشباهٌ. قال لبيد في السواري وتشبيهِ قوائمِ النَّاقةِ بها (الوافر):

كعَقرِ الهاجريِّ إذا ابتناهُ
فأشباهٌ حُذينَ على مِثالِ

والشِّباه حَبٌّ على لون الحُرْف يُشرب للدواء»[٤].

فلفظةُ المتشابهِ على اختلافِ اشتقاقاتِها تأتي بمعنى واحدٍ بـ (المِثل والتماثل والتشابه). وذكر ابن منظور(ت ٧١١ هـ) المتشابه في مادة شبه «الشِّبه والشَّبه والشَّبيه: المثل، والجمع أشباه، وأشبهَ الشيءُ الشيءَ: ماثله، وفي المثل: منْ أشبه أباه فما ظلم، وأشبهُ الرَّجلُ أمَّه، وذلك إذا عجز وضعف، وأشبهت فلانا، وشابهته، وتشابه الشَّيئان، واشتبها: أشبهَ كلّ واحدٍ صاحبه.

وتقول: أشبه فلانٌ أباه، وأنتَ مثله في الشِّبه والشَّبه. وتقول في فلانٍ شبه منْ فلان، وهو شِبهُهُ وشَبَهُهُ وشَبيهُه، وقوله تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ ﴿٢٥﴾﴾ (البقرة:٢٥)، ليس من الاشتباه المُشْكِل، إنَّما من التشابه الذي بمعنى الاستواء. وكلُّ شيءٍ يكون سواءً فإنَّه أشباه. وفي الحديث: «عنْ زياد السَّهمي قال: نهى رسول الله أنْ تُستَرضَعَ الحمقاءُ فإنَّ اللبنَ يُشبِه»[٥]، وقالَ تعالى: ﴿وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا

﴿ يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ (الأنعام: ١٤١). وشَبَّه إذا ساوى بين شيءٍ وشيءٍ، وفيه شُبهةٌ منه: أي شبه، وفي الحديث: ((الدِّيات دية شِبه العمد أثلاث))[٦]. وفي القاموس المحيط للفيروز آبادي (ت ٨١٧ هـ) «شابَهَهُ وأشْبَهَهُ: ماثله، وتشابه واشتبها: أشبه كلٌّ منهما الآخر حتى التبسا، وأمور مشتَبهة ومشبّه: مشكلة»[٧].

مما سبق، يكاد أنْ يكون هناكَ اتفاقٌ على أنَّ المتشابه: هو المِثل والسَّواء أو المثيل والشَّبيه؛ إذ جميعُ التَّقلبات لمادَّة شبه تؤدِّي معنى المثيل والشَّبيه والمُماثِل والمُشابِه.

مفهوم المتشابه اللفظي في الاصطلاح البلاغي منْ حيث التقديم والتأخير:

حين طرح الخطيب الإسكافي موضوع المتشابه اللفظي لأول مرّة؛ لم يحدِّد له تعريفا خاصًّا به؛ وإنَّما أشار إلى أسباب الكتابة فيه بقوله: «تدعوني دواعٍ قويَّة يبعثها نظرورؤية في الآيات المتكرّرة بالكلمات المتّفقة والمختلفة، وحروفها المتشابهة المنغلقة والمنحرفة، تطلّبا لعلامات ترفع لَبْسَ إشكالها»[٨].

وكذلك منْ جاء بعدَه من العلماء مثل الغرناطي (ت٧٠٨هـ)، الذي لم يخصَّه بتعريف. ولكنَّه قال: «وإنَّ منْ مغفلات مصنِّفي أئمتنا ﷺ في خدمة علومه، وتدبّر منظومه الجليل ومفهومه، توجيه ما تكرَّر منْ آياته لفظا أو اختلف بتقديم أو تأخير، وبعض زيادة في التعبير»[٩]. وإلى جانب ذلك فإنَّ بعض العلماء يَعدُّ المتشابه اللفظي علماً منْ علوم القرآن الكريم، ويضعه في ترتيبه بالعلم الثالث والعشرين، ويسمِّيه بعلم الآيات المتشاكلات المتقاربات[١٠]. كما هو عند الزركشي(ت٧٩٤هـ) باسم علم المتشابه ويعرِّفه قائلا: «وهو إيرادُ القصَّة الواحدة في صورٍ شتى، وفواصلَ مختلفة، ويكثر في إيراد القصص والأنباء، وحكمته التصرف في الكلام، وإتيانه على ضروب، ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك، مبتدأ به ومتكرّرا»[١١]. ويسمِّيه السّيوطي(٩١١هـ) بمشتبهات آياته، ويعتبره الوجهَ السادسَ منْ وجوه إعجازه[١٢].

وإنَّ عدم تحديد تعريف محدَّد للمتشابه اللفظي لايعني عدم مقدرة العلماء على ذلك؛ لأنَّه يرجع إلى ذائقة كل باحث وثقافته ومستويات نظرته العلميّة الخاصَّة إلى الآيات المتشابهة. ويختلف الأمر بالنسبة للتقديم والتأخير فقد تناوله علماء النَّحو والبلاغة بالدَّرس والتّحليل والتّعريف. وانسحب ذلك على الدّراسات القرآنيّة فجاء تناولهم موضوع التقديم والتأخير واضحا في موارد دراساتهم، خاصَّة في موضوع المتشابه اللفظي للآيات.

وقد ذكر الخطيب الإسكافيّ (ت ٤٢٠ هـ) التقديم والتأخير في المتشابه اللفظي باعتباره آياتٍ تكرّرت واشتبهت لعلَّة التقديم والتأخير أو الزِّيادة والحذف أو التعريف والتنكير أو إبدالِ كلمة أو حرف مكان كلمة أخرى أو

حرف آخر[١٣]. ويوافق الكرماني (ت ٥٠٥ هـ) ماذهب إليه الخطيب الإسكافي بأنَّ المتشابهَ اللفظيَّ هو ماتكرَّرتْ فيه الآيات وألفاظُها متَّفقة. ولكنْ وقعَ في بعضها زيادةٌ، أو نقصانٌ، أو تقديمٌ، أو تأخيرٌ، أو إبدالُ حرفٍ مكانَ حرفٍ، أو غير ذلك ممَّا يوجِب اختلافا بين الآيتينِ أو الآيات التي تكرَّرت مِنْ غير زيادةٍ أو نقصان، ثمَّ يذكر أنَّه سيّبين العلَّة والسَّبب في تكرارها، والفائدة في إعادتِها. وما الموجب للزّيادة والنقصان والتقديم والتأخير، والابدال، وما الحكمة مِنْ تخصيص الآية بذلك دون الآية الأخرى. وهل يصلح ما في هذه السّورة مكان ما في السّورة التي تُشاكِلها أم لا؟[١٤]. ويتطرق تعريف الكرماني إلى التقديم والتأخير في المتشابه اللفظي مع ذكر العلّة والسّبب وراء ذلك. ويعدُّ الغرناطي (ت ٧٠٨ هـ) ما تكرّر من الآيات لفظا أو اختلف بتقديم أو تأخير أو زيادة في التعبير هو من المتشابه اللفظي مع التقديم والتأخير[١٥].

ويذكر ابن جماعة (ت٧٣٣هـ)، اختلاف الألفاظ والمعاني المكرّرة، وتنويع العبارات، بالتقديم والتأخير، والزيادة والنقصان في إشارة منه إلى التقديم والتأخير للمتشابه اللفظي في كل منها[١٦]. والأنصاري(ت٩٢٦هـ) يسمّي المتشابه اللفظي في الآيات المتشابهات الألفاظ المختلفات في الزيادة أوالنقصان[١٧]. ويشير أبو البقاء (ت١٠٩٤هـ) إلى قضيَّة التقديم والتأخير في المتشابه اللفظي إلى أنَّ القصَّة الواحدة يمكن أنْ تأتي في صورٍ وفواصلَ مختلفة في التقديم والتأخير[١٨].

وعرَّف التهانوي (ت ١١٩١ هـ) المتشابه اللفظي بقوله: «ومنه أنْ يحصل الاتفاق في الخطِّ والنُّطق لكن يحصل الاختلاف أو الاشتباه بالتقديم والتأخير؛ إمَّا في الاسمين، ويسمى المتشابه المقلوب أو نحو ذلك. كأنْ يقعُ التقديم والتأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة إلى ما يشبه به نحو: أسود بن يزيد، ويزيد بن أسود»[١٩]. ويشير ابن عاشور إلى أنَّ التقديم والتأخير هو تفنُّن، والتفنّن في الكلام تنفي به السّآمة والإعادة مع حصول المقصود من التكرير[٢٠].

إنَّ تعريفي الكرماني وأبي البقاء هما الأكثر انسجاما؛ لأنَّهما يذكران أنَّ القصَّة الواحدة يمكن أنْ تأتي في صورٍ وفواصلَ مختلفة في التقديم والتأخير. وهذا هو الواقعُ في القرآن؛ فالقصَّةُ الواحدةُ ترِد بصورٍ شتّى سواء بالتقديم أمْ التأخير أمْ غير ذلك من الأساليبِ القرآنيَّة، ومثاله قصَّة سيِّدنا موسى عليه السلام مع فرعون، والغرض مِنْ ذلك إظهار القدرة العظيمة والكبيرة للقرآن في التصرّف بالألفاظ، وتكيّفها وفق السّياق، وإظهار عجز الانسان عن الإتيان بمثل ذلك. وهذا هو باب منْ أبوابِ الإقناعِ والإعجازِ القرآنيّ، كما أنَّ تشابه الألفاظ، وتكرارها، واختلافها في التقديم والتأخير، يعدُّ التفاتةً ولمسةً بيانيَّةً منْ لمساتِ القرآنِ العظيم التي تدعو إلى التَّأمُّل والتفكّر.

المبحث الثاني:
منهجهما في ضبط قواعد المتشابه اللفظي

أولا. ضوابط وقواعد المتشابه اللفظي:

ليستْ هنالك قواعدُ مطَّردة يمكنُ الاطمئنانُ إليها لدرجة أنَّها تضبطُ كلَّ الأمثلة. ولكنْ كلّ باحث من العلماء له رؤيتهُ الخاصَّة، وثقافته اللغويَّة، والنحويَّة، والبلاغيَّة التي توهّله أنْ يضع لمساتِه الخاصَّة لقواعد أو ضوابط للمتشابه اللفظي، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. وهو ما يدلُّ على عظمة القرآن الكريم بأنَّه أُنزل لكلِّ زمانٍ ومكان، ويتجدَّد في روحه ومعانيه. غير أنّ هناك ضوابط ترتبط بقواعد نحويَّة أو بلاغيَّة يُجمع عليها العلماء ويلتزمون بها. ومثلما لم يضعْ الخطيب الإسكافيّ تعريفاً محدّداً للمتشابه اللفظي فهو لم يضع قواعدَ متسلسلة له؛ وإنَّما ترد في ثنايا كتابه (درّة التنزيل وغرّة التأويل). ومنْ قواعده الخاصَّة في المتشابه اللفظي:

١. تكرار الآيات بالاختلافِ أو الاتفاق.

٢. آياتُ المتشابه اللفظيّ التي أصابها التقديم والتأخير.

٣. ألفاظُ المتشابه المعرَّفة في موضع، والمنكرة في موضع آخر.

٤. إبدال لفظ مكان لفظ آخر[٢١].

وأمَّا بالنسبة إلى قواعد السَّامرائي في المتشابه اللفظي فهي عامَّة، ومتناثرة في كتبه وهي ليستْ مطّردة. فهو يضع السِّياقَ عمدته في توجيهِ ألفاظ المتشابه اللفظي. ويمكن القياس عليها في مسائل أخرى، وهي كما يأتي:

• ماجاء على صيغة: «(فعَّل – أفْعَلَ) ومثاله: (نزَّلَ – أنْزَلَ)» [٢٢].

• قاعدة (الاقتطاع من الفعل دلالة على الاقتطاع من الحدث) بمعنى أنَّ القرآن الكريم يحذف من الكلمة لغرض يريده، كقوله تعالى ﴿ وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٩﴾ ﴾(الأعراف:١٥٩)، وقوله تعالى: ﴿ مِن دُونِهِۦ ۖ فَكِيدُونِى جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ﴿٥٥﴾ ﴾(هود:٥٥)[٢٣].

• قاعدة (يفَّعّل–يتفعَّل) ومثال على ذلك: (يتدبَّرون – يدَّبروا)، قال تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾ (محمَّد:٢٤)، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾ (المؤمنون:٦٨)[٢٤]. وهذا أمرٌ يستلزم الدِّقة والتأمل والتدبّر والنَّظر.

وتخيّرت السَّامرائي بسبب آرائه التي تفرَّدَ بها عنْ غيره، ومقارنتها بآراء الإسكافي، واتّخاذهما نموذجا يحتذى في دراسات الإعجاز البلاغيّ والتفسير؛ لذا وقفتُ على

بعض المسائل المتشابهة لفظيًا في كتاب الله التي حدث فيها التقديم والتأخير، مبينا ماأفاد منه السّامرائي من الإسكافي ومازاد عليه أو نقص. والإسكافيّ له فضل السّبق في بيان عِلّة التقديم والتأخير في المتشابه اللفظي. وكتابه (درّة التنزيل وغرّة التأويل) منْ أوّل الكتب التي وجّهت وبيّنت علّة التقديم والتأخير للألفاظ المتشابهة. وكان بصفة عامّة يميل إلى الإيجاز والطرح المختصر[٢٥]، بخلاف السّامرائي الذي يفصّل ويشرح.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ السامرائي كثيرا ما اعتمد في توجيهاته على كتاب (درّة التنزيل وغرّة التأويل). ولكنّ السّياق كان رفيقاً لتوجيهاته؛ لأنّه -بنظره- أهمّ الأسس التي يقوم عليها علمُ توجيه آيات المتشابه اللفظي، بل إنّ السامرائي لم يقف عند حدود سياق الآية فأحيانا يتعدّى الأمر إلى سياق المقطع، وأحيانا إلى سياق السّورة[٢٦].

ثانيا. منهج الإسكافي والسامرائي في تحليل مسائل المتشابه اللفظي:

أ. منهج الإسكافي في كتابه: (درّة التنزيل وغرّة التأويل):

هو كتابٌ درسَ وتناول فيه توجيه الآيات المتشابهة لفظيا بالتكرار، أو التقديم والتأخير، أو إبدال أو غير ذلك بطريقةٍ سهلةٍ، بلْ إنّه اشتمل على أسرارٍ عظيمة مكتشفة منْ كتابِ الله تعالى. وهو المرجعُ الأساسُ في دراسات الإعجاز القرآني. والمنهل الذي يستقي منه المؤلفون الحُكْمَ والمعرفة. ويعتمدون عليه كثيراً في توجيهِ الكثيرِ من الآيات المتشابهة لفظيًا. وقدْ وضّح المؤلف الأسباب التي دعته إلى الكتابة فيها بقوله: «تدعوني دواعٍ قويّة، يبعثها نظرٌ ورويّة في الآيات المتكرّرة بالكلماتِ المتّفقة والمختلفة، وحروفها المتشابهة»[٢٧].

وهو أوّلَ كتاب يناقش الآيات المتشابهة لفظيًا. ويضمُّ بين دفّتيه الكثيرَ من الجوانبِ البلاغيّة والبيانيّة. وانتهج المؤلف فيه أسلوبَ الحوار والمناقشة مع القارئ، فكثيراً مايكرّرعبارة «فلسائل أنْ يَسأل»[٢٨]. وأسلوبه سهلٌ في الطّرح ويجعل القارئ يعيش في أجواءِ القضيّة القرآنيّة، ويرتقي بفكرهِ ووجدانه. وأحيانا يشارك القارئَ في النّظر إلى المسألة القرآنيّة. وسيظهرُ ذلك لاحقاً في تضاعيف البحث.

ب. منهج فاضل السامرائي:

غلب على السامرائي الجانب النّحوي، فكان له أثره البالغ في مؤلفاته إذ؛ يربط المعاني بالنّحو. كذلك انشغل السامرائي بالبلاغة القرآنيّة. واهتمّ كثيرا بالبحث في أسرار الإعجاز البيانيّ في القرآن الكريم. وأمّا عنْ منهجه في طرحه لهذه القضايا فكان (السّياقُ) الأرضيّة التي اعتمد عليها في توجيه المعاني الصحيحة للآيات المتشابهة لفظيًا التي أصابها التقديم والتأخير، فعدّه عمدةً في ذلك، ولغته سهلةٌ وواضحةٌ

ومنوّعةٌ بين السَّرد والمناقشة في عرض المسائل.

فهو يصوغ الفكرةَ الرئيسة، ثم يفصِّل فيها تفصيلاً واسعاً بالبحث والتَّوجيه؛ فيذكر العلَّة والسَّبب وراء ذلك التقديم والتأخير. وقد اعتمد هذا المنهج في أغلب مواضيعه ومؤلفاته التي تناولت مسائل المتشابه اللفظي ما عدا كتابه (أسئلة بيانية في القرآن الكريم)؛ إذْ يشير إلى منهجه فيه: «وقد رتبت موضوعات الأسئلة على حسب تسلسلها في المصحفِ الشَّريف في الغالب، ولم يختلفْ هذا المنهج إلا نادرا»[٢٩].

المبحث الثالث:
منْ مسائل المتشابه اللفظي بالتَّقديم والتَّأخير في القرآن الكريم

١. الاسم المعطوف، ومثاله؛ النَّصارى- الصَّابئين:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ (البقرة :٦٢) و قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾﴾ (المائدة: ٦٩). رأى الإسكافي (ت ٤٢٠ هـ) أنَّ الغرض منْ تقديم لفظة النَّصارى على الصابئين في آية البقرة لعلَّة ترتيب الطوائف الثلاث بحسب الكتب السَّماويَّة المنزلة عليها؛ ولأنَّ طائفة الصَّابئين ليس لهم كتابٌ سماويٌّ فجاؤوا متأخّرين. وأمَّا في آية المائدة، فالغرضُ منْ تقديم الصَّائبين على النَّصارى لأجل السَّبق الزَّمني؛ فهم كانوا قبل النَّصارى في الوجود[٣٠]. وأمَّا السَّامرائي فنظر في توجيهِ هذه المسألة إلى السِّياقِ القرآنيِّ وسياق السّورتين.

ففي آية سورة المائدة ذُكرت بعدها آياتٌ تتحدث عنْ عقيدة النَّصارى والتثليث وعقيدتهم بالمسيح. وكأنَّ النَّصارى لم يؤمنوا بالتَّوحيد، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى ٱللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُۥ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٧٤﴾ مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾﴾ (المائدة:٧٣-٧٥). ثمَّ بيَّن السَّامرائي أنَّ هذا السِّياقَ لم يذكر في سورة البقرة؛ ولهذا اقتضى تقديم الصَّابئين على النَّصارى في آية سورة المائدة. ولمَّا كان الكلام

في ذمّ معتقدات النّصارى اقتضى تأخيرهم عن الصابئين[٣١].

فالسّامرائي خالف الإسكافيّ في توجيه المسألة؛ إذ إنّ السّياقَ القرآنيَّ في كلتا السّورتين بيَّن سبب تقديم وتأخير كلتا اللفظتين في كلا الموضعين، إضافة إلى أنَّ سياقَ الآيات التي ذُكرت بعد آية المائدة تتناول ذمّ معتقدات النّصارى الذين شكّكوا بالتوحيد ولم يؤمنوا به؛ ولأنَّ المذموم يذكر متأخرا فاقتضى سياق الآيات في سورة المائدة ذكر النّصارى متأخرين. والزمخشري (ت ٥٠٥ هـ) يرى بأنَّ علّة تقديم الصّابئين على النّصارى في سورة المائدة لفائدة التنبيه على أنَّ الصّابئين يُتاب عليهم إنْ صحَّ منهم الإيمانُ والعملُ الصّالح؛ فهم أبيَن هؤلاء المعدودين ضلالا وأشدّهم غيّا[٣٢]. ولابن جماعة (ت ٧٣٣هـ) لفتة خاصّة انفرد بها عمَّن سبقه في بيان علّة تقديم لفظة النّصارى على الصّابئين في آية البقرة. فذكر أنَّ علّة التقديم لأجل الفضلِ والشّرف، فالنّصارى أهلُ كتاب فهم أفضلُ وأشرفُ منْ الصّابئين، ولذلك تقدّموا عليهم[٣٣].

٢. (السّماء–الأرض):

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ ۖ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ ۖ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٣﴾ ﴾(سبأ :٢). الأصلُ الواردُ في القرآن الكريم أنْ تتقدم لفظة (السّماء) على لفظة (الأرض) كما في آية سبأ، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾ ﴾(يونس: ٦١).

نظر الخطيب الإسكافيّ (ت ٤٢٠ هـ) إلى مفتتح السّور لإبراز العِلّة وراء تقديم السّموات على الأرض، ففي سورة (سبأ) افتتح الله سبحانه وتعالى السّورة بقوله: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١﴾ ﴾ (سبأ: ١) فالسّورة افتتحت بتقديم السّماوات على الأرض؛ ولذلك ناسب تقديم السّماء على الأرض، إضافة إلى عِظم ملك شأن السّماوات وكبر سلطانها؛ فقُدِّمَت لأهمّيتها ومكانتها والعناية بها. وأمّا في سورة يونس فإنَّ الآية جاءتْ بعد قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾ ﴾ (يونس: ٦١). فكان القصد ذكر علمه بما يتصرّف فيه العُباد منْ عمل كان خيرا أو شرّا، ويكون ذلك العمل في الأرض؛ لذلك تقدَّمت الأرض لأجل الترتيب ومناسبة السّياق للمعنى[٣٤].

وذهب السّامرائي في مسألة تقديم السّماء على الأرض في آيـة سبأ؛ بأنَّ العلّة وراء التقديم لرتبة الفضـل والشّـرف. وأنَّ آيـة سبـأ تتحدث عن السّاعـة التي هـي منْ أمور الغيـب. وإنَّ أمرَها يأتـي من السّماء. وأمّـا في آية يونس فعلّة تقديم لفظـة (الأرض) علـى (السّماء)لأجـل الرتبة؛ كونهـا منتظمـة إلى مـا هـي أقرب إليـه، وهم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا ﴿٦١﴾﴾(يونـس: ٦١)، فاقتضى حسـن النّظم تقديمهـا مرتبة في الذّكر مع المخاطبـين. فالسّامرائي يتّفق مع الإسكافيّ في مسألـة تعليل تقدّم السّمـاء على الأرض؛ إذْ كلاهمـا بيَّن أنَّ عِلّة التقـديم والتأخير –في كلا الموضعين– جاءت للمكانة والرّتبة.

إذن، هناك سببـان لتقدّم الأرض علـى السّماء في آيـة يونـس؛ الأول: لذكر الله تعـالى أحوال أهـل الأرض. والثـاني: لأنَّ الله سبحانـه ذكر أحوال أهل الأرض، والأعمال التي يعملونها تكـون في الأرض. وهذا ما ذكره كلٌّ من الرازي (ت ٦٠٦هـ)[٣٥]، والزّركشي (ت ٧٩٤ هـ)[٣٦] وأبو حيّـان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)[٣٧]؛ ولذلك ناسب تقديم الأرض على السّماء.

٣. (نَفعاً– ضُرًّا):

قـال تعـالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ (الأعـراف١٨٨) قال تعـالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۚ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ (يونـس: ٤٩) تختلف الآيتان بموضع التقديم والتأخير فيما بينهمـا؛ فمرّة تتقدم لفظة (ضرًا) علـى لفظة (نفعـا)، ومرّة تتقـدم لفظة (نفعا) علـى لفظة (ضـرًّا). والأصل في القرآن الكريم تتقدم لفظة (ضرًا) على لفظة (نفعا)؛ لأنَّ العابد يعبد معبوده خوفا منْ عقابه، ثمَّ طمَعاً في ثوابه، بدليل قولـه تعالى: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾(السّجـدة:١٦). ولبيـان عِلّـة تقديم لفظة (ضرا) علـى لفظة (نفعا) ينظر الإسكافيّ في سـورة يونس إلى الآية التي تسبق آية يونـس في الذّكـر، قَالَ تَعَالَى:﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾(يونس: ٤٦) ثمَّ يقول الكفّار؛ قال تعـالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَـٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٤٨﴾﴾(يونـس: ٤٨)؛ فـيردُّ عليهـم الرّسول ﷺ أنَّه لا يملـك لنفسه ضرّا ولا نفعا، ولا أملك ما وعدكم الله منْ هذا العذاب، وأنْ أدفـع عنكم سوءَ العقـاب، وتقدّمتْ لفظة (الضّر) علـى لفظة (النّفـع) لخروجها منْ ذكر العذاب، ولمناسبة سياق ما قبلها وما بعدها منْ آيات.

وأمّا في آية الأعـراف فقد سبقت بقوله تَعَالَى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ

وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾ ﴾(الأعراف: ١٨٧). والآية تتحدث عنْ سؤالهم عنْ وقتِ السَّاعة، فردّ عليهم الرسول ﷺ إنَّ الذي تسألون عنه أخفى الغيوب. وأنا لا أعلم منها ما هو أقرب، فكيف ما يختصُّ بعلم الغيب، ثم جاء بعدها قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأعراف: ١٨٨)؛ لذلك ناسب تقدُّم لفظة النّفع على لفظة الضّرّ بحكم ما قبلها وما بعدها[٣٨].

وأمّا السّامرائي فيرى علّة تقديم النّفع على الضّرّ بما يتضمّن سياق الآيات من معنى النفع قال تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾(الأعراف :١٨٨) فقدّم هنا النّفع على الضّرر؛ لأنّه تقدَّم قبله قوله تعالى: ﴿ مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٨٦﴾ ﴾ (الأعراف:١٨٦) فقُدّمت الهداية على الضّلال، وبعد ذلك قال تعالى: ﴿ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأعراف: ١٨٨)؛ لذا قُدّم النّفع على الضّر لمناسبة سياق الآيات. ولكنّ تقديم لفظة الضّر على النّفع في آية يونس: ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (يونس :٤٩) لتقدم قبلها قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ ۚ فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾(يونس:١١) وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ (يونس: ١٢)، فقدّم الضّر على النّفع في الآيتين. ويأتي بعد هذه الآية قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُهُۥ بَيَٰتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾(يونس: ٥٠)، فكان المناسب تقديم الضَّرر على النفع ههنا[٣٩].

ومما سبق فالسّامرائي يوافق الإسكافي في بيان العلّة لتقديم وتأخير لفظتي (الضُّر والنّفع) في كلا الموضعين، فكلاهما نظر إلى السّياق. إذن السّياق الذي ذكره كلّ من الإسكافي والسّامرائي الأوفق في تقديم وتأخير لفظتي (النّفع) و(الضّر).

٤. (تقديم الخبر على الحال وتأخيره) (سجّدا– حطّة):

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾(البقرة:٥٨) وقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٔتِكُمْ ۚ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾

(الأعراف: ١٦١). أرجع الخطيب الإسكافيّ (ت ٤٢٠ هـ) تقديم وتأخير لفظتي (سجّدا وحِطّة) في آيتي البقرة والأعراف إلى أنّ القرآن حكى المعنى دون اللفظ، وما يدل على ذلك أنّ لغتهم غير العربيّة. وما دام كذلك فلا غرابة بوجود الاختلاف في التقديم والتأخير[٤٠]. الإسكافيّ وقدْ نظر إلى المسألة منْ جهة المعنى ولم يهتم باللفظ، وأرجع ذلك إلى «أنّ القرآن حكى المعنى دون اللفظ»[٤١]. وهذا قول فيه نظر؛ لأنّ القرآن نزل بلسانٍ عربيّ مبين. وهو في غاية الدّقة. وقدْ أُمرنا أنْ نتدبّر القرآن في ألفاظه ومعانيه معا لما فيهما من الإعجاز البياني.

وأمّا السّامرائي نظر إلى سياق الآيتين في قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ (الأعراف: ١٦١)، قائلا: «فهنا تقدّم ذكر السّجود على الحطّة؛ لأنّ المقام مقام التكريم وتقديم السّجود أمرٌ مناسب للأمر بالصلاة الذي جاء في سياق السّورة، قَالَ تَعَالَى:

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ (البقرة:٤٣) والسّجود هو منْ أشرف العبادات. وأمّا تقديم الحِطّة على السّجود في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾(الأعراف: ١٦١) أُخّرَ السّجود لأنّ المقام هنا يتحدّث عنْ بُعدِهم عنْ ربّهم بسبب معاصيهم، والسّجود منْ أجلّ العبادات ولا يجتمع مع المعاصي»[٤٢]. فالسّياق دلّ على التكريم لبني إسرائيل، فذكر أموراً كثيرة في مقام التكرّم والتفضّل، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾(البقرة: ٤٧) وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾(البقرة: ٤٩).

وأمّا سياق الآيات في سورة الأعراف فذكر ذنوب بني إسرائيل ومعاصيهم، والمقام هنا مقام تأنيب وتقريع لبني إسرائيل قال تعالى: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٨). والفاء في قوله (فأتوا) تفيد المباشرة أيْ بمجرّد أنْ أنجاهم سبحانه وتعالى من الغرق أتوا على قوم يعبدون الأصنام، فسألوا موسى أنْ يجعل لهم إلهاً كمثل هؤلاء القوم. فالسّياقان مختلفان في التوجيه؛ ففي آية البقرة دلّ على التكرّم والتفضّل لبني إسرائيل، وأمّا في آية الأعراف فدلّ على تأنيبهم وتقريعهم؛ لذلك تقدّم السّجود على الحِطّة في سورة البقرة، وآخر في سورة الأعراف. ونظر إلى السّياق في تعليل المسألة قبل السّامرائي كلٌّ من: أبي حيان الأندلسي(ت٧٤٥هـ)[٤٣]، والبقاعي (ت ٨٨٥ هـ)[٤٤] والآلوسي(ت ١٢٧٠هـ)[٤٥]، وعلّة التقديم في كلا الموضعين جاءت لمناسبة سياق ما تقدّم منْ آيات، وهو ما اقتضى ذلك التقديم.

٥. (تقديم ضمير المخاطب (نرزقكم) على ضمير الغائب (إيّاهم) وتأخيره) وردّ الضّمير المخاطب (نرزقكم) مقدّما على الضّمير الغائب (إيّاهم) في موضع واحد. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾(الأنعام: ١٥١). وتقدُّم الضّمير الغائب (نرزقهم) على الضّمير المخاطب (وإيّاكم) في موضع واحد، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾(الإسراء: ٣١). إنّ الموقف من التقديم والتأخير في ضمير المخاطب والغائب (نرزقكم–إيّاهم) على ما ورد في الآيتين اللتين تقدَّم ذكرهما عند الإسكافي والسّامرائي وتجلّى للباحث الآتي:

ذكر الخطيب الإسكافي أنّ عِلّة تقديم ضمير المخاطب (نرزقكم) على ضمير الغائب (إيّاهم) في آية الأنعام لورود قوله تعالى قبل الضّمير: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾(الأنعام: ١٥١)، أيْ من أجل الفقر. وفي الآية نهيٌ عنْ قتل الأولاد مع فقرهم على أنفسهم إذا لزمتهم نفقة غيرهم؛ لذلك قال سبحانه: ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ (الأنعام: ١٥١). وأمّا في آية الإسراء فعِلّة تقديم ضمير الغائب (نرزقهم) على ضمير المخاطب (وإيّاكم)؛ لورود قوله تعالى قبل الضّمير: ﴿خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾(الإسراء: ٣١)، فالآباء هنا غير واقعين في الفقر، ولكنّهم يخشون الفقر على الأولاد في المستقبل؛ ولذلك تقدَّم ضمير الغائب لإزالة الخوف عنهم وعنْ الأولاد، أي لا تقتلوهم لما تخشون عليهم من الفقر، فالله يرزقهم وإيّاكم. وبذلك يأمنوا على أولادهم من الفقر ويمتنعوا عن القتل، فوضع كلّ موضع من الموضعين ما اقتضى تقديمه وأخّر ما اقتضى الموضع تأخيره[٤٦].

ويوافق السّامرائي ماذهب إليه الإسكافيّ في بيان العلّة في كلا الموضعين ففي آية الأنعام قدّم رزق الآباء على الأبناء؛ لأنّ الخطاب هنا للفقراء. وكانوا يقتلون أبناءهم للفقر الواقعين فيه. وأمّا آية الإسراء فقدّم رزق الأبناء؛ لأنّ الخطاب للأغنياء فهم لم يقعوا في الفقر ولكن يخافون على أبنائهم من وقوعهم في الفقر مستقبلا، ولهذا قُدِّم رزق الأبناء[٤٧]. وقال أيضا بهذا القول كلّ من ابن جماعة[٤٨]، والفيروزآبادي[٤٩]. إنّ السّياق أدّى دورا في مسألة التقديم والتأخير؛ لذا جاء النّهيُ في كلتا الآيتين عنْ قتل الأولاد. وفي الأنعام ذكر النّهي بسبب الفقر فطمأن سبحانه الآباء بتكفّله برزقهم فعندها يمتنع القتل؛ لذلك السّياق ناسب التقديم، وأمّا في آية الإسراء فنهى عن القتل خشية الفقر الذي لم يقع؛ لأنّه تكفّل برزق أولادهم ورزقهم معهم مستقبلا، فامتنع القتل، وناسبَ السّياق التقديم.

٦. تقديم وتأخير الحال على الجار والمجرور(فيه- مواخر):

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾(النحل:١٤)، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ۖ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (فاطر: ١٢). إنَّ موقف تقديم وتأخير الجار والمجرور (فيه) على الاسم (مواخر) يتّضح كما يأتي:

علّل الإسكافيّ (ت ٤٢٠ هـ) مسألة التقديم والتأخير في كلا الموضعين بما تقدَّمهما منْ ألفاظ وجمل. فتقديم الاسم (مواخر) على الجار والمجرور (فيه) في آية النحل لعلّة ما تقدَّم قبلها منْ أفعال في نفس الآية، فتقدَّمت قبل الفعل (ترى) أفعال متعديّة (تأكلوا – تستخرجوا)، فجاءت متعلقاتها مرتّبة على القياس والأصل؛ لذلك بُني الفعل (ترى) على نفس النَّسق. فالجملة (ترى الفلك مواخر فيه) وردتْ عناصرُها مرتَّبةً على الأصل اللغويّ والقياس؛ لأنَّ الفعل (ترى) يتعدَّى إلى مفعولين: الأول معرفة (الفلك) والثّاني نكرة (مواخر)، ثم ذكر الظّرف (الجار والمجرور) الذي هو كالفضلة. وأمّا علّة تقديم الجار والمجرور (فيه) على الاسم (مواخر) في آية فاطر فجاءت لتقدّم الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ (فاطر ١٢) فهنا تقدَّم الجار والمجرور على الفعل والفاعل، فذكر ما بعدها مبنيًا على نفس النَّسق اللفظي في قوله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ ﴾، ففي هذه الجملة تقدم الجار والمجرور (فيه) على الاسم (مواخر) توافقًا وتناسقا مع ما سبق منْ جمل[٥٠].

ويلخِّصه الإسكافيّ بالتناسبِ اللفظيّ بين جملي الآيتين لتحديد عِلَّة التقديم والتأخير في كلا الموضعين. والفعل (ترى)؛ ليس قلبيًا أيْ غير متعدّ لمفعولين، فهو بصريٌّ؛ فالسّفن نراها بأعيننا عندما تشقّ مياه البحر عنْ طريق الرّيح، الفعل يتعدّى مفعولًا واحدا وليس لمفعولين، وعند ذلك «نعرب مواخر حالا وليس مفعولا به ثانيا»[٥١]. وأمّا السامرائي يرى أنَّ علّة تقديم الاسم (مواخر) على الجار والمجرور (فيه) في آية النّحل؛ لتقدّم ذكر تعداد وسائط النقل من الأنعام والخيل والبغال والحمير التي تحمل الأثقال، ثم ذكر بعد ذلك الفلك وهي واسطة نقل. وقدَّم مواخر؛ لأنّها من صفات الفلك، وهذا التقديم جاء مناسبًا في سياق وسائط النقل.

أشار إلى هذا القول قبل السامرائي ابن جماعة (ت ٧٣٣ هـ) أنَّ علّة تقديم الاسم (مواخر) على الجار والمجرور (فيه) في آية النحل؛ لأنَّ الآية سيقت في تعداد النّعم على الخلق بدليل قوله تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٨﴾ ﴾ (النحل:١٨)،

والفلـك منْ نِعَـم الله علـى العباد الـذي يشقّ عُبـاب البحـر[٥٢]. وأمـا بيان علة تقـديم الجار والمجرور(فيـه) علـىَ الاسم (مواخـر) في آية فاطر؛ فـلأنَّ الكلام عن البحـر، وأنواعه، وما أودع الله في هـذا البحـر مـنْ نعم كثـيرة؛ لذا عندما كان الكلام عنْ البحر تقدَّم ضمير البحر (فيه)، فقُدِّم ما يتعلق به[٥٣] وهو عند السّامرائيّ جاء على الأصل والقياس، ومتناسبًا لفظيا مع ما سبـق. وأمَّا بيان علّة تقديم الجار والمجرور(فيه) علـى الاسم (مواخر) في آية فاطـر جاء لمناسبة السِّيـاق في السّـورة الذي يتحـدث عنْ تعداد وسائـل النقـل مـن الأنعـام والخيـل وغيرها. والفلـك منْ ضمن وسائل النقل؛ ولورود صفة الفلـك وهـي (المخر) ضمـن السيـاق؛ لذلك ناسب تقديمه.

٧. تقـديم وتأخـير الفاعل على الجـار والمجرور (منْ أقصى المدينة–رجل):

قَالَ تَعَـالَىٰ: ﴿ وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَٱخْرُجْ إِنِّى لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾ (القصص: ٢٠). قَالَ تَعَـالَىٰ: ﴿ وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾(يـس: ٢٠). ولتبيان سرّ الاختلاف بين الإسكافي والسامرائي يتّضح ما يلي:

أ. المـراد بلفظـة (رجـل) في آية سـورة (يس) كمـا يقول أبو حيـان الأندلسي هو (حبيب بن إسرائيـل النجـار) كان في غار بعيـد يعبد ربه. وقيل يعبـد الأصنام، فلما سمـع بالرّسول ﷺ ألقـى الصَّنـم، وأسرع إليـه يسعـى. وأمّا لفظة (رجـل) في آية سـورة القصص فهـو مؤمن آل فرعون ولم تذكر الروايات اسمه[٥٤].

ب. وتوجيهاتهما كما يأتي:

يوجّه الإسكافيُّ علة تقديم الجار والمجرور (منْ أقصى المدينة) على الفاعل (رجل) في آية سورة (يـس)؛ لتبكيتِ المشركين الذيـن كذَّبوا الرّسل وأصرّوا علـى عنادهم، وانهمكوا في غوايتهم، فجاء رجـل منْ مـكان بعيد منْ أقصـى المدينة مسرعـا إلى مجمع النَّاس، ملبّياً دعوة الرّسل رغم عدم حضـوره مجلسهم، ولم يشهـدْ ويسمع ما ذكـروه للنَّاس. ولكنّه آمن بما جاء به الرّسل، ثم أمر ودعا قومه باتّباع الرّسل وطاعتهم.

إذن في أقصى المدينة منبتُ خير، ولم تكن كلّها منبت شر؛ ولأجل هذا قُدّم الجار والمجرور (منْ أقصى المدينة). وأمّـا علّة تقديم الفاعل (رجل) على الجـار والمجـرور (من أقصـى المدينة) في آية سـورة القصص فوردتْ لانعـدام وجود ما يدعو إلى التبكيت كما في آية سورة (يس)؛ لذا جـاء التقديم على الأصل اللغـويّ، فقدّم الفعل ثـم الفاعل ثم الجار والمجـرور[٥٥]. فالإسكافيّ نظر إلى التناسب المعنـويّ في السّياق لبيان علّة تقديم الجار والمجرور (مـنْ أقصى المدينة) على

الفاعـل (رجـل) في آية سـورة (يسـ)، إضافة إلى العنايـة والاهتمـام بالمقدم (أقصـى المدينة) كونـه آمن بالرّسـل رغم بعد المـكان. وأمّا علّة تقديم الفاعل (رجل) على الجار والمجرور (من أقصـى المدينـة)؛ لأنّ التقديم علـى الأصل ولا يوجـد في الآية ما يدعـو إلى التأخير. ويخالف السّامرائـي[٥٦] تعليل الإسـكافي ويوافق تعليل (ابـن جماعـة) (ت ٧٣٣هـ) فيمـا ذهب إليه من بيـان علّة التقديم والتأخير في كلا الموضعين باعتبـاره علّـة تقديم الفاعـل (رجل) على الجار والمجرور (من أقصى المدينة) في آية القصص ذكرت؛ وكان القصد منها نصح النبي موسـى ﷺ. وأما بيـان علّة تقـديم الجـار والمجرور (مـنْ أقصى المدينة) على الفاعل (رجـل) في آية يس؛ فلأنه قصد من أقصى المدينـة؛ لنصح الرسل، ونصح قومه، فكان أشدّ وأسرع داعية؛ لذلك قدّم (من أقصى المدينة)؛ لأنّه ظاهرٌ صريحٌ في قصده[٥٧].

٨. تقـديم الجـار والمجـرور على مرفـوع الفعل (الفاعل) (قلوبكم-به):

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾ ﴾ (آل عمـران: ١٢٦)، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾ ﴾(الأنفـال: ١٠). ناقـش الإسـكافيّ والسّامرائـي الاختلاف منْ حيـثُ التقديم والتأخير بـين الآيتين اللتين تقدّم ذكرهما، فأحيانـا يتقدّم الجـار والمجرور (به) علـى لفظة (قلوبكم) كما في آية الأنفال، ومرّة تتقدم لفظة (قلوبكم) على الجار والمجرور (به) كمـا في آية سـورة آل عمـران. وتوجيهاتهما للمسألة كالآتي:

أشار الإسكافي إلى أنّ علّة تقديم الجار والمجرور (به) على الفاعل (قلوبكم) في آية الأنفال؛ لأنّ الأصـل في الجملـة العربيّة أنْ يتقـدّم الفعل ثمّ الفاعـل ثمّ المفعول به ثـمّ الجار والمجرور. وقد يُقدّم المتأخـر كتقديم المفعول بـه على الفاعل، إذا استدعـى السّيـاق ذلك كوقـوع المفعول به في اللبـس إذا أُخّـر في الـكلام. ولإزالة اللبس فلابدّ أنْ يقدّم للعناية والاهتمام به، فكأنّ الجار والمجـرور (به) بمنزلـة المفعول بـه؛ لذلك قُدّم على الفاعل (قلوبكـم). وأمّا علة تقديم الفاعل (قلوبكـم) على الجار والمجـرور (به) في آية آل عمران فكانـت لمناسبة ما تقـدم في أول الآية، قـول تعـالى ﴿ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ ﴾ (آل عمـران: ١٢٦)، ثـمّ عطف عليـه قوله: ﴿ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ﴾ فوقـع القـول الثـاني مبنيّـا علـى نفس النّسـق الأول؛ ليكـون بناء القول الثاني موافقا لبناء القول الأول[٥٨]. ونظر السامرائـي إلى السّياق والتناسب المعنوي لبيان العلّـة وراء التقديم والتأخـير في كلا الموضعين. فقدّم القلوب على الجـار والمجرور (به) في آية سورة آل عمران؛ لأنّه ذكر معركة بدر، وتمهيدًا لذكر موقعـة أحد، وما أصابهـم فيها منْ فرح وحـزن. والمقام هنا مقـام لطمأنة القلوب، قَالَ

تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾ ﴾(آل عمران: ١٣٩)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴾(آل عمران: ١٢٦)؛ لذلك قَدَّم القلوب على المدد، وكلّ ذلك من قبيل المواساة والبشارة بالنصر.

وأمّا في سورة الأنفال فلم يكن المقام كذلك، وإنّما ذكر المقام معركة بدر، وانتصارهم فيها، ودور المدد السّماوي وقدْ فصّل الله تعالى ذلك في أكثرَ منْ موقف، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴾ (الأنفال: ٩). ولمّا كان المقام في الأنفال مقام الانتصار، وإبراز دور الامداد الرباني، قدّمه سبحانه وتعالى في قوله تعالى: (به)[٥٩]. فآية آل عمران تذكر معركة بدر التي جاءت ممهّدة لمعركة أحد التي وقعت في السنة الثالثة للهجرة. وكانت أشدّ وقعاً وألماً على النبي ﷺ، والمصاب فيها كبير؛ إذْ قُتل فيها سبعون من الصّحابة، بلْ إنّ الرّماة خالفوا كلام النبيّ ﷺ. وكان عدد المسلمين حوالي (٣١٤) مقاتلًا، وعدد الكفّار يقارب منْ (٩٥٠) شخصًا، أيْ يزيد عددهم على عدد المسلمين بثلاثة أضعاف[٦٠]؛ فقدّم سبحانه وتعالى القلوب على المدد، ليزرع في قلوبهم الاطمئنان والسّكينة، ويطرد عنهم الخوف والحزن، فناسب تقديمه. وأمّا آية الأنفال فذكرت معركة بدر التي حدثت في السّنة الثانية للهجرة. وقتل فيها أربعة عشر صحابيًا. وانتصر فيها المسلمون بفضل المدد الرّباني فناسبَ تقديم المَدَدِ الرّباني في هذه الآية المتمثل في الضمير (به) على القلوب؛ لأنّه أهمّ وأعنى.

٩. (تقديم الجار والمجرور على مثله) (للنّاس – في هذا القرآن):

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴾ (الإسراء: ٨٩)، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴾ (الكهف: ٥٤)، ناقش الإسكافي والسامرائي اختلاف الآيتين من حيث التقديم والتأخير، فأحيانا يتقدّم الجار والمجرور (للناس) على الجار والمجرور (في هذا القرآن) كما في آية سورة الإسراء. ومرّة يتقدمُ الجار والمجرور (في هذا القرآن) على الجار والمجرور(للناس) كما في آية سورة الكهف. وتجلّت توجيهاتُهما كالآتي:

ذكر الخطيب الإسكافي بأنّ علة تقديم الجار والمجرور (للناس) على (في هذا القرآن) في آية الإسراء جاءتْ بعد ضربِ الأمثال، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَن كَانَ فِى هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾ ﴾ (الإسراء: ٧٢). وبعد تحذير النّاس للرسول ﷺ، وتحذيره لتحذير النّاس كلّهم: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴾

(الإسراء: ٧٣)، إلى قوله تعالى: ﴿ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾ ﴾ (الإسراء: ٧٥). وذكر بعده قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴾ (الإسراء: ٨٩)؛ لأجل أنْ ينتبه النّاس للقرآن الكريم، ويهتمّوا به، ويعملوا بكلّ ما جاء فيه منْ نواهٍ وأوامر؛ ولذلك قدَّم (للنّاس) منْ باب العناية والاهتمام.

وأمّا تقديم (في هذا القرآن) على (للنّاس) في آية سورة الكهف؛ لأنّه ورد قبلها ذكر قصّة أهل الكهف، وقصّة موسى والخضر (عليهما السلام)، وقصّة ذي القرنين، فتقديم (في هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ) على (لِلنَّاسِ) كان مناسبًا؛ لما تضمّنته السّورة منْ قصص وأمثال وعِبَر، التي وردت قبل هذه الآية[٦١]. ومما تقدّم ينظر الإسكافي إلى سياق الآيات الواردة قبل آيتي الإسراء والكهف؛ لبيان علة التقديم في كلا الموضعين. ونظر السامرائي في مفتتح كل سورة؛ ليبيّن العلّة وراء التقديم في كلّ موضع، ففي سورة الكهف بدأ الكلام على الكتاب الذي هو القرآن في قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجًا ﴿١﴾ ﴾ (الكهف: ١) ثمَّ ذكر بعده أصحاب الكهف، وموسى والخضر (عليهما السّلام)، وذي القرنين، وغيرهم من الناس؛ لذلك كان من المناسب أنْ يتقدَّم ذكر القرآن، كما في البَدء.

وقد افتُتحتْ آية الإسراء بالكلام على الناس في قوله تعالى: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١﴾ ﴾ (الإسراء: ١)، ثمَّ القرآن، وبعد تلك الحديث عنْ بني إسرائيل، ثم قال -جلّ وعلا- : ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾ ﴾ (الإسراء: ٩)؛ لذلك كان من المناسب أنْ يتقدَّمَ ذكر النّاس على ذكر القرآن[٦٢]. ولكنّ السّامرائي نظر إلى التناسب اللفظي بين الآية وبدء السورة في كلا الموضعين؛ ليبيّن العِلّة وراء التقديم. فالسّياق في كلتا السّورتين مختلف، فآية الإسراء جاءتْ بعد أمثال وقصص ضربت، وإنذارٍ ذُكِر، فجاء تقديم (النّاس) تنبيها لهم؛ لأخذ العِبرة والعِظة ممّا قبلها. وأمّا آية سورة الكهف فوردتْ بعد أخبار وقصص؛ فقدّمت الإشارة إلى القرآن لبيان نزوله منْ عند الله، وأنّه معجزٌ، وصالح لكلّ زمان، ومكان؛ لذا اقتضى السّياقُ القرآنيُّ هذا التقديم في كلا الموضعين.

١٠. (تقديم وتأخير المفعول به على ضمير التوكيد) (هذا – نحن):

قَالَ تَعَالَى: ﴿ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ ﴾ (المؤمنون: ٨٣)، وقَالَ تَعَالَى: ﴿ لَقَدْ وُعِدْنَا هَٰذَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾(النمل:٦٨)، يُرجعُ الإسكافيُ علّة التقديم والتأخير بين لفظتي(هذا ونحن) إلى المناسبة اللفظيّة؛ إذ تقدّم لفظة (نحن) والمعطوف (آباؤنا) على المفعول به الثاني (هذا) في آية المؤمنين لمناسبة ما تقدَّم قبلها منْ ألفاظ. فالآية التي تسبق آية المؤمنين في قوله تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوا۟ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾ ﴾ (المؤمنون: ٨١)، أُسندت الأفعال السّابقة إلى فاعليها مباشرة دون فاصل (قالوا، قال الأوّلون)؛ لذلك جاءت الآية في سورة المؤمنين في قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ ﴾ (المؤمنون: ٨٣) على نفس البناء والنّسق في الآية التي تسبقها؛ لذا تمّم حكم الفاعل (نائب الفاعل) وهو توكيده، ثمّ عطف عليه (آباؤنا)، ثمّ ذكر المفعول به (هذا).

وأمّا عِلّة تقديم لفظة المفعول به (هذا) على لفظة الضّمير التوكيد (نحن) في آية النمل فجاءتْ أيضًا لمناسبة اللفظ في الآية التي تسبقها، فتقدّم قبل هذه الآية قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا وَءَابَآؤُنَآ أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ ﴾(النمل: ٦٧)، فالمعطوف (آباؤنا) وهو كالفاعل قد تأخّر عنْ اسم كان، وتقدّمه (ترابًا) الذي هو كالمفعول به، فصار خبر كان (كالمفعول به) مقدّماً على ما هو معطوف المرفوع (اسم كان) بمعنى (نحن وآباؤنا) الذي هو كالفاعل. وجاءت آية النّمل مرتبة على هذا النّسق على وفق الترتيب والنسّق الذي جاء في الآية التي تقدّمتها في الذكر؛ لذلك تقدّم المفعول به (هذا) على ضمير التوكيد المرفوع (نحن)؛ متّسِقا مع ما سبق منْ ألفاظ منْ حيث بنيتها اللفظيّة[٦٣].

ويعلل تقديم الضمير (نحن) على المفعول به (هذا) في آية المؤمنين بمقارنتها مع الآية التي سبقتها منْ حيث ترتيب الجمل، ووجدهما على الأصل اللغويّ في البناء؛ فقدّم الضّمير (نحن) على المفعول به (هذا) في هذه الآية. وكذلك في آية سورة النّمل؛ إذْ إنّ علّة التقديم في كلا المُوضعين مناسبة لما تقدّم منْ بناءٍ وترتيبِ الالفاظ، بمعنى التقديم جاء للمناسبة اللفظيّة. والسّامرائي له رأيٌ مغايرٌ في تعليل المسألة؛ إذ يرى أنّ المحنة والبِلى في آية سورة المؤمنين أقلّ من المحنة والبلى التي في آية النمل. وأنهّم أصبحوا تراباًوعظاماً، فلم يصبهم ما أصاب الأولين من البلى؛ لذلك قدّم الضمير(نحن) على المفعول به (هذا). وأمّا في آية النّمل فإنّ البلى شديدة، فهم أصبحوا ترابا مع آبائهم؛ لذا قدّم المفعول به (هذا) على الضمير (نحن) لأنّه أدعى إلى العجب[٦٤]. ويتبين أنّ السّياق كانَ العِلّة وراء التقديم والتأخير، فالسّياق القرآنيّ

في آيـة المؤمنين يتحدث عـنْ بعث المبعوث أي حشر المنكرين وآبائهم في اليوم الموعود؛ لذلك قُدِّمت لفظـة (نحن). وفي آية النمـل فالسِّياق القـرآنيُّ يتحـدث عن يوم الحشـر والبعث وهو اليـوم الموعود الذي أنكروه، فقدَّمه سبحانه في هذه الآية بقوله (هذا) على الضَّمير (نحن).

وقد تكون العنايةُ والاهتمامُ عِلَّة أخرى للتقديم، كونهـا دائمـا حاضـرة في جميـع الأغراض البلاغيَّة، وموجودة في عموم التقديم. فالأديب أو الشاعـر أو غـيره لا يقـدم ولا يؤخـر إلا لغرض العناية والاهتمـام، إضافة إلى الأغراض البلاغيـة الأخرى. وهذا ما بيّنـه سيبويه بمقولته المشهـورة: «كأنَّهـم يقدِّمون الـذي ببيانه أهمّ لهم، وهم ببيانه أعنى، وإنْ كانا جميعا يهمّانهم ويعنيانهم»[٦٥]. فصـارت عبارته غرضا رئيساً لأيِّ أديـب أو شاعـر، عندمـا يريـد أنْ يقـدم أو يؤخّـر في كلامه. وهـذا الغرض أشـار إليه البقاعي (ت ٨٨٥ هـ) في كتابه (نظم الدّرر في تناسـب الآيات والسّور)، وذكر في آية المؤمنين لما كانـت العناية والاهتمام بالمبعوث قدَّمه، ولمَّا كانت العناية والاهتمام باليوم الآخر قدَّمه[٦٦].

نتائج البحث

❁ ظاهـرةُ تقـديم الألفاظ وتأخيرهـا في القرآن الكـريم ظاهرة تدلُّ علـى التناسـق الحَسَن بين اللفظ والمعنى.

❁ الإسكافي صاحـب فضل وسبق في بيان عِلَّة التقديم والتأخير في المتشابه اللفظي. ويعدُّ كتابه (درّة التنزيـل وغـرَّة التأويل) مـنْ أقدم الكتب التـي وجَّهـت وبيَّنـتْ علَّـة التقـديم والتأخير للألفاظ المتشابهة.

❁ كثـيرا ما اعتمد السامرائي في توجيهاته على كتاب الإسكافي.

❁ السِّياق كان رفيقا للسّامرائي لتوجيهاته؛ لأنَّ السِّياق هـو أهمّ الأسس التي يقـوم عليها علم توجيه آيات المتشابه اللفظي.

❁ يفضِّل السَّامرائي في بيان عِلَّة التقديم والتأخير بينمـا يميـل الإسـكافيّ إلى الايجـاز والطـرح المختصر والترجيح.

الهوامش والإحالات

(١) ينظر: الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني الخطيب(ت ٤٢٠هـ)، درّة التنزيل وغرّة التأويل، دراسة وتحقيق وتعليق: د. محمد مصطفى آيديـن، ط١، معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ٢٠٠١م، ج١، ص٤٥ ومابعدها.

(٢) ينظر: السامرائي، د. فاضل صالح البدري، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، ط٢، شركة العاتك للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٣ ومابعدها. وانظر أيضا: السامرائي، د. فاضل صالح البدري، التعبير القرآني، ط٤، دار عمار، عمّان، ٢٠٠٦م، ص٤٩ ومابعدها، ومايخصُّ التشابه والاختلاف ص١٣٧.

(٣) الفراهيدي، الخليل بن أحمد(ت ١٧٠هـ)، معجم العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٨٠م، مادة شبه، ج٣، ص٤٠٤.

(٤) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، ط١، المطبعة الميريّة، بولاق، مصر، ١٣٠١هـ- ١٨٨٣م، ج١٧، ص ص٣٩٨ ٣٩٩.

(٥) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادرعطا، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، رقم الحديث: ١٥٦٨٢، ج٧، ص٧٦٥.

(٦) أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي(ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزّت الدّعاس وعادل السّيد، ط١، دار بن حزم، بيروت، ١٩٩٧م، رقم الحديث: ٤٥٥١، ج٤، ص٤٤٥.

(٧) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب(٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، ط٣، مؤسسة الرسالة، سوريا، ١٩٨٧م، ص٨٤٥.

(٨) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، مقدّمة الكتاب، ج١، ص١٣٥.

(٩) الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير(ت ٧٠٨هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه من آي التنزيل، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٦م، ج١، ص٧.

(١٠) ينظر: ابن عقيلة المكّي، محمد بن أحمد، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، تحقيق: مجموعة من الباحثين الأكاديميين، ط١، جامعة الشّارقة، ٢٠٠٦م، ج٦، ص٣٣٦.

(١١) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين(ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل، ط١، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر، ج١، ص١١٢.

(١٢) السّيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر(ت ٩١١هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ط١، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج١، ص٨٥.

(١٣) ينظر: دُرّة التنزيل وغرّة التأويل، ج١، ص٥١.

(١٤) ينظر: الكرماني، محمود بن حمزة (ت ٥٠٥هـ)، البرهان في توجيه المتشابه اللفظي لما فيه من الحجّة والبيان، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الفضيلة، د.ت. ص٢١.

(١٥) ينظر: الغرناطي، أبو جعفر الزبير(ت ٧٠٨ هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه

المتشابه اللفظي مـنْ آي التنزيل، تحقيـق: سعيد الفلاح، ط١، دار الغـرب الاسلامي، بـيروت، ٢٠٠٧م، ج١، ص١٠٣.

(١٦) ينظـر: ابـن جماعـة، بدر الديـن(ت ٧٣٣هـ)، كشـف المعاني في المتشابه من المثـاني، تحقيق: عبد الجواد خلـف، ط١، دار الوفـاء للطباعـة والنّشـر والتوزيـع، ١٩٩٠م، ص٨١.

(١٧) انظر: الأنصاري، أبـو يحيى زكريا بن محمد(ت ٩٢٦هـ)، فتح الرحمن مـا يلتبس من القـرآن، تحقيق: محمـد علـي الصابـوني، ط١، دار القـرآن، بـيروت، ١٩٨٣م، ص١٧.

(١٨) ينظـر: أبو البقاء، أيوب بـن موسى الحسيني(ت ١٠٩٤ هـ)، الكليّـات؛ معجم المصطلحـات والفروق اللغويّـة، ط٢، مؤسسـة الرسالـة، سوريـا، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص٨٤٥.

(١٩) ينظـر: التهانـوي، محمـد بـن علـي(ت بعـد ١١٥٨هـ)، موسوعـة كشّـاف اصطلاحـات الفنون والعلـوم، تقديم واشـراف: د. رفيق العجـم، تحقيق: د. علـي دحـروج، ط١، مكتبة لبنان، بـيروت، ١٩٩٦م، ج٢، ص١٤٤١.

(٢٠) بـن عاشـور، محمـد الطاهـر بـن محمـد التونسي(ت١٣٩٣هـ -١٩٧٣م)، تحرير المعنى السّديد وتنويـر العقل الجديد مـن تفسير الكتـاب المجيد، الدار التونسيّة للنّشر، تونس، ١٩٨٤م، ج١، ص٦٩٨.

(٢١) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، ج١، ص٣٠.

(٢٢) السامرائـي، د. فاضـل صالح، بلاغة الكلمة في التعبير القـرآني ط٢، العاتك لصناعـة الكتب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٥٨.

(٢٣) السامرائـي، د. فاضـل صالح، التعبـير القرآني، ط٤، دار عمّـار، عمّـان، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، ص ص٨٠ ٨١.

(٢٤) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، ص٤٢.

(٢٥) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، ج١، ص٢٨.

(٢٦) ينظـر: السامرائـي، د. فاضل صالـح البدري، دراسـة المتشابه اللفظـي من آي التنزيـل في كتاب ملاك التأويل، ط٢، دار عمّار، ٢٠١١م، ص٢٢.

(٢٧) درّة التنزيـل وغرة التأويـل، ج١، ص ص ١٣٤ ١٣٥.

