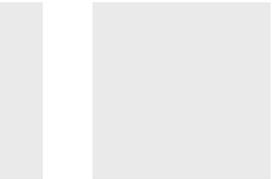




المجلة

مجمع اللغة العربية

حيفا، عدد 4، 2013



AL-MAJALLA

Journal of the Arabic Language Academy

Haifa, Vol. 4, 2013

المجلة

مجمع اللغة العربية

حيفا، عدد 4، 2013

الناشر:

مجمع اللغة العربية

האקדמיה ללשון הערבית

The Arabic Language Academy



حيفا

© جميع الحقوق محفوظة

אל-מגילה

כתב עת האקדמיה ללשון הערבית, חיפה

כרך 4, 2013

تصميم غرافي: وائل واكيم

مجلة المنكرى

مجمع اللغة العربية في إسرائيل

האקדמיה ללשון הערבית בישראל

The Arabic Language Academy In Israel

www.arabicac.com

majma1@bezeqint.net

للمراسلات

2 Hasan Shukri St., 2nd floor 2

POB 46134, Haifa 31460, Israel

Tel: 04-8622070

Fax: 04-8622071

חיפה 'רח' חסן שוקרי 2, קומה

ת.ד. 46134 מיקוד 31460

טל: 04-8622070

פקס: 04-8622071

חיפה - ش حسن شكري 2، طابق 2

ص.ب. 46134 منطقة بريدية 31460

تليفون: 04-8622070

فاكس: 04-8622071



الهيئة الاستشارية:

راسم خمائسي
جامعة حيفا

جورج خوري
جامعة هيدلبرج، ألمانيا

جوزيف زيدان
جامعة أوهايو، الولايات المتحدة

ساسون سوميخ
جامعة تل أبيب

محمد صديق
جامعة بيركلي، الولايات المتحدة

محمد علي طه
كاتب

قيس فرو
جامعة حيفا

أرييه لفين
الجامعة العبرية

المجلة

مجمع اللغة العربية

حيفا، عدد 4، 2013

مجلة علمية محكمة
يصدرها مجمع اللغة العربية، حيفا

هيئة التحرير:

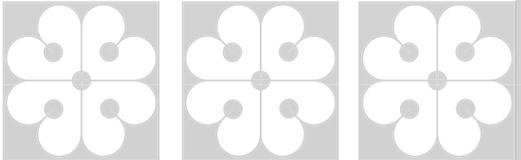
سليمان جبران

إبراهيم طه

محمود غنايم

مدير التحرير:

محمود مصطفى



المحتويات

مسعود حمدان

- 7 الأحرر الطنطائي والأبيض السيزيفي: مظاهر القوة والحقيقة في
«خطبة (الهنديّ الأحمر) - ما قبل الأخيرة- أمام الرجل الأبيض».

راسم محيي الدين خمائسي

- 35 أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر.

محمد صفوري

- 65 سقوط الأقنعة في رواية أقاليم الخوف لفضيلة الفاروق.

حنان كركبي-جرايسي ورافع يحيى

- 87 التعامل مع الموت في قصص الأطفال:
أ. معالجة الموت في قصص الأطفال الحديثة.
ب. التعامل مع الموت في الحكاية الشعبية الخرافية للأطفال.

محمود مصطفى

- 113 في الجمع بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات.

مراد موسى

- 137 الاشتقاق اللغويّ وجوانب متعلّقة به لدى
اللغويين والنحويين العرب القدامى.

أحمد ناصر

- 189 محمود أمين العالم وأدونيس ناقدان للأدب العربي الحديث.

الأحمر الطنطالي والأبيض السيزيفي

مظاهر القوة والحقيقة في «خطبة (الهنديّ الأحمر) - ما قبل الأخيرة- أمام الرجل الأبيض»

مسعود حمدان

جامعة حيفا

مقدمة

دون شك، تحتل «رواية الحكاية الفلسطينية من خلال رواية حكايات الآخرين»، حيّزا هاما في مجموعة محمود درويش **أحد عشر كوكبا** (1992)، لا سيّما في القصيدة التي نتناولها هنا، والتي تشكل تجربة شعرية لبلورة وإعادة بناء الذاكرة الجماعية الأسطورية وصيانتها.¹ كقصيدة درامية، تشير **خطبة (الهنديّ الأحمر) - ما قبل الأخيرة- أمام الرجل الأبيض** إلى صورة الصراع المتكرر (بمظاهر شتى وفي عصور وجغرافيات مختلفة) بين قوّتين موجّهتين (vectors)، تمثلان في التاريخ البشري قطبين متضادين، يقبعان في روح الحضارة والنفس، وراء تيارات العمق التابعة للنشاط الفكري والفعلي، الجماعي والفردى، على حد سواء. إن أهمية هاتين القوتين تكمن في كونهما عاملين تاريخيين دافعين، وعنصرين منافسين لدوين في عملية التشكيل المركبة لبوصلة الثقافة، لحركتها، لتوجهاتها الأساسية ولتقرير نوعية العلاقات بين الحضارات ورسم معالم التشابك فيما بينها. هذان العنصران هما العنصر الوجدوي الطامح للانصهار والاتحاد مع الآخر والطبيعة والكون انطلاقا من مفهوم فلسفي روحي بمسحة صوفية، يرى وحدة جوهرية وراء الأجزاء والتناقضات وتعددية الأشياء الظاهرة، مقابل العنصر الفصلي النقيض له. بخلاف العنصر الأول يطمح العنصر الفصلي للتفرد وللسيطرة على الآخر والطبيعة والكون عن طريق الفصل والتصنيف والمفاضلة، وذلك انطلاقا من رؤية مادية نفعية محض، تضع الفرد (أو الفئة المنتخبة) في مركز الفعل الحضاري كهدف يبرّر كافة الوسائل في

1. انظر: صالح، 1999، ص 136-145.

سبيل إعلاء شأن الفرد أو تلك الفئة.² دون تجاهل خطورة التعميمات، فإنّ العنصر الأول عادة ما يميّز الحضارات البدائية والزراعية التي تتبنى أيضا مفهوما دائريًا للزمن يتطابق مع منظورها الفلسفي المتأثر بقوانين الطبيعة. أما العنصر الثاني فهو يميّز الحضارات الصناعية على وجه الخصوص، تلك التي أثرت الانفصال والخروج عن طوق الطبيعة متبنيّة منظورا طوليًا أو خطيًا (linear) للزمن. في هذا الصدد، طوّر العديد من الباحثين والمفكرين تنظيرات تصنيفية مختلفة (تقوم معظمها على التضاد الثنائي التعميمي) يرمز إليها من خلال شخصيات أسطورية وفولكلورية، وذلك بهدف محاولة الولوج إلى أعماق الحضارات البشرية داخل تخوم الروح الدافعة في كل من هذه الحضارات. وبين النماذج المختلفة المتوفرة في بطون الكتب والدراسات، هناك مساحة شاسعة لإقامة التقابلات والمقارنات.³

عموما، ومن منطلق المقارنة العينية بين النظريات المختلفة المختصة بتحليل روح الحضارة نستطيع القول بأنّه ثمة توتر دائم يقوم على تضاد أولي بين العقل والعاطفة. هذا التضاد ينعكس عبر تفرعاته المختلفة (مادة/ روح، حضارة/ طبيعة، حق- قوة/ حقيقة، سيطرة/ تماه، وغير ذلك) على الصعيدين الفردي والجماعي على حد سواء. أحيانا قد تتوفر السبل لإقامة الحوار بين العناصر المتضادة مما يؤدي إلى اتزان نفسي أو حضاري ولكن من جهة أخرى قد ينقلب هذا التوتر (في قلب الحضارة جمعاء أو في نفس الشخصية الفردية) إلى صراع يبلغ أوجه حين يتغلب عنصر على آخر فتصبح بوصلة الثقافة في حضارة ما (أو البوصلة النفسية للشخصية الفردية) أحادية البعد مما يفقدها الاتزان المطلوب.

من أجل توضيح مصطلحيّ «طنطالي وسيزيفي»، أرى من المناسب هنا العودة إلى أصليهما. فطبقا لإحدى الأساطير الإغريقية، عوقب الملك سيزيف من قبل الآلهة بأن يقوم كل حياته بعمل مضمّن ودون أن يأتي بأي ثمار، وذلك بأن يعود مرة تلو الأخرى ويرفع صخرة إلى قمة

2. حول انعكاسات هذين التوجهين السيكو-حضاريين في المسرح والشعر العبري والعربي الحديثين، انظر:

Hamdan, 2001/2002.

3. في بلادنا كان البروفيسور شلومو غيور شوهام السبّاق لتوظيف مصطلحيّ «طنطالي» (وحدوي) و«سيزيفي» (فصلي) في عرضه لنموذج النظري في علم النفس حول معالم الشخصية وكذلك بغرض تحليل نفسي - ثقافي لتوجهات حضارية متباينة. انظر: شوهام، 1979، ص 1985. على الرغم من إبرازه للفروق بين تصنيفه (سيزيفي / طنطالي) وتصنيفات (فاوستي، ماجوسي، أبولوني) لباحثين آخرين مثل سبنغلر (Spengler, 1926) و(ديونيسي / أبولوني) لدى بنديكت والتي مصدرها الأول كتابات نيتشه (نيتشه، 1999)، إلا أنه يشاركهما في تبني مبدأ النسبية الثقافية التي تموضع معالم حضارة بعينها على سلم متدرج بين قطبين وفي نقطة لا تتسم بثبات أبدي، وإنما تتحرك بمرور الزمن نحو هذا القطب أو ذاك، طبقا لتغيرات تحصل في المبنى الاجتماعي. حول تصنيفات أخرى، انظر مثلاً التصنيف بين «اليوغوي والكومييسار» (كستلر، 1946) وبين «الشخصية المنفتحة والانطوائية» (يونغ، 1964). في المجال الجمالي هناك أيضا «الكلاسيكي والرومانسي» (كروتشه، 1974؛ 1995) «الرينيسانسي والباروكي» (ولفلين، 1950) والأنواع «الكرنفالية واللاكرنفالية» (بختين، 1968؛ 1978؛ 1981؛ 1982؛ 1987؛ 1989).

الجبل بعد أن تتدحرج. أما عقاب طنطالوس ملك فريجيا فكان الوقوف الدائم في حالة من الظمأ والجوع في ماء النهر تحت شجرة فاكهة بحيث كلما دنا بفمه من الماء أو مَدَّ يده نحو الفاكهة، اختفيا. من خلال المقارنة بين هذين النمطين الأسطوريين، يمكن ملاحظة الحركة لدى سيزيف كعنصر أساس لرجل عمل مقارنةً بالسكون الذي يكمل طنطالوس المتأمل. أكثر من ذلك، إنَّ ديكور الكينونة السيزيفية بمجمله هو ديكور مادي وجسدي: هكذا هو فعل التسلق إلى أعلى الجبل، هكذا أيضا هي عملية تشغيل العضلات وتصبب العرق وهكذا هي الصخرة ذاتها، والجبل وحركة السقوط. أما ديكور الكينونة الطنطالية فهو روحي - تأملي في جوهره: الوقوف، الانتظار، النظر نحو الفاكهة، الاختفاء والتطلع المتحرق نحو ما اختفى.

هذه المقالة إذن هي محاولة للنظر، عبر هذه الثنائية التضادية الأسطورية (سيزيفي / فصلي مقابل طنطاوي / وحدوي) في قصيدة محمود درويش المذكورة أعلاه.

القصيدة

إنَّ الصدام الدموي بين أفراد حضارتي الهندي الأحمر والرجل الأبيض، هو النص التاريخي الذي يستعيره الشاعر محمود درويش محورا ليقوم عليه قصيدته بغرض بناء معمارية وكنه صراع آخر، هو الصراع الدائر بين الفلسطينيين والإسرائيليين. ولعلَّه في اختياره هذا، يريد الشاعر تحديد معالم الصراع المذكور، وسبر غوره، وإعادة تشكيل كنهه الأصلي، بعد أن همَّشه المجتمع الدولي، وبعد أن شوَّهته وسائل الإعلام عبر التداول بمصطلحات انتقائية دون غيرها في عملية تعريفه.⁴ كذلك، ربما ابتغى الشاعر بواسطة هذا الاختيار التخفيف من العبثية الآتية للصراع بإضفاء مسحة تاريخية - أسطورية - جمالية عليه، أو قلَّ على الأقل، أراد توضيح المقاييس الأخلاقية للحكم عليه وإثراء عمقه الفلسفي والوجودي عن طريق إبراز اعتبارات أخرى لمفهومي النصر والهزيمة الجافئين، وكذلك عبر التداول الإبداعي المتجدد بمعادلة «القوة والحقيقة» القديمة:

«هل قلتُ موتي؟ لا موتَ هناك. هناك فقط تبديل عوالم!»

هذا ما يختاره درويش من كلام زعيم دواميش في سياتل ليتصدر قصيدته مشيرا بذلك إلى المفتاح الرئيسي لكيفية التعامل مع هذا النص الشعري الذي يستدعي في ثناياه حضارة الهنود الحمر برمتها.⁵

4. انظر تحليلات بيرجر حول برمجة الأفراد والمجتمعات عن طريق استخدام تقنيات الانتقاء والإقصاء في الخطاب الإعلامي: Berger, 1995.

5. عن المكوّن التناسي في الصورة الشعرية عند درويش، انظر: أبو هشيش، 1998، ص 167-192. عن التناسل الديني في شعره، انظر: سامي، 1999، ص 79-109. عن التناسل عموما، انظر: أبو خضرة، 2001، ص 163-175.

الأم الشجرة

تبدأ القصيدة بالإشارة إلى زمن ما بعد انتصار البيض على الحمر وبعد أن أصبح الأحمر لا شيء يذكر في الحاضر: «إذًا، نحن من نحن في المسيسيبي» (ص 501).⁶ بهذه العبارة الساخرة يشير الشاعر بإيجاز بارع وبزخم تاريخي إلى التحوّل المأساوي الذي طرأ على حياة شعب الهنود الحمر، وعلى شعبه الفلسطيني، اللذين فقدوا مكانهما ومكانتهما في موطنهما الأصلي وصلتهما الطبيعية به. مع فقدان المكان والمكانة، يضطر الهندي الأحمر للدخول في عالم الظل والعيش في فضاءات ذات أبعاد زمانية فحسب. هنا يتم الانتكاس إلى الماضي حيث المعقل الأخير للمحافظة على الهوية عن طريق الذاكرة والحيّز الأخير لصيانة الكيان المهزوز من الطمس الكلي: «لنا ما تبقى لنا من الأمس» (ص 501). إلا أن سيّد البيض لا يكتفي بانتصاره فيؤلّد بذلك أزمة جديدة يواجهها ممثل الحمر حين يعيها بهذا السؤال: «ماذا تريد من الذاهبين إلى شجر الليل؟»، أي لماذا أنت يا سيد النهار (البيض) ويا سيد الحركة (لاحقاً ينعتة بسيد الخيل) ما زلت تلاحقنا نحن الذاهبين إلى الظلمة (ليل) والسكون (شجر)؟

هذه القصيدة التي تشمل سبعة مقاطع، وسبعة عشر سؤالاً، وترد فيها لا الناهية سبع عشرة مرة، تبدأ إذن بسرد نتائج المنعطف المأساوي الذي طرأ على حياة المجموعة.⁷ إنّ الخطيب الذي نحّي عن أرضه مع أهله، يبني هنا طيفاً لوطنه المفقود من لبنات الذاكرة، ولذلك فمن الطبيعي أن يكون هو المتكلم الذي يوجّه الاتهامات والعتاب.⁸ هذا الخطيب الذي يقول «لنا ما تبقى لنا من الأمس»، يعي أنه لم يتبق له في الحاضر ليحيا سوى الإصرار على تخزين أجزاء من صورة ماضيه في ذاكرة الحاضر. فَمَنْ فقد حاضره، فقد السيطرة على الزمن لكنه إذا تشبّث في ماضيه يمكن له أن يتغنى بلقب آخر على الأقل، أي أن يكون من ناحية المبدأ سيد المكان الذي ترك فيه روحه وهويته. واضحٌ أيضاً بأننا هنا أمام مندوب الذين لا مكان لهم عملياً، اللاجئيين الذين

6. المسيسيبي، نهر في مركز الولايات المتحدة يصب في خليج المكسيك وهو معروف بجودة الأشجار في أنحائه وبزراعة القطن، وزراعة الذرة بشكل خاص، التي اعتبرت مصدر الرزق الأساسي في هذا الإقليم حتى في زمن الهنود الحمر الذين اعتقدوا أيضاً بأنّ الآلهة ولدت من الذرة. المسيسيبي هو أيضاً اسم ولاية أمريكية على خليج المكسيك.

7. من المعروف أن الرقم 7 يعتبر رقماً مقدساً في كثير من الحضارات. بخلاف الأرقام الستة الأولى، يشير الرقم 7 إلى القدرة على تجاوز جهات المادة الست (فوق تحت، يمين يسار، أمام خلف) نحو البعد الروحي. الشاعر يستخدم في خطاب الهندي الأحمر المباشر والموجه للرجل الأبيض «لا الناهية» بصيغة «لا تفعل» أو «لا تفعلوا» 17 مرة وقد استخدمها مرة واحدة في خطاب موجه للشجرة (لا تطلب المغفرة) ويمكن عدم احتسابها لاختلاف المرسل إليه. أما بخصوص الأسئلة فقد وردت في النص الذي تعتمد عليه هذه الدراسة 17 علامة سؤال (انظر في قائمة المصادر وفي الملحق). منح درويش أيضاً لديوانه السابع العنوان **محاولة رقم 7** (1973). حول دلالات الأعداد في التشكيل الشعري عند درويش، انظر: أبو خضرة، 2001، ص 130-144.

8. كان درويش في السادسة من عمره حين اضطر بصحبة أهله لمغادرة قريتهم السبروة الواقعة في الجليل إلى لبنان عام 1947.

الأحمر الطنطاوي والأبيض السيزيفي

يتجهون إلى شجر الليل، وطنهم الجديد. هذا الوطن (الشجر) هو مكانٌ بصفة واحدة: الزمن! (الليل). وبكلمات أخرى، يعيش الآن المنفيون في زمن الظلام داخلين عالم الظل. إنه إذن صراع المكان مع تقلبات الزمان. هذا الزمان الذي يُغير شكلَ المكان لكنه لا يستطيع أن يمحو جوهره الأصلي: «لكنَّ لون السماء تغير والبحر شرقاً تغير». هكذا يقول ممثل «شعب الغزال» في خطبته ما قبل الأخيرة لممثل شعب الخيل (أيضا الظن والوهم) و«سيد الوقت».⁹

في نهاية المقطع الأول من القصيدة، ينتقل مندوب الهنود الأحمر من مخاطبة سيد البيض موجَّهاً كلامه إلى أخته الشجرة:

يا سيد الخيل! علِّم حسانك أن يعتذر
لروح الطبيعة عمّا صنعتَ بأشجارنا:
آه! يا أختي الشجرة
لقد عذبوك كما عذبوني
فلا تطلبي المغفرة
لحطّاب أمي وأمك

هنا، يوضّح درويش دون مجال للالتباس أنّ الأثمَّ هو الرجلُ الأبيض وأن جريمته تطال الطبيعة برمتها على افتراض أنها وحدة واحدة. لذلك فإن كان على الرجل الأبيض الاعتذار لروح الطبيعة الكلي لا لأجزائها، فإنَّ الشجرة والإنسان (الجزء من الكل) غير مضطرين لقبول هذا الاعتذار. أما الأهم في هذا التوجه فهو إبراز الألم (آه)، ألم الشجرة وألم الهندي الأحمر على حد سواء، هذا الألم الناتج عن بتر حياتهما أو على الأقل حياة ذويهما.

ها هي سيرة «آلام الشجرة» كما يسردها راوي القصص في قبيلة تزيلتال (Tzeltal) المنتمية إلى حضارة المايا في منطقة تشياباس المكسيكية:¹⁰

وصلت إلى الغابة، إلى ما كانت مرة غابة تشياباس الكبيرة... جلست
بجوار شجرة كبيرة... أغلقت عيني وسمعت صوتاً كأنه يخاطبني أنا
وحدي. ولكن... العصافير صمتت وأصغت... والثعبان الذي كان يزحف

9. الغزال (أو الغزالة) عند درويش عنصر أساسي من ديكور الوطن كالزيتون واللوز، وهو يرمز إلى بدائية بريئة مسالمة وسعيدة. عن صورة الغزال عند درويش، انظر: أبو خضرة، 2001، ص 78-84. في القصيدة التي نحن بصدها يكتسب الغزال بعداً جديداً له صلة بالاعتقاد الراسخ لدى الهنود الأحمر بأن الآباء الأوائل انحدروا من الحيوانات وأنَّ الغزال هو طوطم العشيية. للمزيد من التفاصيل حول اعتقاد أفراد القبيلة الطوطمية بأنهم مرتبطون مع حيوان الطوطم برابطة الأصل المشترك، انظر: فرويد، 1983.

10. ترجمها كاتب المقالة عن العبرية، انظر: ميغيد، 2001، ص 182-186.

نحو عش عصفورٍ تجمد مكانه والحيوانات الصغيرة القاطنة تحت الأرض خرجت وكأنها جاءت كلها لكي تسمع الشجرة المتكلمة. من الجائز أنه لم يكن ذلك صوت الشجرة فحسب بل صوت روح الغابة أيضاً، إذن، أنا سمعت أيضاً، ولدى مواصلة الإصغاء أدركت أنّ صوتاً من أصوات الأجداد يصل إلى أذني لأننا نحن أيضاً بني البشر جئنا من الشجر، ولدنا في الغابة. تعالوا نفسح المجال للشجرة لكي تروي القصة وأنا بدوري سأترجم كلامها فقط لـ [قبيلة - م.ح] تزيلتال:

أنا شجرةٌ سيّدة، ومكاني في الغابة الكبيرة... كلنا أبناءٌ للأرض الأم... أجداد أجدادي غير موجودين... ليس لأنّ شيخوختهم نقلتهم إلى غابة أخرى قد تتواجد في السماء إنما لأنّ بلطّةً ومنشاراً قتلاهم قبل الأوان... في هذه الغابة التي ترون منها بقايا فقط، كان مرة ملكٌ وأرواح وآلهة... ولكن بعد ذلك، جاء أناس دون قلب ودون تفكير وقطعوا العائلة الملكية أيضاً... لم يطلبوا إذن من أسياد الغابة، أجداد أجدادنا، ولا من الآلهة ولا من الأرواح ولا من الأرض الأم التي يواصلون قتلها هي الأخرى. لو فكّروا، لكانوا أدركوا أنّ من يقتلنا يقتل نفسه أيضاً... إني [مازلت - م.ح] حيّة ولكن قلبي جريحٌ ينزف لأنه في سنوات حياتي الكثيرة رأيت رفاقي يختفون واحداً تلو الآخر. لم ير الحطّابون دم الشجرة المنبتق من جذعها ولا الدموع. أجل! الشجر ينزف دماً أيضاً والشجر يبكي أيضاً، وعندما يبكي الشجر تبكي السماء، وعندما تبكي السماء على بكاء الشجر يجف أصل الدمع فيها فلا يهطل المطر بعد ذلك الحين... لا تقتلوننا... [ف - م.ح] الشجر رموش الأرض التي تريد أن تحلم من جديد!¹¹

كولومبوس الجديد ومملكة الخارطة

في المقطع الثاني، يقوم درويش بتوضيح التباين بين الأبيض والأحمر في كيفية تعقّل الأشياء وفي مناحي اللغة ومنطلقات الخطاب ومباعت الرواية والغايات. في نفس الوقت يشير الشاعر إلى الخطأ البوصلي الذي جلب على الهنود الحمر كارثة كولومبوس (1451 - 1506) الذي اكتشف أمريكا عن طريق الخطأ لكنه عجز عن اكتشاف حقيقة «أنّ البشر سواسية» رغم

11. انظر «آلام الشجرة»، ميغيد، 2001، ص 182-186.

الأحمر الطنطاوي والأبيض السيزيفي

بساطتها. ففي حين لا يفرق العالم القديم (المتمثل ب «الكلمات العتيقة» التي تحملها أرواح أبنائه الهائمة) بين إنسان وآخر وبينه وبين «مخلوقات» الطبيعة من حيوان ونبات وحتى جماد («روح الحصى»)، يتبنى كولومبوس لغة الخرائط تعبيراً عن الحضارة المجزئة التي ينتمي إليها. هذه الحضارة، بخلاف حضارة الهنود الحمر الذين يعبدون «إله الطبيعة في كل شيء» (روح الأشياء)، لا تبحث داخل «مملكة الخارطة» إلا عن الذهب (مادة الأشياء) وهي لا زالت عبر نماذجها المتبدلة في التاريخ ماثلة في الحاضر أيضاً: «إذاً، لماذا يواصل حرب الإبادة، من قبره، للنهاية؟». المخاطب هنا هو بلا شك ممثل الهنود الحمر الجدد، أي الفلسطينيين. هؤلاء شهدوا لأكثر من خمسة عقود «حرب إبادة» كامتداد لإبادة الهنود الحمر وطمساً لمعالهم كحضارة وحدوية (انصهارية) زراعية ملتصقة بالأرض والطبيعة. أما الوسيلة فهي آلة حضارية فصلية تكنولوجية، جديدة هي الأخرى، لكن من مورثات أساليب الرجل الأبيض المتمثل بالمهاجرين الأوروبيين إلى موطن الهنود الحمر القديم والجديد. ولكي يتربع كولومبوس الجديد على عرش الزمان الجديد فيمتلك «حجر القوة السحري» كان لا بد له أولاً من ذبح «الحقيقة» واحتراف مهنة القتل ليصبح الهنود «زينة للخراب وريشا على ثياب البحيرات» ليس إلا. مع ذلك، يبادر مندوب الآخرين لدعوة الرجل الأبيض إلى العيش المشترك والتمتع بثروة الطبيعة الضرورية للحياة (الهواء والماء) تحت سقف السماء الواحدة:

لنا ما لنا... ولنا ما لكم من سماء
لكم ما لكم... ولكم ما لنا من هواءٍ وماء

إلا أنّ هذه الدعوة لا تغير شيئاً فيبقى الحصى (الطبيعة) ملكاً للهنود أما الحديد (التكنولوجيا) فملكٌ للبيض. رغم ذلك، ومن منطلق التواضع والقناعة بالقليل، وربما أيضاً نتيجة لهشاشة الهندي أمام تفوق الأبيض العسكري، يقدم الأول للأخير عرضاً مفرطاً في التنازل لأول وهلة:

خذ ما تريد من الليل، واترك لنا نجمتين لندفن أمواتنا في الفلك
وخذ ما تريد من البحر، واترك لنا موجتين لصيد السمك
وخذ ذهب الأرض والشمس، واترك لنا أرض أسمائنا
وعُد يا غريب، إلى الأهل... وابحث عن الهند/

غير أن هذا العرض مشبّع بسخرية مغلقة ناجمة ربما عن الفجوة المقصودة القائمة بين الأنا المتكلم في القصيدة (الهندي الأحمر) وبين المؤلف المضمّر الذي يظهر بين الفينة والأخرى من

بين السطور. إذ لا يمكن امتلاك الأمواج أو تقسيمها ولا يمكن امتلاك النجوم وتقسيمها. ثم إن كولومبوس هذا لا يريد إلا المعادن واستدرار الأرباح عن طريقها، لذلك ينهي الخطيب المقطع الثاني باقتراح مناسب بعض الشيء: أن يأخذ الرجل الأبيض الذهب ويغادر. هكذا قد يجد الطريق هذه المرة إلى الهند فيطوّر التجارة ويستثمر الربط البحري فيجني المزيد من الأرباح. هكذا أيضا يترك الهنود ينعمون بتحقيق التحام ذاكرتهم وهويتهم بالأرض التي وطئها بعد أن تاه في الطريق. في نهاية المطاف لم تكن هذه الأرض ضالته، هو الغريب عن هذه الديار وعن أرض الأسماء، أي الأرض المجبولة بروح أخرى وهوية أخرى.¹²

الحاجب وبلاط الملك: غياب حيرة المسدّس

في المقطع الثالث من القصيدة، تتشكّل اللحمة بين الأرض والطبيعة والله والإنسان أكثر فأكثر: «أسمائنا شجرٌ من كلام الإله، وطيرٌ تحلّق أعلى من البندقية». يتضح هنا بأنّ الاسم (الهوية، الكيان، المنبت، الأصل) هو نباتٌ (شجرٌ) وإله وجماد (كلام الإله) وحيوانٌ (طير) في نفس الوقت.¹³ هذه الوحدة الروحية الخارقة لا يمكن للبندقية (المادة) أن تطالها، ف«عاليةٌ روحنا» (المقطع الأول). كما أنّ الشاعر يعود هنا مرة أخرى ليكرر محاولته في إيصال صورة مدى الاختلاف بين الحضارتين للرجل الأبيض، هذه المرة عن طريق استدعائه لسورة «الكافرون»: «لكم ربكم ولنا ربنا، لكم دينكم ولنا ديننا».¹⁴ من خلال هذا التناس الجديدي يطرح درويش فكره الأيروني حول معنى الكفر الحقيقي، على الأقل بالنسبة لمن يجعلون ربهم «حاجبا في بلاط الملك». فليس الله هنا إلا وسيلة لسلب الأرض («فلا تدفنوا الله في كتب وعدتكم بأرض على أرضنا كما تدعون»). بعد ذلك يشرع الشاعر بتفسير فلسفة الحياة التي يتبناها الهندي الأحمر مؤكّدا على عمقها الوجودي وتفوقها الإنساني والأخلاقي. فالهندي الأحمر يغمره الفرح وتعتريه البهجة عند إقباله على الحياة المتجددة دائرياً وتقبّله لها لأنّ أحلامه نقية زاهية ولأنه لا يؤمن بالموت:

خذوا ورد أحلامنا كي تروا ما نرى من فرح!
وناموا على ظل صفصافنا كي تطيروا يماما يماما...
كما طار أسلافنا الطيبون وعادوا سلاما سلاما

12. حول الأهمية البالغة للأسماء وللتسمية في مسألة منشأ النظام الطومني، انظر: فرويد 1983، ص 133-137.

13. في المقطع الأول ترد عبارة «كلام الإله» بمعنى «النجوم».

14. «قل يا أيها الكفرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عبود ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عبود ما أعبد لكم دينكم ولي دين» (سورة «الكافرون»).

من ناحية أخرى، تستند فلسفة الحياة هذه إلى تجربة أليمة ألمت بالهندي الأحمر فجعلته حكيماً، ذا صلابة، ثابتاً وناضجاً روحياً. من هنا أيضاً يتحلى الهندي الأحمر بحسب القصيدة بفكر عميق يحتم عليه التأمل في الأشياء قبل اتخاذ القرارات. يتجسّد نضوجه كذلك في وعيه للتعددية البشرية ولجمالية روح الحضارة البشرية التي تصقل أرواح الأحياء عن طريق المعاناة والألم فتجعلهم مرهفي الحس، مبدعين:

ستنقصكم... ذكرى الرحيل... عزلة الأبدية... حكمة الانكسارات... نكسة
في الحروب... صخرة لا تطيع تدفق نهر الزمان السريع... ستنقصكم
ساعة للتأمل في أي شيء، لتُنضج فيكم سماءً ضروريةً للتراب، ستنقصكم
ساعةً للتردد ما بين درب ودرب، سينقصكم يوربيدوسُ يوماً، وأشعارُ
كنعانَ والبابليين، ذكرى ترؤس خيل الجنون وقلب يحك الصخور
لتصقله في نداء الكمنجات

هذه الفقرة من المقطع الثالث تصف شعبا عانى الرحيل والانكسارات والنكسات ولذلك اكتسب الجَد كطبيعة مرافقة. أكثر من ذلك، أنه شعب اضطر إلى الغوص في الروحانيات، فالحضارة السيزيفية المنتصرة تملك الأرض وكافة مقومات القوة والهيمنة ولكن تنقصها «سماة ضرورية للتراب»، أي ذلك الجانب الروحاني من حياة البشر أو الحقيقة التي من المفروض أن تظل وتنير معيشتها المادية. «سينقصكم يوربيدوس يوماً»، يقول مندوب الهنود الحمر، ويوربيدوس (406-480 ق. م.) من أعظم كتّاب التراجم الإغريق، الثالث بعد إسخيلوس وسوفوكلس والذي ابتعد عن الروح الدينية الملحوظة في أعمال إسخيلوس فبنى أبطالاً أقل كمالاً واكتنازاً وأكثر إنسانيةً مقارنةً مع أبطال سوفوكليس مثلاً. إنّ أبطال يوربيدوس قابلون للانكسار، مترددون («تنقصكم حيرة للمسدس»)، وذلك نتيجة للشك الذي بدأ يراودهم في العقيدة والإيمان بالآلهة. أبطاله أيضاً وفي الدرجة الأولى هم المرأة والعبد والطبقات الدنيا عديمة الحقوق في المجتمع اليوناني في زمنه. في كثير من مسرحياته، مثل «ميديا» و«نساء طروادة»، يُبرز يوربيدوس الصراع بين الغريزة والأخلاق. في قصيدته، يعكس درويش هذا الصراع بين حضارتين موضّحاً أوجه التباين في بنيتهما النفسية وفي قوامهما الثقافي وفي البوصلة التي تحدّد منحى الطموح لدى كليهما. فهي الحضارة السيزيفية التي تقتل العشب وتقطع الشجر متمثلةً بكولومبوس الذي وصل سواحل أمريكا معتقداً أنه اكتشف طريقاً بحرياً للهند. لكنه،

وهذا أبرز ما عنده، لا يعترف بحقيقة أساسية بسيطة بديهية هي أنّ البشر سواسية على الرغم من اختلاف عباداتهم (فهناك من يعبد إله الطبيعة وهناك من يعبد الذهب وإله الحديد). إنّ عدم اعترافه هذا ناتج ربّما عن خوف من فقدان مصداقية مشروعه القائم على محاولة بأئسة لزخرفة البطش وخلقنة القمع والاستبداد. كولومبوس درويش يبني ملكوته على موت السكان الأصليين، يصطاد الأطفال والفراش وعنده ورد اصطناعي من الزنك (التوتياء - ألمانية). هو يحفر الأرض ويغير هشاشة تكوينها ويكسر مرايا بساينها ويجرح السلحفاة ولذلك من الطبيعي ألا يكثرث للشعر وألا يحفظ منه شيئا. «إلى أي هاوية رحبة تصعدون؟»، يتساءل الهندي الأحمر مستخدما الإدراف الخلفي (oximoron) على نحو آيروني! إنها صورة لسيزيف المعتقد أنه يتسلق أعلى قمة من تحقيق الذات ولكنها أيضا صورة لصخرة قوته المتدرجة إلى حضيض الحقيقة السحيق حيث يتلاشى مجهوده ويذهب أدراج الرياح. هم، أي أبناء الحضارة السيزيفية، أسياد الوقت، وأسياد الوقت هم المهيمنون على المادة ولو على نحو مؤقت. لكنهم مع ذلك، يبقون «ضيوف المكان» حيث تقطن الروح الأصل. أما الهندي الأحمر (أو شعبه)، بهزلة موقفه وتجريده من أبسط شروط الوجود، وعلى الرغم من تصريحه «ننزه اليوم حاضرا» و«لم يبق شيء لنا في الزمان الجديد»، إلا أنه يظل هو المضيف، أي صاحب المكان! في نهاية المقطع الثالث يؤكد الشاعر على أن القصة لن تنتهي بمجرد القتل، فأبعاد الجريمة لن تزول وستبقى الحقيقة المطموسة تطارد البيض وتلاحقهم كالأشباح أينما حلّوا لتفضح ماهية النفاق والخسة التي يركز عليها شموخ بنيان قلعتهم المحصنة.

على قدم الريح: بدايتنا والنهاية

في المقطع الرابع يعرض الشاعر لوحة باهرة لحياة هذه الأشباح الهائمة التي تؤمن بالتماهي التام بين الأرض والسماء، بين الإنسان والطبيعة، بين الله والإنسان وبين الروح والمادة. وفي معرض هذا الوصف لحياة هؤلاء الذين «لا سقف بين السماء وزرقة أبوابهم»، يستعين درويش ثانية بالحركة فقط لتعريف المكان، أي العيش في الزمن ليس إلا («صفصافة تسير على قدم الريح»).

هنا يعترف خطيب الحمر مرة أخرى بفقدانه للحاضر، لكنه يعود ويؤكد بأن الهنود الحمر يملكون الماضي عبر العيش في وطن الذاكرة. أما الأهم فهو يقينه القاطع بأنهم يملكون المستقبل كذلك لا محالة:

«ستروي (في المستقبل - م.ح) الرياح لنا (ليس لهم) بدايتنا (نحن) والنهاية (لا نهايتنا - م.ح)، لكننا ننزه اليوم حاضرا».

الأحمر الطنطاوي والأبيض السيزيفي

رغم يقينه الداخلي هذا، فإنَّ الخطيب لا يتجاهل بؤس واقعه الراهن (الحاضر) وهو يدرك تمام الإدراك أن حقيقة انتصار البيض على الحمر أقوى من حق الحمر في الأرض، ذلك منذ تغيّر نوع السلاح. ولكن ما هي هذه الحضارة الجديدة التي يأتي بها «المعدن السيد» صاحب «الصخب المعدني» إن لم تكن دغدغة عنصرية لمرجسية قديمة جديدة يقوم بنيانها على هلاك الآخرين؟:

«نبشركم بالحضارة» قال الغريب، وقال:
أنا سيد الوقت، جئت لكي أرث الأرض منكم،
فمروا أمامي لأحصيكم جثةً جثةً فوق سطح البحيرة
«أبشركم بالحضارة» قال، لتحيا الأناجيل، قال، فمروا
ليبقى لي الرب وحدي، فإنَّ هنودا يموتون خيرٌ
لسيدنا في العلى من هنودٍ يعيشون، والربُّ أبيض
وأبيضُ هذا النهار

هكذا، وعلى خلفية هذه «الحقيقة» المستخرجة -كثمرة مرة المذاق- من فعل القوة ليس إلا، في لحظات اليأس ربّما، يكون الهندي مستعدا للتضحية بنفسه مقابل الحفاظ على الأرض وعدم تغيير معالمها، ذلك لكونها نقطة الاتحاد الصوفية وهمزة الوصل المقدّسة بين الناسوت واللاهوت: «لا تغير هشاشة تكوينها... خذوا دمنًا وتركوها كما هي... مقدسة كلها، حجرا حجرا، هذه الأرض كوخٌ لآلهةٍ سكنت معنا، نجمةً نجمةً».
في نهاية المقطع الرابع يخرج المؤلف الضمني (المضمّر) ثانيةً من بين السطور ليقرب الدفة: استخراج «القوة» كثمرة -حلوة المذاق- من فعل الحقيقة. الآن يعلن أنّ البقاء للأرض فقط وأنّ البيض إلى زوال:
«فاتركوا الناي للريح تبكي على شعب هذا المكان الجريح... وتبكي عليكم غدا، وتبكي عليكم... غدا».

حين نحدّق في النهر...

في المقطع الخامس يتناول الشاعر عبثية معاهدات السلام بين الأحياء من البيض والأموات من الحمر مشيرا مرة أخرى إلى ما كان يمكن أن ينعم به الهنود الحمر من تلاحم كامل بينهم وبين الطبيعة لولا الكارثة الكبرى التي حلّت بهم: «وكنا نعيش كما ينبغي أن نعيش برفقة

الغزال»¹⁵ كما أنه يتناول هنا التلاحم بين الزمان والمكان وحركة الإنسان على الأرض فالزمان في نظره ما هو إلا تلك العلاقة الحسيّة والحب الكبير الخالد للمكان الذي تتواجد فيه أرواح الهنود: «والزمان هو النهر حين نحدّق في النهر يغرورق الوقت فينا». هذه الشعرية الفاتحة المضمّخة بزخم توق صوفي نحو الوجود، وهذا المفهوم المغاير والإبداعي للزمان، يذكران الهندي بما يقف فعلا وراء المذبحة الرهيبة التي يواجهها شعبه: «ألا تحفظون قليلا من الشعر كي توقفوا المذبحة؟». فالشعب الهندي المسالم الذي اعتاد على تبادل الهدايا والغناء كجزء من تقاليد الأصيلية في استقبال الضيف، يصطدم هنا بحضارة تقوم على العنف وإرادة القوة: «وكنا نبشركم بالربيع، فلا تشهروا الأسلحة». بهذا الاختزال الفذّ للصدام العنيف بين حضارة طبيعية (الربيع) وحضارة ميكانيكية (الأسلحة)، بين الحقيقة من جهة والقوة من جهة أخرى، يصل مندوب الهنود إلى قناعة راسخة بعبثية إبرام أي معاهدة للصالح بين القاتل والقتيل. صحيحٌ أنّ أخوته فقدوا الأرض (التراب)، إلا أنهم ما زالوا قادرين على العودة عبر عناصر الطبيعة الثلاثة المتبقية: «سيرجع شعبي هواءً وضوءاً وماءً». من هنا أيضا لا يأبه الهندي بالموت ساخرا من نفاق وزيف كولومبوس «الحر»: «أعرف أنني أعود إلى قلب أمي لتدخل يا سيد البيض عصرك... فارفع على جثتي تماثيل حرية لا ترد التحية».

الخطبة الأخيرة: هلاك الروبوت وعودة زغب الذرة

في المقطع السادس يتناول الشاعر موت الأخلاق الكلي في خضم كل عملية من شأنها تشييد حضارة ما على حساب حضارة أخرى. أكثر من ذلك، في نهاية المطاف، لا يؤدي موت الأخلاق إلا إلى الفشل: «من مقابرنا تفتحون الطريق إلى القمر الاصطناعي... إلى أين، يا سيد البيض، تأخذ شعبي،... وشعبك؟ إلى أي هاوية يأخذ الأرض هذا الروبوت المدجج بالطائرات وحاملة الطائرات». هذا التطور بما فيه من بطش وقوة عسكرية ومعتقدات غير سوية ما هو إلا وهم وسوف يزول كما زالت روما وإسبارطة، أما الهنود فهم موجودون في كل مكان، يلاحقون ويحاصرون قاتليهم من السماء («وطن الطير»، «الغيوم» و«النجوم») ومن «الحصى» و«هواء البحيرات» و«زغب الذرة» و«ورق الحور»، وسوف يأتي يومٌ فيه يُنصبُ ميزان العدل فتنجلي الحقيقة كاملةً.

في المقطع الأخير، يكرر الشاعر حقيقة كون مقابر الهنود منطلقا لعمران الأبيض الجديد لكنه يذكّر أيضا بأن الموتى يعودون لزيارة «ماضيهم في المكان الذي تهدمون». هنا يطالب البيض

15. «أبونا الغزال» هو من أهم الآلهة عند القبيلة كما أشير سابقا وهو سيد الجبل المقدس في أرض الذرة، ومن الذرة تولد الآلهة.

كزيوف بترك مقاعد خالية للمضيفين، أصحاب الأرض الحقيقيين، الذين سوف يعودون لقراءة خطبتهم الأخيرة هذه المرة وهي «شروط السلام مع الميتين». الضحية تلاحق قاتلها إذن إلى أن ترغمه ليس فقط على الاعتراف بها وإنما على قبول شروط التعايش التي أرادتها والتي لا يملها إلا تاريخ المأساة وحقيقة تفاصيلها.

إجمالية

إن أفراد الحضارة الطنطالية هم «أرواح» هائمة و«أشباح» و«أصوات في الرياح» وشعب له «أجنحة» و«ظلال». على النقيض من أفراد الحضارة السيزيفية الذين يعبدون إله الحديد، تعبد الجماعة الطنطالية إله الطبيعة. هذه الجماعة فقدت كل ما يمكن أن يملكه الإنسان على الأرض ولا تطالب الآن إلا بالمحافظة على «أرض الأسماء»، أي على الذاكرة، ألا وهي وطن الهوية وشرط عدم الاضمحلال. أمام قارئ هذه القصيدة، تمتثل إذن قوتان: قوة تستمد استمرار وجودها من ذاكرة الانتماء للمكان وقوة تستمد شرط كيانها من خلال هيمنتها الفعلية المطلقة ولكن المؤقتة على الوقت (أي من خلال السيطرة على المكان في الحاضر). والوقت، أو الزمن، ما هو إلا حركة المادة في الأشياء وفي المكان ولذلك فإن المادة، وإن كانت سيدة الوقت، إلا أنها تبقى ضيفة على المكان ليس إلا. أما المكان فهو وعاء حلول الروح في الأشياء وهو أمر لا يقاس بالزمن لأن الروح لا تخضع لعالم المادة ولذلك فإن الروح هي سيدة المكان.

بكلمات أخرى، صحيح بأن الزمن السيزيفي هو القوة المهيمنة على المكان، بيد أن المكان من وجهة نظر الأنا المتكلم في القصيدة، وعاء للروح الطنطالية وشبح حقيقتها المعذب. في هذا السياق يمكننا الحديث عن ثالوثين قطبيين: **ثالوث القطب السيزيفي (المادة - الحضارة - الحق) وثالوث القطب الطنطائي (الروح - الطبيعة - الحقيقة)**. هذه الأنواع الثلاثة من الثنائيات تشير إلى صورة لصراع بين قوتين متضادتين. هذا الصراع يتخذ عدة مناخ، فهو صراع بين الروح والمادة وصراع بين الطبيعة والحضارة وصراع بين الحق والحقيقة. إن القوة المنتصرة هي تلك التي استطاعت أن تسيطر على العالم المادي (المكان)، وأن تطوِّعه لأهدافها ولكن كونها كذلك، يضطرها إلى سلخ المادي عن الروحي والفصل بينهما. من هنا، فإن هذه القوة تقيم حضارتها على أنقاض وحدة بدائية يتخيلها الشاعر، وحدة بين المادة والروح حيث تقيم الروح داخل المادة لا خارجة عنها وحيث يكون المكان وعاء يزخر بالحياة. من هنا أيضا طبعي أن تخرج القوة السيزيفية عن طوق الطبيعة ليكون مسخها علامة واضحة على عملية تشييد حضارتها. إن محاولة السيطرة على العالم المادي والقطيعة عن الطبيعة (خروج الروح منها) كشرط سابق لهذه المحاولة هما، وكما يظهر في القصيدة، حقُّ تؤسسها القوة المنتصرة لنفسها

وتسير على هديه كجزء من عدل بشريٍّ مشبوه يقوم على أنقاض عدل إلهي متخيّل بعدما قرر الإنسان السيزيفي (أو الفاوستي بحسب سبنغلر) أن يصبح سيّدا لقدره. أما القوة المهزومة فهي تلك التي لا تزال تنشد تلك الوحدة البدائية بين الروح والمكان ولذلك فهي لا تبحث عن حق زمني يسنده الإنسان بالقوة ويقيمه مقياساً قِيَمياً لعالم جديد من صنعه وإنما عن حقيقة أولى أزلية ميتافيزيقية تقبع في الخفاء كجوهرٍ ثابت وراء العالم الظاهر وخلف تحولات أشكاله وصوره. في ذلك، إشارة إلى الرؤية الوجودية للوجود (الوحدووجودية) التي نادى بها الصوفيون في الإسلام والمونوفيزيون القبطيون في المسيحية والسبينوزيون في اليهودية.¹⁶ علاوةً على ذلك، فهي تنادي أيضاً بحقيقة خلود الروح لأن الروح تنتقل من مكان لآخر و«لا موت هناك، هناك فقط تبديل عوالم». أما الأبيض فهو في القصيدة رمزٌ لحضارة مجرّئة تقيم الحواجز الفاصلة بين الحيوانات المختلفة (بشرا وحيوانات) وذلك لتسهيل عملية بسط سيطرتها عن طريق تطويع الأشياء في إطار نظام هرمي صارم. إن صورة البيض المنبثقة عن هذه الاستعارة الأسطورية هي صورة سلبية للغاية: مادة دون روح، فكر آلي غير إنساني (المعدن السيد، الروبوت)، انعدام التردد، انعدام قبول فكرة التعددية، رفض ونفي وإقصاء الآخر ورفض فهمه أو قبول وجوده المتساوي أو غير المشروط. إنّ سيد الوقت هنا يمثّل حضارة الموت والصخب المعدني والبطش المفتقر إلى الألم والمعاناة. لا غرابة إذن لافتقاره للحكمة وللروح الإبداعية واستبدالهما بمفهوم عنصري جامح («خيل الجنون»، «أيدولوجيا الجنون»). من أجل تحقيق مشروعه، يقوم متبني هذا المفهوم بعملية احتكار وتسخير وتطويع للناسوت واللاهوت ولكل شيء بينهما على حد سواء.

16. حول تأثير هذه الرؤية على تشكيل الجمالية العربية الحديثة في الشعر والنثر والمسرح، انظر: حمدان، 2000-2001.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية:

- أبو خضرة، 2001 أبو خضرة، سعيد جبر محمد (2001)، *تطور الدلالات اللغوية في شعر محمود درويش*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- أبو هشهش، 1998 أبو هشهش، إبراهيم محمد (1998)، «المكوّن التناسي في الصورة الشعرية عند محمود درويش»، من: *زيتونة المنفى: دراسات في شعر محمود درويش*، (الحلقة النقدية في مهرجان جرش السادس عشر)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- باختين، 1982 باختين، ميخائيل ميخائيلوفيتش (1982)، *الملحمة والرواية: دراسة الرواية، مسائل في المنهجية*. ترجمة جمال شحيد، بيروت: معهد الإنماء العربي.
- باختين، 1987 باختين، ميخائيل ميخائيلوفيتش (1987)، *الخطاب الروائي*. ترجمة محمد برادة، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- حمدان، 2001/2000 حمدان، مسعود (2001/2000)، «نحو جمالية عربية جديدة: تقاطعات مفهوم الحدائث لدى أدونيس والخزّاط وبرشيد»، *الكرمل* 21 - 22، ص 151 - 200.
- درويش، 1994 درويش، محمود (1994)، «خطبة (الهنديّ الأحمر) - ما قبل الأخيرة - أمام الرجل الأبيض» من *ديوان محمود درويش*، المجلد الثاني، بيروت: دار العودة، ص 497-514.
- درويش، 1994 درويش، محمود (1994)، «محاولة رقم 7» (1973) من: *ديوان محمود درويش*، المجلد الأول، بيروت: دار العودة.
- سامي، 1999 سامي، سحر (1999)، «التناس الديني في شعر محمود درويش»، من: *محمود درويش: المختلف الحقيقي «دراسات وشهادات»*، (مجموعة من الكتاب - عدد خاص من مجلة الشعراء)، رام الله: دار الشروق.
- صالح، 1999 صالح، فخري (1999)، «محمود درويش: صناعة الأسطورة الفلسطينية»، من: *محمود درويش: المختلف الحقيقي «دراسات وشهادات»* (مجموعة من الكتاب - عدد خاص من مجلة الشعراء)، رام الله: دار الشروق.
- فرويد، 1983 فرويد، سيغموند (1983)، *الطوّم والتابو*، ترجمة بو علي ياسين، اللاذقية: دار الحوار.
- القرآن الكريم، سورة الكافرون.
- ميغيد، 2001 ميغيد، ناحوم (2001)، *ميثولوجيا الهنود الحمر وسط أمريكا*. تل أبيب: مافا، ص 182 - 186.

بلغات أخرى:

- Bakhtin, 1968 Bakhtin, M. M. (1968), *Rabelais and his World*. Cambridge, Mass: M. I. T. Press.
- Bakhtin, 1981 Bakhtin, M. M. (1981), (Holquist, M. ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays By M.M Bakhtin*. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, 1989 Bakhtin, M. M. (1989), (Emerson, C. ed. & tr.), *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin & Medvedev, 1978 Bakhtin, M. M.\ P. N. Medvedev. (1978) (Albert, j. tr.). *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Berger, 1995 Berger, A. (1995), *Cultural Criticism*. London: Sage.
- Croce, 1974 Croce, Benedetto. (1974), (translated by Douglas Ainslie) *The essence of the aesthetic*. Folcroft, Pa: Folcroft Library Editions.
- Croce, 1995 Croce, Benedetto. (1995), (translated by Douglas Ainslie; with a new introduction by John McCormick), *Aesthetic as science of expression & general linguistic*. New Brunswick, U.S.A.: Transaction Publishers.
- Hamdan, 2001–2002 Hamdan, M. (2001–2002), “Psycho-Cultural Trends as Mirrored in Modern Hebrew and Arab Theater and Poetry” (parts 1). *Journal of Theater and Drama*, vol. 7/8: pp.191-207.
- Jung, 1964 Jung, C. G. (1964), (Godwin, H. tr.). *Psychological Types*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Koestler, 1946 Koestler, Arthur. (1946), *The yogi and the commissar, and other essays*, New York: Macmillan.

الأحمر الطنطاوي والأبيض السيزيفي

- Nietzsche, 1999 Nietzsche, F. (1999), (trans. Ronald Speirs, ed. Raymond Geuss & Ronald Speirs), *The Birth of Tragedy and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shoham, 1979 Shoham, S. Giora (1979), *The myth of Tantalus: a scaffolding for an ontological personality theory*, St. Lucia, Q.: University of Queensland Press.
- Shoham, 1985 Shoham, S. Giora (1985), *rebellion, creativity and revelation*, Middlesex, Eng: Science Reviews.
- Spengler, 1926 Spengler, O. (1926), (Atkinson, C. F. tr.), *The Decline of The West*, New York: Alfred. A. Knope. P. 174-217, 297-339, 397-408.
- Wolflin, 1950 Wolflin, H. (1950), *Principles of Art History*, New York: Dover Publications.

ملحق: نص القصيدة

«هَلْ قُلْتُ مَوْتِي؟ لَا مَوْتَ هُنَاكَ هُنَاكَ فَقَطْ تَبْدِيلُ عَوَالِمِ»
سياتل زعيم دواميش

1

إِذَا، نَحْنُ مِنْ نَحْنُ فِي الْمَسِيبِي. لَنَا مَا تَبَقِيَ لَنَا مِنَ الْأَمْسِ
لَكِنَّ لَوْنَ السَّمَاءِ تَغْيِيرًا، وَالْبَحْرَ شَرْقًا
تَغْيِيرًا، يَا سَيِّدَ الْبَيْضِ! يَا سَيِّدَ الْخَيْلِ، مَاذَا تُرِيدُ
مِنَ الذَّاهِبِينَ إِلَى شَجَرِ اللَّيْلِ؟
عَالِيَةً رَوْحَنَا، وَالْمَرَاعِي مَقْدَسَةً، وَالنَّجُومَ
كَلَامٌ يَضِيءُ... إِذَا أَنْتَ حَدَّقْتَ فِيهَا قَرَأْتَ حَكَائِنَا كُلَّهَا
وَلَدْنَا هُنَا بَيْنَ مَاءٍ وَنَارٍ... وَنَوْلَدُ ثَانِيَةً فِي الْغُيُومِ
عَلَى حَافَةِ السَّاحِلِ اللَّازُورِدِيِّ بَعْدَ الْقِيَامَةِ... عَمَّا قَلِيلٍ
فَلَا تَقْتُلِ الْعُشْبَ أَكْثَرَ، لِلْعُشْبِ رَوْحٌ يُدَافِعُ فِينَا
عَنِ الرُّوحِ فِي الْأَرْضِ
يَا سَيِّدَ الْخَيْلِ! عَلَّمَ حَصَانِكَ أَنْ يَعْتَذِرَ
لِرُوحِ الطَّبِيعَةِ عَمَّا صَنَعْتَ بِأَشْجَارِنَا
أَه! يَا أُخْتِي الشَّجَرَةَ
لَقَدْ عَذَّبُوكَ كَمَا عَذَّبُونِي

فلا تَطْلُبِي الْمَغْفِرَةَ
لِحَطَّابِ أُمِّي وَأُمَّكَ.....

2

... لَنْ يَفْهَمَ السَّيِّدُ الْأَبْيَضُ الْكَلِمَاتِ الْعَتِيقَةَ
هُنَا، فِي النَّفُوسِ الطَّلِيقَةِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَبَيْنَ الشَّجَرِ
فَمَنْ حَقَّ كُولُومْبُوسُ الْحُرِّ أَنْ يَجِدَ الْهِنْدَ فِي أَيِّ بَحْرٍ،
وَمَنْ حَقَّ أَنْ يُسَمِّيَ أَشْبَاحَنَا فُلْفُلًا أَوْ هُنُودًا،
وَفِي وَسْعِهِ أَنْ يَكْسِرَ بُوَصْلَةَ الْبَحْرِ كِي تَسْتَقِيمَ
وَأَخْطَاءَ رِيحِ الشَّمَالِ، وَلَكِنَّهُ لَا يَصَدِّقُ أَنَّ الْبَشَرَ
سَوَاسِيَّةٌ كَالْهَوَاءِ وَكَالْمَاءِ خَارِجَ مَمْلَكَةِ الْخَارِطَةِ!
وَأَنْهُمْ يُولَدُونَ كَمَا تُولَدُ النَّاسُ فِي بَرْشَلُونَةَ، لَكِنَّهُمْ يَعْبُدُونَ
إِلَهَ الطَّبِيعَةِ فِي كُلِّ شَيْءٍ... وَلَا يَعْبُدُونَ الذَّهَبَ
وَكَوْلُومْبُوسُ الْحُرِّ يَبْحَثُ عَنْ لُغَةٍ لَمْ يَجِدْهَا هُنَا،
وَعَنْ ذَهَبٍ فِي جَمَاجِمِ أَجْدَادِنَا الطَّبِيِّينَ وَكَانَ لَهُ
مَا يُرِيدُ مِنَ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ فِينَا. إِذَا
لِمَاذَا يُوَاصِلُ حَرْبَ الْإِبَادَةِ، مِنْ قَبْرِهِ، لِلنَّهَائَةِ؟
وَلَمْ يَبْقَ مَنَّا سِوَى زِينَةٍ لِلْخَرَابِ، وَرِيشٍ خَفِيفٍ عَلَى
ثِيَابِ الْبَحَائِرَاتِ. سَبْعُونَ مَلْيُونَ قَلْبٍ فَقَاتٌ... سَيَكْفِي

ويكفي، لترجع من موتنا ملكًا فوق عرش الزمان الجديد
 أما أن نلتقي، يا غريب، غريبين في زمن واحد؟
 وفي بلد واحد، مثلما يلتقي الغرباء على هاوية؟
 لنا ما لنا... ولنا ما لكم من سماء
 لكم ما لكم... ولكم ما لنا من هواء وماء
 لنا ما لنا من حصي... ولكم ما لكم من حديد
 تعال لنقتسم الضوء في قوّة الظلّ، خذ ما تريد
 من الليل، واترك لنا نجمتين لندفن أمواتنا في الفلك
 وخذ ما تريد من البحر، واترك لنا موجتين لصيد السمك
 وخذ ذهب الأرض والشمس، واترك لنا أرض أسمائنا
 وعد، يا غريب، إلى الأهل... وابحث عن الهند

3

... أسماؤنا شجر من كلام الإله، وطير تحلق أعلى
 من البندقية. لا تقطعوا شجر الاسم يا أيها القادمون
 من البحر حربًا، ولا تنفثوا خيلكم لهبًا في السهول
 لكم ربكم ولنا ربنا، ولكم دينكم ولنا ديننا
 فلا تدفنوا الله في كتب وعدتكم بأرض على أرضنا
 كما تدعون، ولا تجعلوا ربكم حاجبًا في بلاط الملك!

حُذُوا وَرَدَ أَحْلَامِنَا كَيْ تَرَوْا مَا نَرَى مِنْ فَرَحٍ!
وَنَامُوا عَلَى ظِلِّ صُفْصَافِنَا كَيْ تَطِيرُوا يَمَامًا يَمَامًا
كَمَا طَارَ أَسْلَافُنَا الطَّيِّبُونَ وَعَادُوا سَلَامًا سَلَامًا
سَتَنْقُصُكُمْ، أَيُّهَا الْبَيْضُ، ذَكَرَى الرَّحِيلِ عَنِ الْأَبْيَضِ الْمُتَوَسِّطِ،
وَسَتَنْقُصُكُمْ عَزَلَةَ الْأَبْدِيَّةِ فِي غَايَةِ لَا تَطُلُّ عَلَى الْهَآوِيَّةِ
وَتَنْقُصُكُمْ حَكْمَةَ الْإِنْكَسَارَاتِ، تَنْقُصُكُمْ نَكْسَةً فِي الْحُرُوبِ
وَتَنْقُصُكُمْ صَخْرَةً لَا تُطِيعُ تَدْفِقُ نَهْرَ الزَّمَانِ السَّرِيعِ
سَتَنْقُصُكُمْ سَاعَةً لِلتَّأَمُّلِ فِي أَيِّ شَيْءٍ، لَتُنْضِجَ فِيكُمْ
سَمَاءً ضَرُورِيَّةً لِلتَّرَابِ، سَتَنْقُصُكُمْ سَاعَةً لِلتَّرَدُّدِ مَا بَيْنَ دَرْبِ
وَدَرْبِ، سَيَنْقُصُكُمْ يوربيدوس يَوْمًا، وَأَشْعَارُ كَنْعَانَ وَالْبَابِلِيِّينَ،
تَنْقُصُكُمْ

أَغَانِي سُلَيْمَانَ عَنْ شَوْلَمِيَّتِ، سَيَنْقُصُكُمْ سَوْسُنُ الْلَحْنِينِ
سَتَنْقُصُكُمْ، أَيُّهَا الْبَيْضُ، ذَكَرَى تَرْوُضُ حَيْلِ الْجُنُونِ
وَقَلْبُ يَحْكُ الصَّخُورَ لِنَصْقَلُهُ فِي نِدَاءِ الْكَمَنْجَاتِ... يَنْقُصُكُمْ
وَتَنْقُصُكُمْ حَيْرَةٌ لِلْمُسَدَّسِ: إِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ قَتْلِنَا
فَلَا تَقْتُلُوا الْكَائِنَاتِ الَّتِي صَادَقْتْنَا، وَلَا تَقْتُلُوا أَمْسَنَا
سَتَنْقُصُكُمْ هُدْنَةٌ مَعَ أَشْبَاحِنَا فِي لِيَالِي الشِّتَاءِ الْعَقِيمَةِ
وَشَمْسُ أَقْلٍ اشْتِعَالًا، وَبَدْرٌ أَقْلٌ اكْتِمَالًا، لَتَبْدُو الْجَرِيمَةَ
أَقْلَ احْتِفَالًا عَلَى شَاشَةِ السِّيْنِمَا، فَحُذُوا وَقْتَكُمْ لِكَيْ تَقْتُلُوا اللَّهَ... /

... نَعْرِفُ مَاذَا يُخْبِي هَذَا الْعُمُوضُ الْبَلِيغُ لَنَا
سَمَاءٌ تَدَلَّتْ عَلَى مِلْحِنَا تُسَلِّمُ الرُّوحَ. صَفْصَافَةٌ
تَسِيرُ عَلَى قَدَمِ الرِّيحِ، وَحَشٌّ يُؤَسِّسُ مَمْلَكَةً فِي
تُقُوبِ الْفُضَاءِ الْجَرِيحِ... وَبَحْرٌ يُمَلِّحُ أَحْشَابَ أَبْوَابِنَا،
وَلَمْ تَكُنِ الْأَرْضُ أَثْقَلَ قَبْلَ الْخَلِيقَةِ، لَكِنَّ شَيْئاً
كَهَذَا عَرَفْنَاهُ قَبْلَ الزَّمَانِ... سَتَرَوِي الرِّيحَ لَنَا
بِدَايَتِنَا وَالذَّهَابِ، لَكِنَّا نُنزِفُ الْيَوْمَ حَاضِرِنَا
وَنَدْفِنُ أَيَّامَنَا فِي رَمَادِ الْأَسَاطِيرِ، لَيْسَتْ أَثِينَا لَنَا،
وَنَعْرِفُ أَيَّامَكُمْ مِنْ دُخَانِ الْمَكَانِ، وَلَيْسَتْ أَثِينَا لَكُمْ،
وَنَعْرِفُ مَا هِيَ الْمَعْدُنُ - السَّيِّدِ الْيَوْمَ مِنْ أَجْلِنَا
وَمَنْ أَجَلُ آلِهَةٍ لَمْ تَدَافِعْ عَنِ الْمَلْحِ فِي خُبْرِنَا
وَنَعْرِفُ أَنَّ الْحَقِيقَةَ أَقْوَى مِنَ الْحَقِّ، نَعْرِفُ أَنَّ الزَّمَانَ
تَغْيِيرٌ، مِنْذُ تَغْيِيرِ نَوْعِ السَّلَاحِ. فَمَنْ سَوْفَ يَرْفَعُ أَصْوَاتِنَا
إِلَى مَطَرِ يَابِسٍ فِي الْغَيُومِ؟ وَمَنْ يَغْسِلُ الضُّوْءَ مِنْ بَعْدِنَا
وَمَنْ سَوْفَ يَسْكُنُ مَعْبَدَنَا بَعْدَنَا؟
مَنْ سِيَحْفِظُ عَادَاتِنَا
مِنَ الصَّخْبِ الْمَعْدِنِيِّ؟
(نُبَشِّرُكُمْ بِالْحَضَارَةِ) قَالَ الْغَرِيبُ، وَقَالَ:

أنا سَيِّدُ الْوَقْتِ، جِئْتُ لِكَيْ أَرِثَ الْأَرْضَ مِنْكُمْ
فَمُرُّوا أَمَامِي، لِأَحْصِيَكُمْ جُنَّةً جُنَّةً فَوْقَ سَطْحِ الْبَحِيرَةِ
(أَبْشِرْكُمْ بِالْحَضَارَةِ) قَالَ، لِتَحْيَا الْأَنْجِيلُ، قَالَ، فَمُرُّوا
لِيَبْقَى لِي الرَّبُّ وَحْدِي، فَإِنَّ هُنُودًا يَمُوتُونَ خَيْرٌ
لِسَيِّدِنَا فِي الْعُلَى مِنْ هُنُودٍ يَعْشُونَ، وَالرَّبُّ أَبْيَضُ
وَأَبْيَضُ هَذَا النَّهَارُ: لَكُمْ عَالَمٌ وَلَنَا عَالَمٌ
يَقُولُ الْغَرِيبُ كَلَامًا غَرِيبًا، وَيَحْفَرُ فِي الْأَرْضِ بِئْرًا
لِيَدْفِنَ فِيهَا السَّمَاءَ. يَقُولُ الْغَرِيبُ كَلَامًا غَرِيبًا
وَيَضْطَاطُ أَطْفَالَنَا وَالْفَرَاشَ. بِمَاذَا وَعَدْتِ حَدِيقَتَنَا
يَا غَرِيبٌ؟

بِوَرْدٍ مِنَ الزَّنْكِ أَجْمَلٍ مِنْ وَرْدِنَا؟ فَلْيَكُنْ مَا تَشَاءُ
وَلَكِنْ، أَتَعْلَمُ أَنَّ الْغَزَالَهَ لَا تَأْكُلُ الْعُشْبَ إِنْ مَسَّهُ دَمْنَا؟
أَتَعْلَمُ أَنَّ الْجَوَامِيسَ إِخْوَتُنَا وَالنَّبَاتَاتُ إِخْوَتُنَا يَا غَرِيبٌ؟
فَلَا تَحْفِرِ الْأَرْضَ أَكْثَرَ! لَا تَجْرَحِ السُّلْحَفَاةَ الَّتِي
تَنَامُ عَلَى ظَهْرِهَا الْأَرْضُ، جَدَّتْنَا الْأَرْضُ، أَشْجَارُنَا شَعْرُهَا
وَزَيْنَتُنَا زَهْرُهَا. (هَذِهِ الْأَرْضُ لَا مَوْتَ فِيهَا)، فَلَا
تُغَيِّرِ هَشَاشَةَ تَكْوِينِهَا! لَا تُكْسِرِ مَرَايَا بَسَاتِينِهَا
وَلَا تُجْفَلِ الْأَرْضُ، لَا تُوجِعِ الْأَرْضَ. أَنْهَارُنَا حَصْرُهَا
وَأَحْفَادُهَا نَحْنُ، أَنْتُمْ وَنَحْنُ، فَلَا تَقْتُلُوهَا....

سَنَذْهَبُ، عَمَّا قَلِيلٍ، خَذُوا دَمْنَا وَاتْرَكُوهَا

كما هي،

أَجْمَلَ مَا كَتَبَ اللَّهُ فَوْقَ الْمِيَاهِ،

لَهُ... وَلَنَا

سَنَسْمَعُ أَصْوَاتَ أَسْلَافِنَا فِي الرِّيَّاحِ، وَنُصْغِي

إِلَى نَبْضِهِمْ فِي بَرَاعِمِ أَشْجَارِنَا. هَذِهِ الْأَرْضُ جَدَّتْنَا

مُقَدَّسَةٌ كُلُّهَا، حَجْرًا حَجْرًا، هَذِهِ الْأَرْضُ كَوْخٌ

لِلْأَلْهَةِ سَكَنْتَ مَعْنَا، نَجْمَةٌ نَجْمَةٌ، وَأَضَاءَتْ لَنَا

لِيَأْتِيَ الصَّلَاةَ... مَشِينَا حَفَاةً لِنَلْمَسَ رُوحَ الْحَصَى

وَسَرْنَا عُرَاةً لِنَلْبَسَنَا الرُّوحَ، رُوحَ الْهَوَاءِ، نَسَاءِ

يُعدن إلينا هبات الطبيعة - تاريخنا كان تاريخها. كان للوقت

وقت لنولد فيها ونزج منها إليها: نُعيدُ إلى الأرض أرواحها

رُويدًا رُويدًا. وَنَحْفَظُ ذِكْرِي أَحَبَّتْنَا فِي الْجِرَارِ

مَعَ الْمَلْحِ وَالزَّيْتِ، كُنَّا نَعْلَقُ أَسْمَاءَهُمْ بِطُيُورِ الْجِدَاوِلِ

وَكُنَّا الْأَوَائِلَ، لَا سَقْفَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَزُرْقَةَ أَبْوَابِنَا

وَلَا خَيْلٍ تَأْكُلُ أَعْشَابَ غَزْلَانِنَا فِي الْحُقُولِ، وَلَا غُرْبَاءَ

يَمْرُونَ فِي لَيْلِ زَوْجَاتِنَا، فَاتْرَكُوا النَّايَ لِلرِّيْحِ تَبْكِي

عَلَى شَعْبِ هَذَا الْمَكَانِ الْجَرِيحِ... وَتَبْكِي عَلَيْكُمْ غَدًا،

وتبكي عليكم... غدا!

وَنحنُ نُودِّعُ نيراننا، لا نُرَدُّ التَّحِيَّةَ... لا تَكْتُبُوا
علينا وصايا الإله الجديد، إله الحديد، ولا تطلبوا
معاهدةً للسلام من الميِّتِين، فلم يَبْقَ مِنْهُمُ أَحَدٌ
يُبَشِّرُكُمْ بِالسَّلَامِ مع النَّفْسِ وَالآخِرِينَ، وَكُنَّا هُنَا
نُعَمَّرُ أَكْثَرَ، لَوْلَا بِنَادِقُ إنْجِلْترا وَالنَّبِيذُ الْفَرَنْسِيَّ وَالْإِنْفِلُونِزَا،
وَكُنَّا نَعِيشُ كَمَا يَنْبَغِي أَنْ نَعِيشَ بِرِفْقَةِ شَعْبِ الْغِزَالِ
وَ نَحْفِظُ تَارِيخَنَا الشَّفَهِيَّ، وَكُنَّا نَبَشِّرُكُمْ بِالْبِرَاءَةِ وَالْأَقْحَوَانِ
لَكُمْ رَبِّكُمْ وَلَنَا رَبَّنَا، وَلَكُمْ أَمْسُكُمْ وَلَنَا أَمْسُنَا، وَالزَّمَانُ
هُوَ النَّهْرُ حِينَ نَحْدَقُ فِي النَّهْرِ يَغْرُورُ الْوَقْتُ فِينَا
أَلَا تَحْفَظُونَ قَلِيلاً مِنَ الشَّعْرِ كِي تَوْقِفُوا الْمَذْبَحَةَ؟
أَلَمْ تُولِدُوا مِنْ نِسَاءٍ؟ أَلَمْ تَرْضَعُوا مِثْلَنَا
حَلِيبَ الْحَنِينِ إِلَى أُمَّهَاتٍ؟ أَلَمْ تَرْتَدُوا مِثْلَنَا أَجْنَحَةً
لِتَلْتَحِقُوا بِالسَّنُونُو. وَكُنَّا نُبَشِّرُكُمْ بِالرَّبِيعِ، فَلَا تَشْهَرُوا الْأَسْلِحَةَ!
وَفِي وَسْعِنَا أَنْ نَتَبَادَلَ بَعْضَ الْهَدَايَا وَبَعْضَ الْغِنَاءِ
هُنَا كَانَ شَعْبِي. هُنَا مَاتَ شَعْبِي. هُنَا شَجَرَ الْكَسْتَنَاءُ
يُخْبِي أَرْوَاحَ شَعْبِي. سَيَرْجِعُ شَعْبِي هَوَاءً وَضَوْءًا وَمَاءً،
خَذُوا أَرْضَ أُمِّي بِالسَّيْفِ، لَكِنِّي لَنْ أَوْقَعَ بِاسْمِي
مَعَاهِدَةَ الصَّلْحِ بَيْنَ الْقَتِيلِ وَقَاتِلِهِ، لَنْ أَوْقَعَ بِاسْمِي

على بيع شبرٍ من الشوك حول حقول الدرة
وأعرفُ أنني أودعُ آخرَ شميسٍ، وألتفُّ باسمي
وأسقطُ في النهر، أعرفُ أنني أعودُ إلى قلبِ أمِّي
لتدخُل، يا سيِّدَ البيضِ، عصرك... فأزفَعُ على جُنَّتِي
تماثيلَ حرِّيَّةٍ لا تردُّ التَّحيَّةَ، واحفر صليبَ الحديدِ
على ظلي الحَجْرِيِّ، سأصعدُ عمَّا قليلٍ أعالي النَشِيدِ،
نشيدِ انتحارِ الجماعاتِ حين تشيِّعُ تاريخها للبعيدِ،
وأطلقُ فيها عصفيرَ أصواتنا: ههنا انتصر الغرباءُ
على الملح، واختلط البحرُ في الغيمِ، وانتصر الغرباءُ
على قشرة القمحِ فينا، ومدّوا الأنايب للبرق والكهرباء
هنا انتحر الصَّقرُ غمًّا، هنا انتصر الغُرباءُ
علينا. ولم يبقَ شيءٌ لنا في الزَّمانِ الجديدِ
هنا تتبجَّرُ أجسادنا، غيمةً غَيمةً، في الفضاءِ
هنا تتلأأُ أرواحنا، نَجْمَةٌ نَجْمَةٌ، في فضاءِ النَشِيدِ

6

سَيَمُضِي زَمَانٌ طَوِيلٌ لِيَصْبِحَ حَاضِرُنَا مَاضِيًا مِثْلُنَا
سَنَمُضِي إِلَى حَتْفِنَا، أَوَّلًا، سَنُدَافِعُ عَنِ شَجَرِ نَرْتَدِيهِ
وَعَنْ جَرَسِ اللَّيْلِ، عَنِ قَمَرٍ، فَوْقَ أَكْوَاخِنَا نَشْتَهِيهِ

وعن طيش غزلاننا سندافع، عن طين فحارنا سندافع
وعن ريشنا في جناح الأغاني الأخيرة. عما قليل
تقيمون عالمكم فوق عالمنا: من مقابرنا تفتحون الطريق
إلى القمر الاصطناعي. هذا زمان الصناعات. هذا
زمان المعادن، من قطعة الفحم تبرز شمبانيا الأقوياء
هنالك موتى ومستوطنات، وموتى وبولدوزرات، وموتى
ومستشفيات، وموتى وشاشات رادار ترصد موتى
يموتون أكثر من مرة في الحياة، وترصد موتى
يعيشون بعد المات، وموتى يُربون وحش الحضارات مؤتاً،
وموتى يموتون كي يحملوا الأرض فوق الرفات
إلى أين، يا سيد البيض، تأخذ شعبي،... وشعبك؟
إلى أي هاوية يأخذ الأرض هذا الروبوت المدجج بالطائرات
وحامله الطائرات، إلى أي هاوية رحية تصعدون؟
لكم ما تشاؤون: روما الجديدة، إسبارطة التكنولوجيا
وأيديولوجيا الجنون،
ونحن، سنهرب من زمن لم نهى له، بعد، هاجسنا
سنمضي إلى وطن الطير سرباً من البشر السابقين
نطل على أرضنا من حصى أرضنا، من ثقب الغيوم
نطل على أرضنا، من كلام النجوم نطل على أرضنا

من هواء البُحيرات، من زغب الدّرة الهشّ، من
 زهرة القَبْرِ، من ورق الحورِ، من كلّ شيء
 يحاصرُكم، أيّها البيض، موتى يموتون، موتى
 يعيشون، موتى يَعُودُونَ، موتى يبوحون بالسّرّ،
 فلتمهّلوا الأرض حتى تقول الحقيقة، كلّ الحقيقة،

عنكم

وعنّا....

وعنّا

وعنكم!

7

هناك موتى ينامون في عُرفٍ سوفَ تَبْنُونَهَا
 هناك موتى يزورون ماضيهم في المكان الذي تَهْدَمون
 هناك موتى يمرّون فوقَ الجسورِ التي سوفَ تَبْنُونَهَا
 هناك موتى يُضيئون ليلَ الفراشات، موتى
 يجيئونَ فجراً لكي يَشْرَبُوا شايهم معكم، هادئين
 كما ترَكْتَهُمْ بناذِقُكُمْ، فاتركوا يا ضيوفَ المكان
 مقاعدَ خاليةً للمُضيفين.. كي يَقْرؤوا
 عليكم شروطَ السّلام مع... الميّتين!

