المجلة
مجمع اللغة العربية
الناصرة، عـدد 7، 2016

AL-MAJALLA
Journal of the Arabic Language Academy
Nazareth, Vol. 7, 2016

المجلة
مجمع اللغة العربية
الناصرة، عـدد 7، 2016

مـجـمـع الـلـغـة الـعـربـيـة
האקדמיה ללשון הערבית
The Arabic Language Academy

الناصرة
© جميع الحقوق محفوظة

אל-מג'לה
כתב עת האקדמיה ללשון הערבית, נצרת
כרך 7, 2016

مطبعة الهدى

مجمع اللغة العربية في إسرائيل
האקדמיה ללשון הערבית בישראל
The Arabic Language Academy In Israel
www.arabicac.com
majma1@bezeqint.net

للمراسلات

الناصرة - شارع بولس السادس، 33أ
ص.ب. 51046 منطقة بريدية 1616602
تليفون: 04-8622070
فاكس: 04-8622071

נצרת, רח' פאולוס השישי, 33א
ת.ד. 51046 מיקוד 1616602
טל: 04-8622070
פקס: 04-8622071

Paulus the 6th St. 33a
POB 51046, Nazareth 1616602
Tel: 04-8622070
Fax: 04-8622071

المجلة

مجمع اللغة العربية

الناصرة، عـدد 7، 2016

مجلة علميّة محكّمة
يصدرها مجمع اللغة العربية، **الناصرة**

هيئة التحرير:

محمود غنايم

نبيه القاسم

مصطفى كبها

مدير التحرير:

محمود مصطفى

الهيئة الاستشارية:

إسماعيل أبو سعد
جامعة بئر السبع

راسم خمايسي
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

المحتويات

إسماعيل أبو سعد

تشكيل الهوية عند شعب أصلاني في المؤسّسات التربوية التي تسيطر عليها الأغلبية: حالة الفلسطينيين العرب في إسرائيل..... 7

أحمد إغبارية

الدّلالة في علم المنطق وأثرها على تطوّر علمَي الأصول والبيان.....39

كوثر جابر قسوم

سميح القاسم والدُّرّ المنثور: دراسة في منجزه الأدبيّ النّثريّ.....71

رباب سرحان

التّقنيّات السّرديّة وعلاقتها بمضمون الخطاب الأدبيّ عند حنان الشيخ: ضمير المتكلّم، الوصف والمونولوج نموذجًا..... 93

مصطفى كبها

سميح القاسم صحافيا.....131

محمود مصطفى

تطور استخدام علامات الترقيم في اللغة العربية.....149

مختصرات..... 215

Abstracts.....**I–VI**

تشكيل الهوية عند شعب أصلاني في المؤسّسات التربوية التي تسيطر عليها الأغلبية:
حالة الفلسطينيين العرب في إسرائيل

إسماعيل أبو سعد
جامعة بن غوريون في النقب

> لا أحد يحسد الفلسطينيّين العرب في إسرائيل على وضع الإخصاء الذاتي الذي يعيشونه. لا يتم تربيتهم ليكونوا فخورين بأنفسهم. إنهم يفتقرون للثقة بالنفس والشعور بالواجب والوعي بأنه يتعيّن مقاومة الظلم بعزيمة شديدة. يقال إنَّ القوة مفسدة، ولكن غياب القوة والوهن كذلك مفسدة قد يفوق فسادها فساد القوة. إننا لا ننمّي أشخاصًا يتعاملون مع واجباتهم بجدية. إننا أمام [أجهزة] تربية وتعليم تنمّي أشخاصًا لا يرغبون بمقاومة أي من التحدّيات الاجتماعية. إنهم يتركون المقاومة للأحزاب والقوى السياسية. أعتقد أنَّ هذا من صناعة إسرائيل التي تواطأت على فعله، إنه أسلوبها لضمان سيطرتها، سهرت عمدًا على تربيتهم لضمان مجتمع هادئ لا يقوى على النهوض. إنها لا تسهر على تربية أشخاص أحرار واعين (سعيد زيداني، مقتبس لدى Grossman, 1993: 297).

ملخّص

لطالما أشار الفلسطينيون العرب في إسرائيل إلى الصعوبات التي تواجههم في الحفاظ على هويتهم وثقافتهم، في ظلّ طغيان منظومة تربوية تؤكّد على قيم ومناهج تدريس معتمَدة لدى مجتمع الأغلبية القومي، تعمل على استبعاد وجهات نظر المجتمع الأصلاني وتوجّهاته، وتحرمه من تشكيل هويته وهوية أفراده. لم يتمتّع الجهاز التربوي الحكومي العربي في إسرائيل أبدًا بالاستقلالية أو بانعدام التبعية، كما أنه لا يُنظر إليه بوصفه عنصرًا شرعيًا في المنظومة التربوية القومية/الوطنية/الحكومية في إسرائيل. لا يحظى الفلسطينيون الأصلانيون في إسرائيل بحكم ذاتي وسيطرة على جهاز التربية والتعليم

الخاص بهم، ولا يشغلون أي منصب رئيسي في عملية صنع القرار التربوي في الجهاز التربوي الحكومي، مما يعكس مكانتهم في المجتمع الإسرائيلي بصورة عامة.

مقدّمة

على وجه العموم، ناضلت الشعوب الأصلانية حول العالم لصيانة هوياتها إلى جانب كونها تعيش في ظل طغيان ثقافة أخرى مهيمنة (Erikson, 1968; Phinney, 1989; Rouhana, 1998; Smith, 1999). في حالة الدولة القومية الاستيطانية/الاستعمارية، حيث عانت هذه الشعوب الأصلانية تاريخيًا من مظالم، كالتطهير العرقيّ والإبادة والاضطهاد والقهر والاحتواء، فإنَّ الثقافة المهيمنة قد أنتجت بصورة منهجية آراء نمطية حول الشعوب الأصلانية، أضفت شرعية على تلك المظالم إلى جانب استثمارها في أغراض أخرى (Cox, 1948; Trimble, 1988).

لقد لعبت أجهزة التربية والتعليم، التي تسيطر عليها الأغلبية في الدولة القومية الاستيطانية/الاستعمارية، دورًا بالغ الأهمية في إخضاع الشعوب الأصلانية. تمثَّل الهدف الرئيسي لأجهزة التربية والتعليم تاريخيًا في سعيها إلى احتواء و"تثقيف" و"تمدين" الشعوب الأصلانية، أو بعبارات أخرى، إلى طمس الهويات الأصلانية عبر استبدال لغات وثقافات وديانات هذه الشعوب الأصلانية، وأساليب التربية المعتمدة عندها بأخرى سائدة بين القوى الاستعمارية (Dyck, 1997; Halverson, Puig and Byers, 2002; Satzewich, 1996; Thorton, 2001). خضعت الشعوب الأصلانية، لمدة تقارب مئة سنة، لسياسات تسعى إلى احتوائها وإذابتها في الأمريكيتين وأستراليا ونيوزيلندا وغيرها، وبسبب ذلك سعت هذه الشعوب الأصلانية إلى الحصول على اعتراف دوليّ بحقوقها بوصفها شعوبًا، ومن ضمن ذلك حقّها بأجهزة للتربية والتعليم تؤكّد على حقّها بتشكيل هويتها الأصلانية وصيانتها لا استئصالها. تؤكّد المادة 14 من إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية (لسنة 2007) على ما يلي:

> للشعوب الأصلية الحق في إقامة نظمها ومؤسّساتها التعليمية، والسيطرة عليها، وتوفير التعليم بلغاتها، بما يتلاءم مع أساليبها للتعليم والتعلّم. لأفراد الشعوب

> الأصلية، ولاسيما الأطفال، الحق في الحصول من الدولة على التعليم بجميع مستوياته وأشكاله دونما تمييز. على الدول أن تتّخذ، بالاتفاق مع الشعوب الأصلية، تدابير فعّالة لتمكين أفراد الشعوب الأصلية، ولاسيما الأطفال، بمن فيهم الذين يعيشون خارج مجتمعاتهم المحلية، من الحصول، إنْ أمكن، على تعليم بثقافتهم ولغتهم.

بينما تنازلت أجهزة التربية والتعليم في غالبية الدول القومية التي تعيش بين ظهرانيها فئات سكّانية أصلانية تمثّل أقلية، عن هدف الاحتواء والإذابة الصريحيْن، لا تزال المؤسّسات التعليمية الحكومية تُعتبر أمكنة يشعر فيها العديد من الأطفال المنتمين إلى الفئات الأصلانية بالغربة (Magga, 2003). نتيجة لذلك، لا تزال نسبة التسرّب من المؤسّسات التربويّة السائدة بين هذه الفئة من الأطفال كبيرة نسبيًا (أبو سعد، 2011 (Abu-Saad, 2004; Champagne, 2004; Greene and Forster, 2003; (Magga, 2003. وضع أولي هنريك ماغا (Ole Henrik Magga)، رئيس منتدى الأمم المتحدة الدائم المعني بقضايا الشعوب الأصلانية، أصبعه على النقطة الحاسمة حين تساءل: "هل تسرَّب هؤلاء من المدرسة أم أنَّ المدرسة سرَّبتهم؟" (Magga, 2003: 1).

نشهد تسارعًا على صعيد تأكيد الحاجة لوضع مناهج تدريس وتوفير بيئات تعليمية تنسجم مع الصعد الثقافية والاجتماعية واللغوية المعهودة للطلاب والداعمة لهم. وقد أكّدت على ذلك ورقة صادرة عن لجنة حقوق الإنسان والفرص المتساوية الأسترالية، تحمل عنوان "موجز الورقة البحثية – التعليم في الأرياف والمناطق النائية"، إذ جاء فيها: "من دون موروث الهوية البارز إلى جانب قضايا تربوية أخرى... فإنَّ مستقبل لغتنا وثقافتنا هو الاندثار. ينبغي دمج الشعور بالهوية الأصلانية في المنظومة التربوية" (مقتبس لدى: Abu-Saad and Champagne, 2006: 128).

وفي ذات الوقت، تدرك الشعوب الأصلانية بأنَّ صيانة موروثاتها التاريخية واللغوية والمعرفية التقليدية، وأساليب التربية المعتمدة عندها، وغيرها، وتوريثها إلى الأجيال القادمة تعتبر مسألة بالغة الأهمية لا لنفسها فحسب، بل للفئة السكّانية التي تمثّل الأغلبية التي تعيش بين ظهرانيها كذلك. يمثّل هذا الإدراك قاعدة حيوية لتعزيز إضافي للعلاقات القائمة على المساواة والاحترام المتبادل. جاء كذلك في كلمة لرودولفو ستافينهاغين

(Rodolfo Stavenhagen) حول أوضاع حقوق الإنسان والحريات الأساسية للشعوب الأصلانية، بأنَّ خصوصيات الشعوب الأصلانية الثقافية "تساهم هي أيضا في إثراء الثقافة العالمية وهي ليست مجرّد أثر لماض يتوارى" (مقتبس لدى: Magga, 2003: 3). إنَّ مجرَّد تصويب الأخطاء التاريخية، وتعزيز المساواة، وتمكين الشعوب الأصلانية، "لن ينجح"، من دون نقاش معمّق حول الأجهزة التربوية السائدة بين الشعوب المهيمنة وحول التنوير الجمعي كما يشير باسي (Paci, 2006).

بينما تمثِّل الملاحظات المشار إليها آنفًا بعض طموحات الشعوب الأصلانية السامية والمفصلية، فإنَّ واقعها التربوي لا يزال يحتل مساحة واسعة من طيف طموحاتها. انطلاقًا من هذا الاستعراض العام، أود التركيز على حالة واحدة من حالات الأقليات الأصلانية وهي حالة الفلسطينيّين العرب في إسرائيل. تسعى المقالة الحالية إلى فحص مسألة تشكيل الهوية في المنظومة التربوية الحكومية، وتحديد العناصر الرئيسة التي تعيق أو تعزّز عملية تحقيق الأفكار المذكورة أعلاه.

الفلسطينيون العرب في إسرائيل: السياق

أسوة بشعوب أصلانية أخرى في دول استيطانية/استعمارية، فإنَّ هوية الأقلية العربية الفلسطينية الأصلانية تعتبر مسألة معقّدة. تعتبر هذه الأقلية جزءًا من الشعب الفلسطيني الأصلاني، وهي فئة تسنّى لها البقاء على أرض وطنها بعد إقامة دولة إسرائيل في 1948، وتشكّل نحو 20% من إجمالي سكّان إسرائيل. إنَّ الحدود الجغرافية-السياسية، والصراع القائم بين إسرائيل والفلسطينيّين يفصلانها عن غالبية الشعب الفلسطيني. بالرغم من أنَّ ثقافة المجتمع العربي الفلسطيني الأصلاني في إسرائيل هي الثقافة العربية، فإنه مجتمع معزول بصورة عامة عن الدول العربية، باستثناء بعض القبول والتواصل وحرية الحركة بحدودها الدنيا. الفلسطينيّون في إسرائيل غير مندمجين في المجتمع الإسرائيلي، بالرغم من مواطنتهم الإسرائيلية، ويعانون من التمييز ضدهم على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

يقيم الفلسطينيون العرب في إسرائيل بما بات يصطلح عليه تعبير دولة "إثنية" أو "الإثنوقراطية" (يفتاحئيل، 2012)، وهو نظام لا يستند إلى مفهوم الهوية الوطنية الحاضنة لجميع مواطني الدولة، وإنما يختزلها إلى فئة إثنية محدّدة (بدرجات متفاوتة) فقط. نتيجة لذلك، فإنَّ احتلال مراكز القوة والموارد العامة في الدولة، إضافة إلى المشاركة السياسية الكاملة، يقتصر على هذه الفئة الإثنية المهيمنة. وبسبب حقيقة أنَّ الدولة الإثنية غير قادرة بنيويًا على توفير الاحتياجات الإنسانية الأساسية على صعيد الهوية والمساواة، فقد باتت مسألة تشكيل الهوية، والتنظيم السياسي على أسس إثنية هي الخيار الطبيعي. وبسبب الخطورة على الدولة، التي يمثّلها مثل هذا الخيار، فإنها تجنح إلى تطوير أنظمة سيطرة على الفئة الأصلانية التي تعيش بين ظهرانيها، تختلف مستويات طغيانها بحسب درجة سعي الدولة لأن تكون "ديمقراطية" إلى جانب كونها "إثنية" (لوستيك، 1984؛ Horowitz, 1985; Rouhana, 1998).

منظومة السيطرة

لقد طوّرت إسرائيل منظومة واسعة من السيطرة والتحكّم تقوم على الفصل والتبعية والاستقطاب، وفرضتها على الفئة السكّانية الفلسطينية (لوستيك، 1984؛ Abu-Saad, 2011; McDowall, 1989; Seliktar, 1984). تتضمن سياسة الفصل التي تنتهجها الدولة فصلًا بين السكّان اليهود والعرب اجتماعيًا وسياسيًا وإداريًا. خلافًا لتجارب العديد من الشعوب والفئات الأصلانية، لم تخضع هذه الفئة من الشعب الفلسطيني إلى سياسات الاحتواء، وذلك لأن المهاجرين اليهود لم يرغبوا باحتواء غير اليهود واستيعابهم في مجتمعهم. إنَّ ميزة ذلك هو أنَّ هذه الفئة لم تعانِ من محاولات طمس لغتها، أو الديانات التي ينتمي إليها أبناؤها وبناتها، كما ولم ينتزع أطفالها من أسرهم ليتم "تمدينهم" واستيعابهم واحتواؤهم في المجتمع اليهودي. أما سيئات ذلك، فإنه بالرغم من منح السكّان الفلسطينيين في إسرائيل حقوقًا مدنية، وإنْ كانت بالحد الأدنى، فإنهم يعتبرون دومًا غرباء وأجانب وغير شرعيّين، ووجودهم في "الدولة اليهودية" غير مرغوب به. إنهم مستبعدون من الهوية الوطنية/القومية للدولة، وبالمقابل لا يُسمح لهم بتطوير هويتهم القومية الخاصة بهم، كما ولا يحظون بحقوق جمعية أو بمعاهدة لضمان

حقوقهم. وبينما يُسمح لهم بممارسة شعائرهم الدينية، تتحكّم الحكومة بالجهات التي توفّر الخدمات الدينية لهم (مثل المحاكم الشرعية التي تتعامل مع قضايا الأحوال الشخصية والجهات المتخصّصة بالتوفيق بين الأطراف المتخاصمة)، وتفرض عدة قيود (مثل تحريم الزواج المختلط بين الفئات الدينية المختلفة). أما بخصوص اللغة، فإن أجهزة الحكومة تتحكّم بمفاصل تدريس اللغة العربية ومضامينها إضافة إلى التحكّم باللغة الإعلامية الناطقة باللغة العربية وغير ذلك.

إضافة إلى تقطيع الأواصر بين الفئتين السكّانيتين، اليهودية والعربية الفلسطينية، تسعى الدولة إلى تفتيت الأقلية العربية نفسها إلى طوائف وفئات صغيرة، وذلك عبر توفير هويات إقصائية جديدة لها تستند إلى مشارب دينية (مثل الإسلام والمسيحية والدرزية) أو انتماءات إقليمية-جغرافية (مثل الجليل والمثلث والنقب) (لوستيك، 1984؛ Abu-Saad, 2011; McDowall, 1989; Seliktar, 1984; Zidani, 1997).

أما الأسلوب الثاني الذي تعتمده الحكومة الإسرائيلية للسيطرة والتحكّم بالأقلية السكّانية الفلسطينية يتمثّل بفرض تبعية هذه الأقلية، بالقدر الممكن، بسوق الأغلبية السكّانية اليهودية الاقتصادي (لوستيك، 1984؛ Seliktar, 1984). تتحقّق هذه التبعية عبر مصادرة واسعة لأراضي الفلسطينيّين (لوستيك، 1984؛ Gavison, 1999; McDowell, 1989). إن خسارة الأراضي الزراعية، ونقل فئات عديدة من أماكن سكنها، تفضي عمليًا إلى تبعية الفلسطينيّين للقطاع اليهودي على صعيد التشغيل. إضافة إلى ذلك، فإن المركزية الشديدة المعتمَدة في المؤسّسات الحكومية على صُعد عديدة، مثل التربية والتعليم والإسكان والتخطيط المحلّي والإنماء وغيرها، تعزّز سيطرة وتحكّم الحكومة بالمجتمع الفلسطيني في البلاد، وتبقيه مرتبطا بحسن العلاقة مع الحكومة بغية توفير الاحتياجات الحياتية الأساسية.

أما الأسلوب الثالث الذي تعتمده الحكومة بغية التحكّم والسيطرة بالمجتمع الفلسطيني فيتمثّل بالاستقطاب عبر تقديم استحقاقات استثنائية للنخب الفلسطينية، أو لتلك الفئات التي يمكن أن تتحول إلى نخبة عبر الزمن، وذلك بهدف استنفاذ الموارد واستدامة الرقابة المجدية على المجتمع الفلسطيني (لوستيك، 1984). لم يتوقّع أي مدرّس أو موظّف، على

مدار سنين طويلة، أن يحظى بعمل من دون الحصول على معاملة خاصة من جهات حكومية (Abu-Saad, 2011; McDowall, 1989).