(٢٨) ينظـر السابق: ويرد هذا التعبير في أغلب المسائل ومثالهـا في ج١، الصفحـات: ٢٤٣، ٢٥٠، ٢٩٨، ٥١٦، ٨٩٧، ١١١٧.

(٢٩) السامرائـي، د. فاضـل صالح، أسئلـة بيانية في القـرآن الكـريم، مكتبـة الصحابـة (الشارقة-القاهرة)، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص٥ ٦.

(٣٠) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، ج١، ص٢٣٥.

(٣١) ينظـر: السامرائـي، فاضـل، مـنْ أسـرار البيان القرآني، ط١، دارالفكر، ٢٠٠٩م، ص٦٥.

(٣٢) ينظـر: الزمخشـري، جارالله أبـو القاسم محمد بن عمر، الكشّاف، تحقيق: عادل محمد، علي محمد معوّض، ط١، مكتبة العبيـكان، الرياض، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ج٢، ص٢٧٣.

(٣٣) ينظر: ابـن جماعة، بدر الدين، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيـق: عبد الجواد خلف، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشـر والتوزيع، ١٩٩٠م، المسألة ٣٤، ص١٠١.

مجلس الإشراف على المجلات العلميّة بجامعة نزوى

أ.د. أحمد بن خلفان الرواحي
رئيسا

رئيس جامعة نزوى

أ.د. عبدالعزيز بن يحيى الكندي
عضوا

نائب الرئيس للشؤون الأكاديمية

أ.د. أحمد بن سليمان الحراصي
عضوا

نائب الرئيس للبحث العلمي والدراسات العليا

رئيس التّحرير:
د. محمد بن ناصر المحروقي

الهيئة الاستشاريّة:
أ.د. محمد الهادي الطرابلسي
جامعة السلطان قابوس
أ.د. حسن النعمي
جامعة الملك عبد العزيز
أ.د. ستيفان شبيرل
جامعة لندن

المحرّرون:
أ.د. سعيد الزبيدي
د. خميس بن ماجد الصبّاري
د. سيّد بشير أحمد
د. محمد الدقة
د. اسماعيل الكفري

منسق التحرير:
د. محمد الطريحي

الإخراج الفني:
سلطان الشّهيمي

التصميم:
محمد نظام

لوحة الغلاف:
www.kenanaonline.com

الشعار:
خميس الحنظلي

سعر النّسخة

سلطنة عُمان ودول الخليج العربية ريالان عُمانيان
الدول العربية خمسة دولارات أمريكية
خارج الوطن العربي عشرة دولارات أمريكية

الاشتراكات

سلطنة عمان للأفراد أربعة ريالات عمانية للمؤسسات ثمانية ريالات عمانية دول الخليج للأفراد ستة ريالات عمانية للمؤسسات اثنا عشر ريالاً عمانياً خارج الوطن العربي للأفراد عشرون دولاراً أمريكياً للمؤسسات أربعون دولاراً أمريكياً

تسدد الاشتراكات مقدماً بحوالة مصرفية باسم المجلة، مضافاً إليها عمولة البنك المحول عليه المبلغ في سلطنة عمان، على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة الخليل
ص.ب ٣٣ ، الرمز البريدي ٦١٦
بركة الموز- مدينة نزوى- سلطنة عمان

الطباعة:
مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان

(٣٤) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، ج٣، ص١٠٧٦.

(٣٥) ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عبدالله التميمي(ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ج١٧، ص١٢٩.

(٣٦) ينظر: البرهان في توجيه المتشابه اللفظي لما فيه من الحجّة والبيان، المسألة ١٩٧، ص١٤١.

(٣٧) ينظر: الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف(ت ٧٤٥هـ)، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد، وعلي محمد معوض، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت،١٩٩٣م، ج٦، ص٣٣١.

(٣٨) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، المسألة ٨٩، ج٢، ص٢٠٨.

(٣٩) ينظر: التعبير القرآني، ص٣٦.

(٤٠) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، ج١، ص٢٣٨.

(٤١) ينظر: السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٤٢) التعبير القرآني، ص٩٤.

(٤٣) ينظر، البحر المحيط، ج٦، ص٣٠.

(٤٤) ينظر: البقاعي، أبو الحسن إبراهيم بن عمر(ت ٨٨٥ هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور، دار الكتاب الاسلامي، القاهرة، د. ت، ج١، ص٣٩٤.

(٤٥) ينظر: الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين(ت ١٢٧٠ هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن والسّبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج١، ص٢٦٧.

(٤٦) ينظر: درّة التنزيل وغُرّة التأويل، ج٢، ص٥٦١.

(٤٧) ينظر: التعبير القرآني، ص٦٣.

(٤٨) ينظر: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، المسألة١٣٧، ص١٦٩.

(٤٩) ينظر: الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب(ت ٨١٧هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النّجار، المكتبة العلمية، بيروت، ج١، ص١٩٩.

(٥٠) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، ج٢، ص٣٥٥.

(٥١) الإبراهيم، محمود الطيب، إعراب القرآن الكريم، ط٤، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص٤٣٦.

(٥٢) ينظر: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، المسألة ٢٢٩، ص٢٢٥.

(٥٣) ينظر: التعبير القرآني، ص٦٨.

(٥٤) ينظر: الكشاف، ج٥، ص١٧١، ج٤، ص ٤٨٩.

(٥٥) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، ج٢، ص١٠٧٦.

(٥٦) ينظر: السامرائي، د. فاضل صالح البدري، على طريق التفسير البياني، مركز البحوث والدراسات، جامعة الشارقة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ج٢، ص٦٧.

(٥٧) ينظر: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، المسألة ٣٢٤، ص٢٨٤.

(٥٨) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، ج١، ص٣٩١.

(٥٩) ينظر: التعبير القرآني، ص٧١.

(٦٠) ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية،

ط٣، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمُري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ج١، ص٦٢٢.

(٦١) ينظر: درّة التنزيل وغرّة التأويل، ج٢، ص٨٥٩.

(٦٢) ينظر: التعبير القرآني، ص٦٩.

(٦٣) ينظر: السابق، ج٢، المسألة ١٥٩، ص٩٤٣.

(٦٤) ينظر: التعبير القرآني، ص ٦٥.

(٦٥) سيبويه، أبو بشر عثمان بن قنبر(ت ١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، ج١، ص٣٤. وانظر: حسين، عبد القادر، أثر النُّحاة في البحث البلاغي، د. ط، دار غريب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٨١.

(٦٦) ينظر: نظم الدُّرر في تناسب الآيات والسُّور، ج١٣، ص١٧٥.

المصادر والمراجع

❁ القرآن الكريم.

❁ الإبراهيم، محمود الطيب، إعراب القرآن الكريم، ط٤، دار النفاس للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٣٠ هـ- ٢٠٠٩م.

❁ ابن جماعة، بدر الدين(ت ٧٣٣ هـ)، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيق: عبد الجواد خلف، ط١، دار الوفاء للطباعة والنّشر والتوزيع، ١٩٩٠م.

❁ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، المطبعة الميريّة، بولاق، مصر، ١٣٠٠هـ-١٨٨٣م.

❁ ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ط٣، د. عمر عبد السلام تدمُري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

❁ أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني (ت١٠٩٤هـ)، الكليّات؛ معجم المصطلحات والفروق اللغويّة، ط٢، مؤسسة الرّسالة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

❁ الإسكافي، عبدالله بن محمد الأصبهاني الخطيب (ت ٤٢٠هـ)، درّة التنزيل وغرّة التأويل، تحقيق: محمد مصطفى آيديـن، معهد البحوث العلميّة، جامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ-٢٠١١م.

❁ الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين(ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن والسّبع المثاني، د.ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

❁ الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف(ت ٧٤٥هـ)، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد، وعلي محمد معوّض، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م

❁ الأنصاري، أبو يحيى بن زكريا(ت ٩٢٦هـ)، فتح الرحمن ما يلتبس من القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، ط١، دار القرآن، بيروت، ١٩٨٣م.

❁ البقاعي، أبو الحسن إبراهيم بن عمر(ت٨٨٥ هـ)، نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور، دار الكتاب الاسلامي، القاهرة، د.ت.

❁ التهانوي، محمد بن علي(ت ما بعد ١١٥٨هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، ط ١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.

❁ حسين، عبد القادر، أثر النُّحاة في البحث البلاغي، د. ط، دار غريب، القاهرة، ١٩٩٨م.

❁ الرازي، فخر الدين محمد بن عبدالله

التميمي(٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، ١١٤٠هـ-١٩٨١م.

❁ الزّمخشري، جارالله أبو القاسم محمد بن عمر(ت٥٣٨ هـ)، الكشّاف، تحقيق: عادل محمد وعلي محمد معوّض، ط ١، مكتبة العبيكان، الرّياض، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

❁ السّامرائي، د. فاضل صالح البدري، أسئلة بيانيّة في القرآن الكريم، مكتبة الصّحابة، (الشّارقة-القاهرة)، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

❁ السّامرائي، د. فاضل صالح البدري، التعبير القرآني، ط٣، دارعمار، عمّان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

❁ السّامرائي، د. فاضل صالح البدري، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، ط٢، العاتك لصناعة الكتب، القاهرة، ٢٠٠٦م.

❁ السّامرائي، د. فاضل صالح البدري، دراسة المتشابه اللفظي من آي التنزيل في كتاب ملاك التأويل، ط٢، دار عمّار، عمّان، ٢٠١١م.

❁ السّامرائي، د. فاضل صالح البدري، على طريق التفسير البياني، مركز البحوث والدراسات، جامعة الشارقة، ٢٠٠٤م.

❁ السّامرائي، د. فاضل صالح البدري، من أسرار البيان القرآني، ط١، دار الفكر، عمّان، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

❁ سيبويه، أبو بشر عثمان بن قنبر(ت١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

❁ الغرناطي، أبو أحمد بن إبراهيم بن الزبير(ت٧٠٨هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظي من آي التنزيل، تحقيق: سعيد الفلاح، ط١، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ٢٠٠٧م.

❁ الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير(ت ٧٠٨هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه من آي التنزيل، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٦م.

❁ الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ)، معجم العين تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة ، بغداد، ١٩٨٠م.

❁ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب(ت٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط٣، مؤسسة الرسالة، سوريا، ١٩٨٧م.

❁ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، ط٣، المكتبة العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ -١٩٩٦م.

❁ الكرماني، محمود بن حمزة(ت ٥٠٥هـ)، البرهان في توجيه المتشابه اللفظي لما فيه من الحجّة والبيان، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الفضيلة.

البنى الاجتماعيّة والثقافيّة للأمثال الشعبيّة العمانيّة

أ.د. حجت رسولي
و
سميرة بوكار،
طالبة دكتوراه

جامعة الشهيد
بهشتي- الجمهورية
الإسلامية الإيرانية

المُلخَّص:

إنَّ الأمثال الشعبية من أكثر الأشكال التعبيرية انتشاراً. وهي مرآة صافية تعكس أخلاق الأقوام والأمم وعاداتهم وقيمهم في تركيب موجز. تناقش هذه الدراسة ارتباط الأمثال الشعبية العمانية في نشأتها، ارتباطاً حسيّاً ومعنوياً بمجموعة من المعتقدات الشعبية، الناتجة عن الخبرة الحياتية للفرد، ضمن بيئته وظروفه المؤثرة. كما تهدف إلى بيان الخلفية القصصية لهذه الأمثال، وعلاقتها بحوادث تاريخيّة في نشأتها. ومصادر هذه الأمثال، مثل غيرها من الأمثال الشعبية عموماً، هي: المسلَّمات الدينية (القرآن والسنَّة النبوية)، والعادات والتقاليد الشعبيّة. وأظهرت الدراسة البنى الاجتماعية والثقافية التي نزعت عنها هذه الأمثال. وهي ترصد الحيوان و أفعاله، والطبقات الاجتماعية المختلفة، وأسماء البلدان والمدن. واتجهت الدّراسة إلى معالجة مادتها على شكل حقول دلالية ومجالات مفهومية لتسهيل معالجتها.

مقدّمـــة:

إنَّ الأعمـال الأدبيـة و الفنية تمثيـل للحياة، وتعبير عـن القيـم والمعايير، وانعكاس للحياة الفرديـة والجماعيـة. واليـوم، لا تدرس هذه الاعمـال، مـن حيـث الجوانـب الجماليـة فحسـب، بل من حيث أنهـا تعليق وشرح على تفاصيـل حياتنـا؛ لذا فـإن دراسـة الحكايات والقصص والأمثال والحكـم المأثورة للثقافات المختلفـة، تحيطنـا علمـاً بأفـكار أي مجتمـع ومعتقداته ورغباته. وتعرّفنا بالمؤشراتِ الثقافية والاجتماعيـة الخاصـة بالشعـوب المختلفـة. إنّ الأدب الشعبـي يُعَـدُّ حقـلاً علميـاً مستقلاً بذاتـه، ويحتـل مكانـة مهمـة في الدراسـات الفلكلوريـة؛ لأنّـه مـوروث ثقـافي لايمكـن الاستغناء عن مظاهـره. ويتضمن هذا الخطاب الشفـوي أشكالاً من التعبير الشفوي المتكامل، ويشمل: الحكاية والقصص والأغاني والألغاز، والأساطـير، والأحاجي، والنكـت، والحكم، والأمثـال الشعبيـة. والأدب الشعبـي «ذاكرة الشعب ووعيها الشفـوي المحكي والمرآة التي تعكـس بصدق الماضـي بكل ما ينطـوي عليه مـن تقاليد وعـادات إجتماعيـة وطقوس دينية ومشاعـر فرديـة و اجتماعيـة»[1]؛ لذلـك فإنَّ دراسة أحد أشكال التعبير والخطاب الشفوي، سيقـود إلى استكشـاف المظاهروالـدلالات الثقافية والاجتماعية للمجتمع.

إنَّ الأمثـال الشعبية تمثل شكلاً من الأدب الشعبـي، وتحمل في طياتهـا دلالات اجتماعية وثقافيـة عن مظاهر الحيـاة العامـة السائدة في المجتمـع. إنها المرآة العاكسـة لفلسفة الشعب وحكمتـه النابعـة مـن الواقـع الاجتماعـي. ويحفـظ أفراد المجتمع الأمثـال جيلا بعد جيل عـن طريق الروايـة الشفوية. يـرى أحمد أمين بأن المثل الشعبي: «نوع من أنواع الفنون الذى لاتكاد تخلو منه أمة من الأمم و أنها تنبع من كل طبقات الشعـب»[2]. ودراسة الأمثال والحكم الشعبيـة لأي جزء من عالمنا تعد مسألة ضرورية بالنسبـة لدارسي اللغة؛ لأنها مصدر غني لكثير مـن اللهجـات والصياغـات اللغويـة العربية، وأنها تعبّرعن أفـكار الشعوب وأحاسيسها، مما يتيـح للباحث المفكـر سبيلاً لاستقصـاء المنابع الأصليـة للجهد أوالعمـل الإنساني. والبحث في المثـل الشعبي إنما هو بحـث عن حياة العامة مـن الناس على اختلاف سلوكهم، وأخلاقهم، وعاداتهم؛ لأنّ المثل من خلال الجزئيات الدقيقة التـي يعرضهـا في تواضـع وهـدوء، يناقش، ويفسّر، ويعطي صورة حيّة عـن الجماعة التي يسري فيها. وبذلك يشـارك في توطيد العلاقة بين ماضي الأمة وحاضرها، وربط هذا الحاضر بالتطلّعـات المستقبليّة بطريقة ما. ونهج البحث لدراسة الأمثال الشعبية العربية العمانية لسببين؛ الأول: أن الثقافـة الشعبية في عمان ثريّة بتعدد لهجاتهـا لتشكّل ثقافة واحـدة، وهي جداول تصب في نهر واحد. والسبب الثاني: أن سلطنة عمـان «تنفرد بخصائص جغرافيـة وطبيعية، ساهمت فى حد ذاتهـا على عزلة شعب عمان

قروناً طويلةً، مما يجعل دراسة لهجاتها وأمثالها الشعبية قضية جديرة بالدراسة والاهتمام»[٣].

ولاحظ الباحثان أن الأمثال الشعبية العمانية، لم تنل بعد، حظها اللازم من الدراسة. وجلُّ ما دُرس من أمثال و أقوال مأثورة من هذه المنطقة، يندرج في هذه الدراسات: (الأمثال الشعبية العمانية واستثمارها في اللغة العربية) لإبراهيم البلوشي وفاطمة الحوسنية[٤]، و(من صور المرأة العمانية في أمثالها الشعبية) لنهى محمد دياب[٥]، ودراسة (لسانية سيميائيّة) لأحمد يوسف[٦].

وتهدف هذه الدراسة إلى كشف البنى الاجتماعية والثقافية التي تقدّمها الأمثال العمانية الشعبية عن المجتمع العماني. أما المنهج المتّبع في هذه الدارسة، فإن طبيعة الموضوع فرضت استخدام أكثر من منهج، والاستعانة بأسلوب تحليل المحتوى؛ لاستنباط الأسس الفكرية، واستخراج بنية القيم الموضوعية، إضافة إلى المنهج الوصفي التحليلي لتحديد الأسس الفكرية. واعتمدت الدراسة على مؤلف ضخم صدر في أربعة أجزاء، وعنوانه (أقوال عمان لكل الأزمان) لمؤلفه خليفة بن عبدالله الحميدي[٧]. وبذلك يأمل الباحثان أن تكون هذه الدراسة منطلقاً لدراسات أخرى تبحث في موضوع الأدب الشعبي عامة، والأمثال الشعبية خاصة، لكل منطقة في سلطنة عمان. مع أمل أن يجد الباحثون في هذا الجهد شيئاً مفيداً يضاف إلى مكتبة الأدب الشعبي.

المبحث الأول:
نشأة الأمثال والحكم العمانية

أمثال كلّ أمة خلاصة تجاربها ومستودع خبراتها، ومثار حكمتها، ومرجع عاداتها، وسجل وقائعها، وترجمة أحوالها، ومصدر ثرائها، ومتنفس أحزانها، فهي مرآة الأمة تعكس واقعها الفكري والاجتماعي بصفاء ووضوح[٨]. وقد ارتبطت الأمثال والحكم العمانية في نشأتها ارتباطاً حسيّاً ومعنوياً بمجموعة من المعتقدات الشعبية الناتجة عن الخبرة الحياتية للفرد ضمن بيئته وظروفه الحياتية المؤثرة. وللمثل العماني خلفية قصصية يحضر المثل معبّراً عن فحواها. وقد ينشأ عن حادث تاريخي ومع الأيام تُنسى تلك القصص والحوادث والتلفيقات وتبقى الأمثال تدور على ألسنة الناس. ولم تكن الأمثال في نشأتها تلك اعتباطية، بل كانت تظهر لدواعي الحاجة إليها. كما يظهر في الأمثال العمانية التشبيه المعبّر عما يومي إليه المثل من معان. وفيما يأتي نماذج من تلك الأمثال:

أ. الأمثال الناتجة عن الخبرة الحرفية:

مارس أهل البحر في عمان حرفة الصيد، وخاضوا غمار عدة تجارب، وبرزت معرفتهم بالصيد في معيشتهم. فالصياد لايقبل أن تكون بين صيده صيدة متعفّنة؛ حتى لاتفسد بقية الأسماك الجيّدة. والمثل التالي نابع من تلك

التجربة. و يأتي في سياق التحذير من الفساد وأهل السوء:

– السَّمكة الخّايسَة تخيِّس ألف سَمكة[٩].

الخايسَة: المتعفّنة، الفاسدة. تخيِّس: تتلف وتفسد.

وعرف الفلاحون أن زراعة النخيل في المنطقة الجنوبية من البلاد – بسبب الطقس– غير مجدية، كما أن زراعة النارجيل في الشمال غير مجدية اقتصادياً للسبب ذاته، فقالوا:

– لاتَزرّع النّارجيل في صحار، ولا الفَرْض في ظفار[١٠].

النارجيل: جوز الهند.
الفرض: نوع من التمور العمانيّة الجيّدة.

وهي نصيحة بالابتعاد عن سوء التصرّف أوالوقوع فيه.

ويفتخر العمانيون بالابل منذ القدم، وهي تحتل مكان الصدارة في أشعارهم وأمثالهم الشعبية. ويتنقلون في الصحراء الفسيحة بعونها في حلهم وترحالهم، وقطع الفيافي والصحارى القاحلة، وأدّى ذلك الى وجود رابطة راسخة تربط بين الراعي والأبل؛ حيث يعدُّ راعي الإبل إبله جزءًا من أسرته وأبنائه:

–لا حنينش ولا ونينش... ولا طَنّاف يهينش[١١].

حنينش: حنينك. ونينش: أنينك. طَنّاف: راعي الإبل.

يدعو الراعي الله بدوام السعد على ناقته وأنه لاتتعرض لمكروه كالفراق فتعاني الحنين، ولامرض فتئنّ من الألم، ولاراعي إبل أخرق يسيء معاملتها. وهذا القول ينتخي به الجمّالون ورعاة الإبل حين يعبّرون لنوقهم، إعتزازاً بها أو مواساةً لها، عندما يلاحظون أمراً ما عليها، كالحزن أوالتألم. وقد أصبح المثل يطلق على كثير من الأمور والمجالات المتشابهة كشكل من أشكال الدلال والنخوة.

ب. الأمثال الناتجة عن الخلفيّة الحكائيّة الخياليّة:

كانت الحكاية في صورتها الأولى مجرّد خبر أومجموعة من الأخبار التي تتصل بتجارب روحيّة نفسيّة عاشها الناس منذ القدم، وحرصوا على الاحتفاظ بها، ونقلها عبر الأجيال عن طريق الرواية الشفويّة. وترتبط الحكاية – معظم الأحيان– بالأساطير وحكايات البطولة التي تعطيها حيوية وجدّة[١٢].

وفي الأمثال الشعبية العمانية حكايات شعبية يجسد الخيال فيها أشياء لا وجود لها في الحقيقة، وتتداول دون طمس لهويّة الشيء المتخيّل اطلاقاً. وهي مصدر ناجع لدراسة الأفكار البدائية.

لاحظ الناس أن السنّور، كثير النجاة من المخاطر والمآزق حتى ادّعوا أنّ له سبعة أرواح،

واعتبروه مثلا للنجاة و طول العمر:

– السّنوَر بو سَبعَة رواح[١٣].

رواح: أرواح

وفسّر أهل قرية تُسمّى دنّ ظاهرة تغيّب فلجهم، الذي ينبع من جبل، بين يوم وآخر، وعدم انتظام جريانه بصورة مستمرة كبقية الأفلاج، بمنع الجن له ومشاركتهم له مع الأهالي. هذا القول تولّد من معتقداتهم الخرافيّة. ولايقتصر على هذا الفلج، بل يقال في تصرّفات الشخص المتقلّب في الأراء والسلوك:

–فلَج دَن يومْ حالنا ويوم حالجِن [١٤].

دَن: اسم قرية. حَلجِن: حال الجن، أي للجن.

وتقول حكاية معروفة أن الثعلب دعا يوماً صديقه اللقلق إلى وليمة في داره بقصد السخرية. فلبّى اللقلق الدعوة. ووقع في خديعة صديقه الثعلب إذ عاد منها جائعاً وناقماً. وبعد أيام قدّم اللقلق الدعوة لصديقه الثعلب لينتقم لنفسه منه، فاستجاب الثعلب للدعوة وناله الثأر، وصار الحدث مثلاً شعبياً:

–عَزيمة لِحصيني لِلْقُلق[١٥].

عزيمة: وليمة. لِحصيني: الحصيني وهو الثعلب.
اللقلق: طائر ذو منقار طويل.

ج. الأمثال الناشئة عن حادث:

تعدّ الأمثال الشعبية أكثر أنواع الأدب الشعبي قدرة على حفظ وحمل الأحداث الماضية؛ فهي وعاء تصب فيه هذه الحوادث، وتصطبغ بطابع تمثيلي، والحفاظ عليها بالتداول والتناقل مشافهة، جيلاً بعد جيل. ومن هذه الأمثال:

–قاروت العالي إذا هَبَط الفَلَج قالِت حالي[١٦].

قاروت العالي: قرية في ولاية إزكي.
هبط: نزل.

يشاع أن أهل هذه القرية أكثروا من الاستحواذ على مصدر الماء و الادّعاء بأحقيتهم له، فكلما دار موعد الفلج للآخرين، ادّعوا أنه لهم. وهذا ما مكّن الناس من اعتبار القرية مثلاً في الادّعاء وفرض الهيمنة.

– كما قصّاب نزوى[١٧].

هذا المثل قد نشأ من حادث. يحكى أنّ شخصاً أعطى قصّاباً نزوانياً عجلاً ليذبحه ويوّزع لحمه صدقة. لكنّه بدل أن يقوم بتوزيع لحم العجل، قام ببيعه لحسابه الخاص، وادّعى أنه خسر خسارة كبيرة في العجل، وأنّ السكاكين التي ذبح بها العجل قد تحطّمت. وأصبح ذلك الجزار وفعله مثلاً بين الناس[١٨].

د. الأمثال الناشئة عن تشبيه:

ويقوم على أساس المشابهة بين أمرين: سابق ولاحق. وتظهر في الأمثال الكثير من التشبيهات المعبّرة تعبيراً مؤثراً عما تومي إليه. وهذا النوع غالباً ما يكون في الأمثال الشعبية العمانية لقصد الهجاء والنقد. وإن أرادوا أن يوضّحوا حال متعب وذي مظهر سيء شبهوه بمن يخرج أو يقدم من مقبرة:

– كما بو طالع من المُقْبَرَه[١٩].

المُقبَرَه: المْقْبَرة

تُعرف حركة زفّة العروس ببطئها وتثاقلها الشديد. فهي وإن كانت مستحبة من قبل الزافين لما فيها من بهجة وسرور غامر، فإنها ثقيلة على العريس الذي يترجّى عروسه بفارغ الصبر. انبثق هذا المثل لذم المتباطئين في أعمالهم:

– كما بويرَتّع عَروس[٢٠].

يرتّع: يمشي ببطء.

وثمة مثل آخر ينعت كلّ من يبذل جهداً أو يقوم بعمل لا طائل منه، أو يجادل في أمر مستحيل، بمن يذرع بحراً، فهو لن يتمكن من قياس مسافات البحر، أوعمقه، أوأبعاده بذراعه:

– كما بويذرَع بحَر[٢١].

المبحث الثاني
الأسس الفكرية للأمثال والحكم العمانيّة

إنّ أمثال وحكم أي مجتمع، سواء شعبية أم غيرشعبية، يستحيل تَحَقُّقُها ما لم تكن متغذّية من مناهل فكرية. والأمثال والحكم الشعبية العمانية امتاحت من المناهل الفكريّة التي ارتبطت بها ارتباطاً حسيّاً ومعنويّاً. وأبرز هذه المناهل: المسلّمات الدينية؛ وأهمّها القرآن والسنّة النبويّة، والعادات والتقاليد الشعبيّة في المجتمع.

أ. المناهل القرآنيّة:

لقد أتم الله نعمته على الناس بالبعثة المحمدية؛ على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم، فجاء القرآن لتربية القلوب مع النفوس والعقول. فربّى وعلّم وأدّب بكافة الطرق والأساليب التي تتناسب مع الاختلافات البشرية، حيث بيّن التوجيه القرآني الفائدة من اتخاذ الحكم وضرب الأمثال، في تربية مفاهيم تدل على معتقدات المسلم التي شرعها الله له، وأمر عباده باتّباعها في مواقف الحياة المختلفة. وتختزل الأمثال العمانية قيماً قرآنية تجاه مواقف مختلفة. ومن هذه الأمثال:

– شِدَّة و تهون[٢٢].

قد يتعرض الإنسان لشدة و عسر حال، أو وضع يهدد مصيره، لكنّه إن صبر وتحمّل وقاوم، سينال أجره. قال ﷻ: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ (الانشراح:٦).

– كِل حَد ذَنبَه عَلى جَنبه[٢٣].

حد: أحد

ذلك باعتبار أنَّ كل إنسان مدرك لمصلحته، فيجب رفض التدخل في شؤون غيره، وهذا ينهمر عن قوله ﷻ: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨﴾ (المدثر:٣٨).

– كل شَيطان و لُه مِكعام[٢٤].

مكعام: ضد، مرجام.

أرسل الله النيازك و الشهب على الشياطين وقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ۝٥﴾ (الملك:٥).

ب. قيم السنّة النبوية:

تُصنع المجتمعات المسلمة حكمها وأمثالها على أسس التعاليم الإسلامية و النبوية. وتزن تصرفات الأفراد بميزان الأخلاق؛ إذ تحثّ على فضيلة من الفضائل، أوتنهي عن رذيلة من الرذائل. وجاءت الأمثال الشعبية العمانية وعاء تصب فيها هذه التعاليم؛ فلا نكاد نجد أمثالاً ما تخالف هذه السنن، أو تبتعد عن منهجها. ولهذه الأمثال دور كبير في بناء شخصية المتعلم، وتوجيه سلوكه. منها مسألة الجوار التي تكون من العلاقات الضرورية في المجتمع، فقد تُقدّم أحياناً على صلة القرابة؛ بحكم القرب والتعامل والتعاون:

– عليك بِالجار و لَو جار[٢٥].

جار: ظلم

ويؤكد ذلك النبي ﷺ بقوله: ((من آذى جاره فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله))[٢٦].

والزواج رباط مقدّس، وفطرة إنسانية، ومصلحة اجتماعية للمحافظة على النوع البشري وعلى الإنسان. وهو سكن روحي ونفسي يبدأ باختيار الزوجة الصالحة. فالمرأة المطيعة لزوجها المحبة له هي المرشح الأفضل لتربية الجيل تربية صالحة نافعة. و طاعة الزوجة لزوجها خصلة محمودة تتوافق مع خصال المجتمع العماني:

– عليك بلبنت لِمطيعَه[٢٧].

بلبنت: بالبنت.لِمطيعَه: المطيعة.

وقد أكد النبي الكريم ﷺ على الزوجة الصالحة، لمّا قال إنّها خيرمتاع الدنيا؛ ((الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ))[٢٨].

واحـترام كبار السـن و توقيرهم فـي المجتمع، وتقديم الأكبر على من هو أصغر منه، دليل على رقـيّ المجتمع، وتمسّكـه بإسلامـه. ونجد هذه الميزة فـي الأمثال العمانية التـي تعدّ عدم طاعة الكبار خسران لما هو خير:

– اللي مايسمع كبيره...ينقَل خيرَه[٢٩].

وهذا كلام أخلاقي تفرضه تعاليم السنَّة النبويَّة: ((منْ لمْ يَعرِف حقَّ كبيرِنا فليس منَّا))[٣٠].

ج. العادات والتقاليد الشعبية:

مـا الجملـة المثَلية سـوى تعبير عـن العادات والتقاليـد والأعراف، لأدق حياة الإنسان على مرّ العصور. والمثل بحكـم كونه نابعاً من واقع البيئة فإنه ينتشر فيها، ويسري بين أفراد المجتمع كمـا تسري النار في الهشيـم. من هذا المنطلق، فإن المثـل الشعبـي بإمكانـه أن «يـؤدي دوراً مميـزاً في إبراز القيـم الاجتماعيـة والاقتصادية في المجتمـع، فمن خلال تداولـه يسعى العامة إلى تعميـق معاييرهـم الأخلاقيـة، وعاداتهـم وتقاليدهم ونظرتهـم إلى الأمور، لذلك كانت الأمثال دالّة على الـتراث الحضاري»[٣١]. وقد رصدنا عـدداً من العـادات والتقاليـد الشعبية العمانية من خلال الأمثال و الحكم.

–مايعاف العُود..إلّا المَقرود[٣٢].

يعاف: يرفض.

جـرت العادات الاجتماعية فـي عمان على أن يُطيّـب الناس في أفراحهم ومناسباتهم السعيدة بالعـود؛ أجمـل أنـواع البخـور والعطـور. ولايُرفضُ العود إلّا لجهل وسـوء تصرف وقلة ذوق.

– المَختِّن مايسمَع طَبِل ولا تفَق[٣٣].

وللختـان كذلك عـاداتٌ معروفةٌ فـي عُمان. وكانـت تقوم بعملية الختان للصبية والفتيان فئة متخصصـة. والمُختِّن يحاط أثناء قيامه بالعملية، بمجموعة من الناس يضربون الطبول ويطلقون العيـارات النارية في الهـواء؛ إبتهاجاً بالمناسبة. وفي أثنائهـا يركّـز المختـتن لأداء العملية بمهارة وسرعـة فائقة؛ لذلـك لايعير بالاً لمـا يقرع من طبول أويطلق من نيران البنادق في الهواء.

–القَهوةَ لَهوَة[٣٤].

القهـوة ترمز للضيافة الجيّدة. وفي عُمان جرت العادة أنَّ من يقدم على أحد لايخرج من بيته إلا وقد شـرب القهوة، وتعني هذه ضيافة مصغَّرة. وهي تحتـاج إلى شيء من الوقـت الذي يفضّل البعض استثمـاره واستغلاله فيما هـو أنفع من الاستغراق في انتظار شرب قهوة.

المبحث الثالث:
أُسس بنى الأمثال العمانية

في هـذا الجزء مـن البحث نغوص في أعماق الذاكرة الشعبيَّة لأهل عمان؛ لننتقي أهم الأبعاد التي تمتاز الأمثال الشعبية العمانية باختزالها من حيـث البنى، ورصد صـور الحيـوان وأفعاله، والطبقات الاجتماعيّة المختلفة، وأسماء البلدان والمدن.

أ. صور الحيوان:

تعـدّ الحيوانـات والطيور من أبـرز مكونات الأمثال الشعبية العربية العمانية باعتبارها عنصرا مهما فى البيئة الصحراوية أوالريفية.

– لَو صقَر..صقَر فدَاره[٣٥].

صقَر:طائـر معـروف يستخـدم فـى أغراض الصيد. فدَاره: في داره

يضـرب المثـل في ضعيف الحيلة الـذي لا يتقن عمل أيّ شيء.

–لَحَم بوش...يطابخه ماه[٣٦].

بوش: جمال. ماه: ماؤه.

يقال هذا للاعتـداد بالشيء والتعويل عليه دون توجس خيفة منه أوعليه.

–فاتك لحم شاتك[٣٧].

يقال هذا المثل كمواسـاة للذي لم يدرك مطلبه، كأن يصـل متأخراً، و تكـون حاجته التي يريد قد نفدت.

– سَنّور مَطبَخ[٣٨].

لو أن كل القطط عاشت على المطابخ لأصبحت عالة ومشكلة في الحيـاة، وانعدم نفعها. وعلى ذي اللـب أن يعتبر، إذ إنّ سنـور المطبخ يعرف من أين تؤكل الكتف، دون أن يقدّم ما ينفع.

ب. صور الطبيعة:

الأمثـال الشعبية العمانية لم تترك شيئا من البيئة الطبيعيـة إلا وتناولتـه، فقالت عنـه، وتحدّثت حوله بالكثير مـن الأمثال التي تناقلتها الأجيال رسائـل للاحقين. وأسهم تعـدد جغرافيا عمان في ثـراء الأمثال ودقتها في التعبـير عن الأرض الممتدة مـن البحر إلى الصحـراء، وإلى سلاسل الجبال:

– كُل ما طلَعنا مِن سيح هبَطنا فوادي[٣٩].

كل ما: كلما. سيح: صحراء.

يعنـي أننـا ننتقـل من أرض مقفـرة إلى مكان سحيق، كالذي يعيش فى دوامة، ويتخبَّط فيها، ويحاول الخروج من مأزق فيقع فى آخر.

– ما يصَلّى عَلى البَحَرَ إلّا حيتانَه[٤٠].

قد لايهتم بالبحر أحد أكثر مما تهتم به حيتانه؛ لأن فيه حياتها ورزقها ومعاشها ومسكنها، فهو في درجة من الاهتمام لايضاهيه شئ. والبحر عظيم ولا يستطيع الاهتمام به سوى العظماء كالحيتان العظيمة. ويستنتج من المثل درجة الشعور بالمسؤولية على كبار القوم.

– لاتداقِل بحشاشتك جبَل[٤١].

لاتداقِل: لاتدفع، حشاشيتك: ناصيتك وجبينك.

المعنى المباشر للمثل هو أنه على الإنسان ألّا يضع نفسه في عداء لمن هم أقوى منه، فما من شأن ذلك إلّا التحطّم.

ج. الطبقات الاجتماعية المختلفة:

إنَّ المثل جملة استوعبت حكمة الشعب، ونظرته لطبيعة التصرّفات الإنسانية. وعلى هذا الأساس فالأمثال الشعبيّة تشمل جميع فئات الشعب، وليست حكراً على طبقة خاصة. وهي أفضل الشواهد التي تراكمت فيها طبقات الشعوب المختلفة وتصرفاتها بكلّ تنوعاتها وتناقضاتها. وهي مخزون تراثي تقوم بدور الموجّه لسلوك أفراد المجتمع. وفي الأمثال الشعبية العمانية نجد الطبقات المتعددة مثل: القاضي والسارق والغنيّ والفقير.

–الشّاكي جنيبي والقاضي مَحروقي[٤٢].

جنيبي: من قبيلة الجنيبة، محروقي: من قبيلة المحاريق.

الشاكي والقاضي من قبيلتين حلفين. وحسب سياق المثل فإنهما سيكونان طرفاً واحداً في القضية، نظرا للترابط والتعاطف القائم بينهما، الأمر الذى سيكون ضد الطرف الآخر وعدم انصافه، مهما كان محقاً في القضية و الدعوى.

– فاضل اللُّص حَلبَصير[٤٣].

فاضل: باقي، حلبصير: حال البصير.

ما يبقيه اللص من المال يذهب إلى الشخص الحكيم. بمعنى أن هذا المال ذاهب، تالف، ولا فائدة ترجى منه، ولا أمل فيه. والمعنى أن مال الشخص عديم التدبير سيفوز به الآخرون. ويضرب فيمن يتخذ جهود الآخرين سلماً لنجاحه، فهذا شريك في الاختلاس سواء كان اختلاساً ماديّاً أو معنويّاً.

–لِغنى غنى النّفوس...موغنى لِفلوس[٤٤].

لِغنى: الغنى، الثراء.

غني النفس، مهما كان فقيراً، يبقى عزيزاً بكرامته. و ليس عيباً أن يعيش الإنسان فقيراً، إنما العيب أن يكون غنيا دون كرامة. ويستخدم أمواله في إيذاء الناس.

–الفَّقير مالُه أب يحاسِب عَنّه[٤٥].

الفقر كالفشل لا أب له، والغنى كالنجاح له ألف أب وأب. الأب هنا يعني السند والحامى، ولا يعنى أن الفقير مقطوع من شجرة، كما يقال. وكم هو مسكين الفقير، لا يهتم الناس به ولا يكترثون!!

د. أسماء البلدان والمدن:

الأمثال الشعبية بما تشمله من عادات وتقاليد وتراث، موسوعة كبيرة تحمل في طياتها دلالات مختلفة من عالمنا الحاضر. وتدوّن، كالأطلس الجغرافي، العديد من أسماء المدن والبلاد لعالمنا:

– ماحَد فى الشّام غير غَشّام[٤٦].

قد يوجد شخص يُعتدّ به، ولايوجد من يماثله فى صفاته و سلوكه؛ مما يتيح له إذاعة صيته وشهرته. ويضرب هذا القول فى أحيان أخرى على سبيل الاستهانة بالشخص المدّعي المغرور الذي يرى فى نفسه إمكانات خارقة لايمتلكها آخرون سواه.

– لاتداقل الدّولَه بوزار شيرازي[٤٧].

لاتداقل: لاتناطح، لاتدفع، لاتزاحم، ويعني أن الإنسان متواضع القدرات. وعليه ألّا يضع نفسه متحدّياً للدولة التي هي بثبات الجبل وصلابته؛ فليس من شأن ذلك إلا التحطّم.

– عمان كِلّها دروب[٤٨].

إنّ بلاد عمان عرفت بكثرة مسالكها، وتعدد طرقها، وتيسر سبل الانتقال والتواصل فيها. وهذا دليل على عدم صعوبة الحياة في هذا البلد الطيب.

– قَبضة البّيت ولا سَفرة بِنجالَه[٤٩].

بنجال: البنجال، بنجلاديش.

إنّ حُسن إدارة البيت خير ألف مرة من السفر إلى بنجلاديش أوغيرها من بلاد الدنيا.

المبحث الرابع: البنى الموضوعية

إنّ فكرة المجال المفهومي عند العرب ماثلة في تلك الرسائل الموضوعية التي ألّفوها، التي تناولت: الحيوانات، والأنواء، وغيرها من الموجودات التي يسهل فهمها عندما ترد في مجموعات متجانسة تخرج المعجم من كونه كيساً من الأسماء المكدّسة، وتنقله إلى مفهوم ارتباط اللغة بالوعي الثقافي والحضاري. يقول صلاح الدين زرال: «غير أننا حين نتناول هذه الظاهرة، فإن أول ما يجلب انتباهنا في وعينا الثقافي ذاك التشابه الكبير بين نظرية الحقول الدلاليّة والتنصنيف الموضوعيّ عند العرب»[٥٠]. يسعى البحث إلى تصنيف هذه

الأمثال في شكل حقول دلالية، أو مجالات مفهومية لتصبح قريبة من الدارسين الذين يتصدون للبحث والتحليل، وجعلها في شكل موضوعات تنتظم في صورة مجالات حسب المعنى أو المضمون الظاهر للمثل.

١. الحقل الاجتماعي:

الإنسان كائن اجتماعي بطبعه؛ إذ لا يمكنه العيش إلا ضمن الجماعة، التي تحكمها مجموعة من الضوابط مثل الدين، والأعراف، والتقاليد، والتي بدورها توجه العلاقات داخل الجماعة البشرية، كالزواج والضيافة والقرابة والرحم.

أ. الزواج و العلاقات الزوجية:

إن العلاقة الزوجية ليست علاقة طارئة ولا مرحلية، وإنما هي علاقة دائمة وشركة متواصلة للقيام بأعباء الحياة المادية والروحية. وهي أساس تكوين الأسرة، كما أنها مفترق الطرق لتحقيق السعادة أو التعاسة للزوج وللزوجة وللأبناء وللمجتمع؛ لذا ينبغي على الرجل أن يختار من تضمن له سعادته في الدنيا والآخرة. والمجتمع العماني بعقليته الشعبية يعطي أهمية كبرى لمسألة الزواج واختيار الزوجة الصالحة لتكوين الأسرة، والتأكيد على أهمية حسن إدارة الرجل لبيته وزوجته:

– لاتأخذ حنّانَة..ولا مَنّانَة[٥١].

حَنّانَة: كثيرة الحنين إلى ماضيها، كأن تكون أرملة أومطلقة.

مَنّانَة: متمننة، متعالية، بما لديها من مال أوجاه أوغير ذلك.

– المَرَه مِن رِجّالها..والخيل مِن خَيّالها[٥٢].

المَرَه: المرأة، رِجّالِها: زوجها، خيّالها: فارسها.

إنَّ العلاقة بين هذه الأطراف علاقة وثيقة ولها تأثير متجاذب متبادل، فحسن العلاقة بين الزوجين له الأثر الإيجابي على استمرار الحياة الزوجية. والمثل يعطي للرجل السلطة الأعلى في إدارة البيت.

ب. المرأة في المخيال الاجتماعي الشعبي:

النّساء هنّ مادة التاريخ الأوليّة؛ لأنهن نصف النوع البشري. ومنهن المشهورات اللاتي أهدين المؤرخين صور وجوههن وسجلات حياتهن. ومنهن جمهرة الفضليات وغير المشهورات. وقد اعتدنا أن نتصوّر أنّ الرجال هم الذين تقدموا بالمدنية، وأن النساء وراءهم يقمن بشؤون البيت، ويأتين بالأولاد إلى العالم، وهذا التصوّر أيده التاريخ الذي أخذ به في الماضي، ولايزال يأخذ به الآن[٥٣]. ومهما يكن من الأمر فإن حضور المرأة في الحياة الاجتماعية شيء حتمي، بل محوري، وهذا ما جعل الأمثال الشعبية تتناولها بمساحة شاسعة، فمرة تصفها عاملة للنسل والإنجاب، وأخرى بالمكر، و ثالثة بنفي المشورة عنها.

– المَرَه خَصفَه[٥٤].

خَصفَه: وعاء سعفي يحفظ فيه التمر.

يشبه البعض المرأة بوعاء يحفظ فيه الزاد؛ وذلك لنظرتهم إليها بأنها وعاء للنسل والإنجاب فقط.

–المره حيلها..فلسانها[٥٥].

ولعل هذه النظرة السلبية تطارد المرأة في كثير من الأمثال الشعبية التي ترد على سبيل التحذير منها، والخوف من مكرها وكيدها المخبوء تحت لسانها.

–شورَه حال مَرتَه[٥٦].

هـذا المثل وما سبقـه ينبثق من اعتقـاد الناس فى المجتمعات الشرقية القائـم على مبدأ سيادة الرجل وقوامته فى البيت. وأنه على المرأة – التي يعتقد الأخرون أنها لن تكون قادرة على اتخاذ قـرار حاسـم للمواقـف الصعبة؛ نظـراً لتغلّب الجانب العاطفي عندها– التسليم للرجل.

ج. الضيافة:

الضيافـة والكرم من المظاهـر الملازمة للعقلية الشعبية. وهي طبع إنساني عام. لكنّ المبالغة في الكـرم صفة ملازمة للعرب. هذا يعني ارتباطه بالعـرب أوثق من غيرهم. وإكـرام الضيف من الشيـم اللصيقة بالمجتمع العماني التي تدل على نبل أخلاقه، وتمسكه بعاداته وتقاليده.

– مابعد العُود... قعود[٥٧].

مـن العـادات العربيـة الأصيلة إكـرام الضيف بتبخيره بما لدى مضيفـه من الأنواع الجيدة من البخور، كالعود. وعمان التي اشتهرت على مر العصور بأنها بلاد البخور واللبان تأصلت فيها هذه العـادة، وأصبحت إشارة لإنهـاء مراسيم الحفل أواللقاء.

– المَشرُوك..مَبروك[٥٨].

ويفـرح العمانيون كثيراً إذا نـزل ضيف عليهم أثناء تناولهم الطعام وشاركهم فيه. وهذا القول تأكيد على الاهتمام بالضيافة.

د. القرابة والرحم:

القرابـة من أهـم العلاقـات الاجتماعية التي لا غنـى للإنسـان عنهـا، فهـي الأسـرة، وهي العائلة الممتـدة بأصولها، وفصولها، وأطرافها. والأمثال الشعبيـة في عمومها تتناول موضوع الرحم. وهناك أمثال تنقل صورة العلاقات بين الأقارب في المجتمع العماني:

– اللّـي مايفزَع بِـولاد عمّـه ... ماتنفعهَ باقي الطّوايف[٥٩].

اللّـي: الذي، يفـزَع: يقـوى، يستعين، بولاد: بأولاد.

يؤكد المثل علـى الترابط وتقوية صلات الرحم. وأن أبناء العمومة هم الذخر والسند في الملمات.

– الظّفار مايطلَع ملحَم[٦٠].

الظّفار: الظفر، ملحَم: من اللحم.

إنّـه من الصعوبـة أن ينزع الظفـر من اللحم، فكلاهما متصـل اتصالا وثيقاً وقويـاً بالآخر. وفصلهما عـن بعضهما لا يكـون طبيعياً، وإن حـدث ذلـك فلايحـدث إلا عن قسـر. وهذا تأكيد على وضع الأهل والأقارب واستحالة أن ينفصل الإنسان عنهم.

٢. الحقل الأخلاقي:

مثلمـا تحتكـم الجماعـة الشعبيـة إلى الديـن والأعـراف فإنها تضع كل تصرفاتها وحركاتها وسكناتهـا في ميـزان الأخـلاق، فـكل ما هو حميـد مدحتـه ومجّدته، أمـا القبيـح فتنفر منه وتبتعد عنه. جـاء في المعجم العربـي الأساسي لتعريـف الأخـلاق، بأنّها: «مجمـوع الصفات والأعمال التي يتصف بهـا الإنسان، فتوصف بالحسـن أو القبـح، وتشمل العـادات والقيم، وتختلف باختلاف الظروف»[٦١].

والقناعـة هـي الرضا بمـا قسـم الله ولو كان قليـلاً، وعدم التطلّع إلى مـا في أيدي الآخرين، وهي علامة على صدق الإيمان. والطمع مرض نفسـي، له آثـار مزعجة، تجعل المـرء يتكدّر في عيشه. والطمـاع دائماً في همّ وغـمّ من جرّاء مـا يراه عند الناس، يريـد الحصول عليه. وتجرّه هـذه الصفـة إلى بغض الآخريـن ومعاداتهم، وتجعلـه محتـالاً ليسلبهـم ما طمـع في الحصول عليه. وموضوع القناعـة والطمع كغيرهما من المواضيـع الأخـرى تناولتهما الأمثـال الشعبية العمانية، ومن ذلك:

– قنَع تِشبَع[٦٢].

– القناعَة مِنَ الشَّبعَه[٦٣].

هـذان المثلان يؤكدان أهميـة القناعة. والقناعة مبدأ العفة لدى النفس البشرية الطيبة.

– شالِنّه وادي وِيصيح عَطشان[٦٤].

شالِنّه: أخذه، حمله.

في هـذا المثـل صـورة بليغة للطمـع و الطامع. والراغـب فى المزيـد وإن كان أغنـى الأغنياء. فالطامع هنا كالذى يأخذه الوادي، لكنه لايزال يصيح بالعطش والرغبة فى المزيد.

– مَعَ الطَّمّاعَه..ماشي جماعَه[٦٥].

يعرضـ هـذا المثـل الطمع فى صـورة سيئة، وغـير مرغوبة. صورة تؤكد أن صاحب الطمع والجشـع بغيض وكريه، تعاملاً و خلقاً وسمعة؛ ولذلك هو منبوذ مـن الجماعة والناس. ويطلق الكـرم علـى كل مـا يحمـد مـن أنـواع الخير والشرف والجود والعطاء والإنفاق. ومن أسماء الله الحسنـى وصفاتـه أنه الكـريم. والبخل هو الشح والتقتير. والمسلم الحقيقي لايتصف بهذه الصفة؛ لأنها خلق ذميم، يبغضه الله ﷻ والناس أجمعـون. و كثير من الأمثـال الشعبيّة العمانيّة

تحذّر من هذه الخصلة الذميمة، وتعرضها في العديد من الأمثلة، منها:

– شَحيح عَلَيها خَلِي مِنها[٦٦].

ينعت هذا المثل كثيراً من الناس الذين ألهتهم الدنيا بمغرياتها ومكاسبها ومطامعها فصاروا يبخلون حتى على أنفسهم وأهلهم بأهم الحقوق. ثم إنه سيغادر هذه الدنيا خالي الوفاض.

– لِعشار مادُّر[٦٧].

لعشار: العشار، الحامل، مادّر: ماتدر، لا تعطي لبناً.

الأنثى الحامل قد يكون بثدييها بعض الحليب، لكنه في الغالب لايكون بنفس المواصفات السليمة، ويكون قليلاً جداً. ولهذا تعدُّ الحامل العشار حلوباً بالقدر الكافي والمطلوب فقط. وهذا ينطبق على البخيل، ويقال لكلّ من يشح بالشيء أويكون عليه ضنيناً.

٣. الحقل التربوي والتعليمي:

منْ خصائص المثل الشعبي عموماً أنه ذو طابع تعليمي تربوي تتقبله النفس البشرية بطواعية كبيرة؛ لما فيه من ليونة وانسيابية، مما يسهل حفظه والعمل به. ويعرّف التعليم بأنه «اكتساب العادات والخبرات والمعلومات والأفكار التي يحصلها الفرد بعد ولادته عن طريق احتكاكه وتفاعله مع البيئة المادية، والاجتماعية التي يعيش فيها»[٦٨]. فالتربية والتعليم من الوظائف الأساسية للأمثال الشعبية؛ لذا يصعب حصر الأمثال التي حملت هذه الوظيفة، وإنّما ستُذكر مجموعة منها للتمثيل والتدليل، مع محاولة تصنيفها وتبويبها. ولا تتأتى الخبرة للفرد إلا بعد تجارب متعددة، وهذا يحتاج إلى عامل الزمن. ومن غير المنطقي أن نتصوّر حكيماً أو فيلسوفاً في سن العشرين؛ لذلك على الإنسان أن يبقى على درب التعلّم طوال حياته، وأن يتعلّم كلّ ما يمكنه أن يتعلّمه من خبرات وفنون وآداب، منها الحثّ على الصبر، والتحذير من تصديق الكذب، وأن يجتهد الإنسان لاختيار الأفضل.

– اللي تَحت الرَّحى .. يُصبُر عَلى تجرجارها[٦٩].

تجرجارها: دورانها وماتحدثه من إزعاج ومتاعب.

تقتضي ظروف الحياة أن يُبلى الإنسان بالمحن، وعليه أن يصبر، ويتجلّد ففي ذلك مفتاح الفرج. وعليه أن يبدي ما استطاع من ألوان المقاومة الفعّالة ليخرج من ورطته.

– لاتصدِّق الكَذّاب..ولَو قالَ الصَّحيح[٧٠].

الكذب سلوك قبيح. والكذّاب شخص ذميم بغيض. كلّ ما فيه يدعو لكراهيته ومقته. وهذا القول لايخلو من المبالغة في إسداء النصح، وإن كان الحذر من مغبة الكذب ملزماً.

– اللّلى ما سلَك برِجلِينه...ما تحَنقَل على عينه[٧١].

يعني أن الإنسان الذى لايسعى بنفسه إلى شيء فلن يتمكن من تحقيق رغبته فى اختيار الأفضل والأنسب. ولا تصدر النصيحة إلاّ عن مجرّب للحياة عارف بمكنوناتها. والحكماء الشعبيون هم من خبراء الحياة، عرفوا خباياها؛ لأنهم يعيشون بين طبقات الشعب، وينتقلون من مكان إلى مكان، وهذا ما يزيد من رصيدهم المعرفي، ومقدرتهم على التعامل مع المواقف ومعالجتها باستعمال المثل الشعبي كوسيلة يسهل تقبّلها من طرف المتلقي.

– اللّي ما يِفَكّر في العّواقِب..مالَه في الدّهر صاحِب[٧٢].

يؤكد المثل على ضرورة اهتمام الإنسان بأمور المستقبل كاهتمامه بشؤون الحاضر. وعليه أن يلتزم في تصرفاته ويحسّنها بما يضمن له مردوداً إيجابياً، ولا ينفّر أصدقاءه منه.

– فِصيانَة الّسان...سلامَة الإنسان[٧٣].

ينصح هذا المثل المتعلمَ بحفظ اللسان، ففي حفظ اللسان كرامة الإنسان.

– كلامك ما مَسموع..سكوتك أولى[٧٤].

الصمت من علامات البلاغة حين لاينفع الكلام، أو لا تكن له آذان تصغي إليه. وهو في ذات الوقت حكمة تدل على رجاحة العقل، وعلى ما يتمتع به صاحبه من سمات الأدب والفهم. ومن صفات الفرد الناجح في المجتمع أن يكون حذراً فطناً. وهذه من صفات المؤمن، فلا ينبغي أن يكون خدّاعًا غدّارًا، ولكن ينبغي أن يكون يقظاً حتى لايقع في شباك الماكرين من الناس. وقد تناولت الأمثال الشعبية العمانية هذه الجزئية بشيء من الإسهاب، من ذلك:

– لا تِفتَح باب...يِغلِبَك شَدّه[٧٥].

على الإنسان أن يتجنّب كلّ شيء لا يمكنه السيطرة عليه، أو الرجوع عنه، أو يدفعه للمجازفة، أو التورط، أو الإحراج الذي يكلّفه ثمناً أوعناء هو في غنى عنه.

– لادام الحَرام..ولا دام صاحبَه[٧٦].

مهما كانت أنواع الحرام من سرقة أو غش أو ربا، أو مصاحبة الأشرار، والتعامل معهم فى المجالات غير المشروعة كالتهريب وغيره فإن مآل ذلك إلى الخسران المبين، والنتائج الوخيمة التي تعصف بالحرام و صاحبه ومكاسبه.

–لايِغرك الشَّرِنجبان...لَو بانَت ريحَته[٧٧].

لايِغرّك: لايخدعك، الشَّرِنجبان: شجر له زهر جميل وثمره كالليمون لكنه شديد المرارة.

يحذر هذا القول من الوقوع في خداع المظهر أوالشكل الذى يخالف حقيقة الجوهر، أو

الأخذ بالكلام المعسول المعبّر عن التملّق.

والثقافة من أصعب المصطلحات تعريفاً؛ لأنها تتصل باللغة والفكر، وأساليب الحياة، وطرق العيش. ولا يكفي الفرد أن يكتسب مجموعة من المعارف والعلوم ليقال عنه بأنه مثقف، بل تلزمه المعرفة بالعادات والقيم و الأعراف الاجتماعية، مع قدرة فائقة على التحليل والتعامل مع هذه الأمور جميعاً. ويعرّف علي عبد الرزاق حلبي الثقافة بأنها: «أسلوب حياة المجتمع»[٧٨]. فالثقافة تتمظهر في كل شيء من حياة المجتمعات. وهي تأتي بمظاهر شتى في الأمثال الشعبية العمانية، منها العلاقات الاجتماعية. فقد وصفت الأمثال العلاقات الاجتماعية المتعددة بإسهاب كبير يصعب حصره، ومن أمثلتها قولهم:

– لاتعاشِر بو ماتعَرفلّه سجاياه[٧٩].

تعَرفلّه: تعرف له.

العشرة درجة متقدّمة من العلاقات الإنسانية. وهي لا تأتي إلا بالثقة المتبادلة. وهذه العلاقة تبدأ بالتعرّف، و فيه درجة من التحفظ وإذا ما تعمقت المعرفة وتوثقت الصلة كانت العشرة والصداقة والمودة.

وقالوا عن المداراة التي تحصل بين الناس، ويعتبرونها نصف العقل:

– مداراة النّاس..نِص العَقِل[٨٠].

تعرف الكلاب بقوة تماسكها وتضامنها في وجه الأعداء ومواجهة الأخطار. وينعت بذلك الناس الذين يتكاثفون، ويتضامنون قلباً وقالباً في الموقف والرأي والكلمة والفعل:

– عِصبة كلاب[٨١].

٤. العادات والمظاهر:

ومن الطبيعي أن تدل عادات الفرد ومظاهره على ثقافته وأسلوب حياته؛ لأنها تظهر للآخرين، وإن حاول إخفاءها. والإنسان كائن اجتماعي بطبعه؛ إذ لا بد له من الاحتكاك بالآخرين. وتتصف هذه المظاهر بالحسن والقبح، وقد تناولتها الأمثال الشعبية في مساحة واسعة للحثّ والترغيب في الحسن منها، ولتعرية القبيح، والنهي عن الإتيان به. ومن العادات الحسنة التي رغّبت فيها الأمثال الشعبية العمانية، أنه إذا حضر شخص و كان الناس يتناولون الطعام فعليه مشاركتهم الطعام، حتى إذا ما انتهوا من تناول الطعام صافحهم، أويؤجل الدخول عليهم حتى اكمالهم تناول الطعام:

–لا سلام...عَلى طَعام[٨٢] .

المقصود هنا بالسلام المصافحة التي تتعارض مع طبيعة تناول الطعام؛ إذ إن الناس عادة يأكلون باليد اليمنى التي يصافحون بها. وفي معرض

الدعـوة الحسنـة للمشاركـة في تنـاول الطعام قالوا:

– عَمتِك تحبِك[٨٣].

عَمتك: حماتك.

و ذلك حين يقدم أحـد على أحد، وهو يتناول وجبـة شهيـة، ولم يكملهـا بعدُ، فيقـول الثاني للأول هذا القـول، إشارة، بل دعوة للمشاركة إلى ما يتناوله من طعام.

أمـا العـادات والمظاهر السيئة التـي نهت عنها الأمثال الشعبيـة العمانية، أونفَّرت منها فكثيرة تنبو عن العد، ومنُها الحسد، فقالوا:

– لَولا الحَسَد..ما مات أَحَد[٨٤].

ومـن الصفـات الذميمـة التـي حـذرت منها الأمثال الشعبية سوء الظن والشك:

– لَولا السّهنَه...ما خلقِت نار وجَنّه[٨٥].

السّهنَه: سوء الظن والشك.

والمثـل يشدّد على مخاطر الغـيرة، وعاقبة السوء الوخيمة التي يجب على الإنسان تجنبها.