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

راسم محيي الدين خمائسي

جامعة حيفا

مقال يعتمد على محاور محاضرة في مؤتمر: «اللغة العربية في الواقع اللغوي في إسرائيل»
بمبادرة وتنظيم: مجمع اللغة العربية، الناصرة 25 آب 2012

مقدمة

يمكن أن نوجز تعبير حضور العرب بوجهين مركزيين، ثقافي وسياسي. يدور الثقافي حول واقع اللغة العربية، لسان العرب والمحدد الرئيسي لهويتهم الحضارية. ويدور السياسي حول طموح العرب إلى نيل القوة والنفوذ لتحقيق أهدافهم، مُتَغَلِّبين على واقع التجزئة والشرذمة الجيوسياسية والإثنية. صحيح أن محاولة الفصل بين الثقافي والسياسي هي مهمة صعبة نظرا للتآزر بينهما، مع ذلك فإن الهوية الثقافية للعرب سبق تكوينها، وهي أكثر وضوحا وتجذرا من تكوين هويتهم السياسية. إن اللغة العربية هي مرآة عاكسة لحالة الثقافة العربية، ومحدد رئيسي للهوية الحضارية للعرب الناطقين بها، خاصة في الحيز الذي يعيشون فيه، أو الذي كان لهم دور في صياغته. في هذا السياق، يمكن النظر إلى قضيتي القوة الثقافية المتمثلة في وضع ومكانة اللغة العربية، والقوة السياسية المتمثلة بتوفر الإرادة والقدرة على اتخاذ القرار وإنجازه وحمايته لتحقيق أمنهم الجمعي، باعتبارهما وجهين لجسم واحد، أحدهما يجسد قوته الناعمة والآخر يجسد قوته الصلبة. من الطبيعي أن ترتبط حالة اللغة والثقافة لدى العرب، بما في ذلك حضورها في الحيز، ارتباطا عضويا بأوضاع ومكانة العرب بشكل عام، وبواقعنا كأقلية قومية ثقافية أصلانية نشأت بشكل قسري بشكل خاص. ففي فترات امتلاك القوة، التي تشهد جهودا

حديثة لحشد طاقات الشعوب لمواجهة الأخطار والتحديات المشتركة التي تواجهها، تزدهر اللغة العربية وتضرب بجذورها عميقا في تعزيز الثقافة والفكر، أما في فترات الضعف فتضمحل اللغة العربية وتراجع مكانتها وتفسح الطريق أمام زحف لغات وثقافات الدول والقوى الأخرى الطامعة في الهيمنة عليها ثقافيا وحيزيا، وجزء من هذه السيطرة فرض لغة في المشهد العام تصوغ المشهد اللغوي (linguistic landscape) (Landry and Backhaus, 2007; Bourhis, 1997) وتنتج الحيز الاجتماعي (Lefebvre, 1991) الذي يعبر عنه في المشهد اللغوي في الحيز، وفي صياغة هويته المكانية (Conteh and Mor-Sommerfeld, 2008)، وأحد تعبيرات هذه السيطرة نشوء أسماء المواقع الجغرافية.

سنحاول في هذا الدراسة إلقاء الضوء على جدلية العلاقة بين أسماء المواقع الجغرافية واللغة العربية في إسرائيل، مركزين على التحولات التي أحدثت في أسماء المواقع لتغيير هوية المكان من خلال تغيير اللغة السائدة والمعروضة في الحيز العام.

تركز الدراسات والتقارير التي تتناول شأن واقع المواطنين العرب الفلسطينيين في إسرائيل (فيما يلي العرب) على الأمور المادية والصلبة مثل مصادرة الأرض، هدم المباني وحصار التوسع العمراني، سياسات التمييز والسيطرة السياسية. بينما قلّت نسبيا الدراسات التي تناولت شأن الأمور المعنوية والرمزية الناعمة، التي يمكن أن نجد لها تعبيرا في الحيز والمشهد الحضري وفي ثقافة المجتمع وذاكرته ولغته، ألا وهي الدراسات المتعلقة بأسماء المواقع.

بالموازاة مع عملية السيطرة الجيوسياسية على المكان بعد احتلاله، تعمل السلطات الإسرائيلية جاهدة وبشكل منظم ومُمنهج على تغيير المشهد العام من خلال تغيير أسماء المواقع الجغرافية بواسطة وضع شاخصات على الطرق، وهي لا تضع شاخصات فحسب، بل تغيّر الخرائط التي تحدد أسماء المواضع وتصفها.

تحاول هذه المقالة رصد تغيير وتبديل الأسماء الجغرافية لتهويد المشهد العام من خلال عملية منح أسماء مواقع يهودية وإسرائيلية للمعالم الجغرافية والطرق ومواقع الأراضي في البلاد. كذلك تقوم بتحليل دوافع وآليات إجراء هذا التغيير. هذا التغيير في أسماء المواقع يتمثل بسياسة معبرة عن أيديولوجية جيوسياسية تسعى لإثبات حق امتلاك الحيز وتحديد معالمه والانتماء إليه. لذلك نحاول خلال المقال عرض سياسة وممارسة تغيير أسماء المواقع في كل فلسطين الانتدابية، ولاحقا في دولة إسرائيل، مشيرين إلى بعض نماذج من مدن، وقرى، وبريات بلادنا. نستهل المقال بعرض إطار عام لتطور علم الأسماء ولسألة نشأة أسماء المواقع وعلاقتها بالثقافة، ودور امتلاك القوة في تغيير لغة المشهد العام، وبعدها نحاول تحليل حالة وواقع أسماء المواقع الجغرافية العربية.

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

تعتمد مقالتني هذه على مراجعة أدبيات منشورة بشأن علاقة اللغة والقوة وحالة الصراع الجيوسياسي في المجتمعات والحيّزات الموجودة في حالة صراع أو تنوع ثقافي؛ دراسة تطور رسم الخرائط وتسمية المواقع بها؛ دراسة حالة تسمية الطرق والمواقع في بعض البلدات العربية؛ كذلك تعتمد على تجربة ومواجهة شخصية قمت بها وبادرت إليها للوقوف أمامها محاولاً منع تغيير تسمية المدن، القرى، المعالم العربية وإصدار أطلس من قبل دائرة المساحة الإسرائيلية يشمل خرائط تستخدم في كتب الجغرافيا المقررة من قبل وزارة التربية والتعليم، وترجمة ونقحرة شاخصات أسماء المدن والقرى والمفارِق.¹

إطار عام

يعالج علم تسمية المواقع - الأمكنة الجغرافية، المعروف باسم «تُبونومي» (toponymy) (Kadmon, 2000)، فهم مصدر أسماء هذه المواقع وتطورها والتحوّلات التي مرت بها. إن منح أسماء للمواقع هو تعبير عن ثقافة وتراث وبيئة المجتمع الذي يعيش في المكان (Williams, 1963; Nicolaisen, 1984; Randall, 2001). وحسب التصنيف العالمي المقرر من الامم المتحدة فإن تعريف أو تحديد اسم الموقع الجغرافي ينقسم إلى ثلاثة أنواع: محلي (endonym)، وهو اسم موقع جغرافي مأخوذ من اللغة المحلية السائدة في المكان، خارجي أو غريب (exonym)، وهو اسم يطلق على موقع جغرافي من قبل لغة غير محلية أو أنها مستخدمة بشكل واسع في المنطقة التي يقع فيها الموقع، وقد أصبح الاسم الخارجي المطلق اسماً تقليدياً لهذا المكان في اللغة التي منح الاسم بها، هذه الأسماء نجدها في البلاد التي وقعت تحت حكم كولونيالي بما في ذلك وطننا الذي أطلقت فيه على بلدان مثل: الناصرة، عكا، القدس أسماء من قبل الحكم الكولونيالي هي: Nazareth, Acre, Jerusalem (Woodman, 2003). هناك نوع ثالث من الأسماء يكون فيه اسم مزدوج أو أكثر، كبدايل لاسم الموقع الجغرافي نفسه، ما يعرف ب- (allonym) مثل البحر الأحمر، اسم محلي مصري، 'סן 711 اسم خارجي إسرائيلي، والبحر الأحمر هو ترجمه للاسم اليوناني القديم ولاحقاً اللاتيني (Kadmon, 2002; 2007). يمكن أن يكون تعريف الأسماء وتحديدها حسب ثلاث درجات. الأولى حسب صفات الموقع دون

1. مع مزيد الأسف، فسّر عملي ونشاطي المقاوم، من قبل نفر مغرض، قادح وانتهازي كأنني مشارك في «لجنة عبرة الأسماء» غير الموجودة أصلاً! مع أنني على العكس تماماً قمت بمواجهة عملية عبرة الأسماء، واستبدالها بأسماء عربية، وقُبلت معظم اقتراحاتي من قبل الطاقم المهني، ولكنها رفضت من بعض الجهات السياسية الإسرائيلية الرسمية والمثلة بوزير المواصلات. ورغم ذلك ساستمر بالعمل في مقاومة تغيير الخارطة الرسمية وفرض الأسماء العبرية من فوق (top-down)، وبالمقابل في حفظ وإنتاج الخارطة العربية في البلاد (bottom-up) (זומרפלד ומוזר, 2011; Ben-Rafael et. al., 2006)، ومقالتني هذه هي جزء من عملية أكاديمية، مهنية وجماهيرية أقوم بها لتنمية وتطوير الحضور العربي في الحيز العام، بما في ذلك تسمية المواقع الجغرافية في الحيز العام وفي بلداتنا العربية بشكل خاص، من أجل حفظ المشهد اللغوي العربي وحضور اللغة العربية فيه.

تدرّج، ما يعرف «بسلم وصفي» (nomen)، والثاني حسب التدرّج نحو الأعلى أو الأسفل، ما يعرف «بسلم تدرّجي» (ordo) ولكن لا يمكن تحديد الفروق بين الدرجات فيه بشكل كمي، والثالث يعتمد على التحديد الكمي، ويمكن تحديده بموجب مصفوفات تظهر الفروق الكمية مثل تحديد الموقع حسب إحداثيات، وتحديد الطرق حسب أرقام. يركز هذا المقال على السلم الوصفي، ويوضح الانتقال إلى السلمين التدرّجي والكمي في تعريف أسماء المواقع الجغرافية (2010, 1117). هذه الأنواع والتصنيفات في علم الأسماء تشكل مصدر نزاعات على تسمية المواقع من جهة، وبالمقابل أساسا لتوافق على أسماء مواقع بين دول ومجموعات إثنية وثقافية تنطق بلغات مختلفة.

إن دراسة أصل الأسماء تظهر أن جزءا منها هو موقوف وآخر مشتق وواصف. المدرسة التي تشير إلى أن مصدر الأسماء هو موقوف تعتمد على النص القرآني، أما المدرسة التي تشير إلى أن مصدر الأسماء هو اشتقاقي من الأسماء الموقوفة، أو من صفات المسمى، والرمزية التي يمثلها أو يرسلها للمتلقى الذي يمنح الاسم، هي جزء من التطور اللغوي في المجتمع الإنساني. لذلك نجد أن أسماء المواقع في بعض الأحيان متشابهة في الأصل، ولكن حدث تغيير وتعديل بها نتيجة لتطور اللغات واللهجات السائدة في منطقة معينة. وحسب النص القرآني، فإن الآية 31 من سورة البقرة تنص على قوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (البقرة، 31). اجتهد الشيخ بسام جرار (2012) في تفسير هذه الآية بقوله: «إن البداية تكون بتعليم الأسماء، ولما كان الأمر يتعلق بأهلية الخلافة-الإنسان- على الأرض جاءت القدرة على تعلم الأسماء والنطق بها لتحسم المسألة لصالح المخلوق الذي يملك هذه القدرة. وهذا يعني أن القدرة اللغوية هي الركن الأساس في مسألة الخلافة وبناء الحضارات. ويختم بقوله: «لقد أدرك الإنسان أهمية اللغة، إلى درجة أن نجد بعض الفلاسفة المعاصرة تبالغ في القول بأهمية اللغة، فتزعم أن لا تفكير من دون لغة» (جرار، 2012). يمكن أن أضيف أن لا حضور لفرد أو أمة دون حضور لغتهم. لذلك نجد الأمم تتنافس من أجل تطوير لغتها وحضورها وظائفها، ورمزها، وتعبيرا عن قوة وعطاء الأمة. وخلال التاريخ البشري الطويل نجد أن بعض اللغات قد انقرضت وأخرى ما زالت حية وتتطور.

إن مصدر الاسم وأصله يمكن أن يكون تعبيرا وصفيا للجنس، وللمكانة الاجتماعية وللثقافة المحلية (فريحة، 1972؛ قشع، 2007؛ 2009). لا شك أن اللغة العربية هي لغة حية متطورة، ولكن ما أصاب أبناء العربية من وهن وضعف، وتحولهم من منتجي حضارة إلى مستهلكين لما يتم استيراده من الغير أو فرضه عليهم، ومن حالة الفاعل إلى المفعول به، أدى إلى إضعاف اللغة كنتيجة حتمية لضعف أبنائها والناطقين بها (Suleiman, 2004). إن

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

الصراع بين الأمم والأقوام لا يشمل الصراع المادي فقط، بل يتجاوز الأمر ذلك إلى الصراع الروحي والرمزي على حالة اللغة ومدى حضورها في الحيز، ويمكن القول إن قوة اللغة هي جزء من قوة الأمة. هكذا، فإن مورد اللغة هو مورد مركزي يشمل الأبعاد الرمزية والوظائفية وحالة الاتصال بين أفراد الأمة الناطقة بها، وبينها وبين أقوام وأمم أخرى.

حالة العربية في بلادنا تعاني من إشكاليات كبيرة تناولها بإيجاز الدكتور الياس عطا الله (2004) في مقاله: «واقع اللغة العربية وتحدياتها: العربية بين التثغوية وقسرية الرباعية اللغوية». ومن بين إشكاليات اللغة وحضورها مسألة أسماء وتسميات المواقع باللغة العربية، حيث يشكل الصراع على حالة أسماء المواقع الجغرافية ووضع أسماء لها أحد مركبات الصراعات الرئيسية بما يشمله من حضور اللغة وأهلها (أمانة ومرعي، 2008). منح أسماء للمواقع هو نتاج لغة وأيديولوجيا وثقافة سائدة (Kliot and Cohen, 1992). المتابع والراصد لإنتاج الحيز والمشهد العام في البلاد، أرض الإسراء والمعراج، يجد أنه منذ بداية القرن العشرين، وخاصة بعد الاحتلال البريطاني لها وبسط سيطرته وسيادته عليها، وضعت خارطة أسماء للمواقع مختلفة عما كان متوفرا قبل هذا الاحتلال. أما المحطة الثانية والرئيسية في تغيير الأسماء فكانت بعد النكبة عام 1948؛ حيث سعت المؤسسة الإسرائيلية بشكل منهجي مدروس لتغيير أسماء المواقع كجزء من عملية احتلال الأرض، وإقصاء الإنسان العربي الفلسطيني من حيزه، وخلق حالة غربة له فيها، وتزييف التاريخ، واغتيال الموروث من خلال فرض رواية انتقائية لتاريخ الموقع، وبتناول جزئية من تراثه الإنساني (خمايسي، 2013). مقابل ذلك أو معه، حدث تطور في البلاد أنتج تسميات جديدة أو وثق وسجل ما كان معروفا حسب الرواية المحلية والتاريخ الشفوي. هكذا فإن إنتاج الحيز والمشهد العام، بما في ذلك توثيق أسماء المواقع كان في الأساس نتيجة قوى وعوامل خارجية تسعى إلى خلق واقع جديد مفروض. ودور العرب الفلسطينيين أهل البلاد تركز على المواجهة، ورد الفعل، واستدراك الأمور، ومحاولة التأثير على الأحداث بعد رصد ما يعمله المستعمر أو المهاجر، بما في ذلك وضع التسميات العربية لمواجهة العبرنة، وما زال هذا الجهد مستمرا، رغم حالة الوهن والمعوقات الكثيرة.

يجب التأكيد على أنه قبل عملية تسجيل وتوثيق وتغيير أسماء المواقع الجغرافية حسب منهجية عصرية مستقاة من التجربة الأوروبية، وعلى وجه الخصوص البريطانية من خلال الانتداب البريطاني، كانت لمعظم المواقع في البلاد أسماء متعارف عليها ومعمول بها وهي موثقة في السجلات العثمانية، والمحاكم، وكتب الجغرافيا والتاريخ والتراث، إضافة إلى المعرفة العامة والشعبية لأسماء المواقع (الحموي، 1957؛ الدباغ، 1988؛ عراف، 2004؛ 2009، 2009). هذه الأسماء والتسميات نشأت وتطورت وتحولت، في بعض الأحيان، خلال التاريخ الطويل

لبلادنا متأثرة بالغزاة، والحضارات واللغات التي توطنت فيها واستعمرتها وسيطرت عليها، خاصة أن موقع فلسطين الجيوسياسي جعلها مقرا وممرا لشعوب ذات لغات متعددة أثرت على تسمية المواقع فيها.

في هذه المقالة الموجزة لا أريد أن اتوسع في وضع ومناقشه الإطار النظري لعلاقة القوة، اللغة، الصراع، الرواية التاريخية، والتعبير عنها في المشهد العام وتكوينه أو إنشائه، بل أريد أن أركز على كيفية تغيير أسماء المواقع الجغرافية مما أدى إلى نشوء خارطتين تعرضان هوية المكان: واحدة عربية وأخرى عبرية، وهما متناقضتان في تسمياتهما لنفس المواقع الجغرافية الواقعة في نفس الحيز، وكل واحدة تعبر عن واقع لغوي، إيديولوجي، ثقافي رمزي، سياسي، اتصالي مختلف (בנבנישתי, 1997; דהאמשה, 2013; عراف, 1992). سوف أقف بإيجاز على أسباب نشوء هاتين الخارطتين، وأطرح بعض الاقتراحات لكيفية مواجهة تحويل وتبديل وإلغاء خارطة المسميات العربية الفلسطينية التي سعت وتسعى الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل إلى محوها وإغائها من المشهد العام والذاكرة العربية، لأجل عبرنة وتهويد الحيز مما يؤدي إلى تناقض بين هوية، ثقافة، لغة، تاريخ، وحضور سكان المنطقة، البلدة، الموقع، العرب، وبين الأسماء المفروضة عليهم، والتي لها حضور فيزيائي في المشهد العام، مثل الشاخصات، الإشارات، أسماء الطرق، أسماء القرى والمدن، والمسوقة يوميا بواسطة الإعلام المكتوب والمسموع والمرئي.

واقع كثافة عالية في التسميات

يجد الراصد لعدد أسماء المواقع (مدن، بلدات، قرى، مضارب، خرب، وديان، سهول، جبال، كهوف، خانات، عيون... إلخ) أن بلادنا تتمتع بكثافة عالية في أسماء المواقع، وبها غنى قد لا يكون له مثيل في منطقة مشابهة في العالم. لم أعثر حتى الآن على مسح شامل موثق لعدد التسميات الجغرافية في البلاد، والتي تشمل أسماء البلدان الرئيسية (المدن والقرى)، وأسماء المواقع الجغرافية الثانوية. هنالك اجتهادات لتقدير عدد أسماء المواقع الجغرافية في حدود فلسطين الانتدابية أسوق بعضها فيما يلي.

يقدر الدكتور كمال عبد الفتاح بان عدد المسميات يتجاوز 60 ألف مسمى (محادثة يوم 23-8-2012)، بينما في مقال له منشور عام 1982 تحت اسم: السمات العربية للمواقع الفلسطينية المهودة، يقول: «...من كل ما تقدم نستطيع أن نقول بأن فلسطين التي كان بها قبل عام 1948 أكثر من 826 قرية عربية تحتوي على مسميات بها على الأقل 30-40 ألف مسمى جغرافي وهذا رقم متحفظ جدا». بينما يشير الدكتور إسحاق القطب في مقال له نشر في الموسوعة الفلسطينية المجلد الثاني ص 409-545، إلى أن عدد المجمعات الفلسطينية المسكونة بلغ مع بداية الانتداب

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

حوالي 844 قرية، 20 مدينة، 71 مستعمرة، 2000 خربة، 1384 مزرعة. كما أن هناك تقديرات أخرى لعدد القرى العربية عام 1945 والتي وصلت إلى 963 قرية، شملت بعض القرى التي عرفت كمضارب بدو كبيرة ثابتة. وأشار الدكتور سلمان أبو ستة في أطلسه الصادر حديثاً إلى حوالي 32 ألف موقع جغرافي مشار إليه باسم عربي في فلسطين. أما الدكتور شكري عراف فقد أشار إلى أن «سلطة تسمية الأماكن الإسرائيلية» أقرت عبرة اسم حوالي 7000 موقع أشار إليها في كتابه: **المواقع الجغرافية في فلسطين بين الأسماء العربية والتسميات العبرية**، المنشور عام 2004، بينما أشار موقع سلطة تسمية الأماكن الإسرائيلية إلى أن هذه السلطة نجحت حتى منتصف عام 2012 في وضع أسماء لحوالي 9 آلاف موقع جغرافي في البلاد، معظمها كان لها اسم عربي أو نو أصول لغوية أخرى وكتب بالعربية قبل عبرته، أو أسماء مستوطنات يهودية جديدة أقيمت في مواقع جغرافية كان لها اسم متعارف عليه في الثقافة واللغة العربيتين اللتين سادت في البلاد، على الأقل، منذ الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي.

لا شك في أن عدد المسميات الجغرافية في البلاد هو أكثر من التقديرات المنشورة، ومن تلك التي أشير إليها سابقاً، ويمكن أن ادّعي بأنها تتجاوز مئة ألف موقع له اسم عربي أو ذكر بالعربية بعد موافقته لها، ولكن ليس كلها موثقاً رسمياً وخطياً.

إن التباين في التقديرات لعدد أسماء المواقع الجغرافية مرده إلى عدة أسباب:

(1) مستوى الدخول في تفاصيل مقياس رسم الخارطة (map scale): هناك من يشير إلى الأسماء المحددة، حسب خارطة ذات مقياس رسم كبير، مما يخفي أو يلغي أسماء مواقع محلية. وكلما دخلنا في التفاصيل وجدنا أسماء مواقع جغرافية أكثر، كأسماء العيون، الينابيع، المقامات، الجبال، الوديان، مواقع الأراضي الزراعية، الطرق... إلخ. جزء من هذه الأسماء أطلق عليها وهو متعارف عليه، ومُعرّف في الفلكلور والثقافة المحلية، مع أنه غير مسجل وموثق رسمياً. في هذا السياق أعرض نموذج بلدي كفر كنا، والتي كان لها اسم آخر وهو قانا أو قانا الجليل، التي تبلغ مساحة أراضيها، حسب التقسيم الإداري لمساحة الأراضي لتسويتها، حوالي 19450 دونم. لقد فحصت أسماء المواقع الجغرافية فوجدت فيها 162 موقعا له اسم جغرافي معروف في الرواية المحلية والتاريخ الشفوي المحلي، إضافة إلى أن جزءاً منها مسجل على الخرائط المحلية حسب التفصيل التالي:

جدول 1: كفرننا نموذج أسماء المواقع الجغرافية

اسم الوحدة / الموقع الجغرافي	عدد
أحواض تسوية- طبيعي تخمين	30
أسماء المواقع في محيط البلدة	82
أسماء أراضي السهل	17
الينابيع	4
الوديان	6
العيون	5
طرق محلية متعارف عليها	9
مقامات	3
مقابر	5
المواقع الأثرية	4
المجموع	162 معروفة

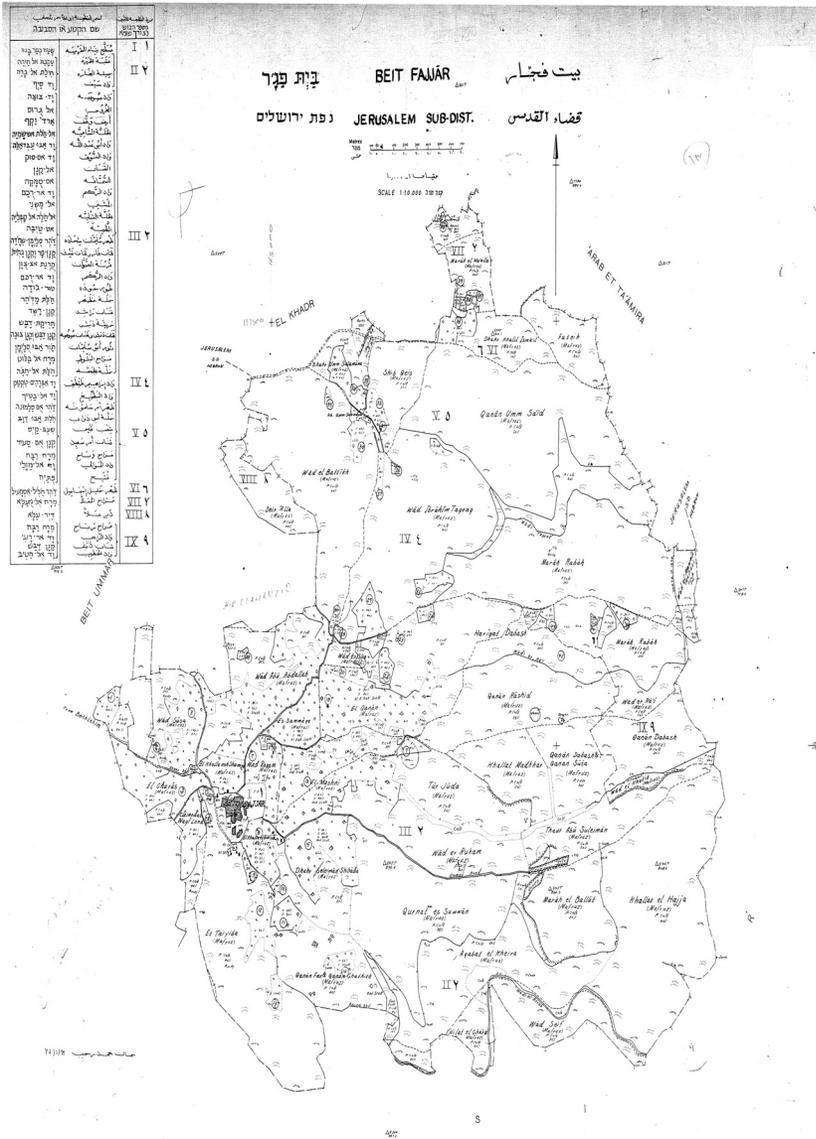
للتفصيل انظر: عواودة، 2008، ص 14-41.

- (2) العمق التاريخي للبلاد والموقع الجيوسياسي: إن المتتبع للمسطرة التاريخية لفلسطين، المتأثرة بالموقع الجغرافي المركزي لها بين قارات العالم القديم، يجد أن بلادنا هي أرض مستقر وممر، وهي قديمة، متقدمة، متصلة، ومتواصلة (خمايسي، 2010)، مرت بها حضارات، وحضرت بها لغات أقوام متعددة؛ كونت طبقات من الموروث، تمثل كل طبقة منها فترة تاريخية أو حضارة لها لغة خاصة، وأطلقت أسماء على الموقع بلغتها، أو أنها قبلت ما سبق، أو أنها ترجمته أو حرفته. حتى اسم البلاد فهو متعدد مثل: أرض كنعان، أرض إسرائيل، أرض الإسرائء والمعراج، الأرض المقدسة، جند فلسطين، فلسطين، إسرائيل، الضفة الغربية وقطاع غزة بعد التقسيم والنكبة عام 1948. هكذا فإن هذه الأقوام وضعت أسماء لمواقع أضيفت إلى القاموس اللغوي الجغرافي في بلادنا. نتيجة لهذا التاريخ الطويل والتعدد الحضاري الذي حكم البلاد نجد أن لبعض المواقع عدة أسماء. تقع بعض هذه الأسماء على نفس الموقع الذي يمكن تحديده اليوم حسب نظام إحداثيات الطول والعرض بدقة، أو إن مواقع متجاورة أطلقت عليها أسماء متعددة، وبذلك يكون خلط واختلاط بين الأسماء، وربما يكون هناك خطأ في دقة تحديد الموقع واسمه حسب الفترة الزمنية المحددة.
- (3) الاستيطان والتوطن البشري المتواصل أدى إلى إنشاء أو اكتشاف، وإضافة، وتطوير مواقع جغرافية، أطلقت عليها أسماء جديدة بلغات وبلهجات مختلفة، حيث أطلق اسم الموقع خلال الفترة التي نشأ فيها بلغة ولهجة الأمة التي سادت البلاد وحضرت فيها.

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

4) التنوع الجغرافي في فلسطين: رغم مساحتها الصغيرة نسبياً، حوالي 26,330 كم مربع يابسة، (حسب حدود فلسطين/ أرض إسرائيل الانتدابية بعد عام 1922)، إلا أنه بسبب تنوع تضاريسها ومناخها، وجيولوجيتها، وديمورفولوجيتها تشكلت فيها مواقع جغرافية كثيرة، وظهرت حاجة ماسة لإطلاق اسم على كل موقع منها لتمييزه عن محيطه. يمكن أن نعزو الاختلاف والتباين في تحديد عدد أسماء المواقع الجغرافية في بلادنا إلى عدة عوامل نوجزها بالنقاط التالية:

1. اختلاف في تحديد المعايير للمسمى الجغرافي: هناك من يدخل بالتفاصيل، ويجد أن لكل موقع اسماً متعارفاً عليه أو معروفاً ومسجلاً، وآخر يحاول الإشارة إلى العموميات. فمثلاً الخارطة التي وضعها الانتداب البريطاني لفلسطين / أرض إسرائيل سجلت حوالي 3700 اسم لموقع جغرافي من أصل عربي، وأشارت الخارطة إلى 174 اسماً عبرياً فقط (ג'רמניא | 1971, 2004: 264). بينما عندما تم مسح الأراضي لتصنيفها من أجل تحديد الضرائب المفروضة على الأرض (انظر شكل 2)، وتم وضع ورسم خرائط أحواض تخمين بمقياس رسم 1:10000، تم تسجيل اسم كل موقع في الحيّز الذي تم مسحه وتسجيله (انظر الخارطة التالية شكل رقم 1)، مما زاد عدد الأسماء في البلاد.



شكل رقم 1: خارطة تخمين الأراضي (نموذج قرية بيت فجار) تظهر عليها أسماء المواقع الجغرافية حسب الوصف، قبل إجراء مسح تسوية وتحديد الموقع حسب السلم التدرجي (رقم حوض وقطعة)، والكمي (الذي يحدد المساحة).



شكل رقم 3: نموذج تحديد موقع الأرض بعد تسوية الأراضي، حسب تدرج أحواض وقطع في خلفية شبكة الطرق التي تظهر في الصورة الجوية، والتي تشكل أساساً لتسمية الطرق كجزء من تمدن البلدة العربية (نموذج من قرية طرعان)
المصدر: مجلس محلي طرعان 2008.

2. كثافة الاستيطان في البلاد: رغم المساحة الصغيرة نسبياً لبلادنا فإن التنوع الجغرافي والمناخي فيها خلق تنوعاً في كثافة الاستيطان البشري (عدد القرى والمدن والمضارب). كذلك في مساحة المواقع المستخدمة، والتي كانت محطات ومسارات رابطة بين حضارات نشأت وتطورت في الفضاء الجيوسياسي، والثقافي، والاجتماعي الذي كانت فلسطين جزءاً منه، قبل تشكيل حدود الدولة القطرية/ القومية. فالراصد لتوزيع عدد الأسماء يجد أن منطقة الجبل: جبال القدس، نابلس، الجليل، يوجد بها أسماء مواقع جغرافية أكثر من منطقة السهل أو منطقة الغور أو منطقة النقب الجنوبي. هكذا فإن كثافة الاستيطان البشري كانت نتيجة بناء مواقع جديدة أو استخدام وتطوير

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

ما سبق من مواقع وتوسيعها، مما أدى إلى زيادة عدد الأسماء والمسميات الجغرافية الرئيسية والثانوية.

3. التباين بين المجتمع الأصلي والمجتمع المهاجر، وتأثيره على تحديد أسماء المواقع: نشأ المجتمع الأصلي وتطور في حيزه بشكل طبيعي وعضوي. خلال عملية تطوره الطويلة خلق تجانسا وتكاملا بين الحيز واللغة والإنسان والثقافة. لذلك نجد أن المجتمع الأصلي يضع اسما لكل موقع أو وحدة جغرافية، مشتقا من لغته، وثقافته، وتراثه، وفلكلوره. هذا الارتباط والتواصل بين الإنسان ومحيطه وبيئته الطبيعية والمكونة / المبنية زاد عدد الأسماء المعروفة، رغم أنها قد لا تكون مسجلة في خارطة. بالمقابل فإن المجتمع المهاجر القادم للبيئة والغريب عنها، ليس لديه عمق التواصل والانتماء والانسجام مع الحيز، ما يقلص عدد الأسماء التي يحويها قاموسه الجغرافي واللغوي، والتي تصف البيئة التي دخل إليها. وهكذا فليس سرا أن الحركة الصهيونية المهاجرة تحاول أن تعوّض فجوة تواصلها مع البيئة الجغرافية بواسطة ادعاء أنها مجتمع أصلا نني عاد إلى البلاد بعد غياب وغربة 2000 عام؛ والآن عاد إلى استخدام الأسماء التي كانت قبل 2000 عام محاولا إثبات ارتباطه بالبلد والمكان. مع ذلك فإن عدد الأسماء التي استطاع عبرنتها، ومعظمها من أصل عربي، لم تتجاوز 9000 اسم، وهي تشمل تلك التي تعتمد على أصول من الفترة التوراتية، وفترة الإحياء القومي الصهيونية، والفترة المعاصرة. إن الغربة عن الحيز والبيئة تؤدي إلى تقلص عدد الأسماء المسجلة الرسمية باللغة العبرية الجديدة والمفروضة من فوق (top-down)؛ بينما يزيد التواصل والانتماء للحيز وللبيئة من عدد الأسماء التي نشأت وتطورت في المجتمع من تحت (bottom-up)، رغم أن معظمها ما زال لا يحظى باعتراف وتوثيق رسميين. الفرق بين السجل الرسمي للأسماء، المقرر من قبل لجنة التسميات الحكومية، وبين ما هو معروف مجتمعا في الثقافة واللغة المحلية، قد يفسر لنا الفروق الكبيرة بين عدد الأسماء العبرية للمواقع الجغرافية مقابل العبرية.

4. الرسالة الجيوسياسية والأيدولوجية من وراء خارطة الأسماء: يجب أن نشير إلى أن وجود الاسم للموقع هو تعبير اجتماعي رمزي، له رسالة جيوسياسية وأيدولوجية. لذلك فإن الخارطة ليست أداة محايدة، وحسب ما لخص ذلك بار جال: «خارطتي معرفية، خارطتك دعائية» (انظر شلحت، 2006: 17). بل هي وسيلة توثيق وتعبير، ذات دلالات ورسالة جيوسياسية وأيدولوجية بالإضافة إلى الرسالة المعرفية والتوثيقية للأسماء الجغرافية المبنية بها. فالراصد لمضامين الخرائط التي رسمت

يلحظ فيها تجاهلاً أو محاولة إلغاء أسماء عربية، كرسالة أن هذه المواقع غير موجودة. وليس صدفة أن يدعي الصهاينة المهاجرون بأنهم شعب بلا أرض قدم إلى أرض بلا شعب، وعمل على تعميمها والتوطن فيها، كما منح أسماء للمواقع الجغرافية الرئيسية والثانوية. إن وجود أسماء جغرافية عربية موثقة ومعروفة ثقافياً (مدن، قرى، مضارب، عيون، خانات، سهول... إلخ) هو خير معبر عن حضور مجتمع حي، منح أسماء لمواقع جغرافية مشتقة من لغته وثقافته قبل حلول المجتمع الغريب المهاجر، وفي حالتنا، يعبر ذلك عن زيف الرواية الصهيونية العبرية مقابل صدق وثبات الرواية العربية الفلسطينية. ولكن إنتاج الخرائط العصرية بواسطة الانتداب البريطاني، ولاحقاً بواسطة الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل، مكّن الدولة من ممارسة رغبتها وسياساتها وتحقيق روايتها من خلال رسم خارطة أسماء، وترجمتها إلى شاخصات وإشارات موجهة على الطرق تشير إلى المواقع بشكل انتقائي. وهكذا فإن الاختلاف والتباين في عدد أسماء المواقع هو تعبير عن واقع جغرافية الإنكار التي ولدتها الحركة الصهيونية، محاولة إلغاء أو تجاهل أسماء ومسميات موجودة، لأهداف سياسية، وطمس معالم ومشاهد موجودة في الحيز، يرغب المسيطر والمهيمن عدم ذكرها لتغليب روايته في تكوين الخارطة الذهنية ولاحقاً الخارطة الفيزيائية للحيز.

5. رسم خرائط توثيقية وصفية لفلسطين: خلال تاريخها الطويل وحتى نهاية القرن التاسع عشر شملت الخرائط التي أعدت لفلسطين عدداً ليس كبيراً من أسماء المواقع الجغرافية (عراف، 1992أ). مرد ذلك إلى أمور تقنية، وربما إلى وعي محدود لأهمية التوثيق، وعدم الخوف على حاضر ومستقبل البلاد من غزو أجنبي. بعد الاحتلال البريطاني للبلاد، وفرض الانتداب، صُدّرت إلى البلاد تقنيات وأدوات إعداد خرائط، ومسح أراضٍ وتسجيلها حسب أسمائها، مترجمة بذلك الرواية الشفوية والتاريخ الشعبي السائد جزئياً، فهي لم تشمل كل الأسماء المعروفة. بعد أن سيطرت الحركة الصهيونية على عملية إنتاج الخرائط، وبعد إقامة دولة إسرائيل، وثقت الأسماء على خرائط بشكل مغاير ومخالف للواقع المتعارف عليه لدى العرب. لقد جاء الإخفاء والتلاعب في رسم الخرائط، وتسجيل أسماء المواقع الجغرافية عليها، من أجل توثيق رواية المجتمع المهاجر وذاكرته الجماعية والفردية وإنتاجها بشكل مختلف عما هو معمول به لدى المجتمع الأصلي الذي عاش ويعيش في الحيز، الأمر الذي خلق اختلافاً في عدد أسماء المواقع الجغرافية.

تكوّن الأسماء- التسميات

تطورت خارطة أسماء المواقع العربية حتى عام 1948 بشكل عضوي من اللغة العربية على الغالب، أو تمت ترجمة الاسم من لغات كانت فاعلة في صياغة الحيز في البلاد مثل الكنعانية، الآرامية، اليونانية، الرومانية، العبرية... إلخ. في بعض الأحيان تم تحريف الاسم أو نقله إلى العربية حسب لهجات ولكنات محلية فظهر وكأنه قد أطلق اسم جديد على الموقع. في هذا السياق، من الجدير بالذكر أنه رغم سيطرة اللغة العربية على البلاد ما يزيد عن 13 قرناً، فإنها احترمت أسماء المواقع السابقة، مع بعض التعديلات التي أملتتها اللهجات أو الترجمة على الغالب، دون أن تكون حالة إنكار لما سبقها من أسماء للمواقع، بل كان هناك على الغالب توافق وتكامل مع الاسم القائم أو السابق، لا كما يحدث الآن في عملية عبرنه الأسماء وخلق أسماء بديلة تنكر ما سبق، وتحاول القفز عن حقب تاريخية شكلت الواقع الجغرافي والحضاري والتراثي للبلاد، من أجل إثبات حق تاريخي ونقل أسماء من الماضي إلى الحاضر. هكذا يمكن أن نقول إن أسماء المواقع نشأت وتكونت وأطلقت منذ الفتح العربي الإسلامي للبلاد على المواقع الجغرافية بموجب التراث والفولكلور واللغة السائدة، وهي العربية ومشتقاتها. هذه الأسماء متأثرة بما يلي:

1. حالة وصفات الموقع الجغرافي التي يتميز بها عن سائر المواقع.
2. المكانة التاريخية للموقع في المسطرة التاريخية للبلاد.
3. ارتباط الموقع بحدث تاريخي.
4. ارتباطه بحالة أو صفة مثل شكل الأرض، ولونها، وميزاتها.
5. منح رمزية للمكان.
6. اسم أطلق من لغة وحضارة كانت مسيطرة على البلاد.
7. ترجمة من لغة سابقة أو تحريف بتأثير اللهجة.
8. علاقة شخص بالموقع

تكشف محاولات معرفة أصل اسم الموقع ودراسة مصادر تسميته روايات مختلفة مدونة أو منقولة لشرح أصل الاسم ومصدره (Πηληγενη, 2009)، وهذه المصادر والأصول لأسماء المواقع تحولت مع تحول اللغات التي سادت في الموقع، واعتمدت في معظمها المدرسة الوصفية والسلم الوصفي في منح الاسم للموقع.

توثيق الأسماء: من الاسم إلى الرقم والاسم

كانت التسميات الجغرافية معروفة ومتناقلة شفويا بين مواطني البلاد، وباستثناء بعض

السجلات التي سجلت أسماء البلدان وبعض المعالم والمشاهد الجغرافية، فإن تسمية المواقع لم تُسجَل في سجل موثق. خير دليل على ذلك هو تسجيل الأرض وإصدار كواشين طابو، الذي بدأ بعد إقرار قانون الأراضي العثماني (المجلة) الذي صدر عام 1858، وقانون الطابو الذي صدر عام 1861. حسب هذه الكواشين، أو وثائق تسجيل الأراضي، حددت حدود الأرض حسب اسمها المتعارف عليه محليا وحسب اسم الأرض المجاورة وصفاتها أو المعالم الموجودة فيها، دون مسح الأرض بل باعتماد وصفها. فالفاحص لوثيقة تسجيل الأرض العثمانية (الكوشان) يجد أنها تحدد الأرض بواسطة اسمها، ووصف اسم أو حالة الأراضي المجاورة من الجهات الأربع. بعد أن قام الانتداب البريطاني بتأسيس وبتشكيل دائرة المساحة، والبدء بعملية مسح الأراضي حسب نظام عصري بدأ العمل به عام 1858 في جنوب أستراليا بواسطة Torres Robert، فقد تم حسب هذا النظام الحديث مسح الأرض، وتحديد حدودها، ومنح رقم لكل قطعة أرض عرفها وسجلها في السجل العقاري. عمل في هذا النظام الجديد بعد أن أعدت مُسوحات وصفية لأراضٍ شملت أحواضا طبيعية لتخمين الأراضي، لأجل جبي الضرائب من أصحابها ومستخدميها. تُشكل أحواض التخمين خرائط أساس لرصد أسماء المواقع حسب ما كانت تعرف به في المجتمع المحلي (انظر شكل 1)، وانتقال تعريف الموقع من الاسم إلى الرقم جاء مع تطبيق عملية التسوية حيث قسمت البلاد إداريا لألوية، وحددت حدود أراضي القرية وقسمت إلى أحواض، وقطعت إلى قطع أراضٍ، ومنحت كل قطعة رقما حدد هويتها. إن منح رقم بدل اسم هو عملية نجدها في تعريف المواقع وتحديد العناوين في المدن بالإضافة إلى تحديد مساحة الأرض. والانتقال من الاسم والوصف إلى الرقم، ما يعني الانتقال إلى السلم التدرجي والكمي، جاء نتيجة عدة أسباب منها:

1. سهولة الاستخدام والتعريف.
2. خلق تسلسل رقمي.
3. تأمين الحيادية وتجاوز الخلافات في كيفية تغليب وصف أو سرد رواية أصل اسم الموقع.
4. تحديد الموقع بموجب مساحة دقيقة لا وصف كلامي للحدود بموجب ما هو متعارف عليه في تعريف الموقع، وتحديد المساحة بموجب النظام المترى، وليس بموجب وصف يعتمد نظام الحصص أو معايير أخرى غير دقيقة.

شكّل هذا التحول الذي طرأ أساسا لتحويل خرائط تعريف الأراضي ومسحها، وانتقل لاحقا إلى المدن والقرى، وهو ما زال معمولا به في بعض المدن أو في أجزاء منها مثل الناصرة، شفاعمرو وراهط، فبدل منح أسماء للطرق والحارات تمنح لها أرقام، حيث نجد أن لكل موقع رقما يحدده في الحيز بالإضافة إلى تعريف عنوانه. كذلك فإن انتقال اسم الموقع من الاسم المتداول

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

والمتعارف عليه إلى الرقم المسجل، أضيف إليه مركب إضافي محدد حسب الأرقام وهو إحداثيات الطول والعرض، فقد تم إدخال عنصر الإحداثيات الجغرافية إلى استخدام تحديد الموقع بموجب أنظمة معلومات جغرافية حديثة (geographic information system (GIS)). بذلك أصبح لكل موقع في المحيط رقم ذو ثلاثة أبعاد يحدده، وهو ما يعرف اليوم بنظام geographic (GPS= point system)، مما قلص من الحاجة إلى تحديد الاسم الدقيق والاكتفاء بتحديد الموقع حسب نقاط الإحداثيات، ومع أن هذه التقنيات أصبحت مستخدمة كثيرا فإنها لم تلغ تحديد اسم للموقع، كمعزّف له ومعزّب عن لغة وهوية وتراث الأهل الذين يعيشون فيه.

عملية التمدن وأثرها على تطوير خارطة المواقع وتسمياتها

منذ منتصف القرن التاسع عشر بدأت فلسطين تمر بعملية تمدن سريعة أسوة بمواقع كثيرة في العالم. كان من نتائج عملية التمدن هذه إنشاء مدن وبلدات وتطورها واتساعها. هذه المدن كانت بحاجة إلى منح أسماء لأحيائها، وحاراتها، وشوارعها، والمواقع الجغرافية فيها. تطور مدن مثل يافا، حيفا، القدس... إلخ، وإقامة بلديات لتديرها ساهمت في تطوير أسماء جديدة فيها. في هذا السياق يعرض لنا الدكتور جوني منصور في كتابه **شوارع حيفا العربية** حالة نموذجية لكيفية وضع أسماء للشوارع والإشكاليات التي رافقتها، في سياق عرضه الخلاف بشأن تشكيل لجنة تسميات بلدية عام 1932 لمنح وتوثيق أسماء الطرق في مدينة حيفا (منصور، 1999). خلق توسع المدن الفلسطينية، وتكوين أحياء فيها متطلبات جديدة في منح أسماء للأحياء، والطرق، وكذلك للمواقع العامة، وبدأت تتوسع ظاهرة وضع شاخصات و لافتات دلالية لأسماء المواقع في الحيز العام وشبه العام، إضافة للشركات والمحللات التجارية والخدماتية. عملية التمدن هذه خلقت متطلبات جديدة تشمل تطوير مشهد لغوي في محيط المدينة سيطرت به اللغة العربية.

بعد النكبة، التي شملت نكبة المدينة، وقطع عملية التمدن لدى العرب الذين أصبحوا مواطني دولة إسرائيل الجديدة، أصبح العرب أقلية ضعيفة مقصاة من إدارة الحيز العام وإنتاجه، رغم أنهم مستهلكون له. بقيت الأقلية بعد التهجير والهجير مركززة في غالبيتها في قرى صغيرة في أطراف الدولة الجديدة. هذا باستثناء الناصرة وشفاعمرو اللتين كانتا مدينتين صغيرتين تداران بواسطة بلديات، كما بقي جزء من العرب في المدن كيافا، وحيفا، وعكا، حيث تم تركيزهم في مواقع محدودة داخل المدن، وفرض الحكم العسكري عليهم لضبط حركتهم.

توزعت غالبية العرب بعد النكبة بين قرى ومضارب كانت تفتقر لمشهد لغوي، يشمل شواخص و لافتات وأسماء شوارع، واستمرّ تعريف المواقع بالاعتماد على الوصف المحلي وحسب التقليد

المحلي.

هذه القرى، والمدن الصغيرة، استأنفت عملية التمدن في دولة إسرائيل، فقد زاد عدد سكانها، وتوسع حيزها المبني، وتطورت بها مؤسسات اقتصادية وخدمائية. ولدت عملية التمدن هذه متطلبات شملت تطوير مشهد لغوي في حيز البلدة يعتمد على دمج بين اللغة العربية والعبرية. كذلك ظهرت الحاجة إلى منح أسماء للأحياء والطرق والمؤسسات العامة. هذه التسميات للمواقع الجديدة وضعت من فوق، إلا أن بعضها توافقت مع الأسماء المحلية التقليدية، ولكن السمة المركزية للمشهد اللغوي الذي تكون مع استئناف التمدن وتوسعه، هي حضور ملحوظ للغة العبرية حتى داخل البلدات العربية، وسيطرتها في حيز البلاد العام وخلق خارطة عبرية بدل الخارطة العربية.

عبرنة الخارطة

إن وعي الحركة الصهيونية لأهمية تحويل وتبديل الأسماء الجغرافية كان حاضرا مع انطلاقة المشروع الصهيوني لأجل إنجازه في فلسطين. هذا المشروع كان مكونا من إحياء اللغة العبرية، لتشكيل الهوية الجماعية بموجب أيديولوجية دامجة بين المركب القومي والديني، وتحقيقها في مكان جغرافي تُشكّله حسب روايتها وطموحاتها وخطابها. بدأت الحركة الصهيونية بإنجاز مشروعها بواسطة إنتاج أسماء للمواقع الجغرافية في البلاد، وترجمته في صقل منهج تعليمي في الجغرافيا، أطلق عليه «الوطن ومعرفة البلاد» (٦٦-٦٧، 1993)، وقد تم التطبيق بتحويل أسماء المواقع الجغرافية الرئيسة مع تغيير اسم البلاد من فلسطين إلى أرض إسرائيل، كأسماء الأقاليم، والألوية، والمدن، والمواقع الجغرافية المختلفة، إضافة إلى منح أسماء لمستوطنات يهودية جديدة مثل دغانيا، ريشون لتسيون، وأحياء يهودية في أطراف مدن عربية مثل حي نبي تسيديك في أطراف يافا، وقد شكّل هذا الحي أساسا لتأسيس وتطوير مدينة تل-أبيب.

بدأت الحركة الصهيونية بإنتاج خرائط توثق أسماء المواقع التي أنتجتها، وصاغت عملية مُمنهجة ومنظمة في وضع أسماء المواقع الجغرافية الرئيسة وتلك التي أقيمت من قبلها. كانت بداية ذلك عام 1922 عندما أقيمت لجنة الأسماء من قبل مؤسسة الكيرن كييمت ليسرائيل، بمساعدة الانتداب البريطاني، وبدأت هذه تعمل بشكل منظم عام 1925 في وضع أسماء للمستعمرات الصهيونية، وقد تم إقرارها عام 1952 بعد إقامة دولة إسرائيل، لتعمل بموجب قانون ملزم.

من الجدير بالذكر أن نشوء الحركة الصهيونية ومنبتها كان في نهاية القرن التاسع عشر، وكان مرافقا للحدثة التي نشأت في أوروبا. هذه الحركة التي كانت جزءا من عملية علمنة الفكر

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

اليهودي وتشكيل هوية جمعية تسعى لإحياء اللغة العبرية والعودة إلى إقليم فلسطين لادعائها بارتباطها التاريخي العاطفي والديني فيه. كان مؤسسو هذه الحركة وروادها جزءاً من الثقافة الغربية والحداثة وتحديثوا بلغة الغرب، كما كان لدول الغرب في أوروبا التزام، لاحقاً، بتحقيق أهداف الصهيونية. سهلت هذه الظرفية على الحركة الصهيونية نقل ما مارسته، وترجمته، وشاركت فيه من عملية بناء مجتمع واستخدام أدوات إدارية وتنظيمية بما في ذلك تشكيل خرائط وتشكيل لجان لإدارة الحيز العام من أجل إنجاز المشروع الصهيوني وإقامة الدولة وإحياء اللغة وتشكيل الحيز العبري في البلاد.

رغم محاولات الحركة الصهيونية تبديل أسماء المواقع والتأثير على الانتداب البريطاني، إلا أن نجاحها كان محدوداً، كما هو الأمر في شراء الأراضي والسيطرة عليها، حيث استطاعت الحركة الصهيونية السيطرة (شراء، امتلاك، استخدام) على أقل من 6.5% من مساحة فلسطين الانتدابية. كان الانقلاب في السيطرة على الحيز، والقدرة على تغيير أسماء المواقع الجغرافية، بعد إقامة دولة إسرائيل. فبعد أن نجحت الحركة الصهيونية في إقامة دولة، وأحلتها محل العرب الفلسطينيين، وأقصت البقية الباقية منهم في وطنهم، أصبحت لديها القوة والفرصة لخلق خارطة عبرية بديلة للخارطة العربية. من أهم مركبات هذه الخارطة تبديل الأسماء والمسميات الجغرافية التي تشمل المدن، القرى، المواقع، الجبال والمفارق. هذه الخارطة العبرية الجديدة للأسماء نوقشت في عدة دراسات لا أريد أن أكرها (בינובנסטי, 1997; גולן ועזריהו, 2005; דהאמזשה, 2009; עזריהו, 2012; Kliot & chohen, 1992).

ما أريد قوله هو أن عملية خلق خارطة عبرية مُغيّرة ومُبدّلة لأسماء المواقع الجغرافية في الحيز كان مكملاً لإحياء اللغة العبرية التي مارست عملية ممنهجة في صقل الهوية الجمعية القومية الصهيونية التاريخية، وأن طرح الأسماء المنطلقة من اللغة العبرية، وتسويقها من خلال الإعلام المتنوع، كان مهماً لخلق الخارطة الجديدة التي نعاني منها نحن العرب الفلسطينيين ونحاول مواجهتها.

حالة المواطنين العرب الفلسطينيين بين خارطتين

لقد تحول العرب الفلسطينيون من أغلبية إلى أقلية مهزومة، ومعها لغتها وقدرتها على صياغة وإنتاج الحيز من خلال التسميات الجغرافية. رغم اعتراف الدولة الجديدة، وقبلها الانتداب، بوضع اللغة العربية كلغة رسمية في البلاد (סבן ואמארה, 2004)، إلا أن الوهن الذي عانى منه أبناؤها العرب شمل لغتهم والقدرة على حفظ وإنتاج تسميات كانت قد هُودت وعُبرنت، ومع ذلك بقيت أسماء هذه المواقع قائمة في ذاكرتهم، يرددونها في خطابهم، وهي باقية ومعها

حنينهم إلى استعادة التسميات العربية.

صحيح أن الدولة اعترفت باللغة العربية كلغة رسمية فيها، إلى جانب اللغة العبرية، وذلك استمراراً لعرف وإقرار صدر في صك الانتداب سنة 1922، الذي تم بموجبه الاعتراف باللغة العربية كلسان رسمي تحت الانتداب البريطاني، بالموازاة مع الاعتراف باللغة العبرية، وكانت اللغة الرسمية الثالثة هي الإنجليزية. خلال فترة الانتداب بدأ يطلق على البلاد رسمياً اسم: فلسطين / أرض إسرائيل. ويجدر بالذكر أن إحياء اللغة العبرية وتطويرها كلغة شعب، ولاحقاً لغة دولة، يشكل بحد ذاته قيمة وجزءاً من المشروع العبري الصهيوني كما أشرنا سابقاً. تسعى الدولة ومؤسساتها إلى إنتاج وتطوير اللغة العبرية وفرضها على الحيز العام من ناحية، ومن ناحية أخرى تعترف باللغة العربية رسمياً، ولكنها لا تمنحها المكانة ولا تحفظ دورها في المعرفة الجغرافية والتعريف المكاني. إن الجدلية والتأزر بين اللسان العبري والمعرفة الجغرافية، ووصف المكان من خلال منحه اسماً مُعرباً، كل هذا أنتج حالة تنطوي على محاولة تهجين وترويض العرب بواسطة فرض اللغة العبرية كمصدر وكأساس لأسماء المواقع الجغرافية، وترجمتها إلى اللغة العربية بشكل مشوه، أو كتابة أسماء المواقع الجغرافية بأحرف عربية وليس بلغة عربية. يتم هذا التهجين والتشويه من خلال ترجمة الكتب الجغرافية والخرائط من العبرية إلى العربية، وإقرار الأسماء بشكل يحدث غربة بين العربي وحيزه.

أسماء مثل «أرض إسرائيل» و«أورشليم» و«يهودا والسامرة» حسب خارطة التسميات العبرية الصهيونية، وروايتها وخطابها؛ وفلسطين، والقدس، وجبال نابلس وجبال القدس وبرىة الخليل حسب خارطة التسميات العربية الفلسطينية، وروايتها وخطابها؛ هي ليست ألفاظاً ومصطلحات وأسماء مواقع جغرافية فحسب، ولكنها جزء من منظومة قيم وهوية وطنية وانتمائية أيضاً. لذلك فإن التركيز على منح الأسماء العبرية للمواقع مثل «عيمك يزرايل» بدل «مرج ابن عامر»، و«صحراء يهودا» بدل «برىة الخليل»، يحدث شرخاً في القاعدة المعرفية والهوية الوطنية والجغرافية للعربي.

منذ النكبة حتى الآن، شهد المجتمع العربي الفلسطيني في البلاد تحولات وتغيرات كثيرة أثرت في كينونته، وفي سيرورات بداخله وصيرورات آل إليها. جزء من هذه التغيرات أحدثتها وصاغتها عوامل وقوى خارجية، وهناك تغيرات أخرى داخلية نشأت وتطورت داخل المجتمع. ولفهم هذه التحولات وأثرها في تطور وحضور اللغة والمشهد العام وإنتاج الحيز والحضور فيه لا بد من فهم الجدلية بين العوامل الخارجية والداخلية التي أثرت بشكل مباشر وغير مباشر على واقع العرب.

رغم سياسة الإقصاء والإحلال، إلا أن عملية التطور التي يمر بها المجتمع العربي، والبحث

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

عن الذات، ومواجهة سياسة العبرنة للحيز وتهويده، كل هذا أدى إلى مطالبة العرب المستمرة بتعديل الخارطة العبرية وإبقاء الخارطة العربية. هناك نشاطات في هذا الشأن مثل دراسة د. شكري عراف (2004)؛ خارطة وأطلس قام بإعداده الشيخ علي أبو ريا (2008)؛ إنتاج خرائط داخل المدن والقرى العربية؛ استخدام خرائط تم إعدادها من قبل منظمة التحرير الفلسطينية؛ إصدار أطلس تحت إشراف الدكتور سلمان أبو ستة؛ وتأليف وإصدار كتب محلية تصف تطور قرى وبلدات عربية مثل كفر كنا، المشهد، طرعان، باقة الغربية، زلفة وغيرها. هذه النشاطات هي محاولات توثيق واستعادة الخارطة العربية والمسميات العربية فيها، بالإضافة إلى النقل الشفوي لأسماء المواقع بين الأجيال. هذا الجهد ينجز رغم المعوقات والمحدوديات في إنشاء خرائط أسماء للطرق والمواقع داخل البلدات العربية، وهو ما زال متواضعا. فمثلا بعد جهد قامت بلدية حيفا بتسمية شارع على اسم توفيق طوبي بدل الشارع الذي كان اسمه «شارع قيسارية» (الاتحاد 22-8-2012)، وأطلق اسم الشيخ بسام أبو زيد على شارع في يافا، وتمت تسمية أكثر من 45 اسم شارع في الأحياء الفلسطينية في القدس الشرقية. كما أن جهد جمعية عدالة، كان قد فرض تعريب أسماء الطرق إلى العربية. وبذلك أصبح هناك حضور أكثر للغة العربية في المشهد اللغوي العام. رغم هذا الجهد، إلا أن خارطة الأسماء والمسميات الرسمية الموجودة والمعمول بها في الأطالس والخرائط الجغرافية التي تدرس في المدارس العربية، فرضت من قبل السلطات الإسرائيلية وحولت تسميات المواقع الجغرافية إلى خارطة عبرية بدل الخارطة العربية، وفرض الخارطة العبرية كان نتيجة للقوى غير المتوازنة. تلخص دراسة أمارة ومرعي (2008) واقع اللغة ودورها في الصراع، بما في ذلك تحريف وتزييف وتغيير أسماء المواقع الجغرافية، ومسح المشهد العام، مما أدى إلى تأجيج الصراع على المركبات الرمزية والمعنوية والوظائفية لدى الواعين من أبناء العرب الفلسطينيين لوظيفتها ولدور الخارطة العبرية المنتجة والمبدلة للتسميات العربية، في خلق غربة بين ثقافة ولغة الإنسان العربي والمشهد اللغوي الذي نشأ قسرا وفرض عليه.

خارطة عربية أو خارطة بالعربية

لا شك أن هناك تحديا كبيرا يواجهه المجتمع العربي، وهو هل يجب إنتاج خارطة أسماء وتسميات المواقع الجغرافية حسب الرواية العربية المستقاة من اللغة والثقافة العربيتين؛ أم الاستمرار باستخدام الأسماء العبرية أو نقحرتها (جبران، 2009) بنقلها كما تلفظ في العبرية إلى أحرف عربية خارج سياق العربية لغة وثقافة ورواية وتاريخا وخطابا. لا بد هنا من عمل ومن جهد جماعي لمواجهة عبرنة الخارطة والتسميات الموجودة فيها، وعلى الأقل وضع تسميات

مزدوجة/ ثنائية للمواقع، لا يمحى أو يلغى الاسم العربي فيها. إن الفاحص لعملية تغيير الأسماء التي قامت به الدولة مستخدمة القانون والمؤسسات الرسمية، ولجنة تسمية الأماكن، وأكاديمية اللغة العبرية، ودائرة المساحة، وأقسام الجغرافيا، وكل جهة رسمية وغير رسمية لها علاقة في إنتاج الخرائط، يجد أن عملية عبرنة الأسماء انطلقت من عدة اعتبارات:

- (1) منح اسم عبري للموقع من الفترة التوراتية التاريخية، إن كان متوفرا، وذلك لربط الحاضر بالماضي من أجل تطوير المستقبل وما يشمله من تأمين أخلاقية للسيطرة على المكان، وإقصاء الإنسان العربي الفلسطيني، وتوفير الأمن الجماعي، وتشكيل لغة خاصة ومشكلة للهوية الجماعية.
- (2) ترجمة الاسم العربي السائد إلى اسم عبري، أو تحريفه، خاصة بوجود تقارب بين اللغتين العبرية والعربية كلغتين ساميتين تستخدمان الحروف الأبجدية، ولكون اللغة العبرية في مرحلة التطوير والتكوين والتوسع بينما العربية ذات تقليد طويل وسعة وليونة ما يمكن من استقاء أسماء كثيرة منها. عملية ترجمة أو تحريف وتورية الاسم وتحويله إلى لكنة - لهجة عبرية تجده في كثير من المواقع الجغرافية في البلاد.
- (3) منح أسماء جديدة لمواقع أنشئت بعد قيام الدولة على اسم قيادات سياسية أو عسكرية أو ثقافية أو علمية يهودية؛ بعضها ينتمي إلى القيادات التاريخية والبعض الآخر نشأ مع نشوء الحركة الصهيونية أو بعدها ممن صاغ وشكل دولة إسرائيل وبنائها.
- (4) منح اسم للموقع بالاعتماد على الصفات الجغرافية أو تلك التي تمنحه صفة حسنة لأجل منحه قيمة جماعية.

شملت عملية عبرنة الأسماء، أسماء القرى والمدن، المواقع السياحية والأثرية، الجبال والسهول، الوديان، المفارق... إلخ، وجزءا من الخرائط التي عالجت الحيز بشكل عام، وتلك التي تناولت مواضيع أو قطاعات مثل الخرائط السياحية أو الأثرية. من الجدير بالذكر، وكما أشرنا سابقا، أن الإعلام المنشور: خرائط، دراسات، صحف... إلخ، والمسموع: راديو ومحاضرات، والمرئي: برامج تلفزيونية، أفلام ومواقع إنترنت، وكذلك مؤسسة الجيش بصفتها مؤسسة عسكرية تعليمية وتثقيفية مشكّلة وصانعة للهوية الجماعية، ومساهمة في تعريف البلاد وتاريخها للجنود، والمؤسسات الحكومية والأهلية والأكاديمية والاقتصادية، كل هذه عملت مجتمعة بشكل مجند وواع من أجل فرض الخارطة العبرية وما تشمله من أسماء عبرية بدل الأسماء العربية.

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

كذلك فإن قرار محكمة العدل العليا بإلزام كتابة الأسماء على الشواخص والإشارات في الحيز العام باللغة العربية (الأحرف العربية)، هو مركب ساهم في تزييف ومسح الأسماء العربية، حيث إن الاسم العبري يكتب بأحرف عربية، وهذه الكتابة والنقحرة غير المنظمة خلقت تشويها للأسماء العربية في الحيز العام، يتطلب جهدا لتغييره.

من الجدير بالذكر أنه رغم ما تقدم من عملية منهجية ومبرمجة لتغيير الأسماء الجغرافية إلا أن الأسماء العربية ما زالت مستخدمة في واقع العرب، خاصة أسماء البلدات العربية، والتي تشكل شاهدا على صدقية رواية وتاريخ الخارطة العربية لأسماء المواقع الجغرافية.

نحو حضور عربي في وضع الأسماء واستعادة التسميات العربية

لا شك أن مواجهة آلة تغيير أسماء المواقع وفرض الخارطة العبرية على الحيز العام، بما في ذلك على المواطنين العرب الفلسطينيين، هي عملية معقدة ومركبة، لأن تغيير خارطة الأسماء هو جزء من إيديولوجية الحركة الصهيونية وإحياء مشروعها الذي يشمل اللغة والتاريخ والدولة. مع ذلك فإنني أدعي أن لدينا مساحة تمكّن العرب من التدخل وحفظ ما يمكن حفظه من أسماء وتسميات عربية لمواقع جغرافية. إن حفظ الأسماء العربية هو مهمة وواجب وطني وأخلاقي وعلمي وتوثيقي، يؤكد أن بلداتنا عانت من احتلال من دول وأقوام كثيرة، الأمر الذي خلق طبقات متعددة من الموروث بما في ذلك موروث الأسماء؛ وأن مسؤوليتنا حفظ هذا الموروث وتأمين التعددية التي نشأت في بلداتنا.

هناك محاولات في هذا المجال أشرت إليها سابقا، مثل أطلس فلسطين الذي أشرف عليه دكتور سلمان أبو ستة، و«مشروع المعالم» الذي يشرف عليه الشيخ علي أبو ريا والذي يهدف كما أشار الشيخ علي في وثيقة مشروعه إلى:

1. تأكيد هوية فلسطين العربية، وإعادة تراثها إلى ذاكرة كل عربي وفلسطيني بمواقعها وقراها ومدنها وجبالها وأوديتها وخرابها وحصونها، وإعادة تراثها إلى الذاكرة العربية والفلسطينية، وحفظ معالمها العربية على الأطلس والخرائط التي ستكون في متناول الجميع.
2. بيان حجم الكارثة التي حلت بالشعب الفلسطيني من خلال مئات القرى والمدن المدمرة والمهجرة الموثقة في الأطلس والخرائط.
3. بيان حق الفلسطينيين في أرضهم ووطنهم وقراهم ومدنهم.
4. تسهيل الوصول إلى المواقع والقرى الفلسطينية المهجرة من خلال الخرائط التي تبين

- كيفية الوصول إليها والشوارع والطرق الحديثة الموصلة إليها.
5. الأطلس مرجع هام في قائمة المراجع التي تتحدث عن تاريخ وجغرافية ونكبة فلسطين، لكل باحث ودارس ومهتم بالقضية الفلسطينية.
6. وأخيراً... تنشيط الذاكرة العربية وتعويدها على الأسماء العربية الأصلية، والتي غابت عن كثير من أبناء فلسطين خاصة الشباب والصغار، حيث حلت مكانها الأسماء العبرية والتي أصبح يتكلم بها الكثير من العرب في فلسطين.
- بالإضافة إلى ما تقدم فإنني أقدم في ختام هذه المقالة بعض التوصيات التي تشكل أساساً لبرنامج عمل يمكن إنجازه لأجل حفظ وتطوير وإطلاق أسماء عربية داخل البلدات العربية والتي تشمل النقاط التالية التي لا أضعها بموجب أولويات:
1. السعي إلى وضع خارطة تسميات عربية وليس بالعربية على المستويات المختلفة. وهذا يعني المشاركة الانتقائية والواعية بحيث تؤمن التأثير السياسي والأكاديمي لأجل حفظ الأسماء العربية داخل الخارطة الرسمية، وبالموازاة رسم خرائط عربية من قبل مؤسسات فاعلة.
 2. يقع على عاتق السلطات المحلية دور كبير في انطلاقة مشروع إعداد خارطة عربية داخل محيطها. خاصة وأنه لا يوجد أي معيق قانوني أو سياسي لإنجاز هذه الخارطة. كذلك تقع عليها مسؤولية وضع شاخصات وإشارات تدل على التسميات. في هذا السياق نوصي بأن تقوم كل سلطة محلية عربية بتشكيل لجنة تسميات محلية مكونة من خيرة أبنائها ذوي الدراية التاريخية والسياسية والوطنية. يجب أن تقوم كل سلطة محلية داخل منطقة نفوذها بإنتاج ونشر خارطة أسماء المواقع الجغرافية بالعربية كما هو متعارف عليها، وذلك ليس في المنطقة المبنية فحسب، بل في كل منطقة نفوذ البلدة أو على مجمل أراضي القرية حسب التعريف الإداري الانتدابي.
 3. إنتاج خرائط لتسمية الطرق والمواقع في البلدات العربية التي كبرت وتوسعت ومرت بمرحلة تمدن. ونشير إلى أن هذه المدن والقرى قامت وتقوم بإعداد خرائط لأسماء الطرق والمواقع فيها، وهو أمر مبارك ومرغوب فيه. نوصي أيضاً بأن تقوم لجنة التسميات المحلية بوضع أسماء تربطها بتاريخها، بالإضافة إلى الأسماء التاريخية والدينية والثقافية والوطنية، وليس استخدام الأرقام بدل الأسماء، كما حصل الآن في بعض المدن.
 4. نوصي بأن تقوم كل سلطة محلية بإصدار وإقرار قانون بلدي مساعد يلزم كل من

أسماء المواقع في بلادنا بين الماضي والحاضر

يضع شاخصة أو إشارة أو إعلاناً في الحيز العام، بأن يكون ذلك مكتوباً باللغة العربية، وأن تقره لجنة التسميات المحلية.

5. تشجيع كتابة الدراسات والأبحاث التي تتناول اللغة والتسميات الجغرافية والرواية والخطاب العربيين.

نحن نقف أمام تحدٍّ يوجب علينا أن نواجه سياسة العبرنة ليس بالكلام فقط، بل من خلال الحضور والعمل على خلق أسماء للمواقع والمسميات الجغرافية العربية، مما يحول دون خلق غربة بين الإنسان العربي ولغته وحيزه الذي يعيش فيه، ويمكنه من الانتماء إليه، ويزيد إلى جانب ذلك، حضور اللغة العربية في واقعنا المعقد.

لتحقيق ذلك لا بد من المشاركة الواعية، والعمل على المستوى الرسمي من أجل التأثير على صياغة الأسماء الرسمية، وبالموازاة، المبادرة والعمل على حفظ وتوثيق أسماء المواقع الجغرافية العربية، وحفظ وتطوير حضور اللغة العربية في الحيز العام وفي المشهد اللغوي في بلادنا العربية، وفي الحيز العام المشترك في البلاد.

المصادر

- أمارة، 2008 أمارة، محمد ومرعي، عبد الرحمن (2008)، **اللغة في الصراع، الأردن: دار الفكر.**
- جبران، 2009 جبران، سليمان (2009)، **على هامش التجديد والتقييد في اللغة العربية المعاصرة، مجمع اللغة العربية- حيفا.**
- جرار، 2012 جرار، بسام (2012)، «وعلم آدم الأسماء كلها»، موقع: <http://www.islamnoon.com/Nathrat/asmaa.htm>
أخذ من الإنترنت يوم 24 آب 2012.
- الحموي، 1957 الحموي، شهاب الدين ياقوت (1957)، **معجم البلدان، بيروت: دار صادر للنشر.**
- خمايسي، 2010 خمايسي، راسم (2010)، «الأرض المباركة: قديمة متقدمة متصلة ومتواصلة»، **كنوز الفرقان، عدد 2، ص 20-22.**
- خمايسي، 2013 خمايسي، راسم (2013)، «المنهج التعليمي في الجغرافيا: بين جغرافية الإنكار والتوافق»، في: ميعاري محمود، **مناهج التعليم العربي في إسرائيل دراسات نقدية، الناصرة: لجنة متابعة قضايا التعليم العربي، تحت الطبع.**
- الدباغ، 1988 الدباغ، مصطفى مراد (1988)، **بلادنا فلسطين، كفر قرع: دار الشفق.**
- شلحت، 2006 شلحت، أنطوان (2006)، «بدلا من المقدمة»، في: بوديه إيبي، **الصراع العربي الاسرائيلي في كتب التاريخ المدرسية الإسرائيلية 1948-2000، ترجمة وليد أبو بكر، رام الله: مدار، ص 7-18.**
- عبد الفتاح، 1982 عبد الفتاح، كمال (1982)، «السمات العربية للمواقع الفلسطينية المهودة»، **كتاب مؤتمر بلاد الشام، دمشق: دار الإرشاد للنشر، ص 377-392.**
- عراف، 1992 عراف، شكري (1992)، **المواقع الفلسطينية بين عهدين- خريطتين، القدس: مطبعة الشرق العربية.**
- عراف، 1992أ عراف، شكري (1992أ)، **جندا فلسطين والأردن في الأدب الجغرافي الإسلامي، كفر قرع: مطبعة الشفق.**
- عراف، 2004 عراف، شكري (2004)، **المواقع الجغرافية في فلسطين: الأسماء العربية والتسميات العربية، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.**
- عواودة، 2008 عواودة، عامر (2008)، **كفر كنا تاريخ وتراث، كفر كنا: دار الحكمة.**
- فريحة، 1972 فريحة، أنيس (1972)، **معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية وتفسير معانيها، بيروت: مكتبة لبنان.**

אִסְמָא מוֹאֻמַּע בִּי בְּלַאדְנָא בֵּין הַמָּאזִי וְהַחַזֵּר

- 2007, قشعم, مقال احمد (2007), **أسماء الأمكنة في تدمر وباديتها، دمشق: دار الإرشاد للنشر.**
- 1990, القطب, اسحق يعقوب (1990), «التركيب الاجتماعي للشعب الفلسطيني», **الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، ص 409-545.**
- 1999, منصور, جوني (1999), **شوارع حيفا العربية، حيفا: جمعية التطوير الاجتماعي.**
- 1997, בנבנשתי, מירון (1997), «המפה העברית», **תיאוריה וביקורת, 11 (תשנ"ח), עמ' 7-30.**
- 2009, בן-ישראל, ארנון (2009), **התהוות המקום הבדואי: הבניית מרחב ונוף בקרב נוודים-רועים מתעייירים- המקרה של בדווי אזור חורה-יתיר, עבודת דוקטוראט, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע.**
- 1993, בר גל, י' (1993), **מולדת וגיאוגרפיה במאה שנות חינוך ציוני, תל אביב: עם עובד.**
- 2005, גולן, ארנון ומעוז, עזריהו (2005), «לעברת ארץ: יצירת המפה העברית של מדינת ישראל (1949-1960)», **י' בר-גל, נ' קליאוט וא' פלד (עורכים), מחקרים בארץ ישראל: ספר אביאל רון, חיפה תשס"ד, עמ' 260-268.**
- 2009, דהאמשה, עאמר (2009), **שם למקום- שמות היישובים הערביים בגליל ושמות העצמים מן הטבע בספרות העממית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור של האוניברסיטה הערבית בירושלים.**
- 2013, דהאמשה, עאמר (2013), «בשם ההפרדה: בידול מעמדי, יחסי מגדר וערכי תרבות בסיפורי שמות מקומות מפי ערבי הגליל», **אופקים בגאוגרפיה, לקראת פרסום.**
- 2011, זומרפלד, איתן ואורה מור (2011), «נוף לשוני במרחב גאוגרפי-עירוני משותף: חיפה כחקר מקרה», **אופקים בגאוגרפיה, 77, עמ' 110-133.**
- 2004, סבן, אילן, ומחמד אמארה (2004), «מעמד השפה הערבית בישראל: משפט, מציאות וגבולות השימוש במשפט לשינוי מציאות», **מדינה וחברה, כרך 4, חוברת 1, עמ' 910-885.**
- 2012, עזריהו, מעוז (2012), **על שם- היסטוריה ופוליטיקה של שמות רחובות בישראל, ירושלים: כרמל.**
- 2010, קדמון, נפתאלי (2010), **עולם השמות הגיאוגרפים- הטופונימיה, ירושלים: הוצאת כרטא.**

- Backhaus, 2007 Backhaus, P. (2007), *Linguistic Landscapes- A comparative Study of Urban Multilingualism in Tokyo*, Clevedon, UK.
- Ben-Rafael, 2006 Ben-Rafael, E., E. Shohamy, M. H. Amara and N. Trumper-Hecht (2006), "Linguistic Landscape as a symbolic construction of the public space: The case of Israel", *International Journal of Multilingualism*, vol. 3, no. 1, pp. 7-30.
- Conteh, 2008 Conteh, J. and A. Mor-Sommerfeld (2008), "Understanding Identity in Multilingual communities", In: C. Kenner and T. Hickey (eds), *Multilingual Europe – Diversity and Learning*, Trentham Books, UK, pp. 11-14.
- Kadmon, 2000 Kadmon, N. (2000), *Toponymy: The Lore, Laws and Language of Geographical Names*, New-York: Vantage Press.
- Kadmon, 2002 Kadmon, N, (ed), (2002), *Toponymy- the lore, laws and language of geographical names*, New-York: Vantage Press.
- Kadmon, 2007 Kadmon, N. (2007), *Endonym or exonym- is there a missing term in maritime name?*, 9th U.N. Conference on the Standardization of Geographical Names, New York, document E/CONF.98/6 submitted by Israel.
- Kliot, 1992 Kliot, N. and S. Cohen, (1992), "Place-Names in Israel's Ideological Struggle over the Administered Territories", *Annals of the Association of American Geographers*, 82,4 (1992), pp. 653–680.
- Landdry, 1997 Landdry, R., R.Y. Bourhis, (1997), "Linguistic Landscape and ethnolinguistic vitality", *Journal of Language and Social Psychology*, vol. 16, no. 1, pp. 23-49.
- Lefebvre, 1991 Lefebvre, H. (1991), *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- Nicolaisen, 1984 Nicolaisen, W.F.H. (1984), "Names and Narrative", *The Journal of American Folklore*, Vol. 97, No.385, 259-272.
- Randall, 2001 Randall, R. (2001), *Place Names: How They Define World – And More*, Maryland and London: The Scarecrow Press

- Lanham.
- Room, 1997 Room, A. (1997), *Placenames of the World: Origins and Meanings of the Names for Over 5000 Natural Features, Countries, Capitals, Territories, Cities and Historic Sites*, London: Jefferson N.C and McFarland.
- Shohamy, 2008 Shohamy, E., and D. Gorter (eds), (2008), *Linguistic Landscape: Expanding the Scene*, London: Routledge.
- Suleiman, 2004 Suleiman, Y. (2004), *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, 1987 Thompson, J. (1987), "Language and Ideology: A Framework for Analysis", *The Sociological Review*, 35, pp.516-535.
- Tuan, 1991 Tuan, Y. (1991), "Language and the Making of Place: A Narrative Descriptive Approach", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 81. 4, pp. 684-696.
- Williams, 1963 Williams, M. (1963), "Folklore and Place names", *Folklore*, 74, No. 2, pp. 361-376.
- Woodman, 2003 Woodman, P. (2003, September 24-26), *The UNGEGN definition of "Endonym" and "Exonym"*, Paper presented to the UNGEGN Working Group on Exonyms, Prague.