ينتج عن هذه السياسات بقاء المجتمع الفلسطيني منفصلًا بصورة كبيرة عن الأغلبية اليهودية، وخاضعًا لها في جميع مناحي الحراك الاجتماعي تقريبًا: المناطق السكنية، والتربية والتعليم، والمهن، والمشاركة أو عدم المشاركة في سوق العمل (Abu-Saad, 2011; Kraus and Hodge 1990; Lewin-Epstein and Semyonov 1992; 1993).

المؤسّسات التربوية الحكومية وتشكيل الهوية العربية الفلسطينية

تعتمد دولة إسرائيل جهازًا تربويًا حكوميًا مقسّمًا: الأول لليهود (وهو أيضا مقسّم إلى أقسام فرعية، مثل المدارس العلمانية وأخرى الدينية وغيرها)، والثاني للعرب، مما يعكس تقسيمها الإثني للمجتمع برمّته. نشهد مثل هذا التقسيم حتى في المدن العربية اليهودية المختلطة (مثل حيفا وعكا واللد والرملة ويافا)، حيث تختلف اللغة المعتمدة في كل جهاز من هذين الجهازين، وكذلك يختلف المنهاج الدراسي (وبخاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية)، والموارد المالية المخصّصة لكل جهاز (Abu-Saad, 2011, 1991; Al-Haj, 1995; Human Rights Watch, 2001; Lavy, 1998; Mari, 1978; State Comptroller's Report, 2002; Swirski, 1999). بينما يبدو للوهلة الأولى أن هذا الانقسام في الجهاز التربوي يقوم على تقبّل الاختلافات الثقافية، وعلى تعدّدية العملية التربوية، إلا أنّ هذا الانقسام يهدف بالدرجة الأولى إلى خدمة مصالح الفئة الإثنية اليهودية المهيمنة وتعزيز السيطرة على السكّان الفلسطينيّين الأصلانيّين (Abu-Saad, 2011, 2004; Al-Haj, 1995; Human Rights Watch, 2001; Marʿi, 1978; Peres *et al*, 1970; Swirski, 1999).

لا زال الجهاز التربوي الخاص بالسكّان العرب يخضع إلى معايير واعتبارات سياسية لا دور لهم في تحديدها أو تشكيلها. يحدّد قانون التربية والتعليم الحكومي لعام 1953 أهداف العملية التربوية الحكومية في إسرائيل بالعبارات التالية:

> تأسيس العملية التربوية على قيم الثقافة اليهودية، والإنجازات العلمية، وحب الوطن والولاء للدولة ولشعب إسرائيل، وعلى ممارسة العمل الزراعي والمهن اليدوية، وعلى التدريب الطلائعي والسعي نحو إنشاء مجتمع يقوم على الحرية والمساواة والتسامح والتعاون ومحبة البشرية. (مقتبس لدى: Marʿi, 1978: 50).

بالرغم من مرور 68 سنة ونيّف على تشريع هذا القانون فإنّ الأهداف التي يشير إليها لا تزال مركزية في سياسات الجهاز التربوي الحكومي الإسرائيلي. أُدخل على هذا القانون تعديل في سنة 2000، ولكنه لا يزال يولي أهمية قصوى إلى القيم والتاريخ والثقافة اليهودية ويتجاهل القيم والتاريخ والثقافة الفلسطينية (Abu-Saad, 2011). كمثال على مدى سطوة هذه الأهداف ونفاذها في مجمل الخطاب الرسمي حول التربية والتعليم في إسرائيل، فقد صرّحت وزيرة التربية والتعليم السابقة، ليمور لفنات، في حزيران 2001 أنها لا ترغب برؤية "أحد الأطفال في إسرائيل" لا يمتلك "المعرفة والقيم اليهودية" (Fisher-Ilan, 2001).

كما هو الحال في بقية الأنظمة التي تعتبر نفسها ليبرالية ديمقراطية، بينما تعتمد في ذات الوقت التمييز ضد سكّانها الأصلانيّين، فإن المسؤولين الحكوميّين لا يقولون صراحة إن هدفهم هو توفير تربية وتعليم يبعثان الغربة في نفوس أطفال السكّان الأصلانيّين، وإنشاء جهاز دوني خاص بهم. تنبع الغربة من حقيقة تجاهلهم المطلق للسكّان الأصلانيّين، إذ إن هذه الفئة السكّانية غائبة عن جميع دوائر اتخاذ القرار وصنع السياسات. وعلى هذا الصعيد، فقد صرّح أحد الطلبة بالكلمات التالية:

> أنا فلسطيني. وفي نفس الوقت، أعيش في إسرائيل، ويُفترض بي أن أتعايش مع ذلك، برغم حقيقة أنه يُفترض بي ألا أشعر وكأني فعلًا أنتمي إليها. لا تعترف الدولة بي، إنها ترفض أن تفعل ذلك. أشعر بأنه يتم التنكّر لحقوقي. أرى مهاجرين جاءوا من أثيوبيا وروسيا إلى هذه البلاد، ويمنحون كل شيء، أما في حالتي، أنا الذي ولدت هنا، فإنني محروم من الخدمات الأساسية. لا أفهم كيف يمكن لمهاجر أتى إلى بلادي التي ولدت فيها وينتهي الأمر بأن يتحكّم هو بي.

> يؤدي بي هذا الأمر إلى الاعتراف بأنني لست جزءًا من الشعب في إسرائيل، وبأنني في الحقيقة فلسطينيًا حقًا (Abu-Saad, Horowitz and Abu-Saad, 2011: 179).

نشهد تأكيدًا كبيرًا في المؤسّسات التربوية اليهودية على ضرورة تطوير وتعزيز هوية قومية، والانتماء الشديد للشعب اليهودي، علاوة على الطموحات والآمال الصهيونية، أما في حال السكّان العرب الفلسطينيّين الأصلانيّين فإنه يتم التنكّر لتاريخهم بالمجمل (Abu-Saad, 2011, 2007; Peled-Elhanan, 2012; Al-Haj, 1995; Marʿi, 1978). بينما نشهد إشارات في مناهج التربية والتعليم إلى العرب الفلسطينيّين، إلاّ أنها تحمل في طياتها توجّهًا استشراقيًا على وجه العموم، تُصوّرهم وتعرض ثقافتهم بنبرات وخيوط سلبية. قام إدوارد سعيد بتحليل هذه التوّجه/الخطاب في دراسته "الاستشراق" (1978) ودراسات أخرى لاحقة، إذ أوضح كيف تنظر الأبحاث الأكاديمية والسياسيون والأدب في الغرب إلى الثقافات غير الغربية وتصفها وكيف تقوم بتمثيلها. يتمحور نقد سعيد المركزي حول كيفية تطوير القوى الغربية الاقتصادية والسياسية والأكاديمية خطابًا يعتمد الثنائية القطبية المستندة إلى مقولة أن هنالك ماهية غربية سامية تقف في مقابل "الآخر" غير الغربي، وتقوم على صياغة كل ذلك من خلال استخدام اصطلاحات وتعريفات وضعها الغرب نفسه. لقد استحدث الاستشراق صورة عن الشرق بوصفه منفصلًا ومتخلّفًا وغير عقلاني وخاملًا. يتميّز الشرق بالاستبداد ومعاداة التقدّم؛ وبسبب أنه يتمّ الحكم على الشرق استنادًا إلى اصطلاحات غربية وتتم مقارنته بالغرب، فإن الشرق يبقى دومًا "آخر" دونيًا.

أجريت دراسات على كتب التدريس وأدب الأطفال المعتمَدة في المجتمع اليهودي الإسرائيلي، واتضح أنها تصوّر الفلسطينيّين والعرب، في أغلب الأحيان، بوصفهم "مجرمين" و"مشاغبين" و"مشبوهين" ومتخلّفين وغير منتجين (Abu-Saad, 2007; Peled-Elhanan, 2012; Bar-Tal, 1998; Cohen, 1985; Meehan, 1999). ووجد بار طال (1998)، الذي فحص 124 كتابًا دراسيًا معتمدًا في المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية في مجالات النحو والأدب العبري والتاريخ والجغرافيا والمواطنة، بأن هذه الكتب الدراسية الإسرائيلية تفرض تصوّرًا مفاده أن اليهود يقومون بحروب مشروعة، وحتى

إنسانية، ضد العدو العربي الذي يرفض تقبّل وجود اليهود في إسرائيل والاعتراف بهم ويتنكّر لحقوقهم.

كذلك ركّزت الباحثة الماورية ليندا توهيواي سميث (Linda Tuhiwai Smith)، (المنتمية إلى شعب نيوزيلندا الأصلاني)، على الدور الحيوي الذي يلعبه التنكّر لوجهات النظر التاريخية للشعوب الأصلانية في التأكيد على الأيديولوجيا الكولونيالية، ووجدت أن ذلك ينبع جزئيًا من اعتبار وجهات نظر الشعوب الأصلانية غير صحيحة، أو بدائية بصورة عامة، وبالدرجة الأولى لأن وجهات النظر هذه "تتحدّى وتقاوم الرسالة التي تحملها الكولونيالية" (Tuhiwai Smith, 1999: 29). إن إلغاء تاريخ الشعوب الأصلانية استمر، بصورة واضحة، في كتب التدريس رغم الإصلاحات والتعديلات العديدة التي خضعت لها، وذلك لأن هذا القمع يعتبر وسيلة مركزية كذلك في تدريس التاريخ لفئات الطلبة السائدة بهدف تعزيز دعمهم لأيديولوجيات دولهم الاستيطانية ونشاطاتها والحفاظ عليها. إن نجاح الجهاز التربوي الإسرائيلي ومناهجه في فعل ذلك يوضحه كلام أحد تلاميذ مدرسة ثانوية يهودية (بعمر 17 سنة) في معرض وصفه لمضامين الكتب الدراسية المعتمدة في المدارس اليهودية وملاحظات المدرسين:

> تخبرنا كتبنا بصورة أساسية بأن كل ما يفعله اليهود جيد وشرعي والعرب على خطأ ويعتمدون العنف ويسعون إلى إبادتنا... لقد اعتدنا سماع ذلك، الاستماع إلى طرف واحد فقط. يعلموننا أن إسرائيل تحوّلت إلى دولة في سنة 1948، وأن العرب هم من بدأوا الحرب. لا يذكرون لنا ماذا حصل للعرب، إنهم لا يذكرون أي شيء عن اللاجئين وعن السكّان العرب الذين نزحوا عن بلداتهم وبيوتهم... بدل التسامح والتسوية فإن مواقف هذه الكتب، وكذلك بعض المدرسين، مشبعة بالكراهية نحو العرب (Meehan 1999, p. 20).

يكشف جهاز التربية والتعليم اليهودي تلاميذه اليهود على اللغة والثقافة العربية بصورة متواضعة جدًا في أفضل الحالات. وبرغم الحقيقة أن اللغة العربية تعتبر إحدى اللغتين

الرسميتين في إسرائيل، فإن تعلّم اللغة العربية غير واجب في المدارس اليهودية، ولا يتقدّم الطلاب بامتحان فيها لنيل شهادة البجروت، وهي شهادة إنهاء المدرسة الثانوية.
أقل من 4% من الطلاب اليهود يتعلّمون اللغة العربية بصورة طوعية، كأحد المواضيع التي يتقدمون فيها لامتحان البجروت (Lev-Ari, 2003). وفق وكيلة وزارة التربية والتعليم، السيدة رونيت تيروش، فإن التلاميذ اليهود يشعرون بمعاداة للغة العربية. تشير تيروش إلى ما يلي:

> [اللغة العربية] هي لغة منسوبة لفئة سكانية تضع صعوبات أمام حياتك وتهدّد أمنك. بالرغم من ذلك، يتفهّم التلاميذ أنّ معرفة اللغة العربية تساعدهم في رؤية الحياة في إسرائيل من خلال أعين العرب... إننا نخطّط لأن نفرض موضوع اللغة العربية ضمن المواضيع الواجب اجتيازها في امتحان البجروت، ولكن في الوقت ذاته فإنه إذا كان أقل من 10% من التلاميذ يتعلّمونها بصورة طوعية، فسيكون من المستحيل فرضها على بقية التلاميذ (المصدر السابق).

بينما يؤكّد قانون التربية والتعليم الحكومي لعام 1953، والمنهاج الدراسي الحكومي، بشدّة على تطوير الهوية اليهودية وقيمها، لا يُشار بالمقابل إلى مثل هذا التأكيد فيما يتعلق بالتربية والتعليم الخاصين بالفلسطينيّين في إسرائيل، وذلك بالرغم من بعض الخطوات التي اعتمدتها بعض اللجان التي سيطر عليها مربّون يهود في السبعينيات والثمانينيات في هذا الاتجاه (Abu-Saad, 2011; Al-Haj, 1995). ولكن تبقى حقيقة أن الجهاز التربوي العربي، والمناهج الدراسية المعتمدة فيه، قد وضعت على يد وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية التي تخلو من أية شخصية عربية تربوية أو إدارية في موقع اتخاذ القرار. يتناقض هذا الواقع بصورة بالغة مع الجهاز التربوي اليهودي الحكومي الديني، وهو جهاز منفصل ماديًا وإداريًا عن الجهاز التربوي اليهودي العلماني، ويتمتّع باستقلالية تامة في مناهج التدريس المعتمدة لديه (Abu-Saad, 2011; Swirski, 1999).
تسعى جميع أهداف المؤسّسات التربوية الحكومية العربية، وكذلك أهداف بعض المناهج المحدّدة، إلى مطالبة الفلسطينيّين العرب بتعلّم القيم والثقافة اليهودية، ويظهر ذلك بصورة بالغة في المنهاج التربوي الحكومي المخصّص للمرحلتين الابتدائية والإعدادية (Abu-Saad, 2011; Al-Haj, 1995; Marʿi 1978, 1985; Peres, Ehrlich and

(Yuval-Davis, 1970. يُطالَب التلاميذ العرب بتبديد ساعات طويلة من الدراسة في تعلّم الثقافة والتاريخ اليهوديّين واللغة العبرية، وبالمجمل فهي ساعات أكثر بكثير من تلك التي يقضونها في دراسة الأدب والتاريخ العربيّين. وعليه، فهم مطالبون بتطوير هوية تستند إلى قيم يهودية وطموحات صهيونية وذلك على حساب تطويرهم وعيًا قوميًا/وطنيًا، وحس انتماء لشعبهم. يتم التأكيد على الهوية القومية العربية بصورة متواضعة جدًا، ويتم تجاهل الهوية الفلسطينية بالكلية (Abu-Saad, 211, 2004; Al-Haj, 1995; Ma'ri, 1978). وعلى هذا النحو، يُطالب التلاميذ العرب بدراسة الأدب والشعر العبري الصهيوني، والاحتفال بإنشاء الدولة اليهودية على تراب فلسطين، في حين أن منهاجهم الدراسي لا يشمل أية إشارة إلى كلاسيكيات الأدب الفلسطيني التي تدرَّس في جميع أنحاء الدول العربية (Abu-Saad, 2011).

لا يتمثّل الهدف الأساسي من الدراسات اليهودية في المؤسّسات التربوية العربية الحكومية بالتعريف بالأوجه الثقافية للمجتمع الإسرائيلي اليهودي، وإنما بدفع الفلسطيني إلى فهم القضايا اليهودية والصهيونية، والتعاطف معهما، وفي ذات الوقت بقمع هويته الوطنية الفلسطينية والقومية العربية (Abu-Saad, 2011; Al-Haj, 1995; Marʿi 1978, 1985; Swirski, 1999). انتقدت مجموعة من الباحثين اليهود الإسرائيليّين (بيريس وإرليخ ويوفال-ديفيس) في السبعينيات المنهاج الدراسي الذي تفرضه وزارة التربية والتعليم على المؤسّسات التربوية العربية، كمحاولة لغرس المشاعر الوطنية في قلوب التلاميذ العرب الفلسطينيّين، وذلك عبر دراسة التاريخ اليهودي، وأشاروا إلى عبثية التوقّع من "التلميذ العربي... أن يقوم بخدمة الدولة لا لأنه يُنظر إلى ذلك بوصفه هامًّا **له** ويلبي **احتياجاته**، ولكن لأنه هامّ للشعب اليهودي"، أي هامّ لتلك الفئة الإثنية التي تستبعد التلميذ العربي الفلسطيني منها بصورة مطلقة (Peres, Ehrlich, and Yuval-Davis, 1970:151). من الطبيعي أن نتوقع أنه في ظل غياب أية علاقة بين المضامين الثقافية أو القومية في المؤسّسات التربوية العربية، وبين التلاميذ العرب وتجاربهم الشخصية، أن يسعى هؤلاء التلاميذ إلى البحث عن مشارب بديلة لتطوير هوياتهم (مثل المذياع، والقنوات التلفزيونية، والإنترنت).

ومع ذلك، فإن هذا الغياب للتاريخ والثقافة والهوية العربية الفلسطينية والاهتمامات السياسية المعاصرة من المناهج الدراسية المخصّصة للمؤسّسات التربوية العربية متواصل على الدوام. كذلك لا تتعامل المناهج الدراسية مع الاحتياجات الاجتماعية والثقافية والتعليمية القائمة في المجتمع الفلسطيني الأصلاني في إسرائيل الذي انتقل سريعًا إلى مجتمع مدني في حيّز حديث وغربي يستند إلى اقتصاد عالي التقنية. إن هذا الغياب يفضي إلى أن يقوّض أهمية التجربة التعليمية إلى درجة دفع التلاميذ إلى التوقّف عن الدراسة في هذه المؤسّسات التعليمية (Abu-Saad, 2011, 2001; Al-Haj, 1995; Brown, 1986; Marʿi, 1978). وقد أشار أحد التلاميذ إلى ذلك بالعبارات التالية:

> كل ما نتعلّمه يدور حول الثقافة اليهودية. نتعلّم عن [الشاعر القومي اليهودي] بياليك و[الشاعرة التوراتية] راحيل. لماذا يتوجّب علي أن أتعلّم عنهما؟ لماذا لا يعلّموننني عن [الشاعر الوطني الفلسطيني] محمود درويش؟ لماذا لا يعلموننني عن [الشاعر القومي] نزار قباني؟ لماذا لا يعلّموننني عن إدوارد سعيد؟ لماذا لا يعلّموننني عن الفلاسفة العرب والشعراء الفلسطينيّين؟ ... إن المدارس، بصورة كليّة وليست منفردة، على صورة المنظومة التربوية بجملتها، لها تأثيرات سلبية على هويتنا... إنهم لا يرغبون أن نقوم نحن العرب الفلسطينيّين بتطوير وعي حول هويتنا القومية (مقتبس لدى Makkawi, 2002, p.50).