والطعام فرع من فروع التراث الشعبي. وتكمن أهمية هذا الجزء من الدراسة في محاولاته كشف دلالـة الطعـام الاجتماعيـة وانعكاسهـا علـى أنـواع من السلوكات و القيـم الاجتماعية «إذ إنـه من الخطـأ أن ننظر إلى الأمثـال على أساس أنّهـا مجرّد شـكل من أشـكال الفولكلـور، أو مستند(أوتوغرافي) خاصـ بأحوال الشعوب، إنمـا هي في الواقع عمل كلامـي يدعو بقوة إلى التحـرّك. وهـو في اعتقاد الذيـن يصدر عنهم هـذا الكلام يؤدي إلى أقوى أنـواع التأثير على مجرى الأمور، وعلى السلوك الإنساني»[٨٦].

يهتم المجتمع العماني أيّما اهتمام بصحة الفرد، وعملـه، وهذا مـا يعكسه فى أمثالـه التي تبث قوانـين ترتبـط بالغذاء. ولا تغفل هـذه الأمثال أيضاً الحماية الوقائيّة من مخاطر الأغذية. منها:

– لَبَن الشَّاه ولَحم الشَّاه..لاتتعَشَّاه[٨٧].

المعنـى المباشر للمثل هو أن لـبن الشاة أو لحمها يكون هزيـلاً. ويقصد بالشـاة العنزة العجوز. وبذلك يكون غير مفضّل تناوله عشاء؛ فالعشاء يجب أن يكون عادة وجبة خفيفة.

– كُل من الرّويد ولَو عويد[٨٨].

الرويد: الفجل الصغير.

فهـذا تأكيد على أهمية تنـاول الفجل أوالرويد غذاءً جيداً للإنسـان. وهي نصيحة طبية مثبتة. والرويد غذاء نافع للإنسان والحيوان.

– قَهوَة الضّحى أخيَر مِن ذَلول[٨٩].

يفضل شراب القهوة في أولها؛ لأن أولها يتمتع بنقـاء أكثر من آخرها الممتزج بالبقايا. والعكس

في تناول الحساء أو المرقة، لأنّ البقايا المترسبة في القدر أفيد لما به من اللحم والخضار.

وبعد هذا التصنيف الموضوعاتي للأمثال الشعبية حسب الحقول الدلالية، أو المجالات المفاهيمية، فإنّ عامل الدقة قد يكون مهتزاً؛ لأن هذا العمل هو مقاربة تحاول وضع الأمثال الشعبية داخل دوائر حسب تداولها على أفواه الناس، وذلك بتتبع السياقات التي وردت فيها. لكن هذه الدوائر غالبا ما تتقاطع؛ لأن كثيراً من الأمثال تصلح أن تستعمل في أكثر من سياق. وهذا أمر يأتي –في الأساس– من مرونة المثل وصلاحيته لأكثر من موقف. والمثل الذي يرد في الحقل الثقافي، مثلاً، يحمل قيمة أخلاقية، وأخرى دينية، وثالثة تعليمية، فهو بهذا يصلح أن يرد في الحقول جميعاً، دون أن يخلّ ذلك بالتصنيف الذي اعتمده البحث.

خاتمة

❁ إنّ الأدب الشعبي هو مجمل الفنون القولية التلقائية، انتقلت بلغة عامية من جيل إلى جيل، وبشكل شفاهي. وهي تعبير عن تفاعل الإنسان مع الطبيعة ومع الإنسان، فيكون الأدب الشعبي تتويجا لخبرات الإنسان، ومعارفه، وأحاسيسه المختلفة.

❁ نشأت الأمثال الشعبية العمانية، بشكل واضح من واقع البيئة العمانية ذات التنوع الجغرافي، صحراوياً وبحرياً وريفياً؛ إذ ارتبطت بالخبرة المهنية للفرد العماني الساكن في تلك البيئات المتنوعة. أما الأمثال الناتجة عن الحكايات التي تدور في خيال القصّاصين من الشعب فتدلّ على مشاركة الناس البسطاء في صياغة الأمثال. وهناك من الأمثال العمانية ما انبنى على الحدث الواقعي. أما الأمثال التي اتخذت صيغة التشبيه فهي – في أغلبها– تفيد المضامين الهجائية.

❁ عمان، الدولة الإسلامية، والشعب المسلم، نهلت من المصادر الدينية الإسلاميّة في نحت أمثالها وحكمها. وقد شاركت في صياغة الأمثال مختلف الطبقات الشعبية، وعكست الأمثال نظرتهم للأمور.

❁ إنّ المثل خلاصة لتجربة استمدها جمهور الشعب من بيئتهم. وهم، كذلك، لم يتركوا الطبيعية بما فيها من الحيوان والبحر والجبل والصحراء إلا واستلهموها في أمثالهم. وتعدُّ بنى الأمثال والحكم الشعبية، منبعاً رئيساً للتعريف بالطبقات الاجتماعية المختلفة من القضاة واللصوص والسارقين والأغنياء.

❁ إن عملية تصنيف الأمثال الشعبية في حقول البنى الموضوعية: الاجتماعية و الأخلاقية والتعليمية والثقافية تسهّل معرفة تجارب عاشها الشعب والمجتمع بتمامها، وتعبّر بشكل واضح عن ثقافة هذا المجتمع وأفكاره، وخصائصه الفردية.

الهوامش والإحالات

(١) بـلال، عمارية (أم سهام)، شظايـا النقد والأدب؛ دراسات أدبية، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م، ص٤١.

(٢) أمـين، أحمد، قاموس العـادات والتقاليد والتعابير المصريـة، لجنـة التأليـف والترجمـة والنشـر، القاهـرة، ١٩٥٣م، ص٦١.

(٣) إمـس جايكا، لفتنانـت كولونيـل آي، العمانيون؛ حِكَمهم وأمثالهـم الشعبية، ترجمة: محمد أمين عبدالله، ط٢، وزارة التراث والثقافة، مسقط، ١٩٨٠م، ص٤.

(٤) الأمثـال الشعبيـة العمانيـة واستثمارهـا في اللغـة العربية لإبراهيم البلوشي وفاطمة الحوسنية نسخة PDF علـى الرابط الخاص أدناه وهو موثق مـن وزارة التراث والثقافة في سلطنة عمان:

http://www.alarabiahconference.org/uploads/conference_

(٥) ديـاب، نهـى محمـد، مـن صـور المـرأة العمانيـة في أمثالهـا الشعبيـة، مجلة نزوى، مسقط، العـدد٢٤، أكتوبر، ٢٠٠٠م، وانظـر رابـط البحث على موقـع مجلة نزوى الرسمي، ومن دون وجود رقم الصفحات:

http://www.nizwa.com/%D9%85%D9%86-%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A3%D9%

(٦) ورقـة بحثيـة أُلقيـت في نـدوة الأمثـال الشعبية، نظمتها لجنة التراث غير المادي بالجمعية العمانية للكتاب والأدبـاء، بالتعاون مع كليـة الآداب والعلوم الاجتماعية بجامعـة السلطـان قابوس ممثلـة في قسم اللغـة العربية، مايو٢٠١٥م.

(٧) الحميـدي، خليفـة بن عبدالله، أقـوال عمان لكل الأزمان، ج٢وج٣، المنتدى الأدبي، مسقط، ١٩٨٦م.

(٨) جلاوجـي، عز الدين، الأمثـال الشعبية الجزائرية، مديرية الثقافة، سطيف، الجزائر، د ت، ص١١.

(٩) أقوال عمان لكل الأزمان، ج٣، ص٣٤.

(١٠) السابق، ص٢٣.

(١١) السابق، ص٣٨.

(١٢) لاين، فردريش فـون، الحكاية الخرافية، ترجمة: نبيلـة إبراهيم، مراجعة: عز الديـن إسماعيل، دار القلم، بيروت، د ت.

(١٣) أقوال عمان لكل الأزمان، ج٢، ص٤٠.

(١٤) السابق، ص٢٢٧.

(١٥) السابق، ص١٥٩.

(١٦) السابق، ص٢٣٧.

(١٧) السابق، ص٣٥٥.

(١٨) السابق، ص٣٥٦.

(١٩) السابق، ص٣١٩.

(٢٠) السابق، ص٣٢٧.

(٢١) السابق، ص٣٢٧.

(٢٢) السابق، ص٥٨.

(٢٣) السابق، ص٢٧٩.

(٢٤) نفسه، ص٢٧٩.

(٢٥) السابق، ص١٧٥.

(٢٦) المنذري، أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي(ت٦٥٦هـ)، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق : إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، رقم الحديث: ٣٨٦٣، انظر رابط الحديث الإلكتروني في الموسوعة الشاملة:

http://www.islamport.com/w/akh/Web/2812/951.htm

(٢٧) أقوال عمان لكل الأزمان، ج٣، ص١٧٤.

(٢٨) النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا(ت٦٧٦هـ)، شرح النووي على مسلم، دار الخير، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، رقم الحديث: ١٤٦٧، انظر رقم الحديث ونصّه على الرابط الإلكتروني:

http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=4386&idto=4386&bk_no=53&ID=655#docu

(٢٩) أقوال عمان لكل الأزمان ، ج٣، ص١٠٤.

(٣٠) الترمذي، محمّد بن عيسى بن سَوْرة(ت٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، ط٢، مطبعة مصطفى الحلبي وشركاه، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ج٤، ص٣٢١، رقم الحديث: ١٩٢٠.

(٣١) قديح، فوزي، الأمثال الشعبية الفلسطينية، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٥م، ص٨.

(٣٢) أقوال عمان لكل الأزمان ، ج٣، ص٢٢١.

(٣٣) السابق، ص٢٤٤.

(٣٤) السابق، ص٣٥٩.

(٣٥) السابق، ص٧٣.

(٣٦) السابق، ص٥٣.

(٣٧) السابق، ج٢، ص٢١٣.

(٣٨) السابق، ص٤٢.

(٣٩) السابق، ص٢٩٦.

(٤٠) السابق، ج٣، ٢٢٠.

(٤١) السابق، ص٢١.

(٤٢) السابق، ج٢، ص٤٩.

(٤٣) السابق، ص٢١٤.

(٤٤) السابق، ص٢٠٨.

(٤٥) السابق، ص٢٢٥.

(٤٦) السابق، ج٣، ص١٥٧.

(٤٧) السابق، ص٢١.

(٤٨) السابق، ج٢، ص١٧٨.

(٤٩) السابق، ص٢٤١.

(٥٠) صلاح الدين، زرال، الظاهرة الدلالية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٨م، ص٢٠١.

(٥١) أقوال عمان لكل الأزمان ، ج٣، ص١٦.

(٥٢) السابق، ص٢٥٠.

(٥٣) صباغ، ليلى، المرأة في التاريخ العربي؛ تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م، ص٥.

(٥٤) أقوال عمان لكل الأزمان ، ج٣، ص٢٥٠.

(٥٥) السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٥٦) السابق، ج٢، ص٧٢.

(٥٧) السابق، ج٣، ص١٤٧.

(٥٨) السابق، ص٢٦٠.

(٥٩) السابق، ص١٠٨.

(٦٠) السابق، ص١٤١.

(٦١) مختار عمر، أحمد وآخرون، المعجم العربي الأساسي، ط١، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٨٩م، ص٤١٩.

(٦٢) أقوال عمان لكل الأزمان، ج٢، ص٢٥٧.

(٦٣) السابق، ص٢٥٧.

(٦٤) السابق، ص٥١.

(٦٥) السابق، ج٣، ص٢٦٨.

(٦٦) السابق، ج٢، ص٥٨.

(٦٧) السابق، ص١٦٠.

(٦٨) عيسوي، عبد الرحمن، معالم علم النفس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤م، ص١.

(٦٩) أقوال عمان لكل الأزمان، ج٣، ص٨٦.

(٧٠) السابق، ص٢٦.

(٧١) السابق، ص٩٨.

(٧٢) السابق، ص١٠٨.

(٧٣) السابق، ص٢٢٢.

(٧٤) السابق، ج٢، ص٣٠٥.

(٧٥) السابق، ج٣، ص٣١.

(٧٦) السابق، ص٤٠.

(٧٧) السابق، ص٥١.

(٧٨) حلبي، علي عبد الرزاق، ١٩٨٩م، ص٦٥١.

(٧٩) أقوال عمان لكل الأزمان، ج٣، ص٢٨.

(٨٠) السابق، ص٢٤٥.

(٨١) السابق، ج٢، ص١٦٢.

(٨٢) السابق، ج٣، ص٤٢.

(٨٣) السابق، ج٢، ص١٧٩.

(٨٤) السابق، ج٣، ص٧٨.

(٨٥) السابق، ص٧٩.

(٨٦) حداد، يوسف، المجتمع والتراث في فلسطين؛ قرية البصة، منشورات منظمة التحرير الفلسطينية، د. ط، ١٩٨٥م، ص٢٠.

(٨٧) أقوال عمان لكل الأزمان، ج٣، ص٥٢.

(٨٨) السابق، ج٢، ص٢٩٩.

(٨٩) السابق، ص٢٥٨.

المصادر والمراجع

أولا. الكتب:

* القرآن الكريم.

* إس جايكا، لفتنانت كولونيل آي، العمانيون؛ حِكَمهم وأمثالهم الشعبية، ترجمة: محمد أمين عبدالله، ط٢، وزارة التراث والثقافة، مسقط، ١٩٨٠م.

* أمين، أحمد، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٣م.

◆ بلال، عمارية (أم سهام)، شظايا النقد والأدب؛ دراسات أدبية، ط١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م.

◆ الترمذي، محمّد بن عيسى بن سَوْرة(ت٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، ط٢، مطبعة مصطفى الحلبي وشركاه، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

◆ جلاوجي، عز الدين، الأمثال الشعبية الجزائرية، مديرية الثقافة، سطيف، الجزائر، د ت.

◆ حداد، يوسف، المجتمع والتراث في فلسطين؛ قرية البصة، منشورات منظمة التحرير الفلسطينية، د م، ١٩٨٥م.

◆ الحميدي، خليفة بن عبدالله، أقوال عمان لكل الأزمان، ج٢وج٣، المنتدى الأدبي، مسقط، ١٩٨٧م.

◆ صباغ، ليلى، المرأة في التاريخ العربي؛ تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م.

◆ صلاح الدين، زرال، الظاهرة الدلالية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٨م.

◆ عيسوي، عبد الرحمن، معالم علم النفس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤م.

◆ قديح، فوزي، الأمثال الشعبية الفلسطينية، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٥م.

◆ لايين، فردريش فون، الحكاية الخرافية، ترجمة: نبيلة إبراهيم، مراجعة: عز الدين إسماعيل، دار القلم، بيروت، د ت.

◆ مختار عمر، أحمد وآخرون، المعجم العربي الأساسي، ط١، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٨٩م.

◆ المنذري، أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي(ت٦٥٦هـ)، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

◆ النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا(ت٦٧٦هـ)، شرح النووي على مسلم، دار الخير، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

ثانيا: الدوريّات:

◆ دياب، نهى محمد، من صور المرأة العمانية في أمثالها الشعبية ، مجلة نزوى، مسقط، العدد٢٤، أكتوبر، ٢٠٠٠م. وانظر رابط البحث على موقع مجلة نزوى ومن دون ذكر للصفحة:

◆ من-صور- المرأة- العمانية- في- أمثالها-الشعبية http://www.nizwa.com/ أو الرابط الإلكتروني مباشرة إلى البحث:

http://www.nizwa.com /%D9%85%D9%86-%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A3%D9%

الشّخصيّة العُمانيّة في الموروث القصصي
إشكاليّة الذات؛ سندريلا نموذجا

د. أحمد الحنشي

جامعة السلطان قابوس
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
قسم اللغة العربية وآدابها

المُلخَّص:

تهتمّ هذه الدراسة بالموروث السردي العُماني، إذ تحلّل بعض ما جُمع من روايات لأشهر حكاية معروفة عالميا في الأدب الشعبي: سندريلا. لهذه الحكاية اهتمام في القص العُماني، ولها مكانة خاصة في مخياله؛ لذا نعثر فيما دُوّن من التقاليد الشفوية روايات مختلفة لهذه الحكاية، باختلاف البيئات التي أبدعتها، بين البحرية والجبلية والريفية. تقارن الدراسة بين روايتي شارل برو الفرنسي (Charles Perrault) والأخوين قريم الألمانيين (Grimm، W & J)، من ناحية، وروايات عمانية أربع، من ناحية أخرى. هي أيضا دراسة لا تريد أن تُكرّس الفكرة القائلة بوجود أصل ذي شأن تتفرع عنه قصص أخرى هي أقل شأنا، أو أنها مدينة لهذا الأصل بوجودها. إنها لا تنأى بنفسها عن هذا الأمر فقط، بل إنها تتطلّع إلى رُؤية تعتبر الحكاية العُمانية –عندما تَقتبس، مثل غيرها، من حكايات أخرى– حكايةً قائمةً بذاتها، توظف مخيالا وذكاء في السرد.

الموروث القصصيّ بين التأثّر والتأثير:

إنَّ الحديث عن الموروثِ القصصيّ العمانيّ يحيلنا إلى الموروث العربي. وماتشكّله ذاكرة العرب الجمعيّة منْ قصص واقعيّة كانت لها دلالاتها في تشكيل الوعي العربيّ قديما يضاف إليها ظروف نقلها شفويا منْ جيل إلى جيل مما جعل بعضها يتضخّم بسبب إضافات هي وحدها يمكن أنْ تكون قصّة بذاتها مثل حرب البسوس[1]، وقصّة عنترة بن شدّاد[2]، والزّير سالم[3] وغيرها. وإلى جانب هذه القصص وبعد ظهور الإسلام؛ برزت قصص كان لها أثرها الواضح في تنمية الوعي الثقافيّ لدى العرب خاصّة بعد انصهار الثقافات الأجنبيّة في بوتقة الثقافة الإسلاميّة لتؤثر في صناعة تاريخ الأدب الإنساني. مثل تلك التي أطلّت علينا من الماضي الغابر البعيد لتبدأ رحلة من الشّرق مخترقة العصور والجغرافيات لتغذي الثقافات والآداب الغربيّة، وتطبعها بسماتها إلى يومنا هذا ومنها كتاب كليلة ودمنة لعبد الله بن المقفّع[4]؛ إذْ تكاد لاتعثر في تاريخ الآداب العالميّة على أثر واحد يضاهيه في الصّيت والرّواج. وهو كتاب هاجرت أمثاله إلى كلّ الشّعوب و الثقافات واللغات، فلم تخصّب نصوصه الحكاية العربيّة، بلْ مثّلت نموذجا وصورة مؤثرة وموحية في النّثر والشّعر في العديد من الآداب الأجنبيّة، ثمَّ تُرجمت نصوصُه إلى العديد من اللغات فاقتَبَس منها كثير من الكُتّاب والشعراء، وطرحتها دور السّينما والتلفزيون، ولقيت أصداءً واسعة لدى المثقفين والكتّاب[5]. ونصوص ألف ليلة و ليلة[6]، هي الأخرى انتقلت إلى الغرب عنْ طريق الترجمات فكانت مصدر تأثير وإلهام ليس في الإنتاج السّردي والروائي؛ وإنّما في كثير من الفنون الأخرى مثل الرّسم و الموسيقى الكلاسيكيّة و السّينما.

وغير هذا كثير نذكر منه؛ رسالة الغفران لأبي العلاء المعري[7]، التي نسج على منوالها الشّاعر الإيطالي دانتي في الكوميديا الإلهيّة[8] بعد ثلاثة قرون منْ ظهورها. واستوحى منها الشّاعر الانجليزي جون ملتون روايته الفردوس المفقود بعد ستة قرون[9]. ويمكن أنْ نشير إلى القصّة الفلسفيّة الشهيرة حي بن يقظان لابن طفيل (ت ٥٨١ هـ/ ١١٨٥م)[10] التي يرجّح الكثير من الباحثين أنَّ قصّة ربنسون كروزو للكاتب البريطاني دانيال ديفو قد استوحيت منها[11]. ويدرك كلّ منْ يعمل في مجالات الدّراسات السّردية، في الجامعات وسواها أهميّة هذا الجانب في مَورُوثنا السّردي ويقابل هذه الأهميّة الإهمال وعدم الاهتمام بها، ـ باستثناء بعض النّصوص الكلاسيكيّة التي سبق ذكرها ـ كما يدرك الجهلَ بالأبنية السّرديّة والدّلالات الرمزيّة لهذا الأدب. وكأنَّ الوعي بالأدب العربيّ أصبح وعياً ناقصاً؛ إذْ اهتمّت الكثير من المجتمعات –ومنذ عقود– على إحياء تراثها

ليس بجمعه وتدوينه، ولكنْ بتدارسه بعمق أيضا. مستفيدة منْ تطوّر النظريّات النقديّة والعلوم اللغويّة أو الألسنيّة، وما تحقّق منْ نتائج بفضل علوم أخرى.

وتحاول هذه الدّراسة أنْ تكشف عنْ صلة التفاعل بين الموروث القصصي والشّخصية. والاهتمام بالشخصية، أو ما يعرف في الأدبيّات النقديّة بـ(إشكاليّة الذات). وهي مسألة مهمة في البحوث النّقديّة؛ إذْ تتناول البحث في طبيعة العلاقة بين القارئ والنّص، وبين القارئ وتجارب سابقيه أو المعاصرين له. ومعروف أنّ القراءة أفضل سبيل إلى معرفة الأنا، وتطوير الوعي بالذات. وتمثّل القصّة أو الحكاية جنساً أدبيّا مميّزا بما في نصوصها منْ عناصرَ مساعدة أكثرمنْ غيرها في الأشكال الأدبيّة الأخرى، على توثيق التفاعل بين القارئ ونماذج النصوص المثاليّة. وإلى فترات اللقاء بين القارئ والنص وبين القارئ والأدب. هذا المستودع الهائل للتجربة الإنسانيّة والخبرات الحياتيّة المختلفة التي بفضلها سيستطيع القارئ الصّغير أو الكبير أنْ يوسّع منْ آفاق معرفته لنفسه وللحياة بشكل عام. ولا يتّسع المجال للتفصيل في الخصائص المميّزة للجنس الأدبي السّردي أو للكشف قليلا عنْ أسرار وقع القصّة في النفوس و تحقيق التفاعل بينها و بين القارئ.

و ممّا يساعد النصّ القصصيّ في تحقيق هذا التفاعل عاملان مهمّان، ربّما ينفرد بهما النّصّ السّرديُّ دون غيره من النّصوص وهما: التمثيل و المتعة. أمّا التمثيل فهو: «يَنقل النفسَ من الشيء المُدرَك بالعقل المحض وبالفكرة في القلب إلى ما يدرك بالحواس أوما يعلم بالطبع على حدِّ الضرورة»[١٢]؛ لذا فالكثير من القيم الإنسانيّة أو المفاهيم المجرّدة إنّما تقرّب إلى الذهن، أو يتوصل إليها، ويتمّ إدراكها منْ خلال النّصوص السّرديّة؛ إذْ أنّ للنصّ السّرديّ قدرة على التصوير لا تتيسر للمصطلح المجرّد. ومنها حكايات (كليلة ودمنة) لما في نصوصها منْ قيمٍ أخلاقيّة، وحكم، وحقائق فلسفيّة تستعصي على القارئ لولا قدرةُ النّص السّردي على إحاطتها بسياقٍ متضمّن لأحداثٍ وشخصيّات مثيرة ومتفاعلة فيما بينها، وحاملة معها دروسا وعِبَراً ساميةً كثيرة. والنصّ القرآنيّ يقدّم صورة أوضح عما نسوقه في هذا الحديث؛ إذْ وظّف القرآن القصّة لتقريب تعاليمه ومفاهيمه، وعبارة (قص) حظيت في صيغها المختلفة، بمكانة كبيرة في أكثر منْ سورة حتى انفردت السّورة الثامنة والعشرون لتحمل اسم القصص.

سندريلا في أصولها الغربيّة:

إنّ حكاية سندريلا أو فتاة الرّماد منْ أكثر الحكايات الشعبيّة شهرة وانتشارا. وتمتدّ جذورها إلى القرن الثالث الميلادي؛ إذْ تروي بعض الكتابات القديمة حكاية جارية يونانيّة في غاية الجمال، تُدعى رودوبيس (Rhodopis)،

بينما كانت تستحمّ اختطف عُقاب فردا منْ حذائها، وطار به إلى أنْ سقط منه فوقع أمام الفرعون أهمسيس (Amasis)، (٥٧٠-٥٢٦ ق.م)، وأذهله جمالُ الحذاء بمجرّد أنْ رآه، وأعجِب بدقّة صنعته فوعدَ أنْ يعثر على صاحبته و يتزوجها. ثم انتشرت فيما بعد حكاية سندريلا و وصلت شهرتها إلى العديد من البلدان و القارّات، حتى بلغت اليوم أكثر من ٥٠٠ رواية مختلفة لهذه الحكاية. «وعلى رغم أصول سندريلا البعيدة، وعلى رغم أنّها كتبت بعد ذلك مرّات ومرّات، ثم اقتبست موسيقياً ومسرحياً وسينمائياً، وتبدلت صيغها، فإنّ الحكاية كما كتبها شارل بيرو(ت١٧٠٣م) تظل الأشهر والأبسط» [١٣].

وله الفضل بتدوينها في فرنسا تحت عنوان (سندريلا)، أو(الحذاء الزجاجيّ الصغير). وقدْ صدرت هذه الحكاية في كتاب بعنوان (قصص أو حكايات أخلاقية من الماضي) Histoires ou contes du temps passé) avec moralites) سنة ١٦٩٧، ثمّ قلّده في ذلك الأَخَوان غريم في ألمانيا (و هما يعقوب غريم Jacob Grimm ١٧٨٥-١٨٦٣م و ويلهالم غريم Wilhelm Grimm ١٧٨٦-١٨٥٩)، و ضمّنا كتابهما المشهور (حكايات غريم) رواية أخرى لحكاية سندريلا، مما ضمِن البقاء و الاستمرار لحكاية سندريلا. ولعلّ الروايات المنتشرة لهذه الحكاية في الآداب الأخرى وأدبنا الشّعبي العربي ترجع إلى هذه النّصوص أوّلا[١٤].

سندريلا في التراث العماني:

يمكن أنْ نعُدَّ في الأدب العمانيّ وحده أكثر منْ رواية لحكاية سندريلا الأصل. ونذكر منها على سبيل المثال ما جاء في بعض الكتب التي سعى فيها أصحابها إلى تدوين البعض، مما وصل منْ هذا الأدب الشّفوي في الكتب الآتية:

١- قصص من التراث العماني ليوسف الشاروني، ويضمّ الكتاب روايتين لحكاية سندريلا: الأولى بعنوان: موزة و زوينة، والثانية بعنوان: سندريلا العمانية[١٥].

٢- الحكايات الشعبيّة العمانيّة، لعبد الله الوهيبي[١٦] وفيها حكاية المرأة التي زوّجتْ ابنتها ثعبانا.

٣- البصراويّان والعماني، حكايات شعبيّة عمانيّة، لعيسى بن حمد الشعيلي[١٧].

ويأتي التاريخ الشّفوي ليسجّل قصّة سندريلا تحت اسم (بديحتي) وهي لم تنشر. وتمّ تدوينها اعتمادا على روايات شفويّة منتشرة في الباطنة شمالا والقرى المتاخمة لمدينة صحار[١٨]. فاهتمام القصّ العمانيّ بحكاية سندريلا وانشغاله بها يبدو واضحا منْ خلال الروايات المختلفة للحكاية الأصل، فضلا عن الصّياغات التي ما زالت تُروى ولم تدوّن بعد. وهي ظاهرة قدْ تعكس استعدادًا لدى ثقافة ما في تقبّل إبداع الآخر، وطاقةً قادرة على هضمه و صهره ضمن إبداعها الخاص، بحيث يصبح جزءً منْ موروثها و تراثها.

بديحتي أو سندريلا العمانيّة[١٩]:

تبـدو كلّ الرواياتِ المختلفـة لحكاية سندريلا مبنيّة علـى محور واحد؛ وهو الهمـوم والآمال التي يُخلِّفها التنافسُ بين الأخوات. وهوتنافس ينتهـي بانتصـار البطلة علـى أخواتهـا اللواتي احتقرنها. وسندريلا أو(فتـاة الرماد) في رواية (شارل بيرو) فتـاة مسحوقة تحتقرهـا أخواتها (منْ أبيها) وزوجة أبيها (أو العمّة) التي تضحّي بها من أجلهـنّ. وتفرض عليها الأعمال الأكثر وساخة، مثل تنظيف الموقد من الرماد. وما تعبير (فتاة الرّماد) في الحقيقة إلا رمزا يُطلق على هذه الفتاة التي تحتلُّ موقعا أدنى منْ أخواتها[٢٠].

و علـى الرغم مـنْ أنهّا تقـوم بجميع الأعمال على أكمل وجه فإنّه لا يعترف أحدبما تقوم به، بل تُكلَّفُ بأشغال أقسى من الأولى. ولايختلف وضـع سندريـلا العمانيّة كثيرا عـنْ قرينتها في الأدب الغربـيّ؛ إذْهـي تعيش مع زوجـة أبيها بعد وفـاة والدتها فتعاملها بقسـوة، وتضربها، وتكلّفها بالقيام بكل أعمال البيت بدءً بتنظيف السّمك لكلّ العائلة على شاطئ البحر، أو جمع الحطـب في روايات أخرى (مِثْـل حكاية المرأة التـي زَوّجَتْ ابنتها ثعبانـا). ولايختلف مصير البطلتـين النهائي؛ فالحكايتـان تُختمان بزواج البطلة مـنْ الأمـير، أو ابن الشّـيـخ في رواياتٍ عمانيّة أخرى.

والروايـات كلّها تحكي الحكاية ذاتها. ويعدُّ هذا التشابه الطريف بينها رغم اختلاف بيئاتها؛ منْ أهمِّ النتائج التي توصّلت دراسات الشّكلانيين إلى الكشف عنهـا. وهومـا يعزّزفرضيّة وجود أصلٍ شكليٍّ سابـقٍ، وثابت للحكاية أطلق عليه فيما بعد تسمية (المثال الوظائفيّ)، الذي.موجبه تـرد كلّ الحكايـات على نفـس النّمـط أوالتي تتجانـس في مسـار وظائفيٍّ واحـد. ويجسّد هـذا المثال منطقاً يراوح بـين حالات الاستقرار وعدم الاستقرار؛ إذْ تبدأ كلّ حكاية، أو تفترض، حالة من الاستقـرار متمثّلة في حكاية سندريلا، بأنْ تعيش البطلة سعيدة مـع أبويها. وتلي هذه المرحلـة، مرحلةٌ ثانيـة يتزعزع فيهـا الاستقرار بمجرّد موتِ الأمّ أو موت الأبوين. وتتخلّل هذه المرحلـة كلّ المعاناة التـي ستعيشها البطلة نتيجة اليتم وقسـوة الحياة. وستَبذل جهـودا استثنائية لمواجهة المصاعب في سبيل الخروج منْ وضعها المأساوي. وتفضي هذه المرحلة إلى أخرى ثالثة، يعود فيها الاستقـرار المفقود إلى الحياة، ويتحقّق ذلك بتتويج البطل و الاحتفاء به.

فالحكاية إذًا ذات (بنيـة محافظة)، وتعود دائما إلى النّقطة التي انطلقـت منها. ويشيرهذا البناء مـنْ المنظـور الـدّلالي إلى إعلاء قيـم الخير على قـوى الشّر. فالظلم لا يدوم، والحكاية الشّعبية ـ والخيال الجماعيّ منْ ورائها، تجد دائما السّبيل للرّدع ولرفع الظلم. فالحكايات الشعبيّة تحكي كلّها حكاية واحدة إذا تمّ التوقّف عند المستوى الأول مـن التحليـل، أيْ أنّهـا تشـكل بنيتهـا السّرديّة المجرّدة. ولكنْ ينفصل القاسَم المشترك للشكلانيـين بـين كلّ الحكايات عـنْ المستوى

اللغـوي، ويتضـح ذلـك مـنْ خـلال مكوّنها الـدّلالي داخلها، ومجمـوع الوسائـل التعبيريّة المتنوعة أوكلّ ما يتوسّل به المؤلف لكساء النّظام السّردي، الذي لا يعدو أنْ يكون أكثر منْ شكل مجرّد كما تمّت الإشارة إليه منذ قليل.

فالقدرة أو الكفاءة –على سبيل المثال– تمثل كلّ ما يستطيع أنْ يوظفه البطل منْ وسائل مساعدة على إنجاز ما يعتزم القيام به، وهي واحدة، لكنّها قد تأخـذ في المستوى الدّلالي صـوراً وأشكالا مختلفـة مثل العصا السّحرية أو الخاتم السّحري، أو الحصـان الطائر، أوالكلمة السّر، أو سمكة البديحة (كمـا هو الحال في القصّـة العُمانيّة). فالحكايـة تُشْبه، كما تتجلـى في هذه المرحلة و قبل الشّحنـة الدّلالية، الوعاء الخـاوي، قبل أنْ يُنزّلَ في ثقافة ما، ويُصبغَ بشيء منْ خصائصها. فلابدَّ من النّظر في هذه اللغة المختارة للخطاب القصصيّ، وفي الشّحنة الدّلاليّة التي ستوظفها الحكايـة العمانيّـة، وتجعلها مخالفـة لشقيقاتها، ممسكـين بالخيوط التي تنسـج الحبل الرّابط بين اللحظتـين المؤطّرتـين لأحـداث القصـة. وإنّ الوضـع الأصـل للبطلتـين الغربيّـة والعمانيّة و كما سبـق، متشابه ومتماثـل. ويُشكّل الحدّ الأدنـى لـولادة الأحـداث الراميـة إلى إعـادة الاستقرار في حياتهما. لكنْ ستسلك الحكايتان منعرجَـين مختلفين في سبيل مُعالجة هذه الأزمة؛ إذْ في الوقت الذي يختار فيه الراوي في الحكاية الغربيّة، المرور إلى مرحلة الإعداد للحفل الذي يدعـو إليه الأمـير في القصر، يدفـعُ الراوي (أو الراويـة)، العمـانيّ (أو العمانيّـة) بالبطلـة إلى شاطئ البحر لتنظيف السّمك، و يؤجّل مرحلة التنافـس للفـوز بإعجـاب السّلطـان، إلى آونة أخرى في الحكاية.

فانتقال سندريلا الغربيّـة من البيت إلى القصر، سيتـم بسرعـة و دون مقدّمـات، و في التقاليد و الثقافـات الغربيّـة؛ تُعـدُّ الأماكـن التي تقام فيهـا الحفـلات الراقصة، إلى جانـب الكنائس من المناسبات التي يمكـن للشّاب أنْ يلتقي فيها بخطيبة. و الروايـة الغربيّة تشتمل على فقرات مطولة في وصف عمليّـات التجميل والإعداد قبل الانتقال إلى القصر. ونقرأ في نص بيرو: «لم تتناول الأخوات وجبة طعام واحدة طيلة يومين من فـرط الفرحة التي كانت تغمرهـنّ وقطّعْنَ أكـثر منْ (١٢) حزاما، وهنَّ يـردن أنْ يشدُدْن بهـا علـى خصورهّـن بقـوّة كي تبـدو نحيفة أكثرفأكـثر. وكنّ يُمضين وقتا طويـلا أمام المرآة إعدادا للحفل الراقص» (٢٢)، فإذا كانت حكاية سندريـلا حكاية زواج، باعتبـار أنَّ الزواج هو الغايـة التـي ستتظافر الأحـداث كلّها في سبيل تحقيقه، فإنَّ الرواية العمانية ـ و إن كانت لا تشذُّ عـن قريناتها منْ حيث الخاتمة التي تؤول إليها، تبدو أرحب من ذلك لتتّسع لأكثر منْ مغامرة، قبل أنْ يُسدَل السّتار على أحداثها.

ولفهم طبيعـة الأحداث لابدَّ من الرّجوع قليلا إلى بدايـة الحكاية؛ إذْ ستقـود الأحداثُ البطلةَ العمانيّـة إلى شاطـئ البحـر حيث تعـوّدت أنْ

تنظّف السّمكات الثلاث المتوفرة للغداء. وهنا ستبدأ رحلتها في البحث عنْ ذاتها، عندما تفاجئها سمكة البديحة وتعرض عليها إبرام عقد إطلاق سراحها وإعادتها إلى البحر مقابل توفير الغذاء اليوميّ لها، فهي تقول للبنت: «يالله هدّيني و لا ترديني البيت عن يأكلوني. فردت البنت: سامحيني مأروم أهدش، حرمة أبوي بتضربني، و بتعذبني، و ما بتعطيني لا أكل ولا شرب، فقالت البديحة: إنتي هديني و أنا بعطيش تاكلين و تشربين. قالت البنت: كيف قالت البديحة: كل ماتضربش حرمة أبوش و تحرمش من الأكل و الشرب تعالي عند البحر و قولي .. بديحتي بديحتي لا غدوني ولا عشوني و أنا بعطيش كل الأكل و الشرب إلي تبينه»[٢٣]. والسّمكة في الحكاية الشعبية شخصيّة مثل أيّ شخصيّة أخرى تشارك في الأحداث، وتؤثر فيها، وقد تؤدي دوراً أساسيّا في توجيهها، وحسم نتائجها. فهي إلى جانب الدّيك الذي سيكشف للسّلطان عنْ المكان الذي حُبِست فيه البطلة، بمثابة المساعد الذي تجد البطلة لديهما السّند الكافي لمواجهة المشكلات التي ستعترضها. وما تقترحه البديحة هو عبارة عنْ عقد(contract)، يلزم الطرفيْن ويحدِّد سلوك كلِّ واحدٍ منهما تجاه الآخر. ويعدُّ العَقد أيضًا عقداً ائتمانيّاً يقوم على الكلمة المعطاة. وهومبنيّ على الثّقة في صدق الوعود التي قدّمتها البديحة. وتجد البطلة العمانية نفسها أمام خياريْن: إمّا الرفض، ويعني ذلك البقاء على ما هي فيه منْ همومٍ ومعاناة، وإمّا القبول بالعرض، ويعني ذلك خَرْقا لعقدٍ ضمنيّ آخر سابق تمْتَثل لموجبه بتنظيف السّمكات الثلاث، والعودة بها إلى البَيْت كاملةً دون نقْص، ويُعرّضها الإخلال بشروطه للعقاب الأكيد منْ زوجة أبيها.

فالبطلة إذًا، تجد نفسها ولأول مرة، أمام منعرج في حياتها، وسيكون لأيٍّ خيار تقرره تبعات ونتائج على مصيرها. فتجازف وتختار التعاطف مع السّمكة، وفي المجازفة خرقٌ للعقد الضمنيّ الذي يربطها بزوجة أبيها، ولكنْ في المجازفة أيضا تعبير عنْ إرادة شخصيّة ومستقلة؛ إذْ لا شيء كان يجبرها على القبول بالعرض وهذا الموقف يُخرجها منْ دور المتلقي السّلبي للأوامر والنواهي، و يُحوّلها إلى ذات فاعلة متمردة ومتحكمة في مصيرها ومؤثرة في الأحداث وفق مشيئتها. ولعلّ أوّل الدروس التي نتلقاها منْ حكاية سندريلا هو أنَّ أيَّ تغيير أوتحوُّل في ذَوَاتنا لا بُدّ أنْ ينطلق منْ عمليّة يكون مصدرها منْ داخلنا. فإنّ هذه الرغبة في التحوّل في الحكاية العمانية لا تتم في أجواء الحفل الراقص وإنّما بعيدا عنه، فالرّاوي (أوالراوية) يدفع بالبطلة إلى العزلة والوحدة على شاطئ البحر في مواجهة بينها وبين نفسها، و يقود الأحداثَ إلى منعرجات أخرى كاشفا خلالها عنْ دوافع عميقة كامنة وراء إرادة البطلة في التحوّل. و لكأنّ الرواية العمانية تُصِرّ بذلك، وبإلحاح على التأزيم

الدرامي؛ إذْ أنَّ البطلة ستواجه جرّاء موقفها وتمرّدها ثلاثة أشكال من الحرمان قبل الوصول إلى مرحلة التنافس للزواج من السّلطان:

- الحرمان من الأكل والطعام.
- الحرمان من حرية الخروج.
- الحرمان من الظهور أمام السّلطان.

فالحرمان من الأكل و الطعام ستواجهه البطلة عندما تعود إلى البيت بسمكتيْن عوض ثلاث، أمّا الحرمان منْ حريّة الخروج فستفرضه العمّة عندما تلاحظ أنَّ البنت لا تبدو عليها آثار المعاناة رغم حرمانها من الطعام، وأمّا الحرمان من الظهور أمام السّلطان بإخفاء البطلة في التنور، فسيتم عندما يقرّر السّلطان الخروج لاختيار زوجة له. ومن المظاهر المثيرة للاهتمام في مكونات هذه الرواية العمانية لحكاية سندريلا، حضور البحر إطارًا لأغلب الأحداث؛ فولادة الرّغبة في التحوُّل في ذات البطلة ستتم على شاطئ البحر، وستواجه بإصرار كلّ الأزمات التي ستعترض طريقها، فتجد الطعام الذي حُرمت منه في البيت، وتحصل على الجوتي/ الحذاء الذي سيدلّ السلطانَ و يقوده إلى التنور الذي تمّ حبسها فيه، ثمّ يُغسل بطنها من المالح والسح ويُحشى ذهبا وجواهر. وإنَّ هذه العلاقة بين البحر والبطلة طريفة في الرواية العمانية، لا نجد لها أثرا في الروايات الغربيّة، وعنصر الماء عامّة ملفت للنّظر في الحكاية.

مما لا شكّ فيه أنَّ هذه العناصر مساعدة على تحديد مصدر هذه الرواية، التي يتّضح منْ خلالها تأثير البيئة الجغرافيّة السّاحلية في نسج الأحداث. وجغرافية عُمان يمتدّ خطّها السّاحلي مئات عدّة من الأميال، مثلما يساعد على تحديد مصدر هذه الرواية بين الروايات العمانيّة الأخرى. في حكاية (موزة و زوينة) –على سبيل المثال–، لا ترسل البطلة إلى البحر لتنظيف السّمك وإنما إلى الغابة لجمع الحطب؛ إذْ يبدو تأثير البيئة الريفيّة واضحا فتطلب العمّة منْ موزة: «عليك أن تذهبي لكي تحضري حطبا لا من الشمس و لا من الظّل و لا من الأعوج و لا من المستقيم، و لا من الأخضر و لا من اليابس، و لا من الكثير و لا القليل، و لا من القصير و لا الطويل»[٢٤].

وفي بعض الروايات الأخرى يظهر تأثير البيئتين معا فالبطلة في (حكاية المرأة التي زوّجت ابنتَها لثعبان) ستجد المساعدة الأولى منْ عروس البحر التي ستقول لها: «سأدلك على من يحضر لك هذا النوع من الحطب... إذهبي إلى تلك الشجرة و ستجدين ثعبانا ينتظرك»[٢٥]. لكن البحر في روايتنا يكاد يكون الفضاء الوحيد والإطار الكبير الذي يغطي الأحداث. والمكان في البناء القصصيّ أو الروائيّ، ليس بمثابة الوعاء أو الإطار العرضي التكميلي للأحداث، بل إنَّ علاقته بالإنسان علاقة جوهريّة تلزم ذات الإنسان و كيانه. فالعناصر الطبيعية (كالماء و النار و الهواء) لا ترد كإطار غير ذي معنى بلْ كثيراً ما تكون مشحونة بالدّلالات؛ إذْ يُكسِبها الإنسان هذه المعاني منْ

خـلال تجربته الحسيّـة الخياليّـة والشّعرية، كما يـرى الفيلسـوف الفرنسي غاستـون في كتابه (شاعريـة حلم اليقظة)[٢٦]. نعـم، إنّ البحر في الأدب العمـاني، منبع الخـيرات والثروة، وهو مصدر للرزق والعطاء[٢٧].

وهـذا لا يحتاج إلى تأكيـد في الحكاية، فالبطلة ستعود إلى البحر كلّما شعرت بالرغبة في الأكل، وستقف على شاطئه مردّدة الدعاء الذي حفظته عن السّمكة، لتظفر بما ترغب فيه، وستعود إليه أيضا عندما ستواجه أشكال الحرمان الأخرى.

كمـا قـد يرمـز المـاء إلى السيـلان أي الحركة الدائمـة كما يعنـي الخصوبـة و الأنوثة. قرب المـاء و حول الماء تنشأ العلاقـات و تبنى، فعلى شاطـئ البحر ستبنى العلاقـة الرابطة بين البطلة و السمكـة، علاقة ثقة و وفـاء للوعود المعطاة. و حـول حوض الماء سيتم التعرف على صاحبة الجوتي الحقيقية، و تبدأ علاقة البطلة بالسلطان، فهـو سيعثر علـى الجوتي و يخرجـه من داخل جـوف الحوض. يقـول الـراوي: «دخـل السلطـان عصاته و طلع الجوتـي»[٢٨]. ويُروى في حكاية (سندريلا العمانيّة) أنّ بدويّا شابّا مرّ بالقريـة في إحدى الأمسيات «فعرّج على بيت العجوز يطلب ماء ليرتوي فلمح الفتاة فأعجبته و قـرّر أن يتـزوج منهـا و أفصـح للعجوز عن رغبته و شخصيته فإذا هو ابن شيخ القبيلة»[٢٩]. نعـم كلّ هذه المعاني موجودة وواضحة للقارئ المتعجل، لكنْ ماذا عن المعاني البعيدة؟ في رواية (الشّيخ والبحـر)[٣٠]، يخوض الصياد العجوز معركـة شرسة ضدّ البحر، ضد سمك القرش، ويتواصل صراعه لأيام و ليال، يواجه فيها الموج، يواجـه فيها الجوع والعطش والإرهاق، قبل أنْ يعـود إلى الميناء وهو يسحـب بقاربه الصغير ما تبقّى منْ هيكل السّمكة الكبيرة التي اصطادها بعد أنْ أتى عليها سمك القرش. فالذي تَطرحه هذه الرواية هو قضية الوجود وموقف الإنسان وخياره إزاء هذا الوجود، وليست مجرّد حكاية لصيّـاد يقتات مـنْ السّمـكات الصغـيرة التي يصطادُها مـنْ حين لآخـر. وفي أجناس أدبية عمانيّـة أخـرى – نثريّة وشعريّـة – يبدو البحر عنصرا مُهما مُحَمَّلا بدلالات عميقة، يجب ربّما البحث عنها في علاقة الإنسان بذاته وفي بحثه الدائـم عنْ تحقيق هذه الـذات عبر المواجهة مع الآخر وليس بالتوقف عند المعاني المباشرة.

إنّ الأشياء تتحدّد مُقايسةً واختلافا. فروايات سندريلا المختلفة تحكي في أغلبها نفس الهموم التي ستعاني منها الفتاة البطلة، ولكنّها اختلفت عـنْ بعضهـا البعض في مستـوى المكونـات الدلاليّـة، والصّـور التـي ستوظفهـا كلّ رواية على حدة، كاشفة بذلـك عنْ بعض الخصائص الاجتماعيّـة والثقافيّـة المميِّـزة التي يمكـن أنْ تضـيء بعض الجوانب عنْ كيفيـة تعامل القصّ العماني والخيال الجماعي العماني مع نصٍّ وارد منْ بيئة أو بيئـاتٍ اجتماعيّة مختلفة، بما يتفق مع خصائصه.

والجوتي أوالحذاء الذهبيّ من الصّور التي حافظ عليها القصّ العمانيّ مقلّدا بذلك الرواية الألمانيّة للأخوين غريم، بالدرجة الأولى والرواية الفرنسيّة لشارل بيرو بالدرجة الثانية؛ إذ أنّ هذه الرواية الأخيرة فضّلت أنْ يكون الحذاء المزعوم منْ زجاج. وأيّا كانت نوعيّة المادّة التي صُنع منها هذا الحذاء، فإنّ الوظيفة التي أسندت إليه والرموز التي ينطوي عليها في الحكاية بقيت بذاتها في مختلف الروايات؛ إذْ سيظلّ على الدّوام الوسيلة الوحيدة للتعرُّف على هويّة البطلة المجهولة، يرمز إلى الفضيلة والتمايزوالجمال الفائق كما هو دارج في المجتمع الصينيّ القديم. لكنَّ الرواية العمانية سكتت عمّا كان يحيط بالحذاء منْ أحداث أوهي زهدت في شأنها. وفي الرواية الألمانية ترد الكثير من الفقرات التي تصف أساليب التحيّل التي تلجأ إليها الفتيات كي يلائم الحذاء قياس أرجلهن إلى درجة أنْ بترنا منْ بنات العمّة تقطع إصبعها بإيعاز من أمها حتى تدخل رجلها الحذاء دون عناء فتقول لها: «اقطعي اصبعك فلنْ تحتاجيه بعد اليوم، فعندما ستصيرين أميرة ستُحْمَلين على هودج، و لن تضطري إلى المشي على قدميْك..».

هذا الاقتصاد في الوصف الذي يسم القص العماني، في بعض مراحل الحكاية - وقد مرّت صورة منه في وصف عمليات التجميل-، سيناقضه توسُّع و تفصيل في مراحل و مواقف أخرى، كما سيحدث في المرحلة التي تسميها أدبيّات الشكلانيين بالاختبار الممجد أو الجزاء، وهي المرحلة التي تكتمل فيها الحركة الدائرية للحكاية و تعود فيها الأحداث إلى نقطة الانطلاق و إلى الاستقرارالذي فُقد لفترة. و هذه العودة إلى الاستقرار متمثلة في زواج البطلة بالأمير أوالسلطان، و بداية الحياة السّعيدة. وهي نهاية لا تختلف في شأنها الحكايات، ففي رواية بيرو، تؤخذ سندريلا إلى القصر بعدما ألبستها السّاحرة أبهى الفساتين وزيّنتها فوجدها السّلطان أجمل منْ ذي قبل، وبعدأيام قليلة تزوجها.

في رواية غريم كذلك، تعيش البطلة نهاية سعيدة؛ إذ سيحملها الأمير على فرسه ثم يتزوجها بعد أيام قليلة. أمّا في الرواية العمانيّة فإنّ الأمر لايتمّ بهذه البساطة وما سيحدث بين البطلة والسّلطان في لقائهما الثاني داخل القصر، وفي هذه المرّة يستدعي الانتباه والوقوف قليلا لفهم دلالاته العميقة. تقول الحكاية العمانية: «و قبل الزفة، ركضت البنت حال البدحة و قالت لها بديحتي..بديحتي.. دعسوني سح و مالح.. فقامت البدحة و طرت بكن البنت و نظفتها من ذاك الأكل كله.. و ترسِت له بطنها بذهب وجواهر و لولو وياقوت.. وقالت لها، يوم بتسيرين عند ريلش قوليله .. فرش رداك..، و زُوعِيله كل إلي أكلتش إياه.... و يوم وصلت العروس عند السلطان قالت له إفرش رداك، وصبت له كل شي زين...».

إنَّ الحكايات والخرافات تُصوِّر عالما مليئا بالخوارق، وتلجأ إلى العجيب الذي يتنافى مع العقل، فلا وجود لسمكة عاقلة تعي وتقدِّم الوعود في العالم الحقيقيّ، كما لا وجود لبطلة يخرج منْ بطنها ذهب وياقوت ولؤلؤ ومرجان، وإنّما هي رموز ممثلة للغة لها دلالاتها الخاصّة داخل الإطار الذي وردت فيه. ولا تُدرك هذه الدّلالات بالوقوف عند المعنى الظاهر والمباشر، وإنّما بمحاولة اكتشاف ما وراءها منْ ألغاز.

يتعرّف السّلطان على البطلة أوّل مرّة عندما كانت محبوسة داخل التنور، فتاة أخفتها زوجة أبيها، وأرادتها أنْ تتوارى عنْ أعين السّلطان كي لا تنافس بناتها؛ إذْ يتعرف عليها منْ خلال شكلها الخارجي، وكما هي في الواقع، في هيئة فتاة تعاني من القسوة والحرمان، ولا يحمله كلّ ذلك على النفور منها، بل يقبل بها ويتقدَّم لخطبتها.

ثم يأتي اللقاء الثاني داخل القصر هذه المرّة، لتظهر البطلة أمام السلطان بوجه آخر مخالف تماما للأول، فتدعو السّلطان إلى بسط ردائه ثم تصبُّ له منْ فمها الذهب والجواهر والياقوت والفضة. ولكأنّ الحكاية أرادت أنْ تؤكد بذلك على أنّ التعارف لايمكن أنْ يتمّ ويتحقق إلا إذا هو استجاب لطرفي مقولة الداخل والخارج أو الظاهر والباطن. فتتفرّد الرواية العمانيّة بهذه الصورة، وتُلحّ عليها؛ لأنّها اختارت منعرجا أخيراً لم تَهتَدِ إليه الروايات الأخرى، مضيفة بذلك بُعْدًا آخر إلى شخصيّة البطلة، ومُلمِّحة بذلك إلى ما قد يتخيَّره المجتمع منْ مقاييس لتحديد قيمة الإنسان، ومنْ أنّ هذه القيمة تتحدد بما في داخل الإنسان منْ معدن خالص.

وإنَّ هذه القيمة لا تتحقق إلا إذا واجه الإنسان ما يعترضه منْ أزمات وتعامل معها على أساس تطوير ذاته. مقولة الظاهروالباطن هذه، لم ترد عرَضًا بلْ هي حاضرة في حكايتنا، وتتكرر في أكثر منْ موقف. ومنْ باطن البحر تخرج السَّمكة العجيبة، ولا يأتي معها الأكل والشّرب فحسب؛ وإنّما كلّ ما سيساعد البطلة على إثبات ذاتها، مثل ملء بطن البطلة بالذهب والياقوت واللؤلؤ و المرجان، أوالحصول على الجوتي. وهذا الجوتي سيُعثر عليه كذلك في داخل الحوض، والبطلة نفسها ستخرج منْ داخل التنور الذي حُبِست فيه.

كان يمكن أنْ تنغلق الحكاية هنا مكتملة بذلك دورتها حول ما يُعرف بالبنية المحافظة، فزواج البطلة بالسّلطان منْ ناحية و قهر (انقهار) زوجة الأب منْ ناحية أخرى يُمثّلان الخاتمة المعروفة في تقاليد السّرد الشعبي. فالحكاية تقول: «وعجبت السلطان وحبها وعاشت معه في هناه و راحة بال وانقهرت حرمت الأبو يوم عرفت إلي استوى...». وهي تؤكّد بذلك التآلف الاجتماعي حول القيم والنّظم التي ينبغي أنْ تسود، لكنّ الراوي يأبى إلا أنْ يعود

ليدفع الأحداث عبر منعرجات أخيرة، فتنفتح الحكاية منْ جديد وكأنّها تستدرك بذلك شيئا أو أمرا تمّ إغفاله: «و بعدين تطمع أخوه قال: عيل أنا بخذ أختها يمكن تطلع شرواها، و راح يخطب الأخت، وفرحت حرمة الأبو وقالت: «مهرها مثل مهر أختها..»، وقامت ودعست بنتها المسكينة بمالح و سح، على أمل أنّه يتحول (لولو و مرجان). «هذه النهاية الوهميّة التي ستفتح المجال لحلقة أخرى تضاف إلى حلقات الحكاية، تعكس أسلوبا في تقنيات السرد المحبَّذة في الأدب الشعبي العماني مقارنة بالروايات الغربية. فالبطل الزّائف لا يستطيع أن يُفلت من قدرْه، و إن أسعفته الأحداث لبعض الوقت. إن الحكاية العمانية تختلف عن رواية بيرو التي تنتهي بهذه العبارة: وركعت البنتان أمام سندريلا و طلبتا العفو لما بدر منهما من معاملة سيئة و لما ألحقتاه بها من آلام، فرضيت سندريلا –التي كانت طيبة قلبها بمقدار جمالها–، بذلك، و دعتهما إلى الإقامة معها بالقصر، ثم زوجتهما في اليوم نفسه بسيدين من كبار الأسياد في حاشية السلطان».

فروح التسامح هذه، السّائدة في خاتمة رواية بيرو، مفقودة في كلٍّ منْ رواية الأخوين غريم والرواية العمانيّة؛ ففي رواية غريم تلقى البنتان نهاية أليمة تفاجئ السّامع المتلقي بقساوتها؛ إذْ تقول الحكاية: «بينما كان موكب العروسيْن يتّجه إلى الكنيسة، البنت الكبرى تمشي على يمينهما والصغرى على يسارهما، جاءت الحمامات وفقأت عينا لكلٍّ منهما، وأثناء العودة من الكنيسة بينما كانت الكبرى تمشي على يسارهما، والصغرى على يمينهما جاءت الحمامات منْ جديد وفقأت العين الثانية لكلٍّ منهما. وهكذا نالت البنتان العقابَ الذي تستحقانه بسبب أفعالهما الخبيثة، وفقدتا البصر حتى نهاية أيامهما».

و في الروايات العمانيّة، يَلقى البطل الزائف مصيره لا محالة ولكنْ بطريقة مختلفة، تصبح فيها سخريّة الأحداث ثم سخرية الآخر مضاهية لأقسى العقوبات التي يمكن تسليطها عليه. ويتّضح ذلك أكثر جلاءً في (المرأة التي زوجت ابنتها ثعبانا)، فالأمّ التي سيغلبها الطمع، بعد زواج البطلة، ستُدخل ابنتها غار ثعبان ظنًّا منها أنَّ الثعبان سيتحوّل إلى أمير، والغار إلى قصر مثلما حدث تماما مع البطلة. وستردّد طوال الوقت الذي كانت تصيح فيه ابنتها منْ آثار اللدغ داخل الغار: «صوّغ وزيد صوّغ». ولعبارة (صوّغ)، بتشديد الواو في اللهجة العمانيّة، معنيين: الأول من الصّياغة، وهي صناعة الحلي بمعنى أعطها من الذهب والمصُوغ، أمّا المعنى الآخر، فهو اللّدغ. ولكنّها ستكتشف في الصّباح التالي، فظاعةَ تصرُّفها وهولَ ما تسبّبت فيه عندما ترى ابنتها جثّة هامدة.

فالأحداث تضيف إلى قسوة الموقف سُخريّة المجموعة ممّن تخدعه نفسه، ويعتقد أنَّ النّجاح

أمـرٌ ممكـن باتّبـاع التحيّـل والغشّ. فالموت هنـا -بالمعنيين الحقيقـي والاجتماعـي-، هو القَصاصُ الوحيدُ الذي لا تجد الحكاية بديلاً عنه للتمييز بين منْ كان صريحا مع ذاته مثل البطلة، ومن تعلّق بظاهر الأشياء مثل الأمّ وبناتِها.

أمّـا في حكاية بديحتـي فليسـت النهاية بتلك القسـوة والوحشيّـة إلى حـدٍّ الآن، فالحكايـة تروي أنّ أخ السّلطان رغب في الزواج بأختها؛ إذْ تقـول الأحـداث: «و بعديـن تطمـع أخوه وقال: عيل أنا بخذ أختها يمكن تطلع شرواها.. وراح يخطـب الأخت، و فرحت حرمة الأبو، و قالـت: مهرها مثل مهر أختها.. على أمل أنه يتحـول لولـو ومرجان و قامـت دعست بنتها المسكينـة بمالح و سـح.. و البنت تصرخ و الأم تقـول لهـا حالش مثل حـال و خيتش، ويوم وصلـت بيـت ريلهـا، فرش لهـا رداه، و لكن بـدل الجواهـر و اللؤلـؤ زاعـت كل الأكل إلي أمهـا دعستها بـه.. ورده المعروس بيت أهلها وقالها: «سيري عند أمش يالخايسة». هنا أيضا، سيمثّـل القهر الذي تشعر به الأمّ والإهانة التي ستتعرض لها البنت (الخايسة)، العقابَ الأشد، والموتُ الحقيقـيُّ ناب عنه هنا المـوت النفسيّ أو المـوت الاجتماعـيّ. وكأنَّ كلَّ هذا ما تحقّق إلا ليؤكد مـنْ جديد، على ما ينبغـي أنْ يكون عليه المرء منْ صفات يكون فيها جمال الباطن، ونقـاء الجوهر هما المحـدّد الأساس لقيمته في المخيال القصصي من ناحية، والسلم الأخلاقيّ والجماليّ في المجتمع العماني منْ ناحية أخرى.

خاتمة:

❁ إنَّ قصّة بديحتي (سندريلا العمانيّة) تكشف عنْ صورة منْ صور التفاعل الإيجابي بين البيئة الثقافيـة، والأدبيّـة العمانيّة، والبيئـات الثقافية والأدبيّة الأخرى.

❁ أظهـرت قصّـة (بديحتـي) نضجا قـد يعسُرُ تلمّسـه في أجناس أدبيّة أخـرى، ويمكن الجزم بـأنْ ليس هنـاك نقل أومحـاكاة لنصٍّ في قصّة سندريـلا العمانيّة وإنّما هنـاك اقتباس، وصياغة جديـدة شملت الأبنيـة والمضامـين بدرجات متفاوتة.