سقوط الأقنعة في رواية أقاليم الخوف

لفضيلة الفاروق

محمد صفوري

الكلية الأكاديمية العربية للتربية، حيفا

تعالج الكاتبة الجزائرية فضيلة الفاروق في رواية أقاليم الخوف، موضوعات كان الخوض فيها محظورا على المرأة، وهي ما تعرف بالتألوث المحرم: الدين، السياسة، والجنس.¹ لكن الكاتبة العربية المعاصرة تحدت الأعراف الأدبية والاجتماعية، فولجت المحظور، وطرحت هذه المضامين في نتاجها الأدبي؛ لأنها تضمن لها تحقيق هدفها في مقاومة وتقويض الأعراف الأدبية والاجتماعية الذكورية، حتى غدت هذه الموضوعات سمة مضمونية بارزة للسرد النسوي العربي الحديث.²

1. ثيمات أساسية

1.1. الخوف

تستحوذ ثيمة الخوف على مساحة واسعة من الرواية، تتناولها الكاتبة في بعض المواضع بصورة مباشرة، وتأتي أحيانا مرتبطة بثيمات أخرى، مما يبرز الاسم المختار للرواية. فحين تعود

1. ترى فاديا فقير أن خرق هذه المحظورات زاد من عذاب المرأة، لكنه لم يصدّها عن مواصلة إبداعها الأدبي؛ لإيمانها بصدق دربها. فقد عوقبت المرأة نتيجة تحديها المؤسسة الدينية والسياسية، وكان عقابها مضاعفا؛ لكونها معارضة، ولكونها امرأة أيضا. انظر:

Faqir, 1998, pp. 175 – 176.

2. انظر دراسة عن هذا السرد، ملامحه المضمونية والأسلوبية في: صفوري، 2011.

البطلة مارغريت مع زوجها أياد من نيويورك إلى بيروت، تعيش تجربة الحرب، وتشعر بحالة عدم الاستقرار الأمني الذي يعم البلاد، نتيجة الحروب التي قد تنشب، أو تخمد في كل لحظة، الأمر الذي يزرع الخوف الدائم في نفوس الناس، وفي ذلك تقول البطلة: «يتفق الجميع، دون أن يعلنوا ذلك بصوت عالٍ أن الحرب قدر يتربص ببيروت دائما، فهي تذهب وتجيء وبيروت كلما احترقت ودمّرت تنهض من جديد».³ في هذه الأجواء، وحيثما كانت، يتجرّع الإنسان الخوف في كل لحظة حتى لا يهدأ له بال، ولا يستقرّ على حال، تقول الراوية / البطلة: «جرّني نوا إلى بغداد كما جرّني أياد قبله إلى بيروت. أفعل ذلك مخدّرة بذكرى شرم الشيخ، ولا يهمّ أن أنجرّع الخوف يوميا في ذلك الشرق. عشت قلقا ثقيلًا في بيروت بدءا برعب الطيران الإسرائيلي الذي يباغت المدينة كل بداية صيف، فيقصف موسمها السياحي.. ورعب الطائفية النائمة تحت سطح شفاف وهش. وحتى رعب المصاعد التي تتوقّف فجأة حين تنقطع الكهرباء، عشته، وتحملتته».⁴ لا تقتصر مشاعر الخوف على بلد واحد في هذا الشرق، بل تهاجم الإنسان في كل قطر من أقطاره. في أثناء بحث البطلة والمصور ميثس عن صديقهما نوا الذي اختفت آثاره في بغداد، تصف مارغريت أجواء مدينة بغداد، وآثار الحرب هناك قائلة: «رائحة العرق البشري والغبار والبارود، تتجول في الأجواء كأنها كائنات مرئية، الجنود الأميركيين مرّات، والشرطة العراقية مرّات أخرى. الخوف ينتابنا أكثر كلما اقتربنا من برّاتهم المتشابهة، يقفون للتفتيش وكأنهم ينتظرون ملاك الموت، يتفحصون الوجوه المحشورة في السيارات، ويمرّرون أجهزة تافهة لم تحم قوافل الموتى الذين يصعدون إلى السماء كل يوم، إثر التفجيرات».⁵ تستنتج البطلة لما شاهدته في الشرق، أن الأمان معدوم هناك، وأن الإنسان معرض للهلاك في كل لحظة، فتقول: «الشرق يعطينا شعورا بالخوف على أننا غير محصّنين، غير محميين، مخترقون، عزّل، وكأننا نعيش في خلاء تجتمع فيه كائنات مسعورة مستعدة فقط لجزّ رؤوسنا لأسباب تافهة».⁶

تأتي مشاعر الرّهبة والخوف في كثير من الأحيان نتيجة الحروب التي يشهدها العالم الشرقيّ تحقيقا لمطامع تجار تلك الحروب الذين يحصدون من جرائها فوائد جمة، وفي ذلك يقول نوا: «هناك دوما من يستفيد من الحرب أضعاف الأضعاف عمّن يستفيد من السلم. هناك دوما أموال، وأسلحة، وجيران يتواطؤون لتندلع الحروب، هناك دوما مصلحة اقتصادية خلف كل

3. الفاروق، 2010، ص 24.

4. الفاروق، 2010، ص 77 - 78.

5. الفاروق، 2010، ص 85.

6. الفاروق، 2010، ص 47.

سقوط الأقدعة في رواية أقاليم الخوف لفضيلة الفاروق

حرب»⁷. كانت الحروب تتجاذب (نوا) بحكم عمله الصحفي، وترى مارغريت أنّ نزعة الإنسان إلى الحروب نزعة ذكورية، فكلّ الرجال يعشقون الحرب، وكان (نوا) واحداً من هؤلاء الرجال، وفيه تقول: «كان ككلّ الذكور في هذا الكون تحرّكهم حاسّة غريبة نحو لعبة القتال، فإمّا يخوضونه، وإمّا ينفرجون عليه»⁸. وفي هذه النظرة ما يذكّر بالفكر النسويّ الحديث الذي يسعى إلى قلب الأدوار الاجتماعيّة، ويدعو إلى سيطرة المرأة على قيادة عجلة الحياة، نتيجة ممارسات الرّجل القمعيّة ضدّ المرأة وضدّ البشريّة جمعاء، فهو مصدر الشّرّ والدّمار منذ الأزل، وهي بالمقابل قادرة على استبدال شرور الحياة التي زرعاها الرّجل، بالحبّ والتّعاون والمشاعر الإنسانيّة الجميلة⁹.

تلّمح الرّواية إلى أنّ الفئة الوحيدة التي تعاني من ويلات الحروب هي فئة عامّة الشعب، أمّا الرّعماء فهم محصّنون من الحرب، لأنّهم يقعون دائماً خارج دائرتها، وذلك في مقطع حواريّ تعقده الكاتبة بين البطلة والطّبيب محمود الذي يسألها: «ألا تستغربين أحيانا كيف يدمّر بلد بأسره فيما رئيسه، ووزراؤه يطلّون من على شاشات التّلفزيون، ويدلون بتصريحاتهم من قصور جميلة، ومنابر تلمع؟

- أوه. لم أطرح السّؤال على نفسي.
- لأنّهم خارج دائرة الحرب.
- ونحن هنا خارج دائرة الحرب؟ سألته. هزّ رأسه أن نعم، وهو يرمي قفازاته في الرّيالة»¹⁰.

2. 1. الدّين

يقترن الخوف مع كلّ موضوعة تثيرها الرّواية، ومن أبرزها موضوعة الدّين التي تحلّت هي الأخرى، مساحة واسعة في الرّواية. تكتشف مارغريت خلال حياتها مع عائلة زوجها أياد، مدى تحايل النّاس في الشّرق، على الدّين، وذلك في أثناء رصدها سلوكيّات عديدة لشخصيّات الرّواية التي تعكس هذا التّحايل. فالحاج وهب مواظب على الصّلاة والصّيام وتقبيل يدي والدته، لكنّه شبّ لا يشبع من النّساء، ويعشقهنّ أكثر من أيّ شيء في الدّنيا، وحين يعود إلى بيته تشرع زوجته في البحث عن آثار الحمرة والمكياج، وتشمّ بدلتها بحثاً عن رائحة الأنثى التي

7. الفاروق، 2010، ص 45.

8. الفاروق، 2010، ص 46.

9. صفّوري، 2011، ص 145. نجد تعبيرا عن هذه النظرة النسويّة، في نتاج الكاتبة العربيّة المعاصرة، انظر: أبو النور، 1988، ص 201 - 204؛ سعيد، 1981، ص 85 - 90.

10. الفاروق، 2010، ص 97.

كان معها.¹¹ أمّا زوجته سلوى، فتقوم إلى الصّلاة غير طاهرة حتّى لا يعرف الجميع أنّها في عاداتها الشّهريّة. ويصل التّحاييل على الدّين أوجه، مع سلوك الحاج عبد الله، زوج شهد. فهو في لبنان وبين أسرته شيخ ورع وإمامهم في كلّ صلاة، يعمل تاجر أجواخ، يدرّ عليه عمله مالا وفيرا، فيحضر لزوجته في كلّ سفرة هدايا فاخرة، لو بيعت في مزاد علنيّ لحلّت مشاكل أطفال المخيّمات والأحياء الفقيرة كلّها في لبنان.¹² أمّا في دار فور فينتحل الحاج عبد الله، اسم إسماعيل جاد الحق، ويعمل تاجر سلاح، ويعاقر الخمر، وقد كشفت الرّواية حقيقته، في أثناء سفرها مع صديقها نوا، إلى دار فور، وفي ذلك تقول: «كان هو الشّيخ عبد الله زوج شهد. الملامح نفسها، اللّحية نفسها، الصّوت نفسه، الخاتم في خنصر يده اليمنى التي مدها لي هذه المرّة ليصافحني مع أنّه لا يصفاح النّساء [...] زوج شهد. بدون عطور.. بدون عباءة.. وبدون تقواه وورعه، رجل آخر يتقاسم قنينة ويسكي مع مغامر مثله». ¹³ هكذا يتّخذ الدّين ستارا يحجب حقيقة الإنسان الّذي لا يردعه خلق ولا دين عن ارتكاب الفواحش الّتي حرّمها الله، والجرائم الّتي تقتترف ضدّ الإنسانيّة.

ينال المرأة نصيب وافر من هذه الجرائم الّتي ترتكب باسم الدّين، والدّين في حلّ منها، كالعقاب الّذي نالته السيّدّة الباكستانيّة زاهدة. ترافق مارغريت صديقها الصّحفيّ نوا إلى إسلام آباد، وهناك تشهد محاكمة امرأة شكّ زوجها أنّها تخونه مع رجل آخر، «فقطع أذنيها لأنّه افترض أنّها كانت تسمعه بأذنيها، وفقاً عينها لأنّه افترض أنّها كانت تنظر إليه، وافترض ما افترضه، وبتر منها ما بتر، ثمّ برّر جريمته قائلاً إنّه مسلم ومن واجبه أن يغيّر المنكر بيده، ليظفر برضى الله، وينقذ شرفه». ¹⁴ في المحكمة تنفي المرأة التّهمة، دون أن تتمكن من الإتيان بشهود النّفي، والأدهى أنّ القاضي لم يطلب من زوجها إحضار شهود الإثبات. تحرّر المرأة من الحكم بالرجم حتّى الموت؛ لأنّ زوجها شوّه جسدها، فاعتبر القاضي ذلك عقاباً لها. تعلق الرّواية على هذه الحادثة ساخرة من الأعراف الذّكوريّة الّتي تميّز بين الذّكر والأنثى، وتتهكّم من فخر الزّوج نتيجة ما سبّب لزوجته من عاهات مستديمة، فنقول: «وبعد جرائم مثل هذه تكبر قامات أولئك الرّجال القتلة، وينبت لهم المزيد من شعيرات الشّرف في لحاهم، ويصبحون ناصعي السّمعة، فيمشون بخيلاء، وهم يبصقون سوائل القات من أفواههم وبيتسمون لأنّ العدالة السّماويّة رفعتهم درجة بين النّاس». ¹⁵ وفي اعتقادنا أنّ مثل هذه السلوكيّات تسيء إلى الإسلام والمسلمين،

11. الفاروق، 2010، ص 16.

12. الفاروق، 2010، ص 14، 19.

13. الفاروق، 2010، ص 58.

14. الفاروق، 2010، ص 63.

15. الفاروق، 2010، ص 64. تسعى الكاتبة النّسويّة إلى توظيف لغة السّخرية والتّهمك كآلية لمقاومة اللّغة الذّكوريّة الّتي

سقوط الأقنعة في رواية أقاليم الخوف لفضيلة الفاروق

حيث يطالب هؤلاء بالحكم على النَّاس، وفق ما جاء من أحكام في القرآن الكريم، حين ينفذون هم أنفسهم، في الخفاء، نفس تلك الأعمال، تقول الراوية: «المسلمون في هذا الشرق الشَّاسع يقطعون أذن السَّارق، أو يده، ويقطعون أنف الزَّانية، ويفقأون عينيها، أو يقتلونها مرّة واحدة، ومع هذا أغلب السَّكان يعتاشون في الخفاء من السَّرقة والزَّنا والمال الحرام».¹⁶

تزداد صورة رجال الدِّين قتامة مع رواية شمائل، أخت أياذ وهي تسرد كيف اغتصبها أستاذها متوكِّل عندما هربت برفقته إلى نفق أرضي، خوفا من قصف الحرب في لبنان، وهناك انقضَّ عليها الأستاذ الورع واغتصبها، فقبض عليه والدها بمساعدة زعران الرِّعيم وفقاً عينيه، ثمَّ نقل إلى حرش بعيد وربط في شجرة ليموت هناك. بعدها أخذها والدها إلى طبيب ماهر ورتق لها غشاء بكارتها. خرجت شمائل من هذه التَّجربة والخوف يجثم على فؤادها، لما رأت من عقاب مغتصبها، ونتيجة الفوضى العارمة المنتشرة في بيروت، دون أن تهتدي إلى إجابة شافية عن سؤالها: لماذا لم يحمها الله من متوكِّل، وهي النِّقيّة المؤمنة الطَّاهرة؟! في هذا المقام تظهر الكاتبة باحثة اجتماعية، ومربية واعية، فتدعو النَّاس، على لسان شمائل، إلى أصول التَّربية السَّليمة التي تضمن عدم الاعتداء على أعراض النَّاس وحياتهم، وتلقي بتبعيّة سلوك متوكِّل وغيره من الذَّكور على التَّربية التي يتلقَّاها الذَّكر في بيته، فتقول: «لئن ربَّت المرأة أبناءها ليكونوا مثل الحيوانات، فإنَّهم بالغريزة سيعرفون الأنثى، سيمزقون حجابها سواء كان أسود، أو أزرق أو ملوناً، وسيغتصبونها، ولئن ربَّتهم على الأخلاق والعفة، فسيرون في كلِّ أنثى الأم والأخت والرَّفيقة، وكائنات يتساوى معهم في الاحترام، هذا كلُّ شيء».¹⁷

ترى مارغريت أنّ هذه السَّلوكيّات المناهية للدِّين والأخلاق دفعت كثيرا من الشُّباب المسلم إلى الارتداد عن الدِّين، وذلك في تعليقها على كلام شهد التي تصرَّح أنّ كثيرا من مشاهير العالم تابوا إلى الله واعتنقوا الإسلام، فتقول: «يغيب عن شهد أنّ آلاف الشُّباب العربيّ المسلم أصبح يرتدُّ عن الإسلام، معتنقا المسيحيّة، أو زاهبا إلى الإلحاد مباشرة، تعباً من التَّطرّف، والتَّدبُّن الذي أصبح وسيلة لتدمير الآخر، وليس للتَّقرُّب إلى الله».¹⁸

هذه الممارسات الدَّنيئة أدخلت البطلة في متاهة تساؤلات عديدة منها: «لماذا قتلت عائلتي باسم ذلك الدِّين الذي يسمّى «الإسلام»؟». وتدرك تماما أنّ الله يرفض قتل إنسان أخاه لأجله، بل ويعاقب القاتل على جريمته، فتقول: «لكنني لا أفهم كيف يقتل شخص أخاه من أجل الله؟ هل

لم تشارك في صنعها. انظر: قطب، 2000، ص 100.

16. الفاروق، 2010، ص 65.

17. الفاروق، 2010، ص 72 – 74.

18. الفاروق، 2010، ص 35.

لحماية الله من شرّ المقتول؟ أم لحماية المقتول من عقاب الله؟ هراء!»¹⁹ نتيجة لما تشاهد من ممارسات الإنسان ضدّ أخيه، واعتدائه على حرّيته وحياته باسم الدّين، تعقد البطلة مقارنة بين نظرة كلّ من الإنسان الشّرقي والغربيّ إلى الله، فتقول: «في مدن أخرى نحبّ الله ونستمتع بطبيعته، ونعشق كونه، وفي مدن الشّرق هذه، نخاف من الله، ونرتعب منه، فننصّرف وكأنّنا لصوص نسرق متع الحياة متى سنحت لنا الفرصة، ونبتلعها وكأنّنا نبتلع المنوعات».²⁰ يحاول صديقها نوا إقناعها بمحاسن كثيرة في الشّرق، لكنّها ترى مشكلة الشّرق في تسلّط رجال الدّين المأجورين عليه، وهدفهم القضاء على محاسن الشّرق، تقول: «ولكنّها لا تعني ما دام الشّرق تحت سيطرة مجموعة من الأئمة المشبوهين، وما دام أغلب هؤلاء الأئمة مسيّرين من طرف منظمات إرهابية لتفتيت الشّرق من الدّاخل».²¹

إنّ تجربة البطلة المرّة في الشّرق، جعلتها تثير سؤالاً هاماً حول وجودها والهدف منه، تقول: «وهل أنا إنسان وجدت لحكمة إلهية أجهلها؟ أم أنّي نرد قُذف بي في متاهة، جزء منها يوصل للجنّة، وجزء منها يوصل للنّار؟».²²

إنّ هذه الأحداث التي عاشتها البطلة أو سمعت عنها من الضّحايا مباشرة، تؤكّد أنّ الله لا يرضى عنها، ولا صلة لها بالدّين، إنّما هي نتاج سلوك ذوي النّفوس المريضة الذين يسعون لتحقيق مآربهم تحت ستار الدّين، ولا بدّ لكلّ إنسان أن يتّخذ الحيطة والحذر حتّى لا يقع في شركهم.

3.1. العلاقات الطائفية

تولي الكاتبة عناية بارزة لرصد العلاقات الطائفية، فتشير في تضاعيف الرواية إلى ظاهرة زواج المتعة لدى المسلمين الشيعة، وهي ظاهرة يرفضها المسلم السنيّ، بل يرمي بها أخاه السنيّ، إذا أراد النيل منه أو توبيخه، مثلما يفهم من تقرير سلوى لزوجها وهب، نتيجة شغفه الشّديد بالنساء وملاحقته لهنّ، وذلك في قولها: «روح تشييع وتزوّج متعة أشرفك».²³ لا يتقبّل الشّرقيّ المعتقدات الغربية عنه، ولا يحترمها لأنّها لا تنسجم مع معتقداته الدّينية، فالعمة العجوز روزين تتشاجر مع خادمتها الآسيوية ريكا، لأنّها تعبد بوذا، وحين يكسر تمثاله تنور ريكا، وتتهم العجوز بكسره، وتحزن جدّاً، فتحاول أوليفيا إقناع العمة روزين بضرورة استرضائها، فتجيب قائلة: «عمرها ما ترضى، أنا فهّمها من أوّل يوم، هون في الله والمسيح»، لكن عندما

19. الفاروق، 2010، ص 62، 95.

20. الفاروق، 2010، ص 47.

21. الفاروق، 2010، ص 48.

22. الفاروق، 2010، ص 48.

23. الفاروق، 2010، ص 16.

سقوط الأقنعة في رواية أقاليم الخوف لفضيلة الفاروق

تعلم العمّة أنّ مارغريت متزوّجة من أياد المسلم، تظهر تقبّلها للأمر، فتقول: «شو عليه، كلنا أولاد الله». أمّا شهد، زوجة الحاج عبد الله، فتعتقد أنّ الجنّة أعدت للمسلمين فقط، وكلّ من ليس بمسلم مصيره النّار.²⁴

تفاجأ مارغريت بهذه النّزعات الطّائفية التي لم تعهد مثلها في نيويورك، وتزعجها الصّراعات الطّائفية المتفشية في المجتمع، وترى أنّ الأخلاق لا علاقة لها بدين أو جنس، أو ثقافة، تقول: «أمّا بعد أن عشت في بيروت، فقد أصبحت أرى فضاءات الأديان والتيارات السياسيّة تتصارع إمّا صمتاً وإمّا علناً. كنت أشرح لأوليفيا، أنّ الأخلاق لا علاقة لها لا بدين، ولا بجنس، ولا بشهادات جامعيّة!». لكنّ شعياً، أخت أوليفيا، فإنّه يعتقد بديمومة الطّائفية في لبنان، وعلى كلّ إنسان أن ينتمي لطائفة ما؛ ليؤمّن حمايته من بطش الآخرين، تقول مارغريت: «تستوعب أوليفيا ما أقول، وتتفق معي، لكنّ أختها شعياً، ينسف فكري من قاعدتها، مدّعياً أنّ هذا البلد سيظلّ بلد طوائف، والفرد الذي لا ينتمي إلى طائفة يكون عارياً وأعزل». تختلف نظرة أوليفيا عن نظرة أخيها شعياً، فهي تكره الحرب، وتعتبر الدّين وسيلة لردع الشرّ في الإنسان، ومحاربة الشّيطان لا الإنسان، تؤمن بالتعايش بين الطّوائف، وترى أنّ لبنان قد يكون بخير لو أنّ نظامه علمانيّ.²⁵

تزداد النّزعة الطّائفية في الرواية شراسة، والبطلة تصف ما رأى صديقها الصّحفي نوا في كوسوفو، تقول: «كان يصف المجازر التي يقوم بها الصّرب ضدّ المسلمين وعيناه تائهتان في الخواء. صور كوسوفو لاحقته إلى البيت. كان قد عثر على طفلة مسلمة مختبئة وسط الدّمار، وهو لا يذكر في تلك اللحظة كيف طوّقه مسلّحون استحلّوا أن يعبثوا معه بطريقتهم، أخذوا الطّفلة منه، وراحوا يبرحونه ضرباً، ثمّ مدّ أحدهم يده إلى عنقه واقتطع الصّليب الذّهبيّ الذي يعلّقه، ثمّ بصق عليه قائلاً: أنت لا تستحقّ أن تكون مسيحياً، أتدافع عن قذارة مسلمة مثل هذه؟ كان غاضباً من نفسه، ومن الكون كلّ، لأنّه لم يستطع أن يخلّصها من أيديهم، صوّب أحدهم مسدّسه إلى رأسها الصّغير، وأطلق النّار عليه».²⁶

ترصد مارغريت، من خلال معاشيتها لأهل الضّيقة في لبنان، ظواهر سلبية أخرى هناك، فالنّاس يعيشون في فراغ دائم، لا يشغلهم في الحياة سوى الملبس والمأكّل والمشرب، ممّا جعل الملل يغزو حياتها، تقول: «كان الملل قد أعياني وأنا أقضي أغلب وقتي في البيت، أو مع نساء العائلة، والاستماع إلى الأسطوانة نفسها من تلك الأحاديث التي لا تتغيّر حول الملبس والمأكّل

24. الفاروق، 2010، ص 22، 23، 35.

25. الفاروق، 2010، ص 24، 25.

26. الفاروق، 2010، ص 50.

والمشرب، وكأَنَّها التَّالُوثُ المحوريُّ للحياة».²⁷ كان لهذه الحياة التي سيطر عليها الملل، أثر بارز في قرار انفصالها عن زوجها أيا، إضافة إلى أنه أهملها وانصرف يقضي جلَّ وقته مع أصدقائه، دون أن تتمكَّن من تغيير نمط حياته، وفي ذلك تقول: «لم أكن على استعداد لإهدار مزيد من الوقت والتفكير والتدبير معه. [...] ولم يكن بمقدوري إصلاحه، كان دوماً كذلك، ولكنه ارتدى أثواباً أخرى تناسب مع وضع خاص حين كان في أميركا، وحين عاد إلى موطنه رمى كلَّ ما كان يغطيه ويزينه».²⁸ ومن الآفات الاجتماعية الأخرى التي ترصدها الكاتبة ظاهرة الإشاعات المتفشية بين أبناء المجتمع بصورة كبيرة، ولعلَّ أبرز أسباب هذه الظاهرة التي غدت وقوداً للحياة، هو الفراغ المسيطر على حياة الإنسان هناك، وقد وقفت مارغريت على هذه الآفة بعدما عادت مع زوجها أيا إلى لبنان، إذ قيل عنها: إنَّها عادت لتقوم بإجراءات حصر إرث والدها، وبيعها، ومن ثمَّ ستعود إلى أميركا. وهناك من قال: إنها تزوجت لبنانياً، وسوف تعمّر بيتاً، وتعيش فيه، أمَّا حياتهم الاجتماعية، فتقتصر على التهاني والتعازي وزيارة المريض، وهي أمور تعطي الحياة طعماً خاصاً برأيها.²⁹

4. 1. السياسة

تناقش الكاتبة بعض القضايا السياسيَّة على الصَّعيدين العربيِّ والعالميِّ، لتؤكِّد انخراطها في قضايا شعبها وأمَّتها والعالم بأسره، ولتفنِّد من ناحية أخرى، بعض آراء النقاد في أدب المرأة العربيَّة الذين يعتقدون أنَّ «عدم التشابك بالدرجة الكافية مع القضايا الوطنيَّة والاجتماعيَّة، أفقر مضامين القصَّة النسائيَّة بشكل عامٍّ وضيِّق من أفقها ومداهها. وحين تنطق القصص النسائيَّة بمثل هذه المضامين، يجيء النطق صراخاً من الحلق مفرغاً من تجربة المعاناة».³⁰ ويرى فريق آخر من النقاد أنَّ المرأة العربيَّة «اخترقت في إبداعها الأدبيِّ كلَّ المفاهيم الاجتماعية السائدة لتنفذ إلى جوهر الحياة العربيَّة وتكشف بجرأة ومسؤوليَّة عن مصدر العلل السياسيَّة والاجتماعيَّة».³¹

توجَّه الراوية نقداً لادعاً للدول العربيَّة برمتها نتيجة نظرتها الانهزاميَّة لإسرائيل، فتقول: «إسرائيل هي (البعبع) الذي يخيف العرب جميعهم من الخليج إلى المحيط، وبالنسبة لي لم تكن أكثر من الإبرة التي يخاف منها الأطفال». تنبri بعد ذلك نحو الأحزاب الفلسطينيَّة، فتخصِّمهم

27. الفاروق، 2010، ص 20.

28. الفاروق، 2010، ص 32.

29. الفاروق، 2010، ص 22، 23.

30. فزاج، 1980، ص 24.

31. شعبان، 1993، ص 231.

ببعض هذا النقد بسبب الخلافات الدائمة في صفوفهم، ممّا يحول دون تحقيق هدفهم، فتقول: «فالأنظمة العربيّة تصبّ ملايين الدولارات للأحزاب الفلسطينية المتقاتلة فيما بينها، والتي لم تتفق يوماً على مواجهة إسرائيل بشكل منظم».³²

يثير غضب الرّواية موقف الإنسان العربيّ من أميركا، بحكم التّربية التي نشأت عليها، إذ ينسبون كلّ ما يواجههم من متاعب ومشاكل الحياة لأميركا، وفي ذلك تقول الرّواية: «كنت أرى كيف يخطئ الجميع في حقّ بيروت ويقال: هيك بدأ أميركا»، ثمّ تبين أثر ذلك الموقف عليهم، فقد قاطع أهل بيروت العرب المنتوجات الأميركيّة، وحتىّ رايتشل الأميركيّة المتزوّجة من رجل عربيّ، صديق أياها، كانت تنشط لمحاربة المحالّ التجاريّة التي تباع بضاعة أميركيّة، لأنّ ريعها يعود لإسرائيل.³³ هذا الموقف العربيّ من أميركا لاحق مارغريت مدّة حياتها في بيروت، ولم تسلم حتىّ من زوجها أياها، فهي لم تعد بالنّسبة له مارغريت، بل أصبحت أنتم الأميركيكان. تدرك مارغريت خلفيّة هذا السّخط العربيّ على أميركا، فتقول: «فبشكل ما كان واقع السياسة الأميركيّة في الشّرق الأوسط وتجاه العرب هو الذي يجعل الجميع يتحدّث عن أميركا بذلك السّخط، وكنت أفرّق في سياقات الحديث بين أن يوجّه لي الكلام كأمركيّة، وبين أن يوجّه لي كلبنانيّة تأمركت نتيجة السياسة الخاطئة في بلدها. كنت أفهم كلّ ذلك، ولكن مع هذا أصبحت الكلمة تزعجني».³⁴ وبذلك تظهر الرّواية موضوعيّة، إذ تعترف صراحة بسلبية الموقف الأميركيّ تجاه العرب.

يلتقي القارئ بموضوعيّة السرد منذ استهلال الرّواية، إذ تدين الرّواية السياسة الأميركيّة المسيطرة على العالم، وجلّ هدفها هو استغلال الآخرين، دون أن تبالى بمصيرهم، وذلك في قول مارغريت: «كلّ ربّ من هؤلاء الأرباب يرمي مقاتليه في حلبة الموت، ويتابع. القتال حتىّ الموت من أجل الإمتاع! هذا هو العالم الذي جنّت منه. عالم الأرباب الذين يسيطرون على العالم، ويحرّكون البشر مثل عرائس الكراكون».³⁵ تتضح أبعاد السياسة الأميركيّة السّاعية إلى الهيمنة على شعوب العالم وسلب خيراتهم مع نهاية الرّواية، حينما تدخل مارغريت منطقة «حقل البذور الذكيّة»، وتلتقي البروفيسور شنيدر، الشّخص المسؤول عن تنفيذ المشروع الأميركيّ الرّامي إلى سرقة الأدمغة العربيّة بطرق اختلاسيّة، إذ تؤخذ حيوانات منويّة من علماء عراقيين، لتزرع في أرحام نساء غربيّات يحلمن بالأومومة بعد عجزهنّ عن تحقيق ذلك من خلال الرّواج. أمّا حجّة أميركا في تبرير هذا السّلك فهو أنّ الأنظمة العربيّة تقتل عقول علمائها، ويرفض هؤلاء العلماء ما

32. الفاروق، 2010، ص 34.

33. الفاروق، 2010، ص 33.

34. الفاروق، 2010، ص 29.

35. الفاروق، 2010، ص 10.

تتيحه لهم أميركا من ظروف الحياة الرّغيدة، مقابل دعمهم المشروع الأميركيّ، وعليه فلا يبقى أمام أميركا من خيار سوى سرقة تلك العقول لتهب الحياة للعالم، وهذا ما صرّح به شنيدر للبطلة في قوله: «نحن سنعطي الحياة لهذا العالم الذي يتعاون الجميع على قتله، نأخذ حيواناته المنويّة، ونزرعها في أرحام نساء يقدرن هذه الأدمغة، ومنحهنّ حياة هادئة عندنا، نحقق لهنّ حلمين متلازمين، حلم الأمومة المتفرّدة، بحكم أنّهنّ سيلدن أطفالا فائقي الذكاء، وحلم الرّعاية الدائمة والحياة الرّغيدة التي لن يجدنها بالركّض خلف رجال لا يعرفون قيمة الحياة القصيرة التي ننعم بها».³⁶

تخضع مارغريت، كغيرها من النساء الأجنبيّات لعملية زرع حيوانات منويّة في رحمها، لكنّها تصدم ببقظة الإنسان العربيّ للنوايا الأميركيّة، مع اعتراف المحقّق محمّد بالحقيقة التي غابت عنها وعن أسياها، إذ يقول: «كنّا نغيّر النّطاف، ونزرع حيوانات منويّة ضعيفة في أرحام النساء الأجنبيّات».³⁷ وقد أشار الحاج عبد الله، إلى ذلك من قبل في قوله لمارغريت: «أنتم الأميركيان تطبّقون خططكم على أراضي النّاس، متناسين تماما أنّ هؤلاء قد يفاجئونكم بخططهم الخاصّة التي لم تكن لديكم في الحسبان».³⁸

تعترف مارغريت أمام المحقّق محمّد بحقيقة تجنيدها في «منظمة النّسور السّوداء»، وأنّها أرسلت إلى منطقة الشّرق الأوسط تحت غطاء منظمة نسائيّة تدعم مشاريع إنمائيّة، وكانت مهمّتها قمع بوادر أيّ نهضة في المنطقة، كما كانت عنصرا فعّالا في مشروع «حقل البذور الذكيّة» الذي نجح في بيروت، ثمّ انتقلت إلى بغداد لتبحث أسباب فشل المشروع هناك، وقد وظّفت كلا من نوا و ميتش لخدمتها دون معرفتهما أنّها الرئيّسة المباشرة عنهما. أمّا أياد فقد زرعت نطافه في أرحام نساء كثيرات ذوات قدرات خاصّة، وله أكثر من عشرين ولدا سيكونون عقولا أميركيّة ذكيّة بلا جذور تعنّت مسيرتهم المرغوبة أو تربطهم ببلدهم الأصل، وقد تركته وأغلقت ملفّه عندما صار غير قادر على الإنتاج.³⁹

يقف القارئ، بعد هذا الاعتراف، مشدوها لقدرة الكاتبة في بناء هذه الشّخصيّة الإشكاليّة، كما تقدّم، إضافة للأدوار الكثيرة المنوطة بها، فهي زوجة أميركيّة لإنسان عربيّ، تعود معه إلى بلاده بحجة العيش فيها، وهدفها تنفيذ المشروع الأميركيّ، ثمّ تتذرّع البطلة بأسباب كثيرة، لتحرّر من ارتباطها بزوجها، ممّا يلمّح أنّ زواجها من أياد هو الخطوة الأولى في تحقيق هدفها. ثمّ تقوم بجولة أسفار عديدة في الشّرق الأوسط، لقمع بوادر النهضة هناك، وحين يختفي صديقها

36. الفاروق، 2010، ص 94.

37. الفاروق، 2010، ص 117.

38. الفاروق، 2010، ص 91.

39. الفاروق، 2010، ص 116 - 117.

نوا، تسافر إلى العراق بحجة البحث عنه، وهي لا تبغي سوى الاطمئنان على المشروع الأميركي في بغداد، وتصدم بوعي الإنسان العربي للمخططات الأميركية، وقدرته على صدها وإفشالها، وكذلك قدرته على رصد كل تحركاتها ومعرفة كل تفاصيل تاريخها، وأهدافها. لكن يشعر القارئ أن نهاية الرواية غير مقنعة، نتيجة التحوّل العظيم الذي طرأ على البطلة، إذ تتوقّف عن مواصلة مهامها الاستعمارية، بعد أن تعرّفت إلى محمّد الذي عشقته حتى النّخاع، وآثرت العيش كأبي امرأة تبحث عن حبّ حقيقيّ يضمن لها السّعادة والمتعة، وفي ذلك تقول البطلة: «وكما الموتى الذين تتسلّل أرواحهم إلى أجساد أخرى، تركت روحي القديمة هناك، تلهو بها منظّمة مشبوهة اسمها «النّسور السّوداء»، وزرعت روحا جديدة في جسدي ولدت بعد مخاض عسير من رحم الحبّ». ⁴⁰ ورغم ذلك فإنّ الكاتبة تسعى إلى إقناع القارئ بتقبّل هذا التحوّل من خلال تصريح البطلة بصفات المتذبذبة، وتحوّلها من النقيض إلى النقيض، إذ تقول: «أنا امرأة متقلّبة المزاج، متقلّبة الرّغبات، متقلّبة القلب أيضا! أحبّ وأكره. أحمس وأفتر. أحيانا أفكر، وأحيانا أخرى لا أفكر. وكثيرة هي الأشياء التي بدأتها ولم أُنهها، لنقل إنني مللت منها في منتصف الطريق». ⁴¹ وفي هذا ما يمهد لتقبّل تلك النّهاية التي تشعر بعدم القناعة.

إنّ هذه المضامين التي تطرحها الكاتبة في روايتها، تأتي لتؤكّد وعي الكاتبة العربية بقضايا مجتمعتها، وانفتاحها على هموم أمّتها الاجتماعية، السّياسية، والثّقافية وغيرها، وهذا ما يشير إليه محمّد معتصم في قوله: «إنّ صوت المرأة الإبداعيّ لا يهمل القضايا الكبرى التي تترجح تحت وطأتها الأمة العربية، سواء أكانت قضايا اجتماعية كوضع المرأة في الحياة الاجتماعية، [...] أو كانت قضايا سياسية وحقوقية تطرح فيها المرأة قضيتها التي ما تزال تعرف في جوانب منها بعض النقصير». ⁴²

5. 1. الجنس

تبدي مارغريت إعجابا كبيرا بشخصية المحقّق محمّد، فتقول: «كان من أولئك الرّجال العرب النّاضحين بالفتنة، كأنه اختير فقط لإغوائي». ⁴³ وحين يقدّمها الدكتور محمود، لتتعرّف إلى محمّد، تمّد يدها لتصافحه، لكنّه يعتذر لها، فهو لا يصافح النّساء، عندها تشعر برغبة في التّقوي، ثمّ تعمل على استفزازه وتقريعه للدور الذي يؤديه في عمله، وخيانتة لوطنه، وتخطّبه قائلة: «لا تصافح النّساء، ولكنك تعمل في مؤسّسة تهرب نطاف أبناء بلدك في أرحام نساء

40. الفاروق، 2010، ص 119.

41. الفاروق، 2010، ص 83.

42. معتصم، 2004، ص 10.

43. الفاروق، 2010، ص 98.

أجنبيّات إلى أميركا، تطعمهنّ وتهتمّ بهنّ، وتتقاضى مرتباً على عملك هذا وتظنّه مالا حلالا لا يحاسبك عليه الله». ⁴⁴ لا يحتمل محمّد بذاءة مارغريت، فيهوي على وجهها بصفعة تشعرها بألم فظيع، ثمّ يردفها بثانية وثالثة، فتشعر بالمتعة واللذة حسب تصرّيحها، ممّا يحملنا على الاعتقاد، أنّها امرأة مازوخية النّزعة، تستعذب الألم وتستمرّ العذاب، لقد اشتتهته، واشتهت قسوته وظلمه ورائحته، وكانت تستفزه ليكون أكثر شراسة، فهي امرأة تمثي على دروب المشاعر اللا مفهومّة، تريد ألما يوصل روحها إلى عبثيّة الموت. ⁴⁵

لا تعترف مارغريت بحقيقتها، وتصرّ على أنّها جاءت إلى بغداد بحثاً عن صديقها نوا، لكنّها تفاجأ بمعرفة محمّد كلّ تفاصيل حياتها ونشاطها، وتزداد استفزازاً له، فتنتعته بالحقارة، عندها يمسكها من شعرها ويجرّها إلى طاولة، يلقيها عليها، فتزداد متعة، وهي تتنشّق رائحة العود المنبعثة منه، تقول: «كانت ساقاه تلامسان ساقيّ، ومؤخّرتي تستقرّ تماما على موضع عضوه، ودفء جسده يتسرّب إلى جسدي، وهو يضغط عليّ، ويستمرّ في طيّ مرفقي وشدّ شعري. أنفاسه برائحة النّعناع.. وهو يلهث ويصرخ في أذني أن أجب». ⁴⁶ لا تخضع مارغريت لطلب محمّد، وتواصل مشاكسته، تتيقّظ ذكورته محاولا مضاجعتها، فتتمنّع، لكنّه لا يتراجع ويتابع محاولاته حتّى يتمّ له الأمر، تقول البطلة: «وأنا ما عاد لي عقل يفكر، أردت أن أكون له إلى الأبد، وحين سحب قضيبه منّي، توسّلت أن يبقى، رمى بي على الأرض وهوى عليّ من جديد. كانت عيناه حقولا خضراء لا نهاية لها، حقولا مضيئة تلهو النّسمات بسنابلها. تغيّرت نظرتي، احتويت وجهه بكفّي وقبّلته! [...]، طوّفته بقدميّ وساقيّ، أردته أن يلجني من جديد، ولكنّه ظلّ يلامسني ملامسة، يشعل مزيدا من الحرائق في مساحات اليباس التي أعيها القحط في داخلي، لاعبني حتّى أعياني، وعاود إيلاجي حتّى أرداني هالكة من اللذة». ⁴⁷

بعد هذه الممارسات الجنسيّة المكثّفة في نهاية الرواية، تقدّم البطلة اعترافها بحقيقتها، لتهرّ القارئ بهذه المفاجأة غير المتوقّعة، وتبرّر تحوّلها عن مواصلة عملها عميلة لمنظّمة «النّسور السوداء»، وانصرافها إلى حبّ محمّد، رغم ما تتوقّعه من خطر على حياتها، حسبما وضّحت لمحمّد في جلسة التّحقيق، إذ تقول: «أنا بين فكّي تمساح، قلت له، يجب أن تقتلونني، لأنّ المنظّمة

44. الفاروق، 2010، ص 101.

45. الفاروق، 2010، ص 109؛ المازوخية (*masochism*)، شذوذ يرتبط فيه الإشباع بالألم أو بالإذلال الذي يلحق الشّخص المصاب به، وقد وصفت المرأة الكاتبة في الغرب بهذه النّزعة كردّ فعل على مقاومتها النّظرية الأدبية الذّكورية، بهدف الانتقاص من قيمة أدبها، انظر: سلدن، 1991، ص 230.

46. الفاروق، 2010، ص 109.

47. الفاروق، 2010، ص 112.

ستقتلني حتما».⁴⁸

إنَّ طرح موضوعة الجنس، وتفصيل ممارسات البطلة الجنسية، تظهر جرأة الفاروق خاصة، والكاتبة العربية المعاصرة عامّة، على خرق المحظور، والعمل على تقويض الأعراف الأدبية والاجتماعية التي أرست قواعدهما المؤسسة الذكورية، وبذلك تسعى الكاتبة النسوية إلى تحقيق أمرين، فهي تؤكد من ناحية أنَّ الجنس رغبة بيولوجية يتمتّع بها الرجال والنساء على حدّ سواء، لذا فمن حقّ النساء الكتابة عن الجنس دون قيد مثملاً فعل الرّجل منذ الأزل، وتظهر من ناحية أخرى أنَّ كتابة المرأة عن تجارب ومغامرات جنسية لبطلاتها والجهر بها، لهو دليل قاطع على نزعة المرأة إلى تحديّ المحظورات الذكورية، وبذلك يوظّف الجنس في الأدب النسوي كهدف وآلية في نفس الوقت.⁴⁹

تنحصر المشاهد الجنسية في أربعة مشاهد أطولها وأفحشها، المشهد الذي يأتي في نهاية الرواية، ويحتل ما يزيد عن سبع صفحات، تصف فيه البطلة شغفها الشديد بمحمد، لتبرّر، كما أسلفنا، توقّفها عن عملها، وانقطاع حياتها على علاقتها به، موظّفة ألقاها جنسية صارخة، ذاكرة الأعضاء الجنسية بأسمائها الصريحة دونما خوف أو وجل، ممّا يجعل الرواية نصّاً اختراقياً يقوِّض كلّ الأعراف التقليديّة، ويعكس جرأة الكاتبة العربية المعاصرة في طرح مثل هذه المضامين.⁵⁰

لا يأتي الجنس في المشاهد الأخرى مقصوداً لذاته، إنما يتخذ آلية لتحقيق هدف سرديّ معيّن. في سرد الرواية لممارستها الجنسية مع صديقها نوا الذي التقته في ماليزيا، تؤكد استحالة مواصلة حياتها مع زوجها أياد، وقد تفرّقت بينهما السبل، لذا فهي لا تعتبر تلك الممارسة خيانة زوجية، لأنّها كانت قد قرّرت الانفصال عنه، وفي ذلك تقول: «كأية امرأة عربية أخفيت خيانتني له، لأنّها في الحقيقة لم تكن خيانة بهذا المعنى الضيق، كانت تعني أنّ أياد انتهى بالنسبة لي، ولم يكن بمقدوري إصلاحه».⁵¹ أمّا علاقتها بشوقي، ابن صديق والدها المصريّ، فتسخرها لترصد ظاهرة الشذوذ الجنسيّ لدى الذكور (اللواط)، وفي سرد حادثة اغتصاب شمائل، أخت

48. الفاروق، 2010، ص 115.

49. Taha, 2006, pp. 60 – 61.

50. تنتشر ظاهرة الألفاظ الجنسية مع ذكر الأعضاء الجنسية بأسمائها الصريحة في أعمال نسوية عربية كثيرة، كرواية **برهان العسل** للكاتبة السورية سلوى النعيمي، وفيها تحتجّ الزاوية على استخدام الفعل «نام» في وصف ممارسة جنسية لامرأة تدعى الألفية، وتقول إنّ الفعل الصحيح هو «وطئ»، وتشير إلى أنّ الجاحظ حتّى على استخدام اللفظ الصحيح، فنقول نقلًا عنه: «وإنما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللّغة ولو كان الرّأي الألفظ بها، ما كان لأول كونها معنى، ولكن التحريم والصّون للغة العرب أن ترفع هذه الأسماء والألفاظ منها»، انظر: النعيمي، 2008، ص 117.

51. الفاروق، 2010، ص 32.

زوجها أيا، تسقط القناع الذي حجب حقيقة الأستاذ الورع الذي يستر جوهره الدنيء بمظهره الديني. هكذا يأتي الحديث عن الجنس في هذه المشاهد خالياً من أي إثارة جنسية، يشعر القارئ بحالة من الغثيان والميل إلى التقيؤ، استنكاراً لمثل هذه السلوكيات، لكن رغم ذلك تبقى الرواية تنضح جنساً صارخاً وصريحاً، خاصة في المشهد الجنسي الأخير من الرواية.⁵²

2. الجماليات الأسلوبية في الرواية

1. 2. فنية الرواية - نظرة عامة

تتخذ الكاتبة ظاهرة التعددية مبدأ ينسحب على كل مقومات الرواية، سواء كانت هذه التعددية في الموضوعات المطروحة، أو في المشاهد البانورامية المنتزعة من واقع الحياة، أو في مهمة السرد، أو مستويات اللغة المختلفة، وبذلك تتشكل شعرية الرواية اعتماداً على هذه التعددية.⁵³ تعكس الرواية قدرة بالغة على خلق تناسق تام تقريباً، بين الشكل والمضمون، فهي تعالج موضوعات عديدة تنسلها الكاتبة من واقع الحياة؛ لتصور في مشاهد بانورامية مؤثرة معاناة الإنسان الشرقي والخوف الساكن في أعماقه، نتيجة ممارسات رجال الدين والسياسة، ونتيجة ما تسببه الحروب المستعرة من اعتداء على حرية الإنسان وحياته، ناهيك عما تركه من دمار وأعمال سلب ونهب واغتصاب ونحو ذلك.⁵⁴ تأتي تلك الصور شاملة مفصلة مؤتلفة تارة مع غيرها من حيث المضمون، ومختلفة تارة أخرى بتأثير تقنيتي الاسترجاع والاستطراد اللتين توظفهما الكاتبة لاستحضار بعض أحداث الماضي، أو لتتوسع في تأكيد مظاهر العنف والخوف في مجتمع الرواية المرصود.

يتم التقاط تلك الصور من خلال تجوال الرواية / البطلة في عدة فضاءات مكانية يؤلف بينها الخوف، الأمر الذي جعل الكاتبة تعتبرها أقاليم الخوف، وهي أقاليم تنتمي في معظمها للعالم الشرقي، وتتوزع على كل من بيروت، أفغانستان، دار فور (السودان)، الباكستان، وبغداد، مما يظهر القدرة الفنية للكاتبة في السرد، ويشي ببراعتها على تخيل وبناء رواية تترابط أحداثها

52. ترى الكاتبة الكويتية فوزية شويش السالم أن «المرأة تكتب عن الجنس في محاولة منها للتحرر من ريقه خوفها الأبدي منه، الخوف الذي يحاصرها ويطاردها منذ فجر طفولتها، ويحاصر حياتها بكل القوانين التي تربط حرّيتها بحبال تقيدها تحت مسّميات عديدة. لذا تأتي الكتابة لتكون عنواناً للتحرر من هذا الخوف، والعبور إلى الحرية بمعناها الواسع والمطلق»، انظر: السالم، 2011.

53. يقصد بمصطلح الشعرية، كل المقومات المضمونية والفنية التي يبني عليها أي عمل أدبي، وقد ارتبط المصطلح بأسطو وكتابه فن الشعر، ودارت حوله نقاشات عديدة بين الباحثين، تفاصيل وافية عن المصطلح، انظر: صفوري، 2011، ص 127 - 132.

54. يبدو أن هناك علاقة وطيدة بين الحرب والجنس، فالرجل يستخدم عضوه الذكري بنفس الطريقة التي يستخدم فيها السلاح العسكري؛ ليخضع، ليسيّط، ويمتلك. تفاصيل أوفى انظر: Accad, 1990, pp. 31 - 32.

أحياناً، وتتنافر أحياناً أخرى، من حيث المضامين والآليات الموظفة فيها، فتعمل بذلك على تعقيدها، وتدعو القارئ لأن يكون دائم اليقظة، حاضر البصيرة؛ ليتمكّن من الملمة خيوط حبكتها، وسبر أغوارها.

لعلّ أبرز تعقيد يحسّه القارئ مرتبط بشخصية البطلة، فهي شخصية متعدّدة الانتماءات، تنحدر من أصل فلسطيني، تنتمي بالتبني لعائلة مسيحية لبنانية، تحمل اسم مارغريت، نشأت وترعرعت في أميركا، عملت صحافية في جريدة هناك، تزوجت زواجا مدنياً من شابّ مسلم لبنانيّ الأصل، قضى في أميركا نحو سبعة عشر عاماً، ثمّ عاد برفقتها إلى وطنه. في هذا المقام يعنّ أمامنا سؤال كبير، وهو: لماذا جعلت الكاتبة بطلتها رهينة كلّ هذه الانتماءات؟ هل كانت تقصد من توظيف هذه التعدّدية تجريد البطلة من انتماء واحد ووحيد، ليأتي السرد موضوعياً صادقاً خالياً من مظاهر التعاطف مع أيّ طرف كان؟ أم أنّها أرادت لبطلتها أن تكون ذات تجربة شاملة تؤهلّها لسرد أحداث الرواية المنتزعة من أقاليم مختلفة عديدة؟ أم لتحزّرها من كلّ هذه الانتماءات، داعية القارئ إلى تذويت تلك النظرة الإنسانيّة التي تميّزت بها البطلة بعيداً عن أيّ نزعة عرقية أو دينية أو طائفية؟ أم أنّ لها هدفاً آخر غاب عنّا؟!

إنّ الجهد المبذول في بناء شخصية البطلة، يشير إلى قدرة الكاتبة الفنيّة، ويبيّن من ناحية أخرى، أهميّة الشخصية ودورها في الفنّ السردّي بصورة عامّة، والسرد النّسويّ العربيّ الحديث بصورة خاصّة، ف«الشخصية هي الشّيء الذي تميّز به الأعمال السردية عن أجناس الأدب الأخرى. وهي التي تنجز الحدث، وهي التي تنهض بدور تدرّيم الصّراع أو تنشيطه من خلال سلوكها وأهوائها وعواطفها، وهي التي تعمر المكان، وهي التي تملأ الوجود صياحاً وضجيجاً، وهي التي تتفاعل مع الزّمن فتمنحه معنى جديداً، وهي التي تتكيّف مع التّعامل مع هذا الزّمن في أهمّ أطرافه الثلاثة: الماضي، الحاضر، والمستقبل».⁵⁵ وقد سعى السرد النّسويّ العربيّ الحديث إلى إنتاج شخصيات نسائية بصورة مكثّفة، وجعلها في مركز النّص الأدبيّ، لتصبح المرأة هي المبدعة، الرواية، والبطلة الفاعلة، تطبيقاً للفكر الأيديولوجيّ الذي تؤمن به الكاتبة النّسوية، بأنّها أضحت في مركز الكون.⁵⁶

2.2. لغة الرواية

تضمّن الرواية مستويات عديدة للغة يحدّد نوعها، في اعتقادنا، الموضوع المطروح في السرد. تغلب اللغة المعيارية التقريرية على لغة الرواية، نتيجة السرد المكثّف لكثير من الأحداث التي

55. مرتاض، 1998، ص 103 – 104.

56. صفوري، 2011، ص 333.

تنتزعها الكاتبة من واقع الحياة، ومن نماذج هذه اللّغة، وصف وصول البطلة إلى بيروت، إذ تقول: «وصلت بيروت قبل نوا بيومين. استأجرت شقة مفروشة في شارع المقدسي، وانتظرت له لكنني لم أهدأ، أردت أن أعرف المتغيرات! كما اللبنانيون الذين يأتون من المهجر، قمت بدورة على من أعتبرهم أصدقاء أو أهلاً».⁵⁷ وفي حالات كثيرة تثير الكاتبة دهشة القارئ وهي توظف لغة محكية بلهجة لبنانية صرفة، خاصة وهي تنقل بدقة كلام إحدى الشخصيات كقول والدها: «ليش ما شحل عبود الزيتونات بعد».⁵⁸ أو في الحوارات التي تعقدها بين الشخصيات، كردّ العمّة العجوز روزين، حينما تسألها أوليفيا عن الخادمة ريكا، فتقول: «زعلت مني الست لأنني بالغلط وقّعت تمثال بوذا تبعها، ها يّها صار لها يومين حردانة لأنني كسرتها ربّها مثل ما بتقول».⁵⁹

ترتقي الكاتبة بلغتها إلى مستوى اللّغة الشعريّة الرومانسيّة، وهي تصوّر مشهداً عاطفياً، أو تكشف خلجات نفس البطلة الحاملة بقاء حبيبها، بعد فراقها له وانتظارها في بيروت، فتقول: «أنظر إليه في العتمة ولا أصدّق، تراني أحلم أم أنني فقدت عقلي، أرى صدره يعلو ويهبط وأصابه تقرب تزحف على شعري القصير فيتحوّل إلى جدائل، يمرّ يده التي تنبض حباً على رأسي، فنتساقط أوراق الحزن الثقيل أكواما على المخدّة، قبل أن ترفعها فراشات مضيئة وترمي بها في البحر».⁶⁰

وحيث تخوض البطلة غمار تجربة جنسيّة تأتي اللّغة مشبعة بألفاظ جنسيّة منسوجة من ثنايا الجسد، ومشحونة بكثير من الرومانسيّة، كقول البطلة بعد تقبيلها لمحمد: «أكانت تلك قبلة؟ من كان يعلم ما كانت تلك؟ شفاه رجل أم سحر ساحر؟ وذاك الرّضاب الشّهّي، ينفجر كنبح جبليّ نقيّ في فمي، وشعيرات شنباته ولحيته تسيّج محيط شفاهي وكأنّها سجاج لحدائق النّعناع التي تسكن أنفاسه».⁶¹ لا تتورّع الكاتبة من استخدام ألفاظ جنسيّة صارخة، كذكر بعض الأفعال الجنسيّة، أو تسمية كلّ عضو باسمه، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، الأمر الذي يؤكّد نزعة السرد النسويّ إلى مقاومة وتقويض الأعراف الأدبيّة الذكوريّة، وخرق المحظورات الاجتماعيّة، ومن

57. الفاروق، 2010، ص 39.

58. الفاروق، 2010، ص 12؛ تصرّح فضيلة الفاروق أنّها عاشت مدّة خمسة عشر عاماً في بيروت، ثم تركتها لأنّها وجدتّها مدينة تباع الأوهام، ممّا يوضّح قدرتها في إجادة اللّغة اللبنانيّة، انظر: حسن، 2011.

59. الفاروق، 2010، ص 21.

60. الفاروق، 2010، ص 119.

61. الفاروق، 2010، ص 113؛ تشير هيلين سيكسو "Helene Cixous"، إلى ارتباط اللّغة الجنسيّة بالجسد، فتقول: «بواسطة كتابة المرأة ذاتها في الخطاب النسويّ، ستعود المرأة إلى الجسد، وستصبح اللّغة شديدة الارتباط بالجنس». انظر:

Belsey, 1989, p. 14.

ذلك قول البطلة في أحد المشاهد الجنسيّة: «كان جسدي كلّه ملكا له، وذكرته تقصيف في أنفاق فرجتي، وتدمّر الأسوار التي لم يعرف أن يقتحمها غيره. يذهب ويجيء، فترطم بيضتاه بما حول أسواري فأهوي رغبة به».⁶² تعلن الكاتبة عن اتجاه روايتها الاختراقية، وعن رغبتها في امتلاك الكون، منذ استهلالها، فتوظّف لغة جنسيّة في شرح علاقة البطلة بالشّرق، وكأنّها تسرد علاقة عاطفيّة وجنسيّة مع رجل ما، وفي ذلك تقول البطلة: «لا أحد يعرف الشّرق كما أعرفه أنا. ارتويت بمائه، وهوائه، وترابه، تدوّقته، تناولته، طوله ومزّه. تنفّسته، واستنشقت رائحته حتىّ ما عدت أرغب في رائحة تملأ رئتيّ غير رائحته. عانقته، طوّقته، أخذته بين يديّ، وملأت أحضاني به، ومارست معه كلّ أنواع العنف والعشق. مارست معه الحبّ الذي يبلغ أقاصي اللذة، عرفت الذّروة معه، عرفت نهم التّزاوج معه، وخبرت كلّ ما كنت أجهله في الحياة معه. كنت الأنثى التي نزلت من الجنّة إلى الأرض. أكلت الثّمارة المحرّمة، رغبة في امتلاك الكون في جنّتيّ تلك، أكلتها وأقلعت بعورتي المكشوفة نحو الشّرق».⁶³

3. 2. أليّات السّرد

تسحب ظاهرة التّعديّة في الرّواية على مهمّة السّرد أيضا، إذ تقوم البطلة بسرد معظم أحداث الرّواية المرتبطة بنشاطها، تنقلها، وتجاربها المختلفة بالضّمير الأنثويّ الأوّل (المتكلّم)، يساندها أحيانا في هذه المهمّة بعض الشّخصيّات، مثل شمائل، نوا، شهد، أوليفيا، وغيرهم، لكن تبقى البطلة هي المهيمنة على كلّ عمليّة السّرد، سواء في سردها تجاربها الخاصّة، أو كونها مشرفة على سرد تجارب الآخرين، لتظهر بدور المرويّ عنه، أو المرويّ له. إنّ اعتماد السّارد الأنثويّ في الرّواية يأتي ليعزّز مكانة المرأة في عالم النّص، إذ تصبح المرأة هي الكاتبة، والرّواية، والشّخصيّة المركزيّة الفاعلة والمسيطرة على سير الأحداث، وهي ميزة بارزة للسّرد النسويّ العربيّ الحديث، الأمر الذي يؤكّد رأي بعض النّقاد، في تحوّل النّظرة إلى أدب المرأة، إذ اعتبرت كتابة المرأة عن ذاتها أحد العناصر الضّعيفة في إبداعها، أمّا اليوم، وحسب المفاهيم النسائيّة، فإنّ تمثيل المنزليّ قد يكون فعلا سياسيا في ذاته، وذلك في سبيل تغيير الحالة المفروضة على النّساء.⁶⁴

تتكئ الكاتبة في سرد الأحداث على تقنيّتي الاسترجاع والاستطراد كما تقدّم، وتسعى في كثير من الحالات إلى تطعيم السّرد ببعض المقاطع الحوارية، لتصوّر من ناحية الواقع الحيّاتيّ الذي

62. الفاروق، 2010، ص 111.

63. الفاروق، 2010، ص 9.

64. Al-Hassan Golley, 2003, p. xii.

تعيّشه الشّخصيّات، وتخفّف من رتبة السّرد، فتبعد الملل عن نفس القارئ، من ناحية أخرى. تستخدم الكاتبة تقنية الاسترجاع في مواضع عديدة من الرواية، وتسعى بذلك إلى تزويد القارئ بمعلومات عن ماضي الشّخصيّة، من شأنها أن تضيء بعض عتّامات الرواية، وتخفّف كذلك من رتبة السّرد، كاسترجاع تاريخ عائلة البطلة في لبنان، وفيه تقول: «حتّى حين بحثت عن جذور أبي في قريته الجبلية المسيحية، لم أجد ما توقّعت، فبيت جدّي قصفته مدافع لبنانية أيام الحرب وظلّ ظللاً شاهداً على الحرب، أمّا أبناء عمومتي فقد جرّتهم الغربية إلى حيث الأمان ولقمة العيش، بعضهم يعيش في لندن، وبعضهم في كندا، وبعضهم في باريس، ولم أحظ من بين عائلته الكبيرة سوى بابنة عمّ له، اسمها روزين أعيّتها الشّيوخة، ومرض الباركنسون».⁶⁵

في مواضع أخرى من الرواية تلجأ الكاتبة إلى توظيف تقنية الاستطراد، مما يدعو القارئ إلى اليقظة لكشف العلاقة بين الأحداث، وليتمكّن من لممة خيوط الحكمة حتّى لا تغيب عنه. ففي أحد مشاهد الرواية نسّم البطلة تتغرّّل مفتونة بجمال صديقها نوا، تذكّرها ملامحه الأفريقيّة بشوقي، الشّابّ المصريّ، ابن صديق والدها الذي أعجبت به، ورغبت في التّواصل الجنسيّ معه، فتخرج من متعة غزلها بصديقها نوا، لتصف محاولاتها في إشباع رغبتها الجنسيّة مع شوقي، لكنّها لا تحصّد إلاّ الخيبة، لأنّه لوطيّ، لا تهّمه أجساد النّساء، وفي ذلك تقول البطلة: «جلس بقربي وراح يمرّر يده على جسدي، يتحسّس نهدي وبطني وفخذي بيد باردة لا مشاعر فيها، ولا حرارة، بعينين حياديّتين فارغتين تماما من الشّهوة، وكنت أسأله محاولة تهيجه: (ألا تريد أن تضاجعني؟)، فهزّ رأسه أن لا، ثمّ ابتسم وقال: (أنا لوطيّ يا مارغريت، أجساد النّساء لا تعني لي شيئاً)».⁶⁶

من الآليّات البارزة الأخرى الموظّفة في الرواية، ظاهرة توثيق الأحداث تاريخياً وفق اليوم، الشّهر، والسّنة، وبذلك تتحوّل الرواية إلى وثيقة تاريخيّة تحفظ بعض أحداث الشّرق المصوّرة في الرواية من ناحية، وتوهم من ناحية أخرى بواقعيّة الأحداث المتخيّلة، كتاريخ وصول البطلة إلى بيروت في خريف 1993، أو انفجار شرم الشّيخ الذي ذهب عائلتها ضحية له قبل الثّاني عشر من تموز/ يوليو عام 2006، مغادرتها بيروت وانفصالها عن زوجها أياد في خريف عام 1995، سقوط بغداد عام 2004، بغداد في صبيحة ربيعيّة من عام 2006 مدينة تعيش بدون شمس، لقد سبقت العالم إلى عصر الظّلام، عودة البطلة إلى بيروت عبر ميناء جبيل ليلة الثّلاثين من آب/ أغسطس، عام 2006، إعلان خبر مقتل النّاشطة الأميركيّة في حقوق الإنسان، مارغريت

65. الفاروق، أقاليم الخوف، 20؛ يرى إبراهيم طه أنّ الاسترجاع يتيح للقارئ أن يتفاعل مع النّصّ، ويدخله في لعبة تخمينات هي بمثابة استباق للإجابات النّصيّة الصّريحة، انظر: طه، 1993، ص 104.

66. الفاروق، 2010، ص 43.

سقوط الأقنعة في رواية أقاليم الخوف لفضيلة الفاروق

نصر، في أحد فنادق بغداد، كما سمعته البطلة آخر يوم من آب / أغسطس، بعد عودتها إلى بيروت بيوم واحد. وبذلك يتحدّد زمن الأحداث التي تمتدّ فترة ثلاثة عشر عاماً، أيّ من خريف عام 1993 وحتى نهاية شهر آب من عام 2006.⁶⁷

وتبقى إشارة لا بدّ لنا من ذكرها وهي وقوع الكاتبة في بعض الأخطاء النحويّة، خاصّة في كتابة العدد كقول البطلة، وهي تحدّد مدّة مكوث زوجها أياذ في نيويورك: «بعد أن قضى سبعة عشر سنة في نيويورك»، والأولى أن تقول: «سبع عشرة سنة»، أو قولها: «ثلاث رجال منهم متأنقون»، والصّحيح: «ثلاثة رجال»، وكذلك قول البطلة في حبيبها محمّد: «فإنّ روحه كانت بقربي، عيناه كانتا أيضاً، حقول لا متناهية من القمح»، والصّحيح أن تقول: «عيناه كانتا أيضاً، حقولاً لا متناهية».⁶⁸ ويبدو أنّ هذه الأخطاء قد وقعت سهواً، نتيجة السّرعَة أو عدم الانتباه، وقد تكون مقصودة لذاتها، لتشكّل ملمحاً بارزاً من ملامح السرد النّسويّ العربيّ الذي يسعى إلى مقاومة الأعراف الأدبيّة، والخروج عن قواعد النّحو العربيّ، وهي ظاهرة منتشرة بصورة كبيرة في أعمال كاتبات كثيرات.⁶⁹

3. الإجمال

تعتبر رواية أقاليم الخوف رواية اختراقية؛ لما فيها من خروج على الأعراف الاجتماعيّة والأدبيّة، في المستويين الثّماتيّ والأسلوبيّ، الأمر الذي يسم الفاروق بجرأة بالغة في طرح مضامين محظورة: الدّين، السياسة، والجنس؛ لتصوّر من خلالها الفساد المنتشر في العالم الشّرقيّ، هذا العالم الذي يدّعي التّحلّي بالأخلاق والقيم في مجالات الحياة المختلفة، فتأتي الفاروق لتسقط عنه كلّ الأقنعة التي يستتر وراءها، وتظهره على حقيقته، من خلال كشف جميع الممارسات البذيئة التي يقترفها الإنسان الشّرقيّ، في مجالات مختلفة من الحياة، أبرزها الدّين، السياسة، العلاقات الطّائفيّة، فيزرع الخوف في نفوس النّاس البسطاء، ويعمد إلى إذكاء نار الحرب، كلّما سنحت له الفرصة، تحقيقاً لمآربه الشّخصيّة.

تكشف الرّواية أيضاً، عن أقنعة السياسة الأميركيّة، تلك السياسة التي تتظاهر ببذل جهودها لمساعدة الدّول الضّعيفة، وهي، في الحقيقة، لا تسعى إلاّ لتحقيق مصالحها الدّاتيّة، وسلب خيرات وكنوز تلك الدّول، لتبقى هي وحدها، سيّدة العالم.

67. الفاروق، 2010، ص 12، 11، 36، 52، 76، 118، 119.

68. الفاروق، 2010، ص 13، 89، 118.

69. تشيع ظاهرة الأخطاء النّحويّة بصورة كبيرة لدى معظم الكاتبات العربيّات، لكن بتفاوت واضح بينهنّ، إذ تعجّ أعمال هيفاء بيطار، هدى النّعيمي، بالأخطاء النّحويّة، على سبيل المثال، بينما تندر في أعمال كاتبات أخريات أمثال حنان الشّيح، فضيلة الفاروق، ورجاء بكرية، وغيرهنّ، انظر: صفّوري، 2011، ص 399-402.

توظف الرواية موضوعة الجنس لتعريية حقيقة الإنسان المتسّر خلف الدين تارة، أو لتشير تارة أخرى إلى ظاهرة اللواط والشذوذ الجنسي لدى الرجال، وفي حالات كثيرة تكثّف من حضور الجنس؛ لتظهر حقّ المرأة في الحبّ والتواصل الجنسيّ مع مَنْ تحبّ، كما هو حقّ للرجل، بذلك تخترق الفاروق كلّ المحظورات الاجتماعية والأدبية المرفوعة في وجه المرأة.

تتميّز الرواية بظاهرة التعدّدية التي تنسحب على المضامين والآليات، فهي تعالج موضوعات محظورة عديدة، وتوظف آليات كثيرة ومختلفة، فتجمع بين اللغة الرومانسية والجنسية، ثمّ تتحوّل إلى اللغة التقريرية، فاللغة المحكيّة باللهجة اللبنانية. وتحضر هذه التعدّدية في عملية السرد التي تسيطر عليها البطلة، لكن يشاركها في هذه المهمة شخصيات أخرى عديدة، كما تتعدّد آليات السرد، فمن سرد تقريريّ مباشر، إلى سرد استطراديّ أو استرجاعيّ، يخفّف من رتابته بعض المقاطع الحوارية باللّغة المحكيّة، وبذلك تسبي الرواية القارئ فلا يتمكّن من تركها حتى يأتي على نهايتها.

لعلّ أكثر ما يثير الانتباه في الرواية هو التّعقيد الذي يلحظه القارئ في مبنائها، سواء كان ذلك في بناء الشخصية الرئيسية، أو في بناء الأحداث. تشترك عناصر كثيرة ومتباينة، في بناء شخصية البطلة، أمّا الأحداث فتعكس قدرة واضحة على التّخييل، إذ تقولب الكاتبة أحداث الرواية في عدة مشاهد بانورامية ماراثونية، فما أن تشرع في وصف مشهد ما، بصورة سريعة ومقتضبة، حتى تقفز لآخر، ثمّ تجوز لمشهد ثالث، وقد تعود أحيانا لاستيفاء مشهد سابق، وهي في كلّ ذلك تتمتع بنظرة ثاقبة، وحسّ مرهف، ورأي ناقد ولاذع، لما تصوّره من سلوكيات سلبية بجرأة بالغة، الأمر الذي يدعو القارئ إلى اليقظة الدائمة حتى يتمكّن من الملمة خيوط حبكة الرواية، ومحاولة فهمها.

إنّ هذه الموضوعات المطروحة في الرواية، والآليات الموظّفة فيها، تأتي لتؤكّد نزعة الأدب النسويّ العربيّ الحديث، إلى التّورة على كلّ الأعراف الأدبية والاجتماعية، وتقويض النّظرية الأدبية الذكورية، والعمل على تأسيس أعراف أدبية جديدة خاصة بالمرأة، تنصّب المرأة في مركز النّصّ، وتعزّز من مكانتها، لتصبح هي المبدعة، الرواية، والشخصية المركزية التي تحرك الأحداث، وتتحكّم في مسارها، بذلك تهيمن المرأة على عالم النّصّ المتخيّل، أملا في تحقيق هيمنتها على العالم الواقعيّ.

قائمة المراجع

أ. المراجع العربية

- أبو النور، عائشة (1988)، «أصل الحكاية»، قصص وروايات، القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ص 201 – 204.
- سعيد، 1981 سعيدي، هاديا (1981)، «ليلة مجنونة لسيدة تملك عقلا»، أرجوحة الميناء، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 85 – 90.
- سلدن، 1991 راملن، رامان (1991)، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- شعبان، 1993 شعبان، بثينة (1993)، «الرواية النسائية العربية»، مواقف 70/71، ص 211 – 234.
- صفوري، 2011 صفوري، محمد (2011)، دراسة في السرد النسوي العربي الحديث 1980 – 2007، حيفا: مكتبة كل شيء.
- طه، 1993 طه، إبراهيم (1993)، «نظام التفجعية وحوارية القراءة»، الكرمل – أبحاث في اللغة والأدب، عدد 14، ص 95 – 129.
- الفاروق، 2010 فضيلة (2010)، أقاليم الخوف، بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر.
- فراج، 1980 فراج، عفيف (1980)، الحرية في أدب المرأة، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.
- قطب، 2000 قطب، سيد محمد السيد وآخرون (2000)، في أدب المرأة، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان.
- مرتاض، 1998 مرتاض، عبد الملك (1998)، في نظرية الرواية – بحث في تقنيات السرد، الكويت: عالم المعرفة.
- معتصم، 2004 معتصم، محمد (2004)، المرأة والسرد، الدار البيضاء: دار الثقافة.
- النعمي، 2008 النعمي، سلوى (2008)، برهان العسل، بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر.

ب. مواقع إلكترونية

- حسن، 2011 حسن، مها (2011/01/24)، «فضيلة الفاروق: بيروت مدينة تبغ الأوهام»، بوابة المرأة: www.Womengatesway.com/ar/news.php.
- السالم، 2011 السالم، فوزية شويش (18 مارس 2011)، «فوزية شويش السالم تقرأ أقاليم الخوف»، شبكة التواصل الاجتماعي: ar-ar.facebook.com

- Accad, 1990 Accad, Evelyne (1990), *Sexuality and War: Literary Masks of Middel East*, New York: New York University Press.
- Al-Hassan Golley, 2003 Al-Hassan Golley, Nawar (2003), *Reading Arab Women's Autobiographies: Shahrazad Tells her Story*, Texas, Austin: University of Texas Press.
- Belsey, 1989 Belsey, Catherine and Moore, Jane.(eds.), (1989), *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, (2nd ed.), Basingstoke: Macmillan Press Ltd.
- Faqir, 1998 Faqir, Fadia (1998), *In the House of Silence: Autobiographical Essays by Arab Women Writers*, Reading, England: Garnet Publishing.
- Taha, 2006 Taha, Ibrahim (2006), "Beware Men, they are All Wild Animals-Arabic Feminist Literature: Challenge, Fight, and Repudiation", *Al-Karmil: Studies in Arabic Language and Literature*, 27, Pp. 25 – 71.

التعامل مع الموت في قصص الأطفال

حنان كركبي-جرايسي ورافع يحيى

الكلية الأكاديمية العربية للتربية، حيفا

أ. معالجة الموت في قصص الأطفال الحديثة

منذ أن وضع أدب الأطفال العربي الطفل كموضوع في مركز اهتماماته، بدأنا نشهد نصوصاً تعالج القضايا النفسية التي يواجهها ويحياها الطفل. هناك الكثير من القضايا التي تجنبها أدب الأطفال في السابق مثل: الموت، التربية الجنسية، الطلاق، الإعاقة الجسدية وغيرها، وصارت تطرح -بحرية- كمواضيع للمناقشة والعلاج عبر قصص الأطفال. ساهم الوعي بهذا الأدب، وتطور التربية، ووسائل الإعلام، في تحفيز الكتاب ومطالبتهم بخوض هذه المضامين، لأنها صارت ضرورة من ضرورات التربية التي لا يمكن لهذا الأدب أن يتجاهلها. ناهيك عن تزايد ملحوظ لما يسمى الواقعية في الأدب. رغم الانفتاح على هذه القضايا في أدب الأطفال ما زال الجدل قائماً بين العاملين في هذا الحقل حول تعريض الأطفال لمثل هذا النوع من القضايا،¹ على افتراض أن وظيفة أدب الأطفال زرع التفاؤل والمرح في عالم الطفل. سنحاول في هذه الدراسة الوقوف على تمظهر موتيف الموت في قصص الأطفال الصادرة بالعربية محلياً، ومدى توافق هذا التمظهر مع القدرات النفسية لدى الطفل وما تمليه نظريات علم النفس في هذا المجال.

لم يكن الالتزام بتحاشي ذكر مصطلح «الموت» في قصص الأطفال من نصيب الكتاب العرب فقط، إنما طال معظم الكتاب الذين ينتجون أدباً للأطفال. في بعض الأحيان استبدل الكتاب مصطلح «الموت» بمفردات رمزية غير مباشرة، كالرجل الشرير والساحرة الشريرة.² وهذا

1. انظر: Gibson & Zaidman, 1991, pp. 232-234.

2. הרמל, תשנ"ב, עמ' 105.

مردده لعدد من الأسباب من أهمها: أ. هناك اتفاقية غير مكتوبة بين كتاب أدب الأطفال، بأن يكون هذا الأدب متفائلاً يقدم للطفل النهايات السعيدة المفرحة. ب. يعود السبب الثاني إلى عدم قدرة كتاب الأطفال على التعامل مع هذه القضايا الحساسة ضمن نصوص أعدت لجيل الطفولة خاصة أن معالجتها بحاجة إلى قدرات علمية ودراية عميقة في علم النفس والتربية.³ من الأمثلة البارزة في أدب الأطفال العربي في تحاشي فكرة الموت، ما قام به كامل كيلاني عندما بسّط قصة **عبد الله البري** و**عبد الله البحري**،⁴ الواردة في **ألف ليلة وليلة**،⁵ وقدمها للأطفال مع نهاية مغايرة تتحدث عن قيمة الصدق،⁶ لأن القصة في الأصل تذكر أن أهل البحر يحتفلون عند وفاة شخص لأن الأمانة ردت لخالقها، وذكر لهم عبد الله البري الحزن الكبير الذي يعتري أقرباء المتوفي، فاعتبره ملك البحر هو وأهل البر كفره لأنهم يبكون عند فقدان الميت.⁷

حتى سنوات السبعين كان الجدل قائماً بين بعض علماء النفس ممن يعتقدون بأن الأطفال قادرين على استيعاب الفقدان والموت من جيل أربع سنوات، وبين البعض الآخر الذي يدعى بأن الطفل قادر على استيعاب فكرة الموت من جيل سبعة عشر عاماً فقط.⁸ يواجه الأطفال عادة الموت عبر مستويين: المستوى الإدراكي والمستوى الشعوري. على المستوى الإدراكي يستفسر الطفل: إلى أين يذهب الفقيد؟ هل سيعود؟ إلخ... بينما يحاول الأطفال على المستوى الشعوري تجاوز الواقع وتجاهله ورفض فكرة الموت والاعتقاد بإمكانية عودة الفقيد.⁹ في خضم هذا الجدل يفترض العاملون في مجال البيبليوترايبيا أن الأدب المقدم للطفل يعتبر أداة ملائمة لعرض القضايا الحساسة كالموت، لأن نقاش هذه القضايا من خلال القصة يخفف كثيراً من الصراع داخل الطفل إذا واجه مثل هذه المشكلة. القصة تساعد في مواجهة الأزمة بدلا من محاولة تجاهلها أو التهرب منها. كما أن الطفل يمتلك قدرة على مواجهة فقدان عزيز أكبر بكثير مما يظن البعض، وعلى الأهل أن يشرحوا لأطفالهم عن الموت حتى لو لم يسألوهم عن ذلك.¹⁰ من جهة أخرى تعتبر القصة التي تروي تجربة فقدان، وسيلة للتخفيف من وطأة الحاضر الحزين بسبب الفقدان، وتساهم في الانتقال بالخيال من الحاضر للماضي أو المستقبل، عبر شخصيات القصة والتضامن معها من خلال التجربة المماثلة التي تعيشها. من شأن هذا

3. ١٦٦، ١٩٩١، ل٣٣، ٧٢-٧٣.