وصف المربّي والباحث العربي الفلسطيني سامي مرعي، في سنة 1978، مكانة المؤسّسات التربوية العربية الخاضعة للمنظومة التربوية الإسرائيلية بالعبارات التالية، والتي للأسف الشديد، لا تزال دقيقة حتى بعد مرور 38 سنة على صدورها:

> يعتبر [جهاز] التربية والتعليم العربي ضحية للتعدّدية الإسرائيلية لا لأنه مُدار ومنظّم على يد الأغلبية فحسب، بل لأنه أداة يتم من خلالها التلاعب بالأقلية كذلك... إنه لا يعكس التعدّدية الإسرائيلية التي تحول دون امتلاك العرب أية قوة فحسب، بل إنه أداة يتم من خلالها الحفاظ على هذا العجز

> واستدامته. إن المواطنين العرب على الهامش، إنْ لم يكونوا خارجًا... يُدار قسم التربية والتعليم العربي على يد أعضاء من مجموعة الأغلبية اليهودية، ويتم وضع المنهاج الدراسي على يد السلطات، وفي أفضل الحالات بمشاركة البعض القليل جدًا من الشخصيات العربية. إن المشاركة العربية لا تتعدّى الكتابة أو الترجمة للكتب والمواد وفق حدود حذرة وتوجيهات محدّدة، كما أن هذه المشاركة لا تتعدّى مهمة تنفيذ السياسات الموضوعة على يد الأغلبية (Marʿi, 1978: 180).

هيئات التدريس ومسألة الهوية

إن هيئات التدريس في جهاز التربية والتعليم الحكومي الخاص بالسكّان العرب الفلسطينيّين الأصلانيّين تستند هي أيضا إلى اعتبارات السيطرة والتحكّم بالدرجة الأولى. عملية تعيين المدرّسين والمديرين والمفتشين تقع تحت سيطرة وزارة التربية والتعليم في القدس. ومجرّد توفر الكفاءات والتجربة لوحدهما ليس بالأمر الكافي، في حال المواطنين العرب الفلسطينيّين في إسرائيل، للحصول على عمل في سلك التدريس؛ وإنما يتعيّن عليهم الخضوع لتحقيق أمني -من دون علمهم بذلك- بغية الحصول على موافقة جهاز المخابرات الداخلية (الشاباك) قبل تعيينهم. للتقدّم إلى مناقصة على وظيفة حكومية عليا، مثل وظيفة عليا في سلك التدريس أو التفتيش أو الإدارة، يتعيّن على المرشّحين اليهود تقديم شهادات تعليمهم ومؤهلاتهم وخبراتهم. أما فيما يتعلّق بالمرشّحين العرب الفلسطينيّين، فيتعيّن عليهم التسلّح كذلك بموافقة من جهاز المخابرات الداخلية. تجدر الإشارة إلى أن ممثّل هذا الجهاز يقف على رأس لجنة تعيين هيئات التدريس في الجهاز التربوي العربي، وتتّسم عملية التعيينات هذه بغياب مطلق لتمثيل السكّان العرب، ولا يمكن لأحد منهم تقديم اعتراض على قرارات هذه اللجنة (Abu-Saad, 2011; Ettinger, 2004; Sa'ar, 2001; Lustick, 1980; Al-Haj, 1995). قامت وكيلة وزارة التربية والتعليم، السيدة رونيت تيروش، على عتبة السنة الدراسية 2004/2005، بمحاولة صريحة وعلنية لتبرير تدخّل جهاز المخابرات الداخلية في عملية تعيين الهيئات

المختلفة في المؤسّسات التربوية العربية في إسرائيل (Ettinger, 2004). يُستخدم الفحص المخابراتي هذا لغرض إخراج المرشّحين العرب، الذين يعبّرون صراحة عن هوية وطنية فلسطينية، من المنظومة المدرسية برمتها. وعليه، يعتبر التعيين الانتقائي للهيئات المختلفة في المدارس العربية أداة لتقويض تشكيل الهوية، وكذلك يستخدم بصورة أكبر لتحويل المدارس إلى أمكنة تسهر على تعزيز الغربة بين المدرّسين والتلاميذ على حدّ سواء. وقد عبّر أحد المدرّسين العرب عن ذلك بالعبارات التالية:

> أنا أنتمي إلى الدولة بالمعنى الجغرافي فحسب. وذلك وفق عهد فرضوه عليّ. أنا مجرّد عامل في وزارة التربية والتعليم. أحصل على معاش شهري. أقيم هنا. ولكن على صعيد الروح، على صعيد النفس، فأنا أنتمي إلى الشعب الفلسطيني. ولهذا تسألني كيف يمكنني أن أدرّس أطفالًا في مثل هذه الظروف. مثالًا بسيطًا – لقد مرّ عليّ العديد من الطلاب الذين قاموا برسم علم فلسطين على سبيل المثال. وعليّ أن أخبر الطالب الذي قام بذلك أن مثل هذه الأعمال ممنوعة. ويمكن للطالب أن ينظر إليّ نظرة تشكيك وكأني خائن. وربما أشعر حينها بأنني فعلًا كذلك. ولكنني إنْ عبّرت عن أي نوع من التأييد لهذا الفعل على الأغلب سيطردونني من العمل، أو سيتمّ استدعائي للتحقيق. فإذن ماذا عليّ فعله في مثل هذه الحالة؟ مجرد أن أتجاهل ذلك ولا أقول له شيئًا. أتظاهر بأنني لم أنتبه لذلك (Grossman, 1992, p. 50).

في حين نشهد أن عمليات التعيين والترقية تعني أن وجهات نظر أعضاء هيئات التدريس في الأجهزة التربوية العربية في إسرائيل وتعبيراتهم تخضع إلى رقابة صارمة جدًا، بينما يمكن أن يكون الأعضاء اليهود في هذه الهيئات معادين بصورة صريحة للفئات السكّانية التي يتعيّن عليهم خدمتها من دون تقديمهم للمساءلة أو العقاب. ومن الأمثلة الأوضح على هذا هو المدير اليهودي لسلطة تعليم البدو، التي أنشأتها وزارة التربية والتعليم لإدارة المنظومة التربوية في القرى العربية غير المعترف بها في النقب. يعتبر مدير سلطة تعليم البدو مسؤولًا عن المنشآت المادية للمؤسّسات التربوية، ولكنه عضو كذلك في اللجان

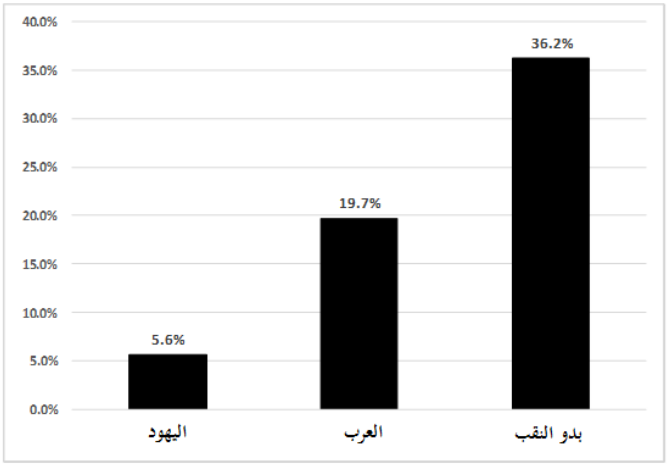
المخوّلة بتعيين المدرّسين والمديرين والهيئات المهنية للمدارس في القرى غير المعترف بها في النقب. حين تنظمت مجموعة من القيادات العربية المحلية، وذوي التلاميذ من بعض القرى غير المعترف بها في النقب، بغية تحسين أوضاع مدارسهم، ردّ مدير سلطة تعليم البدو على ذلك بالعبارات التالية: "[إنهم بدو] متعطّشون للدماء، لا زالوا ينتهكون [القانون] ويتزوجون أكثر من امرأة، ولدى كل واحد منهم 30 طفلًا ويستمرون في توسيع بلداتهم غير الشرعية ويستولون على أراضي الدولة". وعندما سئل هذا المسؤول عن توفير المراحيض في الأماكن المغلقة في المدارس، أجاب: "السائد في ثقافتهم أنهم يتغوطون ويتبولون في الهواء الطلق، لا بل وأنهم لا يعرفون كيفية استخدام المرحاض" (Berman, 2001, p.3). وردًا على الغضب الشعبي العارم والدعوى المرفوعة ضد وزير التربية والتعليم ومدير سلطة تعليم البدو، صرّحت وزارة التربية والتعليم بداية أنها تقدّر تعاون مدير سلطة تعليم البدو مع المجتمع، وأنها ليست طرفًا مخوّلًا بتسريحه من عمله. وصرّحت وزارة التربية والتعليم لاحقًا، في أعقاب تحقيقات داخلية، بأنها تخطّط لإقالة مدير سلطة تعليم البدو، لا بسبب تصريحاته العنصرية ضد السكّان الذين يتعيّن عليه خدمتهم، بل بسبب غياب الكفاءة في إدارة هذه السلطة (Abu-Saad, 2011).

مستخرجات جهاز التربية والتعليم الحكومي

بالرغم من الاعتراف الظاهري بالاختلافات الثقافية، واستيعابها عن طريق استحداث مؤسّسات تربوية منفصلة للسكّان العرب الأصلانيّين مواطني دولة إسرائيل، كانت ولا زالت هذه المؤسّسات التربوية العربية مدارة على أيدي أشخاص ينتمون إلى الأغلبية اليهودية، ويستندون إلى جملة من الاعتبارات السياسية التي تهدف إلى السيطرة على السكّان العرب الفلسطينيّين والتحكّم بهم، ومنع أية عملية لتشكيل هويتهم. إضافة إلى ذلك، فإن المنظومة التربوية الإسرائيلية تحافظ بكفاءة كبيرة على إخضاع التلاميذ الفلسطينيّين العرب على صُعد عديدة منها الثقافية والاجتماعية الاقتصادية والسياسية، وذلك عبر اعتماد منظومة من الدونية والتمييز فيما يتعلّق بتوزيع الموارد والأنشطة والبرامج والخدمات. نتيجة لذلك، فإن مستوى إنجازات التلاميذ العرب التربوية لا يزال دونيًا مقارنة بإنجازات التلاميذ اليهود. من هنا نستدل أن المنظومة التربوية الحكومية

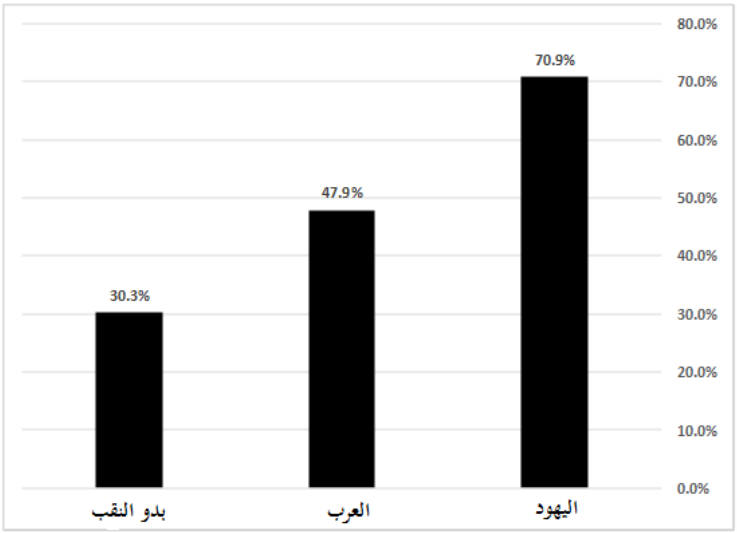
تلعب دورًا حيويًا في تهميش المواطنين الفلسطينيّين على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

يشير الرسم التوضيحي الأول إلى أن نسبة تسرّب التلاميذ العرب البدو في النقب في المرحلة الثانوية قد وصلت في سنة 2014 إلى 36.2%، وهي نسبة كبيرة جدًا قياسًا بالنسبة القائمة بين مجمل التلاميذ في المجتمع العربي في البلاد (19.7%) والنسبة القائمة بين التلاميذ اليهود (5.6%) (Ministry of Education, 2015).



الرسم التوضيحي 1: نسب تسرّب التلاميذ من المدارس حسب الفئة السكّانية (اليهود، العرب، وبدو النقب)، لسنة 2014

وما يفاقم مشكلة نسب تسرّب التلاميذ العرب العالية من المدارس البدوية في النقب هي النسب المنخفضة لنجاح الطلاب في استكمال السنوات التعليمية الاثنتي عشرة، حتى قياسًا بالنسب القائمة بين بقية الطلاب العرب في البلاد. على سبيل المثال، بلغت نسبة الطلاب البدو في النقب الذين اجتازوا امتحانات البجروت (وهي الامتحانات الضرورية لاستكمال التعليم العالي) نحو 30.3% في مقابل النسبة الإجمالية 47.9% القائمة بين الطلاب العرب في البلاد، ونحو 70.9% بين الطلاب اليهود (Ministry of Education, 2015).



الرسم التوضيحي 2: نسب التلاميذ الذين اجتازوا امتحانات البجروت حسب الفئة السكّانية (اليهود، العرب، وبدو النقب)، لسنة 2014

يتضح أن إنجازات الطلاب الذين يستكملون دراستهم في المرحلة الثانوية تبقى متواضعة جدًا في اجتياز الامتحانات العامّة، وخاصة امتحانات البجروت، وهو أحد الشروط المركزية للتخرّج ولتقديم طلبات الالتحاق بالتعليم الجامعي. يُسرّب البعض الآخر في امتحان "البسيخومتري" – وهو اختبار القدرات الذي يصفه المربّون العرب على أنه منحاز ثقافيًا، وأنه ترجمة حرفية للاختبار المعدّ لطلاب الجهاز التربوي اليهودي.

نتيجة لذلك، تُرفض نسبة عالية من طلبات المتقدمين العرب للالتحاق بالجامعة، هي أكثر بكثير من نسبة رفض طلبات المتقدمين اليهود (Abu-Saad, 2015, 2011, 1996; Al-Haj, 1995, Human Rights Watch, 2001). بينما يقوم الجهاز التربوي اليهودي بتهميش الجهاز التربوي العربي، يعتبر امتحان البسيخومتري عائقًا إضافيًا أمام التحاق الطلاب العرب بالجامعات الإسرائيلية أو قبولهم في المجالات التي اختاروها لأنفسهم وذلك لأنهم "ليسوا جيدين بما فيه الكفاية"، أو "لأنهم ليسوا جيدين" بقدر

جودة الطلاب اليهود. هذه المسألة تترك كذلك إسقاطاتها على قضية تطوير الهوية بين الطلاب العرب، كما يتضح من الاقتباس التالي:

> استند قراري [التسجيل لموضوع الدراسة الجامعية] على علامة البسيخومتري فقط، والتي لم تكن جيدة جدًا، بالرغم من أنني حصلت على علامة 97% في امتحانات البجروت. أعتقد أنه يتعيّن على اليهود [الذين يلبون شروط القبول للجامعة] أن يفهموا أننا نحن العرب نعاني من امتحان البسيخومتري ولن ننجح به بالمستوى الذي ينجح فيه الطلاب اليهود. لا يعني هذا أنهم أذكى منّا بل لأنهم يحصلون على أسلوب تربوي مختلف، وجودة مختلفة [عما نحصل عليه نحن] (Abu-Saad, Horowitz, and Abu-Saad, 2011, p. 75).

بات دور التهميش بواسطة استخدام امتحان البسيخومتري صريحًا في السنة الدراسية 2004/2003 حين صدّقت وزارة التربية والتعليم، ولجنة المعارف التابعة للكنيست، ورؤساء الجامعات، تجربة إلغاء امتحان البسيخومتري كشرط للقبول في الجامعات الإسرائيلية، وبدلًا من ذلك اعتماد علامات البجروت فقط، وذلك لتمكين الطلاب من الأماكن الهامشية دخول الجامعات الإسرائيلية. إلا أن المستفيدين الرئيسيين من هذا القرار كانوا من الفلسطينيين العرب، أكثر مما استفاد منه الشباب اليهود القادمون من مدن متواضعة الدخل والبلدات الهامشية.

على سبيل المثال، فقد وجدت إحدى الجامعات أنّ:

> ... نسبة الطلاب العرب الذين كان يفترض قبولهم لقسم طب الأسنان في الجامعة وفق النظام الجديد وصلت إلى 52% من مجمل المتقدمين؛ بينما وصلت نسبتهم في السنة الماضية، حين كانت علامات امتحان البسيخومتري لا تزال سارية المفعول، إلى 29% فقط من مجمل طلاب السنة الأولى. وكذلك الأمر بخصوص قسم العلاجات التأهيلية، إذ كان يفترض أن تصل نسبتهم من مجمل طلاب السنة الأولى وفق النظام الجديد إلى 56%، بينما

وصلت نسبتهم في السنة السابقة وفق النظام القديم إلى 19% (Saʿar, 2003).

حين أدرك القائمون على أرقى الجامعات في إسرائيل هذه البيانات اتخذوا قرارًا بالعودة إلى نظام اعتماد علامات امتحان البسيخومتري كشرط للقبول. وقد شرحت ساعر (2003) هذا الأمر على النحو التالي:

> ليس هناك سببًا وجيهًا لهذا القرار، والحقائق تتحدّث بنفسها: حين أدرك القائمون على أرقى الجامعات في إسرائيل أن الرابحين الأكثر حظًا جراء الانتقال إلى نظام القبول الجديد للدراسة في الجامعات لم يكونوا الطلاب اليهود ذوي الدخل المتواضع ومن البلدات الهامشية بل العرب، تراجعوا عن هذا القرار واستعادوا النظام القديم... لم تجتهد الجامعات كثيرًا... لإخفاء حقيقة أن هدف القيام بتغيير نظام القبول للجامعات هو قبول عدد أكبر من المتقدمين اليهود. "إن اعتماد أنظمة قبول جديدة تستند إلى علامات [المدرسة الثانوية] لن يفضي إلى إتاحة الفرصة أمام الطلاب [اليهود] من بلدات الأطراف. بل العكس هو الصحيح"، هذا ما صرّحت به لجنة رؤساء الجامعات الإسرائيلية. لقد كانت اللجنة حذرة من استخدام تعابير مثل "يهود" و"عرب"، ولكن قصدهم كان واضحًا. واعتمدت اللجنة تعبيرًا ملطّفًا حين استخلصت: "لأن عدد الأماكن المتاحة في الجامعات لم يرتفع، ولأن قبول فئة سكّانية واحدة (أي: الطلاب العرب) كان سيتم على حساب فئة سكّانية أخرى (أي: الطلاب اليهود)" (Saʿar, 2003, pp. 1–2).

إن اعتماد فصل الجهاز التربوي العربي، إلى جانب أدوات سيطرة وتحكّم وتمييز أخرى، نجح بصورة واضحة بإبقاء الغالبية العظمى من السكّان الفلسطينيّين العرب الأصلانيّين في حالات من الخضوع والتبعية في المجتمع الإسرائيلي اليهودي. إنها ليست مسألة حظ، بل هي سياسة منهجية تسعى إلى تحديد المكان وتعريف الهوية للسكّان الفلسطينيّين ضمن حدود المجتمع الإسرائيلي. وقد عبّر أحد مستشاري رئيس حكومة إسرائيل للشئون العربية

عن ذلك بقوله: "إن سياستنا تجاه العرب تتمثّل في بقائهم أميّين عبر حرمان الطلاب العرب من دخول الجامعات. إذا تعلّموا سيكون من الصعب السيطرة عليهم. يجب علينا تحويلهم إلى "حطّابين وسقاة مياه" (يشوع 9: 27)" (مقتبس لدى خليفة، 2001، ص 25).