❁ فـإذا انشغـل القصّ العماني بهـذه الحكاية من المـوروث القصصي الإنسـانيّ بشكل مميّز، وخصّهـا بأكثر منْ رواية؛ لأنّـه أنِس فيها بعض الإفـرازات لـرؤاه الخاصّـة ولتصـوُّره للذات والوجـود، ثمّ أضاف إليها من العناصر المقتبسة منْ جوهره التاريخيّ والدينيّ والثقافي.

❁ وقفـتْ الدراسة عند بعض خصائص القصّ العمـاني في جنسـ أدبي اصطُلح علـى تسميته بـالأشـكال البسيطـة أوالأولى. وهـي أشكال حمّلتهـا أجيـال متعاقبـة تصـوّرات مجتمعاتها وتطلعاتهـا وآمالهـا، ولابـد مـنْ مساءلة هذه النّصوص التراثيّة، واستنطاقها في ضوء ظروف منهجية واضحة للكشف عن المقاصد والمرامي البعيدة التي تنطوي عليها، هي وحدها الكفيلة بإحيـاء هـذا الإرث مـنْ أجـل فهمـه وتمثله، وإعادة إبداعه.

الهوامش والإحالات

(١) انظر: شمس الدين، إبراهيم، مجموع أيام العرب في الجاهلية والاسلام، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص ص٢٥ ٣٠.

(٢) انظر: الصباح، محمد علي، عنترة بن شداد حياته وشعره، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.

(٣) انظر كتاب: المهلهل، أبو ليلى، قصة الزير سالم الكبير، ط١، دار الجمل، (بغداد-بيروت)، ٢٠١٥م.

(٤) انظر كتاب: ابن المقفع، عبد الله، تحقيق: عبد الوهاب عزام وطه حسين، ط١، دار هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م.

(٥) انظر: الصحن، د. صالح، ألف ليلة وليلة في السينما والتلفزيون عند الغرب، ط١، دار ضفاف، الشارقة، ٢٠١٤م، ص١٢٢.

(٦) انظر كتاب: ألف ليلة وليلة، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، ١٢٨٠هـ.

(٧) انظر كتاب: المعري، أبو العلاء(ت٤٤٩هـ)، رسالة الغفران، تحقيق وشرح: د. عائشة عبد الرحمن(بنت الشاطئ)، ط٩، دار المعارف، ١٣٧٩هـ-١٩٧٧م.

(٨) انظر: أليجييري، دانتي، الكوميديا الإلهية، ط٣، ترجمة: حسن عثمان، دار المعارف، مصر، ١٩٥٥م.

(٩) انظر رواية: ميلتون، جون، الفردوس المفقود، ترجمة: حنا عبود، وزارة الثقافة السورية، ٢٠١١م.

(١٠) انظر كتاب: ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك(ت٥٨١هـ)، حي بن يقظان، كتاب الدوحة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، د.ت.

(١١) انظر قصة: ديفو، دانيال، روبنسون كروزو، ترجمة: مروة ماهر الحق، ط١، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م.

(١٢) الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ط٢، دار المنار، القاهرة، ص ص ٨١ ٨٢.

(١٣) العريس، إبراهيم، سندريلا لشارل بيرو؛ حكايات الصّغار في ضوء التحليل النفسي، صحيفة الحياة اللندنية، بتاريخ ٢٠١٥/٥/٢٩م. والرابط:

http://www.alhayat.com/Opinion/Ibrahim-Al-Arees/9341924/

(14) Bruno Bettelheim، Psychanalyse des contes de fees، (The uses of enchantment) traduction francaise، Robert Laffont، Paris، 1976.

(١٥) الشاروني، يوسف، قصص من التراث العماني، المطابع العالمية، عُمان، ١٩٨٧م.

(١٦) الوهيبي، عبد الله بن محمد بن سعيد، الحكايات الشعبية العمانية، ط١، عُمان، ١٩٨٧م.

(١٧) الشعيلي، عيسى بن حمد، البصراويان و العماني؛ حكايات شعبية عُمانية، المطبعة الشرقية و مكتبتها، عمان، د. ت.

(١٨) بديحتي: وهي حكاية لسندريلا لم تنشر، تم تدوينها اعتمادا على روايات شفوية منتشرة في الباطنة شمالا و القرى المتاخمة لمدينة صحار، (بجهود طالبات كلية التربية بالرستاق).(*)

(١٩) سنعتمد طوال العمل التحليلي على هذه الرواية الأخيرة بعنوان (بديحتي)، كمدونة رئيسة مع المحافظة

على إمكانيّة الرجوع إلى النّصوص الأخرى المشابهة، كمدوّنة مصاحبة نستشيرها أو نستنطقها عند الضّرورة أو الحاجة، بما يساعد على توضيح بعض المسائل أثناء عملية القراءة. أمّا في الجانب المقابل، فستعتمد الرواياتِ الغربيةَ لبيان بعض أوجه التقارب و الاختلاف بما يسهّل الوقوف على خصائص الرواية العربية و القص العماني.

(20) J. Courtes، Introduction a la semiotique narrative et discursive، Hachette Paris، 1976.

(٢١) انظر: إبراهيم، إياد عبد المجيد، آليّات القراءة في نقد الشّعر، ط١، دارهماليل للطباعة والنشر، أبوظبي، ص٤٥.

(٢٢) بيرو، شارل، سندريلا والخف البلوري الصغير، ترجمة: ياسر عبد اللطيف، كلمة للنشر والتوزيع، أبوظبي، ٢٠١٣م، ص٩٧.

(٢٣) من النصّ الذي اعتمده الباحث في دراسته.

(٢٤) قصص من التراث العماني، ١٩٨٧م، ص ص٧٦ ٧٧.

(٢٥) الحكايات الشعبية العمانية، ج١، ص ٢١–٢٧.

(26) Gaston Bachelard، La poetique de la reverie، P.U.F. 1976

(٢٧) الموسوي، شبر بن شرف، القصّة القصيرة في عُمان، من عام ١٩٧٠ و حتى عام ٢٠٠٠م، دراسة فنية موضوعية، وزارة التراث و الثقافة، عمان، ٢٠٠٦م، ص ١٣٥.

(٢٨) نص الحكاية مخطوط غير منشور بحوزة الباحث. وجميع الاقتباسات لهذه الحكاية تحيل إلى هذا المخطوط. (رئيس التحرير)

(٢٩) قصص من التراث العماني، ص ص٧٨ ٨٠.

(٣٠) انظر: همنغواي، أرنست، الشيخ والبحر، ترجمة: منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، د. ت.

المصادر والمراجع

أولا. الكتب:

❁ انظر: إبراهيم، إياد عبد المجيد، آليّات القراءة في نقد الشّعر، ط١، دارهماليل للطباعة والنشر، أبوظبي، د.ت.

❁ ابن المقفع، عبد الله، تحقيق: عبد الوهاب عزام وطه حسين، ط١، دار هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م.

❁ ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك(ت ٥٨١هـ)، حي بن يقظان، كتاب الدوحة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، د.ت.

❁ ألف ليلة وليلة، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، ١٢٨٠هـ.

❁ أليجييري، دانتي، الكوميديا الإلهية، ط٣، ترجمة: حسن عثمان، دار المعارف، ١٩٥٥م.

❁ برونو بتلهايم، التحليل النفسي للحكايات الشعبية، ترجمة طلال حرب، دار المروج للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ١٩٨٥م.

❁ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ط٢، دار المنار، القاهرة.

❁ بيرو، شارل، سندريلا والخف البلوري الصغير، ترجمة: ياسر عبد اللطيف، كلمة للنشر والتوزيع، أبوظبي، ٢٠١٣م.

❁ حمادي صمود، من تجليات الخطاب الأدبي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٩م.

❁ ديبفو، دانيال، روبنسون كروزو، ترجمة: مروة ماهر الحق، ط١، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م.

❁ سمير المرزوقي و جميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة؛ تحليلا و تطبيقا، الدار التونسية للنشر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٥م.

❁ الشاروني، يوسف، قصص من التراث العماني، المطابع العالمية، عمان، ١٩٨٧م.

❁ الشعيلي، عيسى بن حمد، البصراويان و العماني؛ حكايات شعبية عمانية، المطبعة الشرقية و مكتبتها، عمان، د. ت.

❁ شمس الدين، إبراهيم، مجموع أيام العرب في الجاهلية والاسلام، ط١، دارالكتب العلمية، ، بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

❁ الصباح، محمد علي، عنترة بن شداد حياته وشعره، ط١، دارالكتب العلمية ، بيروت، ١٩٩٠م.

❁ الصحن، د. صالح، ألف ليلة وليلة في السينما والتلفزيون عند الغرب، ط١، دارضفاف، الشارقة، ٢٠١٤م.

❁ عبد الخالق، علي، الشعر العماني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.

❁ المعري، أبو العلاء(ت٤٤٩هـ)، رسالة الغفران، تحقيق وشرح: عائشة عبد الرحمن(بنت الشاطئ)، ط٩، دار المعارف، القاهرة، ١٣٧٩هـ-١٩٧٧م.

❁ المهلهل، أبو ليلى، قصة الزير سالم الكبير، ط١، دار الجمل، (بغداد-بيروت)، ٢٠١٥م.

❁ الموسوي، شبر بن شرف، القصّة القصيرة في عُمان، من عام ١٩٧٠ و حتى عام ٢٠٠٠م، دراسة فنية موضوعية، وزارة التراث و الثقافة، عمان، ٢٠٠٦م.

❁ ميلتون، جون، الفردوس المفقود، ترجمة: حنا عبود، وزارة الثقافة السورية، ٢٠١١م.

❁ انظر: همنغواي، أرنست، الشيخ والبحر، ترجمة: منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، د. ت.

❁ الوهيبي، عبد الله بن محمد بن سعيد، الحكايات الشعبية العمانية، ط١، عمان، ١٩٨٧م.

ثانيا. المراجع الأجنبية:

❁ Bruno Bettelheim، The uses of enchantment.

❁ Bruno Bettelheim، Psychanalyse des contes de fees، (The uses of enchantment) traduction francaise، Robert Laffont، Paris، 1976.

❁ J.- Courtes، Introduction a la semiotique narrative et discursive، cucendron

❁ La poetique de la reverie، P.U.F 1976 Gaston Bachelard

❁ J. Courtes، Introduction a la semiotique narrative et discursive، Hachette Paris، 1976.

ثالثا. الصحف:

❁ العريس، إبراهيم، سندريلا لشارل بيرو؛ حكايات

الصّغار في ضوء التحليل النفسي، صحيفة الحياة اللندنية، صفحة مقالات، بتاريخ ٢٠١٥/٥/٢٩م.

رابعا. الروابط الإلكترونية:

❁http://www.alhayat.com/Opinion/Ibrahim-Al-Arees/9341924/

قصة بدور و البديحة

يقولك في سنة من السنين من زمن الأولين كان رجل صياد عايش هو و بنته بدور بعد وفاة زوجته و كان هالصياد يترزق من البحر طول النهار و يرجع قريبات المغيرب برزقه، فهمت يعني، فقال في خاطره ما يصير أودر هالبنية طول النهار وحيدة في البيت بلا حدن يرعاها و يداريها، فتزوج الصياد حرمة ثانية و جاب منها بنت ثانية، و مضت الايام، و الصياد كل يوم يطلع البحر و يصيد و يترزق، فهمت يعني، لكن هذي العمة (زوجة الأب) ما كانت حرمة سنعة كانت تعذب هاليتمية الفقيرة بنت الزوج و تكلفها شغل البيت كله و ما تروقها من روقتهم، بس تعطيها الفضال بو يفضل من معيشتهم و كانت تعذبها آيات العذاب و مريحة بنتها و لا مخلتنها تشتغل في البيت و تعاون ختها.

وفي يوم من الأيام رد الصياد و عنده خير كثير من البحر و صايد صيد زين فقال لزوجته طبخيلنا من هالصيد و سوي عشاء. قامت الزوجة و قالت حل بدور قومي صلحي هالسمك و غسليه و رجعي سوي العشاء قامت المسكينة و راحت صوب البحر عشان تقطع السمك و تغسله و يوم وصلت قامت تقطع السمك بس شافت بدحة وحدة بعدها حية و تلبط ، استغربت بدور، و إلا تسمع البدحة تتكلم و تقول : خليني أرجع البحر و بغنيش و ان بغيتيني بس نهميني و قولي بديحتي يا بديحتي تعالي و أنا بجيش . خافت بدور من البديحة اللي تتحكى و تتكلم و لكن البديحة قالت لها لا تخافي يا بنتي أنا بعاونش و بكون مثل أمش .

رجعت بدور البيت و عطت عمتها قفير السمك، فقامت عمتها تحسب السمك و حصلت بديحة وحدة ناقصة، قالت هين البديحة، قالت بدور البديحة طاحت من يدي في البحر. استحمقت العمة و قامت تضرب بدور و قالت لها عشاش من ريوقش و ريوقش من غداش و ما بتاكلي من هالسمك البر، راحت بدور تبكي و تمسح دموعها و هي جوعانة ، تذكرت البديحة يوم قالت لها ان بغيتني نهميني، راحت بدور لين السيفه و صاحت بديحتي يا بديحتي لا عشوني و لا غدوني، سمعتها البديحة و جات من وسط البحر و عطتها صحن عيش و دجاج و لحم، و كلت بدور لين شبعت، و صارت البنت كل ما جاعت ترجع للبحر و تناد بديحتي يا بديحتي لا عشوني و لا غدوني و البديحة تجيب لها ذاك الأكل الطيب الغاوي.

و في يوم من الأيام جو ناس يخطبوا بنت الصياد فقامت العمة و خشت بدور في التنور عشان تضمها عن الجماعة اللي جايين يخطبوا و جابت بنتها قدامهم ، فقام الديك يصقع و يقول كوكوع كوع ، عمتي الحلوة في التنور و عمتي الشينة قدامكم ، كوكوع كوع عمتي الحلوة في التنور و عمتي الشلقة قدامكم ، قامت العمة تقول للديك كش كش اسكت عن امصع راسك .. استغربن الحريم من سالفة الديك و راحن يفتحن التنور وحصلن بدور الحلوة في التنور و خطبنها .

استحمقت العمة و قالت ما بطعم هالبنت غير العوال

والبصل عشـان يمشيها بطنها و تهـزل و تصير بغيضة، و يـوم جـاء يـوم العرس جـات العمة و طعمـت البنت عوال و بصـل عشان يعورها بطنها بليلة العرس، فقامت بـدور و راحت البحر تشكي للبديحـة، نادت بديحتي يـا بديحتي، جـات البديحـة و خبرتهـا بـدور بسالفة عمتها، قالت البديحة مـا عليه يا بدور يوم يدخل عليش زوجش و يعورش بطنش قولي له افرش لـي وزارك أبا أقضـي حاجتي عليه، دخـل الزوج و قالت لـه بدور انا بطنـي يعورنـي و اباك تفرش لـي وزارك بقضي حاجتي عليه استغرب الزوج و غضـب لكن بدور خذت وزارة و قضـت حاجتهـا عليه و لكن نزل منهـا صفايح ذهب بـدل الغايط ففرح الـزوج و استبشر و قال لها انت بنت فيـك بركة و خير، سمعت العمـة بالسالفة فقامت حال بنتها وقالت بطعمك عوال و بصل في ليلة عرسك و لما يدخـل عليش زوجش قولي له افرش لي وزارك اقضي عليـه حاجتي، و جاء يوم عرسها و دخل عليها زوجها و يـوم جات تقضي حاجتها نزل غايـط و سخ فقام الزوج وطلقها بالثلاث. وهذي قصة بدور و البديحة.

- سمعتها من الوالد الكريم سالم بن خميس بن حمد الغافري في صيف ٢٠١٠ بتاريخ ١٤ يوليو عصرا في ولايـة السويق – سلطنـة عمان، يقول إنـه نقلها عن أمه عائشة بنت خلفان الربيعية.

كتبها: خميس بن سالم الغافري ، جامعة صحار

- ننشر هذه القصة الشعبية العمانية المشابهة للحكاية المدروسة في البحـث السابق لمناسبتها، ولتوجيه عناية الباحثين لإجراء دراسات موازنة بينها. (رئيس التحرير)

الخطاب الذّاتي المقنّع؛ إشكاليّة التّجنيس في (حياة أقصر من عمر وردة) لعبدالله البلوشي

د. عزيزة عبدالله الطائي

وزارة التربية والتعليم
سلطنة عمان

المُلخّص:

تعمل البنية النّصيّة الحديثة على تشييد فضاء تشكيليّ سيرذاتيّ لا يلتزم بالمعايير والتّقاليد الكتابية في فنّ السّيرة الذاتيّة على نحو مطلق، بلْ يتحرّك الكاتب داخل إطار هذا التّشكيل بحريّة ورحابة توهّله لكتابة نصٍّ سيرذاتيٍّ خارج معطيات العناصر والآليّات التّقليديّة المعروفة. وتتناول هذه الدّراسة كيفيّة تشكّل الخطاب السّيرذاتيّ في (حياة أقصر منْ عمر وردة)، منْ خلال مناقشة الخطاب بين العقد الذّاتي والرّوائي. وتتبّع البحثُ مراحل ومقوّمات التشكيل الذّاتي، وما يتمخّض عنه خطاب الراوي بين المؤلف والشّخصيّة، إضافة إلى دراسة خصائص التنظيم الزمنيّ، ومدلولاته السيرَذاتيّة ومضامين ودلالات النّص الفنيّة.

مقدِّمـــة:

كيف يمكن قـراءة علاقة الذّات بفعل الكتابة في السـيرة الذّاتية؟ هـل الـذّات بالفعل سلطة تملـي، والكتابـة فعل يثبـت وينصـاع لسياسة الذّات؟ أم أنّها تشكّل ذاتها بذاتها في المكتوب وجـوداً ملموساً يخرج منْ حيّز الوجود بالقوّة إلى حيّـز الوجود بالفعل؟ ولم تعدْ السّيرة الذاتيّة –التـي يروي الكاتـب فيها فصولا مـنْ حياته وتحوّلاتها كما حدثـتْ في الحياة اليوميّة– هي الشّـكلُ الفنيُّ الوحيدُ المعبّرُ عـنْ طبيعة وكيفيّة هـذا الجنس الأدبيّ الخاص، بـل راح كتّابُ السّـيرة الاستفادة مـنْ روح وفعاليّـة الأجناس الأدبيّـة التّـي يمارسونهـا لكتابة أنـواعٍ أخرى مختلفـةٍ ومتنوعـةٍ ومغايرةٍ لفـنّ السّـيرة الذاتيّة الخالصة بقواعدها وأعرافهـا ومواضعها الفنيّة والبنائيّـة؛ إذْ اجتهد هـؤلاء في تسخير ممكناتٍ كتابيّة أخرى محوّلة منْ أجناسهم الأدبيّة، وإنجاز أنواع سـير ذاتيّة مختلفـة يتحرّك فيهـا الكاتب بحريّـة وحيويّة خارج العناصر الفنيّة الأجناسيّة المعروفة.

بهـذا المعنى يتوجّه الكاتـبُ السّيرذاتيّ نحو بنيـة تشكيليّةٍ أخرى لنموذجه الكتابيّ، وتعمل هذه البنية على تشييد فضـاء تشكيليٍّ سيرذاتيٍّ لا يلتزم بالمعايير والتّقاليد الكتابيّة في فنّ السّيرة الذّاتيـة على نحو مطلق، وإنّمـا يتحرّك الكاتب داخل إطـار هذا الإطار بحريّـة ورحابة توهّله لإبداعِ نصٍّ سيرذاتـيٍّ خارج معطيات العناصر والآليات التّقليديّة المعروفة؛ لذلك ينهض النّصُّ السّيرذاتـيُّ أولاً، على بنية الخطـاب (الأَنَوي) بوصفـه أهمَّ شـرط مـن الشّـروط الميثاقيّة التي تعانيه في منطقة المتلقّـي على أنّه نصٌّ مجنّس في فنّ الكتابة الذاتيّة؛ إذْ يتنكّبُ الرّاوي السّيرذاتي بضميره السّرديّ الأول مهمّة رواية الأحداث التـي مرّ بهـا في حياتـه بأسلوبه الخاصّ به، ويختـار الطّريقـة المناسبة لصـوغ تجربته بنّص سّيرذاتـي وفـق رؤيـة معيّنـة ومنهـج معـيّن، وتشكيـل معيّن. لكنّـه بفعل تنـوّع الأساليب وتعدّد الـرؤى لم يعد (الأنا) هو الضّمير الأول، والأنمـوذج الوحيـد والمتفـرّد لروايـة السّـيرة الذاتيّـة؛ إذْ سعـى بعض كتّاب السّـيرة الذّاتية لأسباب ذاتيّـة وموضوعيّة وربّما فنيّة أيضاً إلى استخدام ضمير الغائـب، بوصفه ممثّلا للرّاوي الذّاتي بعد حضور القرائن والأسانيد والوثائق، التي تؤكد سيرذاتيّة المحكي في تشكيل خطابه، وتحيل على الرّاوي السّيرذاتي إحالة نهائيّة.

وهذا ما يؤكده فيليـب لوجون حين ميّز بين معيارين مختلفين: «معيـار الضّمـير النّحوي، ومعيـار تطابق الأفراد الذين تحيل عليهم مظاهر الضّمـير»[1]، أي تطابـق المؤلّـف مـع الرّاوي والشخصيّـة، بصـورة ضمنيـة أو صريحة أثناء تجلـي الخطـاب. وسأحـاول في روايـة حيـاة أكـثر من عمـر وردة لعبـدالله البلوشـي[2] سبر تلـك العلاقـات، ومقاربـة تلـك التّمظهرات بـين حضـور ذات الكاتب وغيابهـا منْ جهة، وبين تشظـي ذات الكاتـب، وحميميّة المكان

في عوالمها الممكنة منْ جهة أخرى. وسيقود ذلك إلى محاولة تحليل الأيقونات التي تصوّرها الذّاكرة بين المرجعيّ والتّخييليّ لذلك الجزء من الحياة في مرحلة الطفولة.

المبحث الأول:
الخطاب بين العقد الذّاتي والرّوائي

لقد أصبح تمييز كلّ جنس أدبيّ عنْ غيره أمراً عسيراً نظرًا لتداخل هذه الأجناس، وتوالدها منْ بعضها جميعًا ممّا سبّب «خلطاً هائلا أصبحت تعاني منه بعض المقاربات للأجناس الأدبية»[٣]. وقاد ذلك التّمازج بين الأجناس الأدبيّة إلى صعوبة تجنيسها، وإدراجها في الجنس الذي تنتمي إليه. إنّ المتمعّن في أدبيّات السّيرة الذّاتية والرّواية؛ يلاحظ أنّهما جنسان يشتبكان في ظلال، ويفترقان عند ظلال أخرى. وقد أولى منظّرون كثيرون العناية بهذه الخطوط الجامعة والفاصلة بينهما، منْ أمثال: فيليب لوجون، وجورج ماي، وجورج غوسدورف.

كما اهتم هؤلاء المنظّرون النقاد بإبراز أنواع هذه الكتابات، وعدّوا الكتابة المرجعية/ الواقعيّة أكبر منْ أنْ تختزل في السيرة الذّاتية فقط، فتحدثوا عنْ اعترافات جان جاك روسو، وألفريد دي موسيه، وسان أوغسطين، ومذكرات مالرو، ونات، ويوميات أندريه جيد، وجورج بيرنانوس. ورأوا أنّ هذه الأنواع جميعها تنضوي ضمن جنس أعمّ وأشمل، وهو ما اصطلحوا عليه بكتابات الذّات.

عالج جورج غوسدورف كتابة (الأنا) ضمن بُعد روحيّ رومانسيّ، ورأى أنّ «السّيرة الذّاتية جنس أدبيّ رومانسي، بتشديده في نفس الآن على الذّات المبدعة وعلى الخطاب الشّفهي»[٤]. ووصف كتابات الذّات على أنّها «تمارين الذّات في شكل كتابة»[٥]، بينما رأى فيليب لوجون أنّ السيرة الذّاتية «حكي استعاديٌّ نثريٌّ يقوم به شخص واقعيٌّ عن وجوده الخاص، وذلك عندما يركز على حياته الفرديّة، وعلى تاريخ شخصيته»[٦]، مع التأكيد على وجوب أنْ يكون هناك تطابق بين المؤلف والرّاوي والشّخصية، أو أنْ يحيل الرّاوي القارئ إلى اسم المؤلف بمعنى (أنا=هو)، أو بالتصريح على أنّ النّص المكتوب هو سيرته الذّاتية. وهو ما يصطلح عليه لوجون بـ (الميثاق أو العقد). وبإبراز الميثاق يتحدّد نوعه إنْ كان مرجعيًا/ ذاتيًا (ميثاق السّيرة الذّاتية) أو (ميثاقًا تخييليًا)، وهو (الميثاق الرّوائي)، أي «العقد الذي يضبط مسار تلقي القارئ، ويوجهه ناحية اعتبار النّص رواية»[٧]. وفي هذا يميّز لوجون بين شكلين للميثاق[٨]، «أوّلهما: إعلان عدم التّطابق بين المؤلف والشخصية في الاسم، وثانيهما: التّصريح بالتّخيّل، وغالباً ما يكون ذلك منْ خلال (مصطلح الرواية)»[٩].

أمّا جورج ماي[10] فقد فصّل التّأثير الذي أحدثته الرّواية في السّيرة الذّاتية، كما بيّن ما استقته الرّواية من السّيرة الذّاتية باستثمارها ضمير المتكلم في السّيرة الذّاتية،-موضحًا أنّ «السّيرة قد استثمرت أساليب السّرد التي أشاعتها الرواية، ولكنّ الرّواية قد استثمرت بدرجة واضحة السّردَ المباشرَ الذي يعتمد على ضمير المتكلم»[11]، فقد «حدّد العلاقات الجامعة بين الرّواية والسّيرة الذّاتية استناداً إلى درجة حضور أو غياب التّجارب الحقيقية في النّصوص، وافترض وجود سلّم من الألوان المعبّرة رمزياً عن تلك العلاقات، كما يأتي»[12]:

اللون	نوع الكتابة
البنفسجي	الروايات التّاريخية
النيلي	روايات الشخصية المركزية
الأزرق	روايات السيرة بضمير الغائب
الأخضر	روايات السيرة بضمير المتكلم
الأصفر	السيرة الذّاتية الروائية
البرتقالي	السيرة الذاتيّة باسم مستعار

جدول رقم (١): سلّم تدرّج الألوان من البنفسجي إلى الأحمر.

فمسارُ التّدرّج المتّجه من الأعلى إلى الأسفل يأخذ في الاعتبار مجموعة من العناصر؛ إذْ يكشف منْ بدايته إلى نهايته عنْ تضاؤل لا يخفى للخواص الموضوعيّة، وحضور متدرّج للخصائص الذاتيّة حيث تبلغ ذروتها في السّيرة الذّاتية التي تصرّح باسم صاحبها، وكلّ ما يتّصل به منْ أفعال. ويتساوق مع كلّ ذلك استبعاد متدرّج لأساليب السّرد غير المباشرة، وحضور متدرّج لأساليب السّرد المباشرة. ويلاحظ أنّ مفاصل التّداخل الحقيقيّة بين الرّواية والسّيرة تنحصر في الرقع الزرقاء والخضراء والصفراء؛ لكنّ الحدّ الفاصل بينهما يقع بالضّبط بين الرقعتين الخضراء والصفراء؛ إذْ في الأولى ما زالت الرّواية هي النّوع المهيمن. وفي الثانية يغيب النّوع الروائي لتظهر السّيرة الذّاتيّة الروائية التي تستعير كثيراً منْ مستلزمات الرّواية[13]. و«تستمدُّ السّيرة الروائيّة عناصرها إذنْ، من الرّواية ومن السّيرة الذّاتية؛ إنّها تؤسّس وجودها مجازياً بينهما»[14]، ولكنْ لنقف قبل كلّ شيء على ما يميّز كلاًّ منهما.

إنّ منْ يهتمُّ بتجنيس النّص قد لا يوصله اهتمامه إلى نتيجة تجعله يضع نصّه المقروء تحت مسمّى جنس أدبيٍّ معيّن؛ إذ لا يمكن التّفريق بين أجناس أدبيّة بينها صلة قرابة شديدة، مثل السّيرة والرّواية أو ما يجمع بينهما، ونقصد الرّواية السّيرذاتية، وسيرذاتية الرّواية؛ «فمعرفتنا تقريبيّة جداً، ولسوف نرى ما يعتبره بعض القرّاء سيرة ذاتية، يمكن بكلّ يُسْر أنْ يعتبره

البعض الآخر مذكرات أو رواية»[١٥].

إنَّ السّيرة الذّاتيـة بوصفها نصًّـا حكائيًا لا تختلـف عنْ غيرها مـن الأجناس الأدبيّة، في تعدديّـة استعمال الضمائر في السّرد. فهي قد تروى بضمير المتكلم، أويتمُّ الحديث عن البطل بضمـير الغائـب، أو يتوجّه الـرّاوي إلى ضمير المخاطب المفرد. وفي هـذا النصّ جاء الحديث بضمـير المتكلم، كون الذي عاش الحدث هو نفسـه مـنْ يرويه، فقامـت (الأنـا) بوظيفتها، ولكـن دون التّصريح باسم المؤلف. وفي ضمير المتكلم يجتمع أعـوان السّرد التي يمثّلها المؤلف و السّارد والشخصيـة، ويتحقق التطابق فتقوم (الأنا) بثلاثة أدوار[١٦]:

١) أنـا المؤلـف الحقيقـيّ: هـو الكاتـب المعلن صراحة، وفـق الميثاق السيرذاتـي بأنه صاحب (الأنا) السّاردة في النّص.

٢) أنـا السّارد: هو المتموضـع في متن السيرة الذاتية، والمنبثق من الحاضر.

٣) أنـا الكائـن السّيرذاتي: الذي يتعـيّن بأبعاد محدّدة نسبة إلى الأفعال، والوصف، والمحدّدات السّرديّة داخل العمل نفسه.

وانطلاقًـا من هذا المفهوم للسيرة الذّاتية. أين نضع هذا النص وقـد جاء بضمير المتكلم، دون الإعلان عنْ هويّة صاحبه؟

إنّ التّماهي بين (المؤلف/ البلوشي، والمكان/ قريـات) لا يفرض تحديـدًا للهويـة الإبداعية، ولا للهويّـة الجسديّـة فحسـب، إنّمـا يعنـي أنّ المعرفـة الحقيقيّة التي تعين البصيرة على التحوّل لاستيعـاب الفضاء العام للمـكان. وتتجلّى في النصّ مراحـل التّداخـل بين ما هـو جسديّ، وما هو مـكانيّ، وكأنّ التعامل مـع أجزاء قرى (قريات العُمانية)، مع كلّ المكان العُمانيّ.

بـرز المـكان في هـذا النّص باعتبـاره أكثر التِصاقا بحياة الذّوات اليومية منْ حيث معرفتها وتجربتها وإدراكهـا، لتتشكّل منْ هذا الارتباط العلامـة التي تدركهـا الذّات مباشـرة بصريًا أو حسيًـا أو معرفيًا؛ فالعلامة هـي: «كلُّ شيء أو حدث يحيـل على شيءٍ ما أو حـدث ما»[١٧]. وعلـى هـذه العلاقـة بـين (الـذّات/ والمكان) تنتـج العلامـات ذواتها من خـلال تفاعلها مع الحياة اليوميـة والوجود. فالنظريّات السّيميائيّة تدرج ضمن أنواع العلامات وأقسامها مع كلّ مظاهر الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة، بما في ذلك «الوظيفة التي يتخلّلها معنى، وهذا التدليل بالغ القـوّة، فبمجرّد ما يكون هنـاك مجتمع يتحوّل كلّ استعمال إلى علامة...»[١٨].

والمكان في هـذا النّص له خصوصيّة بجوهر العمـل الفني؛ فقد استطاع المؤلـف أنْ يؤسّس منه صـوره المتخيلـة لذكريات البيـت/ المكان الضيـق/ الحياة الآمنة والقاسيـة. وفي هذا يرى غاستون باشلار أنّ البيـت الذي ولدنا فيه، أي

بيت الطفولة «المكان الذي مارسنا فيه أحلام اليقظة، وتشكّل فيه خيالنا؛ فالمكان في الأدب هو الصورة الفنية التي تُذكّرنا، أو تبعث فينا ذكريات بيت الطفولة»[١٩].

لقد استطاع الكاتب أنْ يبرز ذكريات مرحلة الطّفولة بما حملته منْ تجربة قاسية تمثلت بمرضه، وهو في سنٍّ مبكر من الطفولة، ساردًا ما سمعه شفاهة عنْ والدته، وذلك عند الحديث عنْ فترة زمنيّة تعود إلى نهاية الستينيّات[٢٠]، مسجّلاً بذلك لحظات مرضه، وقلق والدته، والأساليب البدائيّة التي اتخذتها لعلاجه. وموثّقاً لمحات عن التّعليم في الكتاتيب، والمدرسة، كما احتفظ المؤلف بذاكرة للمكان منْ خلال وصفه لقرى بلدته (قريات) التي درج فيها بين الشّتاء والصّيف. وهي مسألة بها قدر كبير من التذكّر المصحوب بالخيال السّرديّ الذي يترجمه الحكي في النّص المكتوب، إضافة إلى حرصه على توثيق الحياة الخاصّة، أكثر من الحياة العامة؛ لذا لا نرى بين مقاطع الكتاب تتابعًا زمنيًّا لسير الأحداث، كما أنَّ المؤلف حرص على تدوين بعض المظاهر الحياتيّة والثقافية؛ خاصّة تلك التي تربطه بشخوص قريبة منه من خلال معايشته لها، فهو يهتم بإبراز تأثيرها على حياته أكثر منْ اهتمامه بإبراز دوافعه في الكتابة عنها.

وهذا كلُّه يؤكد أنَّ هناك تطابقًا بين المؤلف و(أنا) الرّاوي؛ وبما أنَّ الضمير (أنا) لا يمثل إلاّ الكائن النّصيّ الكامن داخل الخطاب، فلا يمكن الاعتماد عليه في تحديد انتماء النّص إلى جنس السّيرة الذّاتية، ومنْ ثَمَّ أوجد فيليب لوجون معيارين لتحقيق التّطابق وهما[٢١]:

(١) اسم العلم: وهو اسم المؤلف المذكور في غلاف الرواية، وهو العلامة الوحيدة في النّص التي تحيل إلى شخص واقعيٍّ تنسب إليه مسؤولية تلفُّظ النّص المكتوب.

(٢) الميثاق: وهو العقد الذي يبرمه المؤلف مع القارئ يحدد بموجبه جنس النّص الذي سيقدّمه له، ويتحقّق منْ خلاله الهدف الذي دفع المؤلف إلى كتابة نصّه.

فالنّص يمثّل بعداً جديداً من أبعاد الكتابة السّردية لدى المؤلف، الذي يتمتع برصيد مهمٍّ من الكتابات الشّعرية عبرأكثر منْ عشرين عاماً ابتداءً من التّسعينيات إلى هذا اليوم[٢٢]. بهذا العمل دخل عبدالله البلوشي مرحلة الكتابة السّردية. ويُعَدُّ النصّ أولى حلقات المشروع السّرديّ في قادم الأيام[٢٣].

(حياة أقصر من عمر وردة) هو نصٌّ جديدٌ يضاف إلى رصيد الأدب العُمانيِّ فيما سمّيناه بحكي الطفولة، وتحضر في سياقه الأجناسيّ نصوصٌ عمانيّة أخرى متفاوتة القيمة الفنيّة، الأول: نصّ سيف بن ناصر الرحبي (منازل

الخطـوة الأولى؛ مقاطع مـن سيرة طفل عماني)[٢٤]، والثاني: بجزأيه (بوح سلمى)[٢٥]، و(بوح الأربعين)[٢٦] لمحمـد سيف الرحبي، والثالث: (بـين الصحراء والماء) لمحمـد عيد العريمي[٢٧]، والرابـع (مقنيـات وطـن وطفولـة) لعـادل الكلباني[٢٨]، والخامس (شجـرة الفرصاد؛ منْ سـيرة المـكان والطفولـة)[٢٩] سيف بـن ناصر الرحبي.

ويدرك هـؤلاء الكتّاب أهميّة فـترة الطفولة التي تعـدّ فترة حاسمـة في تاريـخ كلّ إنسان، كما أنَّ عامل الحنين إلى زمن البراءة والذّكريات الجميلة التـي يزداد ألقها بمـرور الزّمن وتراجع عهـد الصِّبا، قد ساهم بدوره في تركيز الكتّاب علـى هـذه الفـترة الخصبـة بأحداثهـا البكـر وانفعالاتها التّلقائيـة المنفتحة بنهم على مجهول الحياة. وهي تبقى دائمـاً بالنسبة إلى المترجمين لذواتهـم الرّهان الأعسر والخلّب؛ وهو ما جعل الكاتـب يُعرّف حكي الطفولـة بأنّها أقصر من عمر وردة[٣٠].

ويطـرح البحـثُ السـؤال الآتـي: مـا هي إستراتيجيـة السّرد السّيرذاتـي التـي اعتمدها الكاتـب، وكيـف يمكـن قراءتهـا بالقياس إلى سياقهـا الكتابـيّ العُمـانيّ خاصـةً، والعربـيّ عمومـاً؟ ويمثّل هذا النّص (الأول) فاتحة لحظة كتابيّـة جديدة في تاريـخ الكاتب – كما ذكرنا سلفـاً– لأنّهـا رسمـت الخطـوة التـي قطعها البلوشـي في تجـاه إرساء أولى لبنـات ما نسميه بمشروعـه السّرديّ؛ هـذا المشروع هـو محكيُّ طفولة يتكلم فيـه المؤلف عنْ هويّته الشّخصّية، ويفضّل عدم البوح بـ(أناته) التي تمثّل (هويته)؛ لذلك فالسّيرذاتـي جاء مقنّعاً ومخفياً، ويستطيع القـارئ اعتمـاداً على قرائنَ خارجيّـة أنْ يعقد الصّلة بـين هويّـة الكاتب وهويّة الـرّاوي غير المحدّدة.

إنَّ الكتابـة في موضـوع الطفولـة كتابـة شائكة للغاية؛ لأنّهـا تطرح في مستويي الإنجاز والتّقبل قضايا جوهريّة من أهمّها: القدرة على استرجـاع ماضٍ بعيـد ومصداقيّـة تشكيله في الخطـاب تشكيلاً أميناً، وذلـك على نحو يظلّ المكتـوب فيه وفيّا للواقـع التّاريخيّ، إضافة إلى صعوبة بعث الماضي الطفـولي المتذكر وإحيائه فنيـاً، أي كيف يمكـن أنْ تردّ إليـه الحياة، وهو يتحوّل منْ واقع معيش غشي النسيان أكثره إلى واقع مكتوب؟

يقـول الكاتب مستهلا المقطع الأول: «كان ذلك في الهزيع الأخـير من الليل، حيث كانت خيوط الفجر الممتليء بعذابات الخلق، والمطبقة علـى جفونهم قـد شارفت علـى السّقوط عند حـوافّ أقدامهم، معلنة تخفّفهـا منْ عناء سفر طويل والاستعداد لاحتمال وجع آخر، اتكأت كعادتهـا على أحـد أعمدة البيـت، ذاك الذي أسمعهـا على مدار قرن مـن الزمان أنين وجعه الدائم الذي بات النّـديم الأقرب إليها... أمي، تلك التي ألقتني وحيدًا عند تخوم هذا الكون. لم تكـن تدرك أنَّ الوليد الـذي ينتزعه العابرون

منْ حضـن أمّه الأول ليصير مفصـولاً تمامًا عنْ أيّـة بقيّة تربطه بهـا عضويًا سيظـلُّ أعزل على الـدّوام..»[٣١]. كيـف يمكـن أنْ نقـرأ علاقـة الذّات بفعل كتابـة النصّ دون التصريح بالميثاق السّيرذاتي. وهذا الطفل المتكلّم بـ (الأنا) يعتمد على ذاكرته المتخيّلة؟

المبحث الثاني:
التشكيل الذّاتي

إنَّ اختيـار الطفولة والتّوقف عند ملامحها في النصّ يشير إلى أنّ هـذا الاختيار يعطي للطفولة وزنهـا، ويتناسـب مـع أهميّتهـا في تشكيـل الشّخصية ورسم آفاقها وتحوّلاتها في المستقبل، ليتّسق النصّ مع عديد منْ نصوص السّيرة الذاتيّة في الأدب العربي الحديث[٣٢] التي تحتفي بالطفولة وترسـم تجليّاتهـا بصـدق وبوح جميـل. لكنْ تلك السّيرة الذّاتيـة لا تحتفي بالطفولة لأهميّتها الخاصّة؛ بقدر ما تشير إلى أنَّ التّوقف عند مراحل التّجربة محفوف بالكثير من الصعوبات تجعل منْ كتابة سـيرة ذاتيّة تقوم على الصّراحة والاعتراف أمرًا صعبًا؛ لأنَّ تلك الصراحة تتعارض في الكثير مـنْ تجليّاتها مع الخطاب الاجتماعي القائم على الكتمـان وضرورة الاستتـار. وفي السّير الذّاتية العربيّة الحديثـة تنبثق ظاهرتان مـنْ الإشكاليّة، وهما[٣٣]:

١. كـثرة السّـير الذاتيّة ذات الأبعـاد الفكريّة والمعرفيّـة؛ لأنَّ الحديـث عـن الـرؤى الفكريّة وتحوّلاتها وأسباب تلك التحوّلات ونتائجها لا يتعارض في أحايينَ كثيرةٍ مع الخطاب الاجتماعي المشار إليه.

٢. ازدياد عدد السّـير الروائيّة التي يقوم فيها الرّوائي بتحويل حياته وتجاربه إلى خطاب روائي يمـزج فيه بين السّيرة والخيـال على نحو يصعب فيـه التفريق بـين الذّاتي والمتخيّـل، ويكوّن منْ ذلك كلّه خطاباً روائيًا يخرج على مسألة التعاقد الذّاتـي وما ينطوي عليـه منْ رغبـة ذاتيّة صرفة بالبوح والاعتراف ورسم صورة نامية للذّات في ضوء مواجهتها للحياة؛ لذلك يفيض النصّ بعبق السّيرة الذاتيّة التي توّرخ حياة كاتبها وإنْ لم يفصح فيها عـنْ عقد سيرذاتـي، بحيث يصبـح ترابط أعوان السّرد (الكاتب والرّاوي والشّخصية) أمراً غير محسوم ولن يحصل إلّا من خارج النّص، أيْ في ميثـاق خارجيّ يلحق بالنّص ألا وهو غلاف الرواية الذي أعدّه النّاشر[٣٤]. وعليه يمكن اعتبار المحكيّ في وضعيته الرّاهنـة بمثابة محكي روائي سيرذاتـي، يقوم على علاقـات المشابهة لا على علاقة تطابق بين أعوان السّرد.

يستخدم الكاتـب في الأساس ضمير (الأنا) لرواية أنموذجه السّيرذاتي. ويعطي فرصاً أخرى لروايـة أحداث طفولتـه، دون التّصريح باسمه؛ تـاركاً ضمـير (الأنا) يسـرد، ويتذكـر، ويشهد على الأمكنة وتحوّلاتهـا، والشّخوص وحياتها بوصفهم شهـوداً على (أناتـه)، ومساهمين في نحو مـا على صناعتها وتشكيـل معمارها كما في يأتي. «أذكر كما يتذكر الحالم الذي أفاق لتوّه مـنْ معاينة عالم افتراضيّ كان قـد عايشه في ليلة

ماطرة أثنـاء نومه؛ أنّه بعد أنْ عادت لي الحياة إثر مرض عُضـال شلَّ جلَّ قدراتـي الجسمانيّة، أنْ نذرت أمي بأنْ أحمل إلى منطقة السّاحل حسب الطّقس المتـوارث هذا؛ ذلـك إلى جوار موضع (الصيرة) تحديداً، تلك العين التي حفظت بلدتي على الدّوام»[٣٥].

أ. العنـوان نصٌّ تكميليٌّ: العنـوان بوصفه نصّاً مصاحباً وجزءً لا يتجزأ من النّص، يمثل كما يرى جيرار جينيت إحدى العتبات الهامّة المفضية إلى تأويل النصّ[٣٦]؛ فالصّيغة المستغرقة للحياة توحي بأنَّ تقلّبات الواقع تمثّل إشكاليّةً لتاريخه الطفولي الخاص الممتزج في تاريخ بلدته العام مما يكشف عنْ تصـوّر للحكي السّيرذاتي ينـأى عن النّزعة الإخباريّة التّقريريّة.

إنَّ الصّيغـة المعتمدة لا تكرّس أسبقيّة المعنى على الفعـل الكتابـي، وإنّما تراهن علـى تفعيله ليرسـم حـدود مغامـرة يتفاعـل فيهـا اللغويُّ والمعيش؛ وبذلك فهم الكاتب محكيّه السّيرذاتي فهمًـا حيويًا، ينفتح خلاله المجهود التّذكري في اندماجـه بالكتابـة على استقـراء حقيقة كامنة، ومجازفـة بالتماسهـا أيًّا كانـت السّبـل، ودونما نكوص أمام شتّـى المواضعات التـي بإمكانها أنْ تفشـل في كلِّ آونـة خطّـة البـوح؛ فتحيـل عتبة العنـوان على فضاء رمـزيٍّ يشتغل اشتغالاً شعريـاً في تأليف صورة العنونة، تتمظهر تمظهراً تشكيليـاً عبر دال (حيـاة) المشتغـل دلالياً على حساسية العمـر وجمال الحيـاة، وتأخذ بعدها السيميائيّ الإشكالي منْ نفي حضورها في النّص خارج النّصـ؛ إذ تتبلور في هـذا المضمار دلالة الحياة أكثر منْ دلالة الكتابـة، ودلالة العمر أكثر منْ دلالة الوردة، ودلالـة المستور أكثر منْ دلالة المعلـن، ودلالـة التّشفير أكثر منْ دلالـة التّقرير، ودلالة الحركة أكثر منْ دلالة الثبات.

(حياة أقصر منْ عمر وردة) عنوان مثير يتشكّل منْ دال (أقصر) محتشد بالمرجعيّة الحكائيّة التّراثيّة والأسطوريّة، والمكتظّ بقيمة تعبيريّة تنشط بإزائها آليّـات التّأويـل حين تضاف إلى عمـر (الوردة) وهو الكائـن المعروف برائحتـه اللطيفة وسرعة ذبوله التي تـؤول إلى الجفاف؛ فضـلاً على أنّها تزرع للزّينة، وتقدم هدايا تفاؤلا بشفاء المرضى. وبإضافـة كلمة (أقصـر) إلى (الـوردة) تتشكّل صورة جديدة لفضاء العنونة، تسعى فيها (أقصر) إلى استثمار كلِّ المعاني والدّلالات والصّفات التي تتمتّـع بها (الوردة) وتشغيلهـا في مساراتها منْ أجل الوصول إلى تشكيـل عنوانيٍّ يجسّد الحياة ويؤنسنها ويحيلها على فضاء أنثويٍّ خصب.

ب. الميثاق الملحق المنفصل:

إنّ العَقـد السّيرذاتي متى أُبـرم خارج الفضاء النّصـي الذي تحتلّـه الحكاية : فيمـا اصطلحتُ عليه بالنصّ المؤطر لا يمكنـه أنْ يكون إلاّ تعاقداً ما بعديّاً، فلا يتزامن مع الحكاية أبداً. وأهمّ ما يميّز هذه الوضعيّة التعاقديّة الخاصّة أنَّ القارئ مدعوّ إلى أنْ يبـذل خلالهـا جهداً تأويليّـاً يتشكّل في صورة تصريحات مقتضبة يدلي بها المترجم لذاته في بعض المحاورات التي يسأل فيها عن الوضعيّة الأجناسية لبعض كتاباته.

وقد تتخللها –بصورة عرضية– نصوص للمؤلف لا علاقة لها في الواقع بجنس السّيرة الذاتيّة، وإنْ أحالت عليه في تضاعيف الكلام، وتتّفق الأشكال الإحاليّة بوقوعها دائما خارج الفضاء النصيّ، الذي تحتله الحكاية السّيرذاتية في صورتها المنشورة؛ لذلك فإنّ أولى الخاصيّات التي يمكن أنْ تميّز فعل القراءة في مثل هذه الحالة تتمثل بالضّرورة في تذويب المسافة الزمنيّة الفاصلة بين زمني إنتاج النّص السّيرذاتي، وزمن وسمه أجناسياً منْ خلال الميثاق، فيضطلع القارئ بدور استنطاق النّص السيرذاتي استنطاقاً مرجعياً مشروعاً؛ لذلك نعدّ كفاءة القارئ المعرفيّة شرطا فاصلا بين تحقيق القراءة المطلوب ممارستها على النّص، أو إهمالها إهمالاً مطلقاً ينجرُّ عنه حتماً تهميش القرينة الأجناسيّة وانجراف الحكاية السّيرذاتية نحو دائرة المتخيّل السّردي.

إنَّ النص المدروس خرج دون سمته الأجناسيّ، وسيظلُّ معلقاً في سياق الكتابات الحافّة به على اختلاف أنواعها؛ لذلك نلمس صلب فاتحته النّصيّة[٣٧] من الإشارات والقرائن الدّلالية، ما منْ شأنه أنْ يحثَّ القارئ على تنزيله ضمن دائرة الكتابات المرجعيّة. وهي المنطقة السّيرذاتيّة منها بالذّات، وهي حقيقة كان يصبو إليها النصّ بالقوّة. ولم يكن بإمكان المؤلف أبداً التغافل عنها أو إغفالها نهائياً؛ لأنّ ذلك يتعارض مع طبيعة النيّات الأصليّة التي تحكّمت في إنتاج النّص على الصّورة التي ظهر فيها للنّاس. وأهمّ ما يستخلص من الوضعيّة الأجناسية التي واكبت ظهور مجموعة من النّصوص العُمانية[٣٨]؛ بأنَّ كلَّ نصٍّ مرجعيٍّ يستدعي بالقوّة ميثاقه عاجلاً أو آجلاً، ويهيىء لظهوره بوسائلَ شتّى في زمن لاحق؛ لأنّه يحقق بذلك تمام تأويله كنصٍّ متميّز عنْ نصوص أخرى قد تختلط به، متى ظلت حدوده الأجناسيّة مائعة رجراجة؛ لذلك فإنّ استراتيجية انزياح (حياة أقصر من عمر وردة) عنْ دائرة المتخيّل الأدبي، تشكّلت في واقع الأمر منذ فاتحته النّصيّة.

ومنْ خلال تجذير السّرد في جدول التّذكر بدلاً منْ جدول التّصور الذي ينزع للقاريء عادة نحو دائرة المتخيّل الأدبيّ. وهو أمرٌ يدعو إلى اعتبار محور التذّكر في النص المدروس قرينة دلاليّة ضمنيّة، وظّفت للرّبط والتّنسيق بين الميثاق الخارجي ونصّ الحكاية السّيرذاتية ربطاً يجد صلب السّرد ما يبرّره، فينقلب عندئذ التّبعيد التّعاقدي إلى ضرب من التّقريب، تشتبك فيه وتتألف القرائن السّردية في الحكاية مع صيغة وصيغ التّعاقد الخارجيّة. وفي ذاك يقول البلوشي: «حدثتني بعد أنْ كبرت، أنّ خمسة عشر عرّافاً منهم كانوا يحيطون بجسدي المسجّى على الأرض دون حراك. لم يبخلوا عليّ بأيّة وصفه من دواء أو طلسم إلاّ أنني لم أستجب مطلقا، لأيٍّ من وصفاتهم التي ذكرت لي منها (تربة عدن).. قالت: أسقيناك إيّاها ممزوجة بالماء إلى جوار مادة تسمّى (الزئبق)»[٣٩].

يعكس النص الاستهلاليّ صورة الشّخصيّة الرئيسة على لسان راوٍ يبدوسياقيا، وكأنّه راوٍ كلّي العلم، له معرفة دقيقة بالتّكوين الحسي والعاطفي والوجداني، والتشكيل الذاكرتي

الباطني لهذه الشخصيّة. إلاّ أنّ الحرارة الحميمة والتّدفّق والأسى وروح الانتماء ودقّة تشكيل هذا الفضاء الشخصاني وعفويته وانسيابيته، يحيل على محكيٍّ لراوٍ ذاتيّ صافي الذّاتيّة، تقنّع هنا -لضرورات تشكيليّة نصيّة- خلف راوٍ كلّي العلم ليأخذ حريته أكثر في تعزيز الصفات، ورسم الخصائص التي تصوّره بإخلاص. ولا بدّ أولاً، منْ إثبات أنّ شخصيّة الطفل الواردة في النّص هي شخصيّة الكاتب(عبدالله البلوشي) نفسه، كي يحقّ تناول النّص بوصفه نصًا مجنّسا في السّيرة الذّاتيّة، ولا بدّ في هذا الصّدد من مقاربة واختيار وثائق وأسانيد وقرائن إحاليّة تثبت ذلك، كما في الجدول الآتي[٤٠]:

وجه المقارنة	الكاتب التّاريخي	الكاتب راوياً	القرينة النّصيّة
الاسم	عبدالله البلوشي	(ضمير الأنا)	–
الولادة	الجنين	الجنين	«الجنين هي مسقط رأسي الأول حيث الشجرة التي كانت منتصبة أمام بيت جدتي»[٤١].
الطفولة الأولى	المعلاه	المعلاه	«المعلاه اسم البلدة التي قضيت فيها جل مراحل طفولتي الأولى، وهي البلدة التي حملتُ معالمها على الدوام...»[٤٢].
مكان القيظ	الظاهر	الظاهر	«الظاهر.. تلك القرية الوادعة أسفل الجبال الشاهقة التي تشكل سياجا يحمي ويحتضن مساحتها المزروعة بأشجار النخيل والليمون والسفرجل والأشجار الحانية الأخرى»[٤٣].
مكان أحداث الحكاية	قرى بلدته	قريات	انظر الصفحات: الجنين ١٣، الظاهر٢٩، المعلاة ٤٣، مسقط ٩٧، قطار١٠٧[٤٤].
التعليم الأولي	داخل خيام في قرية، انتقل في الصف السادس بمنطقة الجنين	مسقط	«ليس بوسعي في اللحظة الراهنة تذكر ما دار بين أمي وجدتي حول القرار الذي اتخذتاه بشأن تسجيلي في المدرسة الحكومية التي شيدت إبان بدء التعليم النظامي، والذي كانت انطلاقته الأولى تحت خيام نصبت بمنطقة الساحل»[٤٥].
الهواية	الكتابة، الرسم، الخط	منطقة تتوسط المعلاه	«بدأت علاقتي بالرسم أول ما بدأت في مرحلة مبكرة من العمر، وذلك أثناء دراستي الابتدائية تحديدا...»[٤٦].

جدول رقم(٢) يبيّن خطاب الراوي بين المؤلف والشخصية

ومـن يقرأ النص ولم يكـنْ على معرفة بصاحبه، هـل يستطيـع أنْ يتوصل إلى عقـد مقارنة بين الكاتب/راويـا، والكاتـب التّاريخـي كمـا فعل الباحـث؟ فالقارئ إنْ لم يكـنْ على معرفة بالمؤلـف يستحيـل عليه عقـد صلـة التخييل، وحقيقة وجود الكاتب تاريخيًا في نصّه المتخيّل بحضور الكاتب في سرده المتخيَّل.

ج. الفاتحة النصيّة:

إنَّ شعريّـة الفاتحة النّصيّـة[٤٧] في النصّ تستمدُّ جماليّتها من قدرتها علـى إذابة معضلة الكتابة السّيرذاتيّـة التـي تكمن بإشكاليّـة تحديد نقطة بـدء مركزيـة، ينبثـق منها السّـرد وترتـدُّ إليها كلُّ تفاصيـل الحكايـة السّيرذاتيّـة، وبعض خصوصياتهـا الأجناسيّة. ومـنْ أهمّها: علاقة لغة الحكـي بآليّـات التّذكر في نسيـج الحكاية ذاتهـا؛ إذْ تغدو الخلفيّـات النّقديّةُ في التحامها التحامـاً عضويـاً بالمغامـرة السيّرذاتية، تمثّل في تضاعيـف الحكي لحظة صـدق قصوى يواجه بوساطتهـا الـرّاوي اعتباطيّـة لحظـة البداية في السّيرة الذاتيّـة، ويطرحها بديلا لخطابٍ نقديٍّ مطوّل، يتشكّل في ميثـاق منفصل عنْ الحكاية المتعلّقـة بـه؛ لذلك كانـت المقاربـة الأجناسيّة للسّـيرة الذّاتيـة كمـا يمثّلهـا الميثـاق النّمطي، متاخمة للحكاية في النصّ تكاد لا تنفصل عنها انفصالاً واضحاً. وهو ما جعـل الفاتحة النّصيّة مسرحًا لتجربة في الكتابة حيويّة، قوامها تمشهد الصّراع الكائن فيها بين تأسيس النّص عبر إرساء دعائـم الحكاية وبين تحرير الوعـي بالذّات من أسر النّسيان واستغلال الذّاكرة، فتمّ الحكي منذ بدايته عن انخراطه ضمن خطّة تعبيريّة دراميّة، عمادها الايحـاء والتّكثيف الـدّلالي واجتناب السّرد التقريري.

إنَّ خصوصيات بداية النصّ مشروع جمالي مميّز للنّص، وقد وظّفت لتؤسس مفهوما خاصّا بمبدأ الهويّة السّرديّة في السـيّرة الذّاتية أساسه تجاوز الذات للتّاريـخ، وإلغاؤه، انطلاقـاً من تحسس لحظة الميـلاد البيولوجيّة في صورتها الاعتباطيّة المتعالية عـن الوعي الفردي، وتعويضها بلحظة أعمق دلالة، وأشدّ التحاماً بالمشروع السّيرذاتي السّردي. وهي لحظة الولادة النّصية أو الرّمزية. لقد ولـدت شخصيّـة الصّبـي ولادة متعسّرة. وكان أبرز ما يميّزها أنّها ولادة نصيّة ذاتيّة. فقد ولـد الصبي من صميم ذاكرة الـرّاوي الكهل، منْ صبره على آلام المخاض التّذكري، وصراعه مـع النّسيـان، وجـدّه في البحـث عـن موقع تذكـريٍّ أصيـل، يصلـح لكي ينهض باحتواء الماضي واستيعابه، ويسند رموزه المتداخلة التي تظـلُّ فاعليّتها مستمـرة في كلِّ الأطوار الزمنيّة التي تخترق حياة المترجم لذاته.

هـذا الموقع التّذكـري استقرّ في النصّ بصورة السّياج الرّمزيّة، فغـدت لحظة الولادة الأصيلة لحظة تذكريّة بكـرا، لا تستعيدها الذّاكرة على سبيـل الاستدعاء الآلي بقدر ما تولد في النّصب بأنّهـا لحظـة وعي قصـوى في اختـزال المسار

الذّاتي بما يُحمّل به من دلالات كليّة وجزئيّة تصلح لأنْ تكون محطاتٍ ناتئةً في هيكلة الخط الحكائي المجسّد لخصائص التّاريخ الفرديّ؛ لذا كان فعل التّذكر في العمل بحثاً[٤٨]، ولم يكن استرجاعاً ولا استعادة عفويّة، لصور مترسّبة في ثنايا الذّاكرة. وتمركز هذا البحث في صميم منطقة الوعي الفرديّة ورغب عنه كليًا ليكون تملّكاً أو تسليماً بروايات الآخرين المتعلقة بلحظة الميلاد، خاصّة وأنّ هذه الرّوايات لا تعكس إلاّ وقائعَ خارجيّة منفصلة عن الوعي الحميميّ بالذّات الفرديّة كما يوثّقه سرديًا؛ « أخذت تسأل عن من يمكن أنْ تقوم بمهمة كهذه، وهي مهمة صعبة للغاية لا سيما وأنّ الأوبئة التي كانت تترصد حياة الأمّهات حينها قد أدّتْ إلى موت الكثيرات منهن، إلّا أنّها تمكّنتْ في نهاية المطاف وبعد بحث مضني من التّعرف على من رحبت بالقيام بذلك»[٤٩]. ليست إذن الولادة الحقيقية الأصليّة للذّات إلاّ ولادة لتزامن الوعي بالذّات مع حدث الكتابة المؤسس له، عبر وساطة الفعل الكلامي.

وقد تمّت هذه الولادة بالفعل بلا وساطة الآخر، ولا وصايته، وتوّجت بانفجار الحكي في خضم صراع حميمي مرهق، ارتقى خلاله الصبيّ المولود في النّص من كائن عاديّ إلى منزلة البطل المتوّج، وعلامة ولادته ذاتية صرفاً، أرادها المؤلف أنْ تكون لحظة رامزة؛ ذلك أنّ مفهومه الأصيل للتّاريخ الفردي الحق، لا يمكنه أنْ يتجسد بصدق إلاّ في زمن الوعي البِكر بالذّات، كما تتجلّى لذاتها في زمن الكتابة. وارتقى هذا المفهوم في مستوى آليات توليده الأسلوبيّة، إلى مشهد حيويٍّ لصراع عنيف بين دواعي النّسيان وتصميم الرّاوي على بناء الموقع الذي ستتشكل انطلاقاً منه هويّته السّردية.