4. كيلاني، ١٩٩١.

5. **ألف ليلة وليلة**، ١٨٣٥، ص ٥١٧-٥٢٦.

6. كيلاني، ص ٢٤-٢٥.

7. **ألف ليلة وليلة**، ص ٥٢٥.

8. ١٦٦، ١٩٩١، ل٣٣، ٧٤-٧٥.

9. ١٦٦، ١٩٩١، ل٣٣، ٧٥.

10. ١٦٦، ١٩٩٢، ل٣٣، ٨٤، ٩٢.

التعامل مع الموت في قصص الأطفال

كله التخفيف كثيرا من الألم الذي يعيشه الطفل.¹¹ كما أن موت الشخصية الشريرة في القصة كشكل من أشكال العقاب، يمنح الطفل الراحة والاطمئنان وهذا وجه آخر من وجوه الموت في قصص الأطفال.¹²

لقد تم التعامل مع موضوع الموت في قصص الأطفال كثيمة، فقط منذ بداية القرن العشرين، وفي الغالب كان سبب الموت بسبب لدغة أو هجوم من حيوان متوحش. كان الموت في تلك المرحلة يخص كبار السن عندما يصلون لمرحلة متقدمة في العمر فيتوفون بسبب مرض ما. وبعد ذلك بدأت الكتب والروايات الموجهة للمراهقين بمعالجة موضوع الانتحار بسبب معاشة هذا الجيل له.¹³ وذهب كتاب أدب الأطفال إلى مناقشة الموت على لسان الشخصيات كشكل من أشكال الانكشاف الحقيقي على العالم.

النظرة التربوية الحديثة للتعامل مع الأطفال والطفولة تميل للتعامل مع الطفولة كمرحلة قائمة بذاتها تحمل سمات خاصة تفصلها عن عالم البالغين. تميل المجتمعات الحديثة لرعاية الطفولة بكل ما تحمل هذه العبارة من إعطاء الطفل حقوقه من أجل حياة كريمة، سالمة، وبالتالي أبعد ما تكون عن معضلات عالم الكبار وقضاياهم، خاصة مشاكل العنف والجريمة والحروب. والسؤال الذي يطرح نفسه، هل فعلا من الممكن «إبعاد أطفال العصر الحديث عن كل ما هو «قبيح»، و«عنيف»، و«صعب»، ومهدّد لحلم الطفولة؟ أم أن حقيقة الواقع تقول غير ذلك: إن أطفال اليوم بالرغم من كل محاولات «الحماية المفرطة» التي يحاول الأهل والمجتمع وضعهم بداخلها، معرضون أكثر من الماضي لمواجهة «بشائع» العصر الحديث وجها لوجه، وفي مرحلة مبكرة أكثر من السابق. فوسائل الإعلام التي تنقل عن طريق الإعلام المرئي وبيت حي فضاء الحروب والجرائم، من خلال مشاهد تقشعر لها الأبدان لدى الكبار قبل الصغار، وحتما لا يمكننا ضمان حماية الأطفال منها بشكل كامل حتى لو أردنا ذلك. ويطرح السؤال من جديد: هل من الحكمة وضع غطاء على أعيننا وكأننا لا نرى ما يراه الأطفال، أم مواجهة الحقيقة وطرح السؤال: كيف يمكننا كبارا وصغارا مواجهة ما يجري حولنا من حالات الموت الفردي والجماعي؟

صور من أدب الأطفال الحديث في المجتمع العربي المحلي:

ثنائية الحياة والموت: من الكتاب الذين تطرقوا للموت في النصوص التي أنتجوها للصغار

11. 17، 1984، لمان، 95.

12. انظر: 106-109، 1984، لمان، 109-106.

13. انظر: 234-238، 1991، Apseloff.

الكاتب مصطفى مرار. تلعب ثنائية الموت والحياة دورا ملحوظا في قصص مجموعته القصصية للأطفال **أوراق مطرود الحلواني**.¹⁴ على سبيل المثال في قصة **طيور الجنة**،¹⁵ يستمد الكاتب فكرة العنوان من الموروث الديني الذي ينص على أن الأطفال عند موتهم يتحولون إلى طيور في الجنة. ويسرد الكاتب تجربة الموت التي يمر بها الطفل مطرود عند وفاة أخيه التوأم، خلال فترات متعاقبة دون رتوش أو رموز قد تخفف من ثقل التجربة الطفولية القاسية. وفي قصة **العشاق الثلاثة**،¹⁶ يعشق ثلاثة شباب من القرية الفتاة يمامة، لكنها تموت قبل أن يتزوجها أحد منهم، وتموت فرحة الجميع معها. ويكون الموت بهذه النهاية سيد الموقف الذي قتل كل الطموحات! نهاية حزينه أخرى ينتصر فيها الموت في قصص مرار للأطفال ويلتقي فيها العشاق الثلاثة زوّاراً لقبر يمامة. صورة المقبرة وبيت العزاء يتكرران مرة أخرى في قصة **أطول الأيام**،¹⁷ وعندما يموت والد مطرود يسهب الكاتب في وصف تأثير ذلك على الطفل مطرود وأهله. ما يميز القصص المذكورة أنها جاءت دون رقابة، على اعتبار أنها جزء من المشهد اليومي للحياة الريفية، ولم يقصد الكاتب بتأتا منها أي هدف علاجي، بل على العكس تمامًا نجد أبطال هذه القصص الصغار لا يتلقون أي دعم نفسي من أي شخص، سواء من قبل الأهل أو الأقارب.

توظيف الحيوان لتبسيط وتقريب فكرة الموت:

تروي لنا قصة **الأرنب المفقود**¹⁸ عن صداقة الطفل وليد مع عائلة أرناب، حيث يخرج وليد كل يوم في نزهته مع الأرنب الكبير «الأب»، لكن هذا الأرنب يختفي ذات يوم ولا يعود، فيحزن وليد كثيرا. حزنت الأرناب وحزن وليد. في خضم أحداث القصة يجد وليد والعائلة الأرنب دون حراك فيعرفون أنه نفق! بكى وليد وحاول الأهل التخفيف من حزنه. تتطور القصة بعد ذلك في أربعة مسارات علاجية:

أ. الأب يواجه وليدا بموت أرنوب وينصحه بأن يكون صبورا ويشرح له بأن الموت قضاء وقدر من الله.

ب. العائلة تشارك وليدا في دفن أرنوب المحبوب وتضع معه الزهور على القبر.

14. للاطلاع على هذه السلسلة، انظر: مرار، 1997 أ.

15. مرار، 1997 ب، ص 53-72.

16. مرار، 1997 ج، ص 18.

17. ن.م، ص 43-71.

18. عثمان، 2011.

التعامل مع الموت في قصص الأطفال

ج. وليد يتصفح ألبوم الصور التذكارية التي جمعتها بأرنوب، وشاركه أصدقائه في رسم الأرنوب.
د. عاد وليد ليلعب مع الأرنوب الصغيرة (أبناء أرنوب) ويلطفها ويقوم بزيارة ضريح الأب الأرنوب معها.

يتكرر توظيف الحيوان في قصة **وداعاً يا سمكتي**.¹⁹ تتلقى رغد هدية حوض سمك فيه سمكتان من أسماك الزينة، واحدة لونها ذهبي وأما الثانية فلونها برتقالي. فرحت رغد بالهدية واهتمت بالعناية بالحوض وإطعام السمكتين. لاحظت رغد أن السمكة الذهبية لم تعد تتحرك كالسابق. أخبرت والدها فطمأنها بأن الأمر عادي، لكن السمكة طفت بعد ذلك على السطح، ولما سألت والدها عما يحصل! أخبرها بأن السمكة ماتت! لم تصدق رغد ما سمعته من والدها وبدأت تبكي. ضم الوالد ابنته إلى صدره، وهو يشرح لها ما حصل. قالت رغد إنها أطعمتها واعتنت بها، وإنها اهتمت بنظافة الماء، فأخبرها والدها أن الذنب ليس ذنبها، فالسمكة ماتت، لأن الموت نهاية جميع الكائنات الحية.

نظرت رغد إلى السمكة الميتة وقالت: «وداعاً يا سمكتي!»، وفي نهاية القصة يعد الوالد رغد بإحضار سمكة جديدة، فتفرح رغد وتنسى حزنها.

وتنحو قصة **طبعاً... أنا أحب الحياة**²⁰ منحه قريبا من القصص السابقة. تحكي القصة عن طفل يربى عنزته الحامل ويتعلق بها كثيراً.. في أحد الأيام خرج الطفل مع عنزته، وجده ودبوبه في جولة. دُهست العنزة، ولم ينجح الجد بإنقاذها بل نجح فقط بإنقاذ جديها. غضب الطفل، بكى، ولم يتقبل الخبر، فبدأ بلوم نفسه، وجده، ودبوبه وعنزته. بعد عدة أيام قابل الطفل جده الذي خبأ وراء ظهره شيئاً. أعطاه الجد هدية عبارة عن صورة له ولعنزته، فرح الطفل بهديته، ابتسم لجده، ثم مال نحو الجدي الذي ذكّره -برائحته- بأمه، واعد إياه أن يهتم به ويرعاه.

فكرة استمرارية الحياة بعد الموت تتكرر أيضاً في قصة **حكاية مجد**،²¹ فبعد أن تعود الجميع على ابتسامات مجد وحبه للضحك يصاب بالحزن بعد أن نفقت قطته تيّاً. يحاول أهله التخفيف عنه. تأخذه أمه ذات يوم في جولة في مدينته عكا ليتعرف على معالمها الأثرية والتاريخية. بدأت الابتسامة بالعودة إلى وجنتيه. في نهاية الجولة يشاهد قطة قد ولدت مجموعة من القطط الصغيرة، فتذكر قطته تيّاً. أطعم القطط الصغيرة قطعة لحم كانت في زوادته. وفي ذات صباح يوم سعيد عادت البسمة من جديد لوجه مجد.

19. عابد، 2001.

20. أبو شمس، 2005.

21. حجازي، 2012.

النبات والأشجار وهاجس الموت: تتناول قصة نرجس وسر النبتة الخضراء²² تجربة الطفلة نرجس التي تتفاجأ بذبول نبتتها بعد أن نقلتها من الشرفة إلى الغرفة كي لا يتمتع أصدقاؤها بجمالها. تتساءل نرجس كثيراً عن سبب موت نبتتها وتحزن كثيراً بسبب ذلك. فأعادتها للشرفة حتى تقرر أين ستدفنها، لكنها تفاجأ بعد فترة بأن الاخضرار قد عاد للنبتة، ففرحت لأن نبتتها لم تمت.

يبلغ التوتر والخوف من موت الشجرة وقطعها مداه في قصة توتة توتة.²³ خلال القصة يقرر أهل القرية قطع شجرة التوت العجيبة. لأنها أغرقت القرية بالتوت من كل الألوان بسبب ضخامتها. ترفض سارة هذا القرار لأن الشجرة عزيزة على قلبها، وقد رعتها بالأدوية والماء بعد أن ظن والدها أنها ماتت ووجب قطعها. في النهاية تتمكن سارة بإقناع رئيس البلدية بمشروع نهر التوت حتى لا يقطع صديقتها شجرة التوت. تنجح سارة في ذلك وتصبح القرية مزاراً للسياح الذين جاؤوا من أجل نهر التوت وثمار شجرة التوت.

اعتقاد الأطفال بعودة الفقيد:

هذا التوجه نجده في قصة **جدي راجع في الربيع**،²⁴ بالإضافة للرسومات والإخراج الفني الجميل لفكرة القصة تتسلسل الأحداث كالتالي:

في البستان شجرة كبيرة. كان على الشجرة أزهار بيضاء صغيرة.

كانت العصافير تلعب وتغني على الشجرة.

قالت ماما: هذه شجرة اللوز.

قلت: ما أجمل شجرة اللوز!

قالت ماما: شجرة اللوز جميلة لأن الله خلقها.

عندما رجعنا إلى البستان في الأسبوع التالي، لم تكن الأزهار موجودة على شجرة اللوز.

قلت: أين ذهب الأزهار يا ماما؟

قالت ماما: لا تحزني يا مها، سترجع الأزهار في الربيع القادم.

وقفت في البيت أمام صورة جدي رحمه الله.

قلت له: أنا سعيدة يا جدي.

سترجع يا جدي مع أزهار اللوز في الربيع القادم.

22. يحيى، 1997.

23. الطاهر، 2012.

24. مكرم، 2011.

الإيمان بحصول الطفل على أجنحة يرحح فكرة عودته: يوحى عنوان قصة أجنحة الملائكة²⁵ بمضمونها، إذ تعالج هذه القصة موت أحد الأخوة فيخفي الأب الخبر عن العائلة لفترة ليست بقصيرة، بينما يُعلم الأب الأخت الصغرى بأن أباها المتوفى عفيف قد صعد إلى السماء، وهو يطير هناك بمساعدة جناحين أعطاهما له الملاك. خلال القصة تخبر الأخت أباها رامي بما حصل، وقد حرصت أن تقضي الكثير من الوقت بمراقبة السماء لعلها ترى أباها المتوفى عفيف وهو يحلق فوق البيت.

إخفاء حقيقة الموت عن الأطفال:

يحاول الأهالي، عادة، إخفاء حقيقة موت أحد الأقارب من الدرجة الأولى. ففي قصة كيس الفرخ،²⁶ التي تدور أحداثها حول الطفل سامح الذي يطول غياب والده عن البيت، فيخبرونه بأن والده يعمل في مدينة بعيدة. يخرج للبحث عنه، وعندما يخبره أحد الأشخاص بحقيقة موت الوالد يحزن، ويضع الفرخ في كيس ويغلقه. يرفض أن يفتحه، فيختفي الفرخ من البيئة التي يعيش فيها. لكنه يضطر في النهاية إلى فتح الكيس لوضع بعض الحاجيات لامرأة محتاجة، فيخرج الفرخ من الكيس ويعود لينتشر بين الناس.

تعالج القصة قضية موت قريب للطفل ومخاطر إخفائها عن الطفل. عدم مواجهته بالحقيقة يؤدي إلى حالة من التشاؤم والحزن عند سامح ولجوئه إلى الخيال الحزين. نهاية القصة توجه الأطفال إلى أهمية استمرارية الحياة وعدم الانغلاق على الذات.

خوف الأطفال من فقدان عزيز:

تتم عادة معالجة قضية الموت بعد وفاة الفقيد، لكن سلوى في قصة إكليل الورد²⁷ تواجه ألم الموت قبل حصوله. تتناول القصة موضوع التدخين الذي يؤدي لوفاة والد سلوى، بسبب استنشاقها الدائم لدخان الوالد، تخبر الأزهار صديقتها سلوى بأن الدخان مضر للصحة ويؤدي للموت. حاولت سلوى منع والدها من التدخين لكنه استمر في ذلك. حزنّت جداً من رد فعل والدها. عندما تدخل الوالدة المستشفى يتلقى الوالد عبر الهاتف خبر وفاتها فيبكي، ويبلغ سلوى بوفاة أمها، فتبكي ويطول حزنها، وتقدم لها صديقاتها من الأزهار إكليلا لتضعه على

25. أبو تامر، 2001.

26. يحيى، 2001.

27. كيهنا، 2011.

قبر أمها. تصف القصة الوفاة، وتعلل أسبابها، وتقدم لنا حلولاً لتجاوز الموت أو التخفيف من وقعها. تتعامل القصة مع الموت كملح مادي من ملامح الحياة، خاصة أن الأب يخبر ابنته سلوى بوفاة والدتها مباشرة بعد تلقيه الخبر من المستشفى. وهذه السرعة في إعلام سلوى غير مناسبة لما تلحقه من أضرار في نفسية الطفل.

الحديث عن المتوفى كوسيلة للتفريغ:

من الأمثلة القصصية البارزة في هذا السياق، قصة **كان في أخ**.²⁸ تبدأ القصة بتجمع أولاد الحارة وانتظارهم لعملي وطابته، ولما جاء متأخراً أخبرهم بأنه أضع طابته التي ربما قد تدرجت للشارع. فردت عليه آنا: «أخشى أن لا تكون قد حصل لها ما حصل لقطتي التي دهستها السيارة»، ويستمر باقي الأطفال بالحديث عن الأشخاص الذين فقدوهم فيحدثهم عمري عن أخيه الصغير لؤي الذي كان يلعبه لكنه مات نتيجة المرض، يليه غدي الذي يخبر أصدقاءه عن المرحومة جدته التي كانت تدلله وتعطيه الحلوى.

أما عمري فيسرح مرة أخرى بذكرياته الجميلة مع أخيه الصغير لؤي. بينما يحدثهم صديقهم أدهم عن وفاة أبيه ولم يروه قط إلا في شريط عيد ميلاده السنوي وهو يحمله. ويعود بعد ذلك الجميع للعب، بعد أن وجد هيثم طابته علي، وتنتهي القصة بأغنية لطيفة موضوعها الطابطة، تهدف لتخفيف حدة الموت في القصة.

الموت والشعور بالذنب:

يبرز موتيف الشعور بالذنب في قصة **تمهل يا أبي**،²⁹ ضمن حلقة الموت، ففي بداية القصة يتلقى باسل سيارة هدية من صديقه أيمن، لكنه يترك الحفلة فيتبعه أيمن. يشرح له باسل عن صديقه يوسف الذي دهسته سيارة والده (أبي يوسف)، وكيف كان بإمكانه أن يحذر والد يوسف بأن يوسف وراء السيارة وأنهما يلعبان الغميضة. توفي يوسف في الحال، ولم يتمكن باسل من فعل شيء، فظن أنه السبب في موت يوسف. ويخرج كل مساء ليناجي السماء طالباً السماح من صديقه يوسف، مردداً قصيدة مؤثرة. في نفس الليلة يحلم باسل بأنه يخاطب صديقه يوسف في المنام ويسامحه بشرط أن يخبر والده والسائقين بأن يتمهلوا. في اليوم التالي يفي باسل بوعده ويوزع بطاقات سير على السائقين، يطلب منهم التمهّل. كان والد يوسف أول

28. صالح، 2001.

29. زعبي، د.ت.

التعامل مع الموت في قصص الأطفال

سائق يحصل على هذه البطاقة المكتوب عليها «تمهل يا أبي».. يوسف. فبدت البطاقة كأنها مقدمة من المتوفى يوسف لوالده. من الواضح أن الكاتبة تستغل موضوع الموت لتحذر من حوادث الطرق.

تلخيص:

إذا تتبعنا القصص الحديثة المذكورة أعلاه سنلاحظ أن القصص هي قصص علاجية، اتخذت من الموت والفقدان موضوعاً لها، بحيث يشكلان الفكرة المركزية للقصة. تجلى الموت في هذه القصص في أشكال عدة: أ. فقدان حيوان أو كائن محبوب، مثل: الأرنب، القط، السمكة، العنزة. لأن هذه الحيوانات تلعب دوراً هاماً في حياة الطفل وغيابها الأبدي أو المؤقت يؤثر في الطفل، ويجعل منها مادة مناسبة لعكس فكرة الموت في الحياة البشرية.³⁰ هذا الترميز من شأنه تلطيف شكل الموت ووقعه إذا ما قدمناه من خلال شخصيات غير بشرية، فيصبح على الأقل مألوفاً في أدبهم يقرأون عنه، وربما يلامسونه بصورة غير مباشرة إلى حد ما.

ب. انتقل الترميز للموت إلى عالم النبات، كما لاحظنا في قصة نرجس وسر النبتة الخضراء، وتوتة توتة، حيث تتعرض النبتة الخضراء وشجرة التوت للموت، لكن في اللحظة الأخيرة تحدث تغييرات إيجابية تغير مسار القصة لتناقش فكرة الموت. من شأن هذه القصص أن تذوت فكرة الأمل عند الطفل بأن الموت ليس مرادفاً لكل مرض أو إعياء أو تعب، خاصة أن فكرة الموت عند الأطفال قد تتحول إلى هاجس يرافق أي خطر صحي يداهمهم أو أي خطر يصادفهم. للأسف لا ينتبه الكبار في الحياة اليومية لهذا الجانب وأثاره السلبية، عندما يحذرون الأطفال من الموت كشكل من أشكال العقاب إذا قاموا بخطوات تخالف قواعد الأمان في البيت أو خارجه.

حاولت القصص المذكورة أن تلغي فكرة الموت كنهاية للحياة واستبدالها بالاستمرارية والديمومة كنعويض للموت. هذا التوجه نلمسه بوضوح في قصة **طبعاً أنا أحب الحياة**، حيث يمثل الجدي الصغير الذي ولدته العنزة كبديل لموتها المؤلم بعد أن دهستها سيارة. وفي قصة **الأرنب المفقود**، يعزي الطفل وليد نفسه بعد نفوق أرنب -الأرنب الأب- بالأرانب الصغار كتعويض عن فقدان والدهم.

أما القصص التي عالجت موضوع الفقدان والموت بصورة مباشرة دون ترميز

30. انظر: 399-414-2004-2003، Corr.

من عالم النبات والحيوان، فقد تراوحت قسوة الموت بين إحداها والأخرى، حسب قدرة الكاتب على التخفيف منها قالبا ومضمونا. تم عرض الموت في قصة **تمهل يا أبي** بصورة قاسية تترك ألما كبيرا عند الكبير، ولن يختلف إحساس الصغير عنه في هذا الشأن، ولربما سيكون الألم أعمق. حاولت الكاتبة أن تحذر من حوادث الطرق وتوصي بالحذر من السيارات. كان من الأفضل في رأينا لو أن الكاتبة لم تقدم لنا الموت بهذه القسوة. هذه القسوة تتكرر في قصة **إكيل الورد** التي تنتهي بموت الأم. المشكلة الكبرى في القصة، أنها تذبذب الأب وتحمله مسؤولية موت الأم. البنت تفقد أمها ويبلغها والدها بالوفاة بطريقة متسرعة لا تأخذ بعين الاعتبار سن الطفلة ومشاعرها. كذلك لا تجد الطفلة من يواسيها سوى بعض الزهور الصديقة.

اهتم الأدباء من خلال بعض هذه القصص بالتركيز على معضلة إخفاء حقيقة وفاة أحد أفراد العائلة النواة أو الممتدة عن الطفل، ففي قصة **أجنحة الملائكة** تم إخفاء موت الأخ عن أخيه، فأخبرته أخته بالحقيقة في مرحلة لاحقة من القصة وفي قصة **كيس الفرخ** تخفي الأسرة عن الطفل سامح خبر وفاة والده وتبلغه بأن والده يعمل في بلدة بعيدة. وعندما اكتشف الحقيقة تألم كثيرا واضطر لمواجهة الموقف لوحده عبر الخيال.

تلتقي قصة **أجنحة الملائكة** مع قصة **جدّي راجع في الربيع**، ففي كليهما يؤمن الأطفال بأن الفقيد سوف يعود. في القصة الأولى يبلغ الوالد ابنته شوشو بوفاة أخيها وحصوله على أجنحة ملائكة فتجلس دائما تنتظر للسماء، لعلها تراه وهو يمر فوق البيت. بينما في القصة الثانية تشرح الأم لها بأن الأزهار التي تتساقط ستعود في الربيع فتفرح وتعود للبيت لتقبل صورة جدّها لتعلمه بأنه سيعود -كالأزهار- في الربيع.

تمّت مناقشة موت الجد أو الجدة في عدد من قصص الأطفال.³¹ وتحتوي القصص التي تعالج موضوع موت الجد أو الجدة عادة على أربع مراحل:³²

- أ. العلاقة بين الجد/ة والطفل.
- ب. مرض الجد/ة.
- ج. موت الجد/ة.
- د. فترة الحداد والعودة للحياة الطبيعية.

من الهامّ التطرّق إلى المستوى الفني الإبداعي في القصص التي تعالج الموت، كعنصر أساسي في تقييم هذه القصص، ومدى صلاحيتها كي تكون أدبا جيدا. فهناك ميل في السنوات

31. انظر على سبيل المثال: فقرا، 2012.

32. انظر: Sadler, 1991, pp. 246 -250.

التعامل مع الموت في قصص الأطفال

الأخيرة للمباشرة في أسلوب معالجة موضوعات نفسية، مثل موضوع الموت بأسلوب مباشر، مما يضعف المستوى الفني للقصة. في كثير من هذه القصص انتصر الموضوعي على الفني مما أدى إلى قسوة كبيرة في معالجة الموت بصورة تتلاءم مع مشاعر الطفل.

الخلاصة:

حاولنا في هذه الدراسة الوقوف على أشكال معالجة الموت في قصص الأطفال الحديثة، وقد توصلنا إلى عدد من النتائج، من أهمها انبثاق حركة تأليفية تأخذ بعين الاعتبار موضوع الموت كثيمة هامة في قصص الأطفال، على اعتبار أن الموت صار سيرورة يعيشها الطفل في حياته ويشاهدها في وسائل الإعلام، مما يتطلب الوقوف عندها بدلا من تجاهلها. تم تقديم الموت من خلال الترميز بالحيوان. في بعض الأحيان تم تقديم الموت من خلال نماذج بشرية واقعية تعكس الموت بصورته الواقعية، أو كما يقدمها الكبار للأطفال. هناك تباين فني واضح بين هذه القصص، كما أن بعضها لم يأخذ بعين الاعتبار نظريات علم النفس ذات الصلة بالموضوع.

ب- التعامل مع الموت في الحكاية الشعبية الخرافية للأطفال

كنا قد تطرقنا في المقال السابق تحت عنوان: «معالجة الموت في قصص الأطفال الحديثة» إلى أننا بدأنا نشهد في السنوات الأخيرة ميلا واضحا في أدب الأطفال العربي المحلي، إلى معالجة نفسية لقضايا حساسة، كان يُتجنب التطرق إليها في السابق، مثل: الموت، العنف، التربية الجنسية، الطلاق، الإعاقة الجسدية، وغيرها. وقمنا بمراجعة وعرض أساليب تمظهر موضوع الموت ومعالجته في عدد من قصص الأطفال العربية الحديثة الصادرة محليا. في هذا المقال سنحاول إلقاء الضوء على معالجة الموت في الحكاية الشعبية خاصة الخرافية منها، كونها تعتبر نوعا أدبيا شائعا في قصص الأطفال خاصة في مرحلة الطفولة المبكرة والمتوسطة. يتطرق المقال إلى مميزات وأساليب فنية خاصة في الحكايات الشعبية على مستوى مضامين الحكايات من جهة، بالإضافة إلى أساليب فنية في سرد الحكاية الشعبية من الجهة الأخرى. وذلك اعتمادا على توثيق تجربة ميدانية في سرد قصة شعبية على مسامع الأطفال، تمحورت حول موضوع الموت. إذا كان أدب الأطفال الحديث قد تجنّب، لفترات زمنية طويلة، التطرّق إلى القضايا «الصعبة» في عالم الطفل، فقد برزت الحكايات الشعبية في «جرأتها» على التطرق إلى جميع القضايا التي غالبا ما يميل المجتمع الحديث إلى إخفائها عن مسامع وبصر الأطفال بادعاء حماية الأطفال منها. ومن هنا فإنّ السؤال المطروح هو: هل بإمكان الحكايات الشعبية أن تساهم في مساندة الأطفال نفسيا، على المستوى الوقائي أو العلاجي، في مواجهة بعض هذه القضايا، مثل موضوع الموت؟

ثنائية الحياة / الموت

كان الموت أحد أهم الموتيفات المركزية في الحكايات منذ العصور القديمة، عندما كانت الحكايات تعبّر عن مكونات الإنسان وهواجسه، كبيرا كان أو صغيرا لدى كل الشعوب، وهو يُقدّم في الحكايات الشعبية كأمر طبيعي في ثنائية الحياة / الموت. بعض باحثي الحكاية الشعبية رأوا فيها مرآة للواقع، بالرغم من كونها خيالية بقشرتها الخارجية. تعبّر الحكايات الشعبية الخرافية بدرجة كبيرة عن مكونات النفس البشرية، وعن الواقع المحلي لمجتمع الراوي. هنالك العديد من الأمثلة تظهر كيف أنّ الزمان والمكان المعينين يتركان بصمة ويمنحان ألوانا خاصة للحكايات.³³ أما بالنسبة للحكايات الخرافية الفلسطينية، فقد أظهرت الأبحاث أنها تنقل صورة تعبيرية عن مجتمع الراوي.³⁴

33. Rohrich, 1991.

34. انظر: مهوّي وكناعنة، 2001، ص 19؛ كركبي-كركبي، 2006، ص 26.

الوظيفة التطهيرية

اهتم معظم العلماء النفسيين، خاصة من المدرسة التحليلية بالأدب الخرافي ودوره النفسي التطهيري بالنسبة للمتلقي، كبيرا أو صغيرا.³⁵ برز بشكل خاص اسم يونغ (1969) الذي عرّف الخرافات والأساطير على أنها انعكاس لـ «اللاوعي الجمعي». برزت مساهمة العالم النفسي برونو بتلهام³⁶ بشكل مركزي فيما يتعلق بالحكاية الخرافية في عالم الطفل، «الذي شدّد على أهمية التماثل اللاواعي للطفل مع شخصيات الحكاية، لما في ذلك من إمكانيات للتنفيس والتطهير النفسي من عوائق ومعضلات نفسية معيقة، وبالتالي فهي تحرره من ضغوطات نفسية ومن مشاعر الذنب ومشاعر سلبية أخرى عديدة: كالخوف، الغيرة، والغضب، والعنف، وغيرها.»

الحث على المواجهة

الحكاية الشعبية لا تغرّ الأطفال، ولا تخفي عنهم الحقيقة، ولا تعاملهم بحماية زائدة أو مفرطة، هي تضع أمام أعينهم الحقيقة كاملة، عن طريق تقديم دورة حياتية كاملة لأبطالها، ببساطة ودون خوف. (مثال: حكاية الملك الذي سيموت ويترك لأولاده وصية؛ البطل اليتيم؛ البطل الذي يتعرّض للمخاطرة بحياته مقابل تحقيق حلم أو وصية أو مهمة. هذه الحكايات تقول إنّ الحياة والموت متلازمان).

أحد الموتيفات الشائعة في الحكايات الشعبية التقليدية هو الحث على شجاعة المواجهة، والسعي نحو الاستقلالية وتحقيق الذات، على سبيل المثال، الحكاية الشعبية الفلسطينية «زرد ابن ورد»،³⁷ وزرد بطل القصة هو:

فتى يتيّم، مات أبوه وهو صغير، وربته أمه الفقيرة التي لم يكن لها غيره. وعندما صار الفتى شابا، سمع يوما أنّ الملك أعلن في العاصمة، أن ابنته قررت أن تتزوج، لكنها لن تتزوج إلا من الشاب الذي يستطيع أن يحل معجزاتها الثلاث التي ستلقى عليه. لكن الشاب الذي يفشل، سيقطع رأسه ويعلّق على سور المدينة.

35. جرابسي- كركبي، 2005، ص 41-48.

36. Bettelheim, 1976.

37. منشورة في مجلة كان يا ما كان، القصص الشعبية، 1997، ص 66-73.

موتيف اليتيم ومقومات البطولة

نلاحظ أنّ الحكاية تستهل بالموت، قيل لنا إنّ البطل مات أبوه وهو يتيم، كموتيف مركزي وكشرط لبداية القصة، ودون هذه البداية لا تكتمل مواصفات البطل ولا تبدأ الحكاية. مقومات البطولة الأساسية هي أنّ هذا الطفل يتيم، وبالإضافة إلى ذلك فهو فقير أيضاً، ولم تضمن له الحياة رفاهية العيش بعد وفاة الأب. ومع ذلك، وبالرغم من قسوة الظروف التي ولد وتربى فيها، سيعيش، وسيتزوج ابنة الملك في النهاية. وكل ذلك بسبب شجاعته وتصميمه على الحياة. القصة تقولها صراحة: «من يفشل سيقطع رأسه ويعلق على سور المدينة». لا مجال للتهاون من أجل الحياة، إمّا أنّ تكون شجاعاً، أو تقتل وتكون عبرة للآخرين. يلعب المجتمع هنا دوراً مركزياً فهو يراقب، يكافئ، ويعاقب أبناءه على شجاعتهم، نجاحهم وفشلهم، الأمر الذي يرفع من حدة التوتر والضغط المفروض على الأفراد كي يثبتوا جدارتهم بالحياة.

يقول بتلهاييم:

إذا حاول الطفل الهروب من القلق والخوف اللذين يسببهما الموت من خلال الالتصاق بالوالدين، سيطرد إلى الخارج، كما طرد الأخوان هانزل وغريتل، لا بل عليه أن يواجه الصعوبات وجهاً لوجه.

الحكاية الخرافية توجه الطفل نحو المستقبل وترشده أن يتخلى عن تعلقه الطفولي بالوالدين نحو الوصول إلى كيان مستقل ومريح.³⁸

الأسلوب الفني

تتطرق العديد من الحكايات الشعبية الخرافية خاصة، إلى موضوع الموت بأسلوب فني وحقيقي، بحيث يمكن الاستعانة بها لتحضير الأطفال بشكل تدريجي لفهم الموضوع وتقبله، وكذلك لمساعدة الأطفال في التعامل مع الفقدان الفجائي في حياتهم. الجوانب الفنية في الحكايات الشعبية تجعلها مشوقة ويسهل تقبلها من قبل الأطفال لأنّها غير مباشرة وتخلو من الوعظ والتعليم. لا تقول ما هو الصواب والخطأ بالكلام المباشر والتوجيهي، وإنما تقنع المتلقي من خلال تطور الأحداث ومعايشة القصة والتماثل مع أبطالها بأسلوب رمزي.

الحكايات الشعبية التي طالما عبّرت عن هواجس عامة الشعب، وكانت وسيلة للتعبير عن رغباتهم، وأداة مساعدة لفهم الطبيعة والعلاقات الإنسانية تقول: «النضال والمواجهة هما الطريق إلى إعطاء معنى للحياة».³⁹

Bettelheim, pp. 10-11. .38

Pyles, 1988. .39

أنسنة الموت

يوضّح لوتس روهريك،⁴⁰ أنه من الشائع التطرق للموت في الحكايات الخرافية من خلال تقديمه على شكل شخصية مؤنسة، لا تصدم، بل على العكس تماما، يتم عرض هذه الشخصية ومدحها على أنها القوة الأكثر إنصافا وعدلا، ويمكن لهذه الشخصية أن تصبح الإله الأب لأطفاله الإنسانيين، يحضر لهم الهدايا التي تحدث العجائب- الأطباء العاملين. ويحدث أن يقوم الموت بدور المساعد المشكور.⁴¹

يعني هذا الأمر حسب ما يدّعي روهريك، أنّ العالم العجيب في الحكايات يمكن اعتباره «حقيقيا» أو «واقعيًا» وطبيعيًا، بينما «العالم الواقعي» يمكن أن يظهر شديد الغرابة ويثير الخوف. يجب التعامل مع موتيفات العنف، على حد ادعاء لوتس روهريك، في الحكايات الخرافية في السياق التاريخي والإثني والثقافي الأصلي لهذه الحكايات، مثال: الموتيف الكانيبالي في حكاية Juniper Tree (يوازها الحكاية العربية «الطير الأخضر») الذي يجب تفسيره بمعناه الرمزي في عالم السحر القديم، غلي عظام الشخص الميت ومن ثم إعادة تركيبها، يحمل معاني رمزية في مجتمعات الصيد القديمة، كونها تشكل عناصر جوهرية في عملية البعث (reincarnation)، والتي تعتبر علامة الحياة الأبدية.⁴²

بين الخيال والواقع

تنادي بعض المدارس النفسية الأخرى، خلافا للنظرية التحليلية، بكشف المعاني الرمزية للحكايات الخرافية على مسامع الأطفال، من منطلق تحاشي تأثيرات سلبية قد تنتج من دمج الخيال والواقع لدى الطفل خاصة في مرحلة الطفولة المبكرة. لذلك توصي النظريات السايكو-دينامية، وتيارات ما بعد الحداثة إلى مواجهة عالم الخرافة مع عالم الواقع وتوجيه الطفل إلى التمييز بينهما.⁴³

المرح في أسلوب السرد

تصوّر حكايات عديدة تقاليد مجتمعية تربطها علاقة بسلوكيات مراسيم الموت والحداد بشكل طبيعي من خلال أحداث الحكايات، لدرجة تكاد تصبغ الحكاية بجو من المرح الذي يقوم بدور

40. Rohrich, 1991.

41. ن. م.، ص 22.

42. ن. م.، ص 140.

43. انظر في: 1982، 1979، Zipes.

ترويحي تطهيري كما يظهر في الحكاية التالية، التي سجلت كجلسة سردية فعلية⁴⁴ من قبل جدّة تحكي حكاية «أبو كاترينا» لأحفادها، سنرى في المثل التالي أهمية الأسلوب السردى للحكاية، كعنصر مركزي في معالجة موضوع الموت مع الأطفال:

«أبو كاترينا»،⁴⁵ هي قصة رجل كسول، ترويها النساء، شائعة في فلسطين وفي منطقة لبنان أيضا.⁴⁶

سمعت الجدة سلوى هذه القصة من والدتها عندما كانت طفلة، وهي ترويها لأحفادها في بيتها في الناصرة، المدينة العربية الفلسطينية في الجليل، وقمت بتصويرها أثناء سردها للحكاية وأحفادها يجلسون حولها، أصغرهم كان الأقرب إليها وكذلك الطفلة الصغرى (3 سنوات) جلست ملاصقة للجدة بينما جلس الكبار أبعد منهما قليلا. ليس الأمر بالغريب أن تجمع الجدة أحفادها حولها، فمبنى العائلة العربية التقليدية هو مبنى العائلة الموسعة.⁴⁷

التواصل بين الراوية والأطفال

أذهب إلى القول في تحليل أسلوب سرد هذه القصة،⁴⁸ إن الراوية الجدة عرضت قصة تتطرق لكل تفاصيل الاعتناء بالميت وتحضيره للدفن بأسلوب شيق، آمن، وحتى يمكن القول إنه كان مرحا. السؤال المطروح هو: كيف نجحت الراوية في ذلك؟ أعتقد أنّ السبب المركزي يعود لأسلوب السرد والسياق السردى. الراوية هي جدّة الأطفال، ويجلس أحفادها حولها في بيتها، بقرب جسدي في جو آمن ودافئ، وتقوم بالسرد بنبرة صوت متزنة، غير درامية، هي أقرب للمرح والسخرية منها للجد، هيا هذا الأمر الأطفال للتعامل مع القصة ببعد معين يسهّل عليهم التعاطي مع موضوع «الموت». لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فقد قامت الراوية بإشراك الأطفال في العملية السردية بطريقة تمثيلية، بواسطة طرحها للأسئلة عليهم أثناء السرد: «كيف مات أبو كاترينا؟»، فيلقي الأطفال أجسادهم إلى الورا مجسدين حالة موت أبي كاترينا وهم يضحكون. يمثّل الضحك في هذه الحالة وسيلة ناجعة لتطهير مشاعر الرهبة والخوف من حالة الموت، وكأن الأطفال يلعبون

44. سجلت الحكاية وتمت دراستها ضمن أطروحة الدكتوراة للباحثة: כרובי-גאריס, 2006.

45. صنف النمط القصصي لهذه الحكاية في فهرست آرنة وتومبسون العالمي لتصنيف الأنماط القصصية الشعبية كنادرة (anecdote)، ويحمل رقم:

AT. 1704 (وقد استبدل وصف شخصية الكسول بدلا من البخيل). أما الموتيفات المركزية في الحكاية فهي: موتيف

رقم: W114.1، ويعني «الكسول». وموتيف: رقم W111.5.10.1، ويعني: «إنسان يؤخذ لدفنه بالقبر وهو ما زال

حيًا». انظر: التحليل الفولكلوري في آرنة وتومبسون: Aarne & Thompson, 1961.

46. مهوي وكناعنة، 2001.

47. انظر في: כרובי-גאריס, 2006: 29-37 pp. Jaraisy, 2010.

48. ن. م.

بفكرة الموت من خلال تمثيل حالة متخيلة بجو عائلي داعم ومرح. لا يمكننا هنا أن نرد سحر هذه القصة إلى نصها الأدبي فحسب، بل إلى طريقة السرد كذلك الخاصة بالرأوي وإلى شخصيته وطبيعته علاقته بالأطفال المشاركين بالاستماع. كل هذه العوامل مجتمعة أثرت على تعامل الأطفال مع مضمون القصة. اعتمد تحليل تأثير القصة على الأطفال في هذه الحالة على منهج شمولي يتطرق إلى تسليط الضوء على الديناميكا السردية بشكل متكامل بدلا من تحليل النص السردى (الذي هو أيضا متغير بين جلسة سردية وأخرى!) بشكل منفصل، بحيث تتكوّن الديناميكا السردية من ثلاثة مركبات مركزية: النص، السياق، والنسيج القصصي.⁴⁹

بمعنى آخر، يتمّ التركيز هنا على طبيعة الاتصال الناتج في اللقاء السردى العيني بين المشاركين به، أي الراوي من جهة، وجمهور المستمعين، وفي حالتنا: الجدة والأحفاد، من جهة أخرى، ولكن علينا أن نذكر أيضا أنّ أمهات الأطفال كنّ حاضرات بدون أن يتدخلن مباشرة في العملية السردية، وكان لحضورهن، تأثير مطمئن على الأطفال من خلال تجولهن داخل البيت وفي المطبخ بصفة خاصة.

أظهرت الجدة سلوى جرأة في التعامل مع مضامين حسّاسة مثل: التطرّق لمراسيم الدفن بالتفصيل، مع المحافظة على ثبات ورباطة جأش بصوت واثق، هادئ وآمن. كانت لغة السرد مطعمة بتعابير شعبية ومحسنات لغوية تقليدية، حاولت أن تشرك الأطفال بطريقة مرحة ونجحت في إضحاكهم. اعتمدت بالأساس على نبرة الصوت، دون التحرك أو التمثيل أثناء السرد. حافظت على النص بشكله التقليدي دون إدخال تعديلات. لكنّها غيرت فقط في نهاية القصة، كي تؤقلمها وظيفيا⁵⁰ لجمهور المستمعين، اشترى الأب، في نهاية الحكاية، لابنته (البطلة كاترينا) كتبا وذهبت إلى المدرسة كي تتعلّم.

يظهر الدمج بين موتيف الموت وأسلوب المرح ليس فقط في الحكايات، وإنما في العديد من الأجناس الفولكلورية الموجهة للأطفال، حتى في التهاليل وأغانى ترقيص الأطفال الأولى، يتم ذكره كأمر طبيعي،⁵¹ فمن أكثر تهاليل النوم انتشارا تهليلية:

«يللا تنام يلا تنام لذبحك طير الحمام

روح يا حمام لا تصدق منضحك على الصغير تينام».

حكاية «جميز ابن يازور، شيخ الطيور» هي حكاية شعبية أخرى تتطرق إلى طقوس الحزن

Dundes, 1965. 49.

50. مصطلح استعمله لوري هونكو. انظر: Honko, 1981, pp. 19-33.

51. Pyles, 1988, p.13.

والجنازات كأحداث مركزية في الحكاية:

لَمَّا خواته شافن هيك، قالولها: «ما بتتجوّزي أخونا إلا ما تجيبي ريش يكفّي لعشر فرشات للعرس». راحت تبكي لجمّيز، قالها: «تخافيش. اطلعي عراس الجبل، وقولي ثلث مرات (جمّيز بن يازور، شيخ الطيور مات)». طلعت عراس الجبل وقالت ثلث مرات «جمّيز بن يازور، شيخ الطيور مات». ما قالت هيك إلا جميع الطيور اجوا وصاروا يندبوا ويبكوا وينتّفوا ريشهن على رئيسهن. صار الريش كوام كوام. حملت هالريش وأخذته لآخوات جمّيز بن يازور.⁵²

يتم عرض شدة حزن الطيور على خبر موت البطل كدلالة على أهمية شخصية البطل، وكي تثبت مدى محبتها للشاب، على العروس أن تقوم بالمعجزات التي تضعها أخوات الشاب، ومنها مشاركة جميع الطيور في طقوس النذب للدلالة على قوة الحب.

قدرة الطفل على البقاء بعد موت الوالدين

تؤكد الحكايات الشعبية عادة على قدرة الطفل على البقاء والحياة بعد موت والديه بصفة عامة، وأمّه بصفة خاصة. يظهر «الموت» كبداية الحكاية، ولا يمكن القول إنه يمكن اعتباره في العديد من الحكايات، وبمستوى رمزي، شرطاً أساسياً لبداية حياة الطفل.⁵³ بمعنى، أنه الامتحان أمام الصغير ليثبت لذاته، ويواجه الحياة وتحدياتها بشكل مستقل وغير متكى على مساعدة والديه ودعمهما له.

كان الشاطر حسن، في «حكاية الشاطر حسن» يعيش وحيداً، مات أبوه وهو صغير، فتى شجاع لا يهاب الموت، ولا يحسب له حساباً، لذلك ينجو في كل مرة يواجه فيها المخاطر:

قاله: «أنا وعمري. وينتا ما خلص هالعمر، بموت». دهم بهالطريق، لاقالك هالمارد، راسه بالسما وإجريه بالأرض».

قاله: «بس يا شاطر حسن، ادخل دغري تطلّعش لا يمين ولا شمال. إذا التفتّ هيك والا هيك، بتموت. اقطع وحطّهم في الخرج وظل راجع».

قاله: «حاضر». راح فات، ملّى الخرج وحطّ فوقه أخرى ثلث رمانات زيادة للشيخ، ظل راجع. أعطى الرمانات لامه. قالت للعبد: «إنت قلت بموت. هيوه راجع مثل القرد».

52. مهوي وكناعنة، 2001.

53. انظر: Henke, 1983, pp. 21-34.

التعامل مع الموت في قصص الأطفال

يقول بتلهاييم: «مواجهة موت صديق أو موت الوالدين هي إحدى أوجه الكفاح والمواجهة في الحياة. البصيرة التي تقدّمها الحكايات الشعبية حول الموت تتلخص بأنّ معنى الحياة يكمن فقط في المواجهة والكفاح».

موتيف التحوّل ومدلوله الرّمزي

موتيف التحوّل هو موتيف آخر يرتبط بموضوع الموت في العديد من الحكايات الشعبية الخرافية، عندما يتم التحوّل من الحياة إلى الموت، ومن الموت إلى الحياة، أي المعنى الرّمزي لفكرة البعث التي تتكرر في الحكايات الشعبية. تهدف فكرة البعث، في العديد من الحالات، إلى إعطاء فرصة ثانية لشخص مات بسبب حماقة ارتكبت.⁵⁴ مثال ذلك: ليلي الحمراء التي أكلها الذئب بسبب عدم طاعتها تحذيرات أمها، ستتعلم أن تكون أكثر حذرا في المرة القادمة، كذلك الجديان السبعة الذين أخرجوا من بطن الذئب، تعلموا درسا في اتخاذ المزيد من الحذر عند التعامل مع الغرباء.

- الموت أو التعرّض للخطر نتيجة خروج مبكّر من حماية الوالدين، وعدم جاهزية الأبناء للخروج إلى تحديات ما زالوا غير ناضجين كفاية لتحملها.
- التحوّل من أجل تصحيح إثم ارتكب، من خلال فرض عقاب على الجاني، واسترداد حق المسلوب أو المظلوم، قد يحدث الموت في هذه الحالة نتيجة الجرم الذي ارتكب.

النهاية السعيدة وبت روح الأمل

عندما يتمكن أبطال الحكايات من مواجهة الصعاب، والخروج من المآزق، وبناء ذواتهم بالرغم من فقدان أشخاص مركزيين في حياتهم كانوا مصدرا للعيش والأمان، يزداد الأطفال المستمعين للقصة أملا، بأنّ هناك حياة بعد موت الأحياء، وأنه يحقّ لهم العيش، وبأنهم جديرون بالنجاح والحصول على السعادة. يظهر ذلك من خلال النهايات السعيدة، وبت شعور الأمل.

يبرز موتيف التحوّل في قصة الأولاد السبعة الذين سحروا إلى عجول على النحو التالي:
بقيت الابنة هند، بطلة القصة، بعد مرض الأم وموتها بسبب حزنها الشديد على زوجها الذي تركها، وحيدة تتحمل عبء رعاية إخوتها الصغار، وأصبحت تعمل خادمة لدى الجارة الحسود. لم تنته معاناة هند عند هذا الحدّ، فقد تحوّل إخوتها بمفعول السحر إلى عجول، مما جعل هند تسوقهم وترحل عن البلدة كي ترعاهم في البرية. واستمرت محاولات الجارة الحسود إيذاء هند، إلى أن نجحت في تحويلها إلى حمامة تطير وتترك ابنها وزوجها والقصر. ولكن في نهاية المطاف

54. Pyles, 1988, P. 20 ;Bettelheim, 1976, p.197

تتكشف الحقيقة، وتعود هند وإخوتها إلى حالتهم الإنسانية بعد فكّ مفعول السحر وتكافأ هند بزواجها من الملك وزواج إخوتها من أخوات الملك، ويعيشون جميعهم بهناء.

الحب ودوره في التغلب على الموت

ربما من أكثر الموتيفات التي برزت في الحكايات الشعبية كنهج لمواجهة الموت، هو موتيف القوة العلاجية في الحب:

تعلمنا الحكايات، كما يقول بتلهاييم، أنه عندما نجد الحب الذي يوفر الشعور بالأمان العاطفي بالوجود، وبثبات العلاقة مع الآخر، تتبدد مشاعر الخوف، وفي حال وجد الإنسان البالغ الحب الحقيقي، تخبرنا الحكاية، لا يعود بحاجة لتمني الحياة الأبدية.⁵⁵

- إذا هي بصيرة مركزية أخرى تقدمها الحكايات الشعبية: «إن البشر في بحث دائم عن الحب. ولن يكون هنالك وقت لا يكون به البشر بحاجة إلى دعم الحب لمواجهة العالم العدائي والأفكار المخيفة حول الموت».⁵⁶

عندما يقرأ الأطفال الحكايات الشعبية، يعرفون أنّ الموت جزء طبيعي من الحياة: البشر يقتلون الحيوانات كي يحموا أنفسهم، وكي يأكلوا، البشر والحيوانات يهرمون ويموتون ويدركون كم من الممكن أن يكون العالم خطيراً، ويستوعبون كم يجعل الفناء الحياة أرحم وأن الكفاح، والتشبث بالقيم، والحب تصنع الفرق.⁵⁷

الخلاصة:

تعالج الحكايات الشعبية موضوع الموت كما تعالج مواضيع ومعضلات وأزمات حياتية شائكة أخرى، من خلال أسلوب المواجهة والتحدى. يتمّ عرض الموت وذكره كحالة طبيعية لكنها تحمل معاني متعددة وبالتالي تستلزم طرقاً مختلفة للتعامل معها لا للهروب منها. فإذا تبيّن الطفل وهو صغير، تقول له الحكاية إنه سيصبح بطلاً إذا أراد ذلك، أي إذا رغب في الاعتماد على نفسه وكان شجاعاً وثابراً في محاولته لتخطي الصعاب. وإذا أخطأ، تعطيه فرصة لتصحيح الخطأ بعد دفع الثمن طبعاً، ثم العودة لإكمال دربه. أما إذا كان الخطأ جرماً بحق طفل أو جرماً أخلاقياً شديداً، فلا يفلت المجرم من عقاب شديد وتأخذ العدالة مجراها. بالرغم من أن بعض المهتمين في أدب الأطفال في أيامنا هذه يعترضون على بعض رسائل الحكايات الشعبية بادعاء

Bettelheim, 1976, pp.10-11 .55

Arbuthnot, 1972, P.159 .56

Pyles, 1988, p. 31 .57

التعامل مع الموت في قصص الأطفال

أنها لا تلائم روح العصر، لكن الذين لا يشيدون بالطاقات الفنية الكامنة بهذه الحكايات، وبسحر الإبداع الشعبي المتراكم عبر القرون هم قلة لا أكثر. تبين الأبحاث الحديثة أنّ الحكايات الشعبية، بالرغم من القالب الخارجي الخرافي ما زالت قادرة على إمتاع الصغار وتشويقهم وجذبهم إلى عالم السحر والعجائب، بالإضافة إلى نجاحها بالتعبير عن عالمهم العصري.⁵⁸ والسبب أن هذه الحكايات في جوهرها تعكس التجربة الإنسانية الحقيقية حتى لأطفال اليوم، وبأنّ الأطفال قادرين على استنباط ما يلزمهم منها بسهولة، وعلى التماثل الوجداني مع شخصياتها، دون أن يشعروا بثقل التوجهات المباشرة والفوقية التي تصبغ العديد من الإنتاجات الحديثة. ومن الجدير ذكره أنّ العديد من الجهات الحديثة تدعو إلى إفساح المجال أمام الأطفال لمناقشة الحكايات ونقدها، وإعادة صياغتها كما يرتأون. نراعي بهذه الطريقة الفروقات الفردية بين الأطفال، ونضمن فهما عميقا لمكونات الحكايات بشكل يلائم الحاجات الشخصية لكل منهم، ونحفظ لكل طفل حقه بالخيار: الرغبة في سماع هذه الحكايات والتمتع بها، أو عدم الرغبة في ذلك إذا لم يجد بها المتعة!

58. انظر: كركبي- גראיסי, 2006, עמ' 142.

قائمة المصادر والمراجع (أ)

- أبو تامر، 2001 أبو تامر، 2001 (2001)، أجنحة الملائكة، كفر قرع: دار الهدى للطباعة والنشر.
- أبو شميمس، 2005 أبو شميمس، حياة (2005)، طبعاً..أنا أحب الحياة، كفر قرع: دار الهدى للطباعة والنشر كريم.
- ألف ليلة وليلة، ألف ليلة وليلة (1835)، القاهرة: طبعة بولاق، ط1، ج2. 1835
- حجازي، 2012 حجازي، يعقوب (2012)، حكاية مجد، عكا: مركز ثقافة الطفل.
- زعبي، د.ت. زعبي، أمل (د.ت.). تمهل يا أبي، الناصرة: دار النهضة للطباعة والنشر م.ض.
- صالح، 2001 صالح، ناديا (2001)، كان لي أخ، كفر قرع: دار الهدى للطباعة والنشر كريم.
- الطاهر، 2012 الطاهر، عبير (2012)، توتة توتة، عمان: دار الياسمين للنشر والتوزيع.
- عابد، 2001 عابد، حنان (2001)، .وداعاً يا سمكتي، كفر قرع: دار الهدى للطباعة والنشر كريم.
- عثمان، 2011 عثمان، رقيقة (2011)، الأرنب المفقود، كفر قرع: دار الهدى للطباعة والنشر كريم.
- فقرا، 2012 فقرا، محمد علي (2012)، عكّازة جدي، كفر قرع: دار الهدى للطباعة والنشر.
- كبهها، 2011 كبهها، نرجس (2011)، إكليل الورد، د.م.: مركز الكتاب والمكتبات في إسرائيل. أدب الأطفال العربي.
- كيلاني، 1991 كيلاني، كامل (1991)، عبد الله البري وعبد الله البحري. القاهرة: دار المعارف.
- مرار، 1997 أ مرار، مصطفى (1997)، سلسلة أوراق مطرود الحلواني، كفر قاسم: مكتبة الشعب.
- مرار، 1997 ب مرار، مصطفى (1997)، طيور الجنة، كفرقاسم: مكتبة الشعب.
- مرار، 1997 ج مرار، مصطفى (1997)، العشاق الثلاثة، كفرقاسم: مكتبة الشرق.
- مكرم، 2011 مكرم، محمد (2011)، جدي راجع في الربيع، حلب: دار ربيع للطباعة والنشر.
- يحيى، 1997 يحيى، رافع (1997)، نرجس وسر النبتة الخضراء، حيفا: مركز أدب الأطفال العربي في إسرائيل.
- يحيى، 2001 يحيى، رافع (2001)، كيس الفرح. حيفا: مركز أدب الأطفال العربي في إسرائيل.
- أورغد، 1984 أورغد، دوريت (1984)، "موتها של הנסיכה הרעה" ספרות ילדים ונוער, י (ג-ד).
- برוך، 1991 بרוך، ميري (1991)، يلد او يلد عكشيو. تل-أبي: سفريت فوعلים.
- الرائل، 1992 الرايل، سلمة (تشن"ב)، הילד והחיים. تل-أبي: سفريت عوفر.
- גב, 1992 גב, מנחם (1992), ספרות ילדים- השתקפות. تل-أبي: أوفير הוצאה לאור.

التعامل مع الموت في قصص الأطفال

דז, 1984 "האם ספרים יכולים לנחם בזמן אבלות?" ספרות ילדים ונוער, י (ג-ד).

- Apseloff, 1991 Apseloff, Marilyn Fain (1991), "Death in Adolescent Literature: Suicide", *Children's Literature Associations Quarterly*, Volume16, Number 4, pp. 234-238.
- Corr, 2003-2004 Corr, Charles A. (2003-2004), "Pet Loss in Death related Literature for Children" *Omega*, Vol. 48(4).
- Gibson & Zaidman, 1991 Lois Rauch Gibson, Laura M. Zaidman (1991), "Death in Children Literature: Taboo or Not Taboo" **Children's Literature Associations Quarterly**, Volume16, Number 4, pp. 232-234.
- Sadler 1991 Sadler, David (1991), "Grandpa Died Last Night: Children's Books about the Death of Grandparents" *Children's Literature Associations Quarterly*, Volume16, Number 4.

قائمة المصادر والمراجع (ب)

- جرايسي- كركبي، 2005 «الحكاية الشعبية والأطفال ما بين نظريات التحليل النفسي ونظريات ما بعد الحداثة»، دارنا، العدد 38، ص 41-48.
- مجلة كان يا ما كان، القصص الشعبية، إصدار مجلة الحياة للأطفال، حيفا، 1997.
- مهوي وكناعنة، 2001 قول يا طير، نصوص ودراسات في الحكاية الشعبية الفلسطينية. طبعة منقحة. مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت 2001.
- Arbuthnot, 1972 Arbuthnot, Mary Hill & Surtherland, Zena (1972), *Children and Books*, 4th ed., Glenview, Illinois: Scott, Foresma.
- Bettelheim, 1976 Bettelheim, Bruno (1976), *The Uses of Enchantment*, New York: Knopf.
- Dundes, 1965 Dundes, A.(ed), (1965), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall.
- Henke, 1983 Henke, James T. (1983), "The Death of the Mother, the Rebirth of the Son: "Millie's Boy" and "Father Figure", *Children's Literature in Education*, vol. 14 n. 1 pp. 21-34.
- Honko, 1981 Honko, Lauri (1981), "Four Forms of Adaptation of Tradition", *Studia Fennica*, XXVI.
- Jaraisy, 2010 Jaraisy, K., Hanan (2010), "Folkloristic Motifs in Palestinian Oral Fairytales in Galilee", In: *LICCOSEC*, vol. 15, Osaka University, Japan.
- Pyles, 1988 Pyles, Marian S. (1988), *Death and Dying in Children's and young People's Literature, A survey and Bibliography*, Jefferson, North Carolina, and London, McFarland & Company, Inc.
- Rohrich, 1991 Rohrich, Lutz (1991), *Folktales and Reality*, translated by Peter Tokofsky, Bloomington, Indiana University Press.
- Zipes, 1979 Zipes, Jack David (1979), *Breaking the Magic Spell: Radicl Theories of Folk and Fairy Tales*, Austin: University of Texas Press.

التعامل مع الموت في قصص الأطفال

כרכבי-ג'ראיסי ח. (2006), הזיקה בין עולם המעשייה הפלסטינית לבין עולמם של ילדים בנצרת-עיר ערבית-פלסטינית בישראל, עבודת דוקטורט, ירושלים: האוניברסיטה העברית.

כרכבי-ג'ראיסי, 2006

קובובי דבורה (1982), "הוראה טיפולית", טיפוח בריאות הנפש באמצעות תכני-הוראה, בית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

קובובי, 1982

في الجمع بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات

محمود مصطفى

مجمع اللغة العربية، حيفا

مدخل

تتعدد في المصادر المصطلحات المعبرة عن تنوين الكلمة في حالات إعرابها المختلفة، فنجد من يفصل بين مصطلح التنوين وبين المصطلحات الدالة على إعراب الكلمة، كقولنا «اسم مرفوع منون»، و«تنوين الاسم المرفوع»، مما يعني أن الاسم يوصف بصفتين هما التنوين والرفع، دون أن تكون هناك علاقة بينهما، وباعتبار كل منهما مستقلا وتابعا لمجال لغوي خاص، كما نجد من يضيف مصطلح التنوين إلى أسماء الحركات مثل: تنوين الضم، أو الفتح، أو الكسر، بينما نجد من يدل على ذلك بإضافة مصطلح التنوين إلى مصطلحات الإعراب مثل: تنوين الرفع، أو النصب، أو الجرّ.

تحاول الدراسة هذه تعقب الجمع المذكور بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات، في عينة من المصادر المختلفة، منذ بدء التأليف في قواعد اللغة العربية حتى بداية القرن العشرين، للوقوف على المشترك والمختلف بين التوجهات العامة في استخدام المصادر للمصطلحات المذكورة، وفهم دلالتها، ودواعي استخدامها.

المصطلح في المصادر اللغوية القديمة:

التنوين في اللغة مصدر نَوَّنَ أي ألحق آخر الكلمة نونا زائدة ساكنة لغير توكيد،¹ ويشير القوزي إلى أن مصطلح «التنوين» هو من وضع نصر بن عاصم (ت. 708)،² بالاستناد إلى بعض الروايات ومنها الرواية التالية: «روى محبوب البكري عن خالد الحذاء قال: سألت نصر بن عاصم، وهو أول من وضع العربية، كيف تقرأ (قل هو الله أحد، الله الصمد)، فلم ينون، فأخبرته أن عروة ينون، فقال: بئسما قال، وهو للبئس أهل».³

في رأينا، بعد العودة إلى الروايات المذكورة عند القوزي، ومنها الرواية السابقة، أنها لا تثبت وضع نصر بن عاصم المصطلح ولكنها تثبت فهمه واستخدامه في زمنه.

وقد أطلق أبو الأسود الدؤلي (603-688) على التنوين اسم «الغنة»، فقد جاء في المحكم في **نقط المصاحف** للداني (ت. 1053):

قال أبو الأسود للرجل الذي أمسك عليه المصحف، حين ابتدأ بنقطه: فإن أتبعته شيئاً من هذه الحركات غنةً فانقطه نقطتين. قال أبو عمرو: ويعني بالغنة التنوين، لأنه غنة من الخيشوم.⁴ في سياق وصف الأسماء المعربة المنونة وجدنا في المصادر القديمة توجهها عاما ندلل عليه بالنماذج التالية، وقد أبرزنا ما يتعلق بموضوعنا فيها:

1. جاء في العين للخليل (ت. 789): «وتقول: جاء القوم عشارَ عشارَ ومَعَشَرَ مَعَشَرَ، أي: عشرة عشرة وأحاد أحاد ومَثْنَى مَثْنَى وثُلَاثَ وثُلَاثَ، إلى عشرة، نَصَبٌ بغير تنوين».⁵
2. ورد في الكتاب لسيبويه (ت. 796):

وسألته عن قاضٍ اسم امرأة، فقال: مصروفة في حال الرفع والجرِّ، تصير ههنا بمنزلتها إذ كانت في مفاعل وفواعل...لأنَّ العرب اختارت في هذا حذف الياء إذا كانت في موضع غير تنوين في الجرِّ والرفع، وكانت فيما لا ينصرف، وأن يجعلوا التنوين عوضاً من الياء ويحذفوها.⁶

3. وورد فيه أيضاً: «فأما المفرد إذا كان منادى فكلُّ العرب ترفعه بغير تنوين».⁷
4. جاء في المقتضب للمبرد (ت. 898):

1. انظر مثلاً: البستاني، 1977، ص 925، مادة نون.

2. القوزي، 1981، ص 46.

3. ن. م.، ص 45.

4. الداني، 1997، ص 58؛ انظر أيضاً: القوزي، 1981، ص 45.

5. الفراهيدي، 2003، ج 3، ص 160.

6. سيبويه، 1966، ج 3، ص 311.

7. ن. م.، ج 2، ص 185.

- ألا ترى أنك تقول: هذا زيد، ومررت بزيد، وتبدل في النصب من التنوين ألفاً تقول: زيدا، لأن الفتحة لا علاج فيها، ولذلك تقول: هذا قاضٍ فاعلم، ومررت بقاضٍ يا فتى، ولا تحرك الياء المكسور ما قبلها بضمّة ولا كسرة. وتقول: رأيت قاضيا...»⁸.
5. وجاء في لسان العرب لابن منظور (ت. 1311):
رَأَتْ رَجُلًا كَيْصًا يُلْفَفُ وَطَبُّهُ فَيَأْتِي بِهِ الْبَادِينَ، وَهُوَ مُزْمَلٌ
قال ابن سيده: يحتمل أن تكون ألف كَيْصا فيه للإلحاق، ويحتمل أن تكون التي هي عوض من التنوين في النصب.⁹
6. في تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (ت. 1344) ورد ما يلي:
إذا وقفت على «شربت ما» قلت شربت ما بحذف التنوين وإبقاء الألف إما ألف الوصل الذي هي بدل من الواو وهي عين الكلمة وإما الألف التي هي بدل من التنوين حالة النصب.¹⁰
7. جاء في أوضح المسالك لابن هشام الأنصاري (ت. 1360) :
«وشبهوا (إذاً) بالمنون المنصوب، فأبدلوا نونها في الوقف ألفاً...»¹¹.
8. ويحيل في الملاحظات إلى قول ابن مالك (ت. 1274):
وَأَشْبَهَتْ إِذَا مَنْوَنًا نُصِبَ فَأَلْفًا فِي الْوَقْفِ نَوْنَهَا قَلْبٌ¹²
9. يقول السيوطي (ت. 1505) في الإيتقان: «وأما الإبدال: ففي الاسم المنصوب المنون يوقف عليه بالألف بدلاً من التنوين، ومثله إذا...»¹³.
10. في خزنة الأدب للبغدادى (ت. 1682) نجد قوله:
حَالَطَ مِنْ سَلْمَى حَيَاشِيمَ وَفَا [...] وفيه قول آخر: أنه جاء على قول
من لم يبدل من التنوين الألف في النصب، ولكن جعل النصب في عدم
إبدال التنوين ألفاً كالجر والرفع...»¹⁴.

8. المبرد، 1994، ج 1، ص 255.

9. ابن منظور د. ت.، مجلد 7، ص 85-86.

10. الأندلسي، 1993، ج 4، ص 462.

11. ابن هشام، 1998، ج 4، ص 279.

12. ن. م.، ملاحظة 2.

13. السيوطي 1426 هـ، ص 570.

14. البغدادى، 1997، ج 3، ص 442.

- نجل فيما يلي ما نخلص إليه من الأمثلة التي أوردناها فيما يخص استخدام المصطلحات:
1. تصدر جميع المصادر المذكورة أعلاه عن اعتبار مصطلح «التنوين» مصطلحا مستقلا لا علاقة له بإعراب الكلمة، ولكنه ظاهرة لاحقة لأواخر بعض الكلمات، بعد تمام إعرابها.
 2. عندما تصف الاسم المعرب المنون فإنها تستخدم مصطلحين واحدا للإعراب، كالنصب والرفع والجر أو الخفض، وآخر للتنوين.
 3. نؤكد هنا أن العينة التي جمعناها أعلاه هي قليل من كثير، ولكننا نستطيع أن نجزم أن المصادر العربية القديمة لم تستخدم إضافة مصطلح التنوين إلى أسماء الحركات أو مصطلحات الإعراب للدلالة على «نوع» التنوين، فلا وجود لمصطلحات مثل تنوين الضم أو تنوين الرفع. والأمر يعود إلى حقيقة هامة وهي أن التنوين هو إلحاق حرف من حروف اللغة بنهاية الكلمة، دون النظر إلى حالتها الإعرابية.

التنوين مع أسماء الحركات

لم تلتزم المصادر القديمة الجمع بين مصطلح التنوين ومصطلحات الإعراب على اشتقاقاتها المختلفة فقط، ولكنها جمعت أيضا بين التنوين وأسماء الحركات الواردة قبله. ويظهر ذلك في الأمثلة التالية:

1. ورد في المقتضب، في سياق حديث المبرد عن الألف قوله: «وتكون بدلا من التنوين المفتوح ما قبله في الوقف؛ نحو رأيت زيدا...»¹⁵
2. وجاء في أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك:
إذا وقفت على منون، فأرجح اللغات وأكثرها أن يحذف تنوينه بعد الضمة والكسرة، ك(هذا زيد)، و(مررت بزيد)، وأن يبدل ألفا بعد الفتحة: إعرابية كانت، ك(رأيت زيدا)، أو بنائية ك (أيها) و (ويها).¹⁶
3. وهو يحيل في الهامش إلى قول ابن مالك:
تَنُوِينًا إِثْرَ 17 فَتَحِ اجْعَلِ أَلْفًا وَقَفًا، وَتَلَوْ غَيْرَ فَتَحِ احْذِفَا
وَاحْذِفِ لَوْ قَفٍ فِي سِوَى اضْطِرَارٍ صِلَّةَ غَيْرِ الْفَتْحِ فِي الْإِضْمَارِ 18
4. جاء في الكتاب لسيبويه: «وليس في الأسماء جزم، لتمكنها وللحاق التنوين، فإذا ذهب

15. المبرد، 1994، ج 1، ص 199.

16. ابن هشام الأنصاري 1998، ج 4، ص 279.

17. ينبغي تحويل همزة «إثر» إلى همزة وصل ليستقيم وزن البيت.

18. ن. م.، ص 279، ملاحظة 2.

- التنوين لم يجمعوا على الاسم زهابه وزهاب الحركة».¹⁹
- وقد ذكر الحركة ولم يسمها، ولو فصل لقال الفتحة والضمة والكسرة أو الخفضة.
5. يقول الداني في المحكم في نقط المصاحف:
- [...] وإنما لزم [يعني التنوين] الأطراف خاصة، من حيث كان مخصوصا بمتابعة حركة الإعراب التي تلزم ذلك الموضع، [...] فإن كان الاسم الذي يقع آخره مجرورا جعل تحت الحرف نقطتان إحداهما للحركة والثانية علامته.²⁰
6. لتأكيد ذلك نورد ما قاله القلقشندي (ت. 1418) في صبح الأعشى في سياق حديثه عن الحركات:

..الثانية علامة الفتح

أما المتقدمون فإنهم يجعلون علامة الفتح نقطة بالحمرة فوق الحرف، فإن أتبع حركة الفتح تنوينا، جعلت نقطتين، إحداهما للحركة، والأخرى للتنوين. والمتأخرون يجعلون علامتها ألفا مضطجعة، لما تقدم من أن الألف علامة الفتح في الأسماء المعتلة ورسموها بأعلى الحرف موافقة للمتقدمين في ذلك، وسموا تلك الألف المضطجعة نصبة أخذا من النصب، ويجعلون حالة التنوين خطتين مضطجعتين من فوقه كما جعل المتقدمون لذلك نقطتين، وعبروا عن الخطتين بنصبتين.²¹

من كل ما أوردناه نستطيع أن نقول إن المصادر العربية القديمة قد جمعت بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الحالة الإعرابية، أو على أسماء الحركات التي هي علامات للإعراب والبناء، ولكن كمجالين مختلفين يجتمعان في كلمة واحدة، فتتصف بهما، ومن الواضح أنه ليس هناك طريقة واحدة حتمية للتعبير عن هذه الحالة ينبغي استخدامها، وللكتاب أن يشتق من المصطلح الإعرابي ما يقتضيه السياق، ثم يشتق من مصطلح التنوين مثل ذلك، أو أن يذكر التنوين بعد اسم الحركة أو بعد وصف الاسم على أنه محرك بها.

بداية ظهور المصطلحات الجديدة

إن أول استخدام موثق عثرنا عليه، للتركيب الذي يضيف مصطلح التنوين إلى مصطلحات الفتح والضم والكسر، يعود إلى بداية القرن السابع عشر، وقد ورد في أحد أوائل الكتب المطبوعة

19. سيبويه، 1966، ج 1 ص 14.

20. الداني، 1997، ص 58.

21. القلقشندي 1914، ج 3، ص 165. وهو يتحدث بعدها عن علامتي الضم والكسر.

باللاتينية في قواعد اللغة العربية،²² وهو كتاب *Grammatices Arabicae* لصاحبه بطرس كرسطن Peter Kirsten (1575-1640)، وقد طبعه سنة 1608 في المطبعة التي أنشأها في برسلاو (عملت من 1608 حتى 1611)،²³ فهو يستخدم المصطلحات: تنوين الفتح (انظر الاقتباس أدناه)،²⁴ تنوين الضم،²⁵ وتنوين الكسر.²⁶

2. *Tanvinulphathbi* تَنْوِينُ الْفَتْحِ NOMEN; *hujus puncti, est*

وعند النظر في كتب المستشرقين في قواعد اللغة العربية، نجد استخدام مصطلحات مشابهة عند سلفستر دي ساسي (1758-1838)، وذلك في كتاب *التحفة السنوية في علم العربية*، الذي ظهرت طبعته الأولى بعد صدور كتاب كرسطن بقرنين من الزمان، وذلك سنة 1810.²⁷ وقد أضاف دي ساسي العنوان السابق باللغة العربية إلى عنوان كتابه الفرنسي: *Grammaire Arabe*.

يعتبر كتاب دي ساسي هذا من الكتب الهامة في النحو العربي، وقد أصبح الكتاب المعتمد في تدريس اللغة العربية في أوروبا، بعد أن سيطر طوال قرنين من الزمن على هذه المكانة، كتاب المستشرق الهولندي توماس إربينيوس (1584-1624)، في النحو العربي *Grammatica Arabica* الذي طبع سنة 1613.²⁸ عند النظر في كتاب دي ساسي نجد ما يلي:²⁹

La voyelle nasale ٴ se nomme تَنْوِينُ الْفَتْحِ; la voyelle nasale ٴٴٴ, تَنْوِينُ الضَّمِّ, et la voyelle nasale ٴٴٴٴٴ, تَنْوِينُ الْكَسْرِ. Le ن contenu dans les voyelles nasales est sujet, dans la prononciation, à toutes les mêmes variations que le ن consonne, et ces variations s'indiquent de la même manière (ن. ٴ ٴٴٴ ٴٴٴٴٴ).

22. عن أولية الطباعة العربية في أوروبا انظر: بدوي، 1993، ص 551-555: السامرائي، 1996.

23. بدوي، 1993، ص 554.

24. انظر: Kirsten, 1608, p. 84.

25. ن. م.، ص 85.

26. ن. م.، ص 88.

27. السامرائي، 1996، ص 69.

28. السامرائي، 1996، ص 68: بدوي، 1993، ص 17.

29. دي ساسي، 1831، ص 38.

في الجمع بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات

نرى أن دي ساسي اختار في كتابه المصطلحات التي تضيف التنوين إلى أسماء الحركات، مؤثرا مصطلح «الخفض» على مصطلح «الجر».

بعد صدور كتاب دي ساسي بثلاث سنوات صدر كتاب ماثيو لومسدن Matthew Lumsden (1835-1777) تحت عنوان: *A grammar of the Arabic language*، وقد وجدنا فيه ما يلي:³⁰

The تَنْوِينِ of the vowel
فَتْحَةَ FUT-HA, is generally marked by the letter أَلِفِ
as in the preceding example مَدَدًا MU-DU-DUN ; but that
letter must be omitted in the case of a word ending with هَاءِ
as دَفْعَةً DUF-A-TUN, AT ONCE ; بَغْتَةً BUGH-TU-TUN

لا يستخدم لومسدن المصطلح «تنوين الفتح» بصورة مباشرة، ولكنه يترجمه إلى اللغة الإنجليزية، مستخدما مصطلحات عربية، بقوله:
«فَتْحَةَ FUT-HA تَنْوِينِ of the vowel» الوارد أعلاه.

يلاحظ أنه لم يقل «فَتْحَةَ FUT-HA تَنْوِينِ after the vowel» (التنوين بعد الفتحة)، متبعا ما ورد في المصادر العربية القديمة، ولكنه قال ما معناه «تنوين حركة الفتحة» أو «تنوين صائت الفتحة»، وهو المقصود بقولنا «تنوين الفتح».

يجدر أن نذكر أن لومسدن يشير في صفحة العنوان إلى أن الكتاب هو وفق مبادئ تدريس القواعد في المدارس العربية، فقد سجل تحت العنوان:

(according to the principles taught and maintained in the Schools of Arabia)
وهذا يسوغ الاحتمال أن استخدامه للعبارة «تنوين حركة الفتحة» متأثر بطريقة ما بما وجده مستخدما في هذه المدارس.

جدير بالذكر أننا وجدنا كتب المستشرقين التي فحصناها، غير التي اقتبسنا عنها أعلاه، تستخدم المصطلحات فاصلة بين التنوين والإعراب وأسماء الحركات، ومؤثرة بذلك ما شاع في الاستخدام في المصادر العربية القديمة.³¹

Lumsden, 1813, p. 13. .30

31. انظر مثلا: גולדסמאל, 1857, ע.מ.ב;

إذا انتقلنا إلى الكتب التي طبعت في المشرق فإننا نجد استخدام مصطلحات تنوين الفتح والضم والكسر في كتاب كان له شأن وتأثير في كثير من الكتب بعده، وهو كتاب **بحث المطالب وحث الطالب** لمؤلفه المطران الحلبي الماروني جرمانوس فرحات (1670-1732) وقد كان أول كتاب طبع في المشرق بحرف عربي في القواعد.