في ضوء هذه السياسات فإنه لا تتوفر جامعات فلسطينية مستقلة في إسرائيل. منذ مطلع الثمانينيات رُفعت عدة اقتراحات لإنشاء جامعة فلسطينية مستقلة للحكومة الإسرائيلية، إلا أنّ جميعها رُفضت. جميع الجامعات الإسرائيلية تقع في المدن اليهودية، واللغة العبرية هي اللغة الوحيدة المعتمدة في التدريس. تصل نسبة المحاضرين الفلسطينيّين في الجامعات الإسرائيلية إلى 1% فقط ولا أحد منهم يحتلّ منصبًا إداريًا مركزيًا، وذلك برغم حقيقة أن الفلسطينيّين في إسرائيل يشكّلون 20% من السكّان. وعلى هذا النحو، نجد أن التجربة الأكاديمية للطالب الفلسطيني في الجامعات الإسرائيلية مشبعة بالغربة التامة. بالعبارات التالية وصف أحد هؤلاء الطلبة تجربته:

> أتمتّع بخلفية جيدة حول تاريخ الشرق الأوسط لأنني قرأت مواد كثيرة حوله. والأمر الذي وجدته صعبًا وغريبًا هو أنّ ما أقرأه أنا بنفسي يختلف عما قرأته وتعلّمته في الدراسة الجامعية... مثل المساقات حول تاريخ الإسلام وتطوّره. يمكن للأستاذ أن يعرض أمامنا أطروحاته وتفسيراته، وتوفير المصادر التي تدعمها، ولكنها تختلف عما تعلّمته وعن تفسيراتي للأمور المدعومة هي الأخرى بمصادر. في الامتحان الأول الذي خضعت له كتبت ما اعتقدته ولم أنجح بالحصول على علامة نجاح، لهذا فقد تعلّمت الدرس. أخذت الامتحان وأعدت كتابته استنادًا إلى تفسيرات الأستاذ، وحصلت على أعلى علامة في الصف. أتذكر أنه كان في الصف 11 زميلاً عربيًا وجميعهم فشلوا في الامتحان (Abu-Saad, Horowitz and Abu-Saad, 2011: 95).

وصلت نسبة الخريجين العرب من الجامعات الإسرائيلية في السنة الدراسية 2014/2013 إلى 14.1% في درجة البكالوريوس، و7.2% في درجة الماجستير، و5.4% في درجة الدكتوراه (انظر جدول 1).

الدرجة	الانتماء الإثني	النسبة المئوية (%)
بكالوريوس	يهود	83.0
	آخرون	2.9
	عرب	14.1
ماجستير	يهود	89.3
	آخرون	1.9
	عرب	8.8
دكتوراه	يهود	92.0
	آخرون	2.6
	عرب	5.4

الجدول 1: الطلاب في الجامعات الإسرائيلية حسب الدرجة والانتماء الإثني في السنة الدراسية 2014/2013. المصدر: كتاب الإحصاء الإسرائيلي السنوي، 2015، الجدول رقم 8.56

بناء على المعطيات، فإن الطلاب الجامعيّين العرب يشكّلون أقلية صغيرة من الجسم الطلابي في الجامعات الإسرائيلية. وتجدر الإشارة إلى أن الجامعة الإسرائيلية تعتبر الحيّز التربوي الأول الذي يدرس فيه الطالب العربي والطالب اليهودي سوية جنبًا إلى جنب. كان من المفترض أن تشكّل الجامعة حيّزًا عابرًا للثقافات، وحتى حيّزًا للاندماج والانصهار، ولكن تجربة الطلاب الفلسطينيّين فيها تفيد عكس ذلك، كما يخبرنا أحد هؤلاء الطلاب:

> أنا أُعرِّف نفسي بداية كفلسطيني وعربي... وقد عزّزت تجربتي الجامعية فعليًّا هذا التعريف. حين قدمت لأول مرة إلى الجامعة، توقّعت أن أضع

> السياسة والقضايا السياسية التي تفرّق بيننا، نحن واليهود، جانبًا، وأن أتفاعل مع الطلاب اليهود. رغبت بأن أندمج بهم وأن أتعلّم منهم على صعيد اللغة وأمور أخرى. ولكنني وجدتهم يهتمون بأن يكونوا مبتعدين عنّا، ولهذا فقد كانت علاقتنا بهم سطحية جدًا. وقد عزّز هذا الأمر شعوري بأنني مختلف وبأنني أنتمي إلى شعب مختلف. (Abu-Saad, Horowitz and Abu-Saad, 2011: 180).

خلاصة

يكشف الاستعراض الحالي للمنظومة التربوية الحكومية الخاصّة بالسكّان العرب الفلسطينيّين الأصلانيّين في إسرائيل عن وجود معيقات عديدة تقف في وجه تحقيق المُثُل التي يعبّر عنها المربّون الأصلانيون (مثل الحقوق المتساوية لجميع الأجهزة التربوية الحكومية، وحق الفئة الأصلانية بإنشاء وإدارة منظوماتها ومؤسّساتها التربوية، بما في ذلك حقّها بتدريس إرث المعلومات الأصلانية في المدارس السائدة، وغيرها). لا تزال المنظومة التربوية الحكومية الإسرائيلية تسعى إلى نزع الشرعية عن الهوية الأصلانية للفلسطينيّين العرب، وتحاول أن تبذل جهودًا كبيرة لمنع نموّها ضمن المؤسّسات التربوية. لقد نجحت إسرائيل في ذلك بفعل سيطرتها المنهجية على مناهج التدريس في القطاعين اليهودي والفلسطيني، وإقصاء الرواية التاريخية الفلسطينية. إضافة إلى ذلك، فقد ساهمت منظومة تعيين هيئات التدريس في المدارس الفلسطينية كذلك، المستندة إلى اعتبارات أمنية، في منع نمو الهوية الذاتية والقومية بين الطلاب الفلسطينيّين.

في نظر الأقلية من الطلاب الفلسطينيّين الذين استكملوا تعليمهم في المدارس الحكومية، واجتازوا امتحانات البجروت، فإن اختبار البسيخومتري المنحاز ثقافيًا يعتبر عائقًا إضافيًا لاستكمال تعليمهم في مؤسّسات التعليم العالي. لقد صُمِّمت المناهج، والبيئات التعليمية، والأهم من ذلك جودة الدراسة في المدارس العربية الحكومية في إسرائيل، لتحقّق السيطرة والتحكّم الاجتماعي والسياسي على الجيل الشاب، وكمسعى لاستحداث أقلية خاضعة تتقبّل دونيتها في مقابل الأغلبية اليهودية، وتتنكّر لهويتها القومية والوطنية، مع

التأكيد على ولائها للدولة اليهودية التي تقوم بإقصائها صراحة من المواطنة التامة والمتساوية.
إضافة إلى ذلك، لم يُنظر إلى المؤسّسات التربوية الحكومية في أية فترة بوصفها منظومة قائمة بذاتها ومستقلة، ولا بوصفها عنصرًا شرعيًا في المنظومة التربوية الوطنية الإسرائيلية. لا يتمتّع السكّان الفلسطينيّون في إسرائيل بسيطرة مستقلة على مؤسّساتهم التربوية ولا يحتلّون أي منصب في مواقع اتخاذ القرار في البنية التحتية التربوية، مما يعكس مكانتهم بصورة عامة في المجتمع الإسرائيلي.

إن إسرائيل بوصفها "دولة الشعب اليهودي" هي دولة إقصائية دستوريًا وهي ديمقراطية للفئة السكّانية اليهودية فقط. إنها تعرض امتيازات ديمقراطية للمواطنين العرب الفلسطينيّين، وإن كانت ليست متساوية، ولكنهم مستثنون من تعريف الدولة لذاتها، ومن بنيانها الفوقي ومراكز القوة فيها (Rouhana, 1998). إن هذه المكانة أو الحالة تُبقي المواطنين الفلسطينيّين العرب في إسرائيل في حالة نفسية وسياسية واجتماعية وسطية، وصفها سعيد زيداني بالصورة البليغة التالية:

> أنا [فلسطيني] عربي إسرائيلي متوسّط أتواجد في منطقة رمادية بين كوني مواطنًا وبين كوني حارس المعبد. أنا نصف مواطن في دولة إسرائيل، ومن وجهة نظري فإن نصف الدولة لي، ونصفها الآخر ديمقراطيّ. نصف أبواب الدولة والمجتمع مفتوحة أمامي، ونصف الأُذن تصغي لما أقترحه أو أقوله. ليس لدي دولة أخرى، والدولة التي لدي نصفها دولتي. لا زلت حاضرًا- غائبًا، نصف منفصل ونصف مندمج في مناحي الحياة في الدولة والمجتمع. بالرغم من مشاركتي في الانتخابات فأنا لست شريكًا شرعيًا في القرارات الهامة التي تؤثّر عليّ، ولست شريكًا في اتخاذ القرار حول المعايير والقيم في مختلف مناحي الحياة العامة (Zidani, 1997, p. 63).

يكمن حل معضلة تشكيل الهوية لدى الفلسطينيّين العرب الأصلانيّين في إسرائيل في ما وراء المنظومة التربوية. طالما أن الروح الوطنية الإسرائيلية بأكملها، وأجهزة الدولة المختلفة،

مستمرة بنهج استبعاد الأقلية العربية الفلسطينية، وحرمانها من المساواة في المشاركة، ومن الشرعية الكاملة بالمواطنة، فإن المنظومة التربوية ستواصل، كذلك الأمر، التأكيد المنهجي على قمع وحرمان الشباب العربي الفلسطيني من فرص تطوير الهوية الفردية والقومية/الوطنية.

إن المنظومة التربوية الحكومية في إسرائيل مصرّة على فرض خضوع السكّان الفلسطينيّين الأصلانيّين ثقافيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، وعلى رعاية استدامة هذا الخضوع. لهذا، لا نتوقع نجاح أية محاولة للإصلاح من دون إحداث تغييرات جذرية في المنظومة التربوية. لا يستند الاستشراق إلى منهاج الدراسة فحسب، بل إلى غايات وأهداف المنظومة برمتها، ويتعيّن استئصال هذه واستبدالها بغايات وأهداف ومناهج تعترف بتاريخ وهوية الفئة الأصلانية ضمن المجتمع الإسرائيلي، والأكثر أهمية هو السماح لها بالتحدث باسمها وعدم محاولة تمثيلها بصورة مشوّهة عبر منظور المركزية الأوروبية ومفاهيمه. وطالما أن التهميش والإخضاع ومنع محاولات تطوير الهوية الجمعية للأقلية الفلسطينية في المجتمع الإسرائيلي هو السائد، وأننا لا نشهد نشوءًا لمحاولات تسعى إلى زعزعة هذا الواقع وتحدّيه، فإن المنظومة التربوية الحكومية ستستمر بلعب دور الأداة للحفاظ على هذا الواقع.

قائمة المراجع:

أبو سعد، 2011 — إسماعيل أبو سعد (2011)، **التعليم العربي في إسرائيل وسياسة السيطرة: واقع التعليم في النقب**، بئر السبع: جامعة بن غوريون في النقب للنشر.

لوستيك، 1984 — إيان لوستيك (1984)، **العرب في الدولة اليهودية: سيطرة إسرائيل على أقلية قومية**، ترجمة غسان عبد الله وراضي عبد الجواد، القدس: وكالة أبو عرفة للصحافة والنشر.

يفتاحئيل، 2012 — أورن يفتاحئيل (2012)، **الإثنوقراطية: سياسات الأرض والهوية في إسرائيل**، ترجمة سلافة حجازي، رام الله: مدار – المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.

Abu-Saad, 2015 — Abu-Saad, I. (2015). Access to higher education and its socio-economic impact among Bedouin Arabs in Southern Israel, *International Journal of Educational Research*, ***In Press,*** *Available online 31 July 2015.*

Abu-Saad, 2007 — Abu-Saad, I. (2007) The Portrayal of Arabs in Textbooks in the Jewish School System in Israel *Arab Studies Quarterly*, Vol. 29 (1), pp. 21-38.

Abu-Saad, 2004 — Abu-Saad, I. (2004) Separate and Unequal: The Consequences of Racism and Discrimination against Palestinian Arabs in the Educational System in Israel, *Social Identities*, 10 (2): 101-127.

Abu-Saad, 2001 — Abu-Saad, I. (2001). Education as a Tool for Control vs. Development among Indigenous Peoples: The Case of Bedouin Arabs in Israel, *Hagar: International Social Science Review*, Vol. 2 (2): 241-259.

Abu-Saad, 1996 — Abu-Saad, I. (1996) Provision of Public Educational Services and Access to Higher Education among the Negev Bedouin Ar-

abs in Israel. *Journal of Education Policy*, Vol. 11 (5): 527–541.

Abu–Saad & others, 2011 Abu–Saad, K., Horowitz, T., and Abu–Saad, I. (2011) *Weaving Tradition and Modernity: Bedouin Women in Higher Education*. Beer–Sheva: Ben–Gurion University of the Negev Press.

Abu–Saad & Champagne, 2006 Abu–Saad, I. and Champagne, D. (2006) *Indigenous Education and Empowerment: International Perspectives*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Abu–Saad & others, 2000 Abu–Saad, I., Yonah, Y., and Kaplan, A. (2000) Identity and Political Stability in an Ethnically Diverse State: A Study of Bedouin Arab Youth in Israel, Social Identity, *Social Identities*, 6 (1): 49–61.

Al–Haj, 1995 Al–Haj, M. (1995) *Education, Empowerment and Control: The Case of the Arabs in Israel*. State University of New York: Albany, NY.

Bar–Tal, 1998 Bar–Tal, D. (1998) The rocky road toward peace: Beliefs on conflict in Israeli Textbooks, *Journal of Peace Research*, 35 (6): 723–742.

Berman, 2001 Berman, R. (2001) Bedouin probe seen as 'farce', *The Jewish Week*, Aug. 17.

Brown, 1986 Brown, S. (1986) Two Systems of Education. *Index on Censorship*,15:36–37.

Champagne, 2004 Champagne, D. (2004) Education, Culture and Nation Building: Development of the Tribal Learning Community and Educational Exchange. A paper presented at the conference on *Education, Social Development and Empowerment Among Indigenous Peoples and Minorities: An International Perspective* at Ben–Gurion University, Beer–Sheva, Israel, (June 16–18).

Cohen, 1985 Cohen, A. (1985) *An Ugly Face in the Mirror: National Stereotypes in Hebrew Children's Literature*. Reshafim: Tel Aviv.

Cox, 1948 Cox, O (1948) Caste*, Class, and Race*. New York: Doubleday Press.

Dyck, 1997 Dyck, N. (1997) Tutelage, Resistance and Co- optation in Canadian Indian Administration, *Canadian Review of Sociology & Anthropology,* 34(3):333- 348.

Erikson, 1968 Erikson, E. (1968) *Identity, Youth, and Crisis*. New York, W.W. Norton Press.

Ettinger, 2004 Ettinger, Y. (2004) Tirush admits: The General Security Service checks Arab principals. *Ha'Aretz*, August 25 (in Hebrew).

Fisher-Ilan, 200 Fisher-Ilan (2001) Livnat's lessons, *Jerusalem Post,* June 19.

Gavison, 1999 Gavison, R. (1999) Jewish and democratic? A rejoinder to the "Ethnic Democracy" debate, *Israel Studies*, 4 (1): 44-72.

Greene & Forster, 2003 Greene, Jay P. and Greg Forster (2003) *Public High School Graduation and College Readiness Rate in the United States*. New York: Center for Civic Innovation at the Manhattan Institute.

Grossman, 1992 Grossman, D. (1992) The guests can be shown the door, *The New York Times Magazin*e,13 December: 40–50.

Grossman, 1993 Grossman, D. (1993). *Sleeping on a wire: Conversations with Palestinians in Israel*. New York: Farrar, Strauss & Giroux.

Halverson & others, 2002 Halverson, K. Puig, M.E. and Byers, S.R. (2002) Culture loss: American Indian family disruption, urbanization, and the Indian child welfare act, *Child Welfare, Vol. Lxxxi #2.*

Horowitz, 1985 Horowitz, D. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, CA: University of California Press.

Human Rights Watch, 2001 Human Rights Watch (2001) *Second Class: Discrimination against Palestinian Arab Children in Israel's Schools*. New York: Human Rights Watch.

Khalifa, 2001 Khalifa, O. (2001) Arab political mobilization and Israeli responses, *Arab Studies Quarterly*, 23 (1): 15–36.

Kraus & Hodge 1990 Kraus, V. and Hodge, R. (1990) *Promises in the Promised Land*. New York: Greenwood.

Lavy, 1998 Lavy, V. (1998) Disparities between Arabs and Jews in school resources and student achievement in Israel, *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 47 (1): 175–192.

Lev–Ari, 2003 Lev–Ari, S. (2003) Know thy neighbor: The study of Arabic, Arab culture and the Koran could improve life in Israel. *Ha–Aretz*, Feb. 26.

Lewin–Epstein & Semyonov, 1993 Lewin–Epstein, N. and Semyonov, M. (1993) Arabs *in the Israeli Economy*. Boulder, Colorado: Westview Press.

Lewin–Epstein & Semyonov, 1992 Lewin–Epstein, N. and Semyonov, M. (1992) Local labor markets, ethnic segregation and income inequality, *Social Forces*, 70: 1101–1119.

Lustick, 1980 Lustick, I. (1980) *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*, Austin: University of Texas Press.

Magga, 2003 Magga, O. (2003) Indigenous peoples' perspectives on quality education, Public Debate: "Indigenous People and Education" UNESCO, Pairs, 17 November.

Makkawi, 2002 Makkawi, I. (2002) Role conflict and the dilemma of Palestinian teachers in Israel, *Comparative Education*, 38 (1): 39–52.

Marʿi, 1978 Marʿi, S. (1978). *Arab Education in Israel*. Syracuse, New York: Syracuse University Press

McDowall, 1989 McDowall, D. (1989) *Palestine and Israel: The Uprising and Beyond*. London: I.B. Tauris and Co.

Meehan, 1999 Meehan, M. (1999) Israeli Textbooks and Children's Literature Promote Racism and Hatred Toward Palestinians and Arabs, *Washington Report on Middle East affairs*, September, 19–20.

Ministry of Education, 2015 Ministry of Education. (2015) *Matriculation Examina–*

tion Data for 2014. Jerusalem: Ministry of Education. Jerusalem: Ministry of Education.

Paci, 2006 Paci, C. (2006) Decolonizing Athabaskan Education: Aboriginal and Treaty Rights in Denendeh. In I. Abu-Saad and D. Champagne (eds.). *Indigenous Education and Empowerment: International Perspective.* New York: AltaMira Press.

Peled-Elhanan, 2012 Peled-Elhanan, N. (2012) *Palestine in Israeli School Books: Ideology and Propaganda in Education*. London: I.B. Tauris.

Peres, & others, 1970 Peres, Y., Ehrlich, A. & Yuval-Davis, N (1970) National education for Arab youth in Israel: A comparison of curricula. *Race*, 12(1): 151-161.

Phinney, 1989 Phinney, J. (1989) Stages of ethnic identity development in minority group adolescents, *Journal of Early Adolescence*, 9: 34-49.

Rouhana, 1998 Rouhana, N. (1998) Israel and its Arab citizens: Predicaments in the relationship between ethnic states and ethnonational minorities, *Third World Quarterly*, 19 (2): 277-299.

Saʿar, 2003 Saʿar, R. (2003) Universities return to aptitude exams to keep Arabs out. *Ha'Aretz*, November 27.