لقد كان صراع الكاتب في حياته التي أقصر من عمر وردة، صراعاً ضدَّ عوائق كامنة في طبيعته البشرية قبل أنْ يكون صراعاً خارجيًا مع الآخر، والمحيط. وهو صراع انعقد في كنف العزلة التّامة والانسحاب لفترة زمنية من العالم. والكتابة عند البلوشي –كما برزت في هذا النّص– فلسفة الانعزال المؤقت عن العالم طلباً لفهمه وتأوّله. وخروجاً من الذّات المنفعلة، كما يجسّدها عادة (أنا) المتكلم، إلى الذّات المعاينة، أو الموضوع كما تنعكس في ضمير المفرد الغائب.

المبحث الثالث:
خصائص التنظيم الزّمنيّ ومدلولاته السّير ذاتيّة

إنّ نظام التّعاقب في النصّ لا يحتاج إلى جهد كبير لكي يستدلّ عليه؛ فتوزيع الأحداث السيرذاتية على المراحل الثلاث خضع لمفهوم الأطوار الزمنيّة، التي تمثّل مراحل عمريّة متباينة في الزّمن، وأهمّها: الميلاد، والطفولة، والصّبا، وأخيرًا الشّباب. وقد تدرّجت أحداث كلّ مرحلة وفق قاعدة التّسلسل الزّمنيّة، ويكفي ذلك شاهداً ودليلاً على أنّ البنية الزّمنية التعاقبية

في هذه الرواية هي بنية خارجيّة أولاً، وظّفت لدعم مبدأ الحياة المتماسكة المتطوّرة في الزّمن.

وعلى هذا النّحو ائتلفتْ واندمجتْ اندماجاً أطوار الحياة المرويّة بمختلف تفاصيلها في الكتلة السّردية، للإيهام بأنّ النّص مطابق لواقع الحياة ليس له من همّ غير مشاكلته. ولكنّ علاقات التنافر الزمنية المتنوعة التي وجّهت مجرى الحكي التّذكري واستبدّت باستراتيجيات استدعاء الأحداث المؤلفة للفصول، أسست لزمنية سرديّة خاصّة مجالها الخطاب وليس الواقع. وقد وضعتْ علاقات تنافر الخلط التّاريخي حدًّا لفعاليّة الزّمن التّعاقبي، وهيمنته في توجيه القص وتطويره.

ومثّل الزّمن التعاقبي في النصّ قاعدة الزّمن الخام، التي تمّ الاشتغال عليها اشتغالاً مكثّفاً، بغية تطويعها للتعبير عنْ نظام زمني داخلي أو ضمني، قوامه التّأسيس لزمنيّة وجودية تحيل على خصوصيات تمثّل البلوشي لتجاربه الزّمنيّة الموضوعيّة، وكيفية تمحيصها للدّلالة في الخطاب على ثوابت شخصيّته الفرديّة، وأهم مقوماتها الشّعورية والمعرفيّة. والعنوان مؤشر على أنّ للمعطيات الزّمنية في هذا النّص قيمة مركزيّة؛ إذ تنبّهنا صيغة العنونة إلى أنّ مفهوم الهويّة السّرديّة على صلة متينة بالصيرورة الزمنيّة التي تتشكل في النّص السيرذاتي من خلال تعالق الأنساق الزّمنية فيه وخضوعها للتّأويل.

وتتّضح المقارنة الذاتية في النصّ بمعاني البطولة والقوّة، متمثلة في إيمان البطل بأنّ قدره هو أنْ يثبت ويصبر للعواصف الهوجاء التي كانت تعصف بكيانه الضعيف في حياة لا يمكنه دائماً فهمها ولا توجيهها وتطويعها لآماله وأحلامه.

وهكذا تغدو المأساة مرقاة إلى البطولة، ويصبح الألم مفتاحاً لتفجير سعادة مجالها الباطني النفساني، وليس بالخارجي فقط؛ لأنّها تنبع من الدّاخل، ومنْ قيم التّحدّي والإصرار على تحقيق الذّات، والتّسليم بأنّ الحياة فخٌّ كبير، ولكنْ في مواجهته، وفاء لقيم الحياة الأصيلة التي تعيش في فكر الإنسان وفي مشاعره. وسواء نجح الإنسان في مسعاه أم لم ينجح؛ فإنّه مستمدٌّ لا محالة قيمة شعوره بالتّحرر والانعتاق منْ محاولة ممارسة وجوده الخلّاق والتّسليم بأنّ قدره هو أنْ يكون فاعلاً في التّاريخ بغضّ النّظر عن مآل الأفعال التي تصدر عنه، وجدوى الآمال التي ينبض بها قلبه التي تشدّ كيانه شدّاً إيجابياً إلى العالم الذي يحيا فيه؛ فالتّاريخ لا يكون إنسانيًا إلاّ بممارسة الإنسان فيه لإنسانيّته بمختلف معانيها ومراميها.

ليس الزّمن في النصّ إذنْ تفاؤلا محضاً، ولا انتصاراً أسطورياً، ولكنّه زمن إنسانيٌّ ينبع فيه التفاؤل منْ صميم الحزن والمأساة والألم، فينصهران في اليوم الواحد والسّاعة الواحدة، وما انصهارهما في الواقع إلاّ تعبير قويٌّ عنْ تجربة صادقة عميقة؛ لأنّها تجربةٌ نابعة منْ

صميم الحياة، تنعكس في تضاعيفها أخفى النواميس الكونيّة وأدّقها.

إنَّ عِقد النصّ الملتئم في العنوان، انفرطت حبّاته في أجزاء النّص طوال فصوله، فغدت أياماً معلومة محدودة العدد يتميز بعضها عن البعض الآخر بما له منْ دلالة وقدرة فائقة على رفد الشخصية منقطعة المرجع (السّيرذاتية) بما تحتاجه منْ أنماط الخبرة بالحياة التي تؤول إلى مزيد تفهم (الأنا) لـ(أناه)، وتعمّق أوضاعه الوجوديّة والفكريّة؛ لذلك كان نسق التّعاقب الزمني يتنامى وفق أطوار ودفقات، أو وحدات زمنيّة متفاوتة منْ حيث الديمومة. وتراوحت هذه الوحدات من السّنة إلى الشّهر، ومن الشّهر إلى اليوم، ومن اليوم إلى السّاعة؛ ولكنَّ أشدَّ هذه الوحدات الزّمنية هيمنةً على سياق النّص وأكثرها تحكّماً في مجرى تطوّره، هي وحدة اليوم. إنَّها أكثر الوحدات انتظاماً في الأثر كلّه، وأقربها دلالة على المحطّات التّاريخية الرئيسة، التي تمثّل نواتي التّاريخ الفردي، وثوابت الشّخصيّة (السيرذاتية).

لقد كانت وحدة اليوم في انتشارها داخل السّرد بمثابة مفتاح الزّمن المبهم، الذي لا أمل بدونه في رسم خريطة المسار التّاريخيّ، الذي قطعته الشّخصيّة في رحلتها الزّمنية، المصورّة لأهمّ مراحل العمر.

المبحث الرابع:
مضامين النّص الفنيّة ودلالاته

يعيد الكاتب استكشافَ مرحلة منْ تكوّنه الجسديّ والفكريّ داخل جغرافيّة المكان. ويبدو الاهتمام بالأوّل طاغياً، فيما لا يستأثر الآخر إلاّ بأهميَّة ثانويّة، تكاد تطمسها هيمنة الجسد الذي يشكّل مكوّنا مركزياً في النّص. ويقوم الكاتب بعمليّة مزدوجة: فهو منْ جهة يتابع تكوّنه الجسدي، ومنْ جهة ثانية يستكشف رموزه وطقوس ناسه وتضاريس قريته. وتمارس اللغة لعبة استرجاع ذكيّة؛ فتستحضر وقائعَ مضتْ لكنَّها تعيد إنتاجها وكأنَّها تحدث الآن بمساءلتها الزّمن. ولا تخفي هذه اللعبة أمر الاسترجاع.

وهذه الحركة المكوكيّة حول الذّات جعلت المؤلف يوظف الأسلوب الروائي وتقنيات السّرد الحديث. وبخاصة المشاهد السّرديّة والحواريّة في إضفاء بعد روائيّ على سيرته، فيظهر منْ جهة وثائقيّة أكثرَ طموحاً منْ سيرة مباشرة، وأقلّ تطلّعاً من رواية؛ لأنّه يستثمر تقنيات السّيرة الذّاتيّة والرواية، فترتفع درجة التخيّل التي تؤدّي وظيفة فنّية لصالح الجانب الوثائقيّ السّيري، مع أنَّها مستعارة لتؤدي وظيفة مضادّة. فالمشاهد المصاغة صوغا روائيًا تعمّق الإحساس لدى المتلقّي بواقعيّة الحدث لتركيزها على التفاصيل الجزئيّة والدقيقة في المشهد السّردي.

وتبوح مضامين النصّ بتجليّات بصريّة؛ عالية الحضـور والهيمنـة والتّصويـر والتّشخيـص بسبـب حساسيّـة الرؤية التي تعكـس مجالاً ذا سَعـة وشمول وتركيز للإحاطة بالمرئي وتكثيفه ووضعـه تحـت هيمنـة البصـر، و استكشـاف طاقاتهِ وإمكاناتهِ وعمق المعنى الدّفين في أعماق الـرّاوي، وتاريخـه، وجغرافيتـه، وذاكرتـه، وحلمه، وإيحاءاته، ورؤاه، وطبيعة لغته الكامنة في صمته، وصولًا إلى تشكيله.

تجد هذه الرؤية للحياة قوّة اشتغالها ونفوذها في المـكان من خلال التركيز على بـؤرة معيّنة دالّة في مساحـة المـكان، وحضور فكـرة الالتقاط التصويريّ للوحدات المكانيّة المنتخبة، وتحريك منطـق المكان وخطابه الأرضـيّ للانفتاح على التفاعـل بـين ذات الطفـل وإدراكـه للمـكان بشخوصـه، ومعاينـة تحوّلاتـه وتشكيله، وما يحـدث حولـه بـين الرّفض والقبـول، المنـع والاستجابـه، الحَجـب والإظهـار، التّقنّـع والوضـوح، الانكماش والبسـط، الإخفـاء والتّجلي، القطع والمنـح ويؤكد كلّ ذلك سرده الأحداث، ومنهـا قوله: «تلمّسـت في المكان مـلاذاً من شأنـه أنْ يبقي ذاكرتي بمنـأى عنْ أنْ يطالهـا التشويش. لقد كانـت تتملّكني بهجة عارمـة وأنـا أدخل إليه وآخـذ موقعي فيه تحت شجـرة من أشجـاره بصحبة كتـاب (ألف ليلة وليلـة) الذي ظلّ مؤنسـاً لي في أوقات الظهيرة والدفء. كانـت العوالم التي سـردت أحداثها بين دفتيّ هذا الكتاب تدفعني إلى الرّحيل بعيداً نحو أفياءَ ممالك غائبة، تلك الممالكُ التي تزاحم تكوينها في مخيّلتي منْ دون أنْ تشابه في الملامح أو الشُّخوص. لقـد كنت أتأمّل صيرورة الزّمن فيها من خلال شرفـة خلتها المنفذ الواسع الذي تجسّدت فيه كلُّ تلك الأحداث»[٥٠].

إنَّ رؤيـة النصّ هي كاميراتٌ بعدسات متنوعة، وشاملة، وضامّة، ومستوعبـة، واختراقيّة يدير حركاتهـا عقـلٌ بمقصديّة عاليـة، تتفق وطبيعة الفلسفـة التـي تحـرك فيهـا فاعـل الرؤية نحو موضوعه. لا شـكَّ في أنَّ الوعيَ الإراديَّ الحرَّ تتمتـع به حياة أقصر منْ عمر وردة، وهي تجول الآفـاق وتستطلع الحـدود، وتَعِـدُ بالتشكيل، فإنَّها تخترق وتغوص وتحفـر وتستجلي وتقرأ وتحللّ وتؤول وتـدور حول مرئيّاتها، منْ أجل أنْ ترصـد الحَراك الداخلـيَّ العميق والظاهري اللاَّفـت للمكان، وتحقق نيّاتهـا في خضخضة المـكان والقبض علـى مُوّجاتـه ورؤاه ولغته الخاصّـة مـن أجل الوصـول الجميـل إلى محطّة تشكيليّة.

وربّما تتضح مسيرة هذه الرؤية المنهجيّة المتغلغلة في روح المكان وفلسفته فيما يصف منْ دراميّة حراكا بصريّا ورؤيويّا يتوغّل في أعماق الأشياء ومسلماتهـا وطيّاتهـا وتشكيلاتهـا الطبيعيّـة والحضاريّـة، عبر لغة خصبـة يتجمّع على محور خطابها، وفضـاء تشكيلها، وبؤرة إيقاعها الألم والأحباب معاً، في لوحة سرديّة تشكيليّة. يقول فيهـا الـرّاوي: «لم يكن مشهد غـزارة الأمطار هو الوحيد الذي كنت أتعاطى معه عبر حديث روحـي خفي، بل كان ثمـة مشاهد أخرى إلى

جوار ذلك. كان ثمّة رعـد هادر أيضا يشعرني كأنَّ حجارةً شديدةَ الضَّخامة تتساقط منْ أعلى السّماء، بينما كان البرق وهو يشطر السّموات بمثابـة مصبـاح ساطـع أتـاح لوالـدي معرفـة الأماكـن التي كانت تمثّل مجرى ميـاه الأمطار؛ لذلـك شرعـت بمساعدتـه في تكديس أكوام الـتراب المبلّـل على الحـوافّ السّفليّـة للخيمة بهدف تكوين سدٍّ مانع يحول دون دخول المياه وتسرّبها إلى الداخل»[٥٢].

الآلـة البصريَّة التي تستخدمهـا العينان آلة حادَّة ومشحـوذة جيـداً ومدرَّبة على تحديـد المرئيِّ المقصـود في بقعـة ضـوء التَّصوير، ثـم تسليط عدسـة/ عدسات الكاميرا عليـه لتصويره بأدقِّ جزئيّاته ومكوّناتـه وتفاصيله، تصويراً عموديًّا وأفقيًّا، لا يقف عند حـدود الظّاهر، بل يسعى إلى استطـلاع واستجـلاء واستكنـاه طبقـات الباطـن وجيوبـه الغامضـة أيضـاً، مـنْ أجـل تحقيق فعاليّة تصوير ضاغطـة ترهن المصوَّرات وتخضعها لقراءاتها.

مـا يلبث أنْ يؤسس لرؤيتـه المنهجيّة في الكتابة المكانيّـة في النصّ ليوجّه النَّظـر إلى المسوّغات والقضايا التي أسهمـت في هذه الكتابة، ليفتح البـاب أمام السَّرد ليعبُر منْ هـذه النُّقطة المؤلمة للـذّات في الفضاء الروائـي السّيرذاتي «صغيراً كنتُ..؛ لـذا فإنَّ العالم الـذي خرجت لملاقاته عنوة من رحم الموت هـو من ظلٍّ يدفعني نحو تقبُّل تناقضاته وكلّ شيء فيه، وبالقدر الذي هو أكثر ممَّا أحتمل، ففي هذا المقام، كنت أستحضر دائما حديث أمي عن شـأن بقائي حيّاً، بعد أنْ كان أحدهـم قد أكـدَّ لها حال سطـوة المرض الذي ألمَّ بي في طفولتي الباكرة، أنْ لا أمل لي في أنْ أكون حيّا على الإطلاق؛ فبقدر ما كان العالم الذي جاورته من بشـر وكائنات مثيراً لتساؤلي الملحّ حول ماهية التكوين وسرِّ الحياة، والذي لا أجد عنده أيَّة إجابة تذكر»[٥٣].

اتَّسـم تشكيل النصـ أيضـاً، بمحدودية الزمان والمكان؛ إذْ على الرّغم منْ أنَّ الرّاوي السّيرذاتي عـاد إلى طفولته، وحـرث في أمكنـة الطفولة مـا وسعه ذلـك، غير أنَّ المـكان الرّاهن المرتبط بشخوصـ كأمّه وجدّتـه وخالتـه الضَّريرة هو الـذي كان أكثرَ حظوة في قـوّة الحضور، وظلَّ مراوحًا في حيّـز زمكانيٍّ محدود بصفحة سرديّة حكائيّـة واحدة ولون فضائيٍّ واحـد تقريباً ممَّا قلَّل منْ رحابة وحيويّة وديناميّة الحَراك السَّرديِّ في النَّص.

ويرتبط بهذا المسـار التشكيليّ والمكوّن البنائيّ لهـذا النّص قلَّة التنوّع في أوجه التّجربة. وكأنَّ الرّاوي حرص على مهمة توصيليّة إبلاغيّة ذات إنشائيّة خاصة لنوعه الكتابي، بصرف النَّظر عن الرَّغبة في تشغيـل أدوات كتابيّة لا تتوقف عند حـدود الإبـلاغ والتوصيل؛ بـل تتعدى ذلك إلى صـوغ أنموذج كتابيٍّ متنـوِّع يرصد حركيّة التجربة الإنسانيّة.

يذهـب الرّاوي إلى الشّخصيـات، ويبعثها منْ أعمـاق جسد المـكان كي تكون شاهـداً على

الأشياء والرؤى والأحلام، يلوّنها ويموّجها ويحركها بقوة لافتة كأنها تسير على الورق بقدمين لا يملاّن من ترك الآثار خلفهما، وتظهر صورة الأم مشحونة بطاقات مكانيّة هائلة تنتشر على الأرجاء كلّها؛ أمكنة تتكلم وتعبّر وتصرخ وتعاني.

خاتمة بنتائج البحث:

تكمن أهميّة (حياة أقصر من عمر وردة)، في اعتمادها على أربعة أبعاد رئيسة، وهي:

❁ **البعد التوثيقيُّ:** تعدُّ سرديّة عبدالله البلوشي وثيقة تاريخيّة اجتماعيّة وإنسانيّة، فهي توثّق لحياة طفل تألّم وعاش حيثيّات المكان في فترة ليست ببعيدة، بكلّ ما تحمله هذه الحياة من صعوبات وتحدّيات، تقف فيها ولاية (قريات) شاهدة وناطقة بتفصيلات وتنويعات مختلفة، يبحر الرّاوي بين دروبها. ويتصفّح وجوه سكانها ليرصد شظف العيش، وانعدام الطّب، ومعاناة طفل من المرض. لا يدرك قساوتها أبناء الجيل الجديد. لقد استطاع الكاتب أنْ يؤرّخ لفترة تاريخية عبر شخوص سرديّته، وأماكن وجودهم، وأحوال معيشتهم التاريخيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

❁ أمّا طبيعة بلدته قريات بتجلياتها وإبداعاتها وتفاصيلها وجمالها[٥٦]، تأخذ حيّزًا ممتدًا، ويفرد لها مجزوءات من خلال علاقة الطفل الصغير. والصّبيُّ البالغ الذي بدأت تتكوّن مهاراته وإبداعاته من وحي استلهام جمالها. ظهرت في نفس البلوشي ما بين متحرّك وصامت تلوّن سرديّته بلوحات عميقة بشتّى ألوانها وصورها، ثابتةً لا تتبدل، كونها تمثّل الجانبَ الآخر للوطن والمرأة.

❁ **البعد الفنيُّ:** تنقسم هذه السّرديّة إلى مجزوءات بداخلها مقاطع، تبدأ بآلام الطفل، وتنتهي بأنسنته للطبيعة، في سرد دائريٍّ متشظٍ بديع يعتمد على الوصف الخارجي بضمير المتكلّم (أنا)، حيث يمتدُّ هذا السّرد في مفهومه الأفقيّ، ويرتدُّ للزّمن.

❁ لا تعتمد لغة الرواية على الزّخارف اللفظيّة والمحسّنات البديعيّة، وإنّما هناك تدفّقٌ لغويٌّ يجد طريقه مناسبا إلى قلب وعقل القارئ.

❁ تحضر المرأة بصورتها وتجليّاتها على طوال صفحات السّرد، فهي: الوطنُ، والجدّة، والأمُّ والخالة، والأخت الكبرى، وفي كلّ واحدة منها تعامل معها البلوشي حسب علاقته الحميميّة معها.

❁ **البعد الصوفيُّ:** قد لا تبدو ملامح الحضرة الصوفية واضحة، إلا أنّها تتجلى شيئاً فشيئاً، وهنا يتّسق الكاتب مع ذاته. فدرجات الوصول في الفكر الصّوفيّ لا تأتي إلاّ بعد اجتياز مراحل ودرجات في الارتقاء خلال التجربة الحياتيّة.

❁ إنّ هذا النّص سردٌ منْ أجل اكتشاف الذّات الأصيلة القابعة فنيّاً، إنّها كتابة الوعي الظاهر من أجل اجتثاث جذور وعيٍ آخرَ كامن

فينا، هو لحظة سفر في الذّاكرة وحمولاتها وترسباتها، وتجمع معمارية النص بين السرد الروائي والسير ذاتي.

❁ معماريّة هذا النّص تنطوي على نقلات فنيّة بجمعه بين السرد الرّوائي والسيرذاتي الذي يحتفي بفيض الدّلالات والرموز الإيحائيّة.

الهوامش والإحالات

(١) لوجون، فيليب، السيرة الذّاتية؛ الميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة: عمر حلي، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤م، ص٢٥.

(٢) البلوشي، عبدالله، حياة أقصر من عمر وردة، ط١، دار مسعى، البحرين، ٢٠١٤م.

(٣) دبيكي، إبراهيم نصرالدين، التعالق بين الرواية والسيرة الذّاتية؛ قصة عن الحب والظلام؛ لعاموس عوز نموذجاً، مجلة كليّة الآداب، جامعة حلوان، مصر، عدد ٢٦ يوليو ٢٠٠٩م، ص٣٠٥.

(٤) كليرك، توماس، الكتابات الذّاتية؛ المفهوم، التاريخ، الوظائف، ترجمة: محمود عبدالغني، ط١، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠٥م، ص٢٨.

(٥) السابق، ص١١.

(٦) السيرة الذّاتية؛ الميثاق والتاريخ الأدبي، ص٢٢.

(٧) إبراهيم، عبدالله، موسوعة السّرد العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت، ٢٠٠٨م، ج٢، ص٤١٥.

(٨) انظر: السّابق، ج٢، ص٤١٥.

(٩) السّابق، ج٢، ص ص٣٩ ٤٠.

(١٠) ماي، جورج، السّيرة الذاتيّة، ترجمة: محمد القاضي وعبدالله صولة، ط١، بيت الحكمة، قرطاج، ص٢٠٥.

(١١) السّيرة الذاتيّة، ص٩٠.

(١٢) لقد تمت الاستفادة من نظرية جورج ماي، إلى ما بيّنه عبدالله إبراهيم، كما تمّت استعارة هذا الجدول والتعليق عليه مثلما هو وارد بالنّص في كتابه موسوعة السّرد العربي، انظر: موسوعة السّرد العربي ج٢، ص ص٤١٤ ٤١٥.

(١٣) السابق، ج٢، ص٤١٠-٤١٢.

(١٤) السابق، ج٢، ص٤١٤.

(١٥) السّيرة الذاتيّة، ص١٢٤.

(١٦) انظر: السيرة الذّاتية؛ الميثاق والتاريخ الأدبي، ص٢٤.

(17) Noth. Winfrid، Hand book Of Semiotics.Library Of Gongress Cataloging In Publication Data. United States Pf America، P 79.

(١٨) إيكو، أمبرتو، العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ص٧٠ ٧١.

(١٩) باشلار، غاستون، جماليات المكان، ترجمة: غالب هلسا، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤م، ص٣١.

(٢٠) هذا إذا سلّمنا إنّ ميلاد عبدالله البلوشي كما أرّخه

هو في نهاية الكتاب عام ١٩٦٧م.

(٢١) للاستزادة حول أنواع الميثاق السَّردي عند فيليب لوجون، انظر: كتابه السيرة الذّاتية، ص ص٣٩-٤١. وهي: الميثاق المرجعي، الميثاق الروائي، الميثاق السيرذاتي. وقد اعتمد لوجون في الأخير على معياري علاقة اسم الشخصية واسم المؤلف، وطبيعة الميثاق المنجز من طرف المؤلف في تصنيف الحالات الممكنة، والتي تنتج من خلال الاحتمالات المتوقعة لمعيارين مهمين، هما: العناوين، والتصريح باسم المؤلف.

(٢٢) للشاعر ستة دواوين، هي: البلوشي، عبدالله، برزخ العزلة، مطبعة عمان ومكتبتها المحدودة، مسقط، ١٩٩٤م، البلوشي، عبدالله، فصول الأبدية، دار الرؤيا للنشر، مسقط، ١٩٩٦م، البلوشي، عبدالله، معبر الدمع، إصدارات مجلة نزوى، ٢٠٠٨م، البلوشي، عبدالله، أول الفجر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١١م، البلوشي، عبدالله، المصطلم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٣م، البلوشي، عبدالله، العتمة التي أشرقت، دار مسعى للنشر والتوزيع، البحرين، ٢٠١٦م.

(٢٣) أصدر عبدالله البلوشي بعد هذا الإصدار، نصًّا طويلاً بعنوان: في دار أبي العلاء عزلة وكلمات، ط١، دار مسعى، البحرين، ٢٠١٥م، وهو عمل جديد بالدّرس والتجنيس والنّقد.

(٢٤) انظر: الرحبي، سيف بن ناصر، منازل الخطوة الأولى؛ مقاطع من سيرة طفل عماني، ١٩٩٢م.

(٢٥) الرحبي، محمد سيف، بوح سلمى؛ سيرة مكان، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨م.

(٢٦) الرحبي، محمد سيف، بوح الأربعين؛ سيرة إنسان، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.

(٢٧) العريمي، محمد عيد، بين الصحراء والماء، مؤسسة الرؤيا للصحافة والنشر، الرّسيل، سلطنة عمان، ط١، ٢٠٠٦م.

(٢٨) الكلباني، عادل، مقنيات؛ وطن وطفولة، دار مسعى للنشر والتوزيع، البحرين.

(٢٩) الرحبي، سيف بن ناصر، شجرة الفرصاد؛ من سيرة المكان والطفولة، دار الجمل، ٢٠١٦م.

(٣٠) انظر: غلاف رواية حياة أقصر من عمر وردة.

(٣١) حياة أقصر من عمر وردة، ص٩.

(٣٢) منها ماكتبه أمثال: طه حسين، أحمد أمين، سلامة موسى، عباس محمود العقاد، عبدالمجيد الربيعي.

(٣٣) انظر: الشيخ، خليل، السّيرة والمتخيّل؛ قراءات في نماذج عربيّة معاصرة، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠٤م، ص ص١٦٣ ١٦٤.

(٣٤) يظهر في إخراج غلاف الكتاب صورة الكاتب وهو صبيٌّ بأربعة ألوان.

(٣٥) حياة أقصر من عمر وردة، ص ص١٢٥-١٢٩.

(٣٦) انظر: جينيت، جيرار، خطاب الحكاية؛ بحث في المنهج، ترجمة: محمد معتصم وعمر حلي وعبد الجليل الأزدي، ط١، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ص٣٤.

(٣٧) الفاتحة النّصية: مصطلح كرّسه النّقد الحديث لدراسة قضايا البداية في السّرد التخييلي خاصة، وقد حاولنا تطبيق هذا المفهوم على السيرة الذّاتيّة باعتبارها حكاية ذات بداية كما هو شأن كتاب (الأيام) لطه حسين؛ ولكن يصح أيضاً اعتبار الميثاق السيرذاتي في جلّ الحالات هو-الفاتحة النصيّة الطبيعية- للسيرة

الذاتيّة. انظر: الطريطر، د. جليلة، شعريّة الفاتحة النصية، حنّا مينا نموذجا، علامات في النقد، نادي جدة الأدبي، ع٢٩، ١٩٩٨م، ص١٤٤.

(٣٨) على سبيل المثال نص: منازل الخطوة الأولى؛ مقاطع من سيرة طفل عماني لسيف الرحبي، وبين الصحراء والماء لمحمد عيد العريمي.

(٣٩) حياة أقصر من عمر وردة، ص١١.

(٤٠) استفدنا عند إعداد هذا الجدول من الطرح الذي شرحه محمد نجيب العمامي في كتابه الرّاوي في السّرد العربي، انظر: العمامي، محمد نجيب، الرّاوي في السّرد العربي، ط١، دار محمد الحامي، تونس، ٢٠٠١م، ص ص١٧٩-٢٠٠. وما بينته جليلة الطريطر في كتابها مقومات السيرة الذّاتية في الأدب العربي؛ بحث في المرجعيات عند حديثها عن مفهوم الهويّة السّردية في السّيرة الذاتية، ص٢٣٥.

(٤١) حياة أقصر من عمر وردة، ص١٣.

(٤٢) السّابق، ص٤٣.

(٤٣) السّابق، ص٢٩.

(٤٤) السّابق، الصفحات: ١٣، ٢٩، ٤٣، ٩٧، ١٠٧.

(٤٥) السّابق، ص١٧.

(٤٦) السّابق، ص٧٣-٧٧.

(٤٧) انظر: مقوّمات السّيرة الذّاتية في الأدب العربي، ص١٩. وهو مصطلح اعتمدت عليه من دراسة د. جليلة الطريطر.

(٤٨) استعملت الكلمة بالمعنى الاصطلاحي القصصي الذي تفيده كلمة (Outer) المعتمدة في التحليل البنيوي للسّرد القصصي.

(٤٩) حياة أقصر من عمر وردة، ص١٠.

(٥٠) السّابق، ص١٢٦.

(٥١) السّابق، ص ص٢٦ ٢٧. وتتنوع هذه المشاهد واللقطات الواصفة للمشاهد بلغة سيميائيّة متحرّكة في صفحات الرواية.

(٥٢) السّابق، ص٧٢.

(٥٣) انظر على سبيل المثال المجزوءات في الرواية: بعد يوم ممطر ص٢٥، ليل الحكايا ص٣٣، صفحة السّماء ص٨٧، لسعة كائن ص١١٥، نديم الفراشات ص١٢٣، ضفائر مذهّبة ص١٢٥، ورقة خضراء ص١٣، تجدّد ثمرة ١٣٥، مروحة وألعاب أرى ص١٣٩، الشّوران ص١٤٣.

المصادر والمراجع

أولا. الكتب

❁ إبراهيم، عبدالله، موسوعة السّرد العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت، ٢٠٠٨م.

❁ إيكو، أمبرتو، العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٧م.

❁ باشلار، غاستون، جماليّات المكان، ترجمة: غالب هلسا، ط٢، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤م.

❁ البلوشي، عبدالله، حياة أقصر من عمر وردة، ط١، دار مسعى، البحرين، ٢٠١٤م.

❁ الرحبي، سيف بن ناصر، منازل الخطوة الأولى؛ مقاطع من سيرة طفل عماني، ١٩٩٢م.

❁ الرحبي، محمد سيف، بوح الأربعين؛ سيرة إنسان، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.

❁ الرحبي، محمد سيف، بوح سلمى؛ سيرة مكان، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨م.

❁ الرحبي، سيف بن ناصر، شجرة الفرصاد؛ من سيرة المكان والطفولة، دار الجمل، ٢٠١٦م.

❁ الشيخ، خليل، السّيرة والمتخيّل؛ قراءات في نماذج عربيّة معاصرة، ط١، دار أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠٥م.

❁ الطريطر، جليلة، مقوّمات السيرة الذاتية؛ بحث في المرجعيات، ط١، تونس، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٤م.

❁ العريمي، محمد عيد، بين الصحراء والماء، مؤسسة الرؤيا للصحافة والنشر، الرّسيل، سلطنة عمان، ط١، ٢٠٠٦م.

❁ العمامي، محمد نجيب، الرّاوي في السّرد العربي، ط١، دار محمد الحامي، تونس، ٢٠٠١م.

❁ الكلباني، عادل، مقتيات؛ وطن وطفولة، دار مسعى للنشر والتوزيع، البحرين، ٢٠١٤م.

❁ كلير، توماس، الكتابات الذّاتية؛ المفهوم، التاريخ، الوظائف والأشكال، ترجمة: محمود عبدالغني، ط١، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠٥م.

❁ لوجون، فيليب، السّيرة الذّاتية؛ الميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة: عمر حلي، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٤م.

❁ ماي، جورج، السّيرة الذاتيّة، ترجمة: محمد القاضي وعبدالله صولة، ط١، بيت الحكمة، قرطاج، د.ت.

ثانيا. الدّوريّات:

❁ دبيكي، إبراهيم نصرالدين، التعالق بين الرواية والسيرة الذّاتية؛ قصة عن الحب والظلام؛ لعاموس عوز نموذجاً، مجلة كليّة الآداب، جامعة حلوان، مصر، عدد ٢٦ يوليو ٢٠٠٩م.

تجليّات صـورة الشّهيـد في الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة

د. عباس عبد الحليم

الجامعة العربية المفتوحة

المملكة الأردنية الهاشمية

المُلخَّص:

عُنيت الدّراسات النقديّة في النّصف الثاني من القرن الماضي بموضوع الشّهادة والشهيد في الشّعر العربي الفصيح، على الرغم منْ أنَّ الشّعر الشّعبي والأغنية الشعبيّة هما أكثر تناولا واحتفاءً بهذا الموضوع. ولكنْ يبدو أنَّ هناك تراجعا في تناول البحوث والدّراسات لدور الأغنية الشّعبيّة التي تؤدي دورا جماهيريا بارزا. وبسبب هذا النّقص يحاول الباحث تسليط الضّوء عبْر تجليات صورة الشّهيد، منْ خلال تقصّي أهميّة موضوع الشّهيد في الأدب والفن المقاوم، وتأمّل أبرز تجليّات صورة الشّهيد جماهيريّا، كما وردتْ في أغاني الفلكلور الشعبيّ الفلسطيني، مثل: تصوير الشّهيد بالعريس، وما يتعلق بهذه الصّورة منْ طقوس الدّم والحنّاء، وتناول الجانب الدّرامي لحدث الشّهادة، وحكايتها وتجسّدها في صورة (أمّ الشّهيد)، ودراما الموقف الوداعي. فضلا عنْ جلاء صورة الشّهيد بوصفه محرّك الشّعب نحو النضال، وملهم الجماهير، مترسّما دائما دروب التضحية والشّهادة، مادام الوطن محتلا، والأرض مغتصبة.

مقدّمـــة:

احتفـظ الشّهيـد بمكانـةٍ رفيعـة في الدّيـن والأدب، وكلّ أشكال الثقافة الرسميّة والشعبيّة على مرّ العصور. فالشّهادة تضحية إنسانيّة فذّة، يقّدمهـا البشر لغايات جليلـة دفاعاً عن الأرض والوطـن، والعرض والشّرف، وحفاظا على القيـم والمبادئ. وقـد منحها الدّيـن الإسلاميّ صفة القداسة، وكرّم الشّهداء، وجعلهم بدرجة الصّديقـين والأنبيـاء والمرسلـين، وحـثّ على احـترام بطولتهم، والافتخار بنبـل تضحيتهم، موحيا بذلك إلى تربيـة النّفس، والأجيال على حـبّ الشّهـادة، وطلبهـا، وحـبّ السّير على خطـى الشّهـداء ودربهم؛ فلا عمـل أنبل، ولا خلق أرفع، منْ أنْ يقدّم الإنسان روحه، ودمه، وحياته فداء لمبادئه وقيمه.

ومثلمـا أعطـى الإسـلام الشهـادة منزلـة رفيعة؛ فـإنّ أمتنا العربية وثقافتنـا تعدُّ الشّهادة واحـدة منْ أكثر القيم الإنسانيّة نبلا وإخلاصا. وهـذا ما تجلّت مظاهره دينيّـا وأدبيّا. والبحث يهدف إلى تتبع مسار تطوّر مفهوم الشّهادة عبر التاريـخ العربـيّ الاسلاميّ وصـولا إلى شهداء فلسطين بشكل موجز ليفتح آفاقا باتجاه تجليّات صور الشّهادة في الأغنيـة الشعبيّة الفلسطينيّة. وقسمت البحـث إلى مبحثين خصّصت الأول لتبيان مفهـوم الشّهـادة، ومكانـة الشّهيد منْ خلال تتبع معاني الشّهـادة لغويا واصطلاحيا، ثم التعريف بمنزلـة الشّهيد والشّهادة في القرآن الكريم والسّنة النبويّة الشّريفة. ودرست مفهوم الشّهـادة في الشّعـر العربـيّ القـديم والحديث وتجليّـات صور الشّهـادة في ضمائـر الشّعراء واستلهامهم منْ بطولـة الشّهيد في التحريض، وإبراز دورهم التحرري.

وتناولـت في المبحث الثاني صـورة الشّهيد في الأغنيـة الشعبيّـة الفلسطينيّـة كونهـا تاريـخ شعـب، وسجـل مآثـره. وبعـد ذلـك درسـتُ الوظيفـة الاجتماعيّة للأغنيـة الشعبيّة الفلسطينيّة، وصورة الشّهيد في الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة مبيّنا تجلياتهـا، ودورها التحريضيّ في التحرّر والانعتـاق. وذكـرت نماذج للأغاني الشعبيـة الفلسطينيّة التي أصبحـت تمثّل ذاكرة الشّعـب الفلسطينيّ، بما تؤرخـه لطقوس الدّم والحنّـاء للشّهيـد العريس؛ لأنّ الشّهيـد رمز التحريض وآيقونة التحريـر. ويعكس وداع أمّ الشّهيد صـوراً تؤسس لتقاليد وطقوس جديدة لمْ يألفها المجتمع العربي؛ إذْ هي تزغرد وتهلهل وتنـثر الـورد والعطور؛ لأنّهـا في عرس ولدها الـذي استشهد وهـذا يوم زفافـه. وهي دراما نادرة في الذاكـرة الإنسانيّة. بعـد ذلك الخاتمة ونتائج البحث.

المبحث الأول:

مفهوم الشّهادة ومكانة الشّهيد

الشّهادة لغة: «شهد الله بمعنى علم، ويشهد أي يحضر، والمشهد محضر الناس، والشّهد العسل، وشهد الشّاهد عند الحاكم أيْ بيّن ما يعلمه وأظهره ...والشّهيد الشاهد، والشّهيد الحاضر، والشّهيد الحيّ، والشّهيد الحيُّ عند ربّه»[1].

الشّهادة اصطلاحا:

الشّهيد في الاصطلاح: «هو منْ مات من المسلمين في جهاد الكفّار بسبب منْ أسباب قتالهم قبل انقضاء الحرب، كأنْ قتله كافر، أو أصابه سلاح مسلم خطأ، أوعاد عليه سلاحه، أو تردّى في بئر أو وهدة، أوقتله مسلم باغ استعان به أهل الحرب»[2]. وسمّي الشّهيد شهيداً؛ «لأنّ ملائكة الرّحمة تشهده، أولأنّ الله تعالى وملائكته شهود له بالجنة، أو لأنّه ممن يُستشهد يوم القيامة على الأمم الخالية، أو لسقوطه على الشاهدة، أيْ: الأرض، أو لأنّه حي عند ربّه حاضر، أو لأنّه يَشْهد ما أعدَّ الله له تعالى من النّعيم»[3].

الشّهادة في القرآن الكريم:

قدّم الخطابُ القرآنيّ تصوّرا واضحا ومهيبا لمنزلة الشّهيد: قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾(البقرة: ١٥٤)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧١﴾ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِن بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٢﴾﴾ (آل عمران: ١٦٩-١٧٢).

فالآيات تؤكد أنّ غاية الشّهادة نيل رضا الله سبحانه. وأنّ الشّهداء يقاتلون ويُقتلون كي تكون كلمة الله هي العليا؛ لذا يتفضل الله عليهم بفضله، فيرزقهم حياة كريمة خالدة، مستبشرة.

الشّهادة في السنّة النّبويّة الشّريفة:

وأبرزت السُنّة النبويّةُ الشّريفة فضل الشّهيد وعظيم مكانته، فقال رسول الله ﷺ: ((منْ سأل الله الشّهادة بصدق، بلّغه الله منازل الشهداء، وإنْ ماتَ على فراشه))[4]. وفيما يخصُّ فضل الشّهيد ومكانته حسبما ورد في أحاديث نبويّة كثيرة:

أ- الشّهداء في صحبة النبيين والصديقين:

جاء في صحيح البخاري: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ فِي شَكْوَاهُ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ أَخَذَتْهُ بُحَّةٌ شَدِيدَةٌ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: ((مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ))[5].

ب- إكرام الشّهيد بغفران الله لذنبه:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ((الْقَتْلَى ثَلاَثَةٌ: مُؤْمِنٌ جَاهَدَ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِذَا لَقِيَ الْعَدُوَّ قَاتَلَ حَتَّى قُتِلَ))[٦]. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِيهِ: ((فَذَلِكَ الشَّهِيدُ الْمُمْتَحَنُ فِي خَيْمَةِ اللَّهِ تَحْتَ عَرْشِهِ لاَ يَفْضُلُهُ النَّبِيُّونَ إِلاَّ بِدَرَجَةِ النُّبُوَّةِ، .. تَحَتْ ذُنُوبَهُ وَخَطَايَاهُ، إِنَّ السَّيْفَ مَحَّاءٌ لِلْخَطَايَا، وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ شَاءَ))[٧].

ج- الشهيد يتمنى العودة إلى الدنيا ليستشهد مرات عدّة لما يرى من النعيم:

قَالَ ﷺ: ((مَا مِنْ نَفْسٍ تَمُوتُ لَهَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ يَسُرُّهَا أَنَّهَا تَرْجِعُ إِلَى الدُّنْيَا وَلَا أَنَّ لَهَا الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا إِلَّا الشَّهِيدُ فَإِنَّهُ يَتَمَنَّى أَنْ يَرْجِعَ فَيُقْتَلَ فِي الدُّنْيَا لِمَا يَرَى مِنْ فَضْلِ الشَّهَادَةِ))[٨].

د- يضمن الله للشهيد في سبيله أنْ يدخله الجنة:

ففي الحديث: ((مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَنْ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِهِ كَمَثَلِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ وَتَوَكَّلَ اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِهِ بِأَنْ يَتَوَفَّاهُ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ أَوْ يَرْجِعَهُ سَالِمًا مَعَ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ))[٩].

الشّهادة في الشعر العربي القديم والحديث:

أ- في الشعر العربي القديم:

وقد امتدّت هذه الصورة للشّهيد بمرجعيّاتها الدينيّة، التي تؤكد المنزلة العالية للشهداء عند الله عزّ وجلّ كما أوردها النصّ القرآنيّ، والحديث النبويّ الشّريف، إلى مصادر معرفيّة أخرى، على رأسها الشّعر العربيّ القديم. ولا سيما شعر الدعوة والجهاد في سبيل الله، الذي امتلأ بصور التضحية والإقبال على الشهادة وجنات النعيم، كما في قول جعفر بن أبي طالب، في معركة مؤتة(الرّجز)[١٠]:

يا حبّذا الجنّة واقترابها طيّبةٌ وباردٌ شرابُها

ولعلَّ شعر حسّان بن ثابت في شهداء الإسلام من الصّحابة والتابعين يمثّل أبرز الأمثلة لتناول معنى الشّهادة في نماذج مبكرة من القصيدة العربيّة، يقول في رثاء سعد بن معاذ(الطويل)[١١]:

قتيلٌ ثوى في معركٍ فُجِعَتْ بهِ
عيونٌ ذواري الدّمع دائمة الوجْدِ

على ملّة الرّحمن وارث جنّةٍ
مع الشّهداء وفدها أكرم الوفدِ

فعلى الرغم من حسّ الفجيعة بسبب الموت في المعركة، إلاّ أنّ حسّانا يدرك قيمة الجزاء العظيم لهذا القتيل/الشهيد، وارثِ الجنة، وأكرم وارثيها. ويعدّ شعر الخوارج من أهم

النّماذج الشعرية التي عبّرت عنْ صور مختلفة للشهادة والإقدام، فقد «ترك فيه موضوع الموت لونا حزينا، ونغمة حزينة، لكنّه لم يسلمه إلى يأس مطلق؛ لأنَّ هذا الموت نفسه كان عند أصحاب ذلك الشّعر يشكل نوعا من الأمل؛ إذْ لم يعد الموت إلا دخول الجنة، أوملاقاة الإخوان والأحباب الأبرار الأتقياء الذين تقدّموا على الطريق»[12]. ويقول شاعرهم عيسى بن فاتك يرثي بعض من قضوا من أصحابه،(الوافر)[13]:

ألا في اللهِ لا في النّاسِ شالتْ
بداوودٍ وأخوتهِ الجذوعُ
مضَوا قتلا وتمزيقا وصَلبا
تحوّم حولهم طيرٌ وقوعُ
إذا ما الليل أظلم كابدوه
فيسفرُ عنهمُ وهمُ ركوعُ
يعالون النحيب إليه شوقا
وإنْ خفضوا فربّهم سميعُ

فهؤلاء مضوا مجاهدين، وضحّوا في سبيلِ موقفهم، وهم طائعون لربّهم، مشتاقون إليه. أمّا كعب بن عميرة، فيتمنّى ما فاز به أصحابه من الخوارج، ممن وجدهم قد سبقوه للشّهادة، يقول،(الطويل)[14]:

لقد فازَ إخواني، ونالوا التي بها
نجَوا منْ عذابٍ دائمٍ ليس يفتُرُ
ويا ربِّ هبْ لي ضربةً بمهنّد
حسامٍ إذا لاقى الضّريبة يهبُرُ

وعلى الرّغم منْ حبِّ الشّاعر للشّهادة وطلبه لها، إلا أنَّ هناك عدداً من الشّعراء منْ تَغْلِب عليه عاطفته الشخصيّة وعلاقته بالأماكن والأشخاص، فيذكر شوقه وحنينه إليهم، وهو يعاني سكرات الموت، كما في أبيات مالك بن الريب التي يرثي بها نفسه، شهيداً في أحد جيوش الفتح، بقيادة سعيد بن عثمان بن عفان(الطويل)[15]:

تذكّرتُ منْ يبكي عليّ فلم أجدْ
سوى السّيف والرمح الرّدينيّ باكيا
فيا صاحبَي رَحلي دنا الموت فانزلا
برابيةٍ إنّي مقيمٌ لياليا
وبالرّمل منّي نسوةٌ لو شَهِدنَني
بكينَ وفدّين الطبيبَ المُداويا

وعلى جانبٍ آخر يرصد الشّاعر العباسيّ أبو تمام أدق التفاصيل في رثائه للشّهيد محمد بن حُميد الطائي، مشيرا إلى جوهريّة البكاء على الشهيد، من الناس، والأشياء، والشّعر... وتحول الألوان من حمرة الدم إلى خضرة السندس، يقول(الطويل)[16]:

كذا فليجلّ الخطبُ وليفدحِ الأمرُ
فليس لعينٍ لم يفضْ ماؤها عذرُ

ألا في سبيلِ الله منْ عُطِّلت لهُ
فجـاجٌ في سبيـلِ الله وانثغـرَ الثغرُ

تردّى ثيابَ الموت حمراً فما أتى
لها الليل إلا وهي منْ سندسٍ خضرُ

ب- في الشّعر العربي الحديث:

لم يكتف الشّاعرُ العربيُّ الحديث بالمعاني التي ابتكرها سلفه الشّاعـر العربيّ القديم في حديثه عـن الشهـادة والشهيد، بـل تجـاوز إلى معان جديـدة ربّمـا لم نلحظها في القصيـدة القديمة، فبالإضافـة إلى معنـى الشّهيـد المجاهـد ببعده الدينـي، خاصّة عنـد شعراء التيـار الإسلامي، نلمس بروز الشّهادة في إطار النضال الوطني، ومقاومة المستعمر الأجنبي، فضلا عن الشّهادة في سبيـل الحريـة، والكلمة والمبـدأ، مع الأخذ بعين الاعتبار التطوّر الفنّي الذي لحق بالقصيدة الحديثة، بنية وتشكيلا، منْ حيث توظيف الرّمز والأسطـورة، والتحوّل من الشّـكل العمودي ذي الشّطرين إلى شعر التفعيلة.

وقـد خصّ الدارسـون الشعـرَ العربـيَّ الحديـث بكثير مـن العناية والاهتمـام في هذا الجانـب «فالشهيـد في القصيدة حاضـر؛ لأنّه تجاوز- بـإرادة الله- مـا عليه النّاس العاديّون منْ حيـاة ماديـة تنتهي بالمـوت، ولقد اقترنت بطولـة الشّهـداء بالحقّ والدّفاع عنـه، فصاروا حـالاتٍ إنسانيةً تبشّر، بحضورهـا الدائم، بأنّ الحياة تستحق الحياة، لكـنّ الدّفاع عنْ شكلها الأنبـل والأجمل، شكل الحرية والحق والعدل، يجعلها تستحق الشهادة في سبيل الله حتى تظل راية الحـق عاليـة، والكرامة مصونـة، والحرية باقية؛ لأنّهـم عنها، حتى وإنْ غابوا عنْ أنظارنا يدافعون»[١٧].

لقـد تأملتْ نمـاذج الشّعـر العربيّ الحديث هذا الدفاع، وهذا النبـل لتظهر صورة الشّهيد بأبهى وأجلّ وأنقى ما تكون عليه صورة البشر. يخاطب الشاعر فؤاد الخطيب الشهيد عزّ الدين القسّام بقوله (الكامل)[١٨]:

أقسمتُ أنّك روضةٌ وجنانُ
والـرّوح فيـك يرقّ والريحانُ

أنتَ المقدّس أيُّها السّفحُ الذي
خشعتْ لديهِ ربى سَمت ورعانُ

عرَفْت (فلسطين) الشّهيد ولم تكنْ
لينـامَ عنـه ضميرهـا اليقظـانُ

فلا شـك أنّ معجـم الأبيـات يتّشح بظلال القداسـة. وتـدلّ كلماتهـا علـى هـذه السّمة التـي غـدت مرادفاً لمعـاني الشهـادة وصورها كافـة، فأقسم الشّاعـر، ووصـف الشّهيد بأنّه (المقّدس)، والسّفح والربى، وكلّ ذلك يصبّ في إنـزال الشّهيـد منزلتـه العاليـة والمرتفعـة، البعيـدة عمّـا هو ضدّ ذلـك كلّـه. والتراكيب والأبنية اللغويّـة والبلاغيّة تدعم هـذا؛ فالفعل الماضي (أقسمت) يحمل دلالة القرار والتأكيد والانتهـاء، فالشّاعر أقسم، وانتهـى كلّ شيء،

وإنّ تحديد هويّة الشّهيد عبر الجمل الاسميّة يكشف معاني الثبوت، وعدم تغيير الموقف من الشاعر تجاه هذه الهوية، إضافة إلى أنّها جمل امتازت بالقِصَر، والإيجاز الشّديد، والبعد عن التشعب والحشو والتفاصيل، مما يجوز في الجملة الاسميّة عادة ... (أنتَ المقدّس) (إنّك روضة) (الرّوح فيك يرق). وأما النّداء: (أيّها السّفح) ففيه من الدلالات الكثيرومنها: تأكيد عدم موت الشّهيد، فهو حيّ يرزق وها هو الشّاعر يناديه بكل ثقة، كما أنّ النّداء يكسب السّياق الشّعري تحوّلاً إلى نمط آخر من الجمل بحسب البلاغة، وهو الجمل الإنشائية، وهذا النّداء تحديداً يخرج إلى غرض بلاغي، هو المدح والإكبار والتعظيم.

ومنْ النّماذج الشّعريّة المبكّرة في الشعر الحديث تناولا لقضيّة الشّهادة والشّهيد قصيدة أحمد شوقي في رثاء شيخ المجاهدين الليبيين عمر المختار، يقول فيها منْ (الكامل)[١٩]:

رَكَزوا رُفاتَكَ في الرِمالِ لِواءَ
يَستَنهِضُ الوادي صَباحَ مَساءَ
يا وَيحَهُم نَصَبوا مَناراً مِن دَمٍ
توحي إِلى جيلِ الغَدِ البَغضاءَ
جُرحٌ يَصيحُ عَلى المَدى وَضَحِيَّةٌ
تَتَلَمَّسُ الحُرِّيَةَ الحَمراءَ

فرفات الشّهيد لواء ومنارة تضيء دروب المستقبل لأجيال الأمة، وهي تستحث الأمة إلى الذود عن حمى الأوطان والجهاد ... وهي صورة ذات مرجعيّة دينيّة تتكىء على معنى استمرارية حياة الشهيد، فحتى شهداء بني أمية، شهداء الفتح (لم يبرحوا أحياءً) ويَستثمر شوقي فكرة الشهادة ، وصورة الشهيد لصياغة حكمة حياتيه إنسانية خالدة(الكامل):

إنّ البطولةَ أنْ تموتَ من الظّمأ
ليس البطولةُ أنْ تعبَّ الماءَ

وفي هذا البيت تعريض بمن يبيعون أوطانهم، ويرضون بالذّلة والخنوع، كي يشبعوا ويرتووا!!

ويصوّر سليمان العيسى دم الشّهيد بأنّه المنهج الذي لا جدال حوله، وهو الطريق المؤدي إلى النّصر والتحرير، فلا بدّ من دم الشّهيد كي نمتلك الطريق(الكامل)[٢٠]:

دمُكَ الطريقُ، وما يزال بعيدا
علّق برمحكَ فجرَنا الموعودا

بل يجعل زكي قنصل من مثوى الشّهيد يوسف العظم، بطل ميسلون، مزارا مقدّسا (الكامل الأحذ)[٢١]:

يا راقداً في ميسلون سَقَى
بدمائهِ حريّةَ العربِ
مثواكَ محرابي أطوبُ بهِ
وأحوم بالنّجوى على النُصبِ

ويفسّر الشّاعر السّوداني صلاح أحمد إبراهيم رمزيّة الجنديّ المجهول التي تشير إلى تضحية الشّهيد التي تصبح غير قابلة للنسيان، فيكون هذا التمثال/الصّرح الشّامخ، هو كلّ منْ بذل روحَه في سبيل الحق، وناضل لأجل الوطن، لا يسأل شهرة أو معرفة[٢٢]:

وأخي عثمان....
في شركِ الموت استشهد، ماتَ هناك
لا مسلم طمأنَه أو قال له في غرغرةِ الموت تشهّد
أو صبَّ عليه الماء وكفّنه
لمْ يبق لدينا منهُ ومنْ عثمانَ
لم يبقَ سوى اللفظِ المعسول
ورخامٍ منتصبٍ مصقول
أسموه الجنديّ المجهولْ

أمّا عند يوسف العظم «فتتحول الشّهادة إلى نمط من العشق، وضرب من الغرام، فالميلة الشعريّة للعظم تتكئ على تراث الحب عند العرب، لتظهر لنا جماليات العناق بين الأحبّة، وغرام المحبين، وجمال الشامة على خدّ العروس أو المحبوبة، وغيبوبة العشاق في كؤوس العشق .. ومدام الغرام»[٢٣]. يقول يوسف العظم(الخفيف)[٢٤]:

عانقَ الموتَ في رحابِ الكرامهْ
وسقى المجدَ منْ دماءِ النشامهْ
كلما أظلمَ الزّمانُ علينا
بَدّد الجرح بالنجيع ظلامهْ

وإذا عبّر العظم عنْ أثر الشّهيد بالنّور الذي يبدّد الظلام، فإنّ إبراهيم طوقان يضيف إلى هذا النّور معنى الذكر الخالد، فالشّهيد خالد صورة وفكرة، (مجزوء الخفيف)[٢٥]:

لا تقل أينَ جسمه واسمه في فمِ الزمنْ
إنّه كوكب الهدى لاح في غيهب المحنْ
أرسل النور في العيـ ـن فما تعرف الوَسَنْ

وفي قصيدة أخرى معروفة، وهي (الثلاثاء الحمراء) التي تحكي قصّة الشهداء: فؤاد حجازي، ومحمد جمجوم، وعطا الزير؛ يبيّن طوقان فيها كيف تصعد روح الشّهيد إلى بارئها. ويملأ القصيدة بمفردات القداسة التي تمثّل معادلا لفعل الشّهادة نفسه (مجزوء الكامل)[٢٦]:

قسماً بروح (فؤادَ)
تصعَدُ من جوانحه زكيّه
تأتي السماءَ حفيّةً
فتحلّ جنّتها العليّه
قسماً بروح (محمّدٍ)
تلقى الردى حلوَ الورود
قسماً بأمّكَ عند مَوْ
تِكَ، وَهْي تهتف بالنشيد
قسماً بروحكَ يا (عطا)
وجنّةِ المَلِكِ القدير

ما أنقذ الوطنَ المفدّى

غيرُ صبّارٍ جسور

وعلى جانبٍ آخر تمزج فدوى طوقان صوتَ الأمّ بصوت الشّهيد، في بيان منها لدور المرأة في تربية الشّهداء، وإعدادهم للغاية المقدّسة[٢٧]:

يا ولدي

اذهبْ !

وحوّطته أمّه بسورتي قرآنْ

اذهبْ!

وعوّذته باسم الله والفرقانْ

يا ولدي

يا كبِدي

منْ أجل هذا اليومْ

منْ أجلهِ ولدتكْ

منْ أجلهِ أرضعتكْ

وكثيرون هم الشّعراء الذين التفتوا إلى مركزيّة الأم في قصائد الشّهادة، فاستحضروها توصي الشهيد. وتتبعه في معركته كظله، ويتواصل معها بروحه. وكأنه يعود إلى رحمها ثانية، ثم تستقبله محمولا على أكتاف أصحابه، تزغرد أحيانا، وتبكي أحيانا، لكنّ الشاعر يدعوها لادّخار دمعها كما في قصيدة «وعاد في كفن» لمحمود درويش[٢٨]:

يا أمّه!

لا تقلعي الدموعَ منْ جذرها

خلّي ببئر القلب دمعتين!

فقد يموت في غدٍ أبوهُ .. أو أخوهْ

أو صديقه أنا

خلّي لنا..

للميتينَ في غدٍ لو دمعتينِ .. دمعتينْ!

المبحث الثاني:
صورة الشّهيد في الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة

الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة؛ تاريخ شعب:

إنَّ الأغنية الشعبيّةَ هي في الأساس قصيدةٌ جَماعيّة ردّدتها الألسن، وطربت لها الآذان، قبل أنْ تصبح نصّا ملحّنا ومغنّى وفق قالب منْ قوالب الغناء الشعبيّ المعروفة في التراث الشّعبي الفلسّطيني كالميجنا، والعتابا، والزّجل، والسّامر، وزريف الطول، وجفرا، والدلعونا، وغير ذلك. وهي في الغالب مجهولة القائل، إلا ماندر، تتداولها الأجيال، وتعبّر عنْ حياة النّاس وعاداتهم وأحداث حياتهم، كالأعراس، والأعياد، وطقوس الزراعة، والصيّادين والبحّارة، والتهنئة والتعزية، والموضوعات الاجتماعية والدينية والوطنية، وتربية الأطفال

ومداعبتهم، وغيرها، وهي «متوارثة جيلا بعد جيل، وهي كغيرها منْ ألوانِ الفنونِ الشّعبيّة القوليّة تنتقل عنْ طريق الرواية الشّفويّة. وما نجده اليوم منْ تدوين الكثير من الأغاني الشعبية أمرٌ حديث جدا، ومهما يكن فإنّ الرواية الشفويّة ستبقى الطريقَ الرحب لانتشار مثل هذه الأغاني»[٢٩].

الوظيفة الاجتماعية للأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة:

تمثل الأغنيةُ الشعبيّةُ الفلسطينيّةُ لأبناء المجتمع مصدراً للتواصل الاجتماعيّ في جميع المناسبات؛ إذ تعدّ إرثًا جماعيا، وفلكلورا محفورا في ذاكرة الأمة. وانتشارها بين الجماهير يعني انتماءهم لمجتمعهم وثقافتهم وقيمهم الاجتماعية المختلفة. وإنّ دوران نوع معيّن من الأغاني الشعبيّة وشيوعه بين الناس يعكس طبيعة هذه البيئة الاجتماعيّة واهتماماتها؛ قرويّة كانت أوبدوية أو مدنية؛ إذْ «تتراوح أنماط الحياة الاجتماعية في فلسطين بين البداوة والحياة الزراعية ثم حياة المدن. وتبعا لذلك كانت الأغاني الشعبيّة في معظمها تعكس الحياة الزراعية بشكل أو بآخر كخط رئيس.