يرى الباحث سامي سليمان أحمد، أن البداية الحقيقية لتجديد الدرس النحوي كانت في بداية القرن الثامن عشر حين قدم جرمانوس فرحات كتابه **بحث المطالب** عام 1707.³² ويعتبره الفاخوري «من الذين وضعوا أساس النهضة في الشرق، فكان شديد الاتصال بثقافة الغرب، يعرف من اللغات العربية والإيطالية واللاتينية والسريانية، كما كان متضلعا من المنطق والفلسفة.. وقد ترك من المؤلفات ما يربو على المئة في النحو، والإعراب، واللغة، والعروض..»³³ لقد طبعت الطبعة الأولى من كتاب **بحث المطالب وحث الطالب** في مطبعة حلب، التي تأسست سنة 1702 فكانت رائدة الطباعة بالحرف العربي في المشرق.³⁴ ثم طبع عدة مرات بتعليقات من دارسين بارزين في لبنان، وقد استخدمنا في البحث نسخة من الكتاب، بتعليق المعلم بطرس البستاني (1819-1883)، الذي جعل عنوانه **مصباح الطالب في بحث المطالب**، وفيها يستخدم المطران جرمانوس المصطلحات: تنوين الضم، تنوين الفتح، تنوين الكسر، كما يظهر ذلك فيما يلي:³⁵

الحركة في اللغة تبديل الحال من مرتبة إلى غيرها وفي الاصطلاح ما به يقوم الحرف على النطق به. وأنواعها ثلاثة ضمٌ وفتحٌ وكسرةٌ. فالضمة هذه علامتها ُ والفتحة هذه علامتها َ والكسرة هذه علامتها ِ. فترسم الضمة والفتحة من فوق الحرف والكسرة من تحته. وإذا تضاعفت الحركة سميت تنويناً. فهذه علامة تنوين الضم ُ وتنوين الفتح ً وتنوين الكسر ِ

Ewald, 1831, p. 22; Erpenius, 1636, p.18; Roorda, 1835, pp.6-7; Caspari, 1887, pp.7-8;

Wright, 1977, p.12.

32. أحمد، 2003.

33. الفاخوري، د. ت.، ج2، ص 889. عن مكانة المطران جرمانوس كرائد من رواد النهضة، انظر: عيود، د. ت.، ص 39-34.

34. رضوان، 1953، ص 8.

35. فرحات، 1854، ص 3.

في الجمع بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات

نرى في الاقتباس أعلاه أن الكاتب يربط بين أسماء الحركات وبين مصطلحات التنوين، كما يفعل المعلمون اليوم لتسهيل معرفة أشكال كتابة التنوين على الطلاب، والمطران جرمانوس كان معلما في مدرسة «القديس يوسف» في زغرتا للغتين العربية والسريانية، قبل تسلمه المناصب الدينية في حلب،³⁶ كما أن غايته من وضع الكتاب كانت تسهيل تدريس النحو والصرف على الطلاب المسيحيين، وهو يقول في مقدمة الكتاب:

[...] لما رأيت إقبال المستفيدين من المسيحيين منصبا نحو معرفة القواعد العربية، والأصول النحوية، لكن يدهم تقصر عن الوصول إلى غايتها لأسباب توجب الإضراب عن الانصباب [...] جذبتني عندئذ يد الغيرة الأخوية [...] إلى إحالة الحال المعجم، وإزالة الأمر المبهم [...] وأنشأت مؤلفا ينطوي على مقدمة وثلاثة كتب وخاتمة، وجمعت فيه ما تفرق من القواعد العربية تصريفا ونحوا في كتب متعددة [...] وسميته **بحث المطالب وحث الطالب**، والمقصود منه نفع أولاد المسيحيين لئلا يتغربوا فيتجربوا [...] فالمأمول إذا من الطلبة المستفيدين منه أن يتلقوه بوجه القبول، ولا يستكثروا المقول.³⁷

والكتاب، كما يصفه الأب كرم رزق، «مستندٌ كلُّ تلميذٍ في الصرف والنحو والقواعد العربيّة»، ويضيف أنه «أصبح الكتاب المدرسيّ المعتمد في لبنان لفترة طويلة، وتكرّرت طباعته حتى يومنا»³⁸. وأهمية هذا الكتاب، لم تكن لمكانة صاحبه فقط، وليس فقط لريادته، ولكن في الأساس لتأثيره في من ألف في قواعد اللغة العربية بعده.

يخبرنا مارون عبود أن الكتاب طبع عدة مرات، وقد «علق عليه أولا المعلم بطرس البستاني، ثم الشيخ سعيد الشرتوني، فالعلم عبدالله البستاني، فالخوري نعمة الله باخوس»³⁹. كما كتب الراهب يوسف علوان (ت. 1870) موجزاً له باسم **موجز بحث المطالب**،⁴⁰ ونقحه أيضا عبدالله البستاني (1854-1930)،⁴¹ وإننا لنجد صدى عنوانه في كتب أخرى نذكرها لاحقا، ولا شك أن هذه القائمة جزئية لأننا لم نتقصّ تأثيره وكل ما أخذ عنه، والأمر جدير بالدراسة على ما نرى.

36. أبو زيد، 2012.

37. فرحات، 1854، خطبة المؤلف.

38. رزق، د. ت.، ص 8.

39. عبود، د. ت.، ص 35، ملاحظة 1.

40. الزركلي، 2002، ج 8، ص 242.

41. الموسوعة العربية، «عبدالله البستاني».

لم يكتب المعلم بطرس البستاني بالتعليق على كتاب المطران جرمانوس، ولكنه ألف كتابا في النحو، في مرحلة لاحقة لطباعته كتاب **مصباح الطالب في بحث المطالب**، وهو كتابه المعروف باسم **مفتاح المصباح في الصرف والنحو للمدارس**، وبين أيدينا الطبعة الثالثة منه، التي طبعت في المطبعة الأمريكية سنة 1895، وقد جاء في أوله فيما يخص موضوعنا:⁴²

وهذه علامة تنوين الضم - وهذه علامة تنوين
الفتح - وهذه علامة تنوين الكسر -

وكما هو واضح فإنه يستخدم المصطلحات: تنوين الضم، تنوين الفتح، تنوين الكسر، أسوة بما جاء في كتاب المطران جرمانوس، ومكملا لتوجهه في استخدام المصطلح. تشير المصادر إلى أن البستاني استدعى الشيخ ناصيف اليازجي (1800-1871) للتدريس في المدرسة الوطنية التي أنشأها،⁴³ وقد ألف اليازجي أيضا كتابا في النحو والصرف أسماه: **فصل الخطاب في أصول لغة الأعراب**، وبين أيدينا نسخة منه مطبوعة سنة 1913، وقد جاء فيها ما يلي:

تكتب الألف ولا تقرأ بعد واو الجمع المتطرفة .. وبعد تنوين فتح في غير ممدود ولا مؤنث بالتاء كرايت زيدا وهذه عصا ورعى.⁴⁴

ويتضح من ذلك أن اليازجي يعطي مشروعية لاستخدام صيغة إضافة مصطلح التنوين إلى أسماء الحركات، مكملا بذلك من سبقه، ومعتزفا بصحة هذا الاستخدام. كان المعلم سعيد الشرتوني (1849-1912)، قد علق على كتاب **بحث المطالب وحث الطالب**، وتمت طباعته سنة 1883 تحت عنوان **بحث المطالب في علم العربية**، وسعيد الشرتوني هو أخو المعلم رشيد الشرتوني (1864-1906)، الذي ألف سلسلة من كتب القواعد الذائعة الصيت، تحت عنوان: **مبادئ العربية في الصرف والنحو**، وقد وجدنا فيها، فيما يخص الموضوع الذي نحن بصدده، ما نقتبسه في ما يلي:

1. «هل نكتب تنوين الفتح وحده؟ كلا. أكتب مع تنوين الفتح حرف الألف إلا بعد التاء المقصورة..»⁴⁵

42. البستاني، 1895، ص 8.

43. انظر مثلا: **ويكيبيديا**، «ناصر اليازجي».

44. اليازجي، 1913، ص 129.

45. الشرتوني، 1986، ص 5.

في الجمع بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات

2. «تمرين: أرسم [!] تنوين الضم والفتح والكسر في آخر الكلمات التابعة..»⁴⁶
سنعود إلى ذكر رشيد الشرتوني لاحقا، ولكننا نكتفي هنا بالتدليل على استخدامه مصطلحات تنوين الضم والفتح والكسر، متابعا خطوات من سبقه من المؤلفين في قواعد اللغة العربية.
نتائج:

1. وجدنا المصطلحات: تنوين الضم، تنوين الفتح، تنوين الكسر، موثقة في الاستخدام منذ بداية القرن السابع عشر في كتاب بطرس كرسطن، فهل يمكن أن يكون هو واضعها؟ نستبعد بعد الفحص هذه الفرضية، فكرسطن لم يكن مستشقا متخصصا بل بالغة العربية، وقد «بقيت بضاعته من اللغة العربية قليلة» على حد تعبير بدوي،⁴⁷ وهو في الأصل طبيب، تعلم اللغة العربية لكي يقرأ آثار ابن سينا في الطب بلغتها الأصلية، عملا بنصيحة أساتذته، نظرا لعدم الدقة في ترجمتها إلى اللاتينية.⁴⁸ ولم يلق الدعم الكافي لمشروعه المتعلق باللغة العربية فأصبح طبيبا خاصا لملكة السويد.⁴⁹ ويقتبس بدوي عن دراسة تشير إلى أخطاء في كتابه في النحو.⁵⁰ نذكر أن المعلومات عن كرسطن عند بدوي مذكورة في معرض حديثه عن الطباعة العربية في أوروبا، ولكنه لا يذكره ضمن تراجم المستشرقين. وكتاب كرسطن المذكور لم يحظ بشهرة وانتشار، في الوقت الذي كان فيه كتاب إربينيوس هو الكتاب المعتمد في تدريس اللغة العربية طوال قرنين من الزمان كما أسلفنا، وإربينيوس لم يستخدم هذه المصطلحات في كتابه المذكور. نستبعد أيضا، بوجه عام، أن يكون أجنبي يدرس اللغة العربية، قد أضاف من عنده هذه المصطلحات، فلاقت الرواج الذي نجده اليوم، وهو ليس من الدارسين ذوي الشأن للغة العربية. لم ينقل كرسطن هذه المصطلحات عن مصادر مكتوبة قديمة، وذلك لأنها غير مستخدمة فيها كما أسلفنا، فمن أين جاء بهذه المصطلحات؟ هذا يقودنا إلى الاعتقاد أن هذه المصطلحات قد انتشرت شفويا في العهد كرسطن، وأنه سمعها من معلميه أو ممن أخذ عنهم ممن يتقن اللغة العربية، ولولا شيوعها في زمنه لما كان استخدمها في كتابه، ولكنه لم يكن السبب في انتشارها لاحقا، لأن تأثيره على دراسة النحو كان محدودا.

46. ن. م.

47. بدوي، 1993، ص 555.

48. ن. م.، ص 554.

49. ن. م.، ص 555.

50. ن. م.

ما نراه هو أن التأثير لم يأت من أوروبا إلى الشرق، ولكن على العكس، انطلق من الشرق إلى أوروبا، عن طريق مسيحيي الشرق، الذين كان لهم تأثير في حركة الاستشراق، وفي ذلك يقول السامرائي:

الواضح في تاريخ الاستشراق الأوروبي أن نصارى لبنان كان لهم أثر مهم جدا في هذا التاريخ منذ انضمام المارون إلى الفاتيكان حتى القرن العشرين، فإن علاقتهم بروما واتصالهم الروحي بها كان له أهمية عميقة في هذا الأثر؛ فقد هيا لهم السبل لتعاون المستشرقين والمنصرين الأوروبيين معهم، حتى إننا نجد بعضا من هؤلاء قد عمل فعلا مع بعض المستشرقين في مراكز الاستشراق الأوروبي. ولم يكن من باب المصادفة أن يهدي المستشرق الهولندي توماس أربينوس أول طبعة وما تلاها من طبعات كتابه مبادئ اللغة العربية الذي نشره في لايدن سنة 1613م إلى جبرائيل زيونيتا ويوهانس هسرونيا وهما: جبرائيل الصهيوني وحنا الحصري⁵¹.

ويشير لويس شيخو إلى مراسلات بين ناصيف اليازجي وبين المستشرقين،⁵² ومن بينهم دي ساسي الذي أشرنا إلى كتابه في قواعد اللغة العربية سابقا.⁵³ لا شك أن موضوع علاقة مسيحيي الشرق بالاستشراق هو موضوع واسع ومركب، ونكتفي بما أشرنا إليه في هذا المقام كي لا نبتعد عن موضوعنا الأساسي.

2. ما قلناه أعلاه يعني أن عند تأليف جرمانوس فرحات كتاب **بحث المطالب** كانت المصطلحات الجديدة موجودة فكتاب كرستن سبقه بقرن تقريبا.
3. إن جميع الكتب المطبوعة في الشرق، التي استخدمت المصطلحات الجديدة هي كتب تعليمية، ألقت في الأساس لتستخدم في المدارس.
4. يلاحظ أن جميع الذين اقتبسنا عنهم من أصحاب الكتب المنشورة في الشرق هم من دارسي اللغة العربية المسيحيين.

ليس الأمر صدفة فالمدارس الطائفية المسيحية كانت رائدة في الشرق،⁵⁴ الأمر الذي استدعى تأليف كتب تناسب أعمار الطلاب الذين يدرسون فيها، ولا شك أن شيوع استخدام هذه الكتب في المدارس على مدى سنين طويلة، كقيل بإشاعة المصطلحات المستخدمة فيها على

51. السامرائي، 1996، ص 59.

52. شيخو، 1991، ص 154.

53. ن. م.، ص 160.

54. للتوسع في موضوع إنشاء المدارس في سوريا انظر: زيدان، د. ت.، ص 37-42

في الجمع بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات

السنة الطلاب والمعلمين، وبنشر استخدامها على ألسنة أجيال من الخريجين الذين كان لبعضهم شأن في الثقافة العربية.

5. إن استخدام مثقفين بحجم المطران جرمانوس فرحات، والمعلم بطرس البستاني، والشيخ ناصيف اليازجي، والمعلم رشيد الشرتوني لهذه المصطلحات، على ما لهم من مكانة في الشام على وجه الخصوص، وفي العالم العربي على وجه العموم، يقدم تسويغاً لاستخدامها على السنة وأقلام العامة من المثقفين والدارسين.

6. نخلص مما سبق إلى تصور أن المصطلحات التي تستخدم فيها إضافة مصطلح التنوين إلى أسماء الحركات مرت بمرحلة كانت فيها شائعة على ألسنة المعلمين، بعد نشوء المدارس وانتشارها، واستخدمت شفويًا قبل ظهورها في الكتب المذكورة، على مدى زمن طويل إلى أن رأى فيها من ذكرناهم مصطلحات مشروعة، وجديرة بالاستخدام الرسمي، والكتب المذكورة كانت مسؤولة عن نقلها من الاستخدام الشفوي إلى الاستخدام الرسمي.

ينبغي التنويه في هذا المقام بأن تأليف وطباعة الكتب في قواعد اللغة العربية لمؤلفين من الموارنة قد بدأ في الغرب في القرن السابع عشر، وتخيرنا المصادر أن أول كتاب من هذا النوع في قواعد اللغة العربية كان قد طبع في فرنسا سنة 1613، وهو من تأليف القس جبرائيل الصهيوني والشماس يوحنا الحصري المذكورين أعلاه، وكان عنوانه باللغة العربية: **في صناعة النحو**⁵⁵، وفي اللاتينية *Grammatica Arabica Maronitarum*، (النحو العربي تأليف الموارنة)⁵⁶، كما وجدنا أسماء مؤلفات طبعت في مطبعة روما هي: **مبادئ اللغة العربية**، لمنصور شالاق الذي طبع سنة 1622، و**كتاب نحو اللغة العربية**، لبطرس المطوشي الماروني، الذي طبع سنة 1624.⁵⁷ لم نتمكن في المرحلة الراهنة من الرجوع إلى هذه الكتب، إلا أننا لا نستبعد أن يكون بعضها قد استخدم المصطلحات الجديدة، ولكن هذا يدعم النتائج التي توصلنا إليها، ولا غيرها، لأن كتاب كرسنتن قد سبقها، وهو الدليل على بداية ظهور هذه المصطلحات بصورة موثقة، ولأن كتاب **بحث المطالب** كان أول كتاب طبع في المشرق في الموضوع، وتأثيره في من جاء بعده واضح، بينما لا نلمس تأثيراً يمكن إثباته للكتب السابقة في من ألف في الموضوع لاحقاً.

55. رضوان، 1953، ص 8.

56. بدوي، 1993، ص 554-553. وهو يشير إلى أن سنة الطباعة كانت 1616، بخلاف ما ورد في المصدر السابق، ويظهر أنه قد وقع خطأ في اسم الكتاب باللاتينية عند بدوي بحذف كلمة "Arabica" منه.

57. رضوان، 1953، ص 6، ونظن أن اسم عائلة المؤلف الأول هو «شلق»، وهي عائلة معروفة في لبنان، وقد يكون مصدر الخطأ نقل الاسم من اللاتينية.

لا بد من الاحتراز أيضا من التعميم في الحكم، فاستخدام المصطلحات الجديدة لا يعم جميع من ألف في الموضوع من المسيحيين في بلاد الشام. فإننا نجد كتبا أخرى لمؤلفين لبنانيين من نفس المرحلة، لم تستخدم هذه المصطلحات على الإطلاق، فقد ألف الشدياق (1804-1887) كتابا في النحو والصرف، كانت الطبعة الأولى منه سنة 1872، وقد أسماه **غنية الطالب ومنية الراغب**، وتأثر العنوان بعنوان كتاب المطران جرمانوس ظاهر، ولم يستخدم فيه أسلوب إضافة مصطلح التنوين إلى أسماء الحركات، فهو يقول في سياق حديثه عن حرف الألف:

أن تكون [الألف] بدلا من نون ساكنة، وهي إما تنوين التوكيد نحو ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا، أو **تنوين المنصوب** نحو رأيت زيدا، في لغة غير ربعية، ولا يعد منها الألف المبدلة من نون إذن.⁵⁸

ونرى أن الشدياق يتقيد في الاقتباس أعلاه بالاستخدام الشائع في المصادر القديمة، في التعبير عن التنوين في حالة النصب، وهذا التوجه في استخدام المصطلح، هو التوجه الذي اتبعه المؤلف في الكتاب بوجه عام.

نشير في هذا المقام أيضا إلى القس يوسف الجعيتاوي (؟) الذي نشر كتاب **مراقبي الطالب إلى بحث المطالب** «وفيه إعراب ما ورد من الأمثال في كتاب المطران جرمانوس»،⁵⁹ وله أيضا كتاب **كفاية الطالب وبغية الراغب في علم النحو**، المطبوع سنة 1909، وتأثر عنوان كتابه بكتاب المطران جرمانوس ظاهر هنا أيضا.⁶⁰ نشير إلى أن الذي «ضبطه وأحكم تأليفه»، كما ورد تحت عنوان الكتاب، هو الخوري نعمة الله باخوس (1854-1929) الذي ذكره مارون عبود ضمن من علقوا على كتاب المطران جرمانوس.⁶¹ رغم هذا التأثير الواضح فإن الجعيتاوي لم يأخذ بالمصطلحات الخاصة بأنواع التنوين، التي استخدمها المطران جرمانوس، ولكنه تقيد بالاستخدام الشائع للمصطلحات المتعلقة بالتنوين.⁶²

نخلص مما سبق إلى أن ظهور المصطلحات الجديدة ظل يسير جنبا إلى جنب مع استمرار استخدام المصطلحات التي كانت شائعة منذ بداية التأليف في القواعد، حيث يتم الفصل بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب أو على أسماء الحركات.

58. الشدياق، د.ت. والإبراز ليس في الأصل.

59. انظر: شيخو، 1991، ج 3، ص 453.

60. نجد في هذا الكتاب، ولأول مرة، من يخصص كتابا للتلميذ وآخر للمعلم، فيه إيضاحات وحل للتمارين

61. عبود، د.ت.، ص 35، ملاحظة 1.

62. انظر مثلا: الجعيتاوي، 1909، ص 5-6؛ انظر أيضا: الجعيتاوي، 1910، ص 2، وهو يذكر في سياق الإعراب أنواع

التنوين كتنوين الصرف وتنوين العوض.

المصطلحات في مصر في عصر النهضة

لقد كان رفاة الطهطاوي (1801-1873) أول من كلفه ديوان المدارس بوضع كتاب في النحو،⁶³ فألف كتاب **التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية** سنة 1868،⁶⁴ والطهطاوي لا يستخدم في كتابه المذكور صيغ إضافة التنوين إلى الحركات،⁶⁵ وفي أمثلة الإعراب الواردة في الكتاب، لا يذكر التنوين على الإطلاق، فهو يقول في إعراب: قام زيد: «زيد: فاعل مرفوع وعلامة رفعه ضمة»،⁶⁶ فلا يتحدث عن التنوين في معرض حديثه عن الإعراب. نجد بعد الطهطاوي سلسلة **قواعد اللغة العربية**، التي يقول الأستاذ الدكتور محمود فهمي حجازي عنها:

أهم منظومة من الكتب النحوية التعليمية سبقت علي الجارم، هي تلك الكتب الأربعة التي ألفها حفني ناصف ومحمد دياب ومصطفى طوموم ومحمد صالح في القاهرة (1886م-1891) وهي بداية التأليف الجماعي للكتب المدرسية، وقد استمر استخدام هذه المنظومة حتى سنة 1929م.⁶⁷

وإذا عدنا إلى الكتب المذكورة، فإننا نجدها تستخدم المصطلحات الشائعة في المصادر العربية القديمة، والتي تفصل بين التنوين والإعراب أو أسماء الحركات، فقد جاء في باب الوقف، على سبيل المثال، ما يلي: «.. والتنوين يحذف في الرفع والجر، ويقلب ألفا في النصب؛ كهذا قلم، وكتبت بقلم، وبريت قلمًا».⁶⁸

ولمصطفى طوموم (ت. 1935) المشارك في السلسلة المذكورة، كتاب بعنوان **سراج الكتبة**، وهو لا يخرج فيه عما استخدم في الكتب المشتركة المذكورة، وهو يقرن مصطلح التنوين بالإعراب كقوله في سياق حديثه عن زيادة الواو في «عمرو»: «أن لا يكون منصوبا منونا»⁶⁹ كما يقرنه بأسماء الحركات كقوله: «التنوين يكتب ألفا إذا وقع بعد فتحة مطلقا»،⁷⁰ وهو متابع في ذلك للاستخدام الشائع في المصادر القديمة.

63. حجازي، 2010، 2/7.

64. ن. م. ومصصح طباعة الكتاب يضيف صفتين بعد تمامه، ويؤرخ للطباعة بالتاريخ الشعري ونصه: «تحفتي راق طبعتها»، ومجموع أحرفها هو 1286 (هجرية). انظر: الطهطاوي، 1868، ص 2 من إضافة مصصح الطبع.

65. انظر مثلا: الطهطاوي، 1886، ص 11.

66. ن. م.، ص 15، وانظر أيضا عدم ذكر التنوين في الوقف ص 172.

67. حجازي، 2010، 3/7.

68. ناصف وآخرون، 2008، ص 124.

69. طوموم، 1893، ص 47.

70. ن. م.، ص 39.

يجدر أن نشير إلى كتاب **النحو الواضح** لعلي الجارم (1881-1949) ومصطفى أمين (؟) رغم ظهوره المتأخر نسبياً عن المرحلة التي تشملها الدراسة، فهو من أشهر الكتب عندنا لشيوع استخدامه في المدارس، وبالعودة إليه نجد ما وجدناه عند الطهطاوي وحفني ناصف ورفاقه، فالكتاب لا يفصل «أنواع» التنوين، ولكنه يذكره بلا إضافة إلى مصطلحات الإعراب أو أسماء الحركات، كما أنه لا يذكر التنوين عند إعراب النماذج التي يقدمها.

نشير أيضاً إلى أن نصر الهوريني (ت. 1874)، نشر أحد الكتب الهامة في قواعد الإملاء تحت عنوان: **المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية**، وفيه نجد ما وجدناه عند غيره من المؤلفين المصريين من الالتزام باستخدام المصطلحات الشائعة في الكتب القديمة.⁷¹

نصل مما تقدم إلى أن المصطلحات الجديدة المتعلقة بالتنوين لم تكن متداولة في مصر، كما كانت في بلاد الشام، والواقع أن علوم اللغة في مصر بوجه عام ظلت تحت تأثير المؤلفات القديمة، ويقول جرجي زيدان إن ما ظهر في مصر من علوم اللغة في العصر الأول من النهضة لا يخرج عما كتب قبله، وأكثره تلخيص أو شرح أو تعليق على كتب القدماء.⁷²

بين إضافة التنوين إلى مصطلحات الإعراب وإضافته إلى أسماء الحركات

نورد بداية شرح المعري (ت. 1057) لأحد أبيات المتنبي (ت. 965) في كتابه **معجز أحمد**:

دُونَ التَعَانِقِ نَاحِلِينَ كَشَكَلَتِي نَصَبٍ أَدَقُّهُمَا وَصَمَّ الشَّاكِلُ

يقول: كم وقفة وقفنا للوداع، وكنا ناحلين، وبقينا دون المعانقة من خوف الرقيب، وكنا قريبين، كتقارب شكلي نصبٍ دقيقتين قريبتين بعضها من بعض، أدقهما الشاكل، وضمّ إحديهما [هكذا في الأصل] إلى الأخرى. أي قارب بينهما. وقد احترز في ذلك عن البناء لأن الشكلتين إذا اجتمعا في النصب كانتا تنويناً، والتنوين يختص بالنصب؛ لأن

الفتح لا يكون تنويناً.⁷³

ومعنى هذا أن أبا العلاء استحسن، على أقل تقدير، استخدام المتنبي مصطلح النصب واحترازه من استخدام مصطلح الفتح، وذلك أن التنوين يختص بالإعراب، وعندما يكون الاسم معرباً لا نستخدم مصطلح الفتح للدلالة على إعرابه، فالفتح خاص بالبناء كما قال.

يحوي هذا الكلام بذور النقاش الذي نشهده اليوم حول صحة استخدام المصطلحات: تنوين

71. انظر مثلاً: الهوريني، 1302 هـ، ص 137.

72. زيدان، د. ت.، ج 4، ص 230.

73. المعري، 1992، ج 3، ص 275.

في الجمع بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات

الضم أو الفتح أو الكسر، وإيثار البعض استخدام المصطلحات: تنوين الرفع أو النصب أو الجر للأسباب التي ذكرها أبو العلاء.

خلال استعراضنا ما ورد في المصادر القديمة، وجدناها لا تتحرج في استخدام مصطلح التنوين بعد أسماء الحركات، ولكننا لم نجد إضافة التنوين إلى الضم والفتح والجر لا في الكتب القديمة ولا في الكتب الصادرة في الغرب أو الشرق بعد دخول الطباعة، باستثناء مصدر واحد هو كتاب الشرتوني **مبادئ العربية في الصرف والنحو** الأنف الذكر، وقد اقتبسنا عنه فيما سبق استخدامه المصطلحات: تنوين الضم والفتح والكسر، ونشير هنا إلى أننا وجدنا عنده بالإضافة لذلك ما يلي:

التنوين نون ساكنة تزداد على آخر الاسم لفظاً لا خطأ. وهو ثلاثة أنواع:

الأول تنوين الرفع نحو كتابٌ (كتابٌ) والثاني تنوين النصب نحو كتاباً

(كتابٌ) والثالث تنوين الجرّ نحو كتابٍ (كتابٍ).⁷⁴

إن استخدام الشرتوني لكلا الأسلوبين في التعبير عن أنواع التنوين قد يدل على وجود نقاش حول المصطلحات الصحيحة من ناحية، ولكنه يدل بالضرورة على أن الشرتوني يرى أن الاستخدامين صحيحان.

وبما أننا لم نجد في الكتب السابقة للشرتوني استخدام المصطلحات: تنوين الرفع، تنوين النصب، تنوين الجر، فهذا يقودنا إلى الاعتقاد أن الشرتوني هو أول من وثق هذه المصطلحات في الكتابة الرسمية، وذلك إلى جانب استمرار استخدام إضافة مصطلح التنوين إلى الضم والفتح والكسر.

إذا عدنا للدعاء القائل بأن الضم والفتح والكسر هي من مصطلحات البناء لا الإعراب، وأن التنوين لا يلحق إلا أواخر الكلمات المعربة، وعليه فاستخدام الضم والفتح والكسر غير صحيح، وهو ما عبر عنه المعري في الاقتباس الذي أوردناه، فإننا نقول إن استخدام المصادر لهذه المصطلحات هو بصفته أسماء للحركات، والحركات ذاتها هي علامات مشتركة في البناء والإعراب، حتى إن المبرد يقول «التنوين المفتوح ما قبله [...] نحو رأيت زيدا» في الاقتباس (1) الذي أوردناه تحت عنوان «التنوين مع أسماء الحركات»، و«زيدا» في المثال هو مفعول به منصوب، وهو معرب كما لا يخفى، وقد استخدم المبرد العبارة «التنوين المفتوح ما قبله» وهو يعني التنوين الذي سبقته فتحة، وقد أوضح ابن هشام ذلك، في الاقتباس (2) تحت نفس العنوان، بقوله في سياق حديثه عن التنوين في الوقف: «يبدل ألفا بعد الفتحة: إعرابية كانت، ك (رأيت زيدا)، أو بنائية ك (أيها) و(ويها)». ويبدو أن اليازجي اقتبس ذلك بقوله: «يشمل تنوين

74. الشرتوني، 1986، ص 7.

الفتح ما كان فتحه إعرابيا كرايت زيذاً أو بنائيا نحو أيها وعصاً وفتى⁷⁵. إن انتشار المدارس، وانتشار تعليم اللغة العربية للمبتدئين في الصفوف الدنيا، كان قد ألزم المدرسين، في اعتقادنا، البحث عن مصطلحات قريبة المتناول، فالطلاب في هذه الصفوف لا يعرفون مصطلحات الإعراب ولا البناء، وربط اسم التنوين بالحركة هو مما يقربه إلى الإدراك، ويسهل فهمه وتدريبه.

نرى أيضاً، كما يفهم من الاقتباس عن اليازجي أعلاه، أن قولنا «تنوين فتح» أكثر نجاعة من قولنا «تنوين نصب»، وذلك أولاً، لأنه ليس كل منصوب منونا، وثانياً لأنه ليس كل تنوين نرسمه فتحة منصوباً، كقولنا عصاً وفتى، ولهذا فقولنا تنوين فتح يشمل ما كان منصوباً وعلامة نصبه الفتحة، أو ما كان يرسم فتحة وهو غير منصوب، بينما يختص مصطلح تنوين النصب بما كان منصوباً وعلامة نصبه الفتحة، ولا يمكن التذليل بواسطته، أو بواسطة بقية مصطلحات الإعراب على التنوين في كلمات مثل: عصاً، فتى، قاضٍ، إلخ.

إن ما أوردناه من تعليل قد يفسر انتشار إضافة مصطلح التنوين إلى أسماء الحركات، أكثر من إضافته إلى مصطلحات الإعراب، وهذا ليس في المصادر التي أوردناها فقط، ولكن في الاستخدام العام كما نلاحظه في بلادنا، وقد يقوي هذا الادعاء أيضاً، أننا فحصنا العبارة «تنوين فتح» على الإنترنت، فحصلنا على 53100 نتيجة لهذا التركيب، بينما يعطي فحص التركيب «تنوين نصب» 4100 نتيجة⁷⁶. قد تكون لهذا الفحص نواقصه العلمية، إلا أنه يقدم صورة لما هو شائع اليوم في الاستخدام بوجه عام، الأمر الذي لم تعالجه الدراسة، وهو جدير بدراسة خاصة.

هل نحتاج إلى تصنيف ل «أنواع» التنوين؟

التنوين، مثله مثل غيره من الظواهر اللغوية، هو ظاهرة صوتية من ناحية وظاهرة خطية من ناحية ثانية.

التنوين، من ناحية صوتية، هو إضافة صوت نون ساكنة في نهاية بعض الكلمات، وفق قواعد معروفة. ولو ظهرت هذه النون خطياً لكتبنا كلمة «كتاب» المنونة بأحد الأشكال التالية: كتابن، كتابن، أو كسر، أو تنوين رفع أو نصب أو جر، عند من يفضل مصطلحات الإعراب، ولقلنا في إعراب «كتابن» في الجملة «هذا كتابن»: خبر مرفوع وعلامة رفعه الضمة، والنون للتنوين مثلاً، وفي هذه الحالة لا يختلط على البعض التنوين بالإعراب، لأن علامة التنوين مستقلة عن علامة الإعراب.

75. اليازجي، ص 130، ملاحظة 2.

76. تاريخ الفحص 4.4.2013.

في الجمع بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات

ولكن الأمر ليس على ما ذكرنا، فأشكال كتابة كلمة «كتاب» المنونة هي: كتابٌ، كتابًا، كتابٍ، وهذا معناه أننا جعلنا لنفس الصوت (صوت نون التنوين) ثلاث علامات مختلفة: ضمة ثانية، أو فتحة ثانية، أو كسرة ثانية.

تعدد العلامات للصوت الواحد يستدعي التمييز بين هذه العلامات اصطلاحيا، وهذا ليس جديدا في اللغة العربية، فهناك ظواهر أخرى لها نفس الخاصية، كالتاء المفتوحة (أو المبسوطة)، والتاء المربوطة، وهنا أيضا احتجنا إلى تسميتين للتمييز بين علامتين مختلفتين لصوت واحد، فلا فرق بين لفظ التاء في كلمة «مدرسة»، ولفظها في كلمة «بنت»، ومع ذلك احتجنا إلى مصطلحين للتمييز بين شكلي الكتابة.

مثل هذا يمكن أن يقال في تسمية الألف في الكلمتين «دنا» و «بنى»، فالأولى ألف قائمة والثانية يائية أو على صورة الياء، والصوت هنا، كما نلفظه اليوم، واحد، ولكن شكل الكتابة مختلف، والمصطلحان هما للتمييز بين شكلي الكتابة وليس بين لفظين مختلفين.

حتى تغير كتابة الحروف حسب موضعها في الكلمة، أطلقت عليه تسميات تمييزية نعبر بها عن اختلاف طريقة كتابتها، لا طريقة لفظها، وهذه التسميات هي: في بداية الكلمة، في وسط الكلمة، في نهاية الكلمة، ولو اخترع مستخدمو اللغة على مر الأجيال لهذه الأشكال مصطلحات خاصة لما كان الأمر غريبا، ولاعتدناها، ولكن اكتفي هنا بالعبارات الدالة على موقع الحرف في الكلمة، والذي استدعاه هو الحاجة إليه للتمييز بين طرق الكتابة لا بين الأصوات.

إذا عدنا للتنوين فإننا نرسمه ضمة أو فتحة أو كسرة كما بيننا، بمقتضى الحركة التي تسبقه. ولو اكتفينا بالمصطلح «تنوين» لما استطعنا أن نخاطب متعلم اللغة الذي يجهل الظاهرة بكلام دال على طريقة الكتابة، وما المصطلحات العلمية إلا واسطة للفهم والإفهام في مختلف العلوم، تتميز بالإيجاز وتعميم الدلالة، فتفهم باللفظة الواحدة ما يحتاج إلى قليل أو كثير من الشرح والتفسير.

لا شك أن مستخدميه الأوائل وجدوا في هذه المصطلحات سهولة واختصارا ونجاعة، لأنها تربط المصطلح بشكل الكتابة، ومتعلم اللغة يتعرف الحركات قبل تعلمه التنوين، وربط مصطلح التنوين بالمصطلحات الدالة على الحركات هو ما يكسبه هذه السهولة وهذه النجاعة، ولولا ذلك لما انتشر هذا الانتشار الواسع في المؤسسات التعليمية في مختلف الأقطار.

الخلاصة

1. استخدمت المصادر القديمة مصطلحين منفصلين، واحدا يدل على التنوين، والآخر يدل على الإعراب أو على الحركة التي تسبق التنوين، ونعني بذلك أنهم وصفوا الكلمة أنها منونة وأنها مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة، أو أن التنوين مسبوق بالضم أو الفتح أو الجر، وقد استمرت هذه الطريقة في الدلالة على الاسم المنون حتى يومنا هذا.
2. نجد منذ بداية القرن السابع عشر مصادر تستخدم مصطلحات جديدة تضيف فيها التنوين إلى الحركات كتنوين الضمّ أو الفتح أو الكسر، وقد أشرنا إلى الكتب التي وجدنا فيها هذه المصطلحات.
3. نعتقد أن انتشار المدارس الطائفية المسيحية كان الحافز وراء البحث عن مصطلحات جديدة يستطيع الطالب فهمها، وذلك لسهولة ربط طريقة كتابة التنوين بالحركات.
4. كان رشيد الشرتوني المؤلف الوحيد الذي وجدناه يستخدم مصطلحات يضيف فيه التنوين إلى مصطلحات الإعراب، وذلك كقوله تنوين الرفع والنصب والجرّ.
5. نميل إلى الاعتقاد أن المصطلحات الجديدة بنوعها كانت قد انتشرت شفويا قبل توثيقها في الكتب.
6. نرى أن المصطلحات التي تضيف التنوين إلى أسماء الحركات أكثر نجاعة من تلك التي تضيفه إلى مصطلحات الإعراب وذلك لإمكانية وصف جميع حالات التنوين بها، ولاستخدامها مصطلحات يعرفها الطالب في بدايات تعلم اللغة، وهي الضمة والفتحة والكسرة، في الوقت الذي تكون فيه مفاهيم الإعراب والبناء غريبة ومجهولة.
7. نرى أن طريقة الكتابة العربية التي تدل على التنوين بعلامة هي حركة ثانية، وتعدد طرق كتابته لتعدد الحركات، كل هذا يسوغ استخدام المصطلحات الجديدة التي تربط بين التنوين وبين الحركة السابقة له.

قائمة المصادر والمراجع:

- أ- باللغة العربية:
- ابن منظور، د. ت. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (د. ت.) **لسان العرب**، بيروت: دار صادر.
- ابن هشام، 1998. ابن هشام، عبد الله (1998)، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق د. محمود مصطفى حلاوي، بيروت.
- أبو زيد، 2012. أبو زيد، شفيق (2012)، «دور المسيحيين في النهضة العربية الحديثة»، مجلة الحصاد (3): <http://almawarina.blogspot.co.il/2012/04/3.html>
- تاريخ الدخول: 4.4.2013
- أحمد، 2003. أحمد، سامي سليمان (2003)، «البداية المجهولة لتجديد درس النحوي في العصر الحديث (القرن الثامن عشر وكتاب «بحث الطالب»)، وقائع مؤتمر العربية وقرن من درس النحوي **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، تموز - كانون الأول، 2006، العدد 71، ص 191-212.
- الأندلسي، 1993. الأندلسي، أبو حيان (1993)، **تفسير البحر المحيط**، دراسة وتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية.
- بدوي، 1993. بدوي، عبد الرحمن (1993)، **موسوعة المستشرقين**، ط 3، بيروت: دار العلم للملايين.
- البستاني، 1895. البستاني، بطرس (1895)، **مفتاح المصباح في الصرف والنحو**، بيروت: المطبعة الأمريكية.
- البستاني، 1977. البستاني، بطرس (1977)، **محيط المحيط**، بيروت: مكتبة لبنان.
- البغدادي، 1997. البغدادي، عبد القادر (1997)، **خزانة الأدب**، ج 3، ط 4، تحقيق عبد السلام هاروت، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الجعيتاوي، 1909. الجعيتاوي، يوسف (1909)، **كفاية الطالب وبغية الراغب في علم النحو**، الجزء الأول، كتاب التلميذ، بيروت: صبرا.
- الجعيتاوي، 1910. الجعيتاوي، يوسف (1910)، **كفاية الطالب وبغية الراغب في علم النحو**، كتاب المعلم، بيروت: صبرا.
- حجازي، 2010. حجازي، محمود فهمي (2010)، «علي الجارم رجل التربية والتعليم، رؤية تاريخية لجهوده في إعداد الكتاب المدرسي»، ضمن: **ندوة الشاعر علي الجارم**، (نسخة إلكترونية) 1/7-10/7، موقع: كلية التعليم المفتوح، المكتبة الإلكترونية:
- <http://www.ust.edu/open/library/islamic&arabic/alogah>

wa_maajem.html

- رضوان، 1953، رضوان، أبو الفتوح (1953)، **تاريخ مطبعة بولاق ولمحة في تاريخ الطباعة في بلدان الشرق الأوسط**، القاهرة: المطبعة الأميرية.
- رزق، د. ت. رزق، كرم (د. ت.) «المحطات الرئيسية في تاريخ الرهبانية اللبنانية المارونية»، نسخة إلكترونية على الرابط:
- http://www.olm.org.lb/Content/pdf/history_ar.pdf
- تاريخ الدخول: 4.4.2013
- الزركلي، 2002، الزركلي، خير الدين (2002)، **الأعلام**، طبعة 15، بيروت: دار العلم للملايين.
- زيدان، د. ت. زيدان، جرجي (د. ت.)، **تاريخ آداب اللغة العربية**، الجزء الرابع، [القاهرة]: دار الهلال.
- سيبويه، 1966، عمرو بن عثمان بن قنبر (1966)، **الكتاب**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجبل.
- السيوطي، 1426 هـ، جلال الدين (1426 هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية.
- السيوطي، د. ت. جلال الدين (د. ت.)، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية.
- الشرطوني، 1986، الشرطوني، رشيد (1986)، **مبادئ العربية**، الابتدائي، ط 6، بيروت: المكتبة الشرقية.
- الشرطوني، 1986، الشرطوني، رشيد (1986)، **مبادئ العربية**، ج 1، ط 6، بيروت: المكتبة الشرقية.
- شيخو، 1991، شيخو، لويس (1991)، **تاريخ الآداب العربية**، ط 3، بيروت: دار المشرق.
- طوموم، 1893، طوموم، مصطفى (1893، 1311 هـ)، **سراج الكتبة شرح تحفة الأحبة**، القاهرة: بولاق.
- الطهطاوي، 1886، الطهطاوي، رفاعة (1886، 1286 هـ)، **التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية**، مصر.
- عبود، د. ت. عبود، مارون (د. ت.)، **رواد النهضة الحديثة**، بيروت: دار الثقافة.
- الفاخوري، د. ت. الفاخوري، حنا (د. ت.)، **تاريخ الأدب العربي**، بيروت: المطبعة البولسية.
- الفراهيدي، 2003، الفراهيدي، خليل بن أحمد (2003)، **كتاب العين**، ج 3، تحقيق الدكتور عبد الحميد هندواوي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- فرحات، 1854، فرحات، جرمانوس (1854)، **مصباح الطالب في بحث المطالب**، بتعليق بطرس البستاني، بيروت.
- القلقشندي، 1914، القلقشندي، أحمد (1914)، **صبح الأعشى**، ج 3، القاهرة: دار الكتب الخديوية، المطبعة الأميرية.
- القوزي، 1981، القوزي، عوض حمد (1981)، **المصطلح النحوي، نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري**، الرياض: جامعة الرياض.

في الجمع بين مصطلح التنوين والمصطلحات الدالة على الإعراب والحركات

- المبرد، 1994، المبرد، محمد بن يزيد (1994)، **المقتضب**، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، القاهرة.
- المعري، 1992، المعري، أبو العلاء (1992)، **شرح ديوان أبي الطيب المتنبي لأبي العلاء المعري، معجز أحمد**، تحقيق الدكتور عبد المجيد دياب، ط 2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الموسوعة العربية** الموسوعة العربية، «عبدالله البستاني»، نسخة إلكترونية، الرابط:
http://www.arab-ency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=159172&vid=9
 تاريخ الدخول: 27.2.2013
- ناصر وآخرون، 2008، ناصر، حفني؛ دياب، محمد؛ طوم، مصطفى؛ عمر، محمود؛ محمد، سلطان بك (2008)، **قواعد اللغة العربية**، القاهرة: مكتبة الآداب.
- الهوري، 1302 هـ الهوريني، نصر (1302 هـ)، **المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية**، ط 2، مصر: المطابع الميرية ببولاق.
- ويكيبيديا** ويكيبيديا الموسوعة الحرة، «ناصر اليازجي»، نسخة إلكترونية، الرابط:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%A7%D8%B5%D9%8A%D9%81_%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%B2%D8%AC%D9%8A
 تاريخ الدخول: 27.2.2013
- اليازجي، 1913، اليازجي، ناصر (1913)، **فصل الخطاب في أصول لغة الأعراب**، بيروت: المطبعة الأميركية.

ب- بلغات أخرى:

- Caspari, 1887 Caspari, C. P. (1887), *Arabische Grammatic*, Halles a. S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- De Sacy, 1831 De Sacy, Silvestre (1831), *Grammaire Arabe*, 2ed., Paris.
- Ewald, 1831 Ewald, H. (1831), *Grammatica Critica Linguae Arabicae*, Lipsiae.
- Erpenius, 1636 Erpenius, Thomas (1636), *Grammatica Arabica*, Janson.
- Kirsten, 1608 Kirsten, Petri (1608), *Grammatices Arabicae*, Breslae: Baumann.
- Lumsden, 1813 Lumsden, Matthew (1813), *A Grammar of the Arabic language*, Calcutta.
- Roorda, 1835 Roorda, Taco (1835), *Grammatica Arabica*, editio secundo, G. T. N. Suringar.

Wright, 1977

Wright. w. (1977), *A Grammar of the Arabic Language*, 3rd E.,
Cmbridgeuniversity press, London, New York, Melbourne.

גולדנטאל, יעקב (1857), *מספיק לידיעת דקדוק לשון ערבי*, וינה.

גולדנטאל, 1857

الاشتقاق اللغويّ وجوانب متعلّقة به لدى اللغويّين والنحويّين العرب القدامى

مراد موسى

أكاديمية القاسمي

الكلية الأكاديمية بيت بيرل

ملخّص

الإيتيمولوجيا بمفهومها كفرع لغويّ يُعنى بالكشف عن حقيقة أصل الكلمة وتطوّرها زمنيًا (دياكرونيًا) وتزامنيًا (سينكرونيا)، لها ارتباط بصيغة الكلمة واشتقاقها من الجذر أو الأصل. وعليه فإنّ فهم أصول الكلمات لا بدّ وأن يجعل الكلمات المعجميّة راسخة في الدّهن ولا تتعرّض للنسيان، لا سيّما خلال استعمالها في السياقات المختلفة.

التعبير الدارج لدى اللغويّين والنحويّين العرب في القرون الوسطى للإيتيمولوجيا هو **الاشتقاق** من حيث تبيان كيفية اشتقاق الكلمة من الجذر والأصل، والتعبير المعاصر **تأثيل** المتّصل بكلمة **أثّلة** (etymon) يرتبط أيضًا بشكل مباشر بالاشتقاق من الأصول، إضافة إلى تعابير معاصرة أخرى نحو اشتقاق عامّ، مادّة أصلية ومادّة فرعيّة وغيرها ممّا له علاقة بالإيتيمولوجيا.

التعرّف على الحرف كصوت لغويّ والكشف عن اشتقاق تسميته (حرف)، بالإضافة إلى تناول مبحث الحركات والتنوين التي تلازم حروف الكلمة، له دور مباشر في فهم بُنية الكلمة وصيغتها. وهذا جدّد ذاته يتّصل بما يعرف بالتعبير أصل (stem) والتعبير جذر (root) حيث يشكلان الأساس لكلّ كلمة معجميّة.

والجذر للأفعال وغالبية الأسماء هو ثلاثيّ الأحرف، مع التأكيد على تقبّل احتمال كونه ثنائيًا من ناحية زمنيّة (دياكرونيّة) وقد تطوّر تزامنيًا (سينكرونيا) إلى أصل ثلاثيّ. وترتبط الفكرة

القائلة بثلاثية الجذر بظاهرة الحذف، حيث أنه هناك كلمات تبدو في لفظها ثنائية لكنها في الأصل ثلاثية الأحرف نحو (دم) و (فم). وهذه الظاهرة قد ترتبط بما يعرف بالتعويض نحو ال (تاء) في آخر كلمة سَنَة كتعويض عن حذف الواو من أول أصل الكلمة.

1. تمهيد

إن علم اللسانيات المعاصر (linguistics)، يُعنى بدراسة اللغة في ظل أربعة مجالات: علم الأصوات (phonetics and phonology)، الذي يتناول الحركات النطقية بأنواعها الخاصة، خلال إحداث المتكلم للصوت، ومن ثم انتقال الصوت عبر الموجات الصوتية واستقبال السامع لهذه الأصوات.

علم الأشكال (morphology)، ويتناول بنية الكلمة (الوزن الصرفي)، استناداً إلى الأصل والجذر، نحو ما يُعرف في العربية مثلاً باسم الفاعل والمفعول (participles).

علم النحو (syntax)، ويتناول تقسيم الكلمة إلى أنواع (اسم، فعل وحرف وغير ذلك) وتركيب هذه الكلمات في مبنى يطلق عليه جملة (sentence)، نحو ما يُعرف في العربية بجملة اسمية / فعلية (nominal/verbal sentence).

علم الدلالة ويشمل: المعنى، المعجمية والإيمولوجيا (etymology). بشكل عام، ترتبط الإيمولوجيا من منظور علم اللغة المعاصر ب: العبارات، صيغة الكلمة، الأصل والجذر. والإيمولوجيا بشكل أو بآخر تتعقب المعنى الأساسي وتتناول كيفية تطور الكلمات تاريخياً أي تبيان أثلث هذه الكلمات استناداً إلى الأصل والجذر.

التعبير etymology مشتق من اللاتينية *etymo-logy* أي: صحيح + علم، فيكون التعبير بمعنى «المعنى الحقيقي للكلمة» (true meaning). (انظر: Moore، 2002، 150).

ويقابل هذه التسمية في العربية: (انظر: Baalabki، 1990، ص 178)

✱ التائيل المأخوذ من كلمة أتل وهو الجذر.

✱ التأصيل المأخوذ من كلمة الأصل وهو الأساس.

✱ الاشتقاق المأخوذ من الفعل شَقَّ بمعنى اقتطع أو اجتزأ.

✱ الترسيب بمعنى إرجاع الكلمة إلى أصلها الحقيقي.

هذه المسميات الإيمولوجية بشكل أو بآخر، تتعلق بما يُعرف ب (الأصل) أو (الجذر) للكلمة، غير أن التعبير «الاشتقاق» هو الأكثر درجا في النصوص اللغوية العربية في القرون الوسطى. وهذا المجال الأخير (الإيمولوجيا etymology) يشكّل الموضوع الخاضع للبحث، حيث نقف على توضيح مفهوم اللغويين والنحويين العرب في القرون الوسطى لهذا الاصطلاح على أنه

مرتبط بالمعجميّة أو الدلالة أو المعاني للكلمة العربيّة. والفترات الزمنيّة الخاصّة بالقرون الوسطى المعتمده في بحثنا هي تلك المتراوحة بين القرن الثامن الميلاديّ والقرن السادس عشر الميلاديّ. على أنّنا نقوم بإجراء المقارنات اللازمة بما يتعلّق بالموضوع من وجهة نظر غربيّة في علم اللّغة المعاصر، وذلك ليتسنى لنا معرفة وتحديد مكان «الاشتقاق» في مجال الإتيولوجيا في علم اللّغة الغربيّ المعاصر.

والعربيّة كما هو معروف، هي لغة من اللّغات السامية (من هذه اللّغات الحيّة اليوم هي العبريّة، الأثيوبيّة، الكرديّة وبعض الآرمنيّة في جنوب سوريا). هذه اللّغات الساميّة لها مبنى خاصّ بها، وتتشابه فيما بينها وتتقارب من بعضها في المفردات، الجذور، أوزان الأفعال والأسماء وتركيب الجمل (النحو). وبفضل هذا التشابه والقرب بين اللّغات الساميّة، يستدعينا الأمر إلى إجراء بحث حول الإتيولوجيا العربيّة في مقابل اللّغات الساميّة الأخرى بشكل متعمّق ومستفيض في دراسة قائمة بذاتها في المستقبل، بالرّغم من أنّنا نقوم بذلك في بعض مواضع بحثنا هذا وفق مقتضيات السياق.

التعبير **اشتقاق** الذي أشرنا إليه، يتعلّق بالكلمة التي يوجد لها أساس ترجع إليه، على أنّ هذا الأساس قد يكون عبارة عن حروف منتظمة في الجذر، أو أصل مشتقّ من الجذر. فكلّمة مثل **سليط** بمعنى الدّهن اليابس والذي يستلزم القوّة والدكّ لاستخراجه، لا بدّ وأن تتصلّ بالمعنى الأساسيّ للجذر **س-ل-ط**. كما وقد يكون الأساس للكلمة المشتقة راجع إلى العلاقة الطبيعيّة بين الأجراس الصوتيّة لحروف الكلمة ومحاكاة الصوت في الطبيعة، وهذا ما يعرف بالأونوموتوبيا (onomatopoeia)، نحو كلمة **صَرَ** بمعنى أحدث صوتاً، على أنّ هذه الكلمة تحاكي الصوت المسموع من الحشرة الليليّة «صرار الليل».

بالإضافة إلى ذلك، سننظر في المبادئ والأسس التي ارتكز عليها اللغويّون والنحويّون العرب في القرون الوسطى بخصوص «الاشتقاق».

هناك أبحاث سابقة ذات علاقة إلى حدّ ما بالاشتقاق، نذكر منها للباحثين: Donner (2007)، Bohas (2002)، Zanned (2005)، Zammit (2002)، Frangieh و Sara (1994)، Darir (1993)، Chaudhary Akram (1987)، Badry (2007) وغيرهم، حيث ارتبطت أبحاثهم بشكل أو بآخر بالجذر، الصيغة، بنية الكلمة والمعنى. لكنّ هذه الأبحاث لم تتناول «الاشتقاق» بشكل مباشر وبشكل متعمّق من حيث الكشف عن مفهومه كمجال لغويّ متبلور وقائم بذاته لدى اللغويّين والنحويّين العرب في القرون الوسطى، خلال التحريّ والتنقيب في نصوص هؤلاء اللغويّين والنحويّين، كما سنفعل في بحثنا هذا.

2. مفهوم عامّ للاشتقاق اللغويّ:

من المعوّل عليه بدايةً ومن خلال علم اللّغة المعاصر، التطرّق إلى التصنيف الفئويّ لمفردات المعجم الذي يسوقه لنا Lehman (2008، 548) والذي يمكننا إدراجه على النحو التالي:

- عبارة (phrase).
- صيغة الكلمة (word form).
- أصل (stem).
- جذر (root).

هذه الفئات الأربع للكلمة المعجميّة، تخضع للدراسة من خلال علم الاشتقاق (Etymology). التعبير نفسه (etymology) حسبما يذكر King (2007، 284) مشتقّ من اليونانيّة *etymo-* *logy* أي: المعنى الصحيح (true meaning) + علم، والمقصود دراسة المعنى الأصليّ للكلمة. وكذلك Moore (2002، ص 150) يؤكّد لنا أنّ الإتيولوجيا تُعنى بمحاولة الوصول إلى حقيقة وأصل الكلمة، ويعطي على ذلك المثال: كلمة *crayfish* = جراد البحر، على أنّها مشتقة من الفرنسيّة القديمة *crevice*. وبهذا، يشير King (ن. م.، ص 278-279) إلى أنّ الإتيولوجيا عملياً تُفضي إلى فتح الكلمة وإظهار الجذر لها ومن ثمّ الوصول إلى المعنى الأصليّ، وهذا بدوره يثري الكلمة ولا يجعلها منسيّة. ويؤكّد (ن. م.، ص 279) أنّ الإتيولوجيا الكاشفة عن أصل الكلمة تعيد اللّغة إلى مرونتها وفكّ غموضها، فمثلا على ما يذكر (ن. م.، ص 280) أنّ إتيولوجيا كلمة *method* تُردّ إلى اللاتينيّة بمعنى بُعد أو اتجاه، ممّا يدلّ على طريقة أو طريق. أمّا المعنى المعاصر فهو نهج أو أسلوب، وهذا إن عكس فإنّما يعكس لنا دور الإتيولوجيا في تبيان مرونة اللّغة والتغلّب على غموضها.

يضاف إلى ذلك، أنّ الإتيولوجيا تُعنى بالتدخّل في تاريخ الكلمة وعرض التغيّرات الطارئة كما يشير King (نفس المصدر، ص 279) و Leglise و Migge (2007، ص 314). معنى ذلك أنّ تجريد الزوائد عن الجذر له علاقة بالإتيولوجيا أيضاً، وها هو L. Bauer (2008، ص 196-197) يتحدّث عن صياغة الكلمة خلال إقحام الزوائد (affixes). فالزوائد يمكن أن تزداد بشكل عام في أوّل أو في آخر الأصل أو المادّة الأصليّة (lexeme) باعتبار أنّ ذلك يغيّر في المعنى، وعند ذلك، يجب التفريق، على ما يشير L. Bauer، بين ما هو مادّة أصليّة وبين صيغة الكلمة. فمثلا *consume* = يستهلك، تتوزّع بالزيادة إلى: *consume*، *consumes*، *consuming* و *consumed*، بحيث أنّ هذه الكلمات لها نفس المادّة الأصليّة وهي: *consume* ولكن لها أربع صيغ مختلفة المعنى. كما أنّه يشير (نفس المصدر) إلى ما يعرّف بالتصريف (inflectional morphology)، بحيث أنّ الزيادة على المادّة الأصليّة تغيّر المعنى خلال تصريف المادّة مثلا من

المذكّر إلى المؤنث، نحو: *tiger* = نمر ← *tigress* = نمرة.

فالإتيمولوجيا إذًا، لا شكّ أنّها توسّع مجال معنى الكلمة، ممّا يسهم في استعمال اللّغة أكثر فأكثر في واقعنا على ما يعبر عنه King (ص 287)، خاصة وأنّ إتيمولوجيا الكلمات دائمة التطوّر دياكرونيّاً وسنكرونياً حسب Wulf (2007، 97، 128). ولا استبعاد لما يذكره Ellis (2008، ص 377) من أنّ البحث عن أصول الكلمات يكشف عن مدى انتقال المعاني عبر اللّغات، وهذا ما نجده مصدّقاً عليه من قبل Lundbladh (2007، ص 232-233) الذي يصرّح بأنّ الصيغ الأصليّة للكلمات الإنجليزيّة مثلاً، يرجع معظمها إلى الألمانيّة أو الهندو-أوروبيّة (Proto-Indo-European)، وفقط بواسطة الإتيمولوجيا يمكننا فهم التطوّر الحاصل للمعنى، بحيث أنّ هناك آليّة تعرف بازدواجيّة التلفّظ للكلمة، ممّا يدلّ على تنظيم تاريخي جديد متطوّر تزامنيّاً لعدّة معان.

فالاشتقاق الذي هو مبحث العلاقة بين أصل الكلمة والمعنى الأصليّ، يعتبر عند Kekoni (1997، ص 283) أساساً لموضوع علم اللّغة (linguistics)، ولا غرابة في ذلك إذا رجعنا إلى Sovern (1993، ص 51) الذي يؤكّد لنا على أنّ الاشتقاق (etymology) يكشف عن الجذر للكلمة وتطوّر معناها بالتماثل مع الجذر للنبات الذي يعتبر مصدرًا للحياة والنموّ.

في مقابل الإتيمولوجيا المنهجية، هناك ما يعرف بالإتيمولوجيا الشعبيّة (folk/popular etymology)، وهي عند Gorlach (1998، ص 159) عبارة عن تناول المادة اللغويّة الأصليّة وإعادة تفسيرها من قبل عامّة الشعب، ولكن على ضوء التعرّف على المعنى الأصليّ، مثل صياغة كلمة دخيلة لا يتفق مبناها الأصليّ مع أبنية اللغة الداريجة، ومن ثمّ تحويلها إلى صيغة تتفق مع هذه اللغة الداريجة.

بإمكاننا أن نمثّل لذلك ما يذكره Baalabki (1990، ص 386) في العربيّة الكلاسيكيّة مثلاً، حيث تحويل صيغة **ياشر يهنعم** اسم أحد ملوك حمير إلى صيغة **ناشر النعم**. مثال آخر هو كلمة **إبريق** وهو الإناء لصبّ الماء المشتقّة شعبيّاً من الفعل **برّق** بمعنى: **لمع**، باعتبار أنّ الإناء يلمع. لكنّ الكلمة في حقيقتها مشتقّة بواسطة تعريب الكلمة الأصليّة الفارسيّة المركّبة من: **آب** بمعنى (ماء) و **ريختن** بمعنى (الصّب).

لكنّ Gorlach (ن.م، ص 160) يشير إلى أنّ الإتيمولوجيا الشعبيّة تظهر في: المحتوى الظرفيّ غير الجدّيّ نحو: لغة الأطفال، الخطاب التمثيليّ، واللغة الداريجة لدى رجال الكوميديا وما شابه. في القرون الوسطى، هناك تطرّق للغويّين والنحويّين العرب إلى الاشتقاق.¹ فابن فارس (د.

1. يورد السيوطي أسماء من آلف في الاشتقاق من اللغويّين المبكرين: الأصمعي، قطرب، أبو الحسن الأخفش، أبو نصر الباهلي، المبرد، ابن دريد، الزجاج، ابن السراج، الرّماني، النحاس وابن خالويه. انظر السيوطي، د.ت، 1، ص 350.

ت، ص 57) يصرّح بأنّ العرب اشتقّوا بعض الكلمات من بعضها. والذي يجذب انتباهنا إذا عزّجنا إلى ما يذكره السيوطي (د. ت، ص 1، 346) عن الاشتقاق على أنه ظاهرة لغويّة هامة في كلام العرب. ويستشهد على وجود هذه الظاهرة بحديث قدسيّ: «أنا الرّحمن خلقت الرّحم،² وشققت لها من اسمي». وكأنّ السيوطي يلمّح إلى اشتقاق الرّحمن من الرّحم. ومن هنا، يعرف السيوطي الاشتقاق على أنه أخذ صيغة من أخرى بالاشتراك بينهما في المعنى الأصليّ للمادّة الأصليّة، على أنّ الصيغة الثانية [المشتقة] تنبّه على معنى الأصل.

وإذا رجعنا إلى ما قبل السيوطي، نجد الميداني (1981، ص 4) يتطرّق إلى الاشتقاق من خلال تفريقه بين التعبيرين مشتقّ و موضوع. ويعرّف المشتقّ على أنه كلمة ترجع إلى أصل، في حين أنّ الموضوع يطلق على ما ليس له أصل أخذ منه. لذا، فإنّ الاشتقاق عند الميداني يجمع بين لفظتين مشتركتين في المعنى والتركيب أي تركيب الحروف، بحيث أنّ المشتقّ يُردّ إلى الأصل. فمثلاً، ضَرَبَ هو مشتقّ يردّ إلى ضَرَبَ الأصل، وكذلك مضروب يُردّ أيضاً إلى الأصل وهو ضَرَبَ، وهكذا، فإنّما يكون (x) مشتقّ من (y): الأصل.

من جهة أخرى، يرى الميداني (د. ت، ص 5) أنه في حالة وقوع الاتفاق في المعنى بين كلمتين مع الاختلاف في اللفظين نحو: ذئب و سرحان أو نحو: نصر و أعلان، فلا يجوز اعتبار ذلك اشتقاقاً، في الوقت الذي يختلف فيه تركيب الحروف بين الكلمتين.

بالإضافة إلى ذلك، يؤكّد الميداني، أن الاشتقاق يكشف عن الزوائد الداخلة على الأصل، ممّا يعني ثبوت الزوائد في المشتقّ وسقوطها من الأصل، نحو: ضارب، تضارب، استضرب و ضرب، إذ يتّضح في هذه المشتقات الزوائد الداخلة على الأصل المأخوذ من الجذر ض-ر-ب.

أمّا ابن عصفور (1973، ص 1، 30-31) فيتطرّق إلى الاشتقاق خلال وقوفه على التعبير تصريف. وبدايةً، يرى ابن عصفور أنّ التصريف هو الأساس لعلوم العربيّة، حيث يؤكّد ابن عصفور أنّ معرفة ذات الكلمة قبل أن تركب في جملة، لهو ضروريّ وأساسيّ ومقدّم على معرفة حالة الكلمة بعد تركيبها في الجملة.

التصريف عند ابن عصفور نوعان: النوع الأوّل يتمثّل في تغيير الكلمة من صيغة لأخرى مع التغيّر في المعنى، نحو: ضرب، ضرب، تضرب، تضارب و اضطرب، على أنّ هذه التصريفات هي مشتقة من الأصل ضرب التابع للجذر ض-ر-ب، وبالتالي يؤكّد كما أوردنا عن الميداني، على ثبوت الزوائد في التصريفات [المشتقات] وسقوطها من الأصل.

ويرى ابن جنّي، 1985، ص 1، 17، أنّ من ينشغل بعلم الاشتقاق، لا بدّ وأن يكون واسع العلم (سبّطاً)، متمكناً (مرتاضاً)، وليس مبتدئاً (كزّاً ريضاً).

2. في ملاحظة رقم (1) لمحقق الزهر، ورد أنّ الرّحم تعتبر صيغة مصدر مثل الرّحمة. انظر السيوطي، د. ت، ص 1، ص 346-347.

النوع الثاني من التصريف عند ابن عصفور، هو إجراء تغيير في صيغة الكلمة دون تغيير في المعنى نحو: قَوْلَ تَتَغَيَّرُ إِلَى قَالٍ، إذ أنّ المعنى ثابت في التصريف قَالٍ كما هو في الأصل قَوْلَ. ويتبع لهذا النوع الثاني من التصريف الاشتقائيّ، تغيير الصيغة بواسطة الحذف (النقص)، نحو وَعُدَّةٌ تَتَغَيَّرُ إِلَى عِدَّةٍ، وبواسطة القلب نحو ما ذكرناه قَوْلَ تَتَغَيَّرُ بِقَلْبِ الْوَاوِ: قَالٍ، وكذلك بواسطة إبدال حرف بحرف آخر نحو: اوتَرَزَنَ تَتَغَيَّرُ إِلَى اتَزَنَ. ويمكن أن يقع التصريف بواسطة النّقل، أي نقل عين الجذر إلى لام الجذر، نحو: شَاكٍ و لَاثٍ،³ بحيث أنّ (الكاف) في شَاكٍ و (الثاء) في لَاثٍ هما عينُ الجذر في الأصل [ش-ك-و، ل-ث-ي].

أبو حيّان (1986، 1، ص 13) يتطرّق إلى ما يسمّى بالاشتقاق الأكبر و الاشتقاق الأصغر، نفس التسمية التي استحدثها ابن جنّي (انظر مثلاً: 1986-1988، 2، ص 135).⁴ فالاشتقاق الأكبر عبارة عن إنشاء تركيب للكلمة بواسطة تقليب ترتيب الحروف الجذريّة بالاشتراك في المعنى الواحد، مثل: قول، وقل، لقو، لوق إلخ، بحيث تدلّ جميع هذه الاشتقاقات على معنى الحفّة والسّرعَة. وأبو حيّان ينسب هذه التسمية إلى ابن جنّي. أمّا بخصوص الاشتقاق الأصغر، فإنّ أبا حيّان يبيّن أنّه عبارة عن إنشاء تركيب من مادة باتّفاق بينهما في المعنى الأساسيّ، نحو: أحمر مشتقّة من حُمْرَة.

ينبّه أبو حيّان (ن. م.، ص 14) إلى أنّ سيبويه كان يلاحظ الاشتقاق، ويذكر أيضاً أنّه يعرف عند الكثيرين باسم تفرّيع، على أنّ المشتقّ يتفرّع من المشتقّ منه بواسطة التغيّرات، أهمّها:

- زيادة حركة، مثل: عِلْمُ المشتقّة من عِلْم.
- زيادة حرف، مثل: جازع المشتقّة من جزع، و ضارب المشتقّة من ضَرْب.
- نقصان حركة، مثل: فَرْسُ المشتقّة من فَرْس.
- نقصان حرف، مثل: بنت المشتقّة من بنات.
- تنقيص حركة وزيادة حرف، مثل: غُضْبِي المشتقّة من غُضْب.

ويتعرّض أبو حيّان (ن. م.، ص 15) إلى مدى الاشتقاق في العربيّة، على أنّه يكثر الاشتقاق من المصادر، وكذلك يكثر في العِلْم، لكنّه يقلّ في اسم الذات (الجِنس)، مثل: غُرَاب الذي يمكن أن يكون مشتقّاً من الاغتراب، وجرادة المشتقّة من الجُرْد. وهنا، يفسّر السيوطي (المزهر، 1، ص 350) أقلية الاشتقاق في اسم الذات، وذلك باعتباره أصلاً مرتجلاً أي موضوعاً، ومع هذا، يمكن

3. شاكٍ بمعنى مريض، من الجذر ش-ك-و، و لاثٍ بمعنى شجر يسيل من ساقه شيء أبيض خائر، من الجذر ل-ث-ي. انظر: ابن منظور، 1994، 14، ص 439، 15، ص 240.

4. الاشتقاق الأكبر في مقابل الأصغر عند ابن جنّي، يطلق عليه التقلّيبات (metathesis) وهو لا يتجرّأ من عِلْم الاشتقاق، حيث يستند إلى تقلّيبات حروف الجذر بالاعتماد على المعنى الأساسيّ. وقمنا بتوضيحه والوقوف عليه ضمن دراسة إتيولوجيّة سيُعمَل على استصدارها لاحقاً.

أن يقع فيه اشتقاق على سبيل التشبيه، نحو: **غُرَاب** من **اغتراب**، بالتشبيه. وكما أن ابن عصفور تطرّق إلى الاشتقاق من خلال وقوفه على التعبير **تصريف**، كما أسلفنا، كذلك أبو حيان (ن. م.) يتطرّق إلى هذا التعبير (تصريف)، ويعتبره **شبيهاً** بالاشتقاق وهو عنده عبارة عن **تغيّر صيغة الأصل إلى صيغة الفرع**.

أمّا الفرق بين التصريف والاشتقاق حسب أبي حيان، فهو يتملّ في الزوائد، حيث أنّ الزوائد تثبت في المشتقّ الفرع وتسقط من المشتقّ منه **الأصل**، في حين في التصريف ما يحصل هو العكس، نحو: **كتاب** و **كُتِبَ**، حيث يلاحظ خلال تغيّر صيغة المفرد **الأصل** بوجود الألف، إلى صيغة الجمع **الفرع** بسقوط الألف.

ويشير أبو حيان (ن. م.، ص 17) إلى أنّ الاشتقاق والتصريف لا يحصلان في الاسم الأعجمي، ولا يحصلان في الحرف (اسم الصوت)، ولا يحصلان في الاسم المبني، مع وجود **بعض** التصريف في أسماء الإشارة نحو: **هذان**، ووجود **بعض** الاشتقاق في نحو **قطّ**. ويضيف أيضاً أنّ الاشتقاق لا يحصل في الاسم المكوّن من خمسة حروف جذريّة.

السيوطي (د. ت.، 1، ص 346-347) كما ذكرنا، عرّف الاشتقاق على أنّه أخذ صيغة من أخرى، وهنا نضيف أنّه يؤكّد على الاتفاق بين المشتقّ والمشتقّ منه **الأصل** في المعنى الأساسي وهيئة تركيب الحروف، بحيث يكون المشتقّ منبّهاً على الزيادة على الأصل نحو اشتقاق **ضارب** من **ضرب**، و **حذر** من **حذّر**.

والسيوطي يؤكّد على ضرورة تشخيص الدلالة خلال الاشتقاق، فهو يرى في **ضرب** مثلاً أنّه يدلّ على مطلق وقوع الضرب وهو مشتقّ من المصدر **ضرب**، في حين أنّ زيادة الحروف خلال الاشتقاق يزيد من الدلالة، نحو: **ضارب** و **مضروب**، **يضرب** و **اضرب**، على أنّها مشتقات من الفعل **ضرب** ولها دلالات أكثر منه، ولكن كلّ هذه الاشتقاقات راجعة إلى الجذر **ض-ر-ب**. وهذا هو الاشتقاق **الأصغر** عنده.

وبخصوص الاشتقاق **الأكبر** الذي استحدث تسميته ابن جنّي، والذي أوردناه عن أبي حيان، فيرى السيوطي (ن. م.، ص 347) أنّ هذا الابتداء ليس معتمداً في اللغة، ولا يمكن استنباط الاشتقاق به، وإنّما على حدّ تعبيره، قد استحدثه ابن جنّي لتوضيح قوّة ردّ تقاليب الجذر إلى المعنى الأساسي المشترك⁵.

بخصوص ظاهرة الاشتقاق وما أوضحناه من تعابير خاصّة به، من الضروريّ جذب الانتباه

5. في الواقع، يتطرّق السيوطي إلى الاشتقاق **الأكبر** الذي استحدثه ابن جنّي، في موضع آخر (انظر: السيوطي، 1992، ص 230)، على أنّه تأليف كلمات مشتقة من نفس الجذر لكن بقلبها استناداً إلى المعنى الأساسي المشترك، وينقل عن كتاب **المحرر الجذر ك-ل-م** على أنّ له خمسة تقلبيات بمعنى الشدّة والقوّة: **كلم**، **كمل**، **لكم**، **مكل** و **ملك**، في حين أنّ التقلب السادس **لك** هو مهمل في العربيّة، ويؤكّد السيوطي (ن. م.) أنّ هذا الاشتقاق ليس معوّلاً عليه.

إلى أنّ هناك أراء فيه كظاهرة لغويّة حسبما يذكر كلّ من أبي حيّان والسيوطي. فأبو حيّان (1986، 1، ص 14) يصرّح بأنّ الجمهور من اللغويين يذهبون إلى اشتقاق بعض الكلمات من بعضها، وكذلك السيوطي (د. ت.، 1، ص 347) يؤكّد على ذلك.

من جهة أخرى يشير أبو حيّان إلى الرأي القائل بعدم وجود الاشتقاق، بمعنى أنّ كلّ مادّة هي أصل، وعلى رأس هذا الرأي يقف الزجاج، وعند السيوطي، نجد تنفيذ هذا المذهب في الوقت الذي تظهر فيه كلمة ما تستوفي شروط الاشتقاق، وهي: اشتراك في المعنى الأساسي بين كلمتين، وتشابه في البنية التركيبيّة إلى جانب وجود الجذر المشترك، نحو ضارب و ضرب.

وهناك رأي ثالث، يرى بأنّ الكلام كلّ اشتقاق، ويفنّد السيوطي أيضاً هذا الرأي، بحيث أنّ ذلك يؤدّي إلى كون كلّ كلمة فرعاً وهكذا يتمّ الدوران والتسلسل دون الرجوع إلى أصل، وهذا غير منطقيّ، لذا، لا بدّ وأن يكون للفرع أصل مشتقّ منه.

يمكن أن تكون الكلمة مشتقة من أصلين، على ما ينوه به السيوطي (ن. م.، ص 349-350)، وعند ذلك يُلجأ إلى ترجيح أحدهما على الآخر وفق المعايير التالية:

- الأمكنيّة: بمعنى الأصل الأمكن بينهما، مثل: مهّد وهو اسم امرأة، هل هو مشتقّ من الهدّ أم من المهّد. وهنا الترجيح للأصل مهّد، وذلك لأنّ وزن (كْرُم) أمكن وأفصح وأكثر من وزن (كْر)، وبالتالي فإنّ مهّد هو أمكن من هدّ.

- الأشرفيّة: مثل كلمة (الله) هل هي مشتقة من أله أم من لوه أم من وله. والمعول عليه أنّها مشتقة من أله على أنّ هذا اللفظ أشرف وأقرب إلى لفظ الجلالة الله.⁶

- ترجيح الأخصّ على الأعمّ نحو الفضل يرّجّح على الفضيلة.

- سهولة التصرف، مثل اشتقاق المعارضة من العرّض بمعنى الظهور، ترجّح على اشتقاقها من العرّض بمعنى الناحية.

- الجوهر أي الثابت والعرّض أي المتغير، على أنّ ردّ المشتقّ إلى الجوهر أولى من رده إلى العرّض، وذلك لأنّ الجوهر هو الأسبق، مثل: «استحجر الطّين» بمعنى تحوّل الطّين إلى حجر، على أنّه مشتقّ من الجوهر حجر.

في البحث المعاصر أيضاً، يوجد تطرّق إلى مفهوم الاشتقاق، ونقف هنا على أهمّ ما يمكننا رصده استناداً إلى Drozdik (1969). فهو (ص 99) يبرز أنّ الاشتقاق في العربيّة مرتبط بصياغة الكلمة، ويؤكّد على أنّه قريب من الاصطلاح الموجود في علم اللغة المعاصر derivation. والاشتقاق حسبما يذكر Drozdik من الواضح أنّه في العربيّة لا يغطّي فقط صياغة الكلمة، بل

6. سنفضّل اشتقاق لفظ الجلالة (الله) ضمن الوقوف على معجميّة اشتقاقية من الأصول في دراسة صادرة مستقبلاً.

تصريفها⁷ أيضاً، ويورد (ن. م، ص 100) أنّ الشهابي يربط عددا من التعابير حول صياغة الكلمة تشمل الإجراءات التالية: وسائل الاشتقاق، مجاز، نحت وتعريب.⁸

أمّا عند الزيّات، كما يشير Drozdik فيختلف عن سابقه الشهابي نوعاً ما، حيث يستعمل التعابير التالية المتعلقة بصياغة الكلمة: ارتجال، اشتقاق ومجاز أو تجوّز. إلى جانب ذلك يضيف الزيّات التعبير **مولّد**⁹ وهو عبارة عن لفظ مستحدث بعد العربيّة الكلاسيكيّة، بواسطة القياس أو السّماع. فبواسطة القياس فإنّ المولّد يكون معدّلاً، وبواسطة السّماع فإنّه يكون غير معدّل. ومظهر حسبما يشير Drozdik (ن. م، ص 101) يذكر خمس إجراءات في صياغة الكلمة: تعريب، نحت، اشتقاق، زيادة واقتباس.