Saʿar, 2001 Saʿar, R. (2001) A Yitzhak Cohen by any other name, *Ha'Aretz*, December 6.

Satzewich, 1996 Satzewich, V. (1996) Patronage, moral regulation and the recruitment of Indian affairs personnel, 1879-1900, *Canadian Review of Sociology & Anthropology*, 33 (2): 213-234.

Seliktar, 1984 Seliktar, O. (1984) The Arabs in Israel: Some Observations on the Psychology of the System of Controls, *Journal of Conflict Resolution*, 28 (2): 247-69.

Smith, 1999 Smith, L. (1999) *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples.* London: Zed Books Ltd.

State Comptroller's Report, 2002 State Comptroller's Report, (2002) Comptroller's Office: Jerusalem.

Statistical Abstract of Israel, 2015 *Statistical Abstract of Israel*, (2015) Central Bureau of Statistics: Jerusalem.

Swirski, 1999 Swirski, S. (1999) *Politics and Education in Israel: Comparisons with the United States*. New York: Falmer Press.

Trimble, 1988 Trimble, J. (1988) Stereotypical images, American Indians, and prejudice. In Katz, P. and Taylor, D. (Eds.), *Elimination Racism: Profiles in Controversy* (pp.181–202). New York: Plenum Press.

Yiftachel, 2006 Yiftachel, O. (2006) *Ethnocracy: Land and identity politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Zidani, 1997 Zidani, S. (1997) 'Still Presents–Absentees: A Gray Area Between Being a Citizen and a Temple Slave', *Panim: Quarterly for Society, Culture and Education*, 1: 63–66. (in Hebrew).

الدّلالة في علم المنطق وأثرها على تطوّر علمَي الأصول والبيان

أحمد محمود إغباريّة
جامعة تل أبيب

مقدّمة

يعالج هذا المقال مسألة الدّلالة الّتي لا يكاد كتاب من كتب المتأخّرين، سواء في المنطق أو الأصول أو البلاغة، يخلو منها. ويسعى المقال إلى تتبّع المسار التّاريخيّ لنشأة هذه النّظريّة وتطوّرها منذ حضورها الأوّل في المؤلّفات المنطقيّة لابن سينا وانتهاء بكتاب **مفتاح العلوم** للسّكاكي. ويبحث المقال كذلك في مبرّرات هذا الحضور، وفي التآلف الّذي أحدثه ابن سينا بين النّظريّة الدّلالية والمباحث المنطقيّة. غير أنّ تأثير مسألة الدلالة لم يتوقّف عند المنطق، بل تعدّاه إلى علوم أخرى قد تبدو لأوّل وهلة غريبة عنه وهي أصول الفقه والبيان. وخلال كلّ ذلك، سوف يتمّ التّركيز على التّقسيم الثّلاثي للدّلالة (المطابقة، التّضمّن والالتزام)، ومن ثمّ على الأثر الحاسم الّذي أحدثه هذا التّقسيم على المنهجيّة المتّبعة في العلوم المذكورة.

مدخل

يعتبر الغزالي (ت. 1111) أحد أكبر أعداء الفلسفة والفلاسفة في الإسلام، وقد تجلّى عداؤه بوضوح في كتابه المعروف **تهافت الفلاسفة** الّذي كفّر فيه الفلاسفة في ثلاث مسائل

مشهورة.[1] غير أنّ للغزالي وجهًا آخر، فقد كان نصيرًا متحمّسًا للمنطق الأرسطي، وقد علّل تأييده هذا بضرورة الفصل بين الفلسفة والمنطق، ففيما الفلسفة بنظره تناصب العداء للعقيدة الإسلاميّة، فإنّ للمنطق ميزة صوريّة تجعله ناجعًا وذا فوائد جمة إذا أحسن استخدامه في العلوم. ونتيجة لذلك، فإنّ الغزالي الّذي أظهر نقمته على ابن سينا (ت. 1037) في فلسفته نجده متأثّرًا به أيّما تأثير في منطقه. وكان من ثمرة هذا التّأثير أن ارتأى الغزالي افتتاح كتابه **المستصفى من علم الأصول**، وهو في علم أصول الفقه، بمقدّمة شاملة عن المنطق وعن فوائده ليس فقط لعلم الأصول بل للعلوم كافّة. وقد طبقت شهرة هذا الكتاب الآفاق في الفترة الّتي أعقبت وفاة الغزالي، لا سيّما في الأوساط الكلاميّة الأشعريّة الّتي وجدت فيه ضالّتها من حيث تأسيسه لفكرة سلخ المنطق عن الفلسفة، من جهة، وربطه بعلوم هي من صميم اهتمام المتكلّمين، كعلمي الكلام والأصول، من جهة أخرى. وكان من بين الأشاعرة المتأخّرين الذين تلقّفوا هذا الكتاب وأولوه عناية خاصّة، بل وألّفوا على منواله، المتكلّم المشهور فخر الدّين الرازي (ت. 1209) الّذي كتب في مجالات معرفيّة شتّى، والّتي كان من ضمنها المنطق، الأصول والبلاغة. والّذي أدّعيه هنا هو أنّه من بين المؤلّفات العديدة للرّازي هنالك ثلاثة مؤلّفات تعالج ثلاثة علوم مختلفة ترتبط منهجيًّا بخيط واحد. والمؤلّفات الثّلاثة هي: **الملخّص** (في المنطق)، **المحصول** (في علم أصول الفقه) و**نهاية الإيجاز** (في البلاغة). وللتّوضيح أكثر، فإنّني أرى مفهوم "الدّلالة" يشكّل أساسًا منهجيًّا ترتكز عليه العلوم المبسوطة في الكتب الثّلاثة، والدّلالة المقصودة هنا هي الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني، والّتي من المتّبع تقسيمها إلى ثلاثة أنواع هي: المطابقة، التّضمّن والالتزام.

لكن قبل الشّروع بفحص المؤلّفات الثّلاثة للرّازي، على ضوء المفاهيم الدّلاليّة المذكورة، أرى أن أستهلّ الحديث، ولو موجزًا، بالأصل الّذي انحدرت منه هذه المفاهيم، وهو

1 المسائل الثّلاث هي: قِدم العالم، علم الله بالجزئيّات وبعث الأجساد. انظر حول ذلك: الغزالي، 1994، المسائل: 1، 13، 20.

المؤلّفات المنطقيّة لابن سينا، بعد ذلك سأتطرّق إلى تطوّرها عند الغزالي، ثمّ الصّيغة الّتي انتهت إليها عند فخر الدّين الرّازي في كتبه الثّلاثة المذكورة، وفي النهاية، تأثير ذلك كلّه على علم البلاغة عند السّكاكي (ت. 1229) ومن تلاه.

العلاقة بين المنطق وعلم الدّلالة عند ابن سينا

يحصر ابن سينا دور المنطق في أنّه ينقل طالب العلم من حقائق يعرفها إلى أخرى يجهلها، فمن خلال التّعريف يتمّ التّوصّل إلى حقيقة مفردة، وتسمّى "التصوّر"، ومن خلال الحجّة يتمّ التّوصّل إلى حقيقة مركّبة، وتسمّى "التّصديق".[2] فالمنطق علم يبحث في المفاهيم وليس بالألفاظ، ولذلك يرى ابن سينا أنّ وظيفته لا تشتمل على البحث في الألفاظ الّتي تشير إلى المعاني، بل إنّ العلاقة بين اللّغة والمنطق هي علاقة عَرَضيّة، بمعنى أن لا علاقة بين المنطق واللّغة إلّا من باب أنّ المنطق يستخدم اللّغة من أجل التّواصل وضمان نقل الأفكار.[3] فالألفاظ مهمّة فقط من جهة أنّها تدلّ على المعاني، وهذا بعينه محور اهتمام المنطقيّ الّذي يستخدمها لينتقل بها من المعلوم إلى المجهول. من هذا الباب ظهرت الحاجة عند المنطقيّ إلى تحديد أنواع الدّلالات قبل استخدامها في صناعة المنطق. والظّاهر هو أنّ تأكيد ابن سينا على خصوصيّة الدّور الّذي تلعبه الألفاظ في علم المنطق لم يأتِ من فراغ، بل هو يدلّ على مدى اطّلاعه على مشكلة العلاقة بين النّحو والمنطق كما أثيرت في

2 تنقسم الحجّة إلى ثلاثة أنواع: القياس (وهو استدلال الخاصّ من العامّ)، الاستقراء (وهو استدلال العامّ من الخواصّ) والتّمثيل (وهو استدلال الخاصّ من الخاصّ). انظر ابن سينا، 1952، ص18. انظر أيضًا:

Inati, 1997, pp. 802–823.

3 انظر ابن سينا، 1952، ص22–23. يقول ابن سينا على سبيل المثال: "وأمّا النّظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضّرورة، وليس للمنطقيّ- من حيث هو منطقيّ- شغل أوّل بالألفاظ إلّا من جهة المخاطبة والمحاورة" (ص22). وانظر كذلك أبو البركات البغداديّ الّذي يكرّر الفكرة نفسها: البغداديّ، 1358هـ، ص6.

مدرسة بغداد في القرن العاشر.[4] وقد عبّرت هذه المشكلة عن الشّرخ الكبير الّذي انتاب الحضارة الإسلاميّة واضعًا إيّاها على المحكّ بين ثقافتين، وافدة يمثّلها المنطق، ومحلّيّة يمثّلها النّحو. فقد خلّفت هذه المشكلة هوّة عميقة بين العلمين المذكورين إلى درجة دفعت بابن سينا إلى إيجاد مبرّر مقنع لاستخدام الألفاظ في المنطق وجسر الهوّة بينهما. ويبدو أنّه قد وجد ضالّته في الثّلاثيّة الدّلالية المذكورة، والّتي تشكّل ما يشبه القاعدة الّتي سينطلق منها فيما بعد لمعالجة المفاهيم المنطقيّة الأساسيّة، كالكلّيّات الخمسة،[5] والّتي يحتاج المنطقيّ إلى الألفاظ بغية توضيحها وشرحها.

تتردّد الثّلاثيّة الدّلاليّة (المطابقة، التّضمّن والالتزام) كثيرًا في مؤلّفات المناطقة العرب، غير أنّ أقدم استخدام لها يعود لابن سينا الّذي استخدمها في أكثر من كتاب له، على ما ذكرناه، وهي لا تظهر قبله حتى عند من اعتبر المؤسّس الحقيقيّ للمنطق العربيّ، أي الفارابي (ت. 950).[6] وإذا كان ابن سينا يتحدّث عن علم الدّلالة وعن مصطلحاته الثّلاثة في

4 انظر على سبيل المثال المناظرة المشهورة بين المنطقيّ، متّى بن يونس، والنّحويّ، أبي سعيد السّيرافي، والّتي وثّقها لنا أبو حيّان التّوحيدي في: التّوحيدي، د. ت.، "اللّيلة الثّامنة". ويلخّص متّى موقفه من المنطق والنّحو على النّحو التّالي: "... هذا نحو، والنّحو لم أنظر فيه، لأنّه لا حاجة بالمنطقيّ إليه، وبالنّحويّ حاجة شديدة إلى المنطق، لأنّ المنطق يبحث عن المعنى، والنّحو يبحث عن اللّفظ، فإن مرّ المنطقيّ باللّفظ فبالعَرَض، وإن عثر النّحويّ بالمعنى بالعرض، والمعنى أشرف من اللّفظ، واللّفظ أوضع من المعنى" (ص114). وانظر كذلك معالجة هذه المسألة عند تلميذيه، الفارابي ويحيى بن عدي: الفارابي، 1986، ص43–44 (الفصل تحت عنوان "نظر صناعة النّحو في أصناف الألفاظ ونظر صناعة المنطق فيها"). وانظر أيضًا الرّسالة الّتي كتبها يحيى بن عدي: ابن عدي، 1978، ص39–50.

5 وهي: الجنس، النوع، الفصل، الخاصّة والعَرَض العام. وهي محور كتاب **المدخل** لابن سينا. انظر هامش رقم 31.

6 ومن غير المستبعد أن يكون ابن سينا قد اطّلع على نظريّة المعنى (lekton) عند الرّواقيّين (القرن الثّالث قبل الميلاد وما بعد)، ثم قام بتطويرها في الصّيغة الّتي نستعرضها هنا في هذا المقال، لا سيّما إذا أخذنا بالحسبان اطّلاع ابن سينا على المنطق الرّواقيّ وتأثّره به، خاصّة منطقهم الشّرطيّ. انظر

مؤلفاته المبّكرة، مثل **المدخل**؛ فإنّ معالجته في مؤلّفاته المتأخّرة، مثل **منطق المشرقيّين** و**الإشارات والتّنبيهات**، تتّخذ منحى أكثر جدّيّة وعمقًا.

تحت عنوان "إشارة إلى دلالة اللّفظ على المعنى" يكتب ابن سينا في الجزء الأوّل من كتاب **الإشارات**، وهو الجزء المخصّص للمنطق:

> اللّفظ يدلّ على المعنى. إمّا على سبيل المطابقة، بأن يكون ذلك اللّفظ موضوعًا لذلك المعنى وبإزائه: مثل دلالة "المثلّث" على الشّكل المحيط به ثلاثة أضلع. وإمّا على سبيل التّضمّن بأن يكون المعنى جزءًا من المعنى الّذي يطابقه اللّفظ: مثل دلالة "المثلّث" على الشّكل، فإنّه يدلّ على الشّكل لا على أنّه اسم "الشّكل" بل على أنّه اسم لمعنى جزؤه الشّكل. وإمّا على سبيل الاستتباع والالتزام، بأن يكون اللّفظ دالًّا بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرّفيق الخارجيّ، لا كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له، مثل: دلالة لفظ "السّقف" على الحائط و"الإنسان" على قابل صنعة الكتابة.[7]

يتحدّث ابن سينا عن ثلاثة علاقات ممكنة بين اللّفظ والمعنى: (1) حين يكون تطابق بين اللّفظ والمعنى دون أن يزيد أحدهما على الآخر، فإنّ المقصود هو دلالة التّطابق، مثل لفظ "المثلّث" الدّال على الشّكل الهندسيّ المعروف (2) أمّا إذا كان اللّفظ دالًّا على جزء من المعنى الّذي يطابقه فالدّلالة من نوع التّضمّن، مثل دلالة اسم "المثلّث" على الشّكل، فالشّكل هو جزء من معنى المثلّث (3) حين يدلّ اللّفظ على معنى خارج عن ماهيّته، أي لا يدخل في حقيقته، ولكنّه يلزمه ملازمة الرّفيق لرفيقه، عند ذلك يكون الحديث عن دلالة الالتزام. بكلمات أخرى، فإنّ الغاية من علم الدّلالة هي تحديد طبيعة العلاقة المعنويّة الّتي

حول إمكانيّة تأثير نظريّة المعنى الرّواقيّة على النّحو العربيّ: Versteegh, 1977, pp. 178–192؛ وانظر: ابن سينا، 1952، مقدّمة التّحقيق، ص62؛ فاخوري، 1980، ص38؛ النّشار، 1984، ص46–47.

7 ابن سينا، 1983، ص139. انظر أيضًا: ابن سينا، 1910، ص14–15؛ ابن سينا، 1952، ص43–44.

يمكن أن تنشأ بين شقّيّ أيّة قضيّة منطقيّة. وبالعودة إلى النّصّ أعلاه، يمكننا صياغة القسمة الثّلاثيّة المذكورة من خلال ثلاث جمل كلّ منها يمثّل نوعًا من أنواع الدّلالة:

1. المثّلث هو شكل هندسيّ يحيط به ثلاثة أضلاع (مطابقة).
2. المثّلث هو شكل (تضمّن).
3. الإنسان كاتب (التزام).

في الجملة الأولى هناك تطابق معنوي تامّ بين شقّيها؛ "المثّلث"، من جانب، و"شكل هندسيّ يحيط به ثلاثة أضلاع"، من جانب آخر. وهذا النّوع من الجمل يُعرف باسم "الحدود"، وهي أكمل أنواع التّعريفات، وغايتها تحصيل ماهيّة الشّيء المعَرَّف.

في الجملة الثّانية هنالك علاقة تضمّن بين شقّيها، "المثّلث"، من جانب، و"شكل"، من جانب آخر. فالعلاقة بينهما هي جوهريّة، من باب أنّ "الشّكل" هو جزء من ماهيّة "المثّلث". هذا النّوع من الجمل يُعرف باسم "القضايا الحمليّة"، وهي القضايا الّتي تتألّف منها القياسات المنطقيّة المختلفة.

في الجملة الثّالثة توجد أيضًا علاقة تضمّن بين شقّيها؛ "الإنسان"، من جانب، و"كاتب"، من جانب آخر. غير أنّ هذه العلاقة ليست جوهريّة كما هو الحال في الجملة السّابقة، بل هي علاقة وجوديّة. والمعنى هو أنّ صفة "كاتب" ليست صفة جوهريّة للإنسان، أي هي ليست جزءًا من ماهيّته، ولكنّها تلزم الإنسان في وجوده. وهذا النّوع من الجمل مهمّ من أجل التّعرّف على الصّفات العَرَضيّة للأجسام والجواهر.

من هنا يتّضح أنّ لعلم الدّلالة عند ابن سينا أهمّيّة بالغة في دراسة المنطق، من باب أنّ أصناف الدّلالة الثّلاثة جاءت لكي توضّح طبيعة العلاقة المعنويّة الّتي تربط بين أجزاء الجملة المنطقيّة (القضيّة). لذلك، فإنّ ورود الفصل المتعلّق بالدّلالة عند ابن سينا في كتاب

خصّص لعلم المنطق[8] له غايته، فهو ليس بالفصل الغريب أو المقحم على المنظومة المنطقيّة الّتي يسعى ابن سينا إلى عرضها. ولو تأمّلنا الفصل السّابق على الفصل المخصّص لموضوع الدّلالة وحاولنا ربطهما معًا لوجدنا إجابة واضحة:

> فقصارى أمر المنطقيّ، إذن أن يعرف مبادئ القول الشّارح، وكيفيّة تأليفه، حدًّا كان أو غيره. وأن يعرف مبادئ الحجّة، وكيفيّة تأليفها، قياسًا كان أو غيره. وأوّل ما يفتتح به منه فإنّما يفتتح بالأشياء المفردة الّتي منها يتألّف الحدّ والقياس وما يجري مجراهما، فلنفتتح الآن، ونبدأ بتعريف كيفيّة دلالة اللّفظ على المعنى.[9]

بالنّسبة لابن سينا فإنّ غاية المنطق هي انتقال العقل من مفاهيم معروفة له إلى أخرى يجهلها. وتلك المجهولة تنقسم إلى قسمين: إمّا تصوّر مفرد يعبّر عن موجود عيني، أو تصديق[10] يحدث بين تصوّرين مفردين. يتمّ اقتناص التّصوّر من خلال التّعريف، بينما التّصديق من خلال الحجّة.[11] فمن خلال التّعريفات ينتقل العقل من تصوّرات معروفة إلى أخرى مجهولة، ومن خلال استخدام أنواع الاستدلالات المختلفة ينتقل العقل إلى تصديقات جديدة غير معروفة له أيضًا. وبحسب ابن سينا، فإنّ حصول العقل على هذه التّصوّرات والتّصديقات هو الهدف من علم المنطق.[12]

ولكي نقف على طبيعة العلاقة الّتي أقامها ابن سينا بين علم الدّلالة وعلم المنطق نعود إلى الدّلالات الثّلاث. تتلخّص هذه العلاقة في حاجة علم المنطق إلى علم الدّلالة من أجل تصنيف

---

8 أي الجزء الأوّل من كتاب **الإشارات والتّنبيهات**.