أمّا حياة البداوة فهي وإنْ تحدثت عن الحياة الزراعيّة إلا أنّها أصرّتْ على قيم اجتماعية معينة، كالكرم والوفاء والثأر وغير ذلك من حياة البداوة»[٣٠]. ويشترط لأيّ أدب يحمل اسم (الأدب الشعبي) أنْ يدور على ألسن أبناء الشعب، وإنّ «توقفه عن الدوران على الألسن هو شبيهٌ بتجميد الدورة الدمويّة»[٣١] لهذا الأدب.

وبسبب منْ تأثير الاحتلال على حياة الناس جميعهم، وملاحقته لهم في جميع بيئاتهم انتشرت الأغاني الشعبية الوطنية بين الناس؛ لتشيدَ بالشهيد والنضال في سبيل الوطن، مما يدلّ على المكانة الرفيعة لقيمة الشهادة بين أفراد المجتمع، صغارا وكبارا، وحاجتهم إليها كأحد عوامل الصمود في وجه الغاصب المحتل.

لقد أينع ترابُ فلسطين ثمارا يانُعة من القصائد الشعبيّة مختلفة الأشكال، متنوعة الأغراض، زادتْ منْ تلاحم الجماهير، وساعدت على التصدي اليومي للاحتلال، فكم مرّة تحوّلت الأعراس في الجليل إلى مظاهرات تندفع بتأثير القوّالين والشعراء الشعبيين، فتلجأ سلطات الاحتلال الصهيوني لإطلاق النار على المتظاهرين، وتقديم عدد كبير من الزجالين إلى الحاكم العسكري، ووضع رقابة صارمة على تحركاتهم.

صورة الشّهيد في الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة؛ تجلّياتها ودورها التحريضيّ:

عرضت الدّراسة في النماذج الشعرية السّابقة لملامح من صورة الشهيد في القصيدة الفصيحة، قديما وحديثا. فما هي ملامح هذه الصورة ومعالمها في الأغنية الشعبية الفلسطينية التي تغنّت بالشّهيد ومجدّت الشهادة، وفق

رؤية طقوسية جماهيرية؟! كيف وُظّفت صورة الشهيد وتجلياتها المركزية في تحريك الوجدان العربي الجمعيّ والشّعبي، بوصفها محرّكا وذات دور تحريضي نحو المزيد من التضحية والفداء منْ أجل الوطن وكرامته. وإنّ نصوص الأغنية الشعبيّة المختارة فيما يأتي توضح التجليّات الرمزيّة والواقعيّة لحضور الشّهيد وفعل الشهادة، في هذا السّياق الفني من التراث الشعبيّ الفلسطيني.

فالشّعر الشعبي «لا يقل شأنا عن الشعر الفصيح في إلهاب المشاعر الوطنية والقومية، وفي تعبئة النفوس؛ لأنّ الكلمة تفعل أكثر منْ فعل النار، وتستطيع أنْ تخترق الحصار، فإلى جانب الشعر الفصيح ظلّ الشعر الشعبي قلعة المقاومة التي لا تهدم»[٣٢]؛ لذا عمدت الفِرقُ الشعبية غناءَ هذه الأشعار، وتقديمها في احتفالات ومناسبات وطنية ودينية مختلفة، مباشرة وجها لوجه، أو عبر القنوات الفضائية، ومقاطع الـ(يوتيوب)، ووسائل التواصل الاجتماعي أو أثير الإذاعات، أو المصادر المكتوبة. وجدير بالذكر أنّ الدراسة اعتمدت على عددٍ من المصادر التي عنيت بجمع الأغاني الشعبيّة الفلسطينيّة كالموسوعات والدواوين الشعريّة وغيرها، كما اعتمدت مقاطع اليوتيوب (YouTube) في حال عدم التمكن من العثور على نصّ الأغنية في مصدر مكتوب.

الشّهيد العريس؛ طقوس الدّم والحنّاء:

أغنية (جابوا الشهيد) منْ أشهر النّصوص الغنائيّة الشعبيّة في فلسطين، وأكثرها شيوعا. وبالرغم من إمكانية تصنيف هذه الأغنية في باب ما يعرف (بالبكائيات) حسب باحثي التراث الشعبي إلا أنّها تمثل نموذجاً لما يعرف في الدراسات الشعبية «بالطقس (Rite) الذي يمثل (عادة شعبية) لدى جماعة معينة من الناس»[٣٣]. ونعني بذلك إدخال الشهيد (الميت) على أهله ليلقوا عليه نظرة الوداع الأخير، كما في قصيدة الشّاعر صلاح الدين الحسيني الشهير(أبو صادق)[٣٤]:

جابوا الشهيد .... جابوه
جابوا العريس ... جابوه
يا فرحة إمه ..... وأبوه
بزغرودة يالله حيّوه

ooo

جابوا العريس ... جابوه
بعلم الثورة جابوه
يا فرحة إمه ..... وأبوه

وهي نظرة، برغم ما في مطلع الأغنية من حزن وبكاء وألم، غير أنّها تعكس اللاوعي الجمعي بخصوص المزج بين (صورتي الشهيد/ والعريس) كما يظهر، لدرجة أنّ النساء يطلقن (الزغاريد) عند دخول نعش الشهيد، وخروجه من منزل أهله. وهي نفسها الزّغاريد

التـي يُزف بها العريس يوم عرسه؛ ذلك أنّ هذا الشهيـد ليس ميتاً، بل هو حيّ في الأرض ذكراً وبطولـة ورمـزاً. وفي السّمـاء روحـاً وكرامة وجـزاءً كما أشـار النصّ القـرآني. ولعلّ شعرنا الشّعبي أكثر إبرازاً من شعرنا الرسمي لاحتفالية الوداع هـذه، «فقليلة هي القصائد التي سارت في مشاهـد الوداع/الجنازات، التي تتحول إلى مواكب حـزن، وأناشيد، وفرح، وبهجة، تلك السّاعـة التي يحمل الناس فيهـا ميتاً إلى ضريح في مقـبرة، بل يودّعـون شهيداً حيـاً عند ربّه، يحملونه كما هو في لحظة استشهاده»؛[٣٥] لأنّ الشّهيـد لا يُغسل ولا يكفّـن، كما هو معروف ويدفـن بحاله التـي استشهد عليهـا. وقد قال الرسـول الكـريم ﷺ: ((مَا مِنْ عَبْـدٍ يُكْلَمُ فِي سَبِيـلِ اللَّهِ كَلْمًا إِلا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَوْنُهُ لَوْنُ دَمٍ، وَرِيحُهُ رِيحُ مِسْك، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْلا أَنْ أَشُقَّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا قَعَدْتُ خِلافَ سَرِيَّةٍ تَغْزُو فِي سَبِيـلِ اللَّهِ وَلَكِنْ لا أَجِدُ سَعَةً فَأَحْمِلُهُمْ، وَلا يَجِـدُونَ، سَعَةً وَيَشُقُّ عَلَيْهِـمْ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِّي، وَالَّـذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَـوَدِدْتُ أَنِّي أَغْزُو فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأُقْتَلُ، ثُمَّ أَغْزُو فَأُقْتَلُ، ثُمَّ أَغْزُو فَأُقْتَلُ))[٣٦].

فهـذا الشّـوق للشّهـادة والفـرح بنيلها هو السّبـب في تحويل الشّهادة إلى عرس، والشّهيد إلى عريس، والبـكاء والنّحيب إلى زغاريد كما في أغنية (زغردي يام الشهيد)[٣٧]:

زغردي يام الشهيد...وزغردي
زغردي يام الشهيد...وزغردي
زيّني فخر الأصايل بالوِدَعْ
وازرعي الحنا على الصدر الندي
واربطي العصبه على كل الوَجَعْ

ودعوة الأم لأنْ تزغـرد لا تأتي فقط منْ قبل الأقـارب والجماهير، ولكنّ هـذه الدعوة تبدو أشدّ قـوّة حينما تنبع من الشّهيـد نفسه، الذي يؤكد لهـا بهذه الدعوة أنّه ما يزال حيّا وعريسا أيضا[٣٨]:

زغردي يما.. زغردي يما
وزيّني الساحة ليوم العرس
وإن جيتك يما شهيد
لاقيني باعلى الزغاريد
قولي لاخواتي اليوم عيد
أحلى زفة وأحلى عرس

فالتأثير الفنّي والنفسيّ للأغنية الشعبيّة يتبدّى منْ خلال قدرتهـا على مزج الفرح بالألم. وفي الوقـت نفسه تراوح الأغنية بين مشاعر البهجة وزغاريـد العرس، وحفلـة (الحنّـا) ومشاعر الحزن والألم؛ لنخرج بنوع فريد من الأحاسيس والتعاطـف مـع الموقـف، وتحديدا مـع سلوك أم (الشّهيد/العريـس) لحظـة وداعـه. وتكرس الأغنيـة الشعبيـة هذا الخلـط العاطفي كمعادل للتخـاذل، والتقصير العربيّ تجـاه نصرة شهداء

الأمـة، والانتقـام لهم؛ لذا ينـادي أحد مقاطع الأغنية نفسها[٣٩]:

زغردي يا ام الشهيد و زغردي
وانشري منديل عرسه و الغضب
ضمي على الصدر الصغار و شددي
نادي بعالي الصوت اوف يا عرب
نادي بعالي الصوت اوف يا عرب
نادي بعالي الصوت اوف يا عرب

ولا شـكّ أنّ تكـرار البيت اللازمـة (نادي بعـالي الصـوت اوف يـا عـرب) يعكس هذه الحـيرة، وهذا النّـداء والاستغاثـة بأمّة العرب؛ لكـي لا تتخلـى عنْ دورهـا وواجبهـا. ولعلّ رمزيّة مشهد العرس بصورة الشّهيد في الأغنية الشعبيّـة تنسجم مـع هذا الاتجـاه؛ لأنّ العرس بحدّ ذاتـه دعوة للتجمهر والدعم والمناصرة في سياقـه الاجتماعيّ. ولتأكيد هـذا التمازج بين طقسيّة العرس والشّهادة، تشير نصوص غنائيّة شعبيّـة أخـرى إلى التماهي بين حمـرة الحنّاء، الـذي يستخدم في طقس العرس، وحمرة دم الشّهيـد الذي يسقط في رحـى معركة المقاومة والتحريـر، كما تجسّده أغنية(شيّعوا لولاد عمو يجوله)[٤٠].

يا لالا ويا لالا هاتوا الحِنا
ووليدك يا خاله بدموا اتحَنا
وسلاحو ع كتافُه هالله هالله
يا محلا أوصافه يا ما شا الله
والطير اللي شافه طار وعلّلا
وبارك باستشهادة ولأجله غنّى
ع اللا لا وع اللا لا غنّي وردّي
وع المهرة الصّهاله يالله شدّي
للفرحة يا خاله واستعدي
راجع بالشهادة قلبه إتهنّا
ورونا هالشهيد تنشوف حلاته
تنشوف بياض وجهه ياسود عويناته

الشّهيـد رمـز التحريض وآيقونـة التحريـر:

تؤكـد الأغنيـة الشعبيّـة أنّ الشّهيـد محرّك، ومحفـزّ للهمّـة والبطولـة، وهو وقـود الثورة، ودرب الحرية والكرامة[٤١]:

بعَلَم الثورة .... لفّوه
يا تراب الحرية .... ضُمّه
يا أخوانه للثورة ... انضموا
بزغرودة .... يالله حيّوه

فهذه القيمة التحريضيّة للشّهيد تبرز كوظيفة مـنْ وظائـف الفنّ الشعبـيّ المنتج عـبر الأغنية الشعبيّـة؛ إذْ أنّ علـم الثـورة، وتـراب الحرية، ودعـوة الإخـوة للانضمـام للثوار كلهـا نتاجٌ حقيقيّـق لمعنـى الشّهـادة كما تصـوّره الأغنية وتقدّمه للجمهور[٤٢]:

يا يوم القسطل يوم السواد
يوم استشهد زعيم بلادي
والله ما فوتك يافا يا بلادي
لو قطّعوني لحم في صحونا

جينا وجينا وجينالك
بقلوبنا النار
وما ننسى شهدا الثورة
ودم الأحرار

وقد لاحظ الباحثون كيف «تختلف البكائيّات التي تقال في الشّهيد عنْ البكائيّات الأخرى منْ حيث استخدام أسلوب التثوير في اللفظ والمعنى، وطريقة ممارسة الطقوس البكائيّة. فإذا كانت البكائيّات تستخدم أسلوب تثوير العواطف، والدمع في عيون الحاضرات من النّساء؛ فإنّ أسلوب التثوير في بكائيّة القتيل/الشّهيد يعتمد على تثوير الرجال، وحثّهم على الأخذ بالثأر[٤٣]. وهو حثٌّ يحمل طابَع القداسة خاصّة حين يكون هذا الحثّ، ليس مجرد محاولة انتقام لشخص أو أخذاً بثأره، وإنما هو دفاع عن وطن، وحمى مستباح؛ لذا عدّت الأغنية الشعبية الشّهيد معلّما للأجيال، يرسم لهم دربهم[٤٤]:

يا ويلهم من دمع إمك إن بكت
النار تصبح أف نارا
علمْتنا أن الشهادة دربنا
وعدوّنا من خوفه يتدارى

وبطبيعة الحال تستجيب الجماهير لهذا المعلّم، ويبقى عصيّا على النّسيان[٤٥]:

ومن الأغاني الشعبيّة المشهورة في التراث والفلكلور الفلسطيني؛ تراث (الدلعونا) الذي يتحدّث عنْ الشّهيد الفلسطينيّ أغنية (منْ سجن عكا طلعت جنازة ...) التي تحكي قصة ثلاثة شهداء فلسطينيين أعدمهم الانتداب البريطاني شنقاً صباح يوم الثلاثاء ١٩٣٠/٦/١٧م، عقاباً لهم على دفاعهم المستميت عنْ وطنهم فلسطين، وقيادتهم للثورة والمظاهرات ضدّ الاحتلال الإنجليزي للأرض المقدّسة. ولم تكنْ الأغنية الشعبيّة وحدها خلّدت هؤلاء الشّهداء، ولكنّ إبراهيم طوقان نظم قصيدة يرثي بها الأبطال الثلاثة ويمّجد جهادهم ونضالهم. وقد سبقت الإشارة إليها، والتي يقول في مطلعها(الكامل)[٤٦]:

لمّا تعرّضَ نجمك المنحوسُ
وَتَرَنَّحَتْ بعُرى الجِبال كؤوسُ
ناحَ الأذانُ، وأعولَ النّاقوسُ
فالليلُ أكدرُ، والنّهار عبوسُ

والحقيقة أنّ قصّة هؤلاء الشّهداء الثلاثة لم تنتشر وتشتهر إلا بعدما تحولت إلى أغنية شعبية تغنّت ببطولة هؤلاء الشهداء. وجعلتهم رمزاً للتضحية والشّهادة في سبيل تحرير الوطن.

وأدّتها (فرقة العاشقين) التي ألهبت الوجدان الشعبيّ والرسميّ، العربيّ والعالميّ، بأغانيها الشعبيّة الملتزمة. وتعدُّ هذه الأغنية إحدى ملاحم تراث (الدلعونا) الفلسطينيّ[٤٧]:

كانوا ثلاثة رجال تسابقوا ع الموت
أقدامهم عليت فوق رقبة الجلاد
وصاروا مثل يا خال
وصاروا مثل يا خال
بطول وعرض البلاد
يا عين يا عين يا عين
يا عين يا عين ياها يا عين

وبطبيعة الحال تبحث الأغنية الشعبيّة عنْ معنى الخلود للشّهيد، فتتجه إلى (المثل) ليكون الفكرة التي تسقطها على الشّهيد؛ لأنَّ الأمثال خالدة في ضمائر الأمم والشّعوب، وفي ذاكرتها على مدى الأزمان، وهذا ما يمنح الشهداء صفتهم الشعبيّة، لا النخبويّة[٤٨]:

نهوى ظلام السجن كرمالك
يا أرض يومن تندهي تبيّن رجالك
يوم الثلاثاء وثلاثة ... يا أرض ناطرين
مين اللي يسبق يقدّم روحه منشانك
يا عين يا عين يا عين يا عين
يا عين يا عين يا عين يا ياه ويا عين

فالتسابق على الموت والتضحية هو امتداد لتراث الشّهادة في الإسلام؛ إذ هناك نماذج عديدة لهذا التسابق بين الصّحابة ذكرها تاريخ الغزوات والفتوحات. وتأتي اللازمة (ياعين ... ياعين) متفرّدة عنْ لوازم موسيقيّة، وإيقاعيّة معروفة في الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة. فبالرغم منْ أنَّ المقطع يصلح أنْ يختم بـ(على دلعونا ...) إلا أنَّ الأغنية اختارت لازمة مختلفة ومتميّزة، فضلاً عنْ أنَّ صورة العين تمثل (الشّاهد) وتمثل(الدمع والبكاء) في حالتي الفرح والحزن معاً؛ فالشّهادة فرح منْ جانب، وحزن منْ جانبٍ آخر[٤٩]:

وجازي عليهم يا شعبي جازي
المندوب السامي وربعه عموماً
ومن سجن عكا وطلعت جنازة
محمد جمجوم، وفؤاد حجازي
محمد جمجوم ومع عطا الزيري
فؤاد حجازي عز الذخيرة
انظر المقدر والمقاديري
بأحكام الظالم تا يعدمونا
ويقول محمد أنا أولكم
خوفي يا عطا أشرب حسرتكم
ويقول حجازي أنا أولكم
ما نهاب الردى ولا المنونا

مع أنَّ هذا التسابق، والبحث عنْ الأوليّة هو في حدّ ذاته سعي للشّهادة، وما للشهيد منْ أجر

ومكانـة، إلا أنَّ في التسابق نفسه نظرة إنسانيّة بشريّة تتضح منْ خلال رغبة منْ يسبق للشّهادة في تجنّـب الحزن والبكاء علـى زملائه؛ لذا أراد الموت قبلهم[٥٠]:

أمي الحنوني بالصوت تنادي
ضاقت عليها كل البلادِ
نادوا فؤاد ومهجة فؤادي
قبل نتفرق تا يودعونا
تنده ع عطا من ورا الباب
وقفت تستنظر منو الجواب
عطا يا عطا زين الشباب
تهجم عالعسكر ولا تهابونا

ويتّضـح أنَّ هـذه الأغنيـة الشعبيّة الطويلة تتسـم بنَفَسٍ ملحميٍّ يعكـس ملحميَّة الحكاية نفسهـا منْ جهـة، ويعكس قيم البطولـة العليا وتمثيلاتها منْ جهـة ثانية، «فـإنَّ البطل يجسّد المضمـونَ الفكـريَّ للجماعـة علـى صعيـد الواقـع. ويمثـل طموحاتهـا، وآمالهـا في صُدِّ أيِّ خطـر داهـم، وفي الخلاص ممّـا هي فيه منْ ضائقـات. وهـو في الوقت نفسـه (التضحية) التي تقـدم درءاً عـن (النحن)؛ إنّـه يقاتل عنّا، فيوفر لنا الأمـن»[٥١]؛ لذا تجعلـه الجماعة رمزاً وأنموذجاً، كما يتبدّى في مضمون هذه الأغنية. ومـن جانب آخر فإنّ بناءَ هـذه الأغنية الشعبيّة بنـاءً متداخلاً يمزج بـين الشعـري والقصصي والدرامـي، ممّـا يمنـح النصّ توتـراً وتصاعداً يتناسب، وحجـم القيمة الاجتماعيّـة والدينيّة والوطنيّة لفعل الشّهادة وقيمة الشّهيد.

وإذا كانـت الوظيفـةُ الاجتماعيّـة للأدب الشعبـيّ مهمّـة في حياة المجتمـع اليومية؛ فإنَّ الأغنيـة الشعبيّـة وخاصَّـة أغنيـة (مـن سجن عكا طلعـت جنازة) تهـدف إلى تحقيق درجة تحريضيّة عاليـة لإذكاء روح المقاومـة؛ لذا تعّد الأغنيـة الشعبيّة بموضوعاتهـا الوطنيّة أحد أهمّ المحـرّكات الجماهيريّـة في الأدب المقاوم، هذا الأدب الـذي تـرك «بصمتـه الفاعلـة والمؤثرة في مقاومة الاحتـلال ..وتمحور حول الأرض وحمايتهـا، والثبات فيها، وركّـز على الجذور والامتـدادات التاريخيـة، وعلـى الشخصيّـة الوطنيّة الفلسطينيّة، وإبراز كلّ ملامحها المجابهة القـادرة علـى صياغة الفعل المقـاوم»[٥٢]، هذا الفعـل الذي يريد الأدب المقـاوم بأشكاله كافة أنْ يثـيره مـنْ خلال آليّـات كثيرة، كمـا تفعل الأغنيـة الشعبيّـة في ذكـر السّجـن والجنازة، وهـو نـوع مـنْ استحضـار المأسـاة بطرفيها: الظلم المتمثل بالسّجـن لأبناء الشّعب، وسلبهم حرياتهـم، وحقوقهـم أولاً، ثـمَّ القتـل الذي يفضـح جرائم هذا المحتلّ الغاصب، وجبروته، ممّا يحرّضـ الشّعب ويحرّك مشاعره، ويجيّش العواطف للثـورة والتحـدي والانتقام. وهذه هي الوظيفة الأساسيّـة للأغنية الشعبيّة الثوريّة، التي كان لها الدور الكبير في إطلاق شرارة ثورة ١٩٣٦م بفلسطين المحتلة، وثورات الانتفاضة الفلسطينيّة المباركة فيما بعد.

وإذا كان الشّهيد في الضّمير الجمعيّ، وفي الذاكرة الشعبيّة بطلاً وفارساً، كما صوّرته الأغنية الشعبية، فهو في الأغنية الشعبية نفسها معلّم أجيال، وعامل مهمّ منْ عوامل النّصر والتحرير، ومنارة نضاليّة تضيء الدرب؛ لأنّه حيّ في الذاكرة، والضمائر، والقلوب، ودمُهُ دَين في أعناق الأجيال. وهو ما نلمسه في عدد كبير من الأغاني الشعبية الفلسطينية، وفي مقدّمتها أغنية (رجع الخيّ) التي اشتهر بها سميح شقير وفرقته الشعبيّة[٥٣]:

يا يا شوقي يا طّلاته
يا ما حلفنا بحياته
يا شوقي يا طلاّته
يا ما حلفنا بحياته
واللي ضحّى بدماته
بقلوبنا حي
هِيّ ... هِيّ ... هِيّ
ورجع الخيّ يا عين لا تدمعي له
فوق كتاف رفقاته ومحبينه
يا يمّه زغردي له
وها الشهيد دماته دين علينا
هِيّ ... هِيّ ... هِيّ

وهذه قيمة ثوريّة تحريضيّة أساسيّة تقدّمها الأغنية الشّعبيّة لأبناء الوطن، ويمثّلها الحدثُ الاستشهاديّ برمّته؛ لأنَّ الشّهادة ليست حدثاً فردياً، وإنّما هو نهج وطريق ومسلك، فالصّغار والكبار دلالة على الفعل التثويريّ والتحريضيّ الذي يضعه حدث الاستشهاد والشّهداء. ونهاية الشّهيد هي بداية لشهيد آخر، واستمرار لمسيرة الشّهادة عبر الأجيال. وصياغة لمفهوم جماهيري عام للّشهادة (شعب الشّهدا) كما تصوره الأغاني الشعبيّة[٥٤]:

اسمع اسمع ..
لا، لا.....
شعب الشهدا .. لا، ما بيركع
لا لا للاستسلام
وعيون تسهر ما تنام
اسمع يا عدو الدار
هالأرض أرض أحرار
أقسمنا صغار كبار
لنخلّي الغاصب يركع
اسمع اسمع ..
اسمع اسمع ..

فالشّهيد ملهم ومعلّم للشّعوب. وكلما قدّمت الأمة مزيداً من الشّهداء صارت الشّهادة درباً وثقافة، تتوارثها الأمّة جيلاً بعد جيل:

شعب الشهدا لا، ما بيركع
أقسمنا صغار كبار
لنخلي الغاضب يركع
اسمع .. اسمع
اسمع اسمع

وتتسم اللغة هنا بقوّة الموقف والتعبير، منْ خلال الإيقاع وصيغة فعل (الأمر)، فضلاً عنْ استخدام القسم (أقسمنا صغار كبار) كلّ ذلك يوظف لغاية تحريضيّة اتسمت بها قصيدة الشّهيد سواء أكان ذلك في الأغنية الشعبيّة أم القصيدة الرسميّة التي توحي فيما توحي منْ كثرة الأفعال إلى ثقة الجماهير بالشّهيد واعترافهم بقدرته على التغيير. يقول فاروق مواسي في قصيدته قيامة الشهيد [٥٥]:

ارسم لنا نهراً وهات
الكوكب الدّريّ قرّبه
ارسم لنا ناراً لنجعل النيران شهداً
انهض لا تتردد
انهض فليست معجزة

الشهادة؛ دراما الحدث والبناء الحكائي:

تتضمن الأغنية الشعبيّة عن الشّهيد مقاطع دراميّة حواريّة وحكائيّة دوما. وهي تحمل دلالة واضحة على استمراريّة حياة الشّهيد، ووجوده الحيّ بين أهله ورفاقه. وأنّ الجميع في خطاب متواصل معه، تحيّة وسلاما ورغبة في الذهاب إليه[٥٦]:

نضال استشهد لو شفته ولاقيتُه
سلّملي يامّة ع أخوك ال حبيتُه
شرف الشهادة من ربي أتمنيتُه
حتى يا يمّه أجي له
وأجي لك.....

وقد بيّنتْ بعض الدراسات أنّ موضوع الشّهيد، وثيمة الشّهادة تتجلى بشكل أوضح وأعمق منْ خلال البنيه الدرامية، حتى في الشّعر الفصيح، انقاذاً للنّصّ من السّقوط في مستوى التقرير والبرود الفني. وفي دراستها لنصوص الشّهيد في نماذج منْ شعر المقاومة؛ وضّحت امتنان الصمادي كيف «استطاعت مرايا نصر الله أنْ تتجاوز الغنائيّة، والبناء المأساوي الذي لم يخرج على البكائيّات في كثير من الأحيان إلى بناء دراميّ يعتمد البنية السرديّة والحواريّة.. في بناء شبه مسرحي، مركّب منْ مجموعة من الأصوات والوجوه التي تلتقي جميعها في تعميق حالتي الحزن والتحدي في ظلّ ثنائية الموت والحياة »[٥٧]. وذلك في حديثها عنْ أبيات إبراهيم نصر الله بصوت الشّهيد:

ابتعدنا
أعدني إلى حضن أمي
سيبكي دمي فوق ريشك[٥٨].

ومخاطبة الشّهيد لأمّه واستحضارها، يمثّل جانبا منْ هذه الدراميّة التي تعكس بعدا مسرحيّا يضع المشهد بحواريّة مؤثّرة بين الشّهيد وأمّه، يتقاطع معهما صوت الجماهير[٥٩]:

يمّه افتحي الابواب
وزغردي يمّه
جيتك ودمي سال
نعشي زهر أحمر

يا ام الشهيد ونادينا
الأرض طلبت ورضينا

ولا شك أنَّ البناء الحكائيَّ لهذه الأغنية يمنحها عنصراً تشويقيّاً، إضافة للغاية التربويّة التعبويّة كما يرى نمر سرحان[٦٠]. وما تحمله أغاني الشّهادة والشّهيد منْ جوانب التقدير والاحترام في إطار التلقي، وهذا البناء يتّضح جلياً في مطلع الأغنية الواردة سابقا:

كانوا ثلاثة رجال
إتسابقوا عَ الموت
أقدامهم عِليت فوق رقبة الجلاد
وصاروا مَثَل يا خال
بطول وعرض البلاد

والمطلع يركّز -أيضاً- على نموذج البطولة والعظمة لفعل الشّهادة، وإجلالها وتقديرها. فأقدام الشّهداء أعلى منْ رقاب الجلادين. والشّهيد عملاق(معنويّاً وماديّا). وهو ما يعكس المفهوم الجمعيّ لحجم الشّهيد وحجم تضحيته. ولا شك أنَّ صورة العلوّ، والارتفاع صورة أصليّة في ضمير الأمّة. ويمكن تسميتها بالنموذج، ومثلها ما نجده في أغان شعبيّة أخرى مثل[٦١]:

يللي جبينك عالي عالي
وجُوّا قلوبنا غالي غالي
تسلم طلقات الحرية
تسلملي تسلم على طول
يللي بحب بلادك مشغول
يا زارع ببلادي الفرحة
ومضوّي هالليل بجرحه
يا فارد للعزّ جناحو
يسلملي يسلملي صباحو

وهذا العلو للشّهيد تسجّله الذاكرة الشعبيّة والرسميّة معا. ويؤرخ الشّعر العربيّ القديم لأبي الحسن الأنباري أبياته في رثاء ابن بقيّة،(الوافر)[٦٢]:

علوٌّ في الحياةِ وفي الممات
لحقٌّ أنتَ إحدى المعجزاتِ
ولما ضاق بطنُ الأرض عنْ أنْ
يضمّ علاك منْ بعد الممات
أصاروا الجوّ قبرَك، واستنابوا
عن الأكفانِ ثوب السّافياتِ

ومعانيها تستقي إبداعها وتفرّدها الأسلوبي منْ فرادة فعل الشّهادة نفسه وتميّزه؛ لأنَّ الشّهيد معجزة في سياقه الإنساني. وإنَّ بطن الأرض يضيق عنْ احتضان هذه القامة الضخمة، بفعلها المتنامي، فكأنَّ الشهيد أكبر من المكان، فيكون الجوّ قبرا. وقد أشرتُ في بداية هذه الدراسة إلى نصّ أحمد شوقي في الشّهيد(عمر المختار). وبيّنتُ كيف كانت رفات الشّهيد المفترض أنْ تكون مدفونة تحت التراب لواءً مرتفعاً شامخاً

(يستنهض الوادي صباح مساء)، كما ارتبط هذا العلو بمعنى آخر ذي علاقة، وهو الصّعود إلى الأعلى يقول الشاعر[٦٣]:

هو لم يمت
لم يقتلوا فيه الحياة
الآن يصعد مرة أخرى
على فرس الحنين
بيديه يبتهل الفرح
للشمس والفجر الجديد وللحياة

أم الشهيد.. دراما الوداع:

الشّهداء يتسابقون للتضحيّة بالرّوح منْ أجل الوطن، وهو ما تكرّره الأغنية الشعبيّة بأسلوبٍ ممسرح معتمد على الحوار، وظهور أصوات الشّهداء[٦٤]:

ويقول محمد أنا أوّلكم
خوفي يا عطا أشرب حسرتكم
ويقول حجازي أنا أولكم
ما نهاب الردى ولا المنونا

وفي ذلك إظهارٌ لحرص الشّهيد على تقديم روحه، ودمه قبل زميله. ويتّضح هنا الأثر الدينيّ لموضوعة (التسابق على الشهادة) في سبيل الله، كما في قصّة الصّحابي عمير بن الحُمام ﷺ. حين قال رسول الله ﷺ قبل معركة بدر: ((قوموا إلى جنّة عرضها السّموات والأرض، فقال عمير بن حصين الأنصاري: يا رسول الله، جنّة عرضها السموات والأرض؟ قال: نعم. فقال حصين: بخٍ بخٍ، فقال رسول الله: ما يحملك على قول: بخٍ بخٍ؟ فقال: لا والله يا رسول الله إلا رجاء أنْ أكون منْ أهلها. فأخرج تمرات وجعل يأكل منهنّ، ثمّ قال لئن أنا حييت حتى آكل تمراتي هذه، إنّها لحياة طويلة، قال: فرمى بما كان يأكل من التمر، ثمّ قاتلهم حتى قتل))[٦٥].

ويزداد اعتماد الأغنية الشعبيّة على العناصر الدّرامية في موضوع الشّهيد باستحضار صورة الأم التي تنادي ولدها، فلذّة كبدها، لا لتثنيه عمّا أقدم عليه، إنّما لتحظى بلحظة وداعه[٦٦]:

أمي الحنونة بالصوت تنادي
ضاقت عليها كلّ البلادي
نادوا فؤاد ومهجة فؤادي
قبل نفترق تا يودعونا

ولا شك أنّ لحظة وداع الشّهيد في الأغنية الشعبيّة تمثّل لحظة تثوير جماهيري، وإضافة إنسانيّة تحدّد فرقاً جوهريّاً بين موت الشّهادة والموت الطبيعي؛ إذْ ترميز هذه اللحظة إلى استشعارٍ جمعيٍّ بالنُّبل الإنسانيّ الذي يمثله الشّهيد بصفته كائناً مغايراً، ولا ينبغي أنْ يرحل دون الإمساك بهذا الزّمن الجوهريّ الذي يعني الكثير لأمّ الشّهيد، وأخوته، وأبناء وطنه، زمن أو لحظة الوداع حيث يتمنى كلّ هؤلاء رؤية

الشّهيد في هذه اللحظة ليمتّعوا ناظرهم بنور جماله، كما في أغنية (شيّعوه لولاد عموا...) التي تؤدّيها الفنّانة الفلسطينيّة ميس شلش وفرقتها الشعبيّة[٦٧]:

ورّونا هالشهيد
تنشوف حلاته
تنشوف بياض وجهه
يا سود عيوناته
ويا حلالي ... ويا مالي
بعيونك يا أحلى شهيد
طلة فجر وطلة عيد
اسمع صوت الزغاريد
في عرسك بالعلالي
ويا حلالي ... ويا مالي
ويا حلالي ... ويا مالي

وفي أحيانٍ أخرى يكون الوداع مطلوباً من الطرفين الشهيد لأمه/والأم لابنها كما في أغنية (هِيْ يا محمد)[٦٨]:

هِيْ يا محمد، ودّع إمك
لا تخليها تحمل همّك
حِبّ إيدها ... خذها بحضنك
هذي آخر مرّة تشمك
ودّعتك يامّة، وما مَصعب رحيلك
يا مهجة قلبي ... من قلبي بدعيلك

فهذه الحواريّة الوداعيّة بين الأم وابنها الشّهيد صورة متفرّدة في الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة. وهي تكنيك فنّي تتبعه القصيدة/الأغنية لجعل الاستشهاد، مطلباً جماهيرياً لا يقتصر على شخص الشّهيد فحسب، بل هو رغبة جامحة، وأمنية عميقة في نفس هذا الإنسان وأفراد أسرته، ومجتمعه. فصورة (الأم) واحدة من المكوّنات الأساسيّة للأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة التي تتناول الشّهادة والشّهيد موضوعاً لها. وفي فنّ (الدلعونا) تعزز أغنية الشهداء الثلاثة التي مرّ ذكرها سابقاً هذا التصور في إبراز فيض المشاعر والعواطف بين الشّهيد وأمّه[٦٩]:

أميّ الحنونة بالسجن تنادي
ضاقت عليها كل البلاد
نادوا فؤاد ومهجة فؤادي
قبل نتفرق تا يودعونا
يوسف يا يوسف وصاتك إميّ
واصحي يا أمّي بعدي تنهمي
من شان الوطن ضحّيت بدمي
يوم الثلاثا تعو وعدونا

ولا بدّ -بطبيعة الحال- منْ حضور الأم في المشهد الكليّ لثيمة الشّهادة والشّهيد، فالأم لا تنفصل عنْ ابنها، حتى في مواقف الموت، فهو قطعة منها؛ لذا يكون حضورها تعميقاً لمشهد الفقد «فقد الشهيد لروحه، وفقد الأم لجزء أصيل منها»[٧٠].

خيّي يا يوسف وصاتك إمي
أوعى يا إمي بعدي تنهمي
لأجل هالوطن ضحيت بدمي
وكله لعيونك يا فلسطينا

وتأتي وصيّة الشّهيد لأخيه بأمّه أيضاً، في سياق الحديث عن الأم الرمز (فلسطين) ربطاً قوياً بين الأم في صورتيها الحقيقة والرمز. ولا سيما أنّ الأمّ/فلسطين تمت أنسنتها منْ خلال وجود (العيون) لعيونك يا فلسطينا. وهو أشبه بما يسمّى في الدراسات الشعبيّة (بالتمثيل الرمزي)[٧١]:

ثلاثة ماتوا موت الأسود
جودي بالعطا يا أمي جودي
علشان هالوطن بالروح نجودى
ولاجل حريّتو بيعلقونا
نادى المنادي يا نسر غرابي
يوم الثلاثاء شنق الشباب
أهل الشجاعة عطا وفؤاد
ما يهابوا الردى ولا المنونا[٧٢]

والشّاعر الشّعبيّ يحرص على ظهور صوت الأم في حواريتها وندائها للشهيد (قبل استشهاده أو بعد ذلك) بخلاف ما نقرأ في الشعر الفصيح الذي يبقى فيه صوت الشهيد وحيداً متفرداً في القصيدة، كما نجد عند فدوى طوقان في قولها[٧٣]:

ماضٍ أنا أمّاه
ماضٍ مع الرفاق
لموعدي
راضٍ عن المصير
أحمله كصخرة مشدودة بعنقي
فمن هنا منطلقي
وكل ما لديّ، كل النبض
والحب والإيثار والعبادة
أبذلها لأجلها، للأرض
مهراً، فما أعزّ منك يا
أماه إلا الأرض

وربّما كان تصوير الشّاعرة للشّهيد بـ(سيزيف) بطل الاسطورة اليونانية المعروفة؛ هو الذي أبعدها عن سياق الشّهادة الديني والوطني، الذي يجعل غاية الاستشهاد أمرًا علويًا أُخرويا ليست (الأرض) فقط كمفهوم مجرد؛ لأنّ (سيزيف) المتضمن بقولها (أحمله كصخرة مشدودة بعنقي) عن المصير / الشهادة، كان مفهومًا (دنيويًا، وإشارة إلى العذاب المستمر والمتواصل الذي يعانيه الإنسان، ومن هنا، لم تصنع الشاعرة بعدًا دراميًا في المقطع، فحضور الأم في النص السابق لا يشكّل حضورًا تفاعليًا مع شخص الشهيد، أو مع فعل الشهادة نفسه، كما هو الحال في الأغنية الشعبيّة السابقة. وغنيّ عن القول إنّ الشّعر الفصيح ذو طبيعة نخبويّة، في

حين يكون الشّعر الشعبيّ ذا طبيعة جماهيريّة ، وهـذه الأخيرة هي المسؤولـة عن هذا التكنيك الفنـي في تعدّد الأصوات وخلق أجواء حوارية في النّص.

حتـى إنّ الأغنية الشعبيّة تسرّبـت إلى الشّعر الفصيـح لتمنحـه هـذه الجماهريـة، «فتجلت الأغنيـة الشعبيـة بوضوح لأنهـا تعلي من قيمة النضـال والشهـادة المرتبطـة بالشعـوب، وقد بـرزت بكـثرة عند كل مـن وليد سيـف، وعز الدين المناصرة، ومحمد القيسي»(٧٤).

خاتمة:

❁ موضوع الشّهيد الذي يبذل روحه في سبيل الله أو الوطـن أو القيـم الإنسانية العليا كان وما يزال محلّ إشادة واحترام عبر الزمان والمكان.

❁ تأكيـد المرجعيّات الدينيّـة على المنزلة العالية للشهيـد عنـد الله تعـالى، كمـا أوردهـا النّص القـرآني، والحديث النبـويّ الشّريف، ومصادر معرفيـة أخـرى، علـى رأسهـا الشعـر العربي القديم، كشعـر الدعوة والجهـاد في سبيل الله، الذي امتلأ بصـور البطولة و التضحية والإقبال على الشّهادة وجنّات النعيم.

❁ أصبحت صـورة الشهيد كقائـد أو عريس لها تأثيرهـا الكبير في توجيه وتحريض الجماهير من خلال القصيـدة الفصيحة والشعبية والمغنّاة لتدخل في وجدان وضمير منْ يسمعها لتمنحه الأمل في الحريّة والتحدّي والتحرير.

❁ الشعر الذي يتكـئ عليه المغنّي الشعبي بات إرثـا جماعيـا تمتلكه الأمـة، ويتخـذه فنانوها موضوعا خصباً لفنّهم الجماهيري.

❁ لم يعد تـداول الأغنيـة الشعبيّـة الفلسطينيّة عامّـة، وأغاني الشّهـادة والشّهيد بوجه خاص مقصـورا علـى مـا هـو موجـود في المصـادر الورقيّـة، أو الأداء الشفهـي في الكرنفـالات والاحتفالات الشعبية، بل أصبحتْ فنًّا متداولا عبر الفضاء الرقمي، من خلال الملفات السمعية والمرئيـة، ومقاطـع الفيديـو علـى اليوتيوب، ومواقـع التواصل الاجتماعـي، وغيرها مما زاد في انتشارهـا وتأثيرها في المجتمـع الفلسطيني والمجتمعات العربيّة.

الهوامش والإحالات

(١) ابن منظـور، محمد بـن مكرم(ت٣٦٠هـ)، لسان العرب، دارصادر، بيروت، ١٩٥٥م، مادة: شهد.

(٢) الشربيني، محمد بن أحمـد الخطيب(ت٩٧٧هـ)، مغنـي المحتـاج إلى معرفة معـاني ألفاظ المنهـاج، ط١، المكتبة الإسلامية، القاهرة ، ١٩٨٧م، ج١، ص٣٥٠.

(٣) القرطبـي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ)، التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، ط٢، دار المودّة، الرباط، ٢٠٠٠م، ص١٦١.

(٤) ابـن حنبـل، أبـو عبـد الله أحمـد بـن محمـد بـن

حنبل(ت٢٤١هـ) ، مسند أحمد، تحقيق: أحمد شاكروحمزة الزين، ط١، دار الحديث، الرياض، ١٩٩٥م، ج٤، ص١٢١.

(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي(ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دارابن كثير، بيروت، ط٣، حديث رقم: ٤٥٨٦.

(٦) صحيح البخاري، حديث رقم: ٢٦٧٢.

(٧) ريّان، نزار عبد القادر، أحاديث الشُّهادة والشّهيد؛ جمع وتصنيف وتخريج ودراسة، رسالة ماجستير، إشراف د. محمد عبد الله عويضة، كليّة الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م، ص٢٧. وتخريج الحديث: الألباني، ناصر الدين، تخريج مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٩، رقم ٣٧٨٢.

(٨) السابق، ص٢٧. وتخريج الحديث: السابق، من الحديث السابق نفسه.

(٩) مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣، ص١٤٩٨، حديث رقم ١٨٧٧.

(١٠) ابن هشام، عبد الملك الحميري(ت٧٦١هـ)، السيرة النبوية، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م، ج٥، ص٢٨.

(١١) السابق، ج٤، ص٢٣١.

(١٢)عباس، د. إحسان، شعر الخوارج، ط١، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٤م، ص٩.

(١٣) السابق، ص٥٦.

(١٤) نفسه، ص٦٠.

(١٥) منّاع، هاشم صالح، روائع من الأدب العربي، ط٢، دار الوسام، بيروت، ٢٠٠٢م، ص١٢٢.

(١٦) أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، شرح ديوان أبي تمام، ضبط: إيليا حاوي، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١م، ص٦٧٠.

(١٧) حماسة الشهداء؛ رؤية الشهادة والشهيد في الشعر العربي، ص٤٠.

(١٨) الخطيب، فؤاد، ديوان فؤاد الخطيب، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩، ص٤٠٧.

(١٩) شوقي، أحمد، الشوقيات، تقديم وتحقيق ودراسة: ممدوح الشيخ، ط١، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠٠٨، ص١٥٤.

(٢٠) العيسى، سليمان، الأعمال الشعرية، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٥م، ج٣، ص١٤٥.

(٢١) قنصل، زكي، ديوان: نور ونار، ط١، بوينس آيرس، ١٩٧٢م، ص١٩٩.

(٢٢) إبراهيم، صلاح، غابة الأبنوس، دارمكتبة الحياة، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٧٦.

(٢٣) عباس، د. عبد الحليم عباس، شعرية النّص عند يوسف العظم؛ القصيدة بين الفن والالتزام، ط١، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠١٦م، ص١٤١.

(٢٤) العظم، يوسف، الأعمال الشعرية الكاملة، ط١، دار الضياء، عمّان، ط١، ٢٠٠٦ م، ص٢١٦.

(٢٥) طوقان، إبراهيم، الأعمال الشعريّة الكاملة، ط١، مؤسسة البابطين، الكويت، ٢٠٠٢م، ص٨٤.

(٢٦) السّابق، ص٧٥.

(٢٧) طوقان، فدوى، ديوان فدوى طوقان، دار العودة، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٥٠٢.

(٢٨) درُويش، محمود، الأعمال الكاملة، ديوان: أوراق الزيتون، قصيدة: وعاد في كفن، ط١، دار الهدى، ٢٠٠٣م، ص١٣.

(٢٩) العطاري، حسين، الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة، ط١، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، ٢٠٠٩م، ص١١.

(٣٠) سرحان، نمر، أغانينا الشعبية في الضفة الغربية، ط٢، شركة كاظمة للنشر، الكويت، ١٩٧٩م، ص٢٥.

(٣١) البرغوثي، عبد اللطيف، **الأغاني الشعبية المناضلة**، **مجلة عالم الفكر**، الكويت، مجلد ١٨، ع٢، ١٩٨٧م، ص٢٤٣.

(٣٢) الموسوعة الفلسطينية، طبعة بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٠م، ج٤، ص٦٧.

(٣٣) انظر حول مفهوم الطقس أو العادة الشعبية: هولتكرانس، إيكه، قاموس مصطلحات الأنطولوجيا والفلكلور، ترجمة: د. محمد الجوهري ود. حسن الشامي، ط١، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢م، ص ٢٤٦.

(٣٤) أبو شعيره، ضرار، دليل الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة؛ فكر ومقاومة، ط١، دار الشجرة، دمشق، ٢٠٠٤م، ص ٢١٨.

(٣٥) الكركي، د. خالد، حماسة الشهداء؛ رؤية الشّهادة والشّهيد في الشّعر العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م،ص١٣٣.

(٣٦) ابن راهويه، مسند اسحق بن راهويه، حديث رقم ١٥١، موقع موسوعة الحديث: http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook.

(٣٧) عبد الهادي، فادي، لفلسطين نغني؛ أغاني الثورة والعاشقين والتراث، ١٩٧٧-٢٠١٦، خان يونس، دون ناشر، ص٣٢٠.

(٣٨) دليل الأغنية الشعبية الفلسطينية؛ فكر ومقاومة، ٢٠٠٤م، ص٥٣.

(٣٩) لفلسطين نغني؛ أغاني الثورة والعاشقين والتراث، ص٣٢١.

(٤٠) انظر الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v=imAxCBDWswM

(٤١) الأغاني الوطنية، صوت فلسطين:

http://www.youtube.com/watch

(٤٢) السّهلي، محمد توفيق، **الأغنية المقاومة في التراث الشعبي الفلسطيني**، **مجلة الأرض**، السنة٣٥، ع١١، ٢٠٠٨م، ص٨١.

(٤٣) الهندي، هاني، الحزن في الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة، ط١، دار البشير، عمان، ٢٠٠٧، ص١٠٤.

(٤٤) دليل الأغنية الشعبية الفلسطينية ، ص٥٣.

(٤٥) السّابق، ص٥٢.

(٤٦) انظر: ص٨ من هذه الدراسة.

(٤٧) طوقان، إبراهيم، ديوان: إبراهيم طوقان، دار العودة ، ط١، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٧٥.

(٤٨) البرغوثي، عبد اللطيف، ديوان: الدلعونا الفلسطيني؛ دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني،

ط١، دار الشروق للنشر والتوزيع، رام الله – فلسطين، ٢٠١٣م، ص ص ٥٧ ٦٠.

(٤٩) السابق، ص ٢٣٦.

(٥٠) نفسه، ص ص ٢٣٦ ٢٣٧.

(٥١) نفسه، ص٥٨.

(٥٢) ملحم، إبراهيم، التراث والشعر؛ دراسة نصيّة في تجليّات البطل الشعبي، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٠م، ص ٥٩.

(٥٣) سقيرق، طلعت، الشعر الفلسطيني المقاوم في جيله الثاني؛ من قصيدة الثبات إلى قصيدة الانتفاضة في الوطن المحتل، ط١، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ١٩٩٣ص ١٢.

(٥٤) انظر الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v=2Ytq2TCOKSE

(٥٥) انظر الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v=GioYVcMwoGA

(٥٦) الصمادي، امتنان، مستويات صورة الشهيد في شعر المقاومة، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج٩، ع١، ٢٠١٣م، ص ٧١.

(٥٧) الرياحي، إبراهيم، شعر المقاومة في رحاب الأقصى، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، رقم ٢٠٩٨، ١٩٨٥، ص ١٢.

(٥٨) مستويات صورة الشهيد في شعر المقاومة، ص٦٧.

(٥٩) نصر الله، إبراهيم، مرايا الملائكة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١م، ص ص٩١ ٩٢.

(٦٠) دليل الأغنية الشعبية الفلسطينية، ص٨٩.

(٦١) سرحان، نمر، الحكايات الشعبية الفلسطينية، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٨.

(٦٢) أبو عبيد، نايف، مختارات من الشعر الشعبي، ط١، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠١٠م، ص ص ٤٨ ٤٩.

(٦٣) الأبيات من الموقع الإلكتروني:

http://www.banimalik.com/vb/showthread

(٦٤) المحمود، يوسف، قصيدة الشهداء، ديوان: زغاريد على بوابة الصباح ، ط١، اتحاد الكتّاب الفلسطينيين، دمشق، ١٩٨٩م، ص ٧٢.

(٦٥) صحيح مسلم، حديث رقم ١٩٠١.

(٦٦) ديوان الدلعونا الفلسطيني؛ دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ص٥٩.

(٦٧) دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ص٥٩.

(٦٨) انظر الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v=imAxCBDWswM

(٦٩) انظر الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v=FAt9DTiLAcM

(٧٠) ديوان الدلعونا الفلسطيني؛ دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ص ٥٩.

(٧١) السابق، ص ٦٠.

(٧٢) شبانة، محمد، **الأغنية الشعبية كنص ثقافي، مجلة الثقافة الشعبية**، البحرين، ع ٣، ٢٠٠٨م، ص١١٧.

(٧٣) أبو عليوي، حسن محمود، الشعر العربي الفلسطيني، ضمن الموسوعة الفلسطينية، ط١، بيروت، ١٩٩٠م، ص ص٧٣ ٧٥.

(٧٤) طوقان، فدوى، الأعمال الكاملة، ص ص ٥٠٥ ٥٠٦.

(٧٥) مستويات صورة الشّهيد في شعر المقاومة، ص٧١.

المصادر والمراجع

أولا. الكتب:

❁ إبراهيم، صلاح، غابة الأبنوس، دارمكتبة الحياة، القاهرة، ١٩٩٩م.

❁ ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل(ت٢٤١هـ)، مسند أحمد، تحقيق: أحمد شاكر وحمزة الزين، ط١، دار الحديث، الرياض، ١٩٩٥م.

❁ ابن منظور، محمد بن مكرم(ت٣٦٠هـ)، لسان العرب، دارصادر بيروت، ١٩٥٥م.

❁ ابن هشام، عبد الملك الحميري(ت٧٦١هـ)، السيرة النبوية، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.

❁ أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي(ت٢٣١ه)، شرح ديوان أبي تمام، ضبط: إيليا حاوي، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١م.

❁ أبو شعيره، ضرار، دليل الأغنية الشعبية الفلسطينية؛ فكر ومقاومة، ط١، دار الشجرة، دمشق، ٢٠٠٤م.

❁ أبو عبيد، نايف، مختارات من الشعر الشعبي، ط١، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠١٠م.

❁ أبو عليوي، حسن محمود، الشعر العربي الفلسطيني، ضمن الموسوعة الفلسطينية، ط١، بيروت، ١٩٩٠م.

❁ البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي(ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، ط٣، دارابن كثير، بيروت، د. ت.

❁ البرغوثي، عبد اللطيف، ديوان الدلعونا الفلسطيني؛ دراسات في التراث الشعبي الفلسطيني، ط١، دار الشروق للنشر والتوزيع، رام الله، ٢٠١٣م.

❁ الخطيب، فؤاد، ديوان فؤاد الخطيب، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩م.

❁ درويش، محمود، الأعمال الكاملة، ديوان: أوراق الزيتون، قصيدة: وعاد في كفن، ط١، دار الهدى، ٢٠٠٣م.

❁ سرحان، نمر، أغانينا الشعبية في الضفة الغربية، ط٢، شركة كاظمة للنشر، الكويت، ١٩٧٩م.

❁ سرحان، نمر، الحكايات الشعبية الفلسطينية، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.

❁ سقيرق، طلعت، الشعر الفلسطيني المقاوم في جيله الثاني؛ من قصيدة الثبات إلى قصيدة الانتفاضة في الوطن المحتل، ط١، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ١٩٩٣م.

❁ الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب(ت٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط١، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٧م.

❁ شوقي، أحمد، الشوقيات، تقديم وتحقيق ودراسة:

ممدوح الشيخ، ط١، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠٠٨م.

❁ طوقان، إبراهيم، الأعمال الشعريّة الكاملة، ط١، مؤسسة البابطين، الكويت، ٢٠٠٢م.

❁ طوقان، إبراهيم، ديوان إبراهيم طوقان، ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٨٨م.

❁ طوقان، فدوى، ديوان فدوى طوقان ط١، دار العودة، بيروت، ١٩٨٨م.

❁ عباس، د. إحسان، شعر الخوارج، ط١، دار الثقافة، بيروت، ط١٩٧٤م.

❁ عبد الحليم، د. عباس، شعرية النّص عند يوسف العظم؛ القصيدة بين الفن والالتزام، ط١، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠١٦م.

❁ عبد الهادي، فادي، لفلسطين نغنّي؛ أغاني الثورة والعاشقين والتراث، (١٩٧٧-٢٠١٦م)، خان يونس، فلسطين، دون ناشر.

❁ العطاري، حسين، الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة، ط١، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، ٢٠٠٩م.

❁ العظم، يوسف، الأعمال الشعريّة الكاملة، ط١، دار الضياء، عمّان، ط١، ٢٠٠٦م.

❁ العيسى، سليمان، الأعمال الشعريّة، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٥م.

❁ القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ)، التذكرة في أحوال الموتى والآخرة، ط٢، دار المودّة، الرباط، ٢٠٠٠م.

❁ قنصل، زكي، ديوان: نور ونار، ط١، بوينس آيرس، ١٩٧٢م.

❁ الكركي، د. خالد، حماسة الشهداء؛ رؤية الشّهادة والشّهيد في الشّعر العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٩٨م.

❁ المحمود، يوسف، قصيدة الشهداء، ديوان زغاريد على بوابة الصباح، ط١، اتحاد الكتّاب الفلسطينيين، دمشق، ١٩٨٩م.

❁ مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

❁ ملحم، إبراهيم، التراث والشّعر؛ دراسة نصيّة في تجليّات البطل الشعبي، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٠م.

❁ منّاع، هاشم صالح، روائع من الأدب العربي، ط٢، دار الوسام، بيروت، ٢٠٠٢م.

❁ نصر الله، إبراهيم، مرايا الملائكة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠١م، ص ص٩١ ٩٢.

❁ الهندي، هاني، الحزن في الأغنية الشعبيّة الفلسطينيّة، ط١، دار البشير، عمان، ٢٠٠٧م.

❁ هولتكرانس، إيكه، قاموس مصطلحات الأنطولوجيا والفلكلور، ترجمة: د. محمد الجوهري ود. حسن الشامي، ط١، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢م.

ثانيا. الموسوعات:

❁ الموسوعة الفلسطينية، طبعة بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٠م.

ثالثا. الدوريات:

❁ البرغوثي، عبد اللطيف، الأغاني الشعبية المناضلة، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد ١٨، ع٢، ١٩٨٧م.

❁ السهلي، محمد توفيق، الأغنية المقاومة في التراث الشعبي الفلسطيني، مجلة الأرض، السنة٣٥، ع١١، ٢٠٠٨م.

❁ شبانة، محمد، الأغنية الشعبية كنص ثقافي، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، ع ٣، ٢٠٠٨م.

❁ الصمادي، امتنان، مستويات صورة الشهيد في شعر المقاومة، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج٩، ع١، ٢٠١٣م.

رابعا. الرسائل الجامعية:

❁ الرياحي، إبراهيم، شعر المقاومة في رحاب الأقصى، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، رقم ٢٠٩٨، ١٩٨٥.

❁ ريان، نزار عبد القادر، أحاديث الشهادة والشهيد؛ جمع وتصنيف وتخريج ودراسة، رسالة ماجستير، إشراف د. محمد عبد الله عويضة، كليّة الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

خامسا. روابط المواقع الإلكترونية:

- http://www.banimalik.com/vb/showthread
- http://www.youtube.com/watch?v=imAxCBDWswM
- http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook
- http://www.youtube.com/watch?v=imAxCBDWswM
- http://www.youtube.com/watch?v=FAt9DTiLAcM
- http://www.youtube.com/watch?v=2Ytq2TCOKSE
- http://www.youtube.com/watch?v=Gio7VcMwoG

Rashid Al-Balushi

Sultan Qaboos University

Imperative Constructions in Standard Arabic

ABSTRACT

This paper presents a generative account of the clause structure of the positive and negative imperative constructions in Standard Arabic (SA). It begins with a discussion of the morphological structure of the imperative verb in two positive and one negative imperative constructions. It utilizes the structure of the imperative verb as well as the morphosyntactic properties of the imperative construction to argue that the imperative verb lacks [Tense] but encodes a [Mood] feature. Therefore, it is proposed that the imperative constructions consist of a MoodP (Mood Phrase) projection above the v*P (light verb Phrase) projection. The negative imperative construction will have a NegP (Negative Phrase) projection above the MoodP. It will be argued that the subject occupies the Spec, v*P position (in line with Chomsky 1995), the verb moves to Mood, and the negative particle is merged in the head of the NegP, preceding the verb and the subject; the object is merged in the complement to V position. Assuming Al-Balushi (2011), Case is licensed by a Verbal Case feature [VC] on the Case licensing heads, Mood and v*. The study shows that, like declarative and interrogative constructions (sentences and questions), imperative constructions (commands) in SA make finite clauses, CP.

Rashid Al-Balushi

Sultan Qaboos University

Imperative Constructions in Standard Arabic

المُلخَّص:

يقدِّم هذا البحث تحليلا نحويّا من خلال النظرية التوليدية (تشومسكي 1980، 1995، 2001) لتراكيب الأمر و النهي في اللغة العربيّة الفصحى. يبدأ البحث بمناقشة الخصائص الصَّرفية للفعل في صيغتي الأمر و النهي، و كذلك الخصائص النحويّة و الدلاليّة للتركيب في هاتين الصيغتين. و منْ ثمَّ يستند إلى هذه الخصائص ليبيّن أنَّ الفعل في صيغتي الأمر و النهي لا يتضمن عاملا للزمن (tense)، ولكنَّه يتضمن عاملا للصيغة الشكليّة (modality)؛ لأنَّه يدلُّ على وجوب تحقق فعل الأمر بعد إصدار الأمر (futurity and affirmation). وهذا يقود إلى أنَّ مكوِّنات التركيب النّحويّ المقترح هي عناصر الأمر والنهي (Mood Phrase) و الفعل (Verb Phrase and light verb Phrase) والفاعل (Noun Phrase) و المفعول به (Noun Phrase) والجملة (Complementizer Phrase). و يمثل تركيب النهي عنصر النهي و هو (Negative Phrase). وإنَّ مصدر صيغتي الرفع و النصب هاتين هو عامل الصيغة الصّرفيّة للفعل (Verbal Case). توضح الدّراسة أنَّ تركيب الأمر و النهي في اللغة العربيّة هو تركيب مكتمل العناصر رغم خلو فعله منْ عامل الزمن، و هذا يتوافق مع ما قاله (Potsdam 1996) منْ أنَّ تركيب الأمر مكتمل العناصر مثله مثل تراكيب الجملة الخبريّة (sentence) و الاستفهاميّة (question).

1. Introduction

This paper aims to investigate the imperative constructions in SA, in (1-3), and provide a syntactic analysis in line with general generative theory (Chomsky 1981, 1995, 2001).[1]

*1. ʔu.ktub-Ø (ʔanta) l-wājib-a
IMPR.2.write.SM-JUSS you.SM.NOM the-homework-ACC
'(You) write the homework!'

2. lā tu-hmil-Ø (ʔanta) durūs-a-ka
NEG.IMPR 2-neglect.SM-JUSS you.SM.NOM lessons-ACC-your
'(You) don't neglect your lessons!'

3. li-ya-ktub-Ø l-walad-u wājib-a-hu
IMPR-IMPF-write.SM-JUSS the-boy-NOM homework-ACC-his
'Have the boy write his homework!'