ويجذب Drozdik انتباهنا إلى أنّ **الاشتقاق** من أهمّ ما تتميز به العربيّة، والتصريح الذي يورده حول هذا أنّ اللّغة العربيّة هي «لغة اشتقاق». ونفس الباحث (ص 101-102) يعرض لنا تعريف عبد الله أمين للاشتقاق، على أنّه إجراء يتمّ فيه أخذ كلمة من كلمة أخرى، بحيث يكون تناسب في اللفظ والمعنى بين المأخوذ والمأخوذ منه. هذا التعريف، في الواقع كما يشير Drozdik، يعكس ما يورده السيوطي حول نظام الاشتقاق **الأصغر** و **الأكبر**¹⁰ والذي تناولناه آنفاً، بحيث يركّز Drozdik بخصوص الاشتقاق الأصغر على تشخيص الاختلاف الحاصل في الصيغة المشتقة عن المادّة الأصليّة من حيث الحركات والهيئة، مثل: **ضارب** المشتقة من **ضرب**. ويمضي Drozdik (ن. م، ص 103-104) في أنّ حسن حسين فهمي يقسّم **الاشتقاق** إلى **صغير** كما ورد تعريفه سابقاً، وإلى **كبير**، على أنّ الاشتقاق الكبير عنده يجري بواسطة **تبديل** الحروف الثلاثيّة للأصل على أساس المعنى المشترك، مثل: **ن ج د، ج ن د، ج د ن، د ج ن** وهكذا. وفي الاشتقاق الكبير، حسب فهمي كما ينوه Drozdik، يكون اتفاق بين الحروف المكوّنة للجزر في الأصل وفي المشتقّ، لكنّ الاختلاف يقع في ترتيب هذه الحروف. مثال: **(ج ب ذ)** و **(ج**

7. في البحث المعاصر، يظهر لنا Wynn (1997، ص 110) أنّ الجذر العربيّ يوجد له عدّة تصريفات متنوّعة، مثل: **در-س** على أنّ له التصريفات التالية في العربيّة المعاصرة: **دُرْس، دَرَس، تَدَارَس، اُنْدَرَس** (بمعنى **مُسَحّ**)، **دُرْس**، **دِرَاس** (بمعنى **دُرْس الحَبّ**)، **دِرَاسَة، دِرَاسِيّ، دِرَاس** (بمعنى **شاحب**)، **دِرَاس** (بمعنى **طالب مجتهد**)، **دِرَاسَة** (آلة)، **مدرسة، تدريس، مُدرّس**، وهكذا.

8. النّحت هو اشتقاق كلمة واحدة من كلمتين أو أكثر. أمّا **التعريب** فهو إجراء تغيير على كلمة أجنبيّة عن العربيّة بحيث تلائم وزناً صرفياً معيّناً، وسنفضّل ذلك ضمن دراسة مستقبلية.

9. سننتطرق إلى **المولّد** ضمن إطار التعريب في العربيّة الكلاسيكيّة عند لغويّي القرون الوسطى، في الدراسة المستقبلية ضمن التعريب.

10. يتناول Drozdik الاشتقاق **الأكبر** كما ذكرناه لدى لغويّي القرون الوسطى والذي سننتطرق إليه مفصّلاً ضمن الدراسة الإتمولوجيّة التي أشرنا إليها في ملاحظة سابقة، بأنّ المادّة اللغويّة تبقى محفوظة لكن بترتيب مختلف يصل إلى ستّة ترتيبات، نحو: **ق و ل، ل ق و، ق و ل، ل ق و، و ل ق و، و ل ق و، و ل ق و**، وهكذا، بحيث أنّ التقلّبات تشارك فيما بينها في المعنى الأساسي وهو **الخُفّة والسّرعة**. انظر: Drozdik, 1969, p. 102.

ذ ب). والكلمات يمكن أن تتشابه في النطق لكنّها تختلف في حروف الجذر، وهذا، نوع آخر من الاشتقاق الكبير، نحو: (ز ع ق) و (ن ع ق) و (ن ه ق).

يتحوّل Drozdik (ن. م، ص 104-105) إلى علي عبد الواحد وافي، حيث عنده يوجد اشتقاق عامّ وهو مماثل للاشتقاق الصّغير / الأصغر، وعنده أيضاً اشتقاق كبير أوّل وهو مماثل للاشتقاق الكبير المذكور سابقاً. وعنده أيضاً اشتقاق كبير ثانٍ وهو مماثل لما ورد عند فهمي، حيث اختلاف حروف الجذر نحو (ز ع ق) و (ن ع ق) و (ن ه ق). أمثلة يوردها Drozdik عن الاشتقاق العامّ عند علي عبد الواحد وافي، والمماثل للاشتقاق الصغير / الأصغر: عَلِمَ، عَلِمْنَا، إِعْلَام، إِعْلَامِيّ، يَعْلَمُ، معلّمون، عِلْمٌ، عَلِمٌ، عَلَامَةٌ، مَعَالِمٌ، عَالِمٌ، عُلُومٌ وغيرها. لكنّ Drozdik (نفس المصدر، ص 105) ينبّه إلى أنّ أمثلة عبد الواحد تشتمل في حقيقتها على علاقتين متداخلتين: اشتقاق وتصريف. وبخصوص اشتقاق كبير أوّل واشتقاق كبير ثانٍ عند عبد الواحد، يبيّن Drozdik (ن. م، ص 105-106) أنّ عبد الواحد يختصر النوع الأوّل بالتعبير اشتقاق كبير الذي ترتبط فيه قلب ترتيب حروف الجذر بالمعنى الأساسي المشترك، نحو: ر ك ب، ك ر ب، ب ر ك، ب ك ر، ر ب ك و ك ب ر، في حين يختصر النوع الثاني بالتعبير اشتقاق أكبر والذي يتمّ فيه إبدال في حروف الجذر على أساس التشابه الصوتي في النطق، مثل: هدَرَ و هدَلَّ على أنّ (ر) و (ل) تتشابهان في خصائص النطق.¹¹

أمّا عند عبد الله أمين على ما يذكر Drozdik (ن. م، ص 106) بخصوص الاشتقاق الكبير الحاصل فيه إبدال بين حرفين في الجذر، فيستعمل له التعبير إبدال لغويّ أو إبدال اشتقائيّ، نحو: جثا و جذا. وعنده الاشتقاق الكبير أو الكبّار الحاصل فيه تغيير ترتيب حروف الجذر بالاتفاق في المعنى الأساسي، مثل: جبّ و بجّ، فيستعمل له التعبير قلب لغويّ أو قلب اشتقائيّ. يضاف إلى ذلك عند عبد الله أمين الاشتقاق الكبّار أو (النّحت) وهو أخذ كلمة واحدة من كلمتين أو أكثر.

ينتقل Drozdik (ص 109) إلى حامد عبد القادر، الذي يعرض الاشتقاق حسب الأنواع التالية: اشتقاق أصل خفيف من أصل ثقيل، نحو: جرّز من قصص. اشتقاق أصل من الجذر، نحو: قَصَل من ق-ص-ص. اشتقاق بالقلب وهو الاشتقاق الكبير المشار إليه والمستحدث من قبل ابن جنّي، نحو: (وقل) و (قلو) وغيرها.

اشتقاق بالزيادة، مثل: فَتَحَ و فَتَحَّ المشتقّتان من فَتَحَ. وهنا يجدر ذكر إشارة Czapkie

11. الرّاء: لثويّة حنكيّة، تخرج عند التّقاء طرف اللّسان بالجزء من الحنك الواقع بين اللّثة وسقف الحنك الصّلب. اللّام: أسنانيّة لثويّة تخرج عند التّقاء طرف اللّسان بأصول ما بين الأسنان واللّثة. انظر: Wright, 1971, 1, pp.4-5.

(1965، ص 312) إلى أن الاشتقاق يرتبط بمعدل زيادة ثلاثة حروف على الأصل. اشتقاق أسماء من أفعال مجردة أو مزيدة، نحو: **فاتح** و **مفتاح** من **فَتَحَ**. و Abuleil و Alsmara (2004، ص 99) ضمن هذا الإطار، يؤكدان على أن الاسم المشتق يكون عادة مشتقاً من فعل، مثل: **مَكْتَب** من **كَتَبَ**، استناداً إلى الجذر. ومن الضروري في هذا البند، التنبيه إلى ما يقترحه Bahumaid (1994، ص 136) من ترجمة etymology إلى العربية، مستنداً في ذلك إلى باقلا الخولي: - التأثيل، - تطوّر معاني المفردات، - تاريخ الكلمات. وبإمكاننا أن نضيف ما يقابل هذه التسمية في العربية لدى Baalabki (1990، ص 178) محاولين تفسير ذلك قدر المستطاع:

- **التأثيل**، على أنها مأخوذة من كلمة **أَثَل** / **أثلة** بمعنى الأساس.
- **التأصيل**، على أنها من كلمة **أصل** وهو الأساس.
- **اشتقاق**، وقد يكون من **شَقَّ** بمعنى اقتطع أو اجتزأ.
- **ترسييس**، من **رَسَّ** بمعنى ردّ الكلمة إلى أصلها.

ومهما يكن من أمر، فإن **الاشتقاق** مهم جداً للغة العربية، على ما يصرّح به Darrir (1993، ص 164، 169)، ويجعلها تتميز بالابتكار والتجديد وذلك بفضل تعدّد الجذور والأصول العربية. لذا، فإنّ صياغة الكلمة في العربية يعتمد أساساً على الاشتقاق، وهذه الصياغة ما زالت متطورة في العربية المعاصرة. فواضع المفردات في العربية المعاصرة، حسب Darrir (ن. م، ص 165)، عندما يواجه كلمة جديدة أجنبية، ينظر أولاً في **الاشتقاق الجذري**، مثل:

- *plane* ← اسم فاعل: **طائر** + **ة**: **طائرة**.
- *radio* ← **أذاع** ← اسم آلة: **مذياع**.
- *laboratory* ← **اختبر** ← اسم مكان: **مختبر**.

3. الحرف :

من خلال علم اللغة المعاصر، يرى Nuckolls (1992، ص 52) أنّ الحروف عبارة عن أصوات خارجة في نظام معين، يعبر عنها بالرموز، وهذه الأصوات تشكّل هيئة مستوعبة، ممّا يثري الفهم والتفاعل الاتصاليّ خلال بناء الكلمة.

وكلّ صوت له نوعية يمكننا فحصها خلال الكلمات، لا سيّما الكلمات أحاديّة الحرف، وهذا يدلّ على أنّ نوعية الأصوات هي عالمية، على حدّ تعبير Kekoni (1997، ص 309). وهو يرى أنّ نوعية الأصوات تكون بمثابة عتبة تلتقي فيها الرموز والمعاني معاً. وقريب ممّا ذكر، نجد عند

Hines (1974، ص 338) أنّ انضمام الرّموز الصوتيّة إلى بعضها البعض يؤدّي إلى التعرّف على المعنى كما هو مكتسب من خلال التجربة الحياتيّة، والذي يؤكّد على هذا، حسب Hines (ن. م.، ص 333) أنّه عندما يتمّ الوقف والسكوت في الخطاب، يتمّ فصل الوحدات الصوتيّة ويندمج ذلك بفصل المعنى.

حول العربيّة في القرون الوسطى، يروي الأزهري (1964، 1، ص 50) عن الخليل أنّ الحروف التي تبنى منها الكلمات هي تسعة وعشرون حرفاً باعتبار الهمزة حرفاً أيضاً. لكنّ الأزهري يؤكّد أنّ لكلّ حرف يوجد **صُرْفٌ** و **جُرُسٌ**. أمّا الجُرُس فهو إدراك الصوت في حالة سكون الحرف، والرّبعي (ص 113) يعبر عن الجُرُس بأنّه **صوت خفيّ**. وهنا، ينبغي لنا ذكر إشارة Czapkie (1965، ص 310) حول العربيّة إلى التعبير **صوامت** عن الحروف: **ء، ب...ي**.¹² أمّا **الصُرْف** كما يرى الأزهري (نفس المصدر) فهو نطق الحرف متحرّكاً، أي عندما يكون مقروناً بحركة.

ابن جنّي (1985، 1، ص 6) يعرف الحرف على أنّه **صوت¹³ متغيّر** (عرّض) يخرج مع النّفس متواصلاً حتّى يتعرّض له مقطع في الحلق والّفمّ والشفتين، ممّا يحصر امتداد الصوت، وهذا المقطع الصوتي عند ابن جنّي يسمّى **حرفاً**. ويتعرّض أيضاً للتعبير **جُرُس** الذي أوردناه عن الأزهري، لكنّه يضيف أنّ أجراس الحروف تختلف بحسب اختلاف المقاطع الصوتيّة، ومن هنا نفهم تعدّد الحروف في العربيّة بتعدّد مقاطعها الصوتيّة، حيث يرى ابن جنّي أنّ الصوت يبتدئ من أقصى الحلق، وعند حصره في مقطع معيّن يكون له **جُرُس** معيّن وفق رغبة النّاطق. وبهذا، يشكّل النّاطق أجراساً مختلفة. وهنا بإمكاننا التعرّض ل Beard (2001، ص 222) الذي يذكر التعبير **حروف الهجاء** على أنّها تكون مختلفة، وباختلافها تختلف معاني الكلمات المبنية منها.

يلجأ ابن جنّي (1985، 1، ص 14) إلى الاشتقاق في تبين التسمية **حرف**. فهو يرى أنّ **حرف** مشتقّ من الجذر **ح-ر-ف** بمعنى حدّ الشيء وطرفه، إذ أنّ الحرف هو عبارة عن انقطاع امتداد الصوت و**طرف** له، كما يقال في العربيّة «**حرف الجبل**» بمعنى حدّه وطرفه. من جهة أخرى، يؤكّد ابن جنّي على هذه التسمية (حرف) من قبيل أنّ الحروف هي نواح وجهات للكلمات. وهذا ما نجده مؤكّداً عليه عند الخفاجي (1969، ص 15) وعند ابن الأنباري (1886، ص 6) على أنّ الحرف سميّ بذلك لأنّه يقع في طرف الكلمات بالتماثل مع «**حرف الجبل**».

12. في مقابل التعبير **صوامت** عن الحروف الساكنة صوتاً، يبرز Czapkie (1965، ص 310) التعبير **صوائت** عن الحركات: (ُ - َ) .

13. يلاحظ أنّ الخفاجي يتعرّض للصوت على أنّه مصدر الفعل «**صات الشيء**» **يصوت صوتاً**، ويمكن اشتقاق **صائت** وهي صيغة اسم الفاعل. والصوت عنده عامّ، حيث يقال: «**صوت الإنسان**» و «**صوت الجمار**». الخفاجي، 1969، ص 4-5.

وهناك فرق بين اسم الحرف والنطق به. فابن الحاجب (1995، ص 138) يذكر أنّ (جيم) و (عين) و (فا) و (را) تصبح جعفر، لكنّه يروي عن الخليل أنّه سأل عن نطق الجيم، فأجيب أنّه جيم، فخطأ الخليل ذلك، مشيراً إلى أنّ الجيم هو اسم الحرف، في حين أنّ نطقه مع الحركة هو: جَه، وهو الصّرف الصوتي الذي أشرنا إليه سابقاً. على ضوء ذلك، يتّضح لنا أنّ للحروف أسماء نحو باء تاء ثاء إلخ، ولها أصوات مكوّنة من الصّرف أي نطقها مع الحركة نحو ب بْ بٍ، ومن الجُرس أي نطقها صوتاً ساكناً بلا حركة: بْ بٌ بٍ إلخ.

لدى ابن جنّي (1985، 1، ص 36) تطرّق إلى عبارة «حروف المعجم»، على أنّه ليس المقصود به الكلمات المعجمة، وإنّما الحروف هي التي تكون مُعجّمة. وبيّن ابن جنّي ذلك خلال قياسه لتركيب هذه العبارة بالتركيب المكوّن من إضافة المفعول إلى المصدر، مثل: مطيّة رُكوب، بمعنى أنّ من شأن المطيّة أن تُركب،¹⁴ وكذلك حروف المعجم، بمعنى أنّ من شأن الحروف أن تكون مُعجّمة. أمّا التعبير معجّمة، فمشتقّ من الفعل أعجمَ في صيغة أفعل والذي يدلّ معناه، حسبما يشير ابن جنّي، على السلب والنفي، مثل: «أعجمتُ الكتاب» أي أزلتُ عنه استعجامة، وهو من الجذر ع-ج-م بمعنى الإبهام والخفاء. ويقيس ابن جنّي «أعجمتُ الكتاب» بـ «أشكّلتُ الكتاب» أي أزلتُ إشكاله. لذا، فإنّ حروف المعجم عند ابن جنّي تعني أنّ الحروف تكون واضحة مُزال عنها الإبهام.

لكنّ ابن جنّي (ن. م.، ص 40) يجذب انتباهنا إلى سؤال قد يُطرح: ليست الحروف جميعها معجّمة، بمعنى أنّها بحاجة إلى الإعجام أي التوضيح، وإنّما قسم منها، فمثلاً (الألف) و (الحاء) و (الدال) وغيرها ليست بحاجة إلى الإعجام أي التوضيح، فكيف يجوز تسميتها أيضاً حروف المعجم؟

الإجابة عند ابن جنّي تتمثّل في أنّه في الوقت الذي يظهر فيه الحرف بشكل واحد لكن تختلف أصواته، فعند ذلك يتمّ إعجام بعضها وترك البعض الآخر، على أنّ هذا المتروك بغير إعجام مثل (ح) هو في الحقيقة أيضاً معجم عن غيره مثل (ج). والذي يعنيه ابن جنّي هنا، أنّ إعجام ال (ح) مثلًا بالتنقيط ليصبح (ج)، فإنّنا نكون بذلك قد أعجمنا ال (ح) عن ال (ج)، وفي الوقت نفسه قد أعجمنا ال (ج) عن ال (ح).

ابن جنّي يورد مثلاً توضيحياً لذلك: (ج) معجّمة بوحدة من أسفل، و (خ) معجّمة بوحدة من فوق، في حين تُركت ال (ح) إهمالاً أي عن قصد إعجامها عن السابقتين. والخلاصة أنّ (ح) و (ج) و (خ) كلّها حروف معجّمة، وهكذا (د) و (ذ)، (ص) و (ض) وغيرها.

14. مثال آخر عند ابن جنّي (1985، 1، ص 36) ضمن هذا الإطار: سهم نضال، بإضافة المفعول (سهم) إلى المصدر (نضال)، والمعنى أنّ من شأن السهم أن يُنأضَل به.

ننتقل إلى (الألف) و (الواو) و (الياء)، التي تعتبر عند ابن دريد (جمهرة، 1، 48) حروف مدّ ولين، تتصدّر الزوائد على الأصول. والأزهري (1964، 1، ص 51) يعتبر الألف اللينة لا صرف لها، أي ليس لها صوت ساكن قابل للتحريك، وإنّما تكون ذات جرس صوتي عبارة عن مدّ بعد الفتحة. ويعتبرها الأزهري أضعف حروف العلة.

كما ويشير الأزهري (ن. م.) إلى أنّ أصل الألف والواو والياء من عند الهمزة. ويستدلّ على ذلك خلال الوقف في النطق، على أنّ بعض العرب عند الوقف عليهم يهمزهم، نحو قولهم للمرأة: **إفعلئي**، وفي صيغة المثني: **إفعلأ**، وفي صيغة الجمع: **افعلؤ** أثناء الوقف (السكوت). بحيث إذا وُقف عندهن ينحسب النفس فيهمزّن وهذا هو الأصل،¹⁵ على حدّ تعبير الأزهري.

وتعتبر الواو أثقل من الياء، وذلك خلال ما يورده ابن جنّي (1986-1988، 1، ص 77) عن أبي حاتم أنّ أعرابياً قرأ: «**طبيبي** لهم وحسن مأب» (سورة الرعد، آية: 29)،¹⁶ لكن أبا حاتم أعاد عليه النطق ب**طوبوي**، غير أنّ الأعرابي نطق بها مرّة أخرى **طبيبي**، فعندها نطق أبو حاتم ب**طوطو** على سبيل التمثيل للواو، أمّا الأعرابي فقال: **طيطي**، بالياء. يؤكّد ابن جنّي من خلال هذا على استئصال ذلك الأعرابي للواو وأنّ سليفته صرفته عن التلقين إلى التماس خفة الياء.

ومن المعولّ عليه هنا، تقسيم الخفاجي (1969، ص 23) الحروف إلى **مجهورة** و **مهموسة**. فالمجهورة تكون مشبعة في اعتماد الصوت في موضعها مع منع النفس من أن يجري معها. أمّا المهموسة فتكون بضعف اعتماد الصوت مع إتاحة أن يجري معها النفس. والمهموسة في العربية هي: **هاء، حاء، خاء، كاف، سين، صاد، تاء، شين، ثاء، فاء**، ويمكن رصدها في عبارة «**سكت فحّته شخص**»، وما عدا هذه الحروف فهي **مجهورة**، والتي يرصدها ابن الدهان (1988، ص 159-160) في عبارة «**لقد عظم زنجي ذو أطمار**».¹⁷

ننتقل إلى أبي زيد الأنصاري (1967، ص 196-197) والذي ينوه بمضاهاة الجرس الصوتي للحرف إلى حد ما لأصوات الأفعال، فمثلاً: **شدّح** أو **أشدّح** يكون للرطب، في حين **كسّر** يكون للشيء اليابس. ويكون **انخضد** للشيء اللين الذي يُبنى نحو العود. ويقال «**دقمتُ فمه**»، عند

15. يمكننا التنبيه هنا، إلى أنّ الواو في آخر كلمة **عدوّ** تقلب في صيغة الجمع إلى همزة: **أعداء**، وكذلك الياء في آخر كلمة **حيّ** تقلب في صيغة الجمع إلى همزة: **أحياء**. وفي هذا نجد تنبيهاً على ردّ الواو والياء إلى أصلهما الهمزة استنباطاً ممّا أوردناه عن الأزهري، 1، 1964، ص 51.

16. قراءة **طبيبي** بدلا من **طوبوي** وهي صيغة مصدر من **الطيب** أو شجرة في الجنة. مأب: مرجع (انظر: ابن منظور، 1994، 1، ص 564-565). وكلمة **طوبوي** على الأرجح ليست عربية، كما سنفضّل خلال التعريب في الدراسة المستقبلية. ولم يحدّد محقق ابن جنّي الآية المذكورة، ولتحديدها، انظر: عبد الباقي، 1987، ص 432.

17. يسوق ابن الدهان (1988، ص 159-160) تقسيمات أخرى للحروف، مثل: **الشديدة** وتتنحصر في عبارة «**أجدك قطبت**»، **الرّخوة** وتتنحصر في الكلمات: **صه خذ ضغناً شسّف عزّ حظاً**، حروف الإطباق: **ص ض ط ظ**، وهناك الحرف **المكزّر: الرّاء**.

كسر أسنانه.

وابن جنّي (1986-1988، 1، ص 66) يصرّح بأنّ هناك الكثير في العربيّة ما يقع في هذا الإطار من المضاهاة المشار إليها، بأنّ الأجراس الصوتيّة للحروف تعبّر عن الأفعال، وعنده: **قَضِمَ** يستعمل لليابس، في حين **خَضِمَ** للرّطب. ويعلّل ذلك باعتبار قوّة **القاف** وضعف **الخاء**، وكأنّ الصوت الأقوى يضاهي الفعل الأقوى والصوت الأضعف يضاهي الفعل الأضعف. ونجد عند ابن جنّي (ن. م.، 2، ص 168) تعداد بعض الحروف ضمن هذا الإطار، حيث يرى أنّ: **الدال**، **الناء**، **الطاء**، **الزّاء**، **اللام** و **النون**، عند تركيبها مع **الفاء**، فإنّ المعنى الإجماليّ يدلّ على الضعف والوهن. ف (**الدالّ**) تقال للشيخ الضعيف، و **تالّف** و **طليّف** تقال للشيء الضعيف، و **طنّف** لما هو خارج عن البناء بحيث يشرف على الضعف إذ ليس له قوّة وأساس، و **النطّف** هو العيب يميل إلى الضعف، و **الدينف** بمعنى المريض. كذلك **الطرّف** باعتباره طرف الشيء فيكون أضعف من مركزه، ويدعم هنا ابن جنّي (ن. م.) بالآية: «نأتي الأرض ننقصها من أطرافها» (سورة الرّعد، آية: 41). وكذلك **الفرد** ضعيف لأنّه أقرب إلى الهلاك.

السيوطي (د. ت.، 1، ص 50-51)، ضمن هذا الخصوص يستند إلى ابن جنّي، ويستعمل التعبير **مشاكلّة**. فهو يذكر أنّ الألفاظ يوجد فيها ما يشاكل أي يلائم أصوات حروفها معاني الأفعال (الأحداث)، وهو يوضّح أكثر في التمثيل: **خَضِمَ** لأكل الرّطب كالبطيخ والقنّاء،¹⁸ و **قَضِمَ** لأكل ما هو يابس، مثل: «**قَضِمَت** الدّابة شعيرها»، وهنا يعلّل السيوطي اختيار **الخاء** لما هو رطب لرخاوتها، في حين اختيار **القاف** لما هو يابس لصلابتها، فكأنّهم لاءموا مسموع الأصوات للأفعال. وعنده أيضاً **النضج** للماء، حيث اختيرت **الحاء** لرقّتها وذلك ملائماً للماء الخفيف، في حين أنّ **الخاء** تعتبر أغلظ وأقوى من **الحاء**، فلا يقال للماء **نضج**. وعند السيوطي، يقال **قدّ** للتعبير عن الطّول و **قطّ** للتعبير عن العرّض، باعتبار أنّ **الطاء** أخفض في الصوت وأسرع قطعاً من **الدال** المستطيلة الصوت، فالطاء تستعمل للدلالة على قطع العرّض بسرعة، والدال تستعمل للدلالة على ما يطول قطعه.

ويذكر السيوطي (ن. م.، ص 53) **المدّ** و **المطّ**، على أنّ فعل **المطّ** يشمل **المدّ** وزيادة جذب، لذا، تناسب **الطاء** للتعبير عن هذا باعتبارها أعلى صوتيّاً من **الدال**. ويورد السيوطي (ن. م.، ص 51) عن ابن السكّيت، أنّ **القبيضة** أصغر من **القبيضة**، حيث أنّ **القبيص**، بالصاد، هو الأخذ بأطراف الأصابع، في حين **القبيص**، بالضاد، هو الأخذ بالكفّ كلّها.

في نطاق الحروف، هناك تطرّق لابن فارس (1969، ص 161) إلى الحروف الواردة في القرآن في بداية بعض السور والتي تعرف ب**فواتح السور**. ابن فارس يعرض عدّة آراء في تفسير ذلك.

18. **قنّاء**: الخيار، مفردهما **قنّاءة**. انظر: ابن منظور، 1994، 1، ص 128. وهذه الكلمة موجودة أيضاً في العبريّة **קניא**.

الاشتقاق اللغويّ وجوانب متعلّقة به لدى اللغويين والنحويين العرب القدامى

فيذكر أنّ هناك من يرى أنّ كلّ حرف منها، عملياً، هو مشتقّ من أسماء الله، فالألف من اسمه الله، واللام من اسمه لطيف، والميم من مجيد، باعتبار أنّ الألف تدل على آلاء الله أي نعمه، واللام تدلّ على لطف الله والميم تدل على مجده.

مذهب آخر يستحسنه ابن فارس (ن. م.، ص 161-162) وهو أنّ الله تعالى أقسمَ بهذه الحروف على أنّ هذا الكتاب المقروء ما هو إلا دلالة على قيمة هذه الحروف باعتبارها أصل (مادّة) الكلمات المكوّنة منها كتب الله المنزّلة باللّغات المختلفة على الأمم المختلفة، إذ بها يتعارفون ويذكرون الله. فكما أنّ الله أقسم بالطور والفجر وغير ذلك، فكذلك أقسم بهذه الحروف.

مذهب ثالث يرى بأنّ كلّ حرف فيه دلالة على مدّة الأقسام وأجالهم، فالألف تعادل سنة، واللام تعادل ثلاثين سنة، والميم أربعين سنة.

ويروي ابن فارس (ن. م.، ص 162) عن الرّبيع بن أنس وعن ابن عباس أنّ هذه الحروف اختصار عبارات معيّنة، فمثلاً (الم) تعني «أنا الله أعلم»، و (المص) تعني «أنا الله أعلم» وأفصل».

ويضيف ابن فارس (ن. م.، ص 164) مذهباً آخر، يرى في هذه الحروف على أنّها دالّة على أنّ القرآن مؤلّف من هذه الحروف: ا ب ت ث إلخ، فورد بعض فواتح السور مقطّعة، والباقي جاء تاماً مؤلّفاً، وفي ذلك تنبيه للناس على أنّ القرآن نزل بالحروف التي يفهمون أصواتها، ومن جهة أخرى فيها دلالة لهم على الإعجاز القرآنيّ في تأليف كلمات تماثل كلمات القرآن رغم معرفتهم لحروفها.

في الواقع، كلّ ما تناولناه بخصوص الحروف، يطلّق عليه حروف المباني، باعتبار بناء الكلمات منها. وفي مقابل ذلك يتطرّق ابن جنّي (1، 1985، ص 15) إلى حروف المعاني، وهي المستعملة كروابط بين الكلمات، مثل: قد، في، هل، بل وغيرها. وقد سمّيت بالحروف، حسب ابن جنّي، باعتبارها وبشكل عامّ داخلة على أوائل الجمل (الكلام)، أو أنّها تقع في آخره، فهي في هذين الموقعين تشبه الحرف بمعنى الطّرف والناحية كما أوضحنا. الخفاجي (1969، ص 16) يقول بأنّها سمّيت بالحروف باعتبارها منحرفة عن فئة الأسماء والأفعال، بمعنى أنّها تختلف في المرتبة الفئويّة عنهما.

4. الحركات والتنوين:

يشير Lehman (2008، ص 554)، في علم اللّغة المعاصر، إلى أنّ الحركات لها وظيفة هامة متمثلة في تحويل الكلمة من فئة معجمية إلى أخرى، وهذه الظاهرة موجودة في الأفعال والأسماء. ففي اللاتينية مثلاً: *cal-e-re* تعني: يصبح ساخنًا، على أنّها فعل، في حين أنّ *cal-idu-s* تعني: حارّ، على أنّها صفة. لذا، فإنّ Lehman يعدّ الحركات عوامل اشتقاقية.

بخصوص العربية في القرون الوسطى، يشير I. Sara (1993، ص 189) إلى أنّه عند الخليل في كتاب العين، تُحرّك الحروف بالفتحة وهي فتح الفمّ، والضمّة وهي إغلاق الفمّ وضمّه، والكسرة كسر.

وعند الزجاجي (1973، ص 93) الضمّة تكون بضمّ الشفتين، والفتحة بفتح الفمّ، والكسرة كتعبير عن ميل الشفة السفلى إلى إحدى الجهتين.

ابن دريد (1987، 1، ص 48) يذكر أنّ الحركات مأخوذة من حروف المدّ واللّين، أي أنّ هذه الحروف أصل لها. وابن جنّي (1985، 1، ص 17) يتطرقّ إلى أصل هذه الحركات بتفصيل أكثر. فعنده تعتبر الحركات أجزاء من حروف المدّ واللّين: الألف، الياء و الواو، مشيراً إلى كون عدد هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات هي ثلاث: الفتحة، الكسرة والضمّة. فالفتحة هي جزء من الألف، والكسرة جزء من الياء، وكذلك الضمّة جزء من الواو.

بالإضافة إلى ذلك، يشير ابن جنّي (ن. م.) إلى أنّ النحويين المتقدمين أطلقوا على الفتحة اسم الألف الصغيرة، وعلى الكسرة الياء الصغيرة، وعلى الضمّة الواو الصغيرة.

من جهة أخرى، يعتبر ابن جنّي الألف والياء والواو حروف طويلة، بمعنى أنّ فيها امتداد واستطالة، نحو: (يخاف) و (ينام)، (يسير) و (يطير)، (يقوم) و (يسوم) [يلزم].¹⁹

ابن جنّي (ن. م.)، ص 18) يستدلّ على أنّ الحركات الثلاث هي بمثابة أجزاء من الألف والياء والواو، بالاستناد إلى ظاهرة الإشباع، بمعنى إشباع إحدى هذه الحركات بالنطق المستطيل، ممّا يؤدي إلى إحداث الحرف الذي هي جزء منه. فمثلاً بإشباع فتحة العين في عمّر يحدث الألف: عامر، وكذلك بإشباع كسرة العين في عنب يحدث الياء: عينب، وإشباع ضمّة العين في عمّر يحدث الواو: عومر.

يخلص ابن جنّي (ن. م.)، ص 23) إلى أنّ الألف: هي عبارة عن فتحة مشبّعة، والياء كسرة مشبّعة، والواو ضمّة مشبّعة.²⁰

19. هنا، يشير ابن جنّي (1985، 1، ص 17) إلى أنّ الألف والياء والواو إذا وقعت بعدها الهمزة، فإنّ استطالتها النطقية تزداد، نحو: يشاء، يسوء و يجيء.

20. يُرجى الملاحظة بأنّ ابن جنّي (ن. م.)، ص 23) يشير إلى أنّه يُلجأ إلى الإشباع لإقامة الوزن في الشعر.

ابن جنّي (ن. م.، ص 27) يعتبر الحركات أصواتا ناقصة، لذا، فإنّ سبب تسميتها حركات عائِد إلى كونها تُحرّك الحرف الذي تقترن به، وتقربّه من حروف المدّ واللّين التي هي أصلها، فالفتحة تقربّ الحرف نحو الألف، والكسرة تقربّه نحو الياء، والضمة تقربّه نحو الواو. لكنّ ابن جنّي يشير إلى أنّ الناطق بهذه الحركات لا يصل إلى مدى حروف المدّ. وعليه، فإنّ ابن جنّي بتعابيره المشار إليها، يفرّق بين نوعين من الحركات، الفتحة والكسرة والضمة من جهة، والألف والياء والواو من جهة أخرى.

هذان النوعان من الحركات في العربيّة بالمفهوم المعاصر، يطلق عليهما الحركات القصيرة والحركات الطويلة، على حدّ تعبير Czapkie (1965، ص 310)، على أنّ القصيرة هي: ، ، ، ، والطويلة هي: ا، ي، و. وتسمّى مع بعضها الصّوائت، في مقابل تسمية الحروف ب الصّوامت.

Ani (1992، ص 264) يذكر أنّه في العربيّة إمّا أن تكون الحركة قصيرة، وإمّا أن تكون طويلة، غير أنّ الوحدة الصوتيّة في الحركة الطويلة تكون عبارة عن مضاعفة الحركة. وهو (ن. م.، ص 257، 261) يذكر أنّ الحركات تعتبر عناصر مستخدمة في تكوين صوت المقطع، ويلجأ إلى رموز توضيحيّة مستعملة في علم اللّغة المعاصر للتعبير عن تلك المقاطع في العربيّة، بحيث أنّ c يرمز إلى الحرف (consonant)، و v يرمز إلى الحركة (vowel). وأهمّ المقاطع في العربيّة تكون على النحو التالي:

CV: حرف مع حركة قصيرة، CVV: حرف مع حركة طويلة، CVC: حرف مع حركة قصيرة يليها حرف، CVVC: حرف مع حركة طويلة يليها حرف، CVCC: حرف مع حركة قصيرة يليها حرفان و CVVCC: حرف مع حركة طويلة يليها حرفان.

والمقطع الصوتي الطويل كما يذكر Ani (ن. م.، ص 260) يتميّز بارتفاع الصوت خلال الحركات الطويلة، والنّغمة تكون أكثر رنانة منها في المقطع الصوتي القصير. ويؤكد على أنّ المقطع الطويل في الكلمة الأولى يكون أبرز منه في الكلمة الثانية، نحو تركيب الإضافة: **كِتَاب** الكاتب و **كِاتِب** الكتاب. و Ani (ن. م.، ص 262، 264) يعتبر أنّ الحركة الطويلة بمثابة تكرار للحركة القصيرة، لذا، فإنّ نغمتها الصوتيّة تعلو وتنخفض بحسب الأحوال الصوتيّة.²¹ ويشير إلى أنّ معدّل التكرار في الحركة الطويلة هو أعلى في الكلمة الأولى منه في الكلمة الثانية في الإضافة: **كِتَاب** الكاتب و **كِاتِب** الكتاب، وهذا ينبع من أنّ المقطع الطويل في الكلمة الثانية إنّما هو بمثابة مقطع نهائيّ في الإضافة، وبالتالي، فإنّ مستوى التكرار يكون منخفضاً.

بخصوص **التنوين**، يذكر ابن جنّي (1985، 2، ص 490) أنّه عبارة عن **نون زائدة** كعلامة

21. باعتبار الأحوال الصوتيّة، يرى Ani (1992، ص 262) أنّ صوت المرأة عادةً له تردّد عالٍ ويفوق صوت الرّجل.

صرفيّة، نحو: هذا رجلٌ، رأيتُ رجلاً و مررتُ برجلٍ. وبيّن ابن جنّي في موضع آخر (1954، 1، ص 15) أنّ هذه الزيادة دخلت لمعنى، أي زيدت على آخر الاسم كعلامة لخفة ذلك الاسم وتمكّنه في الصرف.

وأصل التنوين عند ابن جنّي (1985، 2، ص 490) هو نون ساكنة: زيدن، زيدن و زيدن. وتعتبر ساكنة لأنها حرف زيد في آخر الكلمة لمعنى، قياساً بزيادة نون التثنية في آخر الكلمة لإفادة المعنى.

والتنوين يحرك عند التقاء الساكنين، نحو ما يورده ابن جنّي من الأمثلة: هذا زيدن العاقل، رأيتُ محمّداً الكريم و نظرتُ إلى جعفر بن الطّريف. فالتنوين بهذا، يعتبره ابن جنّي (ن. م.، ص 491) حرفاً يحتمل الحركة كبقية الحروف مثل الجيم والقاف وغيرها، لكنّه لا يثبت كتابةً (في الخطّ)، لأنّه ليس مبنياً أساساً في الكلمة، بل زيد لمعنى في بعض الأسماء غير المضافة، ويتبع الحركات التي تحرك الحرف، نحو رجلٍ و امرأةً. لذا، يخلص ابن جنّي إلى أنّ هذه النون ضعيفة في المرتبة، فتحذف من الكتابة، ومن جهة أخرى يلزم حذفه لعدم الالتباس بينه وبين النون الأصليّة نحو قطن²² و رسن.

بالإضافة إلى ذلك، يرى ابن جنّي (ن. م.) أنّ التنوين يحذف لفظاً أثناء الوقف، نحو: هذا صالح، وذلك لعدم الالتباس عند نطقه بينه وبين النون التي هي حرف إعراب [مثل: يذهبون]. السهيلي (د. ت.، ص 86) يدقّق بأنّ التنوين عبارة عن «إلحاق الاسم نوناً ساكنة»، ويلجأ إلى اشتقاق التسمية تنوين على أنّها مصدر الفعل «نوّنتُ الحرف» بمعنى ألحقته نوناً، ويقيس ذلك بتنجيل مصدر الفعل «نعلتُ الرّجل» بمعنى ألحقته نعلًا، وليس معنى التنجيل هو النعل بمجردّه، وكذلك التنوين ليس هو النون بمجردّها، وهذا ينسحب على الحروف الهجائيّة، نحو: «سيّنتُ الكلمة» بمعنى ألحقت بها سيناً، و كوّفتها بمعنى ألحقت بها كافاً، وهكذا.

ويرى السهيلي (ن. م.، ص 87) أنّ التنوين يستعمل كعلامة تفرقة بين ما هو منفصل وما هو متّصل. بمعنى أنّه يلحق آخر الاسم لفصله عمّا بعده، لذا، فإنّه يلحق الاسم النكرة لفصله عمّا بعده كيلا يصبح معرّفًا أو مخصّصًا.

والسؤال المطروح عند السهيلي (ن. م.، ص 87-88): لِمَ اختيرت النون الساكنة؟ الإجابة عنده تتمثّل في أنّ الأسماء المعربة تلحقها حركات الإعراب، لذا، ومن أجل فصلها عمّا بعدها، لا يجوز أن يلحقها كعلامة للانفصال إلّا ما هو من غير الحركات ومن غير حروف المدّ واللّين التي تعتبر أصل هذه الحركات. لذا، فإنّ أكثر الحروف شبيهاً بحروف المدّ واللّين هي النون الساكنة، وذلك لكونها مخفيّة وساكنة وتعتبر أيضًا من علامات الإعراب في الأفعال

22. القطن: أسفل الظهر، أو ما بين الوركين إلى منطقة الذّنب، انظر: ابن منظور، 1994، 13، ص 343.

الخمسة.

ويذكر السهيلي أنّ النون الساكنة لا تكون إلا علامة على تمكّن الاسم من الإعراب وتنبئها على انفصاله عمّا بعده، لذا، لا تلحق الفعل، لأنّ الفعل دائماً يتّصل بالفاعل ويحتاج إليه، فلا يمكن فصله عنه.

5. الأصول:

من الضروريّ أن ننبّه إلى ما يعرضه Lehman (2008، ص 552) في ظلّ علم اللغة المعاصر، من محورة مفاهيم الأصول المعجميّة بشكل عامّ ضمن مجالات متعدّدة موضوعة ووفقا للمعايير العقلية، على النحو التالي:

الإحساس الجسديّ: ويشمل مشاعر وأحاسيس مرتبطة بتجارب جسديّة، نحو: *hunger* = جائع، و *tier* = تعب.

العاطفة: وهي عبارة عن المشاعر المدركّة بالعقل، نحو: *happy* = سعيد، و *angry* = غضب. الإرادة: والمقصود بها طاقة نفسيّة تحدّد الأعمال، نحو: *want* = يريد، و *greed* = يطمّع. العقلانيّة: أي التجارب الداخليّة التي تكون مرتبطة بالوظائف العقلية، نحو: *know* = يعرف، و *decide* = يقرّر.

الإدراك: وهو إدخال المعلومات عبر الحواس، نحو: *see* = يرى، و *noise* = ضجّة. ويؤكّد Lehman (ن. م.، ص 561-563) على أنّ هناك ما يعرف بالجزر (root)، وهو بمثابة المعطى الأساسي، ومن ثمّ يتكوّن منه أصل (stem) الكلمة، ويذكر أنّ الجذور معجمياً، تحدّد تعدّد فتويّة المفاهيم المشار إليها. والجزر حسب Lehman هو تعبير حقيقيّ أكثر منه مجازي، ويتولّد عنه أكثر من أصل واحد ضمن مستويات مختلفة للكلمة، مثل: *anxi-ous* = قلق و *anxi-ety* = قلق.

فالأصول تعتمد أساساً على الجزر، كما يمثّل Lehman (ن. م.، ص 553-554) من اللاتينيّة: *sent* = يشعر و *ad-senti* = يوافق. لكن، يمكن أن يكون الجزر مصنّفاً إلى أكثر من فئة واحدة للكلمة، مثل *chill* = برودة، بارد ويبرد: اسم، صفة وفعل. وفي المقابل، ربّما لا يتبع الجزر لأيّ فئة، مثل *aggress* في كلمة *aggressive* = عدوانيّ.²³ يتحدّث Lehman (2008، ص 561) عن التواتر الزمّني (دياكروني) للجزر المعجميّ في

23. ينوه Wallace (1998، ص 155) ضمن هذا الإطار، بأنّ أصول المفردات الإنجليزيّة تنحدر من اللاتينيّة والإغريقيّة في إطار الأسرة اللغويّة الهندو-أوروبيّة. ويذكر King (2007، ص 281) أنّ الجزر الإنجليزيّ ينحدر من اللاتينيّة والإغريقيّة أكثر منه من الإنجليزيّة القديمة.

نطاق الإيتيمولوجيا عبر الأسرة اللغوية. فمثلاً كلمة *thirst* = عطش، أصلها مشتق من الفعل الألماني الذي يعني يجفّ (*to dry*)، والكلمة الألمانية *angst*، أصلها مشتق من الفعل المماثل في اللاتينية *angere* = يخيف.

وهذا يرتبط بما يذكره Bybee (2002، ص 59) من فكرة إعادة بناء الكلمات المنحدرة من اللغة البدئية (proto-language)، بحيث يكون ذلك بتغيّر في الصوت في غالبية الكلمات المشتركة المنحدرة من اللغة البدئية، ممّا يؤثّر في شكل الكلمة مع مرور الوقت.²⁴ وإذا انتقلنا إلى Kekoni (1997، ص 303)، نجدّه يتحدّث عن الكلمات الأولى في اللغة البدئية الهندو-أوروبية (PIE)،²⁵ على أنّها مكوّنة من جزأين: أحدهما حرف والآخر حركة. فكلمة *eka* الفنلندية، منحدرة من الهندو-أوروبية *ka* بمعنى: إبق، وزيادة *e* هي علامة حالة الجرّ. من هنا يشير Kekoni (ن. م.، ص 303-304)، إلى ضرورة الانتباه إلى المقاطع الأولى للكلمات، مثل كلمة *atone* المماثلة لـ *alone* = وحيد، المكوّنة من الجزأين: *al + one*، وكذلك *ka*، تشمل الجزء الأوّل *k* الذي يدلّ معناه على نوعية القوّة و *a* ترمز إلى الثبات. وبهذا الأسلوب الإيتيمولوجي، يمكن التعرّف على معاني الكلمات الأساسية في عدّة لغات، على حدّ تعبير Kekoni (ن. م.، ص 307).

ومهما يكن من أمر، فإنّ الكلمات في واقعها تخبر عن أنفسنا أكثر ممّا تخبر عن ذاتها، كما يشير Longhurst (2006، ص 139)، ويقصد أنّ إدراك المعنى يقع وقت سماع الكلمة، مثل كلمة *gives* ندرك دلالتها من خلال *give* بمعنى يعطي، وكلمتا *thing* = شيء و *think* = يفكّر، إيتيمولوجياً، مقابلتان للألمانية *ding* و *denken*، على أنّ النظام الصوتي للكلمات يتيح لنا فهم المعنى وما نحتاج إليه في استعمالها، كما يذكر King (2007، ص 281، 283-285)، حيث يرى أنّ الإيتيمولوجيا تظهر المعاني المشتركة الموزّعة في النظام الصوتي المشترك في اللغات.

Sarfatti (2001، ص 64) يذكر أنّه من خلال الإيتيمولوجيا، نتعرّف على التشابه الصوتي بين الكلمة وجذرها الأساسي، ممّا قد يمنع التطوّر التاريخي لها. في العبرية مثلاً، كلمة אָב = مضمون أو محتوى، مشتقة من الجذر א-ב-ב بمعنى حجم، مدى ومقياس، لكن في القرون الوسطى تنسب هذه الكلمة إلى الجذر א-ב-ב بمعنى (في داخل). و Sovern (1993، ص 51) يؤكّد على الاتجاه التفكيرّي لدى الإنسان في الاشتقاق من الأصل، حيث في العبرية مثلاً، اشتقّ من الأصول على ما يلي: אָב (كيف؟) - אָב = كيفية، جودة، אָב (ماذا؟) - אָב =

24. يؤكّد Bybee (2002، ص 59، 69) على أنّ الكلمات المتردّدة أكثر في الاستعمال تخضع للتغيّر بشكل أسرع. ويرى أنّ الشكل المتغيّر للكلمة هو حدّد ذاته دلالة على الإدراك العقلي للنظام الصوتي في الكلمة.

25. Proto-Indo-European: PIE.

ماهية، $\pi\tau$ (هذا) - $\pi\tau$: $\pi\tau$ = هوية، ψ (يوجد) - $\pi\tau$: $\pi\tau$ = كيان، وجود. وكذلك في لغات أخرى: $it-em$ = بند، $qua-lity$ = جودة، وغير ذلك.

بخصوص العربية في القرون الوسطى، يوجد تطرّق لما أطلقوا عليه أصل، ويعنون بذلك الوحدة الأساسية للكلمة. وهنا، يجب علينا أن نفرّق بين التعبير أصل المتعلّق بالإتيمولوجيا، وبين التعبير أصل في علم النحو. ففي علم النحو يطلق التعبير أصل على المبادئ والنماذج النحويّة الأساسية، وهو يقابل التعبير فرّع الذي يطلّق على النماذج الثانوية. وهذا التعبير نجده متعلّقا بالإتيمولوجيا باعتبار أنه يطلق على الوحدة الأساسية للكلمة. فالخليل بن أحمد الفراهيدي (1988، 1، ص 48-49) ينصّ على أنّ الأصول تكون ثنائيّة، ثلاثيّة، رباعيّة وخماسيّة الأحرف. على أنّ الاسم لا يكون أصله مكوّناً من أقلّ من حرفين، مشيراً (ن. م.، ص 49) إلى أنّ الحرف الأوّل في الاسم هو ما يُبتدأ به، والثاني ما يُحشى به والثالث يوقّف عليه، نحو سَعْد و عُمَر، حيث أنّ السين في سَعْد هي الحرف المبدوء به، والميم في عُمَر هي ما يُحشى به، والرّاء في عُمَر ما يوقّف عليه.

سيبويه (1991، 4، ص 229-230) يتبع الخليل في هذا، لكنّه يوضّح أنّ الأصل المكوّن من ثلاثة أحرف يكثر في الأسماء والأفعال، أمّا الأصل المكوّن من حرفين، كما يشير (ن. م.، ص 220)، فهو خاصّ بالحروف،²⁶ أي حروف المعاني مثل: أم، أو، هلّ وغيرها. ومن جهة أخرى، يشير سيبويه (ن. م.، ص 230) إلى إمكانية وصول عدد أحرف الأصل إلى أربعة أو خمسة ولا يزيد عن خمسة الحروف، وينبّه إلى أنّ الأصل للاسم الذي يقلّ في حروفه عن ثلاثة، لا بدّ وأن يكون قد وقع فيه حذف، كما سنبيّن لاحقاً.

والزبيدي (1962، ص 266) ضمن هذا الإطار، ينصّ على أنّ الأصل للاسم مكوّن من ثلاثة أحرف مثل رجل، ثوب و فرس، ولا يقلّ عن ثلاثة أحرف، وقد يصل الأصل للاسم بلا زيادة، إلى خمسة أحرف مثل سفزجل،²⁷ ومع الزيادة يصل إلى سبعة أحرف، مثل إخرنجام بمعنى تجمّع. وابن دريد (1987، 1، ص 48-49) يقدّم أوزاناً صرفيّة لأصول الأسماء الثلاثيّة والرباعيّة والخماسيّة. فالأصل الثلاثيّ له وزن فَعْل مثل سَعْد، ووزن فَعْل مثل قُفْل وغيرها. والأصل الرباعيّ له وزن فَعْلَل مثل جَعْفَر، والأصل الخماسي له وزن فَعْلَل مثل سَفْرَجَل. وإذا عدنا إلى الزبيدي (ن. م.)، نجده يذكر بأنّ الأصل للفعل لا يقلّ عن ثلاثة أحرف، مثل خَرَجَ و عَلِمَ، ويصل إلى أربعة أحرف أصليّة مثل دَحْرَجَ، وبالزيادة على الأحرف الأصليّة يصل إلى ستّة

26. عند سيبويه (1991، 4، ص 220)، العبارة الواردة عن الحرف: «ليس فعلا وليس اسما».

27. ننبّه إلى أنّه في الهنديّة هناك كلمة داخلية من شمال الهند هي نفرجند وتعني التفّاح. والتفّاح في الفارسيّة هي: سيب، وتصغيرها: سيبويه. وفي الآرامية كلمة ܟܪܝܢܐ تعني التفّاح، ما ينعكس في اسم البلدة اللبنانية «كفر حزيرا» أي إقليم التفّاح.

أحرف، مثل **إِسْتَخْرَجَ** و **إِحْرَنْجَمَ**.²⁸

ابن جنِّي (1986-1988، 1، ص 56) باتّباعه إلى حدّ كبير للخليل، يقوم بتوضيح بخصوص الثلاثي، حيث يقسّم ذلك إلى ثلاثة أقسام: الحرف الأوّل **يُبْتَدَأُ** به، الحرف الثاني **يُحْشَى** به، أي يُزاد والحرف الثالث **يُوقَف** عليه. وهناك تقسيم مشابه لهذا عند الميداني (ن. م.، ص 7) خلال تطرّقه إلى الأصل الثلاثي للاسم مشيراً إلى أنّه لا يقلّ عن ثلاثة أحرف، غير أنّ هذا التقسيم يختلف عن تقسيم ابن جنّي في الترتيب: الحرف الأوّل **يُبْتَدَأُ** به، الحرف الثالث **يُوقَف** عليه والحرف الثاني **يُفَرَّق** به بين الابتداء والوقف.

يتضح لنا من هذا التقسيم، بأنّ هناك حرفين أساسيين في الأصل الثلاثي، وهما الأوّل والثالث، في حين يقع الحرف الثاني في الوسط **كحشو** عند ابن جنّي و **كتفريق** عند الميداني.

ابن جنّي (ن. م.، ص 57) يعلّل إدخال الحرف الثاني في وسط الأصل الثلاثي، معتبراً إياه **حشواً** بمعنى حاجز بين فاء الأصل ولامه، إذ أنّ الحرف الأوّل (فاء الأصل) المبتدأ به لا يكون إلاّ متحرّكاً في اللسان العربيّ، والحرف الثالث المعدّ للوقوف عليه (لام الأصل) يجب أن يكون ساكناً، لذا، يرى ابن جنّي أنّهم أدخلوا الحرف الثاني في الوسط (عين الأصل) كيلا يتمّ تواصل مفاجئ بين التحرك والسكون في اللسان، باعتبار أنّ التحرك والسكون ضدّان.

بناء عليه، يشير ابن جنّي (ن. م.، ص 56-57) إلى أنّ الثلاثي أكثر استعمالاً وأخف تركيباً من الثنائيّ نحو: **هل، قد، صه و مه**. بالإضافة إلى ذلك، هناك ما يجيء من الكلمات على حرف واحد مثل: **ف للعطف، همزة الاستفهام**

(أ)، لام الابتداء وغيرها، **كاف الخطاب في مثل رأيتك، و الهاء في مثل رأيتة**.

من الضروريّ هنا التنبيه إلى ما يذكره L. Bauer (2008، ص 204) من منطلق علم اللغة المعاصر بخصوص ظاهرة الإدغام (assimilation)، بحيث يتمّ إدخال آخر وحدة صوتية في الكلمة الأولى بأول وحدة صوتية في الكلمة الثانية، نحو إدغام n و p في مثل: $thin\ patch =$ رقعة رقيقة.

هذا يرتبط بما يذكره ابن دريد (1987، 1، ص 51) بخصوص الأصل الثلاثي في العربية، أنّه من الثلاثي ما يُسمَع ثنائياً، وهو في أصله مكوّن من ثلاثة أحرف، بحيث يكون ساكن الوسط، غير أنّ عين الأصل ولام الأصل يكونان عبارة عن نفس الحرف (حرفان مثلان). والذي يحصل هو إدغام الحرف الساكن في الحرف المتحرّك فيصبح حرفاً مشدّداً (ثقيلاً) يسدّ مكان الحرفين. وبهذا يفرّق ابن دريد بين اللفظ الذي هو عبارة عن ثنائيّ وبين الأصل الذي هو عبارة عن

28. عند ابن منظور (1994، 12، ص 130) **إِحْرَنْجَمَ القومُ**: اجتمع بعضهم إلى بعض. **إِحْرَنْجَمَتِ الإبلُ**: اجتمعت وبركت. ويشير ابن منظور إلى أنّه يقال لها أيضاً: **أقْرَنْبَعَت** و **أعْرَنْزَمَت**، بنفس المعنى.

ثلاثي، وإنّما يسمّى بالثنائيّ بسبب لفظه وشكله. مثال على ذلك عند ابن دريد (ن. م.، ص 53): **بَتَّ**²⁹ بمعنى قطع، أصله **بَنَتَّ**، وقد تمّ إدغام التاء الساكنة في التاء المتحرّكة: **بَتَّ**، ووزنه الصرقيّ **فَعَلَ**.

الميداني (1981، ص 13) يعرّب عن هذا الأصل المضعّف بالأصم³⁰ مشيراً إلى أنّ عين الأصل واللام من نفس النوع الواحد، مثل **سَمَّ** و **عَمَّ** في الأسماء، و **سَرَّ** و **فَرَّ** في الأفعال. أبو حيّان (1986، ص 1، ص 17) يستعمل التعبير **المضعّف** عن الفاء والعين نفس الحرفين في الأصل، أو الفاء واللام أو العين واللام، ويشير إلى أنّ أكثر النحويين يدرجه ضمن الأصل الثلاثي، وبعضهم يسمّيه **الثنائيّ**. ويعطي أبو حيّان أمثلة على الاسم في وزن **فَعَلَ** نحو: **بَبَّرَ**: نوع من السّباع، و **حَضَّ** و **دَعَدَ**، ومثالا على الصّفة في نفس الوزن نحو **خَبَّبَ**: الخداع، وعلى الاسم في وزن **فُعِلَ**: **دُبَّ**، وعلى الصّفة في نفس الوزن: **مُرَّ**، وأمثلة على الاسم في وزن **فَعَلَ**: **صَمَمَ** و **دَدَنَ**: لهو ولعب، ومثالا على الصّفة في نفس الوزن: **عَمَمَ**.

وابن جنّي (1986-1988، ص 1، ص 70) يذكر أنّ الثنائيّ رغم قلّة حروفه، إلّا أنّ معظمه يبدأ متحرّكاً بالفتحة لا الضمّة، باعتبار أنّ الفتحة أخفّ، مثل: **هَلْ**، **بَلْ**، **قَدْ**، **أَنْ**، **لَمْ**، **أَوْ**. ومنها يبدأ متحرّكاً بالكسرة مثل: **مِنْ**، **إِنْ**، **إِذْ**، **فِي**، **هِيَ**. والقليل منه يبدأ متحرّكاً بالضمّة، نحو **هُوَ**. أمّا الكلمات المكوّنة من حرف واحد، فغالبيتها متحرّكة بالفتحة نحو: (أ) للاستفهام، و (و) للعطف، و (ل) للابتداء و (ك) للتشبيه. والقليل ما يأتي متحرّكاً بالكسرة نحو: (ب) و (ل) للجرّ، و (ل) للأمر، وذلك لأنّ الضمّة تعتبر ثقيلةً حسبما يؤكّد ابن جنّي (ن. م.، ص 72). من جهة أخرى، يذكر ابن جنّي (ن. م.، ص 2، ص 39) أنّ حروف المعاني يشتقّ منها، لكنّها لا تشتقّ بذاتها، وذلك باعتبارها جامدة ولا تتصرّف، لذا، تشبه الأصول للكلمات.³¹ وعند ابن جنّي أيضاً (1954، ص 1، ص 8)، الأسماء المبنية نحو: **متى**، **إِذَا**، **أَنْتَى** و **إِيَّا** تعتبر مدرجةً في حكم الحروف، أي ليست مشتقةً وليس لها وزن صرقيّ، وكذلك يعتبر ابن جنّي (1985، ص 2، ص 656) الضمائر غير مشتقةً وإنّما هي مبنية.

29. الجدير بالملاحظة أنّ الفعل **بَتَّ** مواز لمعنى الفعل **بَسَّرَ**، نفس المعنى المنعكس خلال قلب مكانيّ للأحرف في الكلمة العبرية **בַּת**، على أنّ الكلمة تعني الختان بمعنى القطع.

30. نذكر بأنّ كلمة **أصمّ** وردت في القرآن وأيضاً جاءت في صيغة الجمع: **صُمٌّ**، للدلالة على غياب السّمع وعدم تمييز الأصوات: **«صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»** (سورة البقرة، آية: 171، ولتحديد الآية انظر: عبد الباقي، 2001، ص 509).

31. يرجى الملاحظة عند ابن جنّي (1954، ص 116) أنّ الألف في حروف المعاني نحو **ما**، هي أصلية وليست زائدة ولا منقلبة. يعلّل ابن جنّي ذلك باعتبار حروف المعاني غير مشتقة، إذ أنّه بواسطة الاشتقاق يُعرّف ما هو زائد وما هو أصليّ، لذا، فإنّ الألف غير زائدة. وليست الألف في ما منقلبة عن واو، لأنّه لا يُقال **مَوْ** قياساً ب **لو**، وكذلك ليست منقلبة عن ياء، إذ لا يُقال **مَيَّ** [قياساً ب **كيّ**].

في البحث المعاصر حول العربية، يوجد تفرقة بين ما يعرف بـ **الجذر** وبين ما يعرف بـ **أصل**. ف Bohas (2002، ص 8) يرى أن المعجم العربي يستند إلى **الجذر** كحدّ أدنى للوحدة اللغوية في تنظيم الكلمات. وهذا الأمر في الواقع، ينسحب على لغات سامية أخرى مثل: العبرية، السريانية، الأثيوبية وغيرها.

ويرى Bohas (ن. م، ص 4) أن **الأصل** يختلف عن **الجذر**، بحيث يكون الأصل مكوّنًا من حروف الجذر، مرفقةً **بالحركات** الصوتية، في حين أن الجذر يكون عبارة عن الحروف لكنّها مجردة من هذه الحركات.

ويشير إلى أن حركات الأصل تختلف بين فتحة وكسرة وضمّة، على أن الأحرف تظلّ ثلاثة في صيغ الفعل، نحو: **كَتَبَ، شَرَبَ و كَبُرَ**.

كذلك Drozdik (1969، ص 107-108) يبرز الاقتراح بخصوص اللغات السامية القائل بأن **الجذر** ثنائي، في حين أن **الأصل** ثلاثي. ويذكر أن الاشتقاق في واقعها، يمنح القدرة على التفريق بين الجذر والأصل، على أن الجذر ثنائي، والأصل ثلاثي. و Drozdik (1967، ص 85) يستند إلى Marouzeau في أنه فرّق بين **الأصل** (base/stem) وبين **الجذر** (root) بخصوص العربية. فالجذر مكوّن من حروف، في حين أن الأصل يكون بإرفاق هذه الحروف بالحركات، كما هو الأمر في اللسانيات العامة. وينوه Drozdik (ن. م، ص 88) بأن الوحدة اللغوية في العربية ذات أقلّ معنى ممكن هي **أصل** مرفق بالحركات، لكن بالاشتقاق من الجذر، ومن ثمّ يُزاد على الأصل لتتسع دائرة الاشتقاق خلال ما يعرف بالأوزان الصرفية. ويعطي على ذلك مثالاً: الجذر **ق-ت-ل** مجرد من الحركات ويمكن أن يشتقّ منه الأصل **قَتَلَ**.³² ونجذب الانتباه إلى ما يذكره Czapkie (1965، ص 312-313) من أن معدّل أصل الكلمة في العربية يتطلّب ثلاثة أحرف، ومراحل الاشتقاق ترتبط بمعدّل ثلاثة حروف إضافية، كما أوردنا عن اللغويين أيضاً.

لكن حسبما يذكر Drozdik (1967، ص 87)، ومن خلال علم الساميات، هناك اقتراح يشير إلى إثبات حرفين للأصل الثلاثي. ويذكر في موضع آخر (1969، ص 108) أن الأصل الثلاثي خلال الاشتقاق يرجع إلى الجذر الثنائي. وهذا يعني أنه من ناحية زمنية (دياكرونية) هناك الجذر السامي الثنائي، المتطور من ناحية تزامنية (سينكرونية) في بعض اللغات مثل العربية إلى أصل ثلاثي.

32. الجدير ذكره هنا ملاحظة Wynn (1997، ص 111) أن كل وحدة لغوية في العربية مكوّنة فقط من حركة واحدة، ويمكن توالي مقطعين بحركتين متماثلتين خاصة الفتحة، كما في مثل **دَرَس** حيث توالي **دَر** باعتبار الفتحة خفيفة، على ضوء ما أوردنا في البند الخاص بالحركات والتنوين.

Bohas (2002، ص 4) يؤكّد على فكرة ثنائيّة الجذر وثنائية الأصل في العربيّة. فهو يرى بوجود الوحدة اللغويّة الأصليّة المكوّنة من صوتيّتين، مثل م-ت بخصوص الأفعال، حيث يشتقّ منها على النحو التالي: مَتَيّ بمعنى شدّ الحبل، مَتَأً بمعنى شدّ الحبل إلى الخارج، مَتَعَ بمعنى شدّ بشكل أطول، و مَتَنَ بمعنى شدّ شيئاً. فهذه الأفعال نموذج يوضّح الأصول المختلفة لكنها متوحّدة في الجذر الثنائيّ م-ت، وفي نفس الوقت، فإنّ هذه الأصول متوحّدة المعاني المتقاربة بفضل اشتقاقها من الجذر الثنائيّ المشترك.

ويعزّز Bohas (ن. م.، ص 5) الفكرة ذاتها، بالوقوف على الأفعال: مَدَّ بمعنى يمدّ خارجاً، مَطَّ بمعنى يمدّ شيئاً،

مَطَّلَ بمعنى يطوّل الحبل، و مَطَى بمعنى يطوّل شيئاً، حيث أنّه في كلّ فعل فإنّ الميم تتركّب مع (د) و (ط) بالإضافة إلى (ت) بتوحّد في المعنى.

ويذكر (ن. م.، ص 16) مرّة أخرى أنّ الوحدة اللغويّة مكوّنة من وحدتين صوتيّتين، بحيث يكمن فيهما المعنى الأساسي، مثل ب-ت التي تعني الضرب مع القطع بواسطة أداة أو مجرّد القطع، في حين أنّ الأصل عبارة عن وحدة متطوّرة بواسطة التوسيع بحرف آخر مع حركة واحدة على الأقلّ، وبذلك تتسع دائرة المعنى، مثل توسيع ب-ت إلى بَتَّ+ر: بَتَّرَ، ومن هذا الأصل تشتقّ الصيغ المختلفة، حسبما يذكر Bohas (ن. م.، ص 17). مثال على ذلك يسوقه (ن. م.، ص 18-19): بَحَّ بمعنى يشخر أثناء النوم، بَحَّرَ بمعنى خروج البخرة أثناء الطبخ، بَخَرَ بمعنى أن تخرج له رائحة كريهة، أَبَحَّرَ بمعنى أن يكون له سوء، بَاخَ أو بَوَّخَ بمعنى أن تشمّ له رائحة زكيّة، لَبَّخَ بمعنى أن يضع أحد المسك على نفسه و لَبِيحَةَ بمعنى محفظة المسك.

بالإضافة إلى ذلك، يبرز Bohas (ن. م.، ص 19، 34) فكرة طبيعة العلاقة بين الصوت للحرف والمعنى، على أنّ الإشارات الصوتيّة للحروف تكون ذات علاقة وحلقة وصل بالواقع وليست صدفة، الأمر الذي أورده عن اللغويّين في البند الخاصّ بالحرف. Bohas (ن. م.) يعطي المثال: ف-خ تلفظ معنى نَفَخَ، حيث أنّ المعنى جاء بناءً على لفظ ف-خ كإشارة إلى النّفخ. كذلك الأمر بخصوص ك-ب في كلمة كُعب بمعنى الثدي، و ب-ط في كلمة بَطْن، و ك-ب في كلمة رُكبة، حيث يلاحظ ارتباط معانيها بالإيحاء الصوتي للحروف.

Zanned (2005، ص 85) يشير إلى أنّه في البحث المعاصر ثمة توجّه في التعامل مع المعجم يقول بإعادة بناء الجذر في اللغات الساميّة، على أنّه كان ثنائياً وقد تطوّر وأصبح ثلاثياً. ويستند Zanned (ن. م.، ص 85-86) إلى Ehret والذي يعتبر أنّ الجذر الثلاثيّ في اللغات الساميّة ما هو إلاّ تمديد للجذر البسيط الثنائيّ. وفي العربيّة بخصوص نفس الظاهرة، يعتبر أنّ الجذر مكوّن من الحرف الأوّل والثاني، انحداراً من اللغة الساميّة البدئيّة (Proto-Semitic)،

في حين يعتقد أن الحرف الثالث قد تأسس كتوسيع للفعل ويكون زائداً لأداء وظيفة معنوية-نحوية.

معنى ذلك، حسبما يوضح Zanned استناداً إلى Ehret، أن صيغة الفعل تتطلب ثلاثة حروف، على أن الجذر الثنائي³³ يتحول شكلياً إلى ثلاثي، بواسطة الزيادة أو تضعيف الحرف الثاني. ويؤكد أن قيم المعنى المنسوبة إلى الحروف الكائنة في موقع التمديد ترتبط بالمعاني المفووظة في الجذر الثنائي. ويرى كذلك أن الحرف الزائد للتمديد قد يكون له معنى في الجذر وقد لا يكون له معنى.

يلجأ Ehret حسبما يعرض Zanned (2005، ص 87-88) في تدعيم موقفه هذا إلى تعدد معاني الجذر الثلاثي ن-ش-ر على سبيل المثال، حيث أن تعدد معانيه يرجع في الحقيقة إلى تعدد معاني الجذر الأساسي الثنائي.

ف ن-ش-ر يشتق منه الفعل فشر بالمعاني التالية: ينفخ، يعرض نحو الخارج أو يجعل الشيء معروفاً للعامة وغيرها، يحيي الميت أو يجعل الشيء في الأمام وغيرها، ينشر الخشب، ويتولى الإدارة.

من هنا يدرك Ehret أن المعاني المختلفة للجذر الثلاثي في العربية أو للجذر المصاغ من جديد من الجذر الثنائي الأساسي، نابع من تعدد معاني الجذر الأساسي الثنائي ن-ش: يفرض، يمتص السائل، يصرف، ينهض أو يرتفع، يهمس و يقطع.

Zanned (ن. م.، ص 88) يستبعد فكرة الجذر الثنائي، باعتبار أن ذلك يظهر تعارضاً مع أقل متطلبات الاتصال، وهي أن الكلمات كي تتميز عن بعضها البعض في المعنى يجب كذلك أن تتميز عن بعضها في الصوت.

ويستند ضمن هذا، إلى Brockelman الذي يرى أنه في العربية يوجد ميل نحو علاقة طبيعية بين أصوات الحروف للجذر وبين قيمة المعنى التي تعكسها في الواقع، فهناك مثلاً الجذور العديدة المكوّنة من حروف سنّية تدلّ على معنى القطع، الأمر الذي أوردناه عن اللغويين فيما يتعلّق بالحروف.³⁴

ويمضي Zanned (ن. م.، ص 90) في أنه حتى ولو افترض ثنائية الجذر الموسّع بزيادة الحروف ليصبح ثلاثياً، كما ذهب Ehret، فليس بالضرورة أن ينجم عن التوسيع تعدد معانٍ راجعة إلى تعددها في الجذر الثنائي الأساسي. ف Zanned هنا يتحدث عن وجود جذور على أنها موسّعة

33. يذهب Ehret على ما يذكره Zanned (2005، ص 87) أنه في اللغة السامية البدئية حصل انطواء لأشكال جذور

عديدة وانحصرت في وحدة صوتية حرفية واحدة.

34. بالإمكان مراجعة ذلك في بند 3 السابق.

بزيادة الحروف، لكن المعنى يظلّ مشتركاً، نحو: **قط و طق**، بحيث إذا أُفترض أنّه ثنائيّ تمّ توسيعه مثلاً إلى **ق-ط-ب** بمعنى قطع أو تجزّأ بواسطة القطع، وإلى **ق-ط-ف** بمعنى جمع القِطَع، فالملحوظ هو اشتراك في المعنى وليس التعدّد. بالإضافة إلى ذلك، يشير Zanned إلى جذور رباعيّة تشترك مع الثلاثيّة في المعنى، مثل **ق-ط-ع** الثلاثيّ يشترك معه في المعنى الجذر الرباعيّ: **ق-ع-ط-ر** و **ق-ع-ط-ل**: رمي شخص ما على الأرض. لذا، يخلص Zanned إلى استبعاد توسيع الجذر الثنائيّ وتحويله إلى ثلاثيّ.

يفترض Zanned (ن. م.، ص 92) وجود الجذر الثلاثيّ والرباعيّ للأفعال والأسماء، والزائد عن ذلك في العربيّة، باعتبار أنّ نظام ترتيب أحرف الجذر يحدّد في واقع النظام الصوتيّ الجامع بين اللفظ والمعنى.

وهو (ن. م.، ص 92-93) يقترح أنّ الجذر الثلاثيّ يشمل الحرف الذي يكون ثابتاً والحرف الذي يكون متغيّراً. وبهذا، فإنّ المبنى الموضوع للجذر في العربيّة يتراوح بين النماذج التالية:

- مبنى يتمشّي مع ثلاثة حروف ثابتة.
- مبنى يتمشّي مع ثلاثة حروف متغيّرة.
- مبنى يتمشّي مع ثلاثة حروف، منها الثابت ومنها المتغيّر.
- المبنى الثالث، كما يشير Zanned (ن. م.، ص 94) ينقسم إلى نوعين:
- مبنى ذو ثابت واحد ومتغيّرين.
- مبنى ذو ثابتين ومتغيّر واحد.

في المبنى الخاصّ بالثابت والمتغيّرين، التوزيع الصوتيّ في مختلف الجذور لا يتقيّد بعلاقة المعنى فيما بينها، مثل: **ك-ت-ب** و **ر-ك-ب** باعتبار الحرف الثالث (ب) ثابتاً، **ر-ق-د** و **ي-ق-ن** باعتبار الحرف الثاني (ق) ثابتاً، و **ح-ف-ظ** و **ح-ر-ق** باعتبار الحرف الأوّل ثابتاً.

أمّا المبنى الخاصّ بثابتين ومتغيّر، فيقوم على أساس التماثل بين الصوت والمعنى، وهذا النظام عند Zanned (نفس المصدر، ص 95-96) هو الدافع إلى تعدّد معاني الجذر في المعجم العربيّ. ويضيف Zanned أنّ هذا المبنى الخاصّ بثابتين ومتغيّر واحد، يتمّ في نظامه الصوتيّ وضع المتغيّر بشكل يتراوح بين تسعة وعشرين حرفاً مختلفاً، وبتركيب الثابتين مع بقيّة الحروف المتغيّرة، تتكوّن الجذور الثلاثيّة ذات معنىّ أساسيّ مشترك، لكن مع وجود اختلاف فيه. مثال: **ه-ج-ر**: يمكن أن يكون الحرف الثالث هو المتغيّر، وهذا هو القالب الأوّل: **هـ ج ... (ع...ي)**، ويمكن أن يكون الحرف الثاني الأوسط هو المتغيّر، وهذا هو القالب الثاني: **هـ... (ع...ي) ر**، كما ويمكن أن يكون الحرف الأوّل هو المتغيّر، وهذا هو القالب الثالث: **هـ... (ع...ي) ج ر**. وما يلاحظ عندئذ، أنّ **هـ ج ر** يجتاز على الأقلّ ثلاث قيم معنويّة. فمثلاً إذا افترضنا أنّ المتغيّر هو (ب)،

فيكون حسب القالب الأول: **ه ج ب**، وحسب القالب الثاني: **ه ب ر**، وحسب القالب الثالث: **ب ج ر**. وبهذا ينتج ل **ه ج ر** ثلاثة معانٍ مشتركة بشكل عامٍّ، مع اختلاف طفيف. فكلّ جذر، على ما يذكر Zanned (ن. م.، ص 104) قيمته المعنوية تكتسب بالارتباط بالشبكة القولية التي يتصل بها، ومن ثمّ تشتقّ الصيغ الفئوية المعجمية [فعل، اسم وحرف] نحو: **هَجَرَ، هَجَارَ، و هَجُرَ**،³⁵ وهذه الصيغ الاشتقاقية تضيف معنًى ثانويّاً للجذر بالإضافة إلى المعاني الأساسية له، والمعنى الثانوي في هذه الأمثلة: حبل يربط قدّم الناقة بالرّسن.

مثال آخر يسوقه Zanned (نفس المصدر، ص 105) على المعنى الثانوي لجذر آخر، مشتق منه كلمة **مِجَار**: حبل يربط في أعلى قدم الناقة وجعلها تقف على ثلاثة أرجل، ومثال غيره: **ساجور**: قطعة خشبية تعلّق على الكلب، و **شجار**: قطعة خشبية توضع في فمّ العنزة الصغيرة لمنعها من الرضاعة من أمها. ف Zanned يؤكد على أنّ المعاني الثانوية مكتسبة في واقعها من الشبكية القولية للجذر، باعتبار ثابتين ومتغيّر لنفس الجذر.

Hudson (1986، ص 95-96) يتناول ما يعرف في العربية **بالمضعف**. فالأفعال المضعفة عنده عبارة عن جذر يكرّر فيه الحرف الثاني ليكون ثالثاً، مثل **سَمَّ**، ويشير إلى أنّه في الفعل المضعف لا تفصل الحركة القصيرة بين الحرفين المتماثلين، وهذان الحرفان المدغمان في واحد، تفصل حركتهما خلال اشتقاق صيغة **فَعَّلَ**، نحو **سَمَمَ** ← **سَمَّ مَ**. و Zanned (نفس المصدر، ص 109-111) يتناول التضعيف في العربية ويقسّمه إلى نوعين: جزئيّ وكليّ. الجزئيّ يحصل بتضعيف الحرف الثاني من الجذر الثلاثي، أمّا الكليّ فيحصل بتضعيف حرفي الجذر واشتقاق جذر رباعيّ. والتضعيف عند Zanned يتبع لنظام الثابتين والمتغيّر المشار إليه آنفاً ضمن القوالب الثلاثة، على أنّ التضعيف يطرأ على المتغيّر بالتماثل مع ما يسبقه أو ما يتلوه. فالتضعيف الحاصل في **ه-ج-ر** مثلاً يكون: **ه ج... (متغيّر) ← ه ج ج، ه... (متغيّر) ر ← ه ر**، و **... (متغيّر) ج ر ← ج ج ر** (غير موجود في اللغة).

الجذر الناتج في التضعيف **هَجَّ** من **ه ج ج** وفق القالب الثالث للثابتين والمتغيّر، فإنّما يكون له المعاني التالية: **رحل، يسرّع أو يعجّل، و يسحب نحو الأسفل**.