9 ابن سينا، 1983، ص 138.

10 حول التّصور والتّصديق في المنطق العربيّ انظر: Wolfson, 1943; Inati, 1997, pp. 806–808.

11 راجع هامش رقم 2.

12 يخصّص ابن سينا فصلًا من كتاب **المدخل** تحت عنوان "فصل في منفعة المنطق" للحديث عن هذا الموضوع. انظر: ابن سينا، 1952، ص 16–20. انظر كذلك: ابن سينا، 1983، ص 138.

الألفاظ قبل الشّروع باستخدامها في صناعة التّعريفات، علمًا أنّ علم المنطق، من حيث هو كذلك، ليس بحاجة إلى الألفاظ إلّا كوسيط غايته نقل معلومة من طرف إلى آخر.

في الفترة الّتي أعقبت ابن سينا، شاع استخدام مصطلحات الدّلالة الثّلاثة (المطابقة، التّضمّن والالتزام) على نحو قد لا يتصوّره ابن سينا نفسه. فالغزالي، على ما قدّمنا، كان من كبار المتحمّسين للمنطق الأرسطيّ. فهو إن كان قد انتقد الميتافيزيقا الّتي خلّفها ابن سينا باعتبارها مناقضة لمبادئ العقيدة، فقد وجد في المنطق آلة للتّفكير السّليم لا تتعارض مع هذه المبادئ، بل تعصم الذّهن عن الوقوع في الخطأ.[13] وقد ترتّبت على هذا المنحى نتيجتان: الفصل بين المنطق والميتافيزيقا من طرف، وربط المنطق بالعلوم الإسلاميّة الأخرى كعلم أصول الفقه، من طرف آخر.[14]وفي هذا السّياق سوف نحاول تتبّع موقف الغزالي من موضوع الدّلالة في نوعين من كتبه، المنطقيّة والأصوليّة.

في كتابه **المستصفى**، وهو في علم أصول الفقه، ارتأى الغزالي أن يستهلّ الكتاب بمقدّمة في المنطق قال عنها إنّها "مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا".[15] لذلك أرى ضرورة في هذا السّياق أن أركّز على **المستصفى**، الّذي كُتب في فترة متأخّرة من حياة الغزالي، فضلًا عن أنّ نظريّته المنطقيّة في هذا الكتاب تتّسم بالنّضج

13 الغزالي، 1996أ، ص 103–105. وانظر كذلك: Marmura, 1975, pp. 101, 103.

جدير بالذّكر أنّ علم الرّياضيّات يحظى في تفكير الغزالي بمكانة شبيهة بتلك الّتي للمنطق، فكلا العلمين، باعتقاد الغزالي، لا يناقضان الدّين، بل هما مفيدان للتّفكير السّليم. انظر حول ذلك: الغزالي، 1996أ، ص 100.

14 وقد انعكس هذا التّوجّه في غير كتاب للغزالي. انظر على سبيل المثال كتابه **القسطاس المستقيم** حيث يدّعي أنّ أصل نظريّة القياس المنطقيّة هو القرآن (الغزالي، 1996ب. قارن مع ابن تيميّة في: ابن تيمية، 1993، ص 42)؛ وكذا في كتابه **المستصفى**: الغزالي، 1997، ص 45–110. وانظر أيضًا عن العلاقة بين المنطق والفقه الإسلاميّ:

Street, 2004, pp. 558–559; Marmura, 1975, p. 102; Brunschvig, 1970, pp. 17–18.

15 الغزالي، 1997، ص 45.

والوضوح.[16] ففي مقدّمته المنطقيّة لهذا الكتاب يتطرّق الغزالي أوّلًا إلى نوعين من العلوم:[17] مفردة ومركّبة. فالمعنى المفرد، وهو ما يسمّيه المنطقيّون "التّصوّر"، ويتمّ تحصيله من خلال الحدود (التّعريفات)، أمّا المركّب فيسمّى "التّصديق"، ويحصّل بالبرهان.[18] ثمّ ينتقل الغزالي بعد ذلك للحديث عن الحدود بالتّفصيل وعن البراهين بشيء من الإيجاز،[19] لينتقل بعدهما لمعالجة مسألة دلالة الألفاظ على المعاني[20]حيث يتبنّى التّقسيم الثّلاثيّ الّذي أقره ابن سينا من قبله. غير أنّه لم يباشر معالجة موضوع الدّلالة إلّا بعد أن فرغ من الحدود، لأنّ الحدود تشير إلى المعاني، وهو الآن بأمسّ الحاجة إلى الألفاظ للإشارة إلى هذه المعاني، علمًا أنّ المنطقيّ لا ينشغل باللّغة إلّا من هذا الباب، على ما صرّح به ابن سينا قبل ذلك. فالدّلالة هي الوسيط بين معاني الحدود وطرق استخدامها.[21] بيد أنّ الغزالي يضيف شيئًا هامًّا على التّقسيم الثّلاثيّ للدّلالات كان ابن سينا قد أغفله، إذ يفرّق بشكل قاطع بين دلالتي التّطابق والتّضمّن من جهة، ودلالة الالتزام، من جهة أخرى. وهو يوضّح ذلك في **المستصفى** بقوله: "وإيّاك أن تستعمل في نظر العقل من

16 ولو تتبعنا التسلسل التاريخي للكتب المنطقية عند الغزالي لوجدناه على النحو التالي: (1) **مقاصد الفلاسفة** (وهو كتاب استعرض فيه الغزالي فلسفة ابن سينا واستهله بمقدمة منطقية. انظر: الغزالي، 2003، ص 11–62. أما **المستصفى** فهو على ما أشرنا أعلاه كتاب في علم أصول الفقه ضمنه الغزالي هو الآخر مقدمة في المنطق. انظر: الغزالي، 1997، ص 45–110. (2) **معيار العلم** (وفق القائمة التي أوردها بدوي حول المؤلفات المنطقية للغزالي يصعب التحديد أي الكتابين ألفه الغزالي أولًا، **مقاصد الفلاسفة** أو **معيار العلم**. انظر: بدوي، 1977، ص 70)، (3) **محكّ النظر** (4) **القسطاس المستقيم** (5) **المستصفى من علم الأصول**.

17 "علوم" هنا بمعنى ما يمكن أن يعلمه الإنسان.

18 الغزالي، 1997، ص 45–47.

19 الغزالي، 1997، ص 48–74.

20 ن. م.، ص 74.

21 قارن مع كتابي **معيار العلم** و**محكّ النّظر** حيث يفصل الغزالي بين الدّلالة والحدّ بأن تناول الدّلالة في بداية الكتابين والحدّ في آخرهما.

الألفاظ ما يدلّ بطريق الالتزام، لكن اقتصرْ على ما يدلّ بطريق المطابقة والتّضمّن، لأنّ الدّلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حدّ، إذ السّقف يلزم الحائط، والحائط الأسّ، والأسّ الأرض، وذلك لا ينحصر".[22]

ويذهب الغزالي إلى ما يشبه ذلك في كتابه **معيار العلم** حيث يقول: ".. المدلول فيها[23] غير محدود ولا محصور، إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر، فيؤدّي إلى أن يكون اللّفظ دليلًا على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال".[24]

من الاقتباسين أعلاه يُفهم أنّ الغزالي يحذّر من التّعويل على دلالة الالتزام في العلوم، وذلك لأنّ هذه الدّلالة غير مستقرّة، بل يمكن أن تتداعى إلى ما لا نهاية، الأمر الّذي يخالف المنهج العلميّ السّاعي لتأسيس العلوم وفق مفاهيم قارّة وثابتة.

كما لاحظنا، أدرج ابن سينا مسألة الدّلالة ضمن مؤلّفاته المنطقيّة، أمّا الغزالي فقد ناقش هذا الموضوع في نوعين من مؤلّفاته، الأصوليّة والمنطقيّة. سوف نرى فيـــما يلي كيف أنّ القاعدة ستتّسع أكثر عند فخر الدّين الرّازي لتشمل أيضًا علم البلاغة.

---

22 ن. م. انظر كذلك: الغزالي، 1966، ص 16. وانظر كذلك الطّوسي (ت 1274) في شرحه على **الإشارات والتّنبيهات**: ابن سينا، 1983، ص 161–162. وانظر قول السّاوي (منتصف القرن الثّاني عشر) عن الدّلالة الالتزاميّة: وهي أن يدلّ اللّفظ على ما يطابقه من المعنى، ثمّ ذلك المعنى يلزمه أمرًا آخر لا أن يكون جزءًا له بل صاحبًا ورفيقًا ملازمًا، فيشعر الذّهن بذلك اللّازم، مثل دلالة السّقف على الجدار والمخلوق على الخالق والثّلاثة على الفرديّة والإنسان على الضّحّاك والمستعدّ للعلم، وكأنّ هذا ليس دلالة لفظيّة بل انتقال الذّهن من المعنى الّذي دلّ عليه اللّفظ بالوضع الأوّل إلى معنى آخر ملاصق له قريب منه. والمستعمَل في العلوم هي دلالة المطابقة والتّضمّن لا دلالة الالتزام فإنّها غير منحصرة، إذ اللّوازم قد يكون لها لوازم وهكذا إلى غير نهاية (السّاوي، 2005، ص 7).

23 المقصود دلالة الالتزام.

24 الغزالي، 1993، ص45. انظر أيضًا: الغزالي، 2003، ص 15–16؛ العجم، 1989، ص 236.

الدّلالة عند الرّازي

إذا كان ابن سينا والغزالي قد أدرجا المفاهيم الدّلاليّة الثّلاثة (المطابقة، التّضمّن والالتزام) ضمن مباحثهما المنطقيّة، فإنّ فخر الدّين الرّازي يحذو حذوهما، لا بل يفتتح مؤلّفه في المنطق، **الملّخص**، بهذه المفاهيم. والظّاهر أنّ نيّة الرّازي هي معالجة المنطق من خلال رؤية دلاليّة، فمن خلال الحديث عن أنواع الألفاظ يصل إلى أنواع المعاني الثّلاثة، ومن أنواع المعاني يصل إلى الكلّيّات، وهو الموضوع الّذي عادة ما كانت المباحث المنطقيّة تُفتتح به عند الفلاسفة المسلمين. وبهذا المعنى فإنّ الطّريق إلى علم المنطق يجب أن يستهلّ بعلم الدّلالة.[25]

بيد أنّ الفقرة الّتي يختتم فيها الرّازي حديثه عن الدّلالة تعيدنا إلى ما قاله الغزالي من قبله حول دلالة الالتزام وتعارضها مع العلوم. يقول الرّازي في **الملخّص**:

> دلالة الالتزام مهجورة في العلوم، لا لما قيل من أنّها عقليّة وإلّا لانتقضت بالتّضمّن، ولا لأنّ اللّوازم غير متناهية، لأنّ البيّنة منها متناهية؛ بل لأنّ دلالة اللّفظ على لازم مسمّاه إن اعتبر فيها كون اللّزوم بيّنًا فذلك مما يختلف باختلاف الأشخاص، فلا يكون المدلول مضبوطًا؛ وإن لم يعتبر فيها ذلك، فهو محال. لأنّ الغرض من إطلاق الألفاظ إفهام المعاني، فإذا لم يحصل ذلك لم يكن اللّفظ مفيدًا.[26]

حتّى وإن كان الرّازي على اتّفاق مع الغزالي في أنّ دلالة الالتزام ليست تنفع في العلوم، فإنّه يختلف معه في تفسير ذلك، ففيما يرى الغزالي أنّ استحالة ذلك نابعة من تداعي المعاني الالتزاميّة، يرى الرّازي أنّه حتّى لو تداعت هذه المعاني فإنّ المعروف منها يظلّ نهائيًّا، من باب أنّ اللّامتناهي لا وجود له بالفعل.[27] وعليه، فإنّه إذا كان الغرض من

---

25 الرّازي، 1381هـ، ص 15-17.

26 ن. م.، ص 20-21. وانظر أيضًا شرح الرّازي على المنطق من كتاب **الإشارات** لابن سينا: ابن سينا، 1983، ص 140.

27 وهذا هو موقف أرسطو من "اللّامتناهي" الّذي ورثه عنه الفلاسفة المسلمون. ويتلخّص هذا الموقف

استخدام الألفاظ هو إيصال معانٍ واضحة للمتلقّي، فحتّى يتسنّى ذلك يتوجّب الامتناع عن استخدام ألفاظ لها دلالة التزاميّة، من باب أنّ هذه الأخيرة حتّى لو كانت بيّنة وواضحة لشخص ما فإنّها ليست كذلك بالنّسبة لآخر.

في كتاب **المحصول في علم الأصول**[28] يبحث الرّازي موضوع الدّلالة ضمن إطار لغويّ محض. وقياسًا لمن سبقه فإنّ الرّازي يتناول هذا الموضوع على نحو مفصّل وضافٍ سوف أحاول أن أوجزه قدر المستطاع. ففي الفصل العاشر من المجلّد الأوّل من كتاب **المحصول** يقسّم الرّازي طرق الاستدلال في الفقه إلى قسمين: عقليّة وسمعيّة، أمّا العقليّة فغير واردة عند أهل السّنّة نظرًا لاستناد الأحكام عندهم إلى الشّرع، والشّرع أمر سماعيّ. والسّمعيّة تنقسم إلى منصوصة ومستنبطة (القياس)، ونظرًا لكون المنصوصة لا تتأتّى إلّا من خلال اللّغة وجب الحديث عن اللّغة في البداية.[29] وبعد أن يتحدّث عن مسائل لغويّة عامّة (الأحكام الكلّيّة للّغات) ينتقل الرّازي للحديث عن التّقسيمات المتّبعة للألفاظ فيستهلّها بالتّقسيم الّذي يعنينا هنا، وهو تقسيم الألفاظ باعتبار الدّلالة على المعنى.[30] ولا يكاد يختلف التّقسيم والتّبويب في هذا الكتاب عن ذلك الّذي كنّا قد استعرضناه قبلًا في كتاب **الملخّص**. إذ بعد التّقسيم الثّلاثيّ للألفاظ (مطابقة، تضمّن والتزام) يقسّم الرّازي المطابقة إلى مفرد ومركّب، ثمّ المفرد إلى جزئيّ وكلّيّ، كما في المخطّط التّالي:

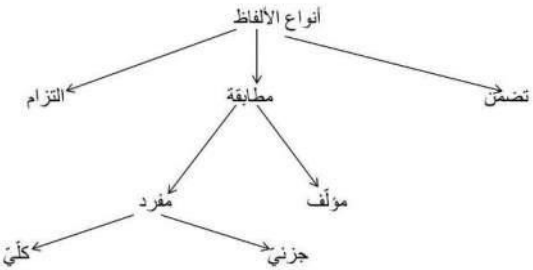
بأنّ "اللّامتناهي" لا يمكن أن يوجد إلّا بالقوّة دون بالفعل. وبهذا المعنى فإنّ "اللّامتناهي" هو كلّ مقدار قابل للزّيادة، أي يمكن أن يضاف إليه مقدار آخر، وثانٍ، وثالث وهكذا بدون أن تنتهي عملية الزّيادة. انظر حول هذا المفهوم عند أرسطو: Aristotle, 1969, book Γ, II.

وانظر كذلك: الكندي، 1950، ص 194-198.

28 يعدّ هذا الكتاب مع كتاب **المعتمد** لأبي الحسين البصريّ (ت 1044) و**البرهان** للجويني (ت 1085) و**المستصفى** للغزالي (ت 1111)، من أهمّ الكتب الّتي ألّفت في علم أصول الفقه، إن كان من حيث المنهجيّة أو من حيث وضوح المضمون.

29 الرّازي، 1997، ص 167، 168.

30 ن. م.، ص 224-2019. وانظر كذلك: الرّازي، 1994، ص 33-34.



والكلّيّ بدوره ينقسم إلى أنواعه الخمسة المشهورة: الجنس، النّوع، الفصل، العَرَض العام والخاصّة.[31] والواضح هنا أنّ الرّازي يتّبع منهجًا كان الغزالي أوّل من شرع به، وهو إدراج المنطق ضمن المباحث الأصوليّة الفقهيّة على ما أوضحناه أعلاه. بيد أنّ الاتّفاق في ضرورة الاتّكاء على المنطق لا ينفي بروز بعض الاختلافات المنهجيّة بين الاثنين. ففيما كان الغزالي يعتقد ضرورة تصدّر المنطق للعلوم باعتباره آلة للتّفكير السّليم، فإنّ الرّازي يفضّل الوصول إلى المنطق من خلال اللّغة، باعتبار أنّ اللّغة مكوّن رئيسيّ عنده في المباحث الأصوليّة. غير أنّ هذا الرّبط الّذي أحدثه الرّازي بين المنطق والفقه ما كان ليحدث لولا علم الدّلالة الّذي هيّأ الأرضيّة له وجعله سلسًا وخاليًا من أيّ اضطراب منهجيّ. فاللّغة تشكّل أساسًا مهمًّا لفهم علم أصول الفقه نظرًا لعناية هذا العلم بالنّصوص السّمعيّة المنصوصة بالدّرجة الأولى. لكنّ الانتقال من المقدّمات اللّغوية إلى المنطق ما كان ليتأتّى لولا علم الدّلالة الّذي شكّل ما يشبه الجسر بينهما، ذلك أنّ الدّلالة تُعنى بموضوع العلاقة بين اللّفظ والمعنى وبالأنواع الثّلاثة المترتّبة على هذه العلاقة. فمن جانب، علم الدّلالة يرتبط باللّغة من باب أنّه يبحث في تقسيم الألفاظ، ومن جانب آخر، هو يتّصل بعلم المنطق من باب أنّ دلالة المطابقة هي الدّلالة الّتي يهتمّ بها هذا العلم. أي أنّ علم الدّلالة يحمل الوجهين معًا، الألفاظ- وهي محور الدّراسات اللّغوية، والمعاني- وهي محور الدّراسات المنطقيّة.

31 ن. م.، ص 221-224. لمزيد من المعلومات حول الكلّيّات الخمسة، انظر: إغباريّة، 2002\3، ص 21-22، 24، 25-26.

فالمطابقة هي الّتي تربط بين العلمين، علم الدّلالة وعلم المنطق. لذلك ينفرد الرّازي في الحديث عنها ويقسّمها إلى مفرد ومركّب، ثمّ يقسّم المفرد إلى جزئيّ وكلّيّ، ثمّ يقسّم الكلّيّ إلى أنواعه الخمسة كما هي دارجة في مقدّمات المنطق. ودلالة المطابقة وحدها، دون دلالتي التّضمّن والالتزام، قادرة على أداء هذا الدّور، والسّبب في ذلك هو اعتبار هذا النّوع من الدّلالة العمدة في العلوم، أمّا بخصوص دلالتي التّضمّن والالتزام فهما مثيرتان للالتباس. بكلمات الرّازي: "الدّلالة الوضعيّة هي دلالة المطابقة، وأمّا الباقيتان فعقليّتان".[32] الدّلالة الوضعيّة هي ما اصطلح عليها النّاس وصارت جزءًا من لغتهم المشتركة وتصلح للاستخدام في العلوم، أمّا دلالتا التّضمّن والالتزام فهما عقليّتان، "لأنّ اللّفظ إذا وُضِعَ للمسمّى انتقل الذّهن من المسمّى إلى لازمه. ولازمه إن كان داخلًا في المسمّى فهو التّضمّن، وإن كان خارجًا فهو الالتزام".[33]

ما يحدّد الدّلالة في المطابقة إذن هو الوضع، أي ما اصطلح عليه النّاس. أمّا ما يحدّد الدّلالة في التّضمّن والالتزام فهو الذّهن الّذي ينتقل من معنى إلى آخر دون أن يتشابه النّاس في ذلك، في حالة التّضمّن ينتقل الذّهن من معنى إلى جزئه، وفي حالة الالتزام ينتقل الذّهن من معنى إلى لازمه.