The proposed analysis is based on the following assumptions. First, the subject is base-generated inside the lexical domain (the so-called Subject-inside-VP Hypothesis, Zagona 1982, Kitagawa 1986, Koopman & Sportiche

(1) The following abbreviations are used: Acc: accusative, Comp: complementizer, d: dual, ec: empty category, ener: energetic, ev: epenthetic vowel, f: feminine, Gen: genitive, Impf: imperfective, Impr: imperative, Ind: indicative, Juss: jussive, m: masculine, Neg: negative, Nom: nominative, p: plural, Pst: past, s: singular, Sub: subjunctive, 1: 1st person, 2: 2nd person, 3: 3rd person. 'Case' is reserved for structural Case, and m-case for morphological case. It has actually been argued in Al-Sweel (1992) that the singular jussive suffix in SA is -i, (kasrah); thus the verb in (1) should be ʔu.ktub-i. Al-Balushi (2013) argues that this is not the case since this claimed -i disappears in the presence of the pronoun. In defense of his position, Al-Sweel states that -i is not epenthetic since the epenthetic vowel in SA is -a, not -i. Even if -a functions as an epenthetic vowel in some contexts in SA, Al-Balushi argues that -a cannot do so with the jussive form of the verb, since then the result would be a subjunctive-marked form of the verb in a jussive-assigned context.

* Also, consult the tables on page 216 for the Arabic equivalents of the unknown phonemic symbols.

1991). Second, the verb in SA always moves to the head I (of the Inflectional Phrase, IP), in both the VSO and SVO orders (Mohammad 1989, Fassi Fehri 1993:16, Koopman & Sportiche 1991), in both past and non-past contexts. Third, NegP is merged above IP in the Arabic clause structure (Fassi Fehri 1993:87, Soltan 2007:185). Fourth, a transitive clause instantiates a v*P projection above VP (Hale & Keyser 1993, Chomsky 1995:315-316); the external argument is merged in Spec, v*P and the internal argument is merged in the complement to V position. The proposed analysis also assumes the elaborate structure of the left periphery (Complementizer Phrase, CP) laid out in Rizzi (1997). Finally, it assumes that the main functional (inflectional) projection in the clause (TP, AgrP, MoodP) is determined by the head that projects it (T, Agr, Mood), which, in turn, is determined by the feature which instantiates it ([T], [Agr], [Mood]) (Al-Balushi 2011:129).

Section 2 discusses the structure of the SA imperative verbs and relevant particles. Section 3 discusses the adopted theory of Case, and uses the various morphological and semantic properties of the imperative clauses to present the proposed analysis. Section 4 concludes the paper.

2. The Imperative Verbs and Particles

This section presents the feature structure of the imperative verbs in SA as well as the two related particles, imperative li- and prohibitive lā. It argues that the imperative verbs lack tense [T] but encode a [Mood] feature.

2.1. SA Imperative Verbs Lack Tense

The absence of a tense category in the SA imperative verbs is supported by a number of facts. First, SA imperative verbs lack tense

morphology. As table 1 shows, they carry imperative mood marking (e.g. li-) and agreement affixes (e.g.-na), as well as the so-called 'mood' marking, -Ø (Wright 1967:51-52), which has been argued not to mark mood but rather Verbal Case (VC) (Al-Balushi 2011, 2013); Fassi Fehri (1993:163-164) argues that these suffixes mark Temporal Case, not mood.

Table 1

Jussive	Positive Imperative	Positive Imperative	Negative Imperative
ta-qraʔ-na-Ø	ʔi.qraʔ-na-Ø	li-ta-qraʔ-na-Ø	lāta-qraʔ-na-Ø
2-read-PF-JUSS	IMPR.read-PF-JUSS	IMPR-2-read-PF-JUSS	NEG.IMPR 2-read-PF-JUSS

Second, SA imperative verbs lack tense semantics since they lack the past vs. non-past distinction (displayed by indicative verbs, e.g. ya-ktub-u vs. kataba), since commands are never issued to be carried out in the past (at least in Arabic). This is in line with findings of Zhang's (1990) survey of 46 languages from 13 language families. Thus SA imperative verbs lack the feature [Precedence], which is the defining feature of independent tense (Cowper 2005).

Third, imperative verbs are tenseless because they are derived from the jussive form (ʔal-fiʕl-u ʔal-majzūm) (Wright 1967:61-62, Ryding 2005:622-623), which is tenseless. That the jussive form is tenseless is shown by the fact that it occurs in past tense negative sentences, where tense is encoded on the negative particle (not on the verb), as (4) shows, and in temporally unrealized events, as in (5), as well as in conditional sentences which are not anchored to a specific time frame, as (6-8) show, hence non-tensed.

4. lam ya-njaħ-Ø l-walad-u

NEG.PST IMPF-pass.3SM-JUSS the-boy-NOM

'The boy did not pass.'

5. lammā ya-rjiʕ-Ø l-walad-u

NEG.yet IMPF-return.3SM-JUSS the-boy-NOM

'The boy has not returned yet.'

6. ʔin tu-ðākir-Ø ta-njaħ-Ø

if 2-study.SM-JUSS 2-pass.SM-JUSS

'If you study, you pass.'

7. mahmā ta-zraʕ-Ø ta-ħṣud-Ø

whatever 2-plant.SM-JUSS 2-harvest.SM-JUSS

'Whatever you plant, you harvest.'

8. matā tu-ðākir-Ø ta-njaħ-Ø

when 2-study.SM-JUSS 2-pass.SM-JUSS

'Whenever you study, you pass.'

Fourth, that imperative clauses lack tense is also supported by the fact that the command function in SA may be conveyed by nouns, which, crosslinguistically, lack a time specification, as (9-11) show, hence unmarked for tense. This may also be the case in languages like English, with nominal expressions like 'order!' uttered in the court room or in a classroom, and even adjectives like 'quiet!' said to children or students.

9. "wa bi-l-wālid-ayn-i ʔiħsān-ā" (17:23)

and for-the-parent-D.GEN-EV philanthropy-ACC

'And be very kind to your parents!'

10. ħaðāri

Caution.GEN

'Watch out!'

11. mahl-an

patience-ACC
'Be patient!'

This means that SA imperative verbs lack a [T] feature, which indicates that a T head is not instantiated, and so a TP (Tense Phrase) is not projected. That imperatives, crosslinguistically, lack tense (hence a TP) has been argued in Huntley (1980), Zanuttini (1991), Henry (1995), Rupp (1999), Jakab (2002:136-143), Mauck et al. (2005:13), Pak et al. (2007:4), and Bennis (2007:20). Given this general consensus, I will assume that SA imperative clauses do not project a TP.(2)

2.2. SA Imperative Verbs Encode Mood

The position that SA imperative verbs do not encode tense might indicate that imperative sentences are non-finite clauses. This section will show that the SA imperative clauses are finite, having one of the standardly assumed finiteness features (stated in Rizzi 1997). Several facts indicate that SA

(2) More evidence that the jussive is tenseless comes from the view that the energetic (emphatic) form is derived from the jussive (Wright 1967:61). Now the energetic form is tenseless because it occurs in tenseless conditionals, as in (i). Also, ya-ktub-an (light energetic) and ya-ktub-anna (heavy energetic) imply that 'someone is going to write something', which refers to futurity, hence the absence of tense (Cowper 2005), whereas ya-ktub-u (indicative) indicates that 'someone always writes something (generic tense), or is writing something now (deictic tense)' (Al-Balushi 2015a).

i. ta-rbaḥ-u mā lam ta-ɣušš-Ø-an
2-gain.SM-IND if NEG.PST 2-cheat.SM-JUSS-ENER
You make profit if you do not cheat.'

This view is also supported by the proposal that the subjunctive form is derived from the energetic (Testen 1994). The subjunctive form is tenseless because it occurs in future negatives (with lan) and in subjunctive and optative embedded clauses (following ʔan and kay), which indicate futurity with regard to the tense of the main clause verb, thus tenseless. This makes another argument that the imperative verb is tenseless.

imperatives encode a Mood category and hence make finite clauses, a view already supported by the fact that they make independent clauses. In this section, I will argue that imperative verbs encode an imperative (Impr) mood feature that projects a MoodP.

The view that imperative verbs in SA encode a [Mood] feature is based on two arguments.(3) First, imperatives encode mood because the imperative verbs encode an Impr mood morpheme. The positive imperative form (e.g. ʔu.kub-Ø) has this morpheme because it is used only to carry out the function of command; in the negative imperative construction, Impr is encoded on the negative particle, lā; more on this in the next section. In other words, the presence of an [Impr] feature in the negative imperative construction indicates the presence of an [Impr] one in the positive imperative one, the difference being limited to negation. In the 3 rd person positive imperative verb, the [Impr] feature is expressed explicitly by the modality prefix li-. Basically, the fact that Impr is available on lā (since this is prohibition, not simple negation) and on li- (since this is a command, not a statement), it is available on ʔu.kub-Ø, but without phonetic realization.

Second, imperatives have a mood category because the imperative verb/action makes reference to the future, which is a mood. In other words, the imperative is issued to be carried out in a point in time that is future to the point of time in which the command itself is issued. Therefore, the temporal specification of imperatives is 'future orientation' (Han 1999, Mastop 2005), which indicates that they encode a mood feature since futurity makes reference to mood, not tense, as Cowper (2005) argues. Also, Cowper & Hall (2007:2) argue

(3) The introduction of a Mood category in clause structure was also proposed in Schütze (1997:200-201) and Miller (2002:29), among others. Also, Amritavalli & Jayaseelan (2005:192) propose that finiteness in Kannada is marked by mood, not tense.

that "[f]uture time reference is not part of the tense feature system, but is instead a kind of epistemic modality [...] which is part of the mood feature hierarchy" that they propose.

That futurity makes reference to mood has also been argued in Hall (2001) for English, in Matthewson (2005) for St'át'imcets (Lillooet Salish), in Kyriakaki (2006) for Greek, and in Hayashi (2007) for Inuktitut. With regard to the relation between futurity and modality in SA, Fassi Fehri (1993:82-83) states that the future particle sawfa instantiates modality. This proposal is also supported by the finding that some languages use a future suffix or a future particle for the imperative verb (Zhang 1990).

In other words, that imperatives encode mood (via futurity) is shown by the fact that commands are not issued for the past. The future orientation of imperatives is a logical interpretation of the function of the command, rather than of any tense [T] specification inherent in the imperative verb. This feature instantiates the Mood head, which, in turn, projects a MoodP in place of the TP found in declarative clauses; this will be relevant in section 3. That the imperative is a mood has been argued in Rivero & Terzi (1995), and Wright (1967), among others. Han (1999) also argues that imperatives encode directive force and irrealis modality.

This indicates that SA imperatives are finite clauses, which leads to the assumption that they also have a FinP (Finiteness Phrase); Rizzi (1997:283-285) associates finiteness in the Comp-domain with tense and/or mood. Thus imperatives have a mood category and a finiteness category, each projecting a phrase. To illustrate, if finiteness (argued to be signaled by tense, agreement, and mood) is related to structural Case, then SA imperatives, which license both (Nom) and (Acc) Case

values, as (12-15) show, are finite clauses.[4] That [Mood] and Fin take part in the licensing of structural Case has been argued in Aygen (2002:8) and Al-Balushi (2011:126-130). This indicates that the SA imperative clauses have a MoodP and a FinP (both necessary for the licensing of structural Case), as will be shown in section.[5]

(4) I heard (12) in a TV serial the language of which is SA. Laylā cannot realize Case morphology for phonological reasons, namely that -u may not follow ā.

(5) As the morphology of the imperative verbs shows, they inflect for agreement; that is, imperative verbs encode person, number, and gender agreement with the subject. Nonetheless, taking SA clause structure in general, verbs do not fully agree with the post-verbal NP, the subject (making reference to the VSO order), as (i-ii) show. Verbs in SA fully agree with the pre-verbal NP, which is a topic (mubtada?) according to Sībawayhi (1990) and Soltan (2007:50-61), as (iii-iv) show. This indicates that this full agreement (in the SVO order) is not subject agreement, since there is no subject to agree with, and so subject agreement in SA is always incomplete, as (i-ii) show.

i. qaraʔa l-ʔawlād-u l-kitāb-a
PST.read.3SM the-boys-NOM the-book-ACC
'The boys read the book.'

ii. "ʔiðā jāʔa-ka- l-muʔmin-ā-t-u yu-bāyiʕ-na-ka-Ø ..." (60:12)
if PST.come.3-you- the-believer-P-F-NOM IMPF-pledge-PF-you-IND
'(Oh prophet), when the believing women come to you pledging to you ...'

iii. ʔal-ʔawlād-u qaraʔ-ū pro l-kitāb-a
the-boy-NOM PST.read-3PM ec the-book-ACC
'The boys, they read the book.'

iv. ʔal-ʔawlād-u ʕāqaba-hum l-muʕallim-u
the-boys-NOM PST.punish.3sm-them the-teacher-NOM
'The boys, the teacher punished them.'

The full agreement with pre-verbal NPs has been viewed differently by different authors. For example, it is maintained by the traditional grammarians of Arabic that the full verbal agreement, as in (iii-iv), is an 'encliticized pronoun' (ḍamīr-un muttaṣil), so-called 'the incorporation analysis' (Fassi Fehri 1993:96); in other words, the full agreement is the subject in (iii-iv). Platzack (2003) also assumes that agreement in SA is pronominal. Soltan (2007), on the other hand, argues that the subject in (iii) is pro, empty category, and that full agreement is the feature that licenses structural Case in the Arabic clause (following Chomsky 2001). Al-Balushi (2011), who argues that agreement does not license Case in SA, argues that the full agreement is the phonetic

12. ʔi.nsay-Ø Laylā kull-a šayʔ
IMPR.2.forget.SF-JUSS Laylā.NOM every-ACC thing.GEN
'Laylā forget everything!'

13. "fa-l-ta-qum-Ø ṭāʔifa-t-un min-hum maʕa-ka ..." (4:102)

---

index of pro, which moves from Spec, v*P to the head I, so that it can be phonetically picked up/spelled out by the verb. Nonetheless, the fact that full agreement appears in a verb-initial structure (VSO) despite the presence of a pronominal subject, as (v) shows, indicates that agreement has another job in the SA clause.

v. ʔu.ktub-ū-Ø ʔant-um l-wājib-a
IMPR.2.write-PM-JUSS you-PM the-homework-ACC
'You.pm write the homework!'

Therefore, Al-Balushi (2015b, submitted) argues that agreement in SA deputizes morphological case (m-case), since it appears only when m-case cannot appear, morphologically, as the contrast between (vi-vii) shows.

vi. ʔu.ktub-na-Ø ʔant-unna l-wājib-a
IMPR.2.write-PF-JUSS you-PF the-homework-ACC
'You.pf write the homework!'

vii. li-ta-ktub-Ø l-banāt-u l-wājib-a
IMPR-F-write.3S-JUSS the-girls-NOM the-homework-ACC
'Let/make the girls write the homework!'

While the subject in (vi) cannot realize m-case, the verb realizes full agreement. By contrast, the subject in (vii) can realize m-case, and the verb realizes incomplete agreement. This is further supported by (viii), where the subject cannot carry m-case, being phonetically null itself, and where the verb carries full agreement. In other words, full agreement, which is argued to deputize m-case, is taken to be a sign that Nom Case has been licensed in the SA clause. This view of assigning agreement morphological, not syntactic (licensing structural Case), duties, receives support from Bobaljik (2008) where it is argued that agreement is a morphological, not syntactic, operation.

viii. li-ta-ktub-na-Ø/ ʔu.ktub-na-Ø pro l-wājib-a
IMPR-2-write-PF-JUSS/ IMPR.2.write-PF-JUSS ec the-homework-ACC
'(You.pf) write the homework!'

Given all these views and proposals on the status of full agreement in SA, I will assume (for the purposes of this article, and to avoid complications) that SA imperative verbs realize agreement, but that agreement is not the feature that licenses structural Case.

then-IMPR-F-stand.up.S-JUSS party-F-NOM from-them with-you

'Have one party of them stand up (in prayer) with you!'

14. "ʔi.ðhab-Ø ʔanta wa ʔax-ū-ka bi-ʔāyāt-ī ..." (20:42)

IMPR.2.go.SM-JUSS you and brother-NOM-your with-verses-my.GEN

'You (Moses) and your brother go taking my verses/signs with you ...!'

15. "lā ya-ʔtal-Ø-i ʔul-u l-faḍl-i min-kum

NEG.IMPR IMPF-swear.3M-JUSS-EV of-NOM the-bounty-GEN from-you

wa s-saʕat-i ʔan yu-ʔt-ū ʔul-i l-qurbā ..." (24:22)

and the-means-GEN COMP IMPF-give-PM of-ACC the-kin.GEN

'Have those of you with means not swear not to help the kinsmen ...!'

2.3. The Derivation of the SA Imperative Verb Forms

This section discusses how the imperative verb forms are derived, as well as the relevant particles. The positive imperative verb is derived from the 2nd person jussive form by replacing the 2nd person prefix with ʔV-, which is inserted because SA does not allow consonant clusters in initial position (Benmamoun 1995:151); the rule in (16) illustrates the derivation process.(6)

(6) This derivational rule is presented in descriptive terms, with no claims for the relevant theoretical issues. It is noteworthy that Benmamoun (1995:157) argues

16. Jussive: ta-ktub-Ø

2-write-JUSS

Deletion of the 2nd person prefix: ktub-Ø

Prefixation of ʔV-: ʔV-ktub-Ø

ʔV-write-JUSS

That this prefix is not part of the internal structure of the imperative verb is supported by the fact that it is not required when the imperative form does not begin with a consonant cluster, unless one of the consonants in the cluster is the glottal stop itself, as table 2 shows. The table also illustrates how similar the imperative is to the jussive form, as opposed to the indicative and the subjunctive forms.

Table 2

	Type	Root	Indicative	Subjunctive	Jussive	Imperative
1.	**Sound**	kataba write	ta-ktub-u	ta-ktub-a	ta-ktub-Ø	ʔu.ktub-Ø
2.	**Hamzated**	ʔakala eat	ta-ʔkul-u	ta-ʔkul-a	ta-ʔkul-Ø	kul-Ø
3.	**Geminate**	radada return	ta-rudd-u	ta-rudd-a	ta-rudd-Ø	rudd-Ø
4.	**Assimilated**	waḍaʕa put	ta-ḍaʕ-u	ta-ḍaʕ-a	ta-ḍaʕ-Ø	ḍaʕ-Ø

that "the indicative is the underlying form for the derivation of the imperative form". Nonetheless, deriving the imperative from the jussive saves the computational system the implementation of the rule that truncates the indicative marker, 'ta-ktub-u'. Besides, the indicative appears in tensed clauses whereas, like the jussive, the imperative is tenseless.

5.	**Hollow**	qawala say	ta-qūl-u	ta-qūl-a	ta-qul-Ø	qul-Ø
6.	**Defective**	ramaya throw	ta-rmī-Ø	ta-rmiy-a	ta-rmi-Ø	ʔi-rmi-Ø
7.	**Doubly Defective**	waʕaya heed	ta-ʕī-Ø	ta-ʕī-Ø	ta-ʕi-Ø	ʕi-Ø

The vowel in ʔV- can be either /u/ or /i/, depending on the vowel in the verb root, as (17-18) show. The post-root domain is composed of the relevant number and gender suffixes and the jussive morpheme, -Ø.

17. It is /u/ if the vowel in the verb root is /u/, like 'ʔu-ktub-na-Ø', 'you.PF write!'.
18. It is /i/ elsewhere, like 'ʔi-ħmil-na-Ø', 'you.PF carry!', and 'ʔi-dfaʕ-na-Ø', 'you.PF pay!'.(7)

As for the negative imperative verb, as in (19), it is identical to the corresponding jussive form, further indicating that imperatives are derived from the jussive.

19. lā ta-ktub-Ø (ʔanta) ʕala l-jidār-i
NEG.IMPR 2-write.SM-JUSS you.SM.NOM on the-wall-GEN
'(You) don't write on the wall!'

In addition to these canonical imperative constructions (addressed to second person, since commands are issued to the addressee), SA has another imperative form that may be addressed to the 3rd person, as in (3), repeated in (20), as well as to 2nd person, as in (21). As (20) shows, the verb uses the imperfective (Impf) aspect morpheme ya- in place of the person morpheme since 3rd person is not marked, as

(7) SA has three vowels, /a/, /u/, and /i/, plus their long forms, /ā/, /ū/, and /ī/, respectively.

argued in Bejar (1998), Harley & Ritter (2002), and Cowper (2005).

20. li-ya-ktub-Ø l-walad-u wājib-a-hu
IMPR-IMPF-write.SM-JUSS the-boy-NOM homework-ACC-his
'Have the boy write his homework!'

21. li-ta-ktub-Ø (ʔanta) wājib-a-ka
IMPR-2-write.SM-JUSS you.SM.NOM homework-ACC-your
'(You) write your homework!'

Like the negative imperative verb form, the form used in this construction is composed of the jussive form prefixed to it the particle li-, so-called 'li- of the imperative' in the traditional grammar, which gives the jussive form that it attaches to the command force. This assumption is supported by the fact that li- is used in the Holy Qurʔān to issue religious rulings, as (22-23) show.

22. "fa-l-yu-mlil-Ø waliyy-u-hu bi-l-ʕadl-i" (2:282)
so-IMPR-IMPF-dictate.SM-JUSS guardian-NOM-his with-the-justice-GEN
'Have his guardian dictate faithfully!'

23. "wa l-ya-ḍrib-na-Ø bi-xumur-i-hinna
and IMPR-IMPF-put-3PF-JUSS with-scarfs-GEN-their.F
ʕalā juyūb-i-hinna" (24:31)
on chests-GEN-their.F
'Have them [women] wrap [a portion of] their scarves over their chests'

In addition to this particle, the negative imperative construction utilizes the negative particle, lā, so-called 'prohibitive lā' (ʔal-lāʔ-u n-nāhiyah, in traditional terminology). This particle is composed of two features, a Neg one and an [Impr] one, both amounting to the

notion of prohibition, since the Neg morpheme is what is called ʔal-lāʔ-u n-nāfiyah. Thus the two negative particles differ in terms of their temporal and illocutionary indication. While ʔan-nāhiyah prohibits actions, ʔan-nāfiyah merely negates the occurrence of their content. Also, while prohibitive lā indicates futurity, since the relevant action is prohibited in the future, after the command, negative lā might occur in tensed contexts.[8]

(8) Despite the different terminology in the traditional grammar of Arabic (ʔan-nāhiyah vs. ʔan-nāfiyah), the view that prohibitive lā and negative lā are the same particle is not untenable. To illustrate, although the complementary distribution that lā exhibits with lam (which occurs in past negation) and lan (which occurs in future negation) makes one tempted to assume that it is used for negation in the present tense only, there are data that suggest that lā does not encode (present) tense, that is, lā is unmarked for tense (Ouhalla 1997:31). Now the view that imperatives are tenseless predicts that a tenseless negation particle may take part in the imperative construction; (i-v) show that lā occurs in both tensed and tenseless contexts, in support of the view that this lā is the elsewhere allomorph of the Arabic negation morpheme lā. Now, the prohibitive vs, simple negative interpretations that this single particle has may follow from the illocutionary force/type of the clause that it takes part in, command vs. statement. It is noteworthy that nothing in the proposed analysis hinges on whether SA has one or two lā morphemes, as long as it is recognized that in negative imperatives, lā makes reference to command modality, and thus encodes an [Impr] feature.

lā in generic present tense

i. lā šayʔ-un xālid-an
NEG thing-NOM immortal-ACC
'Nothing is immortal.'

lā with verbs expressing past tense

ii. "fa-lā ṣaddaqa wa lā ṣallā" (75:31)
and-NEG PST.believe.3SM and NEG PST.pray.3SM
'And the disbeliever did neither believe nor pray.'

lā with verbs expressing deictic present tense

iii. ʔal-walad-u lā ya-qraʔ-u kitāb-a-hu lʔāna
the-boy-NOM NEG IMPF-read.3SM-IND book-ACC-his now
'The boy is not reading his book now.'

Before I move to the syntax of imperatives, I would like to suggest that the imperative verb in SA encodes some (abstract) 2nd person marking, contra Benmamoun (2000) and Soltan (2007), for three reasons. First, the relevant illocutionary force of the imperative (command) indicates that it has an addressee; that is, since this is the only context in which this verb appears in SA, a person feature of the imperative subject is encoded on the verb. Second, this 2nd person feature is available (shown by a morpheme) on the verb in the negative imperative construction, as (24) shows, as well as in the positive imperative one in (25), and so it is also expected to be encoded in some way on the canonical positive imperative verb (ʔu.kub-Ø). Third, that ʔu.kub-Ø is marked for 2nd person is supported by the fact that it may not be used when issuing a command for a 3 rd party (3rd person), 3rd person being unmarked. In other words, if ʔu.kub-Ø had no person marking, it would have been grammatical with the 3rd person subject, but (26) shows the opposite. Thus ʔu.kub-Ø has 2nd person marking, albeit without

---

lā with the free morpheme expressing future

iv. sawfa lā ya-njaħ-ūn
will NEG IMPF-succeed.3PM-IND
'They will not succeed.'

lā in generic (tenseless) contexts

v. lā ya-kūn-u l-jaww-u bārid-an fi š-šitāʔ-i
NEG IMPF-be.3SM-IND the-weather-NOM cold-ACC in the-winter-GEN
'It is not cold in the winter.'

phonetic realization.

24. lā tu-hmil-Ø (ʔanta) durūs-a-ka
NEG.IMPR 2-neglect.SM-JUSS you.SM.NOM lessons-ACC-your
'(You) don't neglect your lessons!'

25. li-ta-ktub-Ø (ʔanta) wājib-a-ka
IMPR-2-write.SM-JUSS you.SM.NOM homework-ACC-your
'(You) write your homework!'

26. *ʔu.ktub-Ø/ li-ya-ktub-Ø
IMPR.2.write.SM-JUSS/ IMPR-IMPF-write.SM-JUSS
l-walad-u wājib-a-hu
the-boy-NOM homework-ACC-his
'Have the boy write his homework!'

3. The Imperative Constructions

This section uses the morphosyntactic properties of SA imperatives discussed in section 2 to assign them a clause structure. SA imperative clauses, which are tenseless but have the illocutionary force of a command, lack a TP projection but have a MoodP, where Mood is the main functional head in the Infl domain. In accordance with the adopted theory of structural Case, the imperative subject gets its [Case] feature valued via Agree with the valued [VC] feature of a Mood head; the object gets its [Case] feature checked by the valued [VC] feature of v*. I will first provide a summary of the adopted theory of Case.

3.1. The Adopted Theory of Case

Al-Balushi (2011) presents several arguments that structural Case in SA is not licensed by agreement (contra Schütze 1997, and Chomsky 2001), nor is it licensed by tense (contra Pesetsky & Torrego 2001, 2004). Besides showing

that structural Case is licensed in the absence of agreement and tense (p. 36-54), he shows that it is not licensed in verbless sentences, which encode agreement, tense and mood, but lack a verb. Taking into account the fact that SA verbs receive a morphologically realized case that is assigned by particles in the same structural configuration as are nominal Case forms, Al-Balushi (2011:88-94) proposed that SA verbs receive abstract Case (similar to that required by NP arguments, as proposed in Chomsky & Lasnik 1977, Vergnaud 1977, 1982); thus SA verbs encode a [VC] feature, which is the only verbal property that co-exists with structural Case.(9)

Since the verbal particles are merged in the Comp domain, Al-Balushi claims that structural Case in SA is licensed by a valued [VC] feature on the Fin (Finiteness) head, which is in the Comp domain.(10) As for imperatives, structural Nom Case is licensed by the Mood head if there is [T] or [Mood] or [agreement] plus a categorial [V] feature in the clause; structural Acc Case is licensed by a v* if the clause has [T] or [Mood] or [agreement] plus a categorial [V] feature.

3.2. The Proposed Analysis

The proposed analysis is in line with Potsdam's (1996:8) proposal that

(9) The proposal that verbs receive Case was also made in Roeper & Vergnaud (1980), Zagona (1982), Fabb (1984), and Roberts (1985a,b).

(10) After providing several arguments that the so-called 'moods of the imperfective' in SA (Wright 1967:51-52) do not make reference to modality, Al-Balushi (2011:64-76) argues that all verbs in SA come in either of three VC forms/values, indicative, subjunctive, and jussive. While the indicative VC form obtains in the absence of VC-assigning particles, the subjunctive and jussive VC forms each has its own VC-assigning particles. These particles (merged in Fin) are syntactically active in terms of licensing structural Case; see Owens 1988:62-63 for a discussion of the proposals in the traditional grammar of Arabic of how each of the three VC forms obtains.

"imperative syntax is unexceptional and analyzable within a conventional model of clause structure". The claim made in this paper is in agreement with his finding that imperative subjects are not different from their tensed-clause counterparts, and so they have a [Case] feature that must be licensed in the syntax.

Therefore, I assume that the imperative clause structure is composed of a CP, a MoodP, a v*P, and a VP. The presence of CP, of which the FinP will be utilized, may be accounted for by the view that imperatives are finite clauses, as well as by the fact that imperative clauses may come within a vocative construction, as in (27), where the vocative NP with its particle occupy different positions in the Comp domain. The vocative (munādā) is the boldfaced NP ʔādam-u, whereas the underlined coordinate NP ʔanta wa zawj-u-ka is the subject, since it occurs after the verb, SA being a VSO language; that SA is essentially VSO has been argued in Bakir (1980), Farghal (1986), and Al-Balushi (2012).

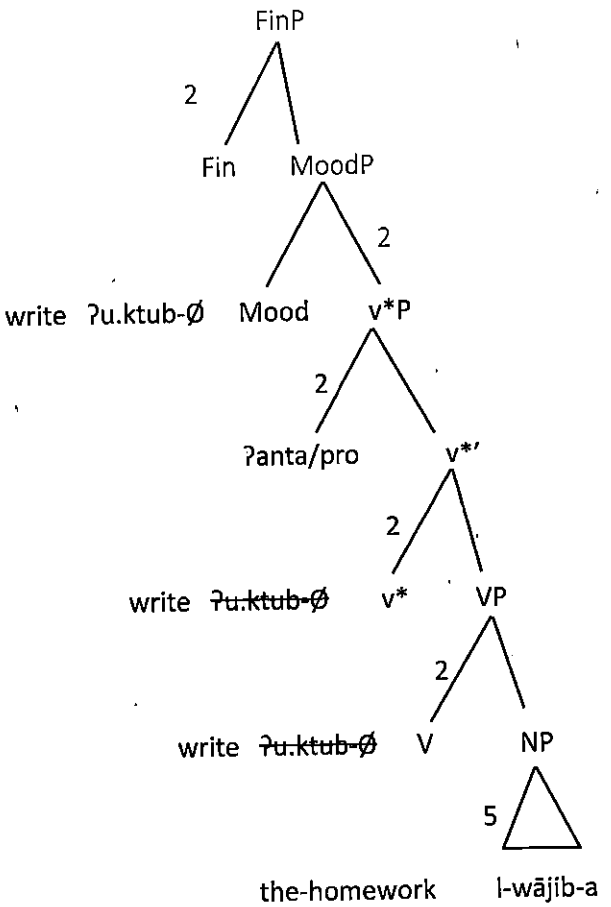
27. "wa qul-nā yā ʔādam-u,
and PST.say-1P oh Adams-NOM,
ʔu.skun-Ø <u>ʔanta wa zawj-u-ka</u> l-jannat-a ..." (2:35)
IMPR.2.dwell.SM-JUSS you.NOM and wife-NOM-your the-heavens-ACC
"And We said, O Adam, dwell, you and your wife, in Paradise..."

Therefore, SA imperative constructions have a MoodP instead of the TP projection, a proposal supported by the widely-held assumption that the imperative is a mood (Wright 1967 for SA). In what follows, I will provide the proposed tree structure and Case licensing procedure for the three imperative constructions in SA. In (28), the imperative structure has an optional 2nd person pronominal subject which requires Case. Despite the fact that pronouns in SA do not show case morphologically, Case must be

licensed in the imperative clause, to avoid a crash (Chomsky 2001). That Case is licensed in (28) is obvious since Case appears morphologically on the NP object. Case checking in (28), which has the tree structure in (29), proceeds as follows.

28. ʔu.ktub-Ø (ʔanta)
l-wājib-a
IMPR.2.write.SM-JUSS you.SM.NOM the-homework-ACC
'(You) write the homework!'

29.



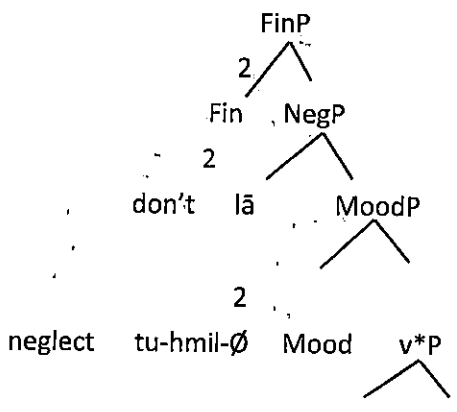
The verb is merged in V with a valued categorial [V] feature, with the object

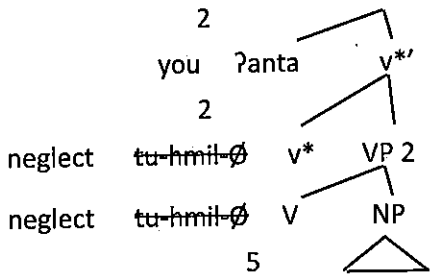
(which has an unvalued [Case] feature) in its complement position; v* is merged with an unvalued [VC] feature. The categorial [V] feature on the verb gets 'projected' to the highest verbal projection in the clause, v*P. Having a valued categorial [V] feature, v*P gets selected by a Mood head which has an unvalued categorial [V] feature, a valued [Mood] feature, and an unvalued [VC] feature. Match between the two [V] features, on v*P and on Mood, takes place, resulting in valuing [V] on Mood, via Agree (of Chomsky 2001). Now, with a valued categorial [V] feature and a valued [Mood] feature, the MoodP gets selected by a Fin head with an unvalued categorial [V] feature, an unvalued [Mood] feature, and a valued [VC] feature. Agree between Fin and Mood takes place, resulting in valuing [V] and [Mood] on Fin, and [VC] on Mood. Now, v* enters an Agree relation with Fin to get its [VC] feature valued. Now the subject (overt pronoun) and the object enter Agree relations with Mood and v*, respectively, and get their [Case] features valued as Nom and Acc, respectively.

In addition, the negative imperative sentence (30) receives the clause structure in (31).

30. lā tu-hmil-Ø (ʔanta) durūs-a-ka
NEG.IMPR 2-neglect.SM-JUSS you.SM.NOM lessons-ACC-your
'(You) don't neglect your lessons!'

31.

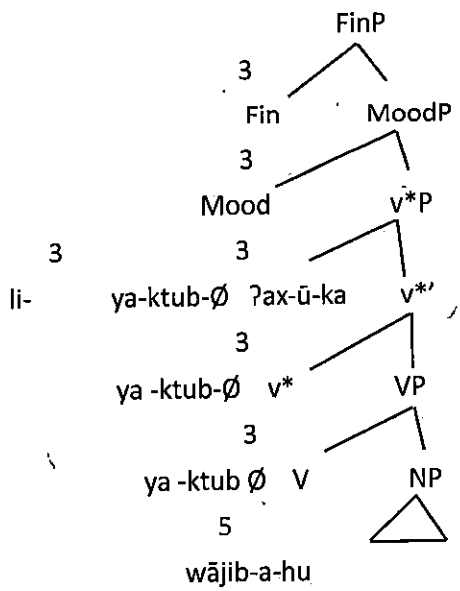




Moreover, the sentence in (32) provides a 3rd person example of the third imperative construction that SA has; it receives the tree in (33).

32. li-ya-ktub-Ø ʔax-ū-ka wājib-a-hu
IMPR-IMPF-write.SM-JUSS brother-NOM-your homework-ACC-his
'Have your brother write his homework!'

33.



The Case checking operations in (31) and (33) proceed as in (29), with differences limited to the type of the subject that receives the Nom Case licensed by Mood. Also, while the [Mood] feature is on the verb in (29), it is on the negative particle in (31) and on the modal prefix in (33). The fact that the imperative verb in (33) appears with a modal prefix that encodes 'imperative' mood is shown to take place via head movement. I take no position on the debate of when head movement takes place, in narrow syntax or at PF (Phonological Form).

4. Concluding Remarks

This paper has provided a syntactic analysis for the three imperative constructions that SA has. To do this, it utilized the various morphosyntactic and semantic properties (lacking tense and encoding mood, hence finiteness) that the imperative verbs, particles, and constructions have. It shows that while the imperative verb moves to Mood (to satisfy the EPP, as well as the other VC features that it carries), the subject remains in its base-generated position, Spec, v*P (where it receives Nom Case from Mood via Agree, Chomsky 2001), and the negative particle is merged in Neg, above MoodP. The provided analysis is based on general generative proposals in Chomsky (1981, 1995, 2001), as well as proposals and findings in Wright (1967), Zhang (1990), Fassi Fehri (1993), Potsdam (1996), Rizzi (1997), Cowper (2005), Soltan (2007), and Al-Balushi (2011, 2016).

The provided analysis has implications for the debate on the position(s) that the subject occupies in SA declarative sentences, both pre-verbally and post-verbally (as argued in Mohammad 1990, Benmamoun 2000:128, and Ouhalla 1994), or only post-verbally (as

maintained in Sībawayhi 1990:278, and argued in Soltan 2007:50-61). Since the pre-verbal NP in an imperative construction is a vocative (as illustrated by (27)), which is an A-bar element (that occupies a Spec, position in the Comp-domain), and the post-verbal NP is the imperative subject, then this analysis provides evidence that the subject of SA declarative sentences may only occupy the post-verbal position (in line with Sībawayhi 1990 and Soltan 2007), leaving the pre-verbal position for topics and left-dislocated elements, which are A-bar elements (that occupy positions in the Comp domain). Since it is extendable to other SA constructions, Al-Balushi's (2011, 2016) Case theory is shown to have empirical support.

References

- Al-Balushi, Rashid. 2011. Case in Standard Arabic: The Untraveled Paths. Ph.D. Dissertation, University of Toronto.
- Al-Balushi, Rashid. 2012. Why Verbless Sentences in Standard Arabic are Verbless, Canadian Journal of Linguistics 57(1): 1-30.
- Al-Balushi, Rashid. 2013. Verbal and Nominal Case Suffixes in Standard Arabic: A Unified Account, Brill's Annual of Afroasiatic Languages and Linguistics 5(1): 35-82.
- Al-Balushi, Rashid. 2015a. The Accusative Case Suffixes in Standard Arabic: Where From? International Journal of Arabic Linguistics 1(1): 28-66.
- Al-Balushi, Rashid. 2015b. Agreement Got A New Job! Poster presented at the Workshop on Contrast in Syntax held at the University of Toronto.
- Al-Balushi, Rashid. 2016. The Believe-Construction in Standard Arabic. Journal of Linguistics 52(1): 1-36.
- Al-Balushi, Rashid. Submitted. On Morphological Case and Agreement in Two Varieties of Arabic. Canadian Journal of Linguistics.

- Al-Sweel, Abdulaziz. 1992. Case and Mood Endings: The Definite Article in Arabic: An Application of Abstract Phonology. Journal of King Saud University 4(2): 109-122.
- Amritavalli Raghavachari, and K.A. Jayaseelan. 2005. Finiteness and Negation in Dravidian. In The Oxford Handbook of Comparative Syntax, Guglielmo Cinque & Richard Kayne (eds.), 178-220. Oxford University Press.
- Aoun, Joseph. 1979. On Government, Case-marking and Clitic Placement. Ms. MIT. Cambridge, Mass.
- Aygen, Nigar Gülşat. 2002. Finiteness, Case and Clausal Architecture. Ph.D. Dissertation, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- Bakir, Murtadha. 1980. Aspects of Clause Structure in Arabic. Ph.D. Dissertation, Indiana University, Bloomington.
- Bejar, Susana. 1998. Markedness and Morphosyntactic Representation: A Study of Verbal Inflection in the Imperfective Conjugation of Standard Arabic. M.A. Thesis, University of Toronto.
- Benmamoun, Elabbas. 1995. The Derivation of the Imperative in Arabic. In Perspectives on Arabic Linguistics IX, M. Eid & D. Parkinson (eds.), 151-164. Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- Benmamoun, Elabbas. 2000. The Feature Structure of Functional Categories: A Comparative Study of Arabic Dialects. Oxford, Oxford University Press.
- Bennis, Hans. 2007. Featuring the Subject in Dutch Imperatives. In Imperative Clauses in Generative Grammar, Win van der Wurff (ed.), 113-134. John Benjamins Publishing Company.
- Bobaljik, Jonathan. 2008. Where is f? Agreement as a Post-syntactic Operation. In Phi-theory: Phi Features Across Interfaces and Modules, D. Harbour, D. Adger & S. Béjar (eds.), 295-328. Oxford: Oxford University Press.
- Chomsky, Noam. 1981. Lectures on Government and Binding. Dordrecht: Foris.
- Chomsky, Noam. 1995. The Minimalist Program. Cambridge, Mass.: MIT

Press.

- Chomsky, Noam. 2001. Derivation by Phase. In Ken Hale: A Life in Language, M. Kenstowicz (ed.), 1-52. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Chomsky, Noam, and Howard Lasnik. 1977. Filters and Control. Linguistic Inquiry 8: 425-504.
- Cowper, Elizabeth. 2005. The Geometry of Interpretable Features: Infl in English and Spanish. Language 81(1):10-46.
- Cowper, Elizabeth, and Daniel Currie Hall. 2007. The Morphosyntactic Manifestations of Modality. Proceedings of the Annual Conference of the Canadian Linguistic Association.
- Fabb, Nigel. 1984. Syntactic Affixation. Ph.D. Dissertation, MIT, Cambridge, Mass.
- Farghal, Mohammed. 1986. The Syntax of Wh-questions and Related Matters in Arabic. Ph.D. Dissertation, Indiana University: University Microfilms International.
- Fassi Fehri, Abdelkader. 1993. Issues in the Structure of Arabic Clauses and Words. Dordrecht: Kluwer.
- Hale, Kenneth, and Samuel Keyser. 1993. On Argument Structure and the Lexical Expression of Syntactic Relations. In The View from Building 20: Essays in Honor of Sylvain Bromberger, Hale, K. & S. J. Keyser (eds.), 53-110. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hall, Daniel Currie. 2001. The Featural Semantics of English Modal Verbs. Ms., University of Toronto.
- Han, Chung-hye. 1999. The Contribution of Mood and Force in the Interpretation of Imperatives. Proceedings of the 16th West Coast Conference on Formal Linguistics (WCCFL 16). CSLI, Stanford, 237-253.
- Harley, Heidi, and Elizabeth Ritter. 2002. Person and Number in Pronouns: A Feature-geometric Analysis. Language 78(3): 482-526.

- Hayashi, Midori. 2007. Tense in Inuktitut and Crosslinguistic Implications. Ms., University of Toronto.
- Henry, Alison. 1995. Belfast English and Standard English: Dialect Variation and Parameter Setting. Oxford: Oxford University Press.
- Holy Qurʔān. http://quran.muslim-web.com/
- Huntley, Martin. 1980. Propositions and the Imperative. Synthese 45, 281–310.
- Jakab, Edit. 2002. Two Cases of Disagreement in Russian: Contrastive Imperatives and Root Infinitives. CLA Proceedings.
- Kitagawa, Yoshihisa. 1986. Subjects in Japanese and English. Ph.D. Dissertation, University of Massachusetts, Amherst.
- Koopman, Hilda, and Dominique Sportiche. 1991. The Position of Subjects. Lingua 85(1): 211-258.
- Kyriakaki, Maria. 2006. The Geometry of Tense, Mood and Aspect in Greek. M.A. thesis, University of Toronto.
- Mastop, Rosja. 2005. What Can You Do: Imperative Mood in Semantic Theory. Ph.D. Dissertation, University of Amsterdam.
- Matthewson, Lisa. 2005. Temporal Semantics in a Superficially Tenseless Language. Ms., University of British Columbia.
- Mauck, Simon, Miok Pak, Paul Portner, and Raffaella Zanuttini. 2005. Imperative Subjects: A Cross-linguistic Perspective. In Georgetown University Working Papers in Theoretical Linguistics, C. Brandstetter and D. Rus (eds.), 135-152. Georgetown.
- Miller, Gary. 2002. Nonfinite Structures in Theory and Change. Oxford: Oxford University Press.
- Mohammad A. Mohammad. 1989. The Sentential Structure of Arabic. Ph.D. Dissertation, University of Southern California, Los Angeles.
- Mohammad, Mohammad A. 1990. The Problem of Subject-Verb Agreement

in Arabic: Towards a Solution. In Perspectives in Arabic Linguistics I, M. Eid (ed.), 95-125. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

- Ouhalla, Jamal. 1994. Verb Movement and Word Order in Arabic. In Verb Movement, D. Lightfoot & N. Hornstein (eds.), 41-72. Cambridge: Cambridge University Press

- Ouhalla, Jamal. 1997. Remarks on Focus in Standard Arabic. In Perspectives on Arabic Linguistics X, M. Eid & R. Ratcliffe (eds.), 9-45. John Benjamins Publishing Company: Amsterdam.

- Owens, Jonathan. 1988. The Foundations of Grammar. An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory. John Benjamins Publishing Company.

- Pak, Miok, Paul Portner, and Raffaella Zanuttini. 2007. Agreement and the Subjects of Jussive Clauses in Korean, in Proceedings of NELS 37, Efner, E. and Walkow, M. (eds.), GLSA, Univ. of Massachusetts

- Pesetsky, David, and Esther Torrego. 2001. T-to-C Movement: Causes and Consequences. In Ken Hale: A Life in Language, M. Kenstowicz (ed.), 355-426, MIT Press, Cambridge, MA.

- Pesetsky, David, and Esther Torrego. 2004. Tense, Case, and the Nature of Syntactic Categories. In The Syntax of Time, J. Guéron & J. Lecarme (ed.), MIT Press

- Platzack, Christer. 2003. Agreement and Null Subjects. Nordlyd 31(2): 326-355. Proceedings of the 19th Scandinavian Conference of Linguistics, vol. 31.2.

- Potsdam, Eric. 1996. Syntactic Issues in the English Imperative, Ph.D. Dissertation, University of California, Santa Cruz.

- Rivero, Maria-Luisa and Arhonto Terzi. 1995. Imperatives, V-movement and Logical Mood. Journal of Linguistics 31(2): 301-332.

- Rizzi, Luigi. 1997. The Fine Structure of the Left Periphery. In Elements of Grammar: Handbook in Generative Syntax, L. Haegeman (ed.), 281-337. Dortrecht: Kluwer.

- Roberts, Ian. 1985a. The Representation of Implicit and Dethematized Subjects. Ph.D. Dissertation, USC, LA.
- Roberts, Ian. 1985b. Agreement Parameters and the Development of English Modal Auxiliaries. Natural Language and Linguistic Theory 3(1): 21-58.
- Roeper, Thomas, and Jean-Roger Vergnaud. 1980. The Government of Infinitives. Ms. Umass, Amherst.
- Rupp, Laura. 1999. Aspects in the Syntax of English Imperatives, Ph.D. Dissertation, University of Essex.
- Ryding, Karin. 2005. A Reference Grammar of Modern Standard Arabic. Cambridge University Press
- Schütze, Carson. 1997. INFL in Child and Adult Language: Agreement, Case, and Licensing. Ph.D. Dissertation, MIT. Cambridge, Massachusetts
- Sībawayhi, Abū Bishr Q. 1990. Al-Kitāb [The Book]. Cairo: MaTba'at Bulaaq. [First written in the 8th century.]
- Soltan. Usama. 2007. On Formal Feature Licensing in Minimalism: Aspects of Standard Arabic Morphosyntax. Ph.D. Dissertation, University of Maryland, College Park.
- Testen, David. 1994. On the Development of the Arabic Subjunctive. In Perspectives of Arabic Linguistics 6, M. Eid, V. Cantarino, and K. Walters (eds.), 151-166. Amsterdam: John-Benjamins Publishing Company.
- Vergnaud, Jean-Roger. 1977. Letter to Noam Chomsky and Howard Lasnik on "Filters and Control". Foundational Issues in Linguistic Theory. Cambridge. MIT Press 2008.
- Vergnaud, Jean-Roger. 1982. Dependances et niveaux de representation en syntax. These de Doctorat d'Etat, Universite de Paris VII.
- Wright, William. 1967. A Grammar of the Arabic Language, Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press. (first published in 1859).
- Zagona, Karen. 1982. Government and Proper Government of Verbal

Projections. Ph.D. Dissertation, University of Washington.

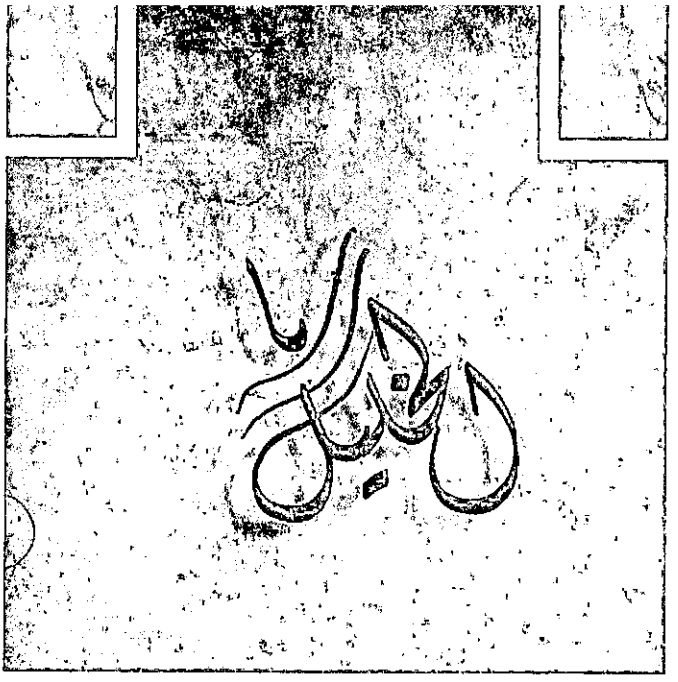
- Zanuttini, Raffaella. 1991. Syntactic Properties of Sentential Negation. A Comparative Study of Romance Languages. Ph.D, Dissertation, University of Pennsylvania.
- Zhang, Shi. 1990. The Status of Imperatives in Theories of Grammar, Ph.D. Dissertation, University of Arizona.

The Standard Arabic sounds (letters and diacritics) and their phonemic symbols

Long vowels			Short vowels			Consonants					
ا	ي	و	فتحة	كسرة	ضمة	ب	ت	ث	ج	ح	خ
ā	ī	ū	a	i	u	b	t	θ	j	ħ	x

Consonants											
د	ذ	ر	ز	س	ش	ص	ض	ط	ظ	ع	غ
d	ð	r	z	s	š	ṣ	ḍ	ṭ	ẓ	ʕ	ɣ

Consonants											
ف	ق	ك	ل	م	ن	ه	الواو	ي	الهمزة		
f	q	k	l	m	n	h	w	y	ʔ		



Abstracts

Diglossia- Standard and Colloquial Arabics

By: Dr. Ahmad Al Samrai

Abstract: This research aims to study one of the most important phenomena that has faced the Arabic language recently. This phenomenon is (Diglossia) which has been explained as a term and as a concept. .The main fields that have been influenced by (Bilingualism) are (the media and the literature). It is shown in this study that the great influence of the local accents and the relationship between standard Arabic and it's different accents.

Can the Arabic natives keep their language formality in this widely open culture environment?

This study has resulted in revealing the real state of Arabic today and the importance of formal Arabic in cultural and scientific fields. It deals with that phenomenon and trys to find suitable solutions.

The Linguistic Terms Used by Professor Abdulrahman Al-haj Salih: Terminological Choices and Method.

By: Dr. Zahir Al-Dwoodi

Abstract: This study sought to explore the contributions of Professor Abdulrahman Alhaj Salih, that concerning the efforts has been made to encounter the terminological dilemma in linguists. The study, also, reviewed Professor Salih's attempts to construct linguistic terms, while considering his terminological method and criteria.

Significance of investigating the terminological experience of Professor Salih, as an Arab scholar, results effectively in solving the terminological problems within the Arabic linguistic studies. furthermore, his experience includes a clue for cultural framework problems, as it motivates Arab linguists to pursue their own independent terminology approach.

Of like-verbal Issues Between the Exordium and Delays in the Qur'an Between Al- Eskafi and Al-Samurai.

By: Ibrahim Abdullah AL-Hinai

Abstract: The researcher probes into the concept of phonetic analogy between the acts of precedence and deferral as evident through ten Quranic verses into which two scholars, al-Khateeb al-Eskafi (d: 420 Hijra) and Fadil al-Samurai, have delved with their respective studies and inferences. Through three themes – 1, Linguistic and terminological definition of phonetic analogy and deferral; 2, Regulations of precedence and deferral in the Holy Quran; 3, The approaches of al-Eskafi and al-Samurai with regard to precedence and deferral of phonetic analogy. The researcher has ascertained the respective approaches and characteristics concerning directives, and lucidity of the precedence and deferral in each issue while taking into consideration the temporal difference between the two scholars. The endeavor had led the researcher to discern the lexical and semantic vivacity concealed in the Quranic context.

"Sign" in the Fundamentals of Islamic Jurisprudence and its Terminology

By: Prof Hijat Rasuli and Samira Jokar

Abstract: Folk proverbs are one of the most prevalent forms of expression. Indeed, these are considered to be the mirror that reflects the morality, customs and values of peoples and nations in a compact structure. This study discusses the material and abstract relation of Omani folk proverbs, throughout their evolution, with a set of folk beliefs originating from the influence on individual life experience within a certain environment and given circumstances. The study aims at describing fictional backdrop of these proverbs and their evolutionary relation with historical events. The sources of these proverbs, like the proverbs of all other peoples, are religious axioms (in this case, Holy Quran and the Prophetic Tradition), customs and folk traditions. The study has revealed social and cultural structures from which these proverbs have been quarried while monitoring different creatures and their actions, various social classes and different cities and towns. In order to simplify the analytical process of its materials, the study has pursued through the format of semantic fields and connotative possibilities.

Manifestations of the Omani Personality in the Narrative Heritage: a Comparative Study through Cinderella

By: Dr. Ahmed Al-Hanshi

Abstract: This study deals with the Omani narrative heritage. It analyzes some of the most famous narrations of one of the most popular stories: Cinderella. The plot of this same story occupies a special place in the Omani storytelling genre and the imagination. There are, at least, three Omani versions of the Cinderella, representing three different environments of Oman: the coastal, the mountainous, and the country side. The study compares the novels of Charles Perrault and the two German brothers (Grimm, W & J), on the one hand, and three Omani stories, on the other.

This study does not claim to support the idea that there is a substantial origin from which other inferior stories ramify, or that those ramifications own their existence to that foundation. It not only distances itself from such a claim but considers Omani story a self-contained genre that employs imagination and intelligence in the narration on its own.

Masked narrative autobiography

By: Dr. Aziza Al-Taii

Abstract: The modern content infrastructure constructs a new formative autobiography atmosphere that does not fully follow the rules and traditions of the art of autobiography. This new sphere allows the writer to go beyond the traditional autobiographic documentation allowing him the freedom to write in modern techniques away from the standardised forms.

This study focuses on how the autobiography is shaped in the "Life Shorter than a Rose's Age" by the author Abdullah Al Balushi by discussing several elements, which are:

- Autobiographic pact and novelistic pact
- Discussing the relationship between the subject and the action of writing in the text
- Novelistic discourse between the author and the character
- Properties of periodic organization
- Technical connotations
- Dimensions of autobiographic narration

Manifestations of Martyr's Image in The Palestinian Folk Songs

By: Dr. Abbas A. Abbas

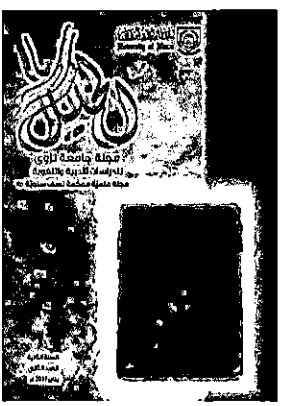
Abstract: Martyrs and martyrdom represent a fundamental theme in formal and pop Palestinian literature. It represents the Palestinian people's experiences through a century long hateful occupation which they confronted with all forms of resistance, steadfastness and struggle. The folk songs aim to represent the thousands of martyrs who sacrificed their lives for the sake of their homeland, for the sake of helping it rise and reach its goal towards liberation. Recent studies have been critical of examining the issue of martyrdom and martyrs in eloquent poetry, given that more studies seem to be addressing and celebrating more popular poetry and songs. Thus, given the lack of research in the area of eloquent poetry, the researcher of the current study aims to examine the portrayal of the martyr and the manifestations of martyrdom in Palestinian folk songs. The study includes the examination of the importance of martyrs in Palestinian literature and occupation-resistant art as well as the examination of prominent manifestation of martyrdom among the Palestinian and their folklore. Specifically, this includes a study of the portrayal of the martyr as a groom (relating images of blood and henna), dramatic portrayal of the events that lead to martyrdom, dramatic portrayalof the mother's farewell to her martyred son or daughter, and portrayal of the martyr as an inspirational youthful drive towards victory that consistently takes on paths of sacrifice and martyrdom as long as his homeland remains under occupation.

المتابعات

مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربيّة والإنسانيّة يصدر مجلة الخليل ومجموعة من الكتب والدّراسات الأدبيّة

أصدر مركز الفراهيدي للدراسات العربيّة لهذا العام مجموعة من الكتب والدراسات الأدبيّة والإنسانيّة التي يأتي إصدارها تزامنا مع معرض مسقط الدولي للكتاب ٢٠١٧م. وأولى أهم إصدارات المركز لهذا العام هو العدد الثاني منْ مجلة (الخليل)؛ مجلة جامعة نزوى للدراسات اللغويّة والأدبيّة (مجلّة علميّة محكّمة).

العدد الثاني من مجلة الخليل



تضمن العددُ الجديد دراساتٍ محكّمةً لباحثينَ وأكاديميينَ عمانيين وعرب، ومنْ جامعاتٍ مختلفة. وشمل متابعاتٍ لمحاضرات وندوات وورش عمل وزيارات لمدير وباحثي مركز الخليل لعدد منْ مراكز البحوث وشخصيّات علميّة عمانيّة تمثّل تاريخ وتراث عُمان الحديث. وبالتواصل مع ما ابتدأته المجلة في عددها الأول فقد نَشَرَتْ ملخّصات أربع أطروحات دكتوراه نوقشتْ بجامعة السلطان قابوس، إضافة إلى نشر قوائم خريجي الماجستير من قسمي اللغة العربية، بجامعة نزوى وجامعة السلطان قابوس.

ومن العناوين التي يطرحها العدد (العلامة ومصطلحاتها في أصول الفقه) للدكتور سعود الزدجالي–من جامعة السلطان قابوس–، وكذلك (المبالغة في الدرس البلاغي القديم) للأستاذة الدكتورة فاطمة البريكي–من جامعة الإمارات– و(كتاب الجمل في النحو المنسوب للخليل الفراهيدي) للأستاذ الدكتور محمد عبدالفتاح العمراوي –من جامعة القاهرة– إلى جانب (لفظا البشر والإنسان في القرآن الكريم) للدكتور سعيد الصوافي –من جامعة السلطان قابوس– و(ثنائية المرأة والمكان في رواية امرأة من ظفار) للدكتورة ميساء الخواجا –من جامعة الملك سعود بن عبد العزيز– ودراسة (الاستدراكات الصرفية لشراح الألفية حتى القرن الثامن الهجري) للأستاذ علي بن حمد الريامي من جامعة صحار وغيرها من البحوث والدراسات العلمية المحكّمة. يذكر أنَّ عددا من الجامعات اعتمدت المجلة في عددها الأول للترقية العلميَّة كونها مجلة علميَّة محكمة. وإذْ تستأنف المجلة صدورها تدعو جميع الباحثين والأكاديميين العمانيين والعرب والمتخصصين الأجانب إلى النشر بالمجلة في الأعداد المقبلة

بإحـدى اللغتين العربية أو الانجليزيـة، وستُنشَرُ في العدد الثالث دراسة باللغة الانجليزية للدكتور راشد البلوشي.