بقي الإشارة إلى ما يذكره Abuleil و Alsamara (2004، ص 98) أنّ هناك أسماء غير مشتقة من أفعال، نحو ما أوردناه عن اللغويين مثل **فَرَس**، وهذه لها أحكامها الفونولوجية وتخضع لأوزان صرفية مثبتة ومحفوظة بالتشابه مع الأفعال، وتحدّد صيغتها بالإضافة إلى

35. نشير هنا إلى أنّ الجذر **ه-ج-ر** يظهر في الحبشية، ومنه تطوّر اشتقاق العبارة «**الهجرة** إلى الحبشة»، ودخل من الكلمة العربية **هاجر** إلى العبرية 767. والكلمة الحبشية الأصلية تعني: بلد، بلدة أو مدينة أي ما يدلّ على مكان الإقامة. ففي الحبشية هناك كلمة في صيغة جمع التكسير ل **ahgar**: **ahgur**، وهذه الكلمة في صيغة الجمع شبيهة بالكلمة في العربية: **أهجر**.

نظامها الصوتيّ بواسطة تاريخ أصلها.

في الواقع، لا نستطيع إهمال فكرة تطوّر ثنائية الجذر الأساسيّ إلى ثلاثيّة الأصل، وفي الوقت ذاته، لا نهمل ما أوردناه عن Zanned، لكن لا يفوتنا أنّ العربيّة هي جزء من اللغات الساميّة. ف Zammit (2002، ص 18) يشير إلى أنّه رغم أنّ المعجميّين العرب في القرون الوسطى أظهروا اهتمامًا صغيرًا بالبحث وراء العبريّة والانتهاال من مصادر ساميّة أخرى، إلا أنّ Baalabki كما يذكر Zammit رجع إلى عدد من العلماء العرب، ووجد أطلاعهم على العلاقة الوراثيّة التي تميّز اللغات الساميّة وخاصّة العبريّة والسريانيّة. ففي كتاب العين، وجد Baalabki أنّ الخليل يعتبر اللغة الكنعانيّة شبيهة بالعربيّة، والجواليقي يعتبر العبريّة تعديلا للسريانيّة، والنبطيّة تعديلا للعربيّة.

ويذكر Zammit (ن. م.، ص 18-19) أنّ المقدسي نصّ على أنّ هناك اختلافات طفيفة بين العربيّة والسريانيّة، وأنّ ابن حزم يرى أنّ العربيّة والعبريّة والسريانيّة هي في الأصل لغة واحدة، لكنّها تميّزت عن بعضها البعض كنتيجة مباشرة لهجرة الناطقين بها. ويذكر أنّه بشكل عامّ انتبه العلماء اليهود إلى القرابة المتواجدة بين اللغات الساميّة، وأعتبروا روادًا في إجراء المقارنات الساميّة.

Zammit (ن. م.، ص 573-574) يتبنى مذهب Lasor بأنّ الكلمات الأساسيّة الواسعة في اللغات الساميّة تطوّرت من اللغة الساميّة البدئيّة (Proto-Semitic). لكنّ Zammit يشير إلى أنّ Garbini يرى أنّ الكلمات العامّة المشتركة للغات الساميّة نتجت عن توحّد اللغات في الفترات التاريخيّة، ويستبعد فكرة انحدارها متطوّرة عن لغة بدئيّة، ويستند في رأيه هذا إلى أنّه في الوقت الذي لم يكن فيه علم نحو ساميّ عامّ، كذلك الأمر بخصوص المعجم.

Zammit (ن. م.، ص 576) يذكر أنّ هناك كلمات في العربيّة نتجت عن إعادة بناء جذور ساميّة مشتركة. ونعزّز هذا الرأي بما يصرّح به Pribram (2001، ص 496-497) أنّ إتيمولوجيا المعجم الساميّ تظهر تماثلا بين الحروف في جميع اللغات الساميّة، وهناك التعابير المجرّدة التي تبدو لنا متماثلةً خلال دراسة المعجم الساميّ بشكل مقارن.

من المفردات الساميّة المشتركة يمكننا أن نورد أهمّها، استنادًا إلى Pribram (ن. م.، ص 497-506): *naf بمعنى حياة أو روح. ونذكر هنا أنّ هذه الكلمة مرتبطة ب (أنف) على أنّ الرّيح يمرّ عبْرهُ. وفي الحبشيّة لا يوجد تفريق بين (أنف) و (فم) أي أنّ الكلمتين سواء. وفي العبريّة نجد حرف פ في كلمة פך ونفس الحرف في كلمة פה، ونجد الحرفين פ و פּ معا في كلمة פּוּפּ = وجه. من جهة أخرى، ترتبط كلمة naf بكلمة نفس بمعنى روح، والتي ظهرت أيضا في الكتابات العربيّة الجنوبيّة لكن بمعنى: قَبْر.

* *dam* بمعنى أحمر، وهي مرتبطة أيضا بكلمة أديم الدّالة على لون القشرة الأرضية. و* *dim* بمعنى الدّم. والملاحظ أنّ كلمة دم مرتبطة بشكل أو بآخر بمعنى كلمة *dim* فيما يتعلق بالسوائل من قبيل التدفق. وهو نفس المعنى المنعكس أيضا في اسم البلد عراق المشتق من عرق و عروق باعتبار تدفق نهري دجلة والفرات. كذلك اسم البلد أردن مشتق من وريد المرتبط بمعنى ورد، يرد و مورد باعتبار ما له علاقة بالماء. ولعل الميم الأحادية تشير إلى السوائل مثلما نجد في كلمتي ماء و يمّ.

وباعتبار ما يذكره Pribram (ن. م.، ص 496) من أنّ المعجم السامي يقوم على مجالين: الجذر الاسمي والجذر الفعلي، نذكر من الجذور: *m-w-t* بمعنى لينام، *n-y-k* بمعنى الاتصال الجنسي و *y-n-k* بمعنى يمض.

وإذا انتقلنا إلى Fox (1998، ص 1-4) نجده يتناول الأسماء غير المشتقة من الأفعال في اللغات السامية، ويطلق على كل اسم يتبع لهذا النوع من الأسماء الاسم المعزول (isolated noun)،³⁶ حيث يعرفه بأنه اسم لا يشترك مع كلمة أخرى بنفس المعنى من حيث حروف الجذر. لكن هذه الأسماء، قد تشترك مع أسماء أخرى تتبع لنفس الجذر دون الاشتراك في المعنى في اللغة الواحدة، وهذه الأسماء تتشابه في أصواتها الوظيفية في اللغات السامية. لكن في اللغة الواحدة، مع ذلك، قد يخالف ترتيب الحروف في هذه الأسماء النظام الترتيبي المتبع اشتقاقه في الأسماء المشتقة.

المثال الذي يورده Fox هو كلمة أهل، على أنّ هذا النوع من الأسماء له أوزان بنيوية وترتيب في الحركات بشكل غير عشوائي، وتنحصر هذه الأوزان البنيوية في نماذج معينة. في اللغات السامية، كما يشير Fox (ن. م.)، بالإمكان تجريد الجذر من أية كلمة واشتقاق أفعال أو أسماء استنادًا إلى الجذر، مثل كلب في العربية، وفي السريانية *kalba*، يمكن اشتقاق فعل كلب في العربية و *klab* في السريانية، بمعنى أصيب بداء الكلب، بالإضافة إلى كلمة كلاب في العربية، بمعنى المعتني بالكلب. وهذه الصيغ اشتقت من كلب وليس من الفعل، إذ لا يوجد فعل مشتق من الجذر ك-ل-ب. وهنا ننوه بتشابه أسماء حيوانات منتهية بالحرف (ب)، نحو تشابه العربية بالعبرية، مثل: أرنب و *רנב*، دُب و *דב*، ذئب و *דוב*، ذبابة و *זב*، عقرب و *עקרב* و *גרב*، غراب و *גרב*. وقد تتشابه ثعلب مع *לאל*، و ضب³⁷ -سحلية أو عذاعة وهي

36. المقصود بالتعبير اسم معزول هو اسم جامد غير مشتق من فعل، خلافا للاسم المشتق من الفعل نحو ذاهب من الفعل ذهب.

37. الجدير ملاحظته أنّ ابن مضاء القرطبي أورد كلمة ضب في جملة: هذا جحر ضب حرب، على أنّ (حرب) هي نعت سببي ل (ضب) متعلق بالفاعل المضاف المحذوف المقدّر: [جحره]، باعتبار أنّ العائد (الهاء) في (جحره) يسدّ مسدّ الفاعل المضاف المحذوف، ويكون هذا العائد مفسرا بالضمير المستتر (هو) الفاعل للصفة المشبهة (حرب). القرطبي،

حيوان صحراويّ زاحف له ذنب- مع لا = سلحفاة، علماً بأنّه ومع مرور الوقت اختلف المعنى للكلمتين بين العربيّة والعبريّة. وهناك كلمة كُؤِب في الحبشيّة والتي تعني ذئب في العربيّة، حيث تتشابهان بحرف الباء.

الوزن البنيويّ فَعِل³⁸ لهذه الأسماء في العربيّة، وأيضاً في العبريّة والأكاديّة، كما يشير Fox (ن. م.، ص 6) يمكن أن يعبر عن أعضاء الجسم مثل: عَقِب، كَتِف أو كِتْف، كَرِش، وَرِكَ أو وَرِكَ أو وَرِكَ، رَجَم و كَبِد.

ويرى Fox (ن. م.، ص 8) أنّ تضعيف الحروف، غير موجود بشكل عامّ في الأسماء غير المشتقة، وفي حالة وجود ذلك، فإنّ هذه الأسماء تعتبر مستثناة وتكون مستعارة من لغة ساميّة أخرى أو من لغة أجنبيّة غير ساميّة، وذلك يدخل في إطار النظرية النوستريّة التي تفترض انبثاق الأسر اللغويّة من لغة بدئيّة، كما يشير Dolgopolsky (1998، ix، 18) من حيث اشتراك فروع الأسرة اللغويّة فيما بينها في جذور عديدة.

فيما يلي، نورد أهمّ الأسماء غير المشتقة في اللّغة الساميّة البدئيّة والتي لقيت إعادة بناء في اللغات الساميّة، مع ما يقابلها في العربيّة، استناداً إلى Fox (ن. م.، ص 13-28):

* (pv-) :فَم، * (’ab) :أَب، * (’am-t) :أَمّة، * (dam) :دَم، * (qaš-t) :قَوْس، * (yad) :يَد، * (naš) :ناس، * (’il) :إِلَه، * (ri-’at) :رِيّة، * (šim) :إِسْم، * (θin) :إِثْنان، * (’anph) :أَنْف، * (kaff) :كَفّ، * (malk) :مَلِك، * (tall) :طَلّ [ندى]، * (yawm) :يَوْم، * (zayt) :زَيْت، * (’aөл) :أَثَل، * (’imm) :أُمّ، * (bi’r) :بَيْر، * (birk) :رُكْبَة، * (rigl) :رِجْل، * (tis’) :تِسْع، * (’ahad) :أَحَد، * (bašar) :لحم طازج بالعربيّة، وتوجد كلمة بَشْر، * (sama’) :سَمَاء، * (sawaq) :سَاق، * (pahham) :فَحْم، * (hamiš) :حَمْس، * (katip) :كَتِف أو كِتْف أو كِتْف، * (harp) :شِتا بالعربيّة، وتوجد كلمة خريف، * (yārib) :غُرَاب، * (šila’) :ضَلْع، * (lišān) :لِسَان، * (’unās) :البشريّة والإنسانيّة بالعربيّة، وتوجد كلمة أُناس، * (nuḥāš) :نُحاس، * (’alman-at) :أَزْمَلَة، * (laylay) :لَيْل و * (’ankabū) :عَنْكَبوت.

والجدير ذكره أنّ Kaye (2005، ص 110-111)، يرى أنّ الجذور الساميّة تشترك فيما بينها بنفس المعنى، وهناك أوزان صرفيّة تدلّ على ذلك عند تحليل أصولها. ففي العربيّة سَبَحَل بمعنى قول سبحان الله، و دَحَقِبَ منحوتة من دَحَقَّ بمعنى دَفَع عنه، و عَقِب بمعنى

1982، ص 84-85.

38. يذكر Fox أنّه في العربيّة هناك أسماء غير مشتقة لها وزنان صرفيان اثنان: فَعِل و فَعَل لنفس المجموعة وهي مجموعة أعضاء الجسم، على أنّه لا فرق بين الوزنين من حيث المعنى، باعتبار أنّ ذلك يكون ضمن اللهجة. Fox, 1998, p.7.

يأتي بعد، والمقصود في دَحَقَبَ الدَّفْع من وراء. وفي العبريّة كلمة *tapuz* مكوّنة من *tapuax* القديمة بمعنى تَفّاح و *zahav* بمعنى ذهبيّ، والمقصود في *tapuz*: برتقالة.

6. قضية الحذف في أهمّ الأصول الاسميّة والفعلية

امتداداً لفكرة الأصل الثلاثي الخاصّ بالأفعال والأسماء لدى اللغويين العرب في القرون الوسطى، فإنّهم ومن هذا المنطلق تطرّقوا إلى أصول أسماء وأفعال قد اعترأها ما يسمّى **بالحذف**. Bybee (2002، ص 60-61) يتطرّق إلى الحذف من منطلق علم اللغة المعاصر، حيث يرى أنّ التغيّرات قد تتمثّل في حذف ما هو خفيّ في النطق بفضل الحرف السابق أو اللاحق له، ويشير إلى *t* و *d* في الإنجليزيّة الأمريكيّة من خلال الكلمات المنتهية بهما، مثل: *just* = فقط و *grand* = مهمّ/فخم.

ويشير أيضاً إلى كثرة الحذف عندما يلي المحذوف حرف ساكن، ومن جهة أخرى، يشير (ن. م.، ص 62-63) إلى أنّ حذف ال *b* و *g* في آخر الكلمة الإنجليزيّة مثل *bomb* = عبوة/قنبلة و *gang* = عصابة/شلّة، يكون منوطاً بالاعتبار الاجتماعيّ، على أنّه يحدث في الكلمات المترددة بنسبة عالية، ويقلّ في الكلمات المترددة بنسبة منخفضة.

بخصوص العربيّة في القرون الوسطى، سنقف فيما يلي على تناول اللغويين قضية الحذف، خلال اعتمادهم فكرة ثلاثية الأصل لأهمّ الأسماء والأفعال، على أننا ندرج ذلك وفق الترتيب الزمنيّ للغويين، إلا إذا اقتضى الأمر التعرّيج والخروج عن ذلك:

- (دَمْ)³⁹ و (يد) و (فم) وما شابه، وعلاقة الأسماء الخمسة بقضية الحذف:

يذكر الخليل (الفراهيدي، 1981، 1، ص 50-51) ورود أسماء تنطق بحرفين لكنّ الأصل فيها ثلاثة أحرف، نحو دم، يد و فم. ويعلّل حذف الحرف الثالث بكونه حرفاً ساكناً، ويعتبر الخليل هذا الحرف الثالث الساكن هو الياء الساكنة في أصله: يَدِيّ و دَمِيّ، وباعتبار هذه الأسماء نكرةً فيلحقها التنوين الذي يعتبر ساكناً، ممّا يؤدّي إلى التقاء سكون التنوين بسكون الياء، فتمّ حذف الحرف الساكن وثبوت التنوين كعلامة إعراب.

يستدلّ الخليل على أنّ الياء هي الحرف الثالث المحذوف من يد و دم، خلال تأمل صيغتي الجمع والتصغير، حيث يقال أيديهم في صيغة الجمع، و يَدِيّة في صيغة التصغير. من جهة أخرى، يرى الخليل أنّ اشتقاق الفعل يدلّ على الياء المحذوفة، حيث يقال: دَمِيّت يده.

39. أوردنا كلمة دَمْ سابقاً على أنّها من الكلمات المشتركة السامية، ونوردها هنا في إطار الحذف الذي يعتري أحد الأحرف الأصليّة لهذه الكلمة.

وبخصوص **فم**، يؤكّد الخليل أنّ الأصل هو **فوه**، حيث ملاحظ أنّ الحرف الثالث هو **الهاء**، والفعل المشتقّ: **فاه** و **يفوه** بمعنى فتح فمه للكلام. الخليل بهذا، يرى حذف **الهاء** من **فوه** وكذلك حذف **الواو** من جهة، وجعل الميم عوضاً عنهما من جهة أخرى لتصبح **فم**. وبخصوص التنئية **فموان**، حيث يلاحظ ورود **الواو**، فإنّ الخليل يرى بأنّ ذلك تمّ بالغلط.

سيبويه (1991، 3، ص 451) يتبع الخليل، في أنّ أصل **دم** و **يد** هو **دمي** و **يدي**، ويرى أنّ صيغة التصغير **دمي** و **يدي** تظهر الياء الأصليّة، وصيغة الجمع **أيدي** تظهر كذلك الياء، وكذلك صيغة الجمع **دماء** باعتبار أنّ الهمزة منقلبة عن الياء الأصليّة. بهذا يؤكّد سيبويه على حذف الحرف الثالث الأصليّ.⁴⁰

أبو علي الفارسي (1985، ص 626-627) أورد كلمة **الدّما**. وفي ملاحظة رقم (3) (ن. م.) يذكر المحقّق أنّ **دم** اسم ذات أصله على وزن **فعل**، بحيث أنّ عينه محرّكة ولامه محذوفة، غير أنّ الشّعْر يأتي به على أصل: **دما**، وأصله **دمي**، وعندما تحرّكت الياء وفتّح ما قبلها انقلبت إلى **ألف**. ويستدلّ المحقّق على الأصل الياء من خلال التنئية **دميان**، وخلال اشتقاق الفعل: **دميت** يده.

بخصوص **فم**، يلجأ سيبويه (ن. م.، ص 453) إلى صيغة التصغير **فويه**، ويستدلّ على حذف لام الأصل وهي **الهاء**، وصيغة الجمع **أفواه** تدلّ على ذلك، ويعتبر سيبويه أنّ الميم في صيغة الجمع محذوفة لأنها غير أصليّة، وتثبت **الهاء** الأصليّة. وابن جنّي (1985، 1، ص 414-416) يورد كلمة **فو**، ويرى أنّ هذا الاسم يبقى بعد الحذف على حرفين، الثاني هو حرف لين (و)، لذا، عدل عن حذفه عند ورود التنوين ولجئ إلى إبدال **الواو** بالميم **فم** وذلك لتقارب صوت الميم من **الواو** وتمييزهما بأنّهما شفويّان. كذلك يؤكّد ابن جنّي على أنّ الجذر هو **ف-و-هـ**، إذ يأتي الاشتقاق منه نحو: «رجل **مفوه**» بمعنى يحسن القول الذي يخرج من فيه، «تفوّهت به» بمعنى حرّكت به ما حول الشفتين، وكذلك **أفوه** بمعنى كبير الفم وجمعه **فوه**.

ويستبعد ابن جنّي (ن. م.) قول **أفمام** في صيغة الجمع، ولا يكون الفعل المشتقّ **تفمّمّت**، ولا يقال «رجل **أفم**»،⁴¹ لذا، فإنّ الاشتقاق هو حاصل من الجذر **ف-و-هـ** ومن جهة أخرى، يؤكّد ابن جنّي (ن. م.، ص 416) أنّ التشديد اللاحق للميم هو ليس أصليّاً، وإنّما هو عارض ويلحق الكلمة، وذلك لأنّه نابع من الوقف: **فم**، ومن ثمّ واصلوا التشديد أثناء درج الكلام نحو: هذا **فم** و رأيت **فمّاً**.⁴²

في هذا الإطار، يمكننا التعرّض للأسماء الخمسة-أو الستّة- من حيث قضيّة الحذف. فالمداني

40. عبارة سيبويه (1991، 3، ص 451) في ذلك «ما ذهب منهما لام» أي لام الأصل وهو الحرف الثالث.

41. كما يقال «رجل **أصم**» حسبما يشير ابن جنّي، 1985، 1، ص 416.

42. ضمن نفس الإطار، يتعرّض سيبويه (1991، 3، ص 452) إلى كلمة **فل** بمعنى فلان، حيث أنّ تصغيرها **فلّين** يدل على لام الأصل المحذوفة وهي النون.

(1981، ص 7) يشير إلى أنّ أصل أب و أخ وغيرها هو أبو وأخو، حيث تمّ حذف الواو. وكما أوردنا عن ابن جنّي أنّ أصل فم هو فوه حيث لامه هاء، فهو يذكر أيضاً (1985، 2، ص 601-603) أنّ لام أصل أب و أخ و هن و حم هو الواو المحذوفة.

في المقابل، يسوق ابن الأنباري (1961، 1، ص 10) مذهب أبي الحسن الأخفش في أنّ الألف والواو والياء في الأسماء الستّة هي ليست حروف إعراب، بل هي علامات إعراب مثل الألف والواو والياء في المثني والجمع. ويؤكد على أنّ هذه الحروف ليست لام الأصل ويذكر عن أبي عثمان المازني أنّ الباء في أب هي حرف الإعراب، وإنّما نشأت الألف والواو والياء نتيجة لإشباع الحركات، والمقصود هنا تمديد صوت الفتحة إلى ألف، والضمّة إلى واو والكسرة إلى ياء- كما أوردنا في بند الحركات- مثل أب < أبو، خاصّة وأنّه كما يشير أبو عثمان المازني أنّه سمع عن العرب «هذا أبكُ، و رأيتُ أبكُ و مررتُ بأبكُ»، من غير واو وألف وياء.

سيبويه (1991، 3، ص 412) يذكر أنّ العرب تردّ إلى الأصل أثناء الإضافة في أبوكُ و أخوكُ، حيث ظهور الواو مؤشّر على كونها لام الأصل. يعرّز سيبويه ذلك بتأمّل ظهور الواو في صيغة التثنية أبوان. وبإمكان إضافة فم بنحو فوكُ ممّا ينبّه على الأصل المحذوف وهو الهاء و الواو كما أسلفنا، باعتبار أنّ الميم في فم تعويض عنهما. ويذكر سيبويه ذو بأنّه لا يأتي إلا بالإضافة نحو ذو مالٍ، ويصاغ منه التثنية ذوان، وربّما في ذلك إشارة من سيبويه إلى أنّ لام الأصل هي الواو أيضاً كما في أبوان.

وقضيّة الحذف قد تتصل إلى حدّ كبير بحروف الجرّ، فمثلاً إذا تطرّقنا إلى الحرف (من) بالاستناد إلى ابن منظور (1994، 13، ص 422-423)، نجد الإشارة إلى أنّ بعضاً من العرب يفتحون النون من الحرف (من) عند التقاء الساكنين، مثل: من القوم، و من أبك، حيث يرى ابن منظور أنّهم يظهرون بذلك أنّ أصل الكلمة عندهم منأ، وعندما جعلت أداة حذفت الألف: من، وبقيت النون مفتوحة. كذلك يشير ابن منظور إلى أنّ ابن جنّي فسّر ورود كلمة (منأ) في بعض الأشعار على أنّها تعتبر عند بعض العرب أصل حرف الجرّ (من) وهو مكوّن من ثلاثة أحرف وقد ورد في صيغته الأصليّة. من جهة أخرى، يورد ابن منظور عن أبي إسحاق جواز حذف النون من الحرف (من) ومن الحرف (عن) عند التقاء الساكنين، مستشهداً ببيت يرد فيه ذلك، نذكر منه: غير الذي قد يقال م الكذب. ويورد ابن منظور عن ابن الأعرابي أنّه يقال «من الآن» و «م الآن»، بحذف النون. وننبّه إلى أنّ هذا قد يكون مؤشراً على جواز الافتراض بأنّ الحرف (من) قد يكون في أصله مكوّنًا من حرف واحد، خاصّة وأنّه ثمة حروف جرّ عبارة عن حرف واحد مع حركة، مثل: (ل) وغيرها. والذي قد يعرّز هذا الافتراض تشابه (م) في العربيّة كما أسلفنا، ب (ن) كحرف جرّ في العبريّة.

- ما ينتهي بالتاء المربوطة نحو (شفة) و (سنّة) وما شابه:

يتطرق سيبويه (1991، 3، ص 451-452) إلى أنّ أصل شَفَّة ينتهي بالحرف الثالث وهو الهاء لكنّه حُذِف، ويستدلّ سيبويه على ذلك بواسطة تأمل الحرف في صيغتي التصغير والجمع: شُفِيهَةٌ و شِفَاه. وبخصوص سَنَّة، يرى أنّ لام الأصل قد تكون الياء باعتبار ظهورها في الفعل المشتقّ سَانَيْتُ، وفي صيغة التصغير سُنِّيَّة، وقد تكون الهاء حيث تظهر في الفعل المشتقّ سَانَهْتُ وفي التصغير سُنِّيَهَةٌ.

ويشير سيبويه (ن. م.، 4، ص 220) إلى إلحاق التاء المربوطة بكلمات مثل شَفَّة و سَنَّة كتعويض عن حذف لام الأصل.

عند ابن جنّي (1985، 2، ص 601-603، 607) الحرف المحذوف هو الواو لمن يقول في صيغة الجمع سنوات. ويشير إلى أنّ الواو والنون في صيغة الجمع سنون تعويض لما طرأ من الحذف للام الأصل (و) في الكلمة.

- لِدَّة و عِدَّة و زِنَّة:

يذكر سيبويه (ن. م.، ص 337) أنّ أصل لِدَّة هو وِلْدَة، بحيث تمّ حذف الواو، ويعتبر سيبويه ذلك صيغة مصدر بكسر الواو على وزن فِعْلَة: وِلْدَة، حيث يلاحظ انتقال حركة فاء الأصل (و) إلى العين، ومن ثمّ حذفت الواو. وعند ابن جنّي (الخصائص، 1، 266) نجد تصريحاً بأنّ التاء في عِدَّة و زِنَّة تعويض عن فاء الأصل المحذوفة، وفي إشارة ابن جنّي هنا تنبيهه على ما ورد عند سيبويه بخصوص لِدَّة، أي أنّ الأصل وِعْدَة و وِزْنَة و بنفس التعليل.

- ثُبَّة:

المحذوف في ثُبَّة عند ابن جنّي (1985، 2، ص 601) لام الأصل وليس الفاء وليس العين، ويعلّل ابن جنّي ذلك خلال معناها: الجماعة من الناس، مستشهداً بالآية: «فانفروا ثُبَاتٍ أو جميعاً» (سورة النساء، آية: 71)،⁴³ حيث يلجأ في الكشف عن المحذوف من الأصل إلى تأمل اشتقاق الفعل «ثَبَّيْتُ الشيء» بمعنى جمعته، على أنّه يلاحظ ظهور الياء في الأصل.

ويورد ابن جنّي (ن. م.، ص 602-603) مذهب أبي إسحاق في أنّ ثُبَّة تعني وسط الحوض، وهي مشتقة من «ثَاب الماء إلى الحوض»، وبهذا، فإنّ عين الأصل تكون هي المحذوفة، بالاستدلال من صيغة التصغير ثُوَيْبَة، حيث يلاحظ ظهور عين الأصل المحذوفة الواو. لكنّ ابن جنّي يرى أنّ هذا التأسيس غير ملزم، في الوقت الذي يجوز فيه أن يكون اشتقاق الفعل ثَبَّيْتُ بمعنى

43. يذكر ابن جنّي (1985، 2، ص 601) أنّ معنى ثُبَات الواردة في الآية: جماعات متفرقة.

جمعت. وخلال صيغة المضارع **يُثَبِّي**، يستدلّ ابن جنّي أنّ لام الأصل معتلة وأنّ **الثاء** و **الباء** هما فاء وعين الأصل. لكن ابن جنّي ومن خلال الفعل **ثَبَّيْتُ** يؤكّد أنّ ذلك لا يدلّ على أنّ لام الأصل هي **ياء** دون **الواو**، ويقيس ذلك ب **عَدَيْتُ** من **عَدَوَ** - رغم أنّه يقال **قَضَيْتُ** من **قَضَى** -، لذا فإنّ **ثَبَّيْتُ** أصلها من **الواو**، ويكون أصل **ثَبَّة**: **ثُبُوءة**، وذلك لأنّ أكثر ما يحذف من لام الأصل ينسحب على الواو، نحو: **أب** و **أخ** و **سَنَّة** عند من يقول في جمعها **سنوات**.

- مائة:

عند ابن جنّي (ن. م.، ص 604)، المحذوف في **مائة** لام الأصل، وذلك لقولنا في الاشتقاق «**امأيتُ** الدّراهم» بمعنى جعلتها **مائة**، حيث يلاحظ ورود لام الأصل. لكن ابن جنّي يرى أنّه خلال **امأيتُ** ليس ملزماً أن تكون لام الأصل هي **الياء** دون **الواو**، وذلك لأنّه يقال **أدنيْتُ** و **أعطيتُ** من **دنوتُ** و **عطوتُ**، رغم أنّه يقال **أرميتُ** و **أسقيتُ** من **رميتُ** و **سقيتُ**. بالرغم من ذلك، يرى ابن جنّي أنّ لام الأصل هي **الياء** مستشهداً بما ذكره أبو الحسن: «**رأيتُ مئياً**» بمعنى **مائة**، ممّا يدلّ على أنّ لام الأصل هي **الياء**. وينقل ابن جنّي عن ابن الأعرابي أنّه يقال **مئياً**. ويرى ابن الحاجب (1995، ص 143) أنّ زيادة الألف في **مائة** هي من قبيل التفريق بينها وبين **منه**، فهو يشير بهذا إلى الرّسم الإملائيّ الذي قد يوقع في الالتباس مع كلمة **منه**، خاصّة عندما كان التنقيط غائباً في خطّ اليد كما في المثال الذي يعني: «**ابعث لي مئة**» **جمل**:

الصل لى سه حبل

ولفتة من ابن جنّي (ن. م.، ص 607) إلى أنّ صيغة الجمع **مئون** تشمل (واو) و (نون) ملحقّتين كتعويض الكلمة عمّا حذف منها.

- عضة:

يذكر ابن جنّي (ن. م.، ص 605-607) أنّ المحذوف في **عضة** هو لام الأصل وأنّ أصل الكلمة: **عَضُوءة**، بظهور **الواو**، حيث هناك تفسير لما ورد في الآية: «**الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ**» (سورة الحجر، آية: 191) يقول بأنّ المعنى: فرّقوا القرآن وجعلوه **أعضاء**، على أنّ هذه الكلمة هي جمع **عُضُو**. وعن ابن عباس فيما يذكره ابن جنّي أنّ تفسير «**نؤمن ببعض ونكفر ببعض**»

(سورة النَّساء، آية: 150)⁴⁴ يكون على أساس أنّ كلمة **بعض** هي لفظ **عُضُو** بنفس معناه. ويذكر ابن جنّي رأي الكسائيّ في أنّ **عِضَّة** من **عُضِيهَة** بمعنى الكذب، وبهذا، فإنّ لام الأصل تكون **الهاء** قياساً ب **سِنَّة** لمن يقول **سنهاء**. وبخصوص صيغة الجمع **عِضُون**، ينبّه ابن جنّي على أنّ الواو والنون فيهما تعويض عن الحذف.

- قُلة و عِزة و رِثة:

المحذوف في **قُلة** حسبما يذكر ابن جنّي (ن. م.، ص 606) لام الأصل وهي **الواو**، وذلك لاشتقاق «**قلوتُ بالقُلة**» بمعنى ضربت بهذه الآلة وأصل الكلمة **قُلوة**. ويرى أنّ المحذوف في **عِزة** لام الأصل وهي **الواو** لأنّ معناها: جماعة، مشتقّة من «**عزوتُ الرّجل** إلى أبيه» أي نسبته إليه. وهذا الاشتقاق موجود في معنى الجماعة، إذ أنّ بعضها مضموم إلى بعض.

وبخصوص **رِثة**، يرى ابن جنّي (ن. م.، ص 604) أنّه تمّ حذف **الياء** منها، وذلك يبين فيما يرويه ابن جنّي عن أبي زيد خلال اشتقاق «**رأيتُ الرّجل**» بمعنى أصبتُ **رثته**، وأصل الكلمة **رثية**.

- مُذ:

يرى ابن جنّي (1985، 2، ص 547) أنّه تمّ حذف **النون** من **مُذ**، باعتبار أنّ الأصل **مُنذ**،⁴⁵ حيث في صيغة التصغير يقال **مُنَيْذ** التي قد تستعمل كاسم علم، إذ تُردّ النون المحذوفة، والوزن الصرفي لهذه الصيغة هو **فُعَيْل**.

ابن الأنباري (1886، ص 107)، يؤكّد على أنّ **مُذ** هي اسم دخل فيها الحذف، على أنّ الأصل هو **مُنذ** وقد حُذفت **النون**، وبهذا حسب ابن الأنباري يكون تصنيف **مُذ** كاسم، لأنّ الحذف يقع في الأسماء. ويستدلّ أيضاً خلال صيغة التصغير على الحرف المحذوف **النون**: **مُنَيْذ**، وينبّه إلى أنّ جمع التكسير يكشف عن ذلك أيضاً: **أمناذ**، حيث يلاحظ ورود **النون** على أساس أنّ صيغتي التصغير وجمع التكسير تردّان الكلمة إلى الأصل.

أبو حيّان (1986، 2، ص 241) يذكر كذلك أنّ **مُذ** دخلها الحذف. لكنّه يشير إلى مذهب ابن

44. المحقّق لم يحدّد الآية، ولتحديدها انظر: عبد الباقي، 1987، ص 129.

45. لدى بعض القبائل العربيّة فإنّ الاسم الذي يلي **مُنذ** يكون مجروراً كما في نحو: **مُنذُ سنتين**. ولدى قبائل أخرى في مركز شبه الجزيرة العربيّة مثل كلاب وسليم وأسد وتميم، فإنّ الاسم يكون مرفوعاً، كما يذكر رابن، 2002، ص 355.

ملكون والكوفيّين بأنّ مُذ ليس فيها حذف، بل هي مركّبة من: **مِنْ نو**، **مِنْ حرف الجرّ + نو** بمعنى (الَّذِي) في لغة طيء. ومذهب آخر يقول بأنّ أصلها: **مِنْ إِذ**، بحيث حُذفت الهمزة فالتقى ساكنان (**مِنْ ذُ**) فحرّكت الذال بالضمّ.

ويسوق أبو حيّان مذهب محمد بن مسعود الغزلي، بأنّ مُذ مركّبة من: **مِنْ ذا** اسم الإشارة، لذا كُبرت الميم، غير أنّ التركيب كثيراً ما يؤدّي إلى حذف بعض الحروف، فحُذفت ألف **ذا** ونون **مِنْ**، وتمّ تعويض حذف الألف بضمّة الذال، والميم كذلك تبعت الذال في الضمّ. ويرى أنّ التقدير في جملة نحو: ما رأيته **مُذ** يومان = ما رأيته **مِنْ** ذا الوقت يومان. ويستدلّ الغزلي على ذلك، بأنّ **مُذ** تدخل على الفعل نحو: ما رأيته **مُذ** قام زيد، بمعنى ما رأيته **مِنْ** ذا الوقت قام زيد. وبهذا يعتبر أنّ **مِنْ** **ذا** اسمان مبنيّان، **مِنْ** للابتداء و **ذا** اسم إشارة إلى المذّة.

- اسم:

عند ابن فارس (د. ت.، ص 99-100) **اسم** يدلّ على المسمّى ليعرف به أثناء الخطاب. ويسوق احتمالين اشتقاقين لأصل **اسم**: اشتقاقه من **سِمَة** بمعنى العلامة، من الجذر **و-س-م**. والاشتقاق الثاني ينقله عن أبي إسحاق الزجاج أنّه من **السموّ** بمعنى الرّفعة، وأصله **سِمُو**، من الجذر **س-م-و**، قياساً على **جَمَلٌ**، وصيغة جمعه **أسماء** قياساً على **قِنُو** [فرع نخلة يحمل رطباً] وجمعه **أقناء**.

ويقويّ ابن فارس الاشتقاق الثاني باعتبار أنّ **اسم** يدلّ على المسمّى **تحت**. ويستبعد الاشتقاق من **وسمّ**، وذلك بالافتراض لو أنّه صحّ ذلك لكانت صيغة التصغير في هذه الحالة **وسَيْم** بالتماثل مع **وعَيْدَة** تصغير **عدّة**. من جهة أخرى، يعرّز ابن فارس الرأي الثاني بالاستناد إلى رأي المبرد القائل بأنّ الكلمة مشتقة من **سما**.

وفي موضع آخر (1969، 3، ص 98-99)، نجد ابن فارس يدرج اشتقاق **اسم** من الجذر **س-م-و**، الذي يدلّ معناه على العلوّ، حيث أنّ **اسم** يدلّ على المعنى تحت. ويأتي باشتقاقات ملتقّة حول هذا الجذر مثل «**سما** بصره» بمعنى علا، و «**سما** لي الشخص» بمعنى ارتفع، و **السّماء**، تسمّى بذلك باعتبار ارتفاعها وعلوّها، لذا يقال «**سما** البيت» أي سقفه. فمن المعولّ عليه أن ينسحب مثل هذا الاشتقاق على **اسم** من نفس الجذر.

ابن الأنباري (1886، ص 3، 1961، 1، ص 4-5) يؤكّد على اشتقاق **اسم** من **سموّ** بمعنى العلوّ، من الجذر **س-م-و**، حيث يرتفع **الاسم** على المسمّى ويعلو أي **يسمو** على ما تحته من معنّى، وذلك بالتماثل مع **سما** إذ سمّيت بذلك لعلوّها أي **سموّها**. وهذا أيضاً كما ينوه ابن الأنباري، مذهب البصريّين، ويضيف (ن. م.) وجهاً آخر في التسمية: أنّه **سما** أي علا وارتفع

على مرتبة الفعل والحرف في أقسام الكلام.

يشير ابن الأنباري إلى أنّ أصل اسم هو **سَمُو**، بكسر السّين وهي فاء الأصل، وسكون الميم عين الأصل، على وزن **فِعْل**، لكن تمّ حذف الواو من آخره، وتمّ التعويض بجعل الهمزة في أوّله فصار الوزن الصرقيّ: **إفْع** لحذف لام الأصل وهي الواو.

أمّا عند الكوفيّين كما بيّن ابن الأنباري (1886، ص 3، 1961، ص 4) فإنّ اسم مشتقّ من الجذر و-س-م وأصله **وِسْمٌ** فهو **بِسْمَةِ** أي العلامة، باعتبار أنّ المسمّى مثل زيد و عمرو **بِسْمَةِ** وعلامة دالّة عليهما. وحسب الكوفيّين، تمّ حذف الواو من أوّل **وِسْم** ومن ثمّ جاء التعويض بجعل الهمزة، فصار: **إِسْمٌ** ووزنه **إِغْل** لحذف فاء الأصل وهي الواو.

ابن الأنباري (1886، ص 3-4، 1961، ص 1، 5، 8) يؤكّد على ترجيح مذهب البصريّين، وإن كان مذهب الكوفيّين صحيحاً من حيث المعنى، إلّا أنّه ليس كذلك من حيث الاشتقاق.⁴⁶ ففي صيغة التصغير يقال **سُمِّي** بالتماثل مع **قَنُو** و **قُنِّي**، ولو صحّ اشتقاقه من **وِسْم** وهو **بِسْمَةِ** لقليل في تصغيره **وُسْمٌ** مماثلة مع **عِدَّة** و **وُعَيْدَةٌ** و **زَنَّة** و **وُزَيْنَةٌ**، لكنّ التصغير المستعمل هو **سُمِّي**. وبما أنّ التصغير يرُدّ إلى الأصل، فيتضح أنّ أصل اسم من **سَمُو**.

ويشير ابن الأنباري إلى أنّ صيغة التصغير **سُمِّي** الأصليّة هي **سُمِيُو**، لكنّ اجتماع الياء والواو والأوّل منهما ساكن، أدى إلى قلب الواو ياءً وتمّ إدغامها، مثل **سَيُود** ← **سَيِّدٌ**، و **هَيُونَ** ← **هَيِّنٌ**. التعليل الاشتقائيّ الثاني عند ابن الأنباري (ن. م.)، يتمثّل في تأمل صيغة الجمع، حيث يقال في جمع اسم: **أَسْمَاء**، نحو **قَنُو** و **أَقْنَاء**، فلو كان أصل اسم من **وِسْم**، لكانت صيغة الجمع **أَوْسَام**، ممّا يدلّ على أنّ أصله **سَمُو**. لكن صيغة الجمع الأصليّة هي **أَسْمَاو**، وعند وقوع الواو في طرف الكلمة بعد الألف الزائدة قلبت إلى همزة، كما في **حِذَاو** و **حِذَاء**، وفي **كِسَاو** و **كِسَاء**. وهنا ينبّه ابن الأنباري (1886، ص 4، 1961، ص 1، 9) إلى **كَسَوْتُ** و **حِذَوْتُ**، حيث تظهر الواو لام الأصل، كذلك الأمر ينسحب على **سَمَاء** وأصلها **سَمَاو** من **سَمَوْتُ**.

ويتطرّق ابن الأنباري ضمن هذا، إلى تعليل آخر في قلب الواو في **سَمَاو** إلى همزة: **سَمَاء**. فالواو في **سَمَاو** متحرّكة ويوجد قبلها الألف بعد فتحة لازمة، وباعتبار أنّ هذه الألف زائدة ساكنة فهي بمثابة حاجز خفيف، ممّا يؤدّي إلى أنّ الواو تكون مسبوقّة بفتحة (**سِمَاو**) فتتقلب الواو إلى ألف قياساً بمثل **سَمَو** ← **سَمَا** و **عَلَو** ← **عَلَا**، لتصبح الكلمة: **سَمَا** حيث اجتماع ألفين، الأولى زائدة والثانية منقلبة عن واو، ممّا يؤدّي إلى قلب الألف الثانية المتطرّفة إلى همزة منعاً من التقاء الساكنين الألفين. وقلّبت بالذات إلى همزة، على أساس أنّ الهمزة أقرب الحروف

46. هنا يذكر ابن الأنباري (1986، ص 8، و 1961، ص 1، 5) أنّه يجب في الاشتقاق مراعاة اللفظ أيضاً وليس فقط مراعاة المعنى.

إليها في النطق الصوتي.

تعليل اشتقاقِي ثالث يسوقه ابن الأنباري (ن. م.) في أن أصل اسم من سِمُو يتمثل في الفعل **اسمِيئُهُ**، حيث أنه لو كان أصل اسم من **وسم**، لقليل في الفعل **وسمته**. ويذكر ابن الأنباري أن أصل **اسمِيئُهُ** هو **اسمُونُهُ**، بالواو، وقُلبت الواو ياء، قياساً على **أدعيتُ** و **أعزيتُ** وأصلهما **أدعوتُ** و **أعزوتُ**، حيث قلبت الواو إلى ياء.

والتعليل الاشتقاقِي الرَّابع هو أن أصل اسم هو **سِمُو** وليس **وسم**، يكمن في الحذف نفسه، بحيث أنه أول اسم هو همزة التعويض التي تأتي فيما حذف منه لام الأصل وليس فاء الأصل، قياساً على حذف لام الأصل الواو من **بنو** وتعويضها بالهمزة في **البن**).

أمّا حذف فاء الأصل، كما يشير ابن الأنباري (1886، ص 4-5، 1961، ص 1، 5-6)، نحو **عِدَّة** من **وَعْدَة**، فإنّ التعويض لم يكن بالهمزة في أوله، فلا يقال **إعد**، بل كان التعويض بإلحاق التاء المربوطة (الهاء) في آخره (**عِدَة**)، وذلك باعتبار أن ما يُحذف فاءه من الأصل يُعوّض عن المحذوف بالتاء المربوطة في آخره، في حين يُعوّض ما يحذف منه لامة من الأصل بالهمزة في أوله،⁴⁷ وهذا يدلّ على أن أصل اسم هو **سمو** بحذف لام الأصل **الواو**، وليس فاء الأصل كما هو مذهب الكوفيّين. ويضيف ابن الأنباري أن كسرة همزة (**إسم**) في واقعها تنبيه على كسرة السّين في الأصل (**سِمُو**).

- **مَلَك**:

يرى ابن جنّي (1954، 2، ص 102-104) أنّه تمّ الحذف في **مَلَك** للهمزة من الأصل **مَلَأَك**، بحيث يستدلّ على ذلك المحذوف من خلال صيغة الجمع **مَلَائِكَة** و **مَلَائِك**. ويذكر ابن جنّي أن الحذف وقع طلباً للتخفيف، وانتقلت فتحة الهمزة إلى ما قبلها أي حرف اللام. وينصّ ابن جنّي على أن وزن **مَلَك** الصرْفِيّ هو **مَفْعَل** للأصل **مَلَأَك**، وتعتبر الميم في هذا الوزن بدلا عن التخفيف بالحذف، كما هو حاصل مع أحرف المضارعة في نحو: **أرى**، **يرى**، **ترى** و **نرى**، التي هي دالّة على المحذوف للتخفيف في صيغة الأمر (ز). من هذا يُعلم أن أصل **مَلَك** مركّب من: **اللام** وهي فاء الأصل، **الهمزة** وهي عين الأصل و **الكاف** وهي لام الأصل. وصيغة الجمع للوزن **مَفْعَل** هي **مَفَاعِل**، لذا، فإنّ جمع **مَلَك** يكون **مَلَائِك**، غير أنّه تلحق التاء المربوطة (الهاء) لتأنيث صيغة الجمع.

ونسوه هنا بأنّ Kekoni (1997، ص 308) يرى أن كلمة **angel** = ملاك الإنجليزيّة، جاءت

47. هنا يلاحظ ما ورد عند ابن الأنباري (1961، 1، ص 6) من المبدأ القائل: «الحمل على ما له نظير أولى من الحمل على ما ليس له نظير».

من التسمية الإغريقية *malach* المماثلة للتسمية في العربية وفي العبريّة מלחמך.

- أرض:

يعتبر ابن جنّي (1985، 2، ص 614، 616) أنّ أرض هي لفظ مؤنّث أصلها أرضة، بحيث يلاحظ وجود التاء المربوطة (الهاء)، غير أنّ هذه التاء حُذفت، وعُوّض عنها في صيغة الجمع بالواو والنون أرضون. مع فتح الرّاء وذلك ليدخل الكلمة في صيغة الجمع نوع من التكسير⁴⁸ من جهة، ومن جهة أخرى قياساً على كسرة السّين في سنون جمع سنّة ليدخل الكلمة نوع من التغيير.

وننوّه بأنّ كلمة أرض تشترك مع العبريّة ָרֶחַץ⁴⁹، وهي في الإنجليزيّة *Earth* المأخوذة عن الألمانيّة *Erde*. وقد تطوّرت في الألمانيّة كلمة *Erdung* التي توازي في العبريّة كلمة تأريض. ولعلّ أصل الكلمة من الآرامية القديمة ָרֶחַץ وفي الآرامية المتأخّرة: ָרֶחַץ، ومنها في العبريّة: ָרֶחַץ.

لكن ابن جنّي (ن. م.، ص 614-615) يطرح السؤال: كيف يمكن التعويض عن التاء للتأنيث رغم أنّها زائدة وليست أصلية في كلمة أرض؟

والإجابة عنده تتمثّل في مماثلة تاء التأنيث مع لام الأصل، فكأنّها أصلية على ضوء التعليل التالي بالقياس: هناك كلمات مؤنّثة نحو عقرب و سعاد وغيرها، بحيث أنّها في صيغة التصغير لا تنتهي بتاء التأنيث: عقيرب و سعيّد، كما هو حاصل في تصغير قديرة لقدر و شُميسة لشمس المنتهيتان بتاء التأنيث، وذلك باعتبار أنّ الباء في عقرب والبال في سعاد وهما لام الأصل شبيهتان بتاء التأنيث لكلمات مثل طلحة و حمزة. والخلاصة، أنّ تاء التأنيث في طلحة و حمزة شبيهة، في المقابل، بلام الأصل: الباء في عقرب والبال في سعاد. والدليل على هذا التشابه لدى ابن جنّي، أنّ تاء التأنيث في مثل طلحة و حمزة وقعت بعد ثلاثة أحرف، وكذلك الباء في عقرب والبال في سعاد وقعت بعد ثلاثة أحرف، ومن جهة أخرى، لا يقال في تصغير حمزة: حميرّة، لعدم إدخال التأنيث على التأنيث، كذلك لا يقال في تصغير عقرب: عقيربة، بتاء التأنيث، ممّا يعني أنّ الباء في عقرب شبيهة بتاء التأنيث في التصغير عقيرب، لذا، فإنّ ابن جنّي يخلص إلى أنّ تاء التأنيث في مثل طلحة و حمزة شبيهة أيضاً بلام الأصل نحو الباء في عقرب.

48. ينّبّه ابن جنّي (1985، 2، ص 614) على أنّ فتح الرّاء في أرضون إعلام لفتحها أيضاً لما يجمع بالتاء (أرضات) باعتبار أنّ أرض لفظ مؤنّث.

49. نذكر أنّه في العبريّة ثمة كلمة ָרֶחַץ = إعجاب، المتشابهة مع كلمة ָרֶחַץ.

- الحذف في الأفعال، نحو (لم يكُ) و (لم أدِر) و (ع) وغيرها:

ورد عند سيبويه (1991، 1، ص 25) أنّ لم يكُ و لم أدِر وقع فيهما حذف في الأصل. وابن جني (1985، 1، ص 26، 40) يتطرق إلى أنّ ذلك حاصل جزاء الجزم في الإعراب. وهو يذكر أنّ الجزم أصله القطع، وفي الإعراب معناه اقتطاع الحرف عن الحركة ومدّ الصوت بها مثل: لم يَقمْ. كذلك حسب ابن جني، قاست العرب الحرف على الحركة، بمعنى أنّ الحرف يُحذف في الجزم الإعرابي كما أنّ الحركة تحذف، مثل: لم يخشَ و لم يسعَ و لم يرم. وهنا نجذب الانتباه إلى توضيح أبي حيّان (1986، 1، ص 413) إلى أنّ الجزم هو قطع الحركة أو ما يقوم مقامها، بمعنى الألف والواو والياء، كما هو وارد أعلاه عن ابن جني من أمثلة، باعتبار أنّها تسدّ مسدّ الحركة في صيغة المضارع [نحو: يخشى، يدنو و يرمي].

بخصوص لم يكُ، نجد Blau (2003، ص 74) يشير إلى أنّ النون في أصل لم يكُنْ، تميل إلى الضعف، أي أنّها ساكن خفي كما أوردنا في بند التنوين، لذا يتم حذفها في الجزم الإعرابي. سيبويه (1991، 4، ص 219) يذكر أفعال الأمر خذ و كلّ و مرّ على أنّها جاءت على حرفين. وهذا يدلّ على الحذف. ويشير Blau (ن. م.، ص 73) إلى أنّ هذه الصيغ في الأمر أصلها في الماضي أخذ و أكل و أمر، بحيث تمّ حذف الصوت الساكن الأوّل في صيغة الأمر، ويسترجع هذا الأصل في أفعال مستعملة لكن بأقلّ تردد نحو أمر، حيث أنّ الهمزة الثانية هي الأصلية المحذوفة في مرّ وغيرها. وعند سيبويه إشارة إلى أنّ بعض العرب قالوا أوكل، ممّا يظهر لنا حذف الواو الأصلية في كلّ.

كما أنّ سيبويه (ن. م.، ص 220) يرى أنّ الحذف يقع أيضًا في عين الفعل في صيغة الأمر، نحو قلّ على أنّ أصلها قول. وعند الفراء (الجندي، 1989، ص 70) الفعل في صيغة الأمر اسلّ يدلّ على حذف الهمزة التي هي عين الأصل اسأل، مشيرًا إلى نقل حركة الهمزة المحذوفة إلى السين اسل. لكن ذلك يعتبر عند الفراء لهجة في كلام العرب على أنّ الدارج هو سلّ.

عند أبي حيّان (1986، 1، ص 95) ضمن هذا الإطار، الفعل قرّن بفتح القاف هو صيغة الأمر من الماضي «قرّرن بالمكان»، وذلك بكسر الرّاء حسب البغداديين، ولكن صيغة الأمر منه تكون بحذف عين الفعل وهي الرّاء المكسورة في قرّرن.

عند ابن جني (1985، 2، ص 791) الفعل (را) لهجة من كلام العرب، أصلها رأي، على أنّ الياء هي لام الأصل، لكنّها انقلبت إلى ألف رأي، ومن تمّ أبدلت الهمزة التي هي عين الفعل بالياء، قياسًا على ساءلت و ساءلت، قرأت و قرئت، ومن تمّ أبدلت الياء بالألف وذلك لأنها متحرّكة بعد فتحة ليكون: راي، ثمّ حذفت الألف المنقلبة عن الياء وهي لام الفعل، بسبب سكونها وسكون الألف عين الفعل، فيكون: رآ.

ويورد ابن جنّي (ن. م.، ص 822) (ت) وهو فعل أمر في لهجة بعض العرب، وأصله من أتى، وفي المضارع يأتي، حيث تحذف الهمزة قياساً على حذفها في حُدّ و كُـلّ و مُرّ، ويبقى الفعل: (ت).

ابن فارس (د. ت.، ص 160) يشير لما ورد عند ابن جنّي على أنّه حروف تدلّ على أفعال في صيغة الأمر. فعنده (ح)

من وَحَيْتُ و (ش) من وَشَيْتُ الثوبَ، و (ع) من وَعَيْتُ و (ف) من وَفَيْتُ و (ق) من وَقَيْتُ وغير ذلك. لكنّه يذكر أنّه أثناء الوقف على هذه الحروف تزداد الهاء: ⁵⁰شَيْهٌ و عِهٌ وهكذا. وابن جنّي (1985، 2، ص 827) يرى أنّ هذه الهاء للتخفيف أي التخفيف في النطق عند الوقف. وابن الدهان (1988، ص 117) يذكر أنّ هذه الهاء تفيد التمكن، أي التمكن من النطق الصوتي خلال الوقف.

يتطرّق ابن جنّي (ن. م.، ص 127) إلى الفعل المضارع أرى على أنّ فيه حذف. بحيث أنّ أصله أَرَأَى من رأيت، فلجئوا إلى حذف الهمزة طلباً للتخفيف، وانتقلت حركتها الفتحة إلى الرّاء. ومن هنا تأتي صيغة الأمر على ما هو شائع في اللغة: (ر) يا زيد، و رِيَا و رِيّ يا هند. وبخصوص (ع) التي أسلفناها عن ابن فارس، يذكر ابن جنّي (ن. م.، ص 829) أنّها من «وَعَيْتُ الكلام أو العِلْم»، ويقال للمرأة: «عِي يا امرأة».

ونجذب الانتباه ضمن هذا إلى ما يورده ابن جنّي (1985، 1، ص 177-178) من بيت شعر جاء فيه «حتّى إذا ما أمسجت»، حيث يراد بهذا الفعل أمست. وهذا بحدّ ذاته حسب ابن جنّي يدلّ على أنّ أصل رمّت هو رميت، حيث حذفت الياء، و غزت أصلها غزوت، حيث حذف الواو، وكذلك أعطت أصلها أعطيت، حيث حذفت الياء. يخلص ابن جنّي أنّه في أمسجت تمّ إبدال الياء الأصليّة بالجيم، وهذا يدلّ على أنّ أمست وقع فيها حذف للياء من أمسيّت.

في دائرة الأفعال، من الضروريّ التنبيه إلى التعبير استغناء. حيث أنّ سيبويه (1991، 1، ص 25) يشير بهذا التعبير إلى استعمال فعل معيّن والاستغناء به عن الأصل، نحو استعمال تَرَكَ في صيغة الماضي والاستغناء عن ودّع، لكن في المضارع يقال يدّع، فهو مستعمل.

ابن جنّي (1988-1986، 1، ص 397) يشير إلى قراءة الآية «ما ودّعك ربك وما قلى» (سورة الضحى، آية: 3)⁵¹ بالتخفيف (ودّع) بمعنى ترك لدلالة قلى على ذلك المعنى، إذ أنّ ترك هو نوع من القلى [الهجر بغيراً]. ويؤكد ابن جنّي من خلال هذه القراءة (ودّع) على التنبيه على

50. لعلّ ابن فارس (د. ت.، ص 160) يعني بذلك هاء السكّت أو هاء الوقف، لكنّه لم يذكر هذا التعبير. إلا أنّه يذكر أنّ حدّاق النحويّين قد انتبهوا إلى هذه الهاء.

51. المحقّق لم يحدّد الآية، ولتحديدتها انظر: عبد الباقي، 1987، ص 552.

الأصل، غير أنه في اللغة أستغني ب ترك عن ودع، وأيضاً عن ودّر، على حدّ تعبير ابن جني (1954، 2، ص 286-287). وابن القطاع يؤكّد على «ما ودّعك» بالتخفيف، مشيراً إلى أن يدع ويدر لا يأتي له ماضٍ. وبخصوص ماضي يذر غير المستعمل، يرى ابن القطاع أنّ أصله وذر وفي المضارع يذر قياساً على وسع و يسع، كما أن ابن القطاع يعبر عن الماضي غير المستعمل [ودع و ودّر] بأنه فعل قد أميت.

قائمة المصادر - بيليوغرافيا

المصادر الأولى:

- ابن الأنباري، 1886 ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدّين عبد الرحمن (1886)، كتاب أسرار العربيّة، ليدن: مطبعة بريل.
- ابن الأنباري، 1961 ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدّين عبد الرحمن (1961)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الرّابعة، مجلدان، القاهرة: المكتبة التجاريّة الكبرى.
- ابن جني، 1954 ابن جني، أبو الفتح عثمان (1954)، المنصف لكتاب التصريف، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، الطبعة الأولى، 3 مجلدات، مصر: مكتبة مصطفى البابي.
- ابن جني، 1985 ابن جني، أبو الفتح عثمان (1985)، سرّ صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هنداي، الطبعة الأولى، مجلدان، بيروت: دار القلم.
- ابن جني، 1988-1986 ابن جني، أبو الفتح عثمان (1988-1986)، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثالثة، 3 مجلدات، القاهرة: الهيئة المصريّة العامة للكتاب.
- ابن الحاجب، 1995 ابن الحاجب، أبو عمر جمال الدين عثمان بن عمر (1995)، الشافية في علم التصريف، تحقيق: حسن أحمد العثمان، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان: دار البشائر الإسلاميّة.
- ابن دريد، 1987 ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن (1987)، جمهرة اللّغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الطبعة الأولى، 3 مجلدات، بيروت: دار العلم للملايين.
- ابن الدّهان، 1988 ابن الدّهان أبو محمد سعيد بن المبارك (1988)، كتاب الفصول في العربيّة، تحقيق: فائز فارس، الطبعة الأولى، بيروت: دار الأمل ومؤسسة الرسالة.
- ابن عصفور، 1973 ابن عصفور أبو الحسن علي بن مؤمن الإشبيلي (1973)، الممتع في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، الطبعة الثانية، مجلدان، حلب: دار القلم العربيّ.
- ابن فارس، 1969 ابن فارس أبو الحسين أحمد بن زكريا (1969)، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، 5 مجلدات، مصر: مطبعة مصطفى البابي.
- ابن فارس، د. ت. ابن فارس أبو الحسين أحمد بن زكريا (د. ت.)، الصحاحي في فقه اللّغة وسنن العرب، تحقيق: السيد أحمد الصقر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة.
- ابن القطاع، 1983 ابن القطاع، أبو القاسم علي بن جعفر السعدي (1983)، كتاب الأفعال، الطبعة الأولى، 3 مجلدات، بيروت: عالم الكتب.
- ابن منظور، 1994 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (1994)، لسان العرب، الطبعة الثالثة، 15 مجلد، بيروت: دار صادر.

- أبو حيّان، 1986، أبو حيّان، محمد بن يوسف (1986)، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: مصطفى أحمد النماسي، الطبعة الأولى، 3 مجلدات، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الأزهري، 1964، الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (1964)، تهذيب اللّغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 8 مجلدات، مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والّنباء والنّشر.
- الأنصاري، 1967، الأنصاري، سعيد بن أوس أبو زيد (1967)، النّوادر في اللّغة، الطبعة الثانية، لبنان: دار الكتاب العربي.
- الجندي، 1989، الجندي، أحمد علم الدين (1989)، في القرآن والعربية من تراث عربي مفقود لأبي زكريا الفراء، مكة المكرمة: مطابع جامعة أم القرى.
- الخفاجي، 1969، الخفاجي، محمد عبد الله بن محمد ابن سنان (1969)، سرّ الفصاحة، شرح وتصحيح: عبد المتعال الصعيدي، القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح.
- الربيعي، 1987، الربيعي، عيسى بن إبراهيم (1987)، كتاب نظام الغريب في اللّغة، الطبعة الثانية، لم يذكر مكان الطبع]: مؤسسة الكتب الثقافية.
- الزبيدي، 1962، الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن الإشبيلي (1962)، كتاب الواضح، تحقيق: عبد الكريم خليفة، عمّان: منشورات الجامعة الأردنية.
- الزجاجي، 1973، الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق (1973)، الإيضاح في علل النّحو، الطبعة الثانية، تحقيق: مازن المبارك، بيروت-لبنان: دار النقاش.
- السهيلي، د. ت.، السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن (د. ت.)، نتائج الفكر في النّحو، تحقيق: محمد إبراهيم البناء، الرياض: دار الرياض للنشر والتوزيع.
- سيبويه، 1991، سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان (1991)، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، 5 مجلدات، بيروت: دار الجيل.
- السيوطي، 1992، السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين (1992)، همع الهوامع في شرح الجوامع، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون وعبد العال سالم مكرم، 7 مجلدات، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- السيوطي، د. ت.، السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين (د. ت.)، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، شرح وضبط: محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، الطبعة الثالثة، مجلدان، مصر: دار إحياء الكتب العربيّة.
- الفارسي، 1985، الفارسي، الحسن بن أحمد أبو علي (1985)، المسائل البصريّات، تحقيق ودراسة: محمد الشاطر، الطبعة الأولى، مجلدان، القاهرة.
- الفراهيدي، 1988، الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (1988)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائيّ، 8 مجلدات، بيروت-لبنان: مؤسسة الأعلمي.
- القرطبي، 1982، القرطبي، العباس أحمد بن عبد الرّحمن ابن مضاء (1982)، كتاب الرّدّ على النّحاة، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف.
- الميداني، 1981، الميداني، أحمد بن محمد (1981)، نزهة الطرف في علم الصّرف، الطبعة الأولى، بيروت: دار الأفاق الجديدة.

المصادر الثانوية العربيّة:

- رابين، 2002 رابين، حاييم (2002)، اللهجات العربيّة القديمة في غرب الجزيرة العربيّة، ترجمة: مجاهد عبد الكريم، الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر.
- عبد الباقي، 1987 عبد الباقي، محمّد فؤاد (1987)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت- لبنان: دار الفكر.
- عبد الباقي، 2001 عبد الباقي، محمّد فؤاد (2001)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة: دار الحديث.

المصادر الثانوية الأجنبيّة:

- Abuleil & Alsamara, 2004 Saleem, Abuleil & Khalid Alsamara (2004), "New Technology to Support Arabic Noun Morphology: Arabic Noun Classifier System (A N C S)", *International Journal of Computer Processing of Oriental Languages*, 17, 2, June, 2004, pp. 97-120.
- Ani, 1992 Ani, Salman H. (1992), "Stress Variation of Construct Phrase in Arabic: A Spectrographic Analysis", *Anthropological Linguistics*, vol.34. no. i-iv, pp. 256-267.
- Baalabki, 1990 Baalabki, Ramzi (1990), *Dictionary of Linguistic Terms: English-Arabic*, Beirut: Dar el-ilm lilmalayin.
- Badry, 2007 Badry, Fatima (2007), "Acquisition of Arabic Word Formations: A Multi-Path Approach", *Perspectives on Arabic Linguistics*, xxi: *Papers from Twenty-First Annual Symposia on Arabic Linguistics*, Ed. Dilwarth B. Parkinson, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pp. 83-114.
- Bahumaid, 1994 Bahumaid, Showqi Ali (1994), "Terminological Problems in Arabic", *Language, discourse and Translation in the West and Middle East*, Ed. R. de Beaugrande; Abdulla Shunnaq; Mohamed Helmy Heliel, Amsterdam: Benjamins, pp. 133-140.
- Beard, 2001 Beard, Michael (2001), "Ghayn: Divagations on A Letter in Motion", *Alif*, vol. 21, pp. 232-255.
- Blau, 2003 Blau, Joshua (2003), "On the Preservation of Ancient Forms in Hebrew and Arabic", *Semitic and Assyriological studies*, Presented to Pelio Fronzaroli by pupils and colleagues, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 70-74.
- Bohas, 2002 Bohas, Georges (2002), "The Organization of the Lexicon in Arabic

- and Other Semitic Languages”, *Perspectives on Arabic Linguistics*, xxv: *Papers from the Sixteenth Annual Symposium on Arabic Linguistics*, Ed. Sami, Boudelaa, Amsterdam and Philadelphia: Benjamins, March, pp. 1-37.
- Bybee, 2002 Bybee, Joan (2002), “Lexical Diffusion in Regular Sound Change”, *Sounds and System: Studies in Structure and Change*, Ed. Restle, David; Zaeffer, Dietmar, Viii, Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 59-74.
- Chaudhary, 1978 Chaudhary, Mohammad Akram (1978), “Al-furūq al-lughawiyah: The Culmination of a Genre”, *Islamic Studies*, vol. 26, no. i, pp. 63-71.
- Czapkie Wicz, 1965 Czapkie Wicz, A. (1965), “The Hypothetical Standard-Length of Words in Arabic and its Realization in the Vocabulary”, *Folia Orientalia*, vol. 7, pp. 309-313.
- Darrir, 1993 Darrir, Hassane (1993), “The Unification of Arabic Scientific Terms: Linguistic Terms as an Example”, *Arabist: Budapest Studies in Arabic*, no. 6-7, pp. 155-179.
- Dolgopolsky, 1998 Dolgopolsky, A. (1998), *The Nostratic Macrofamily and Linguistic Palaeontology*, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, University of Cambridge.
- Donner, 2007 Donner, Fred M. (2007), “Quranic furqān”, *Journal of Semitic Studies*, vol. 52, no. ii, pp. 279-300.
- Drozdik, 1967 Drozdik, L. (1967), “Towards Defining the Structure Levels of the Stem in Arabic”, *Orientalia Suecana*, vol.16, pp. 85-95.
- Drozdik, 1969 Drozdik, L. (1969), “Derivation (iṣṭiqāq) as Reflected in the Indigenous Arabic Grammar”, *Gracolatina et orientalia*, 1, pp. 99-110.
- Ellis, 2008 Ellis, Nick C. (2008), “Words and their Usage: Commentary on the Special Issue on the Bilingual Mental”, *The mental Lexicon*, 3, 3, pp. 375-385.
- Fox, 1998 Fox, Joshua (1998), “Isolated Nouns in the Semitic Languages”, *Zeitschrift für Althebraistik*, 11, 1, pp. 1-31.
- Gorlach, 1998 Gorlach, Manfred (1998), (Review of: Olshansky, Heike), “Folk Etymology”, *International Journal of Lexicography*, 11, 2, June,

- pp. 159-160.
- Hines, 1974 Hines, John Nicholas (1974), "Person and Word", *International Philosophical Quarterly*, vol. 14, September, pp. 329-342.
- Hudson, 1986 Hodson, Grover (1986), "Arabic Root and Pattern Morphology without Tiers", *Journal of Linguistics*, vol. 22, no. 1, pp. 85-122.
- I. Sara, 1993 I. Sara, Solomon (1993), "The Beginning of Phonological Terminology in Arabic", *Proceedings of the colloquium on Arabic Lexicology and Lexicography*, Ed. K. Dèvèny; T. Lvány; A. Shvitiel, Budapest: Eötvös Loránd University Chair for Arabic Studies and Csoma de kőrös Society Section of Islamic Studies, pp. 181-194.
- Kaye, 2005 Kaye, Alan S. (2005), "Two Alleged Arabic Etymologies", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 64, no. 2, pp. 109-111.
- Kekoni, 1997 Kekoni, Klaus Henry (1997), "Where Do Words Come From?", *The Mankind Quarterly*, 37, 3, Spring, pp. 238-315.
- King, 2007 King, Mattew (2007), "Heidegger's Etymological Method: Discovering Being by Recovering the Richness of the Word", *Philosophy Today*, vol. 51, no. 3, pp. 278-289.
- Bauer, 2008 Bauer, Laurie (2008), "Derivational Morphology", *Language and Linguistics Compass*, 2, 1, Jan, pp. 196-210.
- Leglise & Migge, 2006 Isabelle, Leglise & Bettina Migge (2006), "Language-Naming Practices, Ideologies and Linguistic Practices: Toward a Comprehensive Description of Language Varieties", *Language in Society*, 35, 3, June, pp. 313-339.
- Lehman, 2008 Lehman, Christian (2008), "Roots, Stems and Word Classes", *Studies in Language*, 32, 3, pp. 546-567.
- Longhurst, 2006 Longhurst, C. Alex (2006), "Telling Words: Unamuno and the Language of Fiction", *Bulletin of Spanish Studies*, 83, 1, Jan, pp. 125-147.
- Lundbladh, 1997 Lundbladh, Car-Eric (1997), "Discussion 1: Etymology and the Historical Principles of O E D", *International Journal of Lexicography*, 10, 3, Sept, pp. 231-233.
- Moore, 2002 Moore, Michael (2002), "What's in a Word? On Etymological Slurs", *E T C.: A review of General Semantics*, 59, 2, summer, pp. 150-154.
- Nuckolls, 1992 Nuckolls, Jains B (1992), "Sound Symbolism Involvement",

- Journal of Linguistic Anthropology*, 2, 1, June, pp. 51-80.
- Pribram, 2001 Pribram, Vaclav Blazek (2001), "Semitic Etymological Dictionary I", *Archive Orientalia*, 69, 3, Aug, pp. 495-510.
- Sarfatti, 2001 Sarfatti, Gad B (2001), "Do we talk According to the Sense or According to Sound?", (in Hebrew), *Hebrew Linguistics*, 48, Jan, pp. 63-79.
- Wallace, 1998 Wallace, Rex E (1998), (Review of: Bevington, Gary), "Where Do Words Come From? An Introduction to Etymology", *Diachronica*, 15, 1, spring, pp. 155-156.
- Wright, 1971 Wright, William (1971), *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge: Bentley House.
- Wulf, 2007 Wulf, Douglas J. (2007), "Differentiating the English Futurate Constructions: An Etymological Perspective", *Southwest Journal of Linguistics*, 26, 2, pp. 95-133.
- Wynn, 1997 Wynn, Valerie (1997), "A Production Grammar for Arabic Kinship Terminology", *Linguistic Analysis*, vol. 27, no. i-ii, pp. 108-129.
- Zammit, 2002 Zammit, Martin R. (2002), *A comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, Leiden: Brill.
- Zanned, 2005 Zanned, Lazhar (2005), "Root Formation and Polysemic Organization in Arabic Lexicon: A Probabilistic Model", *Perspective on Arabic Linguistics xvII-xvIII: Papers from the seventeenth and eighteenth annual symposia on Arabic Linguistic*, Ed. Mohammad T. Alhawary; Elabbas Benmamoun, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, pp. 85-116.

محمود أمين العالم وأدونيس ناقدان للأدب العربي الحديث

أحمد ناصر

تمهيد:

إنَّ الاستقراء التاريخي لتطور الحركة النقدية في النصف الثاني من القرن العشرين، يدل على ارتباط وثيق بمجمل التطورات السياسية والاجتماعية والثقافية والتكنولوجية التي شهدتها المنطقة العربية. ولا شك أنَّ صعود الحركة القومية وظهور التيار الناصري، وازدياد نفوذ الأفكار الاشتراكية والتحريرية في تلك المرحلة، أدى إلى طرح شعارات سياسية واجتماعية جديدة ساهمت في تشكيل البنية الأساسية للثقافة العربية. فليس من باب المصادفة أن تنشأ الواقعية في حركة النقد في ظل الظروف التي استجدت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. كما أنه ليس مصادفة أن تنشأ حركة النقد الأيديولوجي خلال أحداث سياسية بارزة، سواء في مصر، أو في الوطن العربي عامة. ولعل الإطار الذي قدمه الفكر الماركسي للعملية النقدية خلال الخمسينات بتقديم الواقعية الحديثة، كان أكثر الأطر تكاملاً في التصدي إلى تحديد صيغة جديدة للنقد الأدبي استطاعت أن توضح العلاقة بين الشكل والمضمون، وبين الموضوعي والذاتي في صياغة عميقة ومتكاملة. ولعل هذه التغيرات وفّرت ظروفاً ساعدت على تطور النقد الأدبي. ويمكن أن نذكر هنا ما كتبه أدباء ونقاد من مقالات حول علاقة الأدب والشعر بالحياة السياسية والاجتماعية. ولا يخفى على أحد أنَّ مثقفين ونقاداً ينتمون لأحزاب يسارية كان لهم وجود فاعل في تطور حركة النقد، وشكلت سجلاتهم ودراساتهم الأدبية عاملاً في ازدهار الحياة الثقافية، بما فيها النقد الأدبي في تلك المرحلة.

• هذا المقال في أصله جزء من رسالة الدكتوراة التي قدمتها لجامعة تل أبيب بإرشاد البروفيسور محمود غنيم (2012).

وإذا كان النقاد الرواد من أبناء الجيل الأول أمثال: طه حسين (1889-1973)، والعقاد (1889-1964)، وهيكال (1888-1956)، وأحمد أمين (1886-1954) وغيرهم يختلفون حول مفهوم النقد الأدبي والواقع الثقافي الجديد في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات من القرن العشرين، فإنَّ هناك من يرى من النقاد الجدد أمثال: محمود أمين العالم (1922-2009)، وعبد العظيم أنيس (1923-2009)، وأدونيس (1930-)، وحسين مروة (1910-1987) أنَّ النقد الأدبي ليس موقفاً من الأدب فحسب، بل هو موقف من الحياة والوجود على ضوء المستجدات العصرية التي يعيشونها، ويرفضون أن يكون النقد شكلياً سطحياً أو مرتبطاً بمظاهر الحياة دون روحها.

كيف أثرت الأحداث والمتغيرات السياسية والاجتماعية، والفكرية على مفهوم النقد الأدبي لدى الناقلين: محمود أمين العالم وأدونيس؟ وكيف انعكست هذه التطورات من خلال أعمالهما النقدية؟

ضمن هذه الأسئلة سنحاول أن نجري مقارنة بين الناقلين محمود أمين العالم وأدونيس، والوقوف على تصوراتهما لطبيعة النقد الأدبي منذ خمسينات القرن الماضي. ويجدر التنويه بأنَّ هذه الدراسة وإن اقتصرت على اثنين من النقاد العرب، فإنها ترى فيهما تمثيلاً معقولاً ونموذجاً جيداً يهتم بإبراز القضايا العامة التي تشغل بال العديد من النقاد والمفكرين المعاصرين في ميدان النقد الأدبي الحديث.

ولكن قبل الدخول في هذه المقارنة، رأينا أنَّه لا بد لنا من الوقوف بإيجاز على بعض المحطات الزمكانية التي كان لها بالغ الأثر في نوعية ثقافتها الحضارية، تلك الثقافة التي تحكمت في تكوينهما، وشكلت نتاجهما النقدي والأدبي، وبلورت تصورهما إزاء الأدب الحديث بشكل عام، والنقد الأدبي على وجه الخصوص وطبعتهما بطابع البيئة التي تتقفا وتفاعلا مع أحداثها. ولسنا هنا بصدد الدخول في حياتهما الشخصية بكل تفاصيلها وأحداثها، إذ أنَّ نوعية هذه الدراسة لم تعن بذلك، وإنَّما هي نقطة انطلاق تؤهلنا للدخول في عرض الموضوع ومناقشته، وتقودنا إلى معرفة الروافد الأساسية التي شكلت وبلورت ثقافتها الأدبية والنقدية.

مقارنة بين الناقلين: محمود أمين العالم وأدونيس

إنَّ التمعن المتأن في كتابات العالم وأدونيس النقدية يبين أنَّ طروحاتهما في النقد الأدبي تتلاقى أحياناً وتتباعد أحياناً أخرى. ولعل المرحلة الممتدة زمنياً من نهاية الحرب العالمية إلى ثورة يوليو 1952 تعتبر بداية مرحلة جديدة في النقد الأدبي عندهما. وربما كان اطلاعهما على النظريات الماركسية ومبادئ الاشتراكية من خلال تأثرهما بالثقافة الغربية وبخاصة الثقافة الفرنسية،

إلى جانب انتشار أفكار الحزب الشيوعي في مصر والعالم العربي في منتصف القرن الماضي سبباً في نمو وتطور الرؤية النقدية المنهجية الملتزمة بأيدولوجيات ذات أصول غربية كالواقعية الاشتراكية من ناحية والبنوية والتفكيكية من ناحية أخرى. ولعل محمود أمين العالم كان أول من تكلم في الخمسينيات عن البنوية في النقد وسماها حينذاك: الشكلانية في النقد.¹

والحقيقة أنّ محمود أمين العالم مارس الكتابة النقدية كغيره من الشباب المثقفين المصريين متأثراً بثورة يوليو التي أفرزت مجتمعاً عاملاً وطموحاً، يأمل بنشر المساواة والعدالة الاجتماعية بين شرائح المجتمع المصري كله. على أنّ هذه الثورة كانت واحداً من بين الأسباب التي دفعت العالم وزميله عبد العظيم أنيس أن يخوضا معارك أدبية نقدية مع عملاقين من عمالقة الأدب والنقد العربي وقتذاك، ونقصد عباس محمود العقاد وطه حسين. وربما كانت لغة العالم النقدية، مصطلحاته، ومفاهيمه الجديدة الثائرة التي تسلح بها في نقده للعقاد وطه حسين، نتيجة مباشرة لمفاهيم الثورة الناصرية التي اجتثت نظاماً سياسياً واجتماعياً وفكرياً قديماً، وطرحت واقعاً سياسياً واجتماعياً وفكرياً آخر. ولعله من الأهمية بمكان أن نشير إلى أنّ النقد الأدبي لدى العالم في هذه المرحلة يتصل اتصالاً وثيقاً بالحياة الاجتماعية الواقعية، وأنّ اهتمامه بالمضمون الدلالي كان يفوق اهتمامه بالصياغة الشكلية للخطاب الأدبي. وفي كتابه **في الثقافة المصرية** الذي صدر على شكل مقالات في مطلع الخمسينات، ثم صدر على شكل كتاب عام 1955، تناول العالم طائفة من القضايا الأدبية النقدية التي تثبت هذا التوجه. ولعل المناقشات التي فجرها العالم ضد عباس محمود العقاد وطه حسين في هذا الكتاب حملت طابعاً نقدياً أيدولوجياً، وتجاوزت أحياناً مجال النقد الأدبي لتبلغ إلى حدّ كيل الشتائم الشخصية وإثارة الاتهامات الحزبية والسياسية. فعلق العقاد على ما نشره العالم وأنيس قائلاً: أنا لا أناقشهما لأنهما شيوعيان، وأما طه حسين فقال عن مقالهما يوناني وغامض لا يقرأ.²

ويبدو أنّ المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى جانب المعارك النقدية التي أثارها العالم وأنيس في مطلع الخمسينيات من القرن العشرين، وضعت النقد الأدبي في واقع جديد تجاوز حدود مصر ليصل إلى أقطار مختلفة في العالم العربي بما فيها سوريا ولبنان؛ فبدأت تظهر الندوات الثقافية وتنشر المجلات الأدبية التي لم تعد تأبه للماضي الموروث، بل شرعت تطالب بالثورة على التراث والفكر القديم وتدعو لقبول وربما تبني الفكر الجديد بكل ما يحمله من نظريات وتيارات وأيدولوجيات فكرية غربية.