من هنا فإنّ للفصل بين دلالة المطابقة من جهة، والتّضمّن والالتزام من جهة أخرى؛

إسقاطات مباشرة على العلوم. فدلالة المطابقة وحدها تصلح لعلمي المنطق والأصول على ما يرى الرّازي، فيما الدّلالتان الباقيتان تفتقدان هذا الأساس العلميّ بسبب نشوئهما عن التّداعي الذّهنيّ الّذي يفقد الانضباط في كثير من الأحوال، ولا يتساوى فيه الناس حتّى يصلح أساسًا للعلوم.

بهذه الكلمات نختتم حديثنا عن مفهوم الدّلالة عند الرّازي في كتابه **المحصول**، لكـن هذه

32 الرّازي، 1997، ص 219.

33 ن. م.، ص 219.

الكلمات عينها تصلح أيضًا مدخلًا للحديث عن الدّلالة في كتابه التّالي: **نهاية الإيجاز**.
كتاب **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز** للرّازي هو بمثابة تلخيص لكتابي **دلائل الإعجاز** و**أسرار البلاغة** لعبد القاهر الجرجاني (ت. 1078) على ما يصرّح به الرّازي في ديباجة الكتاب ويمكن لمسه من مجرّد العنوان.[34] والّذي أدّعيه هنا هو أنّ كتاب الرّازي هذا هو أكثر من أن يكون تلخيصًا، بل فيه ما يشبه المحاولة لتأويل كتابي الجرجاني دلاليًّا، لا سيّما **دلائل الإعجاز**. وكتاب الجرجاني هذا هو من الكتب النّفيسة في التّراث العربيّ، لا سيّما في منهجيّته القائمة على فكرة النّظم، وفي المراوحة الموفّقة بين النّقد الأدبيّ والإعجاز القرآنيّ. لذلك ليس بدعًا أن يلتفت الرّازي إلى هذا الكتاب بحكم القربى العقائديّة الّتي تربطه بالجرجاني، فكلاهما أشعريّان وإن اختلفا في اهتماماتهما وتوجّهاتهما.
منهجيًّا يقسّم الرّازي كتابه **نهاية الإيجاز** إلى مقدّمة وجملتين،[35] الجملة الأولى بعنوان "في المفردات"، والجملة الثّانية بعنوان "في النّظم". ولأنّ المفرد سابق على المركّب فقد استهلّ الرّازي الحديث بالمفرد، كما يصرّح بنفسه وبنبرة منطقيّة واضحة.[36] ويدرج الرّازي حديثه عن المفرد تحت عنوان "في أقسام دلالة اللّفظ على المعنى". ومع أنّه يؤكّد على القسمة الّتي سبق وتناولها في كتابيه، **الملخّص** و**المحصول**، فهو يدخل هنا قسمة ضمنيّة أخرى وهي تقسيم الدّلالة إلى وضعيّة وعقليّة: "فالوضعيّة كدلالة الألفاظ على المعاني الّتي هي موضوعة بإزائها، كدلالة الحجر والجدار والسّماء والأرض على مسمّياتها".[37] هذه الدّلالة وضعت باتّفاق النّاس، ولأنّها كذلك فهي تظلّ ثابتة فلا تنقص ولا تزيد، فإذا كان المتلقّي يعرفها من قبل فسوف يفهمها، وإن لم يكن يعرفها من قبل

34 الرّازي، 2004، ص 25.

35 "جملة" هنا بمعنى فصل كبير. وهذا الأسلوب في التّبويب شائع في مؤلّفات أخرى للرّازي. انظر على سبيل المثال كتابه **المباحث المشرقيّة**: الرّازي، 1990.

36 الرّازي، 2004، ص 30-29.

37 ن. م.، ص 30.

فهو لن يفهمها.[38] ويمثّل الرّازي على ذلك بجملة "زيدٌ يشبه الأسدَ في الشّجاعةِ"،[39] فهي تدلّ على تشبيه زيد بالأسد في الشّجاعة. والجملة هنا تشير إلى المعنى الوضعيّ الّذي لا زيادة فيه في المعنى ولا نقصان. وقد صيغت هذه الجملة لكي تفهم على هذا النّحو دون إثارة أيّ التباس دلاليّ. أمّا الجمل والتّراكيب الّتي من هذا القبيل فهي المعتمدة في العلوم: "ولهذا السّرّ لم يُستعمل في العلوم العقليّة إلّا الدّلالات الوضعيّة، لعدم احتمالها للزّيادة والنّقصان الموقعين في الغلط والشُّبْهَة".[40]

أمّا الدّلالة العقليّة، فهي غير ثابتة لأنّ الذّهن ينتقل فيها من معنى حاضر إلى آخر غائب، كما في التّضمّن حيث دلالة "لفظ البيت على السّقف الّذي هو جزء مفهوم البيت"،[41] فالعقل ينتقل من معنى "البيت" إلى معنى هو جزء منه وهو "السّقف". أو كما في حالة الالتزام، حيث دلالة "لفظ السّقف على الحائط، فإنّه لما امتنع انفكاك السّقف عن الحائط، كان اللّفظ المفيد لحقيقة السّقف مفيدًا للحائط بواسطة دلالته على الأوّل، فتكون هذه الدّلالة عقليّة".[42] التّلازم الوجوديّ إذًا بين السّقف والحائط يجعل العقل ينتقل من معنى السّقف إلى معنى الحائط، لأنّ دلالة السّقف تحيل إلى دلالة الحائط.

وفي هذا السّياق، ينتقل الرّازي للحديث عن كتاب **دلائل الإعجاز** ليقول إنّ ما يرمي إليه لا يختلف عمّا قصده الجرجانيّ: "عبّر الشّيخ الإمام رحمه الله عمّا قلنا بأن قال: ههنا عبارة مختصرة وهي أن نقول: المعنى ومعنى المعنى، فنعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللّفظ، وهو الذي يفهم منه بغير واسـطة، وبمعنى المعنى: أن يفهم من اللّفظ معنى ثمّ يفيد ذلك

38 ن. م.، ص 31-32.

39 الملاحظ هو أنّ الرّازي يأتي بهذه الجملة في معرض حديثه عن المفردات لا الجمل.

40 ن. م.، ص 32.

41 ن. م.، ص 30.

42 ن. م.، ص 30. وقارن مع ما يقوله في كتابه الّذي خصّصه لعلم الكلام وهو كتاب **المحصّل**: الرّازي، 1991، ص 141.

المعنى معنى آخر".[43]

يكمن الاختلاف الجوهريّ بين الدّلالة اللّفظيّة والدّلالة المعنويّة في تداعي الدّلالة المعنويّة بدون نهاية: "وهي تارة تكون قريبة وتارة تكون بعيدة. لا جرم صحّ تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة وصحّ في تلك الطّرق أن تكون بعضها أكمل من بعض في إفادة ذلك المعنى وتأديته، وبعضها أنقص وأضعف".[44]

ونظرًا لوجود هذا التّباين في تأدية المعنى الواحد من حيث الزّيادة والنّقصان، أو من حيث الاقتراب من المعنى المطلوب أو الابتعاد عنه؛ فإنّ الرّازي يرى أنّ هناك طرفين وأوساط لهذه التّراكيب اللّغويّة: فهنالك الطّرف الأعلى، وهو ذروة الإجادة والدّقّة في تأدية المعنى المطلوب؛ وهنالك الطّرف الأسفل، وهو أدنى تعبير قادر على تأدية المعنى، ومن تجاوز هذا الطّرف فقد تجاوز المعنى المطلوب. ويضيف الرّازي أنّ بين هذين الطّرفين توجد أوساط أو مراتب تكاد تكون غير متناهية، وهي متباينة في فصاحتها، فإذا اقتربت من الطّرف الأسفل ابتعدت عن الفصاحة وإذا اقتربت من الطرف الأعلى اقتربت منها.[45] بكلمات الرّازي نفسه: "أمّا الطّرف الأسفل، فليس من البلاغة في شيء، وأمّا سائر المراتب فإنّ كلّ واحدة منها إذا اعتبرت بالنّسبة إلى ما تحتها تكون بلاغة وفصاحة. وأمّا الطّرف الأعلى وما يقرب منه فهو المعجز".[46]

والنّصّ المعجز الوحيد هو النّصّ القرآنيّ الّذي لا يمكن تجاوزه، وهو محور الحديث في كتاب **دلائل الإعجاز** للجرجانيّ.

يهتمّ الرّازي هنا أيضًا بالإحالة إلى **دلائل الإعجاز** للجرجانيّ ليذكّرنا بأنّه يعمل على تلخيص هذا الكتاب، وهو يرى أنّ الفكرة الّتي أوردها أعلاه عن المستويات التّعبيريّة

43 الرّازي، 2004، ص 30-31. وقارن مع الجرجاني، 2003، ص 272.

44 الرّازي، 2004، ص 32-33.

45 ن. م.، ص 33.

46 ن. م.، ص 34.

المختلفة للمعنى الواحد هي بعينها "معنى قول الشّيخ رحمه الله: النّظم عبارة عن توخّي معاني النّحويّ فيما بين الكلم".[47]

بيد أنّني أجد هنا تشابهًا كبيرًا بين الرّازي وأشعريّ آخر سبق الجرجانيّ وكانت له الرّيادة التّنظيريّة في موضوع الإعجاز البلاغيّ القرآنيّ، وهو الباقلانيّ (ت 1013). والأرجح هو أنّ الباقلانيّ كان قد أخذ هذه الفكرة عن النّحويّ والإعجازيّ المعتزليّ الرّماني[48] (ت 994)، ثمّ جاء الرّازي ونقلها عن الاثنين مع بعض التّعديلات. فالباقلانيّ يرى أنّ أكثر ما يميّز كلام النّاس، أدبًا كان أو سواه، هو التّفاوت في الأسلوب، هذا التّفاوت نلحظه حين نقارن مثلًا بين عدد من الشّعراء، ونلحظه كذلك حين نقارن بين ما ينظمه شاعر ما في الأغراض المختلفة. أمّا ميزة النّصّ القرآنيّ الّتي تشمل نصّه من ألفه إلى يـائه فهي الاتّساق:

> وقد تأمّلنا نظم القرآن، فوجدنا جميع ما يتصرّف فيه من الوجوه الّتي قدّمنا ذكرها، على حدّ واحد في حسن النّظم، وبديع التّأليف والرّصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفال فيه إلى الرّتبة الدّنيا... فعلمنا بذلك أنّه ممّا لا يقدر عليه البشر. لأنّ الّذي يقدرون عليه قد بيّنّا فيه التّفاوت الكثير عند التّكرار.[49]

---

47 ن. م.، ص 33. وانظر الجرجاني، 2003، ص 416: "هذا وأمر النّظم في أنّه ليس شيئًا غير توخّي معاني النّحو فيما بين الكلم".

48 انظر: الرّمّاني، 1976، ص 75-76.

49 الباقلّاني، 1994، ص 34. واضح جدًّا أنّ الخلفيّة الكلاميّة الأشعريّة تطغى على المؤلّفين الثّلاثة: الباقلّاني في **إعجاز القرآن**، الجرجاني في **دلائل الإعجاز** والرّازي في **نهاية الإيجاز**؛ فالثّلاثة يستندون إلى نظريّة الكلام النّفسيّ والكلام اللّفظيّ الدّارجة بكثرة في الأدبيّات الأشعريّة. وتقوم هذه النّظريّة على وجود الكلام في النّفس على شكل أفكار وخواطر يقوم الإنسان بالتّعبير عنها من خلال الكلام اللّفظي. انظر على سبيل المثال الجرجاني، 2003، ص 102: "وأمّا نظم الكلم، فليس الأمر فيه كذلك، لأنّك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتّبها على حسب ترتيب المعاني في النّفس". انظر حول

إنّ مكمن الإعجاز في القرآن، على حدّ تعبير الباقلّاني، هو الاتّساق وعدم التّفاوت في الأسلوب مهما تغيّر الموضوع، أي هو يخلو من العلوّ والهبوط كما هو شأن النّصوص الّتي يكتبها البشر.

دلالة الالتزام عند المتأخّرين

رغم اعتبار كتاب الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز**، من أفضل ما كتب في البلاغة العربيّة منذ القرن الحادي عشر، إلّا أنّ الرّازي الّذي انبرى لتلخيص هذا الكتاب في مصنّفه المذكور (**نهاية الإيجاز**) أشار إلى حقيقة منهجيّة لافتة، وهي مع إشادته بالكتاب وبصاحبه فهو يرى أنّ الجرجانيّ "أهمل رعاية ترتيب الفصول والأبواب وأطنب في الكلام كلّ الإطناب".[50] وهو ما تداركه الرّازي في مؤلّفه الّذي اعتنى فيه كثيرًا بالتّرتيب والتّبويب، على ما يصرّح به بنفسه.[51] قسّم الرّازي كتابه إلى مقدّمة وجملتين، وخصّص غالبيّة الجملة الأولى للحديث عن علم البيان، وعنونها "في المفردات"، أمّا غالبيّة الجملة الثّانية فانصبّت على علم المعاني وجاءت تحت عنوان "في النّظم". وكأنّي به يريد تخصيص الجملة الأولى للمضمون والثّانية للشّكل. فهو يفسّر تبويبه هذا بأنّ هناك نوعين من البلاغة، "بلاغة المفردات" و"بلاغة النّظم والتّركيب"، أمّا الأولى فتُعنى بالمعنى "..لأجل أنّ حاصلها عائد إلى انتقال الذّهن من مفهوم اللّفظ إلى ما يلازمه من اللّوازم".[52] وهنا تندرج المواضيع المختلفة الخاصّة بعلم البيان كالمجاز والتّشبيه والاستعارة والكناية.[53] أمّا الثّانية فتعنى

نظريّة الكلام النّفسيّ عند الجويني، وهو أحد أعلام الأشاعرة: الجويني، 1996، ص 109-111. وبهذا المعنى فإنّ التّفاوت في الكلام الّذي تحدّثنا عنه أعلاه مردّه عدم التّطابق بين الكلام النّفسيّ واللّفظيّ. أمّا في حالة القرآن فإنّ التّطابق تامّ، وهذا بالضّبط معنى الإعجاز بحسب هذه النّظرة.

50 الرّازي، 2004، ص 25.

51 ن. م.

52 ن. م.، ص 32.

53 يرى بعض الباحثين المعاصرين أنّ الدّلالة الالتزاميّة هي ذاتها فكرة المبالغة المعروفة في الشّعر. انظر: ناصف، 1986، ص 92.

ببنية التّراكيب اللّغوية الّتي تفيد معنى ما، وأصناف هذه التّراكيب وترتيبها من حيث دقّتها في إصابة المعنى. والرّازي يوضّح ذلك بلغته حين يقول: "للتّركيب المفيد مراتب كثيرة، ولها طرفان وأواسط".[54] لذلك، لا نعجب إذا وجدنا الرّازي يخوض في موضوع الدّلالة وأنواعها الثّلاثة في الجملة الأولى، باعتبار أنّها تمهيد جيّد للخوض في أقسام البيان المختلفة.[55] إذ بعد أن قسّم الدّلالة إلى أصنافها الثّلاثة، ركّز الرّازي على الدّلالة الالتزاميّة بوصفها العمدة في علم البلاغة. ومن هذه النّقطة انطلق للخوض في أقسام البيان المختلفة. ولسنا نجد عند الرّازي متابعة منهجيّة لمسألة العلاقة بين الدّلالة الالتزاميّة مع علم البيان وأقسامه، باستثناء بعض الفقرات القليلة.[56]

في **مفتاح العلوم**[57] للسّكاكي، وهو أهمّ مؤلّف في البلاغة ظهر بعد **دلائل الإعجاز** للجرجاني و**نهاية الإيجاز** للرّازي،[58] تتجلّى العلاقة بين الدّلالة الالتزاميّة وأنواع البيان المعروفة على نحو أكثر منهجيّة. فاتّباع المنهجيّة الصّارمة كان ربّما من أهمّ مميّزات هذا الكتاب، إلى درجة أنّ البعض كان قد انتقد السّكاكي على غلوّه المنهجيّ وتعويله المفرط

54 الرّازي، 2004، ص 33.

55 جدير بالذّكر أنّ الرّازي يتناول موضوع التّراكيب الخبريّة في الجملة الأولى نظرًا لفائدته للعلمين، البيان والمعاني. فهو يقول: "الخبر هو الّذي يتصوّر بالصور الكثيرة ويظهر فيه الدّقائق العجيبة والأسرار الغريبة من علم المعاني والبيان، فلأجل ذلك آثرنا أن نشير إلى بعض أحكام الخبر قبل الخوض في سائر الأقسام" (ن. م.، ص 73).

56 انظر على سبيل المثال: ن. م.، ص 162–163.

57 يتألّف الكتاب من ثلاثة أقسام: علم الصّرف، علم النّحو، والقسم الأخير عن علمي المعاني والبيان، وهذا الأخير هو الّذي حظي بالشّهرة، وهو ما يعنينا هنا في هذه الدّراسة. يلاحظ أنّ علم البديع لم يحظَ بقسم مستقلّ بل عولج كفرع على علمي البيان والمعاني. انظر حول ذلك: Smyth, 1995, pp. 21–23.

58 انظر حول بعض القضايا اللسانية المشتركة عند الجرجاني والسّكاكي: Versteegh 1997, pp. 115–126.

على المنطق.[59] وتظهر الحاجة إلى علم الدّلالة عند السّكاكي في مستهلّ دراسته للبيان، وحصريًّا حين يشرع بتعريف هذا العلم وتحديد ما لا يمكن أن يندرج فيه.[60] وهو يعرّف هذا العلم بأنّه "معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة، بالزّيادة في وضوح الدّلالة عليه، وبالنّقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه".[61] والسّكاكي هنا يربط علم البيان بعلم المعاني الّذي عرّفه قبل علم البيان بأنّه: "تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره".[62] فعلم المعاني يهتمّ بالبنية السّليمة للتّركيب تجنّبًا للوقوع في الخطأ في تأدية المعنى الدّقيق، على ما يقتضيه الحال. وهذا بالضّبط ما يربطه بعلم البيان، لأنّ الثّاني يُعني بالمعنى وبالأشكال التّعبيريّة المختلفة الّتي تؤدّيه، ممّا دعا السّكاكي إلى تقديم الحديث عن علم المعاني نظرًا لأسبقيّة التّركيب على المعنى.[63]

إذا كان علم البيان يهتمّ بالدّلالة من حيث الوضوح أو عدمه، إذن يتعيّن الحديث عن أنواع الدّلالات قبل الخـوض بهذا العـلم. غير أنّ السّـؤال الّذي يقتضيه السّياق هنا هو: عن أيّ

59 انظر على سبيل المثال انتقاد شوقي ضيف للسّكاكي ولأسلوبه في التّأليف: ضيف، 1995، ص 273.