شعر الحرب؛ قراءة في القصيدة العمانيّة أيام دولة اليعاربة

ومـن الكتـب التـي أصدرها المركز هـذا العام كتاب (شعر الحرب؛ قراءة في القصيدة العمانية أيـام دولـة اليعاربـة) للأستاذ الدكتـور عيسى بن محمد بـن عبدالله السليمـاني. وعن اختياره لشعر الحرب دون غيره يقول المؤلف: «إن هذا النـوع من الشعر يستحق الاهتمام؛ لكونه يمس التاريخ والاجتماع والنفـس والثقافة والهُوية، فهـو في النهايـة تجربـة إنسانيـة، جـاء نتيجـة معاناة وتفاعل مع الحـدث؛ خاصّة كونه يتعلق بمصـير عزّة الوطن والمواطـن». أما عن اختياره للشعـر الحربي في عصـر اليعاربة فيقـول: «إنّ السلوك الحسن الذي قام بـه أئمة دولة اليعاربة كان منهجـا متبعا، سلكه الأئمـة السابقون من أمثـال: الإمام الجلنـدى بن مسعـود، والإمام الصّلـت بـن مالـك الخروصـي، فقـد كانـوا حامـين لوطنهم، وملبّـين لصرخـة المستنجد. وما نجـدة أهل سقطـرى إلا دليـل على ذلك. وقد تابع أئمـة اليعاربة ذلـك السلوك الحميد، فاستجابوا لنداء الصّرخة الأفريقية، عندما طلب أهالي أفريقيـا الشرقيّة النجـدة في تحريرهم من وطأة الاستعمار البرتغـالي، فأرسلوا أساطيلهم المظفرة إلى تلـك السواحل، محققين انتصارات باهـرة على الخصم البرتغـالي المستعمر الغاشم. وبذلـك تمكن العمانيـون بقيادة أئمـة اليعاربة من انتـزاع كلّا من: ممباسا، وكلـوه، والجزيرة الخضراء (وبيمبا)، وبته (بات) ، وزنجبار منهم. هـذا المجهـود الحربـي والانتصـار العسكري كـوّن لليعاربة دولة مترامية الأطراف، شملت مناطـق واسعـة مـن الخليـج العربـي وصلت حدودهـا إلى البحرين وبلاد فارس وسواحل الهنـد. وامتـداد واسـع على طـول السواحل الشرقيـة لأفريقيـا وأصبحـت دولـة اليعاربـة سيّدة ميـاه المحيط الهنـدي بأسطولها الضخم المجهز بالسّفن القويـة والمدافع الضخمة. هذه القوة الضاربة لدولة أئمـة اليعاربة، جعلت من الـدول الأوروبيـة الاستعماريـة تحسـب لهذه الدولة مكانتها في العالم؛ ولذلك سعت لخطب ودّهـا من خلال عقد المعاهـدات والاتفاقيات الاقتصادية. تلك الصّور الخالدة لهذه الدولة – دولة اليعاربـة – رصدها شعراء عمان، فكانت حَريَّـة بالدراسـة؛ لكونها سجلـت في أبعادها

ملامـح متعددة: منها ما تعلـق بوصف الحرب والمحـارب، وأخرى رصـدت البعد التاريخي للمعركة؛ إذ إنّ الربط بين البُعد التاريخي والبعد النصـي متجسّـد في فضـاء النّص ولا بـدّ من فهمهمـا على أساس أنّ الغرض التاريخيّ فعل كامـن في النص. وأن الغرض النظري لا يعدو أن يكون ردَ فعـل بإزائه، سرعان ما يصبح فعلا جديدا يستوعبـه الباث فتتضمنـه الرسالة التي من الممكـن أنْ يستحدثها. وقيمـة الشعر تبرز في كونـه وثيقة من الوثائـق المرتبطة بالعصور، في جوانبهـا التاريخيّة واللغويّـة والحضاريّة». ويشمل الكتاب على فصلين وخاتمة.

قـرأ الفصـل الأول الصـورة الحربيّـة وبعدهـا الدلالي عنـد شعـراء اليعاربـة أمثـال الفزاري والحبسـي والمعـولي والصارمـي والغشـري والغافـري ، بينمـا قـرأ الفصـل الثـاني، البعد النفسـي ودلالتـه في شعر الحـرب، معتمدا في دراسته على المناهج النقديّة، الوصفيّة التحليليّة في قراءة البعد التصوري لشعر الحرب.

اللسان الشحري المعاصر في ظفار

وممّـا أصـدره المركز كذلـك كتـاب (اللسان الشحـري المعاصر في ظفـار) للكاتب عامر بن أزاد عـدلي الكثيري. وهو يتحدث عن اللسان الشحري الذي يعدّ من الألسن العربيّة الجنوبيّة المعاصـرة ويتركز انتشـاره في مناطق الجبال من محافظة ظفار.

وقُسّـم الكتـاب إلى المقدمـة، وتتنـاول أهمية البحث وإشكالاته وأهدافه وبيان المنهج المعتمد الذي سار عليه البحث. ثم يأتي التمهيد ويذكر فيه الخلفية الجغرافيـة، والديمغرافية، والتاريخية عن المنطقة. أمّـا فصول الكتاب فهو يتألف من ثلاثة فصول يتحدث الأول منها عن الصّوامت: وفيـه دراسة عن الوصـف التفصيلي لصوامت هذا اللسـان من حيث مخارجها وصفاتها، وقد اتبـع البحث في تقسيـم الصّوامت طريقة تقوم علـى تصنيف الأصوات في مجموعات بحسب صفاتها.

أمـا الفصـل الثـاني فيدرس الصّوائـت: وفيه تنـاول الكتاب الوصـف التفصيلـي لصوائت هـذا اللسان القصيرة منها والطويلة. وقد درس الكتاب هذه الصوائت من جانبين: هما الجانب النطقـي والجانـب الأكوستيكـي (الفيزيائي). أمّـا الفصـل الثالـث فيدرس(المماثلـة): وفيـه دراسـة لأنـواع المماثلة في اللسـان الشّحري؛ إذ تطـرّق إلى المماثلة في الصوامـت، والمماثلة بـين الصوامت والصوائـت. وفي النّوع الأول (المماثلـة في الصوامت) درس البحث المماثلة في الصفـات، وفي المخارج، وفيهمـا معا. أما النوع الثاني فقد درس فيه البحث أثر الصوامت المطبقة في الصائت الأمامي نصف الواسع، كما درس أثـر الصوامت الحلقيّـة في الصوائت من حيـث: أثرها في حركة همزة التعريف، وأثرها في حركـة عين الفعـل الماضـي الثلاثي ولامه. وفي كلّ ذلك استعان المؤلـف بالرسوم الطيفية عـن طريـق استخدام جهـاز Praat مـن أجل تحرّي الدقة اللازمة. وتجنب الوصف العشوائي المعتمد على الملاحظات الذاتية. وأخيرا خلص الكاتب إلى النتائـج: وفيها عرض لأهم النتائج التي توصّل إليها هذا الكتاب.

وتكمـن أهميـة الكتـاب كما يراهـا الكاتب مـن كون هـذا اللسـان يمثّـل تراثا لغويّـا قديما لمنطقـة جنوب الجزيـرة العربيـة، لا يعرف إلى متـى سيبقى مستمـرا وصامدا أمـام المتغيرات الداخليـة والخارجية. كما أنّـه لا يزال بحاجة إلى الدرس، بمعنـى أنّ ظواهره لم تدرس بشكل كاف في مختلف المستويـات اللغوية، وما وجد مـن الدراسـات في المستـوى الصوتي – الذي الكاتـب بصـدد دراستـه– قليـل إلى حـدّ ما، مقارنة بالمستويات الأخرى.

الأساليب التحليلية في العربية الفصيحة المعاصرة

وآخـر إصـدارات المركز لهذا العـام هو كتاب «الأساليـب التحليليـة في العربيـة الفصيحـة المعاصـرة (الصحافـة العمانية نموذجـا)» لمؤلفه الدكتـور علـي بـن حمـد الفارسـي. ويتناول الكتـاب قضيّـة واحـدة في العربيّـة الفصيحـة المعاصرة هي الأساليـب التحليليّة، فناقش قضية التطور وتحوّل اللغـات من التأليفيّة إلى التحليليّة أو العكس من التحليل إلى التأليف/التركيب عبرَ تلك الأساليب. وحاولت الدراسة الإجابة على الأسئلـة التاليـة: ماذا يقصد بمفهومـي: التأليفيّة (Synthetic) والتحليليّة (Analytic) في الدرس اللساني الحديث؟ وما موضع العربية في تصنيف

اللغـات النوعـي (Typology Linguistic)، وهـل تعدّ لغةً تأليفيّةً مقارنة بلغـات العالم أو لغةً تحليليّـة أم تصنّف بوصفها لغةً متعددة التراكيب (Polysynthetic)؟ وهـل ثمّة ملامح تحليليّة في مراحل العربية السابقة؟ وما أشكال التحليليّة في العربية الفصيحة المعاصرة، وكيف نصنّفها؟ وما أسباب ظهور الأساليب التحليليّة وشيوعها؟ وهل لهـا أسباب تداوليّة أسهمت في ظهورها وكيف أدت التطـورات التركيبيّـة والثقافيّـة في العربية الفصيحة المعاصرة إلى بروز تلك الأساليب؟ وهل ثمّة علاقة بين الأساليب التحليليّة وموضوعات الخطـاب وبنياته؟ وهـل ثمة علاقة بـين النزعة التحليليّـة في العربية المعاصـرة ورؤية العالم لدى الجماعة اللغوية المتكلمة بها الآن؟

وقد اعتمـدت هذه الدراسة في تحقيق أهدافها والإجابة عن أسئلتها المنهجَ الوصفيّ، فرصدت الأساليب التحليليّة ووصفتهـا في مدونة ترتبط بلغـة الإعلام وهـي لغة مؤثرة في تطـوّر العربيّة المعاصـرة بل تعدّ أبرز حدث ثقـافيّ أثّر في اللغة العربيّـة بعـد القرآن كمـا ذهب إلى ذلـك أحد اللسانيين المعاصرين.

وهـذه المدوّنـة محددة زمانيًـا ومكانيًا. وهي الصحافة العُمانيّة في جريدتي عمان والرؤية لمدة شهر واحد مـن تاريخ ٢٢ من يونيو ٢٠١٤ إلى تاريخ ٢٢ يوليو ٢٠١٤. وهي مدة كافية لمعرفة ظاهرة معينة أو رصدها أو دراسة أساليب محددة. وممّا يُحمد في الصحافة العُمانيّة أنّها تمثل نموذجًا للصحافـة المحليّـة مـن جهة ومن جهـة أخرى تمثل نموذجًا للعربيـة المعاصرة في الوطن العربي، فهي تفرد صفحات كاملة لمقالات كتّاب عرب وأخبـارًا يكتبهـا مراسلون ينتمـون إلى الأقطار العربية المعروفة مـن اليمن حتى المغرب العربي، فهي مدونـة متنوعة من جانب، ومحـددة زمانيًا ومكانيًـا من جانـب آخر. وتعدّ مثـالاً نموذجيًا للعربية الفصيحـة المعاصرة من ناحيـة الانتشار والتنوع. وقد اعتمدت هذه الدراسة أيضًا المنهجَ التاريخـيّ في محاولة لتفسير التطـور والتغيّر في الأساليب.

هـذا وقد قسـم الكتـاب إلى تمهيـد وفصلين عالج الفصل الأول: حركة التطورات التحليليّة في العربيّـة الفصيحة المعاصـرة من خلال ثلاثة مباحث؛ الأول: تناول التصنيف في الدراسات اللغويّـة. والمبحـث الثاني: موضـع العربيّة بين اللغات التأليفيّـة أو التحليليّة. واختصّ المبحث الثالث برصد العلماء للتحليليّة في اللغة العربية. فيمـا يتحـدث الفصـل الثاني مـن الكتاب عن علاقة الأساليب التحليليّة بموضوعات الخطاب وبنياته ورؤية العـالم. وفيه يتناول الكاتب ثلاثة مباحـث يتنـاول الأول منها علاقـة الأساليب التحليليـة بموضوعـات، ثـمّ علاقتهـا ببنيات الخطـاب. وأخيرا علاقـة النزعـة التحليلية في

العربية الفصيحة المعاصرة برؤية العالم. واختتم المؤلف الكتاب بنتائج الدراسة التي أجراها من خلال قسمين نظريّ وتطبيقيّ.

الجامعة تشارك في تقديم محاضرات عن التّسامح الدينيّ في السّلطنة بجامعة فيينا النمساويّة

قدَّم الدكتور سليمان الحسيني، الباحث بمركز الخليل بن أحمد الفراهيدي، سلسلة محاضرات عن التسامح الديني والتعايش في سلطنة عمان. وذلك بجامعة فيينا في النمسا خلال الفترة(١٦-١٨ مارس ٢٠١٧م)، بدعوة من البروفسور ولفرم رايس -أستاذ الديانات بكليّة اللاهوت البروتستانتي بجامعة فيينا-. ويأتي موضوع التعايش والتسامح الديني بين أصحاب الدّيانات والمذاهب في عُمان منْ ضمن المساق الذي يطرحه البروفسور رايس في الجامعة. وقد تحدث عن الموضوع أربعة متخصصين منهم الدكتور سليمان الحسيني ليكون المتحدّثَ العمانيّ في هذا الموضوع.

كانت المحاضرة الأولى التي تمَّ تقديمها يوم الخميس ١٦ مارس بقاعة المحاضرات بالمبنى الرئيس لجامعة (فيينا) تحدَّث المحاضر بشكل عام عن التعايش والتسامح الديني في سلطنة عُمان، وحضرها إلى جانب الطلبة بعضُ الأساتذة والمهتمين. وأمَّا المحاضرات التي تمَّ تقديمها يومي الجمعة والسّبت كانت أكثر تفصيلا، وشملت الحديث عن الديانات والمذاهب الإسلامية في عُمان، والقوانين والتشريعات التي تعزّز التعايش والتسامح في هذا البلد، ودور وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في هذا المجال، وأُسس التسامح في الفقه الإباضي، والإرساليات التنصيريّة إلى عمان، والعلاقة المعاصرة بين الإسلام والمسيحيّة، والجالية الهندوسيّة في عُمان.

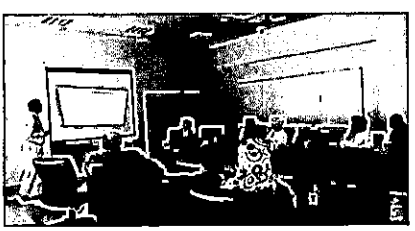
وشارك في البرنامج عددٌ من طلاب الدراسات العليا بجامعة (فيينا) وبعض المهتمين بالشأن الديني والحوار الإسلامي المسيحي/الغربي، منْ مختلف التخصّصات والمجالات بما في ذلك القانون والتربية. وكان منْ بين الحضور عدد من الطلبة الذين سبق وأنْ حضروا دوراتٍ

دراسيّة في عُمان: بكليّة العلوم الشرعيّة، وجامعة نزوى، وممن سيلتحقون بدورات مشابهة في المستقبل. وكان منْ بين الحضور طلاب دراسات عليا يقومون ببحوث ماجستير ودكتوراه عن عُمان. وإلى جانب الطلبة النمساويين، حضر طلاب منْ ألمانيا وجمهورية التشيك. وكانت فرصة للجميع للتبادل الثقافي والتحاور حول الجوانب المشتركة بين أصحاب الحضارات والدّيانات.

مركز الفراهيديّ يستضيف باحثَيْن هولنديّيْن يحاضران عنْ تجربتهما العلميّة والعمليّة في عُمان

استضاف مركزُ الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربيّة والإنسانيّة الدكتور فيكرت فيزر(Dr. Wiekert Visser) والدكتورة كورين هوك (Dr. Corien Hoek) الباحثين السّابقين بالجامعة الألمانية. وذلك يوم الأحد ٣١ مارس ٢٠١٧م. وقد زار الباحثان مركز الفراهيدي وقدّم لهما الدكتور محمد المحروقي –مدير المركز– شرحاً تعريفيا بمهام المركز وإنجازاته في مجالي تنظيم النّدوات ونشر الدراسات المتصلة بعمان. ثمّ صحبهما –في جولة إلى بعض مراكز الجامعة كمركز دارس وكرسي النباتات الطبية والعمانية ونتاج الأحياء البحرية ومعهد الضّاد.

وقد قدّم الباحثان عرضين عنْ تجربتهما العلميّة والعمليّة في عُمان منذ مطلع الثمانينيّات. وفي بداية الجلسة رحبت الأستاذة كوثر بنت أحمد الحارثية – مديرة الجلسة – بالزائريْن وبالحضور من المهتمين، ثمّ قدمت الدكتورة كورين تجربتها البحثية حول الحياة البدويّة في رمال الشرقية والمنطقة المجاورة. وتأثير التطور ونمط الحياة الحديثة عليهم. وسردت معلومات وافرةً حول تنقّل البدو من البادية إلى السّاحل لصيد الاسماك، ونقلها عبر الصحراء إلى المدن والقرى المجاورة على ظهور الحيوانات قبل السيارات، واتسع نطاق النقل بعد دخول السيارات إلى المنطقة ليصل إلى خارج السلطنة، خصوصاً الإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية والمملكة الأردنية الهاشميّة، مما يدلّ على روح الكفاح والعمل الدؤوب لدى الإنسان العماني.



وأشارت د. كورين إلى بحث جماعي حول شجرة(العلعلان) في الجبل الأخضر والمخاطر التي تواجهها. كما عرّفت ببحوثها حول السيّاحة المستدامة.

بعد ذلك تحدّث الدكتور فيكرت، الرئيس السابق لبرنامج ماجستير علوم الأرض بالجامعة الألمانية للتكنولوجيا عن تجربته في العمل لدى شركة تنمية نفط عمان وغيرها من الشركات مركزاً على تاريخ استخراج النفط والغاز ومعدّل الانتاج خلال هذه الفترة. و قدّم شرحاً وافياً عن طبقات الأرض في أماكنَ عدَّة في السّلطنة، وأقدمها تعود إلى أكثر من ٣٠٠ مليون سنة. وقدَّم عرضاً بالفيديو يوضّح حركة الصفائح عبر التاريخ وتغيّر موقع السلطنة. شهدت الجلسة تفاعلاً من الحضور الذين طرحوا أسئلة ومداخلات حول دراسات الضّيفين وتجربتهما الثريّة في العمل في عُمان. كما قدّم الدكتور عبدالله بن سيف الغافري -مدير وحدة بحوث الأفلاج- تعريفاً بوحدة بحوث الأفلاج والأبحاث التي أنجزتها.

جامعة نزوى تشارك في اجتماع المجمع العلميّ والجامعيّ الإيرانيّ-العربيّ للحوار الثقافيّ بالعاصمة الإيرانيّة طهران

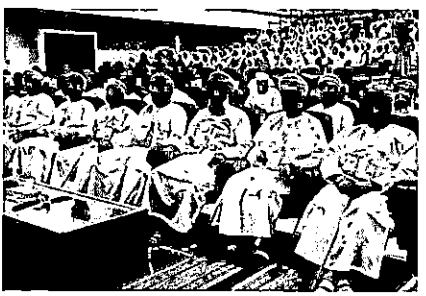
شاركت جامعة نزوى في اجتماع المجمع العلميّ والجامعي الإيراني العربي للحوار الثقافي الذي عقد بجامعة الشهيد بهشتي بطهران، عاصمة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، يوم الأحد ٢٢ يناير م٢٠١٧ واختتم أعماله يوم الأثنين ٢٣ يناير بجامعة الفردوسي بمدينة مشهد. ويأتي الاجتماع في إطار فعاليات مؤتمر الحوار الثقافي بين إيران والعالم العربي الذي نظمته رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية الإيرانية بالتعاون مع عدد من الجامعات والمؤسسات الثقافية والذي هدف إلى إثراء الحوار بين النخب والمثقفين والأكاديميين العرب والإيرانيين ومد جسور التواصل بين شعوب المنطقة.

وكان المجمع العلمي والجامعي الإيراني العربي للحوار الثقافي، الذي اتخذ من جامعة الشهيد بهشتي بطهران مقرا دائما، تم تأسيسه

في ٢٠١٦م ليكون منطلقا للتعاون العلمي والأكاديمي والثقافي بين الجامعات الإيرانية ونظيراتها الجامعات العربية. ويهدف المجمع إلى تعزيز مبادئ الفكر الوسطي والتفاهم والعقلية المشتركة والعلاقات الحسنة بين المجتمعات الإسلامية. والتأكيد على ضرورة النقد البنّاء، وتعزيز دور الكفاءات والنخب الثقافية والأكاديمية في توسيع العلاقات والتواصل المستمر بين إيران والعالم العربي. كما يهدف المجمع إلى تأسيس التعاون العلمي والثقافي وتعزيز الإنتاج العلمي المشترك من خلال الدوريات والكتب التخصصية وإقامة المؤتمرات والاجتماعات والندوات العلمية والثقافية والتبادل العلمي والثقافي والتبادل والطلابي وتبادل الأساتذة الجامعيين. ويؤكد المجمع على القواسم المشتركة والصلات التاريخية والثقافية بين أعضاء المجمع وأهمية الجانب العلمي والثقافي للحوار ودور المؤسسات الجامعية وأساتذة الجامعات في تعزيز الحوار بين الشعوب.

وجامعة نزوى، التي شاركت في الاجتماع التشاوري في مايو ٢٠١٦، تعتبر من الجامعات المؤسسة لهذا المجمع الذي أصبح يضم في عضويته أكثر من ثلاثين جامعة عربية وإيرانية. ويرحّب بعضوية المزيد من الجامعات خدمة للعلم ومؤسساته الأكاديمية. ويتكوّن المجمع من الهيئة العامة التي تضم ممثلين عن الجامعات والمؤسسات البحثية المشاركة، والمجلس التخطيطي الذي أوكل إليه وضع السياسات والخطط، والأمانة العامة المسؤولة عن تنفيذ السياسات ومتابعة مخرجات اجتماعات الهيئة العامة وقرارتها. وفي إطار جهود المجمع وكثمرة لأنشطته توجد زيارات متبادلة للأكاديميين والمسؤولين بين جامعة نزوى ونظيراتها من الجامعات الإيرانية، وتبادل طلابي لا سيما جامعة الشهيد بهشتي التي تدرس اللغة العربية وآدابها في مستوى البكالوريوس والدراسات العليا. كما توجد فرص للنشر العلمي المشترك وتقويم البحوث والدراسات.

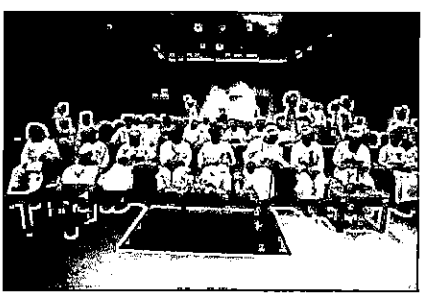
وسط حضور مكثّف من الطلاب والأساتذة بتطبيقيّة الرستاق.. مركز الفراهيديّ يثري فعاليّة: الحضارة العمانيّة في شرقِ أفريقيا



شارك الدكتور محمد بن ناصر المحروقي –مدير مركز الخليل بن أحمد الفراهيديّ للدراسات العربيّة والإنسانيّة–في الفعاليّة الحواريّة (الحضارة العمانيّة في شرق إفريقيا) التي نظمها مركز السّلطان قابوس العالي للثقافة والعلوم بالكلية التطبيقيّة بالرستاق صبيحة يوم الاثنين الموافق ٢٠١٧/١٢/١٩م. وقد قدّم الدكتور المحروقي ورقة بعنوان: (الصّحافة العمانيّة في القرن الإفريقي) ركّز فيها على عوامل ظهور الصّحافة وازدهارها في مطلع القرن العشرين، وعلى الدّور الثقافي الفاعل لسلاطين زنجبار، خصوصا برغش بن سعيد وحمود بن محمد وعلى بن حمود.

وأبرز المحروقي مكوّنات الصّحافة العمانيّة في زنجبار، وحضور القضايا والأخبار العمانيّة فيها، ذاهباً إلى تحليل محتوى تلك الصّحف منْ قبل الباحثين في تاريخ عُمان الحديث الذي سيقدّم صورة أكثرَ وضوحا عنْ تاريخ عُمان الحديث. وقد قدّمت في الفعاليّة الحواريّة الورقات: (الوجود العماني السياسي في الشّرق الإفريقي) للدكتور محمد الشّعيلي، و(الأدب العمانيّ الإفريقيّ) للدكتور عيسى السّليماني، و(المخطوطات العمانية في شرق إفريقيا) للباحث الأستاذ سلطان الشيباني، وأدار الحوار الإعلامي المعروف محمد المرجبي. شهدت الفعاليّة الحواريّة تفاعلاً كبيراً بين الطلبة والمتحدثين.

مدير مركز الفراهيديّ للدّراسات العربيّة يشارك في نـدوة ؛ قـراءات في فكـر الشيخ أبـي زكريا يحيى بن سعيد



شارك الدكتور محمد بن ناصر المحروقي –مدير مركـز الخليل بن أحمـد الفراهيدي للدراسات العربيّة والإنسانيّة–في نـدوة (قراءات في فكر الشيـخ أبي زكريا يحيى بن سعيد)، التي نظمها المنتـدى الأدبي، يومـي الثلاثـاء والأربعاء ١٣ و١٤ / ١٢/ ٢٠١٦م، بمركـز نزوى الثقافي في الفترة المسائيّة.

وقـد رعى افتتاح الندوة سعادة عيسى بن حمد العزري–وكيـل وزارة العـدل–، وحضرهـا لفيف من المهتمين والباحثين. وقد أدار الدكتور المحروقـي الجلستـين الأولى والثانيـة في اليوم الأول للنَّدوة؛ إذ قدّمت فيهما الورقات الآتية: سيرة الشيخ أبي زكريا للأستاذ يونس بن جميل النعمـاني، وعصـر الشيخ أبي زكريـا للدكتورة بدرية بنت علي الشعيبيَّة، والقضاء في زمن أبي زكريا للشيخ ناصر بـن سليمان السّابعي، وفقه القضـاء في زمن أبي زكريا، وشهدت الجلستان مداخلات وتفاعلا جيّدا من الجمهور.

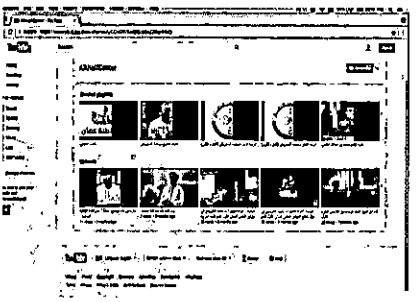
مركـزُ الخليـل الفَراهيـديّ للدّراسـاتِ العربيّـة ينظّم محاضرةً بعنوان: مفـرداتٌ أكديّةٌ في اللهجة العراقيّةِ الدّارجة

نظَّـم مركـزُ الخليـل بـن أحمـد الفراهيـديّ للدّراسـات العربيّـة بجامعة نـزوى صباحَ يوم الثلاثـاء ٢٢ نوفمبر ٢٠١٦م في قاعـة المشارق محاضـرةً علميّـة بعنـوان: مفـرداتٌ أكديّـةٌ في اللهجة العراقيّة الدّارجـة. واستهلَّ مديرُ مركزِ الخليـل الفراهيـدي الدكتور محمـد المحروقي كلمتـه مرحِّبـا بالحضـور وبالمحاضـر الأستاذ الدكتـور أحمد محمد الجبـوري؛ معرِّفـا بأهمّ دراساته وبحوثه الأكاديميّة واهتماماته العلميّة، ثمَّ قدَّم الدكتورأحمـد الجبوري محاضرته بذكر

الجذور التاريخيّة للغات الأجناس البشريّة التي استوطنت بلاد الرافدين منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، وأشار إلى أنّ اللغة الأكديّة سميّتْ نسبة إلى عاصمتها (أكد).

وقد وضّح المحاضر المسائلَ اللغويّة المشتركة بين الأكديّة والعربيّة ممثّلا لها بالاسم والفعل والحرف وبتطابق المذكر والمؤنث وبخاصة تاء التأنيث. وعرض الدكتور الجبوري جدولا يبيّن نماذج لبعض الألفاظ المشتركة بين اللغتين. وقد تفاعل فيها الحضور بالأسئلة والمناقشة مع المحاضر وتبادل الرأي حول جذور بعض الكلمات في اللهجة العمانيّة الدارجة بأصولها الأكديّة. وفي الختام قدّم الدكتور محمد المحروقي شهادة تقديريّة إلى المحاضر الأستاذ الدكتور أحمد محمد الجبوري تعبيرا عن اعتزاز المركز بجهوده العلميّة.

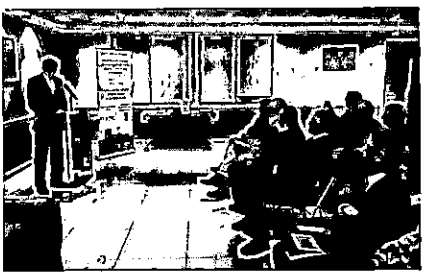
مركز الفراهيديّ يفتتح قناة خاصّة بالمركز على اليوتيوب



افتتحَ مركزُ الخليل بن أحمد الفراهيدي للدّراسات العربيّة والإنسانيّة قناة خاصّة بالمركز على اليوتيوب. وذلك بهدف نشر الفعاليّات والأنشطة التي ينفّذها المركز، وإفادة المشاهدين بما تحمله الفيديوهات المحمّلة منْ معلومات وأبحاث قد يستفيد منها الباحثون والمهتمون بالمواضيع المتعلقة بها. هذا ويمكن متابعة القناة عبر صفحة الجامعة الرئيسة بالضغط على اليوتيوب ليجد فيها كلّ ما تمّ تسجيله منْ فعاليّات مركز الفراهيدي للدّراسات العربية والإنسانيّة ، وعلى الرابط:

https://www.youtube.com/channel/UCDkQWSvcDGcIXl4ZZ6qHNHQ

بالتعاون مع جامعة نزوى.. سفارة السّلطنة في باريس تنظم ندوة علميّة عنْ (عُمان في المصادر الجغرافيّة وكتابات الرّحالة والمستشرقين)



أقيم بمقر سفارة سلطنة عمان في باريس يوم الثلاثاء الموافق ٨ نوفمبر ٢٠١٦م ندوة: (عُمان في المصادر الجغرافية وكتابات الرحالة والمستشرقين) التي نظمتها السفارة بالتعاون مع جامعة نزوى وبدعم من المركز الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية. وقد رعى الندوة سعادة الشيخ حميد بن علي المعني -سفير سلطنة عُمان في فرنسا- الذي ألقى كلمة أوضح فيها عراقة العلاقات العُمانية الفرنسية. واهتمام الجغرافيين والرحالة والمستشرقين بعُمان، وقال فيها: «لقد اتفق العديدُ من المؤرّخين على أنَّ العَلاقات الفرنسيَّةَ العمانيَّةَ تتمتع بتاريخ حافل وطويل وعريق. وتكمُنُ الدَّوافعُ لقيامِ الاتصالات الأولى بين البلدين في التبادل التجاريِّ الذي جرى في القرن السابع عشَرْ، وقد تطورت العلاقاتُ على مدى القرون الأربعة الماضية بشَكلٍ سريع ساهم في تعزيز أواصرِ الصَّداقة بين شعبي البلدين».

وأضاف: «وتعدُّ الثَّقافةُ العمانيَّة جزءًا من الثقافة العربيّة والإسلاميّة في المنطقة. وهي تتجدّد بشَكلٍ مستمر لتفاعلها مع الثقافات المحليّة والدوليّة الأخرى؛ لذا تمكّنت عمانُ منْ تطوير ثرائها الثقافيِّ في العديد من المجالات كالموسيقى والأدب والشِّعرِ والرَّسم». وأشار سعادة السفير إلى أن اهتمام الأوروبيين ببلدان الشَّرق بشكل عام وبعمان بشكل خاص زاد ابتداء من أوائل القرن التاسع عشر إذ ظهرت العديد من الكتابات عنْ عمان والصور واللوحات للحياة اليوميَّة وتحولت عمان إلى المكانَ المفضَّل للكتّاب والمسافرين والمستشرقين.

كما وجّه سعادة السَّفير الشّكر للجهات المنظمة قائلا: «أودُّ أنْ أتقدَّم بالشّكر لجامعة نزوى. وعلى وجه الخصوص لرئيسها الأستاذ الدكتور أحمد الرواحي لشراكته ولدعمه انطلاق أعمال لقائنا. وأودّ أنْ أشكر المركز الفرنسي للآثار والعلوم والاجتماعية لدعم الباحثين ولعرضه طباعة المساهمات في مجلة (الإنسانيّات العربيّة) التي ينشرها المركز. وأودّ أنْ أشكر الفاضلة أولغا أندريانوفا على ما بذلته منْ جهود كي تجعل هذا اللقاء ممكنا، وأتقدَّم بالشكر أيضا للدكتور سليمان بن سالم الحسيني لمشاركته الفعَّالة في أعمالنا. أودّ أنْ أعْربَ هنا عنْ خالص شكري لجميع الشّركاء والأكاديميين والباحثين الذين ساهموا بأيِّ شكل من الأشكال في تحقيق اجتماعنا، وإنَّه لشرفٌ عظيم أنْ أرحّب بكم جميعا نيابة عنْ أعضاءِ سفارتنا».

وقد رحّب سعادةُ السّفير بالحضور من الأكاديميين والباحثين والمهتمين وأعضاء السّلك الدبلوماسيّ والثقافيّ والإداريّ بالسّفارة. بعد الكلمة الافتتاحية التي ألقاها سعادة السفير قدمت الندوة الفاضلة أولغا أندريانوفا طالبة دكتوراة في تاريخ عمان والمشرفة العلمية على الندوة. وشارك في الندوة أربعةُ باحثينَ منْ الجمهورية الفرنسيّة وسلطنة عمان وهم الدكتور معزّ الدريدي من معهد البحوث وتاريخ النّصوص بباريس التابع للمركز الوطني للبحوث العلميّة، وقدَّم ورقة بعنوان: إقليم عُمان في المصادر العربيّة؛ نظرة الآخر بين الحقيقة والأفكار المسبقة. وقد ذكر الباحث أنَّ عمان أو إقليم عُمان كما يسميّه الجغرافيون، يقع بين البحر والصّحراء وهما المصدران الرئيسان لتاريخها ومستقبلها. وقد اكتسبت بسبب ذلك الموقع خصوصيّة تميّزها عنْ المناطق الأخرى في العالم الإسلامي.

الأستاذ الدكتور بوحجام في ضيافة مركز الفراهيدي للدّراسات العربيّة والإنسانيّة

نظّم مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي بالتعاون مع مركز السلطان قابوس العالي للثقافة والعلوم محاضرة بعنوان: أحمد بن ماجد في كتابات المستشرقين ألقاها الأستاذ الدكتور محمد ناصر بوحجام –رئيس جمعيّة التراث بالجزائر– وسط حضور عدد من أساتذة الجامعة وطلبة الماجستير. وفي بداية المحاضرة قدَّم الدكتور محمد المحروقي – مدير مركز الفراهيدي– للحضور الدكتور سعيد الراشدي. وذلك للتعريف عن كثب بمركز السلطان قابوس العالي للثقافة والعلوم وأهمّ اختصاصاته والمجالات التي يدعمها المركز سواء كانت ثقافيّة أم علميّة حيث يعدُّ المركزُ المنظّم الرئيسَ لهذه المحاضرة.

وبعد ذلك عرض الدكتورالمحروقي سيرة موجزة عن الدكتور بوحجام منوها بجهوده العلمية والأكاديمية بشكل عام وبعمان وتراثها خاصّة. ثم استهل الأستاذ الدكتور بوحجّام محاضرته عن أسد البحارالعماني (أحمد بن ماجد) بمعلومات عن سيرته وتاريخه العلمي

قائلا: «إنَّ هـذه المحاضرة مهمة جدا لإنصاف التاريخ العمـاني؛ إذ إنَّ لابن ماجـد سيرة ذاتية يجب على كلِّ عمانيٍّ أنْ يفخر بها. وأنْ يتباهى بهذا الرجل العظيم لما له منْ دور في اكتشاف العديـد مـن الطرق البحريـة والمسـارات التي كانـت مجهولة لـدى العالم في ذلـك الوقت».

بعـد ذلك تحدَّث عـنْ أهم ما ذكـر في كتابات المستشرقـين عـن ابـن ماجـد ودوره المهم في مساعدة أبرز الملاحـين والمستكشفين العالميين أمثـال فاسكو دي جامـا. وفي نهاية المحاضرة فتح بوحجام المجال للحضـور لطرح أسئلتهم واستفساراتهـم والإجابـة عليهـا، كمـا توجه الدكتـور محمـد المحروقـي للأستـاذ الدكتور بوحجـام بالشكـر الجزيـل على تفضلـه بإلقاء المحاضرة وتبادلا الهدايا التذكارية.

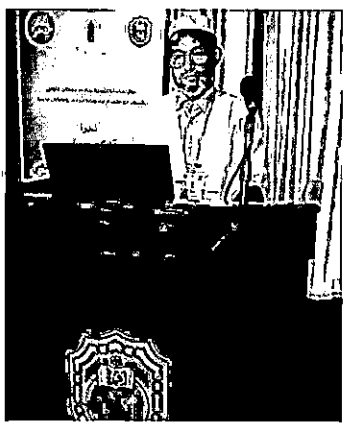
مركـز الفراهيدي يشارك بنـدوة (آفاق حضاريّة منْ حيـاة الشيخ جاعد بن خميس الخروصي) في جامعة السّلطان قابوس

نظَّم مركز الدّراسات العمانيّة بجامعة السّلطان قابوس بالتعـاون مـع مكتـب الإفتاء بـوزارة الأوقـاف والشـؤون الدينيّة نـدوة علميّة تحت عنوان: (آفاق حضاريـة منْ حياة الشيخ جاعد بـن خميس الخروصـي). وذلـك يومي ٢٤–٢٥ سبتمبر٢٠١٦ في قاعـة المؤتمرات بجامعة السلطـان قابوس. وبرعاية الدكتـور علي بن سعـود البيمـاني –رئيـس الجامعـة–. وقدِّمت خـلال الندوة ستَ عشْرةَ دراسة بحثيّة توزَّعت على محـاور مختلفة مـنْ سيرة العلاّمـة الرئيس، وفكـره وجهـاده، وإصلاحاتـه في جوانـب اجتماعية وسياسية.

وقـد شارك مركز الخليل بـن أحمد الفراهيدي بدراسة مشتركة عن قصيدة (يا أيها الغرُّ) للشيخ الخروصي التي بلـغ عدد أبياتها (٢١٠) مئتين وعشرة أبيات ومطلعها:

يا أيُّها الغِرُّ الجهولُ الغافلُ
المُعْرِضُ الغَمْرُ العميُّ الجاهلُ

حيث قـدَّم الدراسة كلّ مـن الدكتور مصطفى شريفـي والدكتور محمـد الطريحـي. وتناولت الحديـث عـن مضمـون القصيدة وأثـر القرآن الكـريم والحديـث الشَّريـف فيهـا. وكذلـك الحديث عـن الجانب التصـوّفي والسّلوكي في القصيدة والجانب الفنّي وتقنيات التكرار فيها.



وقـد خـرج المشاركون في النّـدوة بالعديد من التوصيـات كان أبرزهـا الانفتـاح على تراث المذاهب الإسلاميـة، والاستفادة منها بما يؤدّي إلى التقـارب بينها، وإلى نبذ أسبـاب التّعصب والغلـو، وتضمـين نصوص ومقتطفـات من تحقيقات الشيخ العلامة وإبداعاته في المجالات الشرعيّـة والسلوكيّـة والأدبيّـة في المناهـج الدراسيّـة، وكذلـك ضـرورة العنايـة بالجانب الإصلاحـي الذي اعتنى بـه العلامة الرئيس في مسيرتـه، وتوجيه الباحثين والعلمـاء إلى العناية بـتراث الشيخ الخروصي وتحقيـق تراثه؛ طباعة ونشرا وترجمة.

رسائل الدّكتوراه والماجستير

أولًا: رسائل الدكتوراه المناقشة بجامعة السلطان قابوس

(١)

اسم الباحث	سعيد بن بخيت بن مستهيل بيت مبارك
عنوان الرسالة	بنية الجملة في شعر النقائض، دراسة تحويلية
المشرف	د. محمد جمال صقر
تاريخ المناقشة	٢٣/ ١/ ٢٠١٧م

المُلخَّص:

تهدف هذه الدراسة إلى تبيُّن معالم بنية الجملة في شعر النقائض في ضوء النظرية التوليدية التحويلية لرائدها اللغوي الأمريكي تشومسكي. وكان الباعث على هذه الدراسة هو اشتراك الشاعرين جرير والفرزدق في أثناء التهاجي بينهما في بنية عميقة واحدة يتجاذبان المعنى الأساس فيها؛ إذ يحاول كلٌ منهما الاستحواذ عليه إنْ كان شريفا وخلعه على الآخر إنْ كان وضيعا. وهذا الملمح يمكنه أنْ يكون ميدانا خصبا لتطبيق مقولات النحو التوليدي التحويلي فيما يخصّ انتقال الجملة من بنية عميقة إلى بنية سطحية بفعل قوانين التحويل النحوي. كما فسَّر ذلك تشومسكي في أعماله، وطبّقه كثير من الباحثين على تراكيب اللغة العربيّة. لقد أظهر هذا البحث أنَّ السّباق بين الشاعرين جرير والفرزدق كان في الأصل سباقا تحويليا. ويتضح ذلك جليا عند تحليل أعمال الشاعرين؛ إذْ يوظف كل واحد منهما من البيئة ما يبني به بنية نقضية يتحدّى به خصمه. وكانت هذه المعطيات هي المعاني المستخلصة من الأعراف السائدة والتاريخ المشترك والعادات والتقاليد والأنساب، فيحيلها الشاعر جميعا إلى لغة؛ حتى يعرضها على المتلقين، ثم يحسن تصرفه في صياغة التراكيب اللغوية التي يكون بها العرض غالبًا ومهيمنًا على كل عرض. وما هذا التصرف إلا أدوات التحويل النحوي وقوانينه.

ومن نتائج الدراسة أنَّ الشّاعرين قد أكثرا من التحويلات في شعرهما حتى إنّه لا يكاد يخلو بيت منها. كما أنَّ التحويلات الموظّفة كانت أربعة قوانين هي: قانون التحويل بالزيادة، وقانون التحويل بالاستبدال، وقانون التحويل بالترتيب، وقانون التحويل بالحذف. وأن قانون التحويل بالزيادة كان هو المهيمن على مجمل نصوص الشاعرين. وأن قانون التحويل بالحذف كان أقل القوانين شيوعا. كما أن معالم الجملة بين الشّاعرين كانت تتقارب كثيرا وتتشابه؛ لانتماء الشاعرين إلى عصر أدبي واحد؛ وعليه فإن تطبيق مثل هذا العمل على شاعرين منتمين إلى عصرين مختلفين يكون أجدى في الوقوف على معالم للبنى النحوية أكثر تمايزا ووضوحا.

لقد حفلت نقائض جرير والفرزدق بالكثير من أمثلة التحويلات المذكورة حتى لنكاد نجد شيئًا منها في كل بيت من الأبيات الشعرية في النقائض مما يجعل حصرها ودرسها من المشقة بمكان؛ فآثرتُ ألا أعالج إلا ما تقابل منها في القصيدتين النقيضتين تقابلًا تحويليًا، إما معنًى وإما لفظًا ومعنًى، فتقلصت أبيات المدونة إلى عدد يصلح معه البحث ويقوم به جهد باحث واحد. والجدير بالذكر أنّ التحويلات في الأمثلة الشعرية المزدوجة إما أن تتساوى عددًا وإما أن تتباين في العدد ما بين بيتي الشاعرين في المثال الواحد. وجعلت الأمثلة الشعرية المزدوجة المتقابلة ثنائيًا وثلاثيًا معًا لقلة عدد الأمثلة في التحويلات الثنائية وجعلت التحويلات الرباعية معًا وخصصت فصلا للتحويلات المتباينة وكانت على ثلاثة أقسام: الثُّنائيُّ الثُّلاثيُّ، والثُّنائيُّ الرَبَاعِيُّ والثُّلاثِيُّ الرباعِيُّ. وقد

استحـوذت التحويلات الرباعيّة علـى أكثر أبيات المدونة. وهذا يؤكد أنّ الغالـب في أبيات الشاعرين هو إجراء القوانـين التحويليـة وعناية كلٍّ منهمـا بتوظيفها على شاكلـة تناسب المقاصد الدلالية والإبلاغيـة والبلاغية التي يريدها الشاعر. ويعزّز من ذلك أنه في المقابل احتلت التحويلات الثنائية مساحةً ضيقةً من أبيات المدونة.

ولم يقتصـر النقض في نقائض جرير والفرزدق علـى المناقضة في قصيدتين نقيضتين تقومـان على الوزن والقافية أنفسهما، بل المناقضة في اللفظ والمعنى في قصيدتين غير نقيضتين. وعليه فإن التحويلات تتقابل لفظًا ومعنًى لكن بوزنٍ وقافيتين مختلفتين. وتعد المدونة ميدانًا خصبًا لإجراء إحصاءاتٍ لغويةٍ فيما يتعلق بشيوع القوانين التحويلية وكفايـة كلا الشاعرين في توظيفها متنوعـةً، وارتباط كلٍّ منهما بقوانين تحويليةٍ يميل إلى توظيفها، وارتباط المعاني الأساس ببعض القوانين التحويلية دون بعض.

(٢)

اسم البـــاحث	مريم بنت حميد بن صقر الغافرية
عنوان الرســـالة	**أساليب السخرية في أدب أحمد مطر**
المشرف	أ.د محمد الهادي الطرابلسي
تاريخ المناقشـــة	٢٠١٧/٢/٢٢م

المُلخّص:

يناقش البحث: أساليب السخريّة في أدب أحمد مطر، في ضوء المنهج الأسلوبي. وقد بحثت في السّخرية لكونها سمة أسلوبية مميزة لأدبه. وارتكز العمل التطبيقي على ثالوث أسلوبيّ، تمثل في جامع أساليب التَّسلّي والتَّهدّي، وجامع أساليب المقاومة والتصدّي، وجامع أساليب النقد والإصلاح. وهدف جوامع الأساليب الثلاثة؛ التأليف بين شتات الأساليب الفرعية في المدونة.

وبعد استقراء أدب أحمد مطر وإعادة بعض من وهجها، لا بما حوته من روًى وأفكار فحسب بل بما حفلت به من أساليب مبتكرة في سخريته؛ توصلت في التحليل أن شأن السخرية يتعاظم في النصوص الأكثر أدبية وجودة في طرائق الكتابة؛ لذا يعد وجودها في النص علامة فارقة على جودته ومبلغ تأصيله في الإبداع. ووجدتُ أنّ تلك النصوص تنتظمُ وفق خيطٍ دقيقٍ رابط، ألا وهو خيط السخريّة، تعمل في النصّ عملاً خفيًا صريحًا في الآن ذاته. وفتحت السخرية بأساليب التَّسلّي والتَّهدّي مجالاً للضحك والهزل، وهو مجال التعبير عن مأساة الشاعر المفكر والشاعر الإنسان في تصوير همه الشعري، وهو همٌّ متصل بالأزمة النفسية التي يعيشها في واقع تدهورت قيمه. وقد احتلت الصورة من الكون الشعري لسخرية الشاعر حجر الزاوية؛ إذ تنصبّ عنده في صورة كليّة وصورة ممتدة عنها جملة من الصور الجزئيّة، ومنها تولدت رؤية أحمد مطر الشعرية، وانصبّت أغلب صوره على تشويه خُلُق وخَلْق المسخور منه منتزعة منْ مصادر تجريبيّة متصلة بالطبيعة المتحركة والطبيعة الجامدة. وهذه الصور شحنها بقوة الانفعال؛ لتضع المتلقي أمام لوحات فنيّة تؤكد أنّ أسلوب التحريف الهزلي (الرسم الكاريكاتيري) كون شعريّ متفرد ومتميز في أدبه، فارتحل مطر في تفاصيل الوجه والجسد وبعض أحوال النفس بأغلب أساليب

البيان، رحلة يواكبها الصّوت والحركة والخيال. فأجاد توظيف هذه الأساليب والتأليف بينها بما حول كلامه على همه الشعري ورغبته في التشويه إلى جمال. ولابدّ من الإشارة إلى أنَّ من أهم نتائج البحث هو: أنَّ مصطلح (اللافتة)، مصطلح جديد في الأدب العربي، وهو تجربة شعرية متفردة، اختص بها أدب أحمد مطر فكان علامة فارقة، وسمة خاصة به. ومما يزيدها خصوصيّة أنّها تأخذ شكلاً رمزيًّا في الرسم والكتابة، فتحمل خصوصية في شكلها ونسقها وعلامتها الإشارية التي حددها مطر برمز كإشارة المرور، دائرة سوداء تتوسط حرف (التاء) في لافتته. أراد بهذا الرمز أن يستوقف قارئه ليتأمل اللافتة ويقرأها بدقة، فالدائرة السوداء تغطي حرف التاء، وتظهر نقطتاها على شكل عينين مفتوحتين وخط التاء كالفم الصامت؛ ليشد الناظرين إليها. ركز على (العين والفم) فما تراه العين يترجمه اللسان، وهي مرسومة بهذا الشكل:

وتزداد خصوصيّة لافتاته بأنْ جعل اللافتة داخل لافتة؛ فيصوغ قصيدة صغيرة داخل قصيدة تحافظ الأولى على استقلاليتها واكتمالها بينما تظل القصيدة الأم في حاجة ماسة إليها إذ أنها تفقد معناها إذا انتزعت منها.

وقد اعتنى مطر بخاتمة لافتاته فجعلها تزداد وهجًا وإضاءةً بمفاجأة تذهل القارئ وتكسر المتوقع. ومما أضافه البحث -أيضًا- تناول الكتابات النثرية وهي بحق تحول في مسار الكتابة عنده في فترة منفاه ومرضه، تحول دعاه إلى عقد هدنة مع نفسه بغرض التَّسَلِّي والتَّهَدِّي، والتخفيف من المقاومة والتصدي، مع وجود هاجس النقد الهادف إلى التقويم والإصلاح. إنّ هذه الدراسة الأسلوبية صححت جملة أحكام وسمت بها سخرية مطر في مستوى مبانيها ومعانيها. وكشفت نوعًا من الجمال عسيرًا إدراكه لأنّه كامن في أعماق القبح.

ثانيًا: رسائل الماجستير المناقَشة بجامعة السّلطان قابوس

ت	الاسم	عنوان الرسالة	اسم المشرف	تاريخ مناقشة الرسالة
١.	عامر بن آزاد بن مسلم الكثيري	اللغة الشحرية – دراسة صوتية.	د. محمد المعشني	٢٠١٣/٩/١٦
٢.	محمد بن سالم بن محمد الغداني	رثاء الاطفال في اقتراح القريح واجتراح الجريح ، دراسة أسلوبية.	د. هلال الحجري	٢٠١٣/٩/١٦
٣.	ريا بنت راشد بن ناصر الحجري	البنية الحجاجية و آلياتها في كتاب العقل للشيخ أحمد الخليلي.	د. أحمد يوسف	٢٠١٤/١/٩
٤.	عبدالله بن سعيد بن عامر الحجري	الأثر الصوفي في الشعر العماني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي، دراسة في التناص من منظور الشعرية.	د. على الكلباني	٢٠١٤/٢/٦
٥.	إيمان بنت سيف بن علي الشكيلي	علامات الجنة والنار ودلالتهما في القرءن الكريم .دراسة سيميائية.	د. أحمد يوسف	٢٠١٤/٢/١٢
٦.	عبدالرحمن بن سعيد بن محمد المسكري	استراتيجية الحجاج في الخطاب الصفي المقال في جريد عمان ومجلة الفلق الإلكترونية نموذجا.	د. أحمد يوسف	٢٠١٤/٨/٢٨
٧.	محمد بن مبارك بن سيف التوبي	الآليات الحجاجية في ديوان الإمام الخضرمي.	د. احمد الخنشي	٢٠١٤/١٠/١٦
٨.	فايز بن حمد بن خميس الصبحي	الكدية في المقامة العمانية.	د . محمد زروق	٢٠١٥/١/١
٩.	منى بنت سيف بن سعيد الصالحي	خصائص لهجة الحوقين الصوتية والصرفية في ضوء اللغة العربية الفصيحة.	د. سعيد جبر	٢٠١٥/١/٢١
١٠.	خلفان بن سعيد بن سالم الرحبي	البنية الحجاجية في رسائل الجاحظ الكلامية .	د، محمد زروق	٢٠١٥/٢/٢٤
١١.	رحيمة بنت سالم بن علي المحروقي	الأبعاد التداولية للفظة (قل) في القرآن الكريم.	د. أحمد يوسف	٢٠١٥/٥/٢٤
١٢.	إيمان بنت سالم بن سليمان المزيدي	التناص في عالم أحلام مستغانمي الروائي.	د. إحسان اللواتي	٢٠١٥/٧/١
١٣.	خديجة بنت ناصر بن محفوظ المعولي	الكنايات في نصيحة الملوك : مضامينها و أساليبها و جنسها الأدبي.	د. إحسان اللواتي	٢٠١٥/٩/٣
١٤.	علي بن خميس بن عبدالله الخراصي	ظاهرة جموع التكسير في لزوميات المعري : (دراسة صرفية تداولية).	د. محمد نور الدين المنجد	٥١٠٢/٠١/٤
١٥.	صالح بن سليمان بن ساعد الكلباني	المضمر في ديوان "يوميات إمرأة لا مبالية" لنزار قباني.	د. أحمد الخنشي	٢٠١٥/١٢/٢٣

١٦.	خلود بنت سعود بن محمد البوسعيدي	الإشتغال العاملي في الحكاية العمانية العجيبة: أربع حكايات أنموذجًا.	د. أحمد الخنشي	٢٠١٥/١٢/٢٨
١٧.	بدر بن مصبح بن راشد الجابري	السجع العربي بين النسقية النوعية والنظرة البلاغية.	د. جوخة الحارثي	٢٠١٥/١٢/٢٩
١٨.	عيسى بن محمد بن مسلم الرواحي	خصائص النثر الفني عند أبي مسلم البهلاني – دراسة تأريخية.	د. محسن الكندي	٢٠١٦/١/١١
١٩.	سالمة بنت سالم بن محمد المرهوبية	الأنا والآخر في "مذكرات أميرة عربية".	د. جوخة الحارثي	٢٠١٦/١/١٢
٢٠.	خلفان بن سالم بن محمد الصلطي	الأفعال الكلامية في نوادر كتاب جمع الجواهر في الملح والنوادر لإبراهيم الحصري.	د. رابح بو معزة	٢٠١٦/٢/٢٣
٢١.	رقية بنت سالم بن مبارك المالكي	توارد البهلاني وأبو ماضي على الحنين – دراسة أسلوبية.	د. فاطمة الشيدي	٢٠١٦/٢/٢٤
٢٢.	مريم بنت حمد بن علي الساعدي	خصائص تراكيب العطف المحتملة الاستئناف في القرآن الكريم.	د. محمد جمال صقر	٢٠١٦/٢/٢٥
٢٣.	موزة بنت أحمد بن سلطان الحوسنية	تداخل أنواع الألتفات في النص القرآني: دراسة دلالية.	د. محمد نور الدين المنجد	٢٠١٦/٣/٣١
٢٤.	أحمد بن محمد بن حمود الحجري	تحليل الخطاب السردي في رسالة الحيوانات: لإخوان الصفاء وخلان الوفاء (دراسة سيميائية).	د. جوخة الحارثي	٢٠١٦/٥/١١
٢٥.	أصيلة بنت عبدالله بن علي الشملي	بنية العلاقات الإسنادية في شعر الستالي بين الأصل والانحراف.	د. محمود بن سليمان الريامي	٢٠١٦/٦/١
٢٦.	محمد بن سعيد بن علي الحجري	خصائص التراكيب النحوية بين الشفاهية والكتابية، نماذج من كتاب (الإستبداد) والمحاضرات الشفاهية للشيخ أحمد الخليلي.	د. طارق النعناعي	٢٠١٦/٦/١٢
٢٧.	أشرف بن خميس بن خلفان الرواحي	الأسس المعجمية في كتاب مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني (ت: ٤١٤).	د. محمود بن سليمان الريامي	٢٠١٦/١٢/٢٩
٢٨.	علي بن ماجد بن سعيد السلماني	البنى الصوتية والبنى الدلالية في شعر عمرو النامي.	د. محمود بن سليمان الريامي	٢٠١٧/١/١١
٢٩.	إنتصار بنت مسلم بن سالم المسلمي	بلاغة المقالة الساخرة: مقاربة خطابية.	د. محمد زرّوق	٢٠١٧/١/١٧
٣٠.	محمد بن عامر بن ملك المالكي	كتاب الماء لأبي محمد عبدالله الأزدي الصحاري.	د. زاهر بن مرهون الداودي	٢٠١٧/١/١٨
٣١.	نصرة بنت سلطان بن سعيد البوسعيدي	حجاجية التكرار في الأجزاء الأربعة الأخيرة من القرآن الكريم.	د. زاهر بن مرهون الداودي	٢٠١٧/١/١٩

ثالثًا: رسائل الماجستير المناقَشة بجامعة نزوى

ت	الاسم	عنوان الرسالة	اسم المشرف	تاريخ مناقشة الرسالة
١.	أحمد الزكواني	ألفاظ السراء والضراء في الجزء الأول من كتاب الفرج بعد الشدة للتنوخي دراسة معجمية	أ.د. أحمد السامرائي	٢٠١٧/٣/٢٠
٢.	جمعة الناصري	الجهود الصرفية العمانية بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر دراسة تحليلية	د. زينب الجميلي	٢٠١٧/٣/٢١
٣.	زوينة الحارثية	الدعوة إلى النحو القرآني دراسة وصفية نقدية	أ.د. سعيد الزبيدي	٢٠١٧/٣/٩
٤.	سامي الكندي	الجمل التي لا محل لها من الإعراب نقد وتوجيه	أ.د. سعيد الزبيدي	٢٠١٧/٢/٢٢
٥.	سعيد الهاشمي	دلالة التناسب والتركيب في سورة يونس	أ.د. أحمد هاشم السامرائي	٢٠١٧/٢/٢١
٦.	فهد الحجري	حفر في رواية موشكا لمحمد الشحري دراسة في نسق المعتقد الثقافي	أ.د. صلاح الدين بوجاه	٢٠١٧/٣/١٩
٧.	فهد العامري	قصيدة النثر لمبارك العامري دراسة أسلوبية	أ.د. صلاح الدين بوجاه	٢٠١٧/٣/٢٠
٨.	كمال الهنائي	الظواهر والأساليب التركيبية في الخطب العمانية، القرون الثلاثة الأولى أنموذجا، دراسة وصفية تحليلية	د. إيهاب محمد أبو ستة	٢٠١٧/٣/٢١
٩.	ماجد المقيمي	شرح بلوغ الأمل في تفصيل الجمل للإمام نور الدين أبي محمد عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي دراسة وتحقيق	د. إيهاب محمد أبو ستة	٢٠١٧/٣/٢٢
١٠.	محمد بن سيف العبري	كتاب التقييد في المعنى المهم والمفيد للشيخ أحمد بن محمد بن بشير الرقيشي الإزكوي (كان حيا ١٢٥١١هـ) الجزءان الأول والثاني دراسة وتحقيق	أ.د. أحمد هاشم السامرائي	٢٠١٧/٣/٢٢
١١.	مروان المالكي	آراء الكوفيين النحوية في كتاب معاني القرآن الكريم للنحاس (ت ٣٣٨هـ) دراسة وصفية تحليلية	د. إيهاب محمد أبو ستة	٢٠١٧/٣/٢٠
١٢.	ناصر المحمودي	العطف والجر والشرط بين كتابي طلعة الشمس للإمام السالمي ، وفصول الأصول للعلامة السيابي دراسة دلالية	أ.د. محمد كراكبي	٢٠١٧/٣/١٦
١٣.	هيثم السالمي	آراء الجاحظ النقدية في الخطابة العربية، البيان والتبيين نموذجا، دراسة نقدية تحليلية	د. أحمد حالو	٢٠١٧/٣/١

Advisory Council:

Prof. Ahmed bin Khalfan Al-Rawahi
Prof. Abdulaziz bin Yahya Al-Kindi
Prof. Abdullah Mohammed Omezzine

Advisory Board:

Prof. Mohammed Al-Hadi Al-Trabulusi
(Sultan Qaboos University)
Prof. Hasan Al-Naami
(University Of King Abdulaziz)
Prof. Steven Sperl
(University Of London, SOAS)

Editor In-chief:

Dr. Mohammed bin Nasser Al-Mahrouqi

Editorial Board:

Prof. Said Al-Zubaydi
Dr. Khamis bin Jumaa Al-Sabbari
Dr. Syed Bashir Ahmed
Dr. Mohammed Al-Daqa
Dr. Ismaeil Al-Kafri

Secretary:

Mohammed Scheik Al-Touraihi

Design:

Sultan Al-Shuhaimi

Cover Design:

Mohammed Nidham

ISSN : 2523–0832