1. العالم وأنيس، 1955، ص 20.

2. انظر: العالم وأنيس، 1955، ص 16، 18؛ حسين، 1955، ص 93.

ولعل مجلة **شعر** (1957-1963) التي أسسها يوسف الخال بمشاركة أدونيس في لبنان لعبت دوراً بارزاً وساهمت في تغيير الواقع الأدبي في العالم العربي. ويؤكد أدونيس بأنه عند صدور العدد الأول من مجلة **شعر**، كان الذين هياًوا لهذه المجلة وشاركوا في التخطيط لها وفي مقدمتهم يوسف الخال، يؤسسون بوعي كامل مرحلة جديدة في النقد الأدبي وبخاصة الشعر العربي. واعتبرت هذه المرحلة بداية مرحلة فكرية جديدة في مجال التعامل مع ثقافة الغرب ومفكره، الأمر الذي أدى إلى انعكاس هذه الرؤية الجديدة في الخطاب الأدبي؛ فوجد عدد لا يستهان به من الشعراء الغربيين مكاناً لقصائدهم على صفحات مجلة **شعر** من أمثال: الكاتب والشاعر الفرنسي سان جون بيرس (1887-1975) والشاعر الفرنسي رونييه شار Rene Char (1907-1988) والشاعر والمفكر الفرنسي هنري ميشو Henri Michaux (1899-1984) والأديب المكسيكي الحاصل على جائزة نوبل في الأدب أكتافيو باز Octavio Paz (1914-1998)، والناقد الإنجليزي الذي يعتبر من أبرز ممثلي الشعر الحر ت. س. إليوت T.S.Eliot (1888-1965) والفيلسوف الألماني نيتشه Nietzsche (1844-1900) الذي بشر بالإنسان الأعلى.³

وقد تحدث أدونيس في كتابه **النظام والكلام** عن دور المثقف العربي في خمسينات القرن العشرين قائلاً: «إنّ المثقف العربي في هذه المرحلة كان ينتج الثقافة، وهو في ذهنه أنه يعمل لتأسيس نظام سياسي. كان مثقلاً بهمّ السلطة، كان يعارض السلطة القائمة باسم سلطة أخرى تحل محلها، لهذا كان نتاجه ودوره وظيفياً، وكان البعد التساؤلي المعرفي غائباً يحل محله البعد الأيديولوجي. من هنا لم يكن للثقافة العربية في منتصف القرن أي دور خلاق بل أصبحت الثقافة وقد تماهت مع الأيديولوجيا ثقافة تعليم وإعلام. وكان دورها تدجينياً بشكل كامل، مما جعلها هي نفسها جزءاً من التخلف».⁴

ونعود للحديث عن كتابة النقد عند العالم لنبين أنّ أهم المفاتيح النظرية عنده في الممارسة النقدية للأدب هي تنوع الاهتمامات البحثية، إذ أنّه عاش منقسماً بين الفكر النقدي: مفكراً وباحثاً، والنضال العملي الحزبي السياسي. واللافت للنظر في دراساته النقدية عامة انعدام التخصص أو التفرغ لنوع أدبي، وحقل معرفي محدد. وترى دراستنا أنّ هذه المشكلة تخصّ جيلاً بأكمله، وهي نابعة من طبيعة المواجهة وشموليتها، وربما كانت جذور المشكلة ذاتية، وهو طموح الكاتب في الوصول إلى مفهوم الإنسان الشمولي الذي يسعى محمود أمين العالم في إنتاجه النقدي للوصول إليه. وعليه لا يمكن فهم هذا الناقد خارج مفهوم النسق حيث الشروط

3. انظر: أدونيس، 1971، ص 45؛ الموسوي، 2002، ص 201.

4. أدونيس، 1993(1)، ص 25.

الثقافية والسياسية، وطبيعة الأسئلة الفلسفية والمعرفية التي شكلت وعيه في الخمسينيات من القرن الماضي.

ويبدو أنّ العالم ينطلق في ممارسته النقدية من وعيه النظري بعدم فصل الحركة النقدية عن الفكر، والفكر عن المجتمع، والمجتمع عن التاريخ، والتاريخ عن العصر. يقول العالم: «إنّ الأدب نتاج اجتماعي ما في ذلك ريب. والأديب نفسه وليد البيئة التي نشأ فيها وترعرع في أحضانها. إنه ليس بالملخوق الذي ظهر فجأة وسط غابة عذراء ليختار أن يكون أديباً. ومن المسلم به أنّ صور الأديب وخياله ومشاعره ومزاجه الفكري مستمدة من واقعه الاجتماعي الذي نشأ فيه».⁵ ومن ناحية أخرى، فالعودة إلى تعريف العالم أعلاه يكشف تحليلاً ونقداً ماركسياً، وذلك أنّ الماركسية ترفض فكرة أنّ الأدب والفن عمومًا منفصلان عن المجتمع، ويعبران عن معاني وقيم جمالية مطلقة عابرة للتاريخ، كما رأينا في نقد العالم وأونيس تلك الأفكار في أعمال العقاد وطه حسين وغيرهم من أدباء ونقاد تلك الفترة. ويوجز العالم دور الواقعية في خدمة الأدب مشيراً إلى أنّ الاتجاه القومي في المجتمع المصري يسير نحو الواقعية، ويردف ذاكرة أنّ الواقعية لا تعكس الواقع كما هو، إذ إنّ فيها قدرًا من الإبداع. ولا يمكن لنفس بشرية وعقل واع أن يعكس الواقع كما هو لأنّ الذات العاكسة تتأثر بما يحيط بها؛ فالعلاقة بين الذات والموضوع ليست ذات طرف واحد وهي في حالة تشابك وتأثير. وكثيرًا ما تتغير المواقع فتصبح الذات موضوعًا، والموضوع ذاتًا.⁶

إنّ مساهمة محمود أمين العالم في النقد الأدبي في كتابيه **ثلاثية الرفض والهزيمة (1985)**، و**أربعون عامًا من النقد التطبيقي: البنية والدلالة في القصة والرواية العربية المعاصرة (1994)** أعادت النظر في بعض المفاهيم التي حكمت ما كان يسمى في الخمسينات والستينات من القرن الماضي بالنقد الواقعي، انطلاقًا من بعض التصورات الماركسية للنقد الأدبي، وظيفته وعلاقته بالواقع. ولما كان الماركسيون هم أول المتحمسين لفكرة التزام الأديب والفنان بقضايا عصره ومشكلات أمته، ينبغي أن تكون دعوة الأديب ليكون انتاجه الفني، شعرًا ومسرحًا وقصة، طريقًا لعرض وجهة نظره التي تعكس الواقع الاجتماعي والتاريخي والسياسي.⁷ وعلى الرغم من أن العالم ينتمي إلى تيار في النقد الواقعي يلح على مضمون الكتابة مهملاً شكل هذه الكتابة، إلا أنه في كتاباته النقدية يتنبه إلى أن الشكل في الفن ليس شكلًا خالصًا، بل هو جزء من المعنى.

5. العالم وأونيس، 1955، ص 31.

6. العالم وأونيس، 1955، ص 41.

7. عيد، 1985، ص 159.

ويمكننا أن نعثر في كتابه **أربعون عامًا من النقد التطبيقي: البنية والدلالة في القصة والرواية العربية المعاصرة** على أشكال من الممارسة النقدية تتراوح بين القراءة المضمونية الخالصة والقراءة التي تنتقل من الحديث عن المضمون إلى الحديث عن الشكل، ثم تعود إلى التشديد على مضامين العمل ووظيفة النص في الواقع، وعلاقة ذلك كله بالطبقة الاجتماعية. لكن البارز في الكتاب الذي يجمع كتابات محمود أمين العالم، التي تنتمي إلى مراحل زمنية مختلفة، هو التفاوت الصارخ بين مستويات التحليل بين الكتابات التي تنتمي إلى الخمسينات والكتابات التي تنتمي إلى الثمانينات. ولعل مقارنة ما كتبه عن يحيى الطاهر عبد الله، وحيدر حيدر، وصنع الله إبراهيم، وإبراهيم أصلان، وحنا مينا، وغسان كنفاني، وغادة السمان، وسهيل إدريس، توضح كيف تطور مفهوم العالم للعمل الأدبي، وعلاقة الشكل بالمضمون. ولعل مثل هذا التطور كان بسبب مكوثه في فرنسا خلال حقبة السبعينات على التيارات النقدية الجديدة ونظريات السرد التي كانت في ذلك الوقت في أوج ازدهارها في الحياة الثقافية الفرنسية. وقد ظهر أثر هذا الاطلاع في ما كتبه من نقد للروايات المصرية والعربية.

في ضوء الرؤية الشاملة وعلى صعيد المقارنة بين العالم وأدونيس، بات في حكم المؤكد أن أدونيس يختلف عن العالم في تفرد بنقد الشعر العربي أولاً، وبرفضه القاطع أن يكون الأدب انعكاساً للواقع الاجتماعي ثانياً.⁸ هذا إذا كان مفهوم الواقعية بمعنى مطابقة الواقع في الوصف؛ فالشعر العربي القديم، كما يراه أدونيس، لم يكن يحفل بالخيال إلى درجة تباعد بين الشعر وبين الواقع، لذا اتسم الشعر القديم بالحسية والواقعية، أي تصوير الشيء على ما هو عليه في الواقع. ويتضح ذلك من خلال أوصافهم للطبيعة والناقة وغيرها. بعبارة أخرى كان الشعراء يستمدون أوصافهم من الواقع المحيط بهم. وهذا ما لا يطيقه الشعر الحديث، إذ إنه يتحرك نحو أفق كونية غير واقعية ويدفع القارئ حيث اللامرئي واللاموجود.

ويلاحظ الناقد محمود غنאים أن اهتمام العالم بمضمون العمل الأدبي وفاعليته في الواقع هو ما دفع إلى الوقوف بحزم ضد فكرة أدونيس الذي يرمي إلى أن الثورة في الشعر العربي هي ثورة في الأدب نفسه، وفي بنيته الداخلية وليست ثورة اجتماعية أو سياسية للمشاركة في تغيير الواقع.⁹ وما تجدر ملاحظته أيضاً أن أدونيس لدى مناقشته الشعر العربي، يختلف عن معظم الشعراء من أمثال نزار قباني، ومحمود درويش، وسميح القاسم وآخرين. هؤلاء الشعراء أعطوا القصيدة كل شيء ولم يخوضوا تجربة الدراسات الأدبية والفكرية والسياسية. ويختلف أدونيس كناقداً

8. أميوني، 1990، ص 172.

9. غنאים، 2010، ص 129.

عن كثير من النقاد، ولعل ذلك يعود إلى تكوين أدونيس كمحاضر جامعي يتنقل من محاضرة إلى أخرى ومن جامعة إلى جامعة، وربما يعود ذلك إلى تكوينه الذاتي وشغفه المطلق بالبحث وتمكنه من أن يستخدم لغة ناقدة واعية كانت انعكاساً لثقافته التي اكتسبها عبر محطات مهمة في حياته؛ فقد عاش أدونيس طفولته في بيئة أدبية خصبة كان القرآن الكريم أهم أركانها وأبرز معالمها. وتلقى مبادئ دراسته الأولى على يد والده المزارع ذي الثقافة الصوفية العالية، وهو شيخ علوي ينظم الشعر في موضوعات دينية وصوفية. حفظ أدونيس القرآن وقسطاً كبيراً من أشعار المتنبي، والشريف الرضي، وأبي العلاء المعري، وأبي تمام، وغيرهم، فضلاً عن نهج البلاغة وأشعار المتصوفين العلويين. هكذا تألف قلبه وفكره مع اللغة القرآنية ومع الشعر العربي القديم من جهة، ومع فلسفات الرواة من المتصوفين مثل الحلاج وابن عربي من جهة ثانية.¹⁰

وفي هذه المرحلة بالذات، صار اهتمام أدونيس جلياً واضحاً في الفكر الصوفي، وكشفه للتجربة الصوفية والاعتناء بجوانبها الجمالية والمعرفية. وقد كان مسعى أدونيس من تمجيد التجربة الصوفية هو تحريرها من الكبت القديم والجديد. ويقول أدونيس في كتابه **ها أنت أيها الوقت** (1993) مشيراً إلى هذا الموروث الثقافي والفكري الذي اكتسبه في طفولته: «الشعر العربي القديم أعرفه، وبه انجبلت طفولتي الأولى في القرية، وذلك بتوجيه أبي وسهره على تربيته. كانت الحياة شعره الأول والأساس، أما شعره بالكلمات فكان عنده هامشياً. غير أنه كان قارئاً محباً للشعر، وبصيراً في اللغة العربية وأسرارها. على يده قرأت، بشكل خاص، المتنبي وأبا تمام، والشريف الرضي والبحراني والمعري. إلى ذلك علمني القرآن وتجويده».¹¹ وترى هذه الدراسة أن هذا الاعتراف الصريح، الذي يقر به أدونيس يكفيننا لنؤكد حقيقة تأثره في المرحلة المبكرة من طفولته، بثقافة والده التي أكسبته الموروثين: الديني والأدبي بدرجة متساوية.

ولعل أهم القواسم المشتركة التي يتقاطع بها محمود أمين العالم مع أدونيس، وكان لها بالغ الأثر على حياتهما الأدبية النقدية، هي مرحلة الانتماءات الحزبية والتحديات السياسية؛ فمن المعروف أن محمود أمين العالم كان يتفلسف على الطريقة الماركسية منتسباً للحزب الشيوعي المصري، ومن ثم فهو يؤمن بأن الفلسفة الماركسية، مصوغة في أيديولوجيا طبقية منحازة للطبقة العاملة، هي الأيديولوجيا التي تتطابق مع الوعي الحقيقي وتعتبر عن أكبر شريحة اجتماعية، مما يؤهلها في منظوره لأن تكون الأيديولوجيا الأقدر كأداة تصلح للاستخدام في التحليل السياسي والاقتصادي والاجتماعي لحياة المجتمع وتطوره. ويشير الناقد تيري إيجلتون

10. انظر: أدونيس، 1993(1)، ص 11؛ بلقاسم، 2000، ص 99؛ حوراني، 1998، ص 169؛ بواردي، 2005، ص 45.

11. أدونيس، 1993(2)، ص 26-27.

في كتابه *Marxism and Literary Criticism* (1976) أثناء حديثه عن الماركسية إلى أن الماركسية موضوع معقد للغاية، وأن النقد الأدبي الماركسي ليس أقل من ذلك تعقيداً، ولكن من الخطأ حصر النقد الماركسي في أرشيف الأكاديمية، إذ إنه يلعب دوراً مهماً، إن لم يكن مركزياً، في عملية تحول المجتمعات البشرية. كما أنه جزء من مجموعة أكبر من التحليل النظري الذي يهدف إلى فهم الأيديولوجيات والقيم والمشاعر الاجتماعية التي تتوفر في النص الأدبي بشكل أكثر عمقاً.¹² أما الناقد سامي خشبة فيعتقد أن الاتجاه الماركسي منذ بداية الستينات، كان له نقده التاريخي الذي يستمد من نجاحه في إحداث التغيير الثوري في بلاد كثيرة. «واللافت للنظر أن الأعمال النقدية التي قدمها هذا الاتجاه في عقد الستينات تكشف عن تخلف الغالبية الساحقة من أصحابها من متابعة التطور أو فهمه».¹³ ولعل تصريح العالم لقضية انتمائه للفكر الماركسي المشار إليه في كتاب **الوعي والوعي الزائف** (1988) يستحق الذكر إذ يقول: «ما أظنني كنت مفتقداً للوعي في مرحلة الستينات، وما كنت أغالط نفسي أو أضللها أو أخفي توجهي الماركسي، توصلت لمنصب أو حرصاً على سلامة. فما أخفيت أبداً هذا التوجه الماركسي طوال هذه المرحلة».¹⁴ وما ينبغي أن يفهم من ذلك كله هو أن العالم لم يكن ماركسياً مقلداً، بل كان ناقداً مبدعاً ومجدداً في استخدامه للماركسية، ينظر إليها بوصفها مرشداً عاماً، لا على أنها مجموعة من القوالب الجاهزة المقدسة التي لا يجوز المس بها.

ولو نظرنا في موقفه السياسي، لوجدنا أنه عدل موقفه النظري ليتطابق مع متطلبات الحياة نفسها. لقد عانى العالم من كل ضروب الأذى والتشريد والسجن في العهد الناصري. مع ذلك كان عبد الناصر في نظره زعيماً وطنياً وبرجوازيًا صغيراً، ولكنه كان أيضاً ملتزماً بمصالح الشريحة الأوسع من العمال والفلاحين. وكل ذلك بالطبع لا ينفي ما للعالم من ملاحظات على النهج الناصري ككل. يقول العالم: «لقد كنت وما زلت أعتقد حتى اليوم أن ثورة يوليو قد حققت في هذه المرحلة أغلب مهامها الوطنية والديمقراطية، وإنها تمثل بهذا مرحلة انتقالية... كنت أعتقد وما زلت أعتقد أن المشروع الناصري في الستينات كان إمكانيةً نضاليةً مفتوحة. كنت أدرك حجم العداء لتجربة الستينات من داخل التجربة نفسها ومن خارجها مصرياً وعربياً وعالمياً».¹⁵ ولعل تبني العالم لأفكار ومبادئ الماركسية جعله يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقعية النقدية الاشتراكية التي لم تكتف بنقد الواقع نقداً أيديولوجياً واجتماعياً، بل شرعت تطرح الحلول للمشكلات الاجتماعية والسياسية التي ظهرت في الستينات نتيجة لأخطاء وقعت بها

12. إيجلتون، 1976، ص 2-10.

13. خشبة، 1982، ص 120.

14. العالم، 1988، ص 8.

15. ن. م، ص 9.

التجربة الناصرية.

أما أدونيس؛ فينتسب للحزب القومي الاجتماعي السوري في مرحلة التعليم الثانوي، بعد أن نضجت في عقله تعاليم أنطون سعادة وتعاليم الحزب، فأثرت على نتاجه الأدبي خاصة في بداية تجربته الشعرية، تلك التجربة التي صبغت بطابع الحضارة السورية القديمة «الفينيقية».¹⁶ ويؤكد الناقد عاطف فضول حقيقة تأثر أدونيس بأيدولوجيا الحزب القومي الاجتماعي السوري، هذا الحزب الذي يعتقد أن الحضارة تعود بأصولها إلى الشرق الأدنى.¹⁷

ولعله من المناسب بمكان الإشارة أنه في هذه المحطة من العمر غلب الاسم «أدونيس» على الشاعر علي أحمد سعيد حتى غطى على اسمه. يقول الناقد المصري رجاء النقاش في هذا الموضوع: جاءه هذا اللقب «أدونيس» من أنطون سعادة زعيم الحزب القومي الاجتماعي السوري، وذلك لنشاطه وانتسابه فكرياً وسياسياً للحزب. وقد أراد بذلك إحياء الأساطير القديمة ليعيد الحياة إلى ماضي البلاد التي كان يعتقد أنها جزء من مشروع الدولة التي ينادي بها. وهي سوريا الكبرى أو الهلال والنجمة، العراق والشام الهلال، وقبرص النجمة.¹⁸ وأدونيس، اسم إله قديم من آلهة البابليين. وهو رمز من رموز الخير والجمال. أدونيس في الأسطورة هو ثمرة علاقة أئمة نشأت بين الملك القديم ثياس وابنته ميرها، وقد تحولت ميرها إلى شجرة عقاباً لها على خطيئتها. ومن جوف هذه الشجرة خرج أدونيس رمزاً للحياة الجديدة الخالية من الإثم والرزيلة.¹⁹

والعودة للحديث عن أسباب تطور النقد الأدبي في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين تكشف أن التداخل بين البعد القومي والبعد الاجتماعي يزداد حدة بعد كل هزيمة من الهزائم الكبرى التي توالى على التاريخ العربي الحديث منذ أواخر القرن التاسع عشر، ومع تطور ونضج الوعي الاجتماعي التاريخي والثقافي عامة. ولعل هزيمة 1967 وما تلاها من توابع كانت أعمق هذه الهزائم وأشدها تأثيراً في الواقع العربي وفي تطوير الوعي التاريخي في الإبداع العربي. وعلى ذلك يرى العالم أن هزيمة 1967 أفضت إلى هزيمة ساحقة للمشروع القومي التقدمي؛ فتمزق النظام العربي وازدادت الفرقة والاتجاهات القطرية والانعزالية، بل العدائية بين بعض البلدان العربية. وازدادت التبعية للرأسمالية العالمية وتفاقم القمع والاستبداد والفساد والتخلف، وكانت مرحلة من التآزم والتردي والتفكك والانهييار على مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والذوقية. وأخذت تسود فيها حالات اليأس والاغتراب وفقدان الاتجاه

16. زيدان، 1979، ص 85.

17. فضول، 2000، ص 23.

18. زيدان، 1979 ص 74؛ النقاش، 1992، ص 278.

19. النقاش، ن. م، ص 446-447.

السياسي والفكري القومي.²⁰ ويبدو أنّ هذه الظروف أثرت على الخطاب الأدبي وبالذات الرواية العربية التي أصبحت على اختلاف مستوياتها ورؤاها وإبداعيتها الزمنية والجمالية والدلالية هي الكاشف عن مفارقات الواقع وتناقضاته وصراعاته. ولعل أفضل ما يوضح ذلك ما ورد في روايات صنع الله إبراهيم²¹ من مادة حية لصياغة أبنية روائية جديدة زمنية متداخلة تعبر تعبيراً إبداعياً نقدياً عن ظواهر القمع والاستبداد والفساد واغتراب الإنسان عن واقعه. والحقيقة أنّ الصدمة التي خلفتها النكسة لم تقتصر على المفكرين والأدباء والنقاد المصريين فحسب، بل أصابت وأدهشت العالم العربي كله. والناقد الشاعر أدونيس تأثر كغيره من المثقفين العرب بهذه الهزيمة، مما أثار حفيظته، وأيقظ فيه الدوافع لإعادة النظر في التراث القديم الذي اعتبره سبباً في الهزيمة والتخلف الحضاري. يقول أدونيس: «لم تكن هزيمة حزيران إلا دويماً، أعمق انسحاقاً ومأساوية في وادي السقوط، وكانت شهادة تدعم تصور الجميع عن الحياة العربية الراهنة».²²

وعلى ذلك بدأ المفكرون العرب يبحثون عن مخرج للأزمة المتفاقمة واتجه البحث وجهة مختلفة تتسم بالقسوة على الذات والتحري عن موقع الخلل الذي يحول دون التعامل الموضوعي مع الواقع، وهذا اقتضى مراجعة الموروثات ومعانيها برؤية جديدة. وأدونيس كان في مقدمة هذه الحركة منذ كتب بيان من أجل 5 حزيران. وكان لواقع الهزيمة أثر تحويلي في نفوس النخبة المثقفة التي أثقلها الشعور بالقصور في العمل التحليلي الباعث للوعي الرفض. وتقتبس أسيمة درويش ملاحظة للدكتور رمضان بسطاويسي الذي يصف هذا الشعور الرفض بأنه نتيجة للإحساس بالذنب والخطيئة لمن يملكون الوعي تجاه الجماهير العربية التي لا تجد تنظيماتها السياسية الشرعية ولا تجد مفكرها يعبرون عنها.²³ وفق هذا الإطار يؤكد أدونيس في كتابه **النظام والكلام** (1993) بأن ثقافة عربية جديدة حقاً لا يمكن أن تنشأ من الثقافة القومية بحركة مزدوجة التوكيد على حرية الفكر والتوكيد على العمل الإنساني.²⁴

على صعيد آخر ومن خلال الوقوف على محطات مهمة في حياة الناقلين محمود أمين العالم وأدونيس تبين لنا أنّ كليهما تأثر بشكل جلي بالثقافة الغربية عامة وبالثقافة الفرنسية على وجه الخصوص. فالعالم ينكشف على الثقافة الغربية بما فيها النقد الأدبي الغربي وينشر عام 1966 ثلاث مقالات في مجلة المصور المصرية تحدث فيها عن تيارات ثلاثة في البنيوية

20. العالم، 1994، ص 20-21.

21. انظر: روايات صنع الله إبراهيم: تلك الرائحة (1966)، نجمة أغسطس (1974) واللجنة (1982).

22. أدونيس، 1972، ص 124.

23. درويش، 1992، ص 10-11.

24. أدونيس، 1993(1)، ص 31.

سماها العالم: (المنهج الهيكلية)²⁵ الأولى عن التيار الشكلي عند كلود ليفي شتراوس Lévi- Claude Strauss (1908-2009) ورولان بارت Roland Barthes (1915-1980)، والثانية عن التيار الاجتماعي لدى لوسيان غولدمان L. Goldman (1913-1970)، والثالثة عن التيار النفسي عند شارل مورون C. Moron، خرج منها بتأكيد الحاجة إلى البحث عن منهج جديد للنقد الأدبي، لا يجمع بين هذه المدارس جمعاً سطحياً توفيقياً، بل يوحد بين الدلالة والقيمة وبين الحقيقة والجمال.²⁶ ويلمس العالم في هذه الدراسات معرفة دقيقة بدراسة رومان ياكبسون²⁷ Roman Jakobson للشعرية، ودراسات غريماس²⁸ Algirdas Julien Greimas 1917 (1992-)، وتودوروف²⁹ Tzvetan Todorov (1993-)، ثم دراسات دريدا³⁰ Jacques Derrida (1931-)، وبارت³¹ Roland Barthes (1915-1980). وكانت دراسته لهم دراسة نقدية بينت الاختلاف بينهم في المواقف من العمل الأدبي. وخلص إلى نتيجة أنّ محاولات الدراسات العلمية للأدب باسم الهيكلية (البنوية) هي محاولات واجتهادات مشروعة ومشروطة وضرورية، لكنها ليست هي النقد الأدبي. ثم يتوقف العالم عند دراسات باختين³² Mikhail Bakhtin (1895-1975) والناقد الروسي يوري لوتمان Yuri Lotman Mikhailovich (1922-1993) اللذين اهتما بالإبداع الأدبي على وجه العموم.³³ ونود أن نشير في هذا المقام أنّ هناك فترة أخرى انخرط فيها العالم في الثقافة الفرنسية، وكانت

25. نشرت هذه المقالات فيما بعد، عام 1975، في كتابه: البحث عن أوروبا، الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات العربية للدراسات والنشر.

26. العالم، 1975، ص 107-108.

27. رومان ياكبسون، هو عالم لغوي، وناقد أدبي روسي (1896 - 1982) من رواد المدرسة الشكلية الروسية. وقد كان أحد أهم علماء اللغة في القرن العشرين وذلك لجهوده الرائدة في تطوير التحليل التركيبي للغة والشعر، والفن، نشأ ياكوبسون في مسقط رأسه في روسيا لعائلة ميسورة من أصل يهودي وقد نمت لديه اهتمامات باللغة منذ نعومة أظافره. وقد كان في مرحلة الدراسة أحد البارزين في الدائرة اللغوية في موسكو وقد شارك في أنشطة جماعة الطلائع في الفن والشعر.

28. خيرداس جوليان غريماس Algirdas Julien Greimas: ولد عام 1917 بتولا في روسيا وتوفي في باريس بفرنسا عام 1992 بعد مؤسس السيميائيات. كان منشط مجموعة البحث اللساني-السيمبائي بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية ومدرسة باريس السيميائية.

29. تزفيتان تودوروف: فيلسوف فرنسي - بلغاري وُلد عام 1939 في مدينة صوفيا البلغارية. يعيش في فرنسا منذ 1963 ويكتب عن النظرية الأدبية، تاريخ الفكر، ونظرية الثقافة.

30. جاك دريدا (Jacques Derrida): فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيك.

31. رولان بارت (Roland Barthes): فيلسوف فرنسي، ناقد أدبي، دلالي، ومنظر اجتماعي. وُلد في 12 نوفمبر 1915 وتوفي في 25 مارس 1980.

32. ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin: فيلسوف ولغوي ومنظر أدبي روسي. درس فقه اللغة Philology وتخرج عام 1918. وعمل في سلك التعليم وأسس «حلقة باختين» النقدية عام 1921.

33. انظر: العالم، 1985، ص 19.

تلك منذ منتصف السبعينات حتى الثمانينات حيث عاش في فرنسا حين أبعد عن مصر في فترة السادات، وهي المرحلة التي أفرزت كتابه **ثلاثية الرفض والهزيمة**.

وفي السياق نفسه، يجزم أدونيس بأنه كان من بين الذين أخذوا بثقافة الغرب، غير أنه كان بين الأوائل الذين ما لبثوا أن تجاوزوا ذلك، وقد تسلحوا بوعي ومفاهيم تمكنهم من أن يعيدوا قراءة موروثهم بنظرة جديدة وأن يحققوا استقلالهم الذاتي. ولا ينكر أدونيس تأثره بالثقافة الفرنسية، بل حاول أن يفلسفها ويعطيها بعداً حضارياً وثقافياً.³⁴

ولعل ملاحظة الناقد رامز حوراني في كتابه **النقد الأدبي ومنطلقاته الفكرية في فلسفة أنطون سعادة**، تستحق شيئاً من الوقوف، إذ يؤكد هذا التأثير الغربي على فكر أدونيس وثقافته الأدبية، حيث دعي في خريف 1960 من قبل البعثة الثقافية الفرنسية في لبنان، إلى تمضية سنة في باريس، أتاحت له التعرف على جوانب من الحضارة الغربية، عن طريق اتصاله بكبار الأدباء والشعراء والمفكرين الفرنسيين منهم: الشاعر والرسام هنري ميشو Henri Michaux (1899-1984)، والشاعر الفرنسي المعروف جاك بريفيير Jacques Prévert (1900-1977) وغيرهما.³⁵

وتعتقد الكاتبة زهيدة درويش جبور أنّ انفصال أدونيس الجسدي عن العالم العربي الذي غادره ليقوم في باريس منذ العام 1985، بسبب الحرب اللبنانية، لم تزد إلا التصاقاً به ووعياً ثاقباً لمشاكله، فالمشهد من بعد يبدو أكثر وضوحاً لأنّ النظرة تصبح أكثر شمولية، بحيث يستطيع من المكان الآخر أن يقيم المقارنة، فيظهر له حجم المسافة التي تفصل بين عالمين، أحدهما قد تجاوز الحداثة إلى ما بعدها، بينما الآخر قابع في التقليد والنمطية والسلفية.³⁶ أما محمد بنيس فيرى أنّ اطلاع أدونيس على الحداثة الفرنسية في فرنسا جعلته «بلا ريب مكتشف التنظيرات العربية للحداثة في الثقافة العربية من خلال أقوال المبرد، وابن المعتز، وابن جني، وابن رشيق».³⁷

ويسجل الحميري شهادة أدونيس حول تأثره بثقافة الغرب، هذه الشهادة التي يقول فيها أدونيس: «أحب أن أعترف بأنني كنت بين من أخذوا بثقافة الغرب، أحب إن أعترف أيضاً أنني لم أعترف على الحداثة العربية من داخل النظام الثقافي العربي، فقراءة بودلير Baudelaire هي التي غيرت معرفتي بأبي تمام وكشفت لي عن شعرية وحداثته».³⁸

34. أدونيس، 1985، ص 87؛ قاسم، 2000، ص 36.

35. حوراني، 1998، ص 172.

36. جبور، 2001، ص 210-211.

37. بنيس، 1991، ص 159.

38. الحميري، 1999، ص 152.

جميع هذه الاقتباسات أعلاه، إن دلت على شيء، إنّما تدل على مدى التأثير الحضاري الغربي بشكل عام، والفرنسي على وجه التحديد. وما رحيل أدونيس إلى فرنسا واستقراره فيها، إلا دليل آخر على التعلق والإعجاب بالفكر الفرنسي الذي يمنح حرية التفكير، وحرية التعبير وحرية الإبداع.

إنّ تجربة محمود أمين العالم النقدية والغنية والمتنوعة والعميقة تقودنا إلى التمعن عميقاً في تكوينه الثقافي، وفي السياق الذي تشكل فيه: مفكراً، وناقداً، وسياسياً. ومن ثم الوقوف عند ظروف إنتاجه النقدي وشروط تلقيه في عالم يبشر كل يوم بمعرفة جديدة، وتصبح الثقافات فيه أكثر تداخلاً ويتسم بالتحويلات الثقافية والنقدية. يواجه العالم منهجه النقدي ويتجاوز ذاته، وينتقل من نقد المضمون إلى نقد الشكل دون أن يضحّي بأسس العلاقة بين الشكل والمضمون، بل يعترف أنّ الشكل هو وعي اجتماعي وإدراك جمالي للواقع. ويهتم العالم في ممارسته النقدية بالتحليل العلمي للأدب وبالدراسة الموضوعية للعناصر المكونة للنصّ الذي لا يمكن أن يكون مغلقاً ومكتفياً بذاته البنيوية؛ فالنصّ بنية يقع ويتعلق مع بنى أخرى أوسع. وما تجدر الإشارة إليه، أنّ محمود أمين العالم لم يبلغ الدلالة الاجتماعية للأدب على حساب القيمة الفنية له، كما لم ينظر إلى القيمة الفنية له بمعزل عن رسالته الإنسانية. ولعل العلاقة بين الشكل والمضمون من أهم القضايا النقدية الأدبية والفكرية التي عني بها العالم، فهو لا يفصل بينهما، ويعطي الأولوية للمضمون من حيث السابق.

على كل حال، العالم وزميله عبد العظيم أنيس لم يقفوا في نقدهما عند حدود الوحدة الداخلية للخطاب الأدبي، إنّما تجاوزا ذلك في أمور أخرى أهمها: أن يكون الموضوع والصيغة عمليتين متفاعلتين حيثين، يعبر المضمون فيها عن موقف اجتماعي. تجاوز النقد الفني البحث، وعدم الوقوف عند النقد الاجتماعي البحث، بل على الناقد أن يحاول الكشف عن الترابط الطبيعي والتداخل بينهما.³⁹ وبكلمات أخرى، تحديد طبيعة البنية الحية وكشف عن العناصر المكونة لها، وعدم الفصل بين البنية والمضمون الاجتماعي.

وما يميز العالم كناقداً أدبي، أنّه لا يسجن نفسه خلف قضبان قناعات ثابتة وعقائد يضيف عليها طابع القدسية، إنّما يرى في الفكر والنقد بنية حية تلتحم تحاملاً عضويّاً بالحياة والواقع. ولهذا كان العالم دائم الحضور في الفكر والنقد وكل ما يدور حولهما من حوارات ومؤتمرات وندوات. كان من أبرز ممثلي الفلسفة الماركسية من العرب، وأكثرهم إصراراً على الحوار والخصوصية، ولم يكفّ عن التأكيد أنّه ضد الانغلاق بحجة الخصوصية. وعليه رفض العالم بشدة التسليم للقيم السائدة بحجة المحافظة على الوحدة، لكنه بقي على التزامه. الالتزام كما مارسه وفهمه

39. العالم وأنيس، 1955، ص 51.

ليس نقيض الحرية بل هو وجهها الآخر. الالتزام بقضايا العصر ومشكلات المجتمع؛ فعندما نتكلم على محمود أمين العالم نقول إنه مفكر وناقد ملتزم. ولعل هذا القول يسمه بالسمة الأساسية التي يتصف بها ويحرص عليها وهي الالتصاق الدائم بالحراك الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي والنقدي.

ظل الكثير من النقاد والدارسين ينظرون إلى أدونيس الشاعر والمفكر والناقد من زاوية أساسها أن دوره لا يتعدى إعلاء ثقافة الرفض وانتهاج أسلوب التجاوز وتحقيق أنموذج يتجاوز ذاته مع الزمن في الكتابة والإبداع.⁴⁰ ولعل كتابه النقدي مقدمة للشعر العربي عام 1971 يكشف أن مشروعه الثقافي والفكري والحضاري هو الشروع في قراءة جديدة لما مضى، تمكنه من التعرف على الأصول العربية الثقافية والتاريخية. وهذا ما ينكشف من خلال مراجعة كتاباته النقدية في مراحل مختلفة سواء في السبعينات (مقدمة للشعر العربي، زمن الشعر، الثابت والمتحول)، أو في الثمانينات (الشعرية العربية وسياسة الشعر)، أو في التسعينات في سيرته الذاتية (ها أنت أيها الوقت).

على كل الأحوال، بدأ أدونيس منذ الستينات والسبعينات في إعادة قراءة الماضي وفق رؤيا تنظيرية اعتمدت على ثلاثة أسئلة رئيسية: ما الأصل؟ ما التجديد؟ وما التقليد؟⁴¹ ويشير أدونيس إلى تحقيق مشروعه الثقافي في العودة إلى الأصول وقراءتها ومراجعتها بما يخدم التجديد والتحديث. إذ لم تؤسس معالم نقدية حديثة توازي تلك المعالم التحديثية التي لامست الشعرية العربية بعد النصف الثاني من القرن العشرين. ويفيد أدونيس في كتابه النقدي زمن الشعر قائلاً: «لا تزال الذائقة العربية مشحونة ومثقلة بالطرق القديمة ومعاييرها في التدوق والحكم. لذلك من العبث الأمل في نشوء نص حديث يوازي التجربة الشعرية الحديثة، إذا لم يخرج النقد هو أيضاً من إطار المعيارية القديمة للنقد كمثل ما خرج الشعر الحديث من المعيارية لكتابة الشعر».⁴² والظاهر أن أدونيس يختلف مع العالم في منهجية نقده عامة. وربما كانت السمة الأساسية لكتابة أدونيس التنظيرية، منذ أعماله الأولى هي التعبير عن موقف نقدي من الموروث الثقافي، وعن حضور خاص في العالم.

ولعله من المناسب أن نشير إلى ملاحظة الباحث عبد الرحيم مرashedة في كتابه أدونيس والتراث النقدي إذ يقول: «إن أدونيس لم يقف وحده ناقداً للأدب العربي، بل جاء إلى الساحة الأدبية النقدية العربية مع آخرين ليخلف جيلاً من النقاد العرب المهيمنين على مشهد النقد العربي،

40. بوهورور، 2008، ص 131.

41. انظر: أدونيس، 1971، ص 6؛ أدونيس، 1993(1)، ص 54-55.

42. أدونيس، 1972، ص 20.

والذين ساهموا بشكل واضح في إحداث تغييرات في مسار الفكر العربي عامة والنقد خاصة».⁴³ وتشير زهيدة جبور «أنّ الشعر في منظور أدونيس شكّل بما يتضمّنه من لغة شعرية مداراً للبحث في معظم مؤلفاته التنظيرية، إذ أنّ الشعر في منظوره النقدي ليس مجرد إملاء مجالات شعورية عابرة، بل وعي للواقع ومحاولة لتغييره. وهو بهذا المعنى التزام وارتباط بقضايا الإنسان الذي يشكل الحجر الأساسي في كتابته».⁴⁴ وفي موقع آخر، تؤكد زهيدة جبور «أنّ السمة الأساسية لكتابة أدونيس منذ أعماله الأولى هي التعبير عن موقف نقدي من الموروث الثقافي، وعن حضور خاص في العالم».⁴⁵

ويرى عادل ضاهر أنّ «أدونيس منظرٌ للشعر العربي إن لم يكن أهم منظر للشعر بين ظهرانينا. وهو أيضاً صاحب فكر وصاحب نظرة إلى الحياة والعالم، نجد آثارهما الواضحة في نثره لدى معالجته شتى القضايا. لا شك أنّ أدونيس في معالجته لهذه القضايا يثير الأسئلة الفلسفية ويبيدي آراء حولها تتم عن بصيرة فلسفية نافذة».⁴⁶ أما الدكتور باسيلوس بواردي فيعتبر أدونيس «من أشهر المنظرين في العالم العربي على المستوى الشعري، والحضاري، والإبداعي».⁴⁷ وأما الناقد المغربي محمد بنيس، فيخلص إلى أنّ أدونيس مكتشف التنظيرات العربية للحداثة في الثقافة القديمة من خلال أقوال المبرد وابن المعتز وابن جني وابن رشيق وهؤلاء جميعاً ينتصرون للشعر المحدث أو الشعر المكتوب في زمنهم. ويرى بنيس «أنّ هذا الاكتشاف مصدره إطلاع أدونيس على الحداثة الشعرية الفرنسية، وتصعيده للمكبوت في قديمنا الثقافي بمعرفة في التنظير الشعري العربي الحديث».⁴⁸

من خلال الاقتباسات الأخيرة التي ذكرت أعلاه نلاحظ بأنّ النقاد الثلاثة: عادل ضاهر، باسيلوس بواردي، ومحمد بنيس تعاملوا مع أدونيس كمنظرٌ للشعر العربي الحديث وليس كناقده. ونحن في دراستنا هذه نتفق مع هذا التوجه إلى حد كبير، وربما يعود ذلك إلى النظريات الأدبية والفكرية التي يطعم بها أدونيس مؤلفاته النثرية، سواء كانت نظريات فكرية غربية ترجع أصولها لمفكرين وشعراء أوروبيين مثل: نيتشه Nietzsche (1844-1900)، ت.س. إليوت T.S.Eliot (1888-1965)، بودلير Baudelaire (1821-1967)، ميشو Henri Michaux (1899-1984) وآخرين، أو كانت بتأثير انتماءاته السياسية وبخاصة انتمائه للحزب القومي

43. مرأشدة، 1995، ص 22.

44. جبور، 2001، ص 4.

45. ن. م، ص 14.

46. ضاهر، 2000، ص 15.

47. بواردي، 2005، ص 44.

48. بنيس، 1991، ص 159.

الاجتماعي السوري.

ولعل أدونيس حين يصرح بأنّ كتبه ومؤلفاته النقدية ليست نقدًا يبعد عن نفسه صفة الناقد. يقول أدونيس في ذلك: «لست ناقدًا ولا اطمح أن أكون، فأنا لا املك العدة التي تلزم للناقد منهجيًا ومعرفيًا».⁴⁹ ويشير خالد بلقاسم إلى هذا التصريح الأدونيسي معتقدًا أنّ إستراتيجية أدونيس كتابية، ولكنّ القارئ لدراساته يدرك أنها تفيد من نظريات غربية ومن تصورات شعرية تتداخل فيها الرمزية بالسوريالية بما يضمن لممارسة النظرية تماسكها. ويضيف بلقاسم قائلاً: «أدونيس ليس ناقدًا لأنّه لا يلتزم بقوانين الكتابة النقدية، إذ تظل كتاباته وفيّة لجنون الشعر والنصوص الإبداعية».⁵⁰ ويقتبس خالد بلقاسم اعتراف أدونيس إذ يصرح قائلاً: «إنّ كتابتي النقدية هي نوع من الإضاءة لي أولاً لكي أفهم ما أقوله وأكشفه، ولكي أساعد قرائي ثانيًا على فهمي أكثر. ولذلك أعتبر أنني لا انقد أبدًا، وإنما أقوم ببعض الإضاءات النثرية، بل نثري أيضًا ذو بعد شعري أكثر مما هو ذو بعد تحليلي، وتصنيفي ونقدي».⁵¹ ونعتقد أنّ الفكرة المطروحة في الاقتباس أعلاه «كتابتي النقدية ... إلخ»، مهمة جدًا. ولعلها تشكّل اختلافًا جوهريًا بينه وبين العالم الذي لم يكن مبدعًا: لا شاعرًا ولا قاصًا، بينما أدونيس يضع نقده في خدمة أدبه والدفاع عن إبداعه.

ويقول عادل ضاهر: «إنّ أدونيس لا يساير مطلقًا معايير الكتابة الفلسفية من حيث العناية بالبيئة المنطقية للحجة، أو توحي أقصى الدقة في تحليل المفومات ذات الأهمية لأغراضه. وعندما نقرأ مثلاً، تعريف أدونيس للشعر بأنّه «ميتافيزياء الداخل» نشعر أن ما يقوله قد يكون ذا مدلول فلسفي عميق، فنتابع القراءة متوقعين أن نجد تحليلًا وافيًا يزيل الغموض عن هذا التعريف ويزيدنا فهمًا، ولكن بدون جدوى. فأدونيس مسكون بالشعر، ولا يستطيع الكلام إلاّ بلغة الشعر حتى عندما يطالب بالكلام بلغة الفلسفة».⁵²

تعقيبًا على ما ذكره عادل ضاهر، ترى هذه الدراسة بأنّه لا يجوز أن نجزم بشكل قاطع أنّ أدونيس لا يعرف إلاّ لغة الشعر. وإن كان أسلوبه ولغته يمتازان بحس شاعري. فلا غرو في ذلك، فهو شاعر قبل أن يكون منظرًا أو ناقدًا. ولا بدّ لنا من ملاحظة نوردها في هذا المكان. وهي أنّ الأسلوب التنظيري الذي استخدمه أدونيس في معالجة مشكلات أدبية، أكثر الأساليب احتياجًا إلى المنطق السليم والفكر المستقيم، وأبعدها عن الخيال الشعري. إذ إنه يخاطب العقل، ويناقش الفكر، فلا بدّ أن يظهر أثر القوة والجمال، وقوته في بيانه ومقدرته على الإقناع، وسلامة

49. أدونيس، 1993 (2)، ص 81.

50. بلقاسم، 2000، ص 62.

51. ن. م، ص 64.

52. ضاهر، 2000، ص 16.

الذوق في اختيار كلماته. ولسنا هنا بصدد علاج نقدي لوجهات نظر متنوعة حول مدى ارتباط الشعر الحديث بالتراث أو عدمه، فتلك قضية دار حولها جدل كبير. ولهذا رأينا أن نتركها إلا في الحدود الضيقة التي تعترضها هذه الدراسة.

ويشير محمود غنيم في مقالة بعنوان «محمود أمين العالم: بين السياسة والأدب» نشرت في العدد الأول من *المجلة* التي أصدرها مجمع اللغة العربية في حيفا عام 2010، إلى بعض التقاطعات والخلافات بين العالم وأدونيس قائلًا: «لا شك أن اهتمام العالم بمضمون العمل الأدبي وفاعليته في الواقع هو ما دفعه إلى الوقوف بحزم ضد فكرة أدونيس، الشاعر والناقد السوري - اللبناني، الذي يرمي إلى أن الثورة في الشعر هي ثورة في الأدب نفسه وفي بنيته الداخلية وليست ثورة اجتماعية أو سياسية للمشاركة في تغيير الواقع. ومن هنا يرى أدونيس مثلاً، أن شعر المقاومة الفلسطيني في مرحلة من مراحله هو شعر غير ثوري لأنه لا يثور على التقاليد الشعرية. أما العالم فيرى أن هذه الثورة التي ينادي بها أدونيس داخل الشعر، والتي يمارسها في شعره هي غربة بالشعر عن الحياة والأنسان، والثورة. ويوافق العالم أدونيس أن للشعر قوانينه الخاصة التي تختلف عن قوانين الواقع. ويرى غنيم أن العالم يعارض دعوة أدونيس التي ترى أن الثورة التي تتمثل في هدم الأبنية اللغوية السائدة، هي معادل موضوعي ثوري في الأدب يعادل العمل الثوري في الواقع. فهذه في رأي العالم معادلة شكلية آلية ليست صحيحة».⁵³

وترى دراستنا أنه على الرغم من وجود تقاطعات ومفارقات بين ما يطرحه العالم وأدونيس من قضايا نقدية، إلا أن لكل منهما دوره الريادي في إطلاق الشرارة الأولى لبداية مرحلة نقدية جديدة في الأدب العربي الحديث من دون أن يغفل الإشارة إلى درايته العميقة بالتراث وإعادة تأويله. فكان من النقد من رأى بهما عنصرين معادين للثقافة العربية بكل تراثها الفكري والأدبي، وأحياناً تصل الأمور إلى حدّ الاتهامات التي تقع خارج حدود النقد الأدبي والثقافة لتدخل في عمق الاتهامات الشخصية وربما بوابة التخوين.

ولعل أكثر هذه الاتهامات حدة هي الاتهامات التي وجهت ضد محمود أمين العالم وزميله عبد العظيم أنيس بعد أن نشر كتاب *في الثقافة المصرية* عام 1955 وأثار حوله معركة نقدية حامية من على صفحات الجرائد المصرية. فما كان من الدكتور طه حسين إلا أن اتهم مقالهما

53. غنيم، 2010، ص 129.

بأنه «يوناني لا يقرأ».⁵⁴ وخرج اتهام عباس محمود العقاد لهما عن حدود النقد الأدبي إلى حدود الإدانة البوليسية بقوله في رده:

«إنني لا أناقشهما وإنما أضبطنهما... إنهما شيوعيان».⁵⁵

ويرى العالم أن النقد عند العقاد وحسين في تلك المرحلة، قام أصلاً للمحافظة على قوانين اللغة وقواعدها النحوية أكثر من عنايته بالمضمون الخطابي للأدب، وإن هناك ضرورة للانشغال بالسياق الدلالي الاجتماعي للأثر الأدبي.⁵⁶ هذا المنهج النقدي أثار قضايا هامة أدت إلى تطور جدل حاد في العلاقة بين الأدب والمجتمع. ولعل كتاب **الثورة والثقافة: مقالات في النقد** (1970) الذي تضمن عدة مقالات نقدية، يدعو لخلق ثقافة عربية ثورية من خلال المطالبة بتعزيز الحرية ونشر الاشتراكية والنهوض بالوحدة العربية وبناء الإنسان العربي الحديث.⁵⁷ ويؤكد الناقد محمود غنایم أن العالم واجه ابتداءً من نهاية السبعينات هجوماً عنيفاً، لتمسكه بأرائه النقدية التي تنطلق بشكل مباشر من السياسة، ولعل أكبر هجوم كان في مؤتمر اتحاد كتاب المغرب الذي عقد في مدينة «فاس» عام 1979. وقد قدّم الناقد في هذا المؤتمر محاضرة باسم «التاريخ والفن والدلالة في ثلاث روايات مصرية». وانهاled عليه النقد من الحاضرين، ووصف عرضه أحد الحاضرين قائلاً: «إن العرض نوع من الكتابة السياسية ولا يدخل في مجال النقد الأدبي. إذا كان هذا قصد الروائي، الذي تحدث عنه العالم، فمن الأفضل أن يكتب مقالاً سياسياً لا رواية».⁵⁸

أما الدكتور جابر عصفور فيرى في كتابه **الاحتفاء بالقيمة** (2004) أن محمود أمين العالم نجح في ممارسته النقدية في مطلع الخمسينات من القرن العشرين، هذه الفترة تميزت بعلو شأن الاشتراكية العربية التي كان العالم ممثلاً وناطقاً باسمها. وأن كتابيه **في الثقافة المصرية** (1955)، و**الثقافة والثورة** (1970)، كانا بمثابة شهادة جيدة لمنصرة الأدب الاشتراكي، ويعزو عصفور نجاح العالم في ممارساته النقدية إلى قوة حجته الفلسفية والمنطقية التي أبداهها في مناقشاته.⁵⁹

وأما أدونيس فقد وجهت له عدة اتهامات عبر مسيرته الشعرية والنقدية الطويلة، مثل تهمة عدائه للثقافة العربية، وتعالیه على المثقفين العرب، وانعزاله عن قضايا المجتمع، واستغراقه

54. حسين، 1955، ص 93.

55. العالم وأونيس، 1955، ص 16.

56. العالم، 1970، ص 10.

57. ن. م.، ص 6-7.

58. غنایم، 2010، 133.

59. عصفور، 2004، ص 128، 79.

في الثقافة الأوروبية استغرافاً تقديسياً، وخفوت الحس القومي عنده، وإفساد مسيرة الشعر العربي الحديث بأرائه المتطرفة حول الإبداع والحدثة. وعلى النقيض من ذلك فقد رأى آخرون أنّ أدونيس متواصل مع الثقافة والتراث العربيين تواصلًا عميقًا، وما ثورته هذه إلا نقدًا للجوانب السلبية في التراث، وإضاءة الجوانب الإيجابية فيه.

ويخلص الناقد المصري المعروف رجاء النقاش إلى افتراض وجود وجهين متناقضين لأدونيس: فهو من جهة أديب وناقد كبير حقًا، ويحمل راية التجديد الأدبي الشامل، وسوف يبقى في مكانته ودوره في حركة الشعر المعاصر. ومن جهة ثانية، هو أحد هواة الشهرة والأضواء والنفوذ الأدبي، كاره للعرب والعروبة. ويضيف رجاء النقاش قائلًا «إنّ كل ما كتبه أدونيس هو كذب وافتراء على التاريخ الإسلامي بأفكاره، وأشخاصه، وذلك إرضاء للجامعة اليسوعية التي منحتة الدكتوراه على هذا الكذب والافتراء مع مرتبة الشرف الأولى».⁶⁰

ولعل ملاحظة الكاتبة أسيمة درويش تستحق الإشارة إذ تؤكد على وجود هذين الوجهين المتناقضين لأدونيس من وجهة نظر النقاد في العالم العربي، فتقول: «يقف أدونيس في الساحة الأدبية المعاصرة مستقطبًا الاهتمام العربي بحركة تتواتر بين السلب والإيجاب، فريق يعترف له بموهبة خارقة، وريادة خلاقة، وفريق ينكر عليه ذلك ويتهمه بالفساد وإفساد مسيرة الشعر العربي الحديث بأرائه المتطرفة حول الحدثة والتجديد».⁶¹

وفي نفس هذا المنظور يرى عدنان قاسم أنّه على الرغم من أنّ أدونيس يتمتع بثقافة غزيرة ساعدته على تكوين تيار الحدثة في الأدب العربي المعاصر، إلاّ أنّه استثمر هذه الثقافة استثمارًا مضادًا للقيم العقديّة، محاولاً في تنظيراته وتطبيقاته الفكرية نكث البنية الموروثة في الشعر. وأما ثورته على الواقع العربي الراهن، فهي سلبية جدًّا، إذ انحصرت هذه الثورة في التمرد على التقاليد الفنية للشعر العربي وتهديم التشكيلات اللغوية فيها. ويضيف عدنان قاسم قائلًا: «كما أنّه انحرف بالصوفية عن انتمائها الديني وتعامل مع وحدة الوجود باعتبارها رفعا لقيمة الإنسان في مواجهة الفعل الإلهي، ومجد السريالية من حيث كونها ترتفع فوق الحقائق العقلية التي ترفض الهلوسة والهذيان، فأخذ من السريالية معظم أفكاره».⁶²

ولعل كاظم جهاد كان أكثر حدة في نقده لأدونيس وانتاجه الأدبي إذ يشير في كتابه **أدونيس منتحلاً** (1991)، قائلًا: «إن أدونيس ليس ناقداً، وإن أعماله النقدية والشعرية ستظل واضحة

60. النقاش، 1992، ص 454، 459-461.

61. درويش، 1992، ص 12.

62. انظر: قاسم، 2000، ص 284.

نفسها داخل دائرة من الارتياب والشك، تفسح في المجال واسعاً لتوقع اكتشافات جديدة في مضمار الانتحال. فهو لا يقدم لنا إبداعاً. وإنَّ ما جاء به، ما هو إلا نقل من حضارة الغرب التي تبناها وقبلها».⁶³

وخلاصة القول: حاولنا في هذه الدراسة أن نقارن بين محمود أمين العالم وأدونيس وأن نرصد علاقتهما بالنقد والتنظير الأدبي. ورأينا أنَّ طروحات محمود أمين العالم النقدية تأثرت بشكل واضح بالفكر الماركسي الاشتراكي الذي يدعو لمناقشة القضايا الاجتماعية الواقعية وفق أيديولوجيا وتوجهات فلسفية خاصة تهدف إلى إيجاد البدائل وال حلول لأوضاع ومشكلات اجتماعية، واقتصادية، وثقافية ظهرت بعد ثورة يوليو تحديداً. ولاحظنا أيضاً، أنَّ العالم تأثر بالثقافة الغربية وبخاصة الثقافة الفرنسية حيث أقرَّ أن كل الجهود الجادة التي يبذلها الناقد العربي ما تزال في حدود نظريات يتعلمها من التراث العربي القديم أحياناً، أو من نظريات مستلهمة من الإنتاج الأدبي النقدي الأوربي والأمريكي أحياناً أخرى. أما في مجال النقد الأدبي، رأينا أنَّ العالم يتجه إلى نقد القصة والرواية العربية بصورة تفوق توجهه إلى نقد الشعر العربي، وأنَّ انحيازه للمضمون في سياقه الدلالي الاجتماعي في النص الأدبي كان أكثر حضوراً في مناقشاته وممارساته النقدية من الصياغة الشكلية وإبراز القيم الجمالية. على ذلك كان محمود أمين العالم ناقدًا أيديولوجيًا / اجتماعيًا ماركسيًا التوجه منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، ولا نستطيع أن نجزم بصورة قاطعة أنه بقي ثابتاً ومتمركزاً في أيديولوجيته ومنهجه النقدي، إذ إنَّ هناك إضاعات وإشارات، وإن جاءت مبطنة أحياناً، تدل على تحوله إلى النقد البنيوي (الهيكلي) الذي أشاد به في ثمانينات القرن العشرين وخاصة في مؤلفه النقدي **ثلاثية الرفض والهزيمة**.

مقارنة بالعالم، رأينا أن أعمال أدونيس في مجال النقد والتنظير الأدبي تدل على أنه لم يبد اهتماماً بارزاً بالرواية أو القصة القصيرة العربية، وأنَّ أغلب اهتمامه النقدي خصص لنقد الشعر العربي القديم والحديث: شكلاً ومضموناً.

وهنا لا بد لنا من إشارة وهي أنَّ توجه العالم نحو نقد القصة والرواية وأدونيس نحو نقد الشعر له أسباب تتعلق بفكرهما. ولعل انتماء العالم الماركسي، وفكره الأيديولوجي وإيمانه بأن الأدب هو انعكاس للواقع، دفعه للتوجه نحو نقد القصة والرواية العربية، علماً أنَّ القصة والرواية العربية في خمسينات القرن الماضي انشغلت على الأغلّب، بوصف الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للأمة العربية عامة، والمصرية بخاصة، وهنا وجد العالم حقلاً أدبياً يعرض فيه مبادئه وأفكاره. أما بالنسبة لأدونيس فكونه شاعرًا ومبدعًا أولاً ومحاضرًا في الجامعة يتنقل من

63. جهاد، 1991، ص 178.

محاضرة إلى أخرى، جعله يضع كل نقده في خدمة أدبه والدفاع عن إبداعه. وعلى الرغم من أنّ أدونيس يميل في نقده إلى منهج «الفن من أجل الفن» إلا أنّه يصعب علينا أن ندرجه في اتجاه نقدي محدد، إذ إنّهُ يؤمن بالتجديد والتحول الدائم. فهو ناقد ملتزم بقضايا وهموم أمته العربية من ناحية، وناقد أيديولوجي اجتماعي من ناحية ثانية، وناقد بنيوي في أحيان أخرى. تأثر أدونيس بالنظريات الغربية الفرنسية وتعلق بها، تمرد على التراث العربي كما تمرد محمود أمين العالم، وإن كان هذا التمرد لدى أدونيس أكثر وضوحًا.

ثبت بالمراجع

- أدونيس، 1971، 1971، مقدمة للشعر العربي، بيروت: دار العودة.
- أدونيس، 1972، 1972، زمن الشعر، بيروت: دار العودة.
- أدونيس، 1980، 1980، فاتحة لنهاية القرن، بيروت: دار العودة.
- أدونيس، 1985، 1985، الشعرية العربية، محاضرات أقيمت في الكوليج دوفرانس باريس، أيار 1984، بيروت: دار الآداب.
- أدونيس، 1993 (1)، 1993 (1)، النظام والكلام، بيروت: دار الآداب.
- أدونيس، 1993 (2)، 1993 (2)، النص القرآني وأفاق الكتابة، بيروت: دار الآداب.
- أدونيس، 1993 (3)، 1993 (3)، ها أنت أيها الوقت، سيرة ثقافية (1)، بيروت: دار الآداب.
- أدونيس، 1995، 1995، سياسة الشعر، بيروت: دار الآداب.
- بلقاسم، 2000، 2000، بلقاسم، خالد (2000)، أدونيس والخطاب الصوفي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- بنيس، 1991، 1991، بنيس، محمد (1991)، الشعر العربي الحديث: بنياته وابدالاته، ج4، (مساءلة الحدائة)، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- بوردي، 2005، 2005، بوردي، باسيلوس حنا (2005)، « أدونيس والهوية المضمره نحو نص شعري أيديولوجي»، زيتونة الجليل: أبحاث ومقالات مقدمة للأديب والشاعر الأستاذ حنا أبو حنا، حيفا: مكتبة كل شيء، ص 43-67.
- بوهرور، 2008، 2008، بوهرور، حبيب (2008)، تشكل الموقف النقدي عند أدونيس ونزار قباني، عمان: جدارا للكتاب العالمي.
- جبور، 2001، 2001، جبور، زهيدة درويش (2001)، التاريخ والتجربة في الكتاب 1 لأدونيس، بيروت: دار النهار.
- جهاد، 1991، 1991، كاظم، جهاد (1991)، أدونيس منتحلاً، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- حسين، 1955، 1955، حسين، طه (1955)، خصام ونقد، بيروت: دار العلم للملايين.
- الحميري، 1999، 1999، الحميري، عبد الواسع (1999)، الذات الشاعرة في شعر الحدائة، بيروت: الموسوعة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- حوراني، 1998، 1998، حوراني، رامز (1998)، النقد الأدبي ومنطلقاته الفكرية في فلسفة أنطون سعادة، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع.
- خشبة، 1982، 1982، خشبة، سامي (1982)، «جيل الستينات في الرواية المصرية»، فصول، عدد 2، مجلد 2، يناير- مارس، ص 117-123.
- درويش، 1992، 1992، درويش، أسيمة (1982)، مسار التحولات، قراءة في شعر أدونيس، بيروت:

محمود أمين العالم وأدونيس ناقدان للأدب العربي الحديث

- دار الآداب.
ضاهر، 2000
عادل (2000)، **الشعر والوجود: دراسة فلسفية في شعر أدونيس**،
دمشق: دار الهدى للثقافة والنشر.
- العالم وأونيس، 1955
محمود أمين وعبد العظيم أنيس (1989)، **في الثقافة المصرية**،
بيروت: دار الفكر.
- العالم، 1970
محمود أمين (1970)، **الثقافة والثورة: مقالات في النقد**، بيروت:
دار الآداب.
- العالم، 1975
محمود أمين (1975)، **البحث عن أوروبا**، بيروت: المؤسسة العربية
للدراسات والنشر.
- العالم، 1985
محمود أمين (1985)، **ثلاثية الرفض والهزيمة: دراسة نقدية
لثلاث روايات لصنع الله إبراهيم**، القاهرة: دار المستقبل العربي.
- العالم، 1988
محمود أمين (1988)، **الفلسفة العربية المعاصرة مواقف
ودراسات**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة
العربية الأردنية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- العالم، 1994
محمود أمين (1994) **أربعون عامًا من النقد التطبيقي: البنية
والدلالة - في القصة والرواية العربية المعاصرة**، القاهرة: دار المستقبل
العربي.
- عصفور، 2004
جابر (2004)، **الاحتفاء بالقيمة**، دمشق: دار المدى للثقافة
والنشر.
- عيد، 1985
رجاء (1985)، **لغة الشعر: قراءة في الشعر العربي**، الإسكندرية:
منشأة المعارف.
- غنايم، 2010
محمود (2010)، «محمود أمين العالم: بين السياسة والأدب»، **المجلة -
مجمع اللغة العربية**، عدد 1، حيفا، مجمع اللغة العربية، ص 125-140.
- فضول، 2000
عاطف (2000)، **النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس**، القاهرة:
المجلس الأعلى للثقافة.
- قاسم، 2000
عدنان حسين (2000)، **الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس**،
القاهرة: الدار العربية للنشر والثقافة.
- مراشدة، 1995
عبد الرحيم عزام (1995)، **أدونيس والتراث النقدي**، إربد: دار
الكندي للنشر والتوزيع.
- النقاش، 1992
رجاء (1992)، **ثلاثون عامًا مع الشعر والشعراء**، الكويت: دار
سعاد الصباح.

- Amyuni,1990 Amyuni, Mona Takieddine (1990) , “Adonis’s Time Poem: Translation and Analysis”, *Journal of Arabic Literature*, Vol. xx1, Leiden: E.J. Brill, pp. 172-184.
- Eagleton, 1976 Eagleton, Terre (1976), *Marxism and Literary Criticism*, London: Methuen & co.
- Al-Musawi, 2002 Al-Musawi, Muhsin Jassim (2002), “Engaging Tradition in Modern Arab Poetics”, *Journal of Arabic Literature*, Vol. xxxiii, No. 2 –2002, Leiden: E.J.BRILL, 173-210.
- Zeidan, 1979 Zeidan, Joseph (1979), “Myth and Symbol in The Poetry of Adunis and Yusuf Al-khal”, *Journal of Arabic Literature*, Vol.x – 1979, 71-94.

مختصرات

debate among literary critics. His opinions had many supporters and also many opponents. During his literary career he was the object of severe accusations. Some claimed that he was an enemy of Arab culture, that he displayed an arrogant attitude toward Arab writers, that he showed little interest in the problems of Arab society, and that he glorified Western culture and betrayed his own; others accused him of having destroyed the poetic nature of modern Arabic poetry with his extreme ideas on literary creativity and the need for modernization. Other critics, however, argued that Adūnīs was devoted to the Arab nation and legacy, and that his revolt against traditional poetry was essential in light of the negative elements in Arab culture, and was part of an attempt to illuminate and develop its positive sides.

Finally, quite a few critics have maintained that both al-‘Ālim and Adūnīs helped promote criticism of modern Arabic literature. However, almost as many critics have accused these two of having destroyed that same literature. According to the approach taken in the present study, the debate between these two groups is legitimate, because innovation will necessarily lead to a change in perspectives in the Arab world, with various implications and meanings. It is difficult to find sweeping agreements on any one topic, especially where cultural legacy is concerned. We may assume that any new idea will have supporters who promote it and detractors who try to stop it, even if the innovation in question was proposed for the purpose of correcting a perceived shortcoming.

Two Literary Critics in Modern Arabic Literature: Maḥmūd Amīn al-‘Ālim and Adūnīs

Ahmad Nassir

This study compares the literary critics Adūnīs and al-‘Ālim. It is noted that in his writings on literary criticism Adūnīs did not address prose literature, whether novels or short stories, but wrote mainly on modern and classical Arabic poetry. He voiced criticism concerning the Arab cultural heritage (religion and language) and also attacked Arab culture and education, which, so he claimed, are built upon acceptance of the unchanging and rejection of the variable. Al-‘Ālim dealt with literary criticism from a broader and more open perspective, debated with some well-known critics and raised important literary issues. He wrote articles concerning Arabic short stories and novels, for example in his two most important books: *ثلاثية الرفض والهزيمة* (*The Trilogy of Refusal and Defeat*) and *أربعون عامًا في النقد التطبيقي: البنية والدلالة في القصة والرواية العربية المعاصرة* (*Forty Years of Applied Criticism: The Structure and Function of the Arabic Short Story and Novel in Our Time*).

Al-‘Ālim’s, it is argued, tried to combine literary criticism and new literary theories, with a clear tendency towards ideological realistic criticism. Apparently this tendency stemmed from his belief in Communism and Marxist Socialist doctrine. He argues that in Arab culture there have been no real theoretical innovations, either in literary criticism or in art; he blames this on the weakness in critical theoretical thought and the lack of democratic social and political activity in the Arab world.

Adūnīs was a very prominent critic, whose ideas aroused an intense

that words derived from them are pronounced with only two consonants, although in their origin they contain three radicals (like *dam* “blood”, *fam* “mouth”). This phenomenon is also associated with the principle of *ta' wīḍ* (“compensation”), such as the added *tā' marbūṭa* at the end of the word *sina* (“slumber”) as compensation for the missing original first radical *w*.

Etymology and Related Aspects among Early Arab Linguists and Grammarians

Murad Musa

Al-Qasemi Academic College of Education and
Beit Berl College

Etymology, as a branch of linguistics that endeavors to discover the sources of words and how they evolved diachronically and synchronically, of necessity deals with the forms of words and the way they are derived from roots and stems. For this reason, an understanding of the source of words has the effect that lexical words are more ingrained and more frequently in use in different contexts.

The most common term used by medieval Arabic linguists and grammarians to denote etymology is *ishtiqaq*, which refers to derivation from a root or a stem. There also exist a number of modern terms, such as *ishtiqaq 'Āmm* (“general derivation”), *mādda aṣliyya* (“basic form”) versus *mādda far'iyya* (“derived form”), and others.

The phonology of consonants as sounds and an understanding of the derivation of the term for it (*ḥarf*), as well as the phonology of vowels and the nunation (*tanwīn*) attached to the letters that make up the word, are of great importance for understanding the structure and form of words. This is related to what are called the stem and the root, which constitute the foundation for every lexical word.

Most verbs and nouns have trilateral roots, although diachronically it is the accepted view that originally roots consisted of two consonants, to which a third radical was later added.

Trilateral roots occasionally undergo what is called elision (*Ḥadhf*), so

these terms.

3. In our opinion it was the establishment of more and more Christian denominational schools that provided the incentive behind the search for new terms that would be more comprehensible to students, by clearly associating the way in which nunation is expressed in the script with the writing of the vowels.
4. Rashīd al-Shartūnī was the only author we found who used terms consisting of a phrase in which the word for nunation was annexed to the names of the cases, as in *tanwīn al-rafʿ* (“nunation of the *rafʿ* case”), *tanwīn al-naṣb* (“nunation of the *naṣb* case”) and *tanwīn al-jarr* (“nunation of the *jarr* case”).
5. It is highly likely that both types of new terms became commonly used orally before they were documented in writing.
6. In our opinion the terms in which the word for nunation is annexed to the names of the vowels are to be preferred to those in which it is annexed to the names of the cases, because the former make it possible to describe all the states of nunation in the language. An additional advantage is that it consists only of elements with which students are familiar already at the very beginning of their language studies, namely the names of the vowels, at a time when they still have no knowledge of the concepts of inflexion and indeclinability (*bināʾ*).

On Combinations of the Term for Nunation and Terms That Denote Case and Short Vowels

Mahmud Mustafa

The Arabic Language Academy , Haifa

In works of grammar one finds a variety of terms that denote nunation (*tanwīn*) of words in the various cases. Some prefer to separate the term for nunation from the term that refers to the word's inflexion (*i' rāb*), as in *ism marfū' munawwan* ("a nunated noun in the *raf'* [nominative] case") or *tanwīn al-ism al- marfū'* ("nunation of a noun in the *raf'* case"). Others use a possessive construction in which the nunation is annexed to the term denoting the short vowels, as in *tanwīn al-ḍamm*, *tanwīn al-faḥ* and *tanwīn al-kasr*. Still others annex the nunation term to the term that denotes the case, as in *tanwīn al-raf'*, *tanwīn al-naṣb* and *tanwīn al-jarr*.

In this study we show how this combination, of *tanwīn* with terms denoting cases and short vowels, appears in a selection of works up to the beginning of the twentieth century. Our main findings are as follows:

1. The older sources use two distinct terms, one denoting nunation and the other grammatical case or case ending. In other words, they describe a word as nunated and also as being in one of the three cases, or they note that the nunation is preceded by one of the vowels that serve as the case-endings. This type of usage for referring to nunated nouns is in use to this day.
2. At the beginning of the seventeenth century some grammarians began to use new terms, in which the term "nunation" was annexed to the name of the short vowel: *tanwīn al-ḍamm* ("nunation of the *u* ending"), *tanwīn al-faḥ* ("nunation of the *a* ending") and *tanwīn al-kasr* ("nunation of the *i* ending). We list the books in which we found

death has been increasingly introduced and dealt with in publications for children, through stories and folk fairy tales. Using an analytic approach, we review some new stories in Arabic, written for the express purpose of helping children to cope with death. We then introduce a recent study in which fairytales were told to children, and death ceremonies were introduced and discussed with children by the storyteller.

The main topics that are addressed in the paper:

- The need to confront and acknowledge death in children's literature, rather than to ignore it.
- The diversity of methods dealing with the theme of death in Arabic children's stories.
- Modern reality stories: some deal directly and realistically with the theme through human characters, while others present symbolic humanized characters, like animals, plants, or personal possessions of the child.
- Death in folk fairy tales: such tales tend to introduce death indirectly and holistically, as a normal event in the circle of life. The fairy tale tends to concentrate on the child's future after having lost a meaningful close person. It presents examples of child protagonists who were able to overcome loss, thus telling children that they can and should live a happy and fulfilling life.

Death in Arabic Children's Literature

Hanan Karkaby-Jaraisy, Rafe' Yehya

The Arabic Academic College, Haifa

Since Arabic children's literature began to acknowledge and adopt the "child in the centre" concept, psychological issues related to children's everyday lives have become increasingly prominent in local publications for children.

Death, like other complicated and sensitive themes, was absent from children literature and neglected, or rather ignored, by writers of children's literature for a long time. One of the arguments raised against exposing children to death in children's literature was that this literature's main role was to protect children from the world's more unpleasant aspects by promoting optimism and humor. However, Arabic children's literature has recently abandoned this approach in favor of one that directly addresses death, mainly for therapeutic purposes.

The theme of death in Arabic children's literature has come to be treated with remarkable frequency in recent years, influenced by three main factors: mentions of death in the media; rising awareness among educators, and, in addition, children's increasing exposure to news about death and death scenes in the media and in their close environment, something that adults are unable to prevent.

In our article we address the way the theme of death is treated in the local Arabic children's literature. We argue that in recent years the concept of

Fallen Masks in Faḍila al-Farouq's Novel *Districts of Fear*

Mohammad Saffouri

The Arabic Academic College, Haifa

The article deals with the contents and artistic devices employed in *Districts of Fear*, a novel by the Algerian woman writer Faḍila al-Farouq. The novel is characterized by a pluralistic approach on the thematic and aesthetic levels, addressing themes which have been taboo for Arab women and are known as the *forbidden triple*, namely religion, politics, and sex.

The novel lifts the mask of the Orient and describes the corruption that is prevalent in the Arab world, the state of instability which people experience as a result of their rights being violated.

On the aesthetic level the novel undermines patriarchal literary conventions by employing devices like defamiliarization of plot and structure, first person female narration, and incorporating a variety of linguistic styles such as reported speech, romantic and poetic language, sexual language, and dialect.

Al-Farouq relies heavily on the techniques of flashback and flash-forward, and historical documentation of the novel's events, in addition to other artistic devices which make *Districts of Fear* an outstanding feminine novel which achieves the aim of modern Arabic feminine fiction: resisting and undermining the patriarchal literary canon and establishing a new one in which women have their own literary conventions.

Toponyms in Our Country: Between Past and Present

Rassem Khamaisi

The University of Haifa

In this study we will try to shed light on the dialectic relationship between toponymy and the Arabic language in Israel, focusing on names of places whose identity was changed through a change in the dominant language and presented in public space. We monitor the alteration of geographical names through a process of giving geographical features, roads and other sites in the country Jewish and Israeli names, and analyze the motives behind this change and the mechanisms used to bring it about. This change of names reflects a geopolitical ideology that seeks to establish the right of ownership of the space and to determine its membership. The article thus tries to show the policy and practice of changing names of locations in Mandate Palestine, and later in the State of Israel, giving examples of cities, villages and other geographical places. The article begins with a general theoretical framework of toponymy and linguistic landscape, explains the origins of names, toponyms and their relationship to culture and the role of power in changing the linguistic landscape, and then tries to analyse the situation and the reality of Arabic toponyms. It discusses and reviews the literature on the relationship of language and power and geopolitical conflict in communities. It studies the evolution of mapping and labeling of sites and provides a case study of renamed geographic sites, roads and some Arab towns. In addition to explaining the transformation of toponyms as part of a policy of Hebraizing the map of the country, the article proposes policy guidelines and tools to cope with the Hebraization of place names and to ensure the survival of Arabic toponyms.

Tantalus the Red and Sisyphus the White: Manifestations of Power and Truth in “The Second-to-the-Last Speech of the Red Indian to the White Man”

Masoud Hamdan

The University of Haifa

“Narrating the Palestinian Story through the Narration of the Stories of Others” occupies an important position in Mahmoud Dawish’s collection *Eleven Stars* (1992). This is especially true of the poem that is the subject of the present study, which constitutes a poetic attempt to reconstruct and reshape the collective memory. Our analysis of this poem focuses on the form of the conflict, repeated in numerous ways in different times and in different geographical regions, between two forces or vectors that represent two opposing poles in human history that exist in the spirit of civilization and the mind. These two vectors are unification (the Tantalian element) which strives to fuse and unite with the other and with nature and the cosmos, and divisiveness (the Sisyphan element) which, to the contrary, wishes to separate itself from the other and control him, nature and the cosmos by way of separation, classification and preference. This conflict, as we shall see, takes a number of forms: it is a conflict between spirit and matter, between nature and civilization, and between right and truth. The victorious vector builds its civilization upon the ruins of a primitive unity between the spirit and the place, which the poet imagines as clothed in the personality of a representative of the Red Indians.

Abstracts



AL-MAJALLA

Haifa, Vol. 4, 2013