60 السّكاكي، 2000، ص 437.

61 ن. م.، ص 249. انظر كذلك: التّفتازاني، 2001، ص 506.

62 السّكاكي، 2000، ص 247.

63 انظر مثالًا تطبيقيًّا على ذلك يتناول فيه السّكاكي آية قرآنيّة من خلال العلمين المذكورين أعلاه، البيان والمعاني (ن. م.، ص 527–531). وقارن مع ما يقوله الجابري (الجابري، 2009، ص 97) عن هذين العلمين عند السّكاكي من حيث علاقتهما بالمتلقّي. يقول: "إذا كان علم المعاني يهتمّ أساسًا بالموقف الخارجيّ (المقام)، ومن ثمّ يجعل حال السّامع مركز اهتمام، فإنّ علم البيان يهتمّ أساسًا بالموقف الدّاخلي أو المراد، ومن ثمّ فهو يجعل قصد المتكلّم مركز اهتمام". انظر أيضًا حول العلوم المختلفة الّتي تشكّل كتاب **مفتاح العلوم**:

Smyth, 1995, pp. 9–15; Versteegh, 1997, pp. 123–124.

دلالة يجري الحديث؟

في تمهيده للقسم المخصّص لعلم البيان يجيب السّكاكي بأنّ الدّلالة الوضعيّة عاجزة عن أداء "المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزّيادة في وضوح الدّلالة عليه والنّقصان".[64] فالّذي يريد أن يشبّه "الخدّ" بـ"الورد" من خلال استخدام الدّلالة الوضعيّة، فإنّ أقصى ما يقدر عليه هو أن يقول "خدّ يشبه الورد"، ولا يمكنه أن يؤدّي المعنى نفسه بدلالات أكثر أو أقلّ وضوحًا. أمّا تقنيّات الدّلالة العقليّة فهي الّتي تتيح له ذلك: "وإنّما يمكن ذلك في الدّلالات العقليّة، مثل أن يكون لشيء تعلّق بآخر ولثانٍ ولثلاث، فإذا أريد التّوصّل بواحد منها إلى المتعلّق به، فمتى تفاوتت تلك الثّلاثة في وضوح التّعلّق وخفائه، صحّ في طريق إفادته الوضوح والخفاء".[65] فالعلاقة بين الشّيء ومتعلّقاته هي علاقة متباينة، فمنها ما هو واضح ومنها ما هو أقلّ وضوحًا، والدّلالة العقليّة هي الّتي تتيح الانتقال من متعلّقات الشّيء إلى الشّيء نفسه، وهي بالتّالي ما يتيح أداء المعنى الواحد بأساليب تتفاوت في الدّقّة والوضوح. لذلك يرى السّكاكي بأنّ على "صاحب علم البيان" أن يلمّ بالدّلالات الثّلاث المذكورة (المطابقة، التّضمّن والالتزام) حتّى يتمرّس بصياغة التّعابير الّتي تؤدّي المعنى الواحد بطرق متفاوتة بالقرب والبعد، وحتّى يجيد التّفريق بين أنواع الدّلالات ليعرف ما الّذي يناسب علم البيان وما الّذي لا يناسبه.[66] وللتّوضيح أكثر فإنّ السّكاكي يفرّق بين

64 السّكاكي، 2000، ص 437.

65 ن. م.، ص 437. وانظر كذلك حول الدّلالة الالتزاميّة عند السّكاكي: Smyth, 1995, pp.15–16.
وانظر كذلك عند التّفتازاني في شرحه: "المراد بالاختلاف في الوضوح والخفاء أن يكون ذلك بالنّظر إلى نفس الدّلالة، ودلالة الالتزام كذلك، لأنّها من حيث إنّها دلالة الالتزام قد تكون واضحة، كما في اللّوازم القريبة، وقد تكون خفيّة، كما في اللّوازم البعيدة المفتقرة إلى الوسائط، بخلاف المطابقة، فإنّ فهم المعنى المطابق واجب قطعًا عند العلم بالوضع، وممتنع قطعًا عند عدم العلم بالوضع": التّفتازاني، 2001، ص 512. وعن أنواع اللّزوم بحسب اعتبارات مختلفة انظر القرافي في شرحه على كتاب **المحصول**: القرافي، 1995، ص 558–561.

66 يقول التّفتازاني في شرحه: "ودلالة اللّفظ يعني لما اشتمل التّعريف على ذكر الدّلالة، ولم يكن كلّ دلالة

الدّلالات الثّلاث، من باب أنّه يقسّمها إلى قسمين: وضعيّة وعقليّة، فدلالة المطابقة هي الوضعيّة، أمّا التّضمّن والالتزام فعقليّتان[67] باعتبار انتقال العقل في كليهما من معنى إلى آخر. في حالة التّضمّن ينتقل العقل من معنى يشكّل جزءًا جوهريًّا من معنى آخر، كالسّقف بالنّسبة للبيت؛ وفي حالة الالتزام ينتقل العقل من معنى لازم إلى آخر ملزوم شرط أن يكون هذا اللّازم خارجًا عن ماهيّة الملزوم،[68] كالحائط بالنّسبة لمفهوم السّقف. وهنا يجدر التّنويه إلى حقيقة أنّ الدّلالتين المذكورتين، التّضمّن والالتزام، هما عقليّتان،[69]

تحتمل الوضوح والخفاء وجب تقسيم الدّلالة والتّنبيه على ما هو المقصود منها": التّفتازاني، 2001، ص 507.

67 بالنّسبة لكون الدّلالة الالتزاميّة دلالة عقليّة فالأمر واضح نظرًا لانتقال العقل من المعنى اللّازم إلى المعنى الملزوم، أمّا في حالة التّضمّن فالإشكال بادٍ، لأنّ دلالة التّضمّن هي جزء دلالة المطابقة، من جهة، ومن جهة ثانية، العقل هو الّذي ينتقل من دلالة الجزء إلى دلالة الكلّ. انظر أيضًا: ن. م.، ص 513. وانظر كذلك **مفتاح العلوم** حيث يورد السّكاكي مثالًا على التّضمّن هو "العشرة"، فإذا أردنا استخدام هذا الرّقم من خلال اللّفظ "عشرة" كانت الدّلالة وضعيّة، أمّا إذا استخدمنا "خمسة وخمسة"، فهذه الدلالة عقليّة (السّكاكي، 2000، ص 470). وهنالك من الأصوليّين من اعتبر دلالة التّضمّن دلالة لفظيّة لا عقليّة. انظر حول ذلك: ابن النّجّار، 1993، ص 127؛ الآمدي، 2003، ص 32-33؛ القرافي، 1995، ص 564.

68 جدير بالذّكر في هذا المقام أنّ السّكاكي حين ينتقل للحديث عن المنطق وعن موضوع التّعريف، وهو الموضوع الّذي ألحقه بالقسم الخاصّ بعلمي المعاني والبيان (السّكاكي، 2000، ص 545-547)، فإنّه يتفادى استخدام المصطلحات المنطقيّة المتّبعة، بل تحدّث عنه بطريقة تفي بالغرض الّذي من وراء علم البيان، وهو استخدام الدّلالة الالتزاميّة وحتّى التّضمنيّة دون سواها. يقول السّكاكي: "الحدّ عندنا دون جماعة من ذوي التّحصيل، عبارة عن تعريف الشّيء بأجزائه، أو بلوازمه" (ن. م.، ص 545. انظر كذلك: الجابري، 2009، ص 100). والملاحظ هنا أنّ السّكاكي لا يريد تعريف الموجودات بالطّريقة المنطقيّة الجامدة الّتي يستعان فيها بالجنس والفصل، على عادة المناطقة. انظر حول التّعريف المنطقيّ بالجنس والفصل: إغباريّة، 2002\3.

69 هما عقليّتان "من جهة أنّ العقل يحكم بأن حصول الكلّ في الذّهن يستلزم حصول الجزء فيه، وحصول الملزوم يستلزم حصول اللّازم": التّفتازاني، 2001، ص 509.

غير أنّ هذا لا يمنع أن تكون العلاقة بين طرفيهما ليست عقليّة. والمقصود هو أنّ العقل هو الذي ينتقل فيهما من معنى إلى آخر، غير أنّ العلاقة الّتي تربط بينهما ليست بالضّرورة عقليّة. بكلمات السّكاكي: "ولا يجب في ذلك التّعلّق أن يكون ممّا يثبته العقل، بل إن كان ممّا يثبته اعتقاد المخاطب، إمّا لعرف أو لغير عرف، أمكن المتكلّم أن يطمع من مخاطبه ذلك في صحّة أن ينتقل ذهنه من المفهوم الأصليّ إلى الآخر بواسطة ذلك التعلّق بينهما في اعتقاده".[70]

فالعلاقة بينهما قد تكون عرفيّة ومتّفقة الأمر الّذي يتطلّب معرفة الطّرفين بها، المخاطِب والمخاطَب، وذلك حتّى يتسنّى لهذا الأخير إدراك المعنى المقصود. من هنا يرى السّكاكي أنّ عناية علم البيان تنصبّ على التّلازمات الّتي يمكن أن تنشأ بين المعاني، وبالعلاقات بينها. والعلاقة بين اللّازم والملزوم قد تكون متبادلة، مثل الأمام والخلف، إذ قد ينتقل العقل من معنى الأمام إلى معنى الخلف وبالعكس؛ وقد تكون في اتّجاه واحد، مثل العلاقة بين العلم والحياة، إذا وُجِدت ذات عالمة فهذا يعني أنّها حيّة، لكن ذلك لا ينعكس، لأنّ وجود كائن حيّ لا يعني أنّه عالم. لذلك يرى السّكاكي "أنّ مرجع علم البيان اعتبار هاتين الجهتين: جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم، وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم".[71] وعلى هذا النّحو يقوم السّكاكي بتعريف أقسام البيان المختلفة من خلال خصوصيّة العلاقة الّتي قد تنشأ بين اللّازم والملزوم: فالمجاز هو انتقال من الملزوم إلى اللّازم، مثل من يقول "رعينا غيثًا"، وهو يقصد ما يلزم من الغيث وهو النّبات. أمّا إذا قال "أمطرت السّماء نباتًا" فهذا أيضًا مجاز يتمّ فيه الانتقال من اللّازم إلى الملزوم.[72]

أمّا الاستعارة فهي نوع من التّشبيه،[73] ويقول السّكاكي عنها: "لا تتحقّق بمجرّد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللّازم، بل لا بدّ فيها من تقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم

70 السّكاكي، 2000، ص 437.

71 ن. م.، ص 438. وانظر كذلك: Smyth, 1995, pp.18–19.

72 السّكاكي، 2000، ص 438. وانظر أيضًا: الجابري، 2009، ص 98.

له".[74] والمقصود هو أنّ الاستعارة لا تتحقّق على طريقة المجاز، حيث الاكتفاء بالانتقال من الملزوم إلى اللّازم، بل هي أكثر تركيبًا، لأنّ الملزوم يشبّه بشيء محذوف له لازم هو ما ينسب للملزوم. وفي المثال الّذي يسوقه السّكاكي لاحقًا، "إنّ المنيّة أنشبت أظفارها"، ما يوضّح ذلك. فقد شبّه الشّاعر المنيّة بالأسد وحذفه، وأبقى على لازم له (نشب الأظافر)،[75] ونسب هذا اللّازم إلى المنيّة. فكأنّ نشب الأظافر صار لازمًا من لوازم المنيّة.[76]

أمّا الكناية فيوضّحها السّكاكي بقوله: ".. الكناية ينتقل فيها من اللّازم إلى الملزوم، كما تقول: فلان طويل النّجاد، والمراد طول القامة الّذي هو ملزوم طول النّجاد، فلا يصار إلى جعل النّجاد طويلًا أو قصيرًا إلّا لكون القامة طويلة أو قصيرة".[77] فطول مخبأ السّيف هو كناية عن طول صاحبه، والانتقال فيه هو من اللّازم (طول النّجاد) إلى الملزوم (طول القامة). والسّكاكي يضيف هنا ملاحظة منهجيّة هامّة تتعلّق بتقديم المجاز على الكناية في كتابه. ففي المجاز يتمّ بسهولة الانتقال من الملزوم إلى اللّازم، أمّا في حالة الكناية فإنّ الانتقال من اللّازم إلى الملزوم يحتاج إلى واسطة، وهي "العلم بكون اللّازم مساويًا للملزوم أو أخصّ منه".[78] ولذلك يأتي استعراض الكناية بعد المجاز والاستعارة على اعتبار أنّ الاستعارة فرع من فروع المجاز. أو كما أوضح ذلك التّفتازاني أنّ "المراد في المجاز هو

---

73 يعترض الرّازي على كون الاستعارة أحد أنواع المجاز أو التّشبيه. انظر: الرّازي، 2004، ص 143. ويعترض كذلك على كون التّشبيه من المجاز، ص 126.

74 السّكاكي، 2000، ص 439، 477، 485.

75 في علم البلاغة يسمّى اللّازم الّذي من هذا النوع بـ"القرينة". انظر: ن. م.، ص 484.

76 والسّكاكي يسمّي هذه الاستعارة "الاستعارة المصرّح بها التخييليّة". انظر ص 485. وانظر كذلك: القزويني، ص 328-334.

77 السّكاكي، 2000، ص 438. يعترض التّفتازاني على مفهوم "الكناية" كما شرحه السّكاكي ويقول: "... وأنّ ما ذكره السّكاكي من أنّ مبنى الكناية على الانتقال من اللّازم إلى الملزوم ليس بصحيح، إذ لا دلالة للازم من حيث إنّه لازم على الملزوم، والالتزام إنّما هو الدّلالة على لازم المسمّى، لا على ملزومه": التّفتازاني، 2001، ص 514.

78 السّكاكي، 2000، ص 438-439.

اللّازم فقط لقيام قرينة على عدم إرادة الملزوم، بخلاف الكناية فإنّه يجوز أن يكون المراد بها اللّازم والملزوم جميعًا، والجزء مقدّم على الكلّ بالطّبع".[79] والمقصود هو أنّ الكناية تقوم على معنيين، اللّازم والملزوم، فيما المجاز يقوم على معنى واحد هو اللّازم فقط، لذلك تمّ تقديم المجاز على الكناية لأنّه أسهل منها.

وفي مكان آخر من كتابه يضيف السّكاكي فرقين بين المجاز والكناية: الأوّل هو أنّ لفظ الكناية له معنى ويلزم منه معنى آخر هو المطلوب. غير أنّ المعنى الأوّل (المعنى الحرفيّ) لا يتناقض مع الحقيقة. فإذا قيل: "فلان طويل النّجاد"، وفهم منه أنّ هذا الفلان له بالفعل نجاد طويل، فهذا لا يتناقض مع الحقيقة. أمّا في حالة المجاز فلا يتحقّق ذلك، فإذا قيل "رعينا الغيث"، فإنّ المعنى الحرفيّ هنا لا يستقيم مع الحقيقة. أمّا الفرق الثّاني بين المجاز والكناية فيتمثّل بأنّ "مبنى الكناية على الانتقال من اللّازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللّازم".[80]

والأهمّ من كلّ ذلك هو أنّ الدّلالة الالتزاميّة وكلّ ما يترتّب عليها من علاقات بين اللّازم والملزوم هي الّتي حدّدت في النّهاية بنية علم البيان، وهي الّتي حدّدت طبيعة الاختلافات بين أقسامه وفروعه.

في الفترة الّتي أعقبت السّكاكي حاز كتابه **مفتاح العلوم** على شهرة واسعة تمثّلت في كثرة تداوله بين الطّلاب والعلماء. وبالإمكان الاستدلال على العناية الخاصّة الّتي حظي بها **مفتاح العلوم** من كثرة الشّروحات والتّعليقات الّتي كُتبت عليه إلى درجة أنّه حدّد الصّيغة النّهائية لعلم البلاغة لمن جاءوا بعده.[81] والّذي أراه هو أنّ ميزة الكتاب تتمثّل في أنّه يصلح لأن يكون كتابًا مدرسيًّا للطّلاب، ويصلح كذلك لأن يكون كتابًا للمتخصّصين. فلا عجب أنّ كبار العلماء والمتكلّمين المتأخّرين اهتمّوا به، وبشكل خاصّ، بقسمه الثّالث

79 التّفتازاني، 2001، ص 514.

80 السّكاكي، 2000، ص 513.

81 ضيف، 1995، ص 288. وانظر كذلك: Smyth, 1992, pp.589–597.

عن البلاغة، إن كان من خلال تلخيصه أو شرحه أو التّعليق عليه. وقد أثبت لنا حاجي خليفة عناوين الشّروح والتّعليقات الّتي كتبت عليه حتّى فترته.[82] ولا عجب أيضًا أنّ إسهامات السّكاكي العلميّة الّتي دوّنها في **مفتاح العلوم**، خاصّة ما يتعلق منها بعلم البيان، ورؤيته الدّلاليّة تجاه هذا العلم وتجاه فروعه، وجدت أصداء حسنة في المؤلّفات البلاغيّة الّتي وضعت من بعده.

إجمال

تتبّع هذا المقال تطوّر نظريّة الدّلالة منذ أوّل ظهور لها في الكتابات المنطقيّة العربيّة عند ابن سينا، مرورًا بالكتابات المنطقيّة عند الغزالي والكتابات الأصوليّة والبلاغيّة عند فخر الدّين الرّازي، وانتهاء بالنّظريّة البلاغيّة مثلما رست عليه عند السّكاكي.

وقد ناقش المقال، بداية، القسمة الثّلاثيّة للدّلالة إلى: مطابقة، تضمّن والتزام، عند ابن سينا. وجاء استخدامها عند هذا الفيلسوف تلبية لحاجة منهجيّة ألحّت عليه وهي مشكلة اللّغة في البحث المنطقيّ، فاعتبر ابن سينا أنّ علم الدّلالة هو الجسر الّذي يربط بين اللّغة وبين المفاهيم المنطقيّة، أو بين الألفاظ والمعاني. عند الغزالي اتّسعت رقعة علم الدّلالة، إذ إضافة إلى حضورها في علم المنطق، صار لها دور في علم أصول الفقه باعتبار العلاقة الجديدة الّتي أحدثها الغزالي بين المنطق والأصول. وللغزالي إضافة أخرى مهمّة وهي اعتباره الدّلالة الالتزاميّة غير صالحة في العلوم على اعتبار أنّها دلالة غير منضبطة. جاء الرّازي بعد الغزالي وتلقّف منه هذه الفكرة بالذّات جاعلًا من علم الدّلالة، وبالأخصّ الدّلالة الالتزاميّة مدخلًا للبلاغة وعلومها. أمّا السّكاكي فواصل هذا المنحى واتّخذه منهجًا له في التّمهيد لدراسة علم البيان، وفي تقسيم هذا العلم إلى فروعه المختلفة، وكان لذلك أثر بالغ على الدّراسات البلاغيّة من بعده.

82 انظر: خليفة، 1941 ص 1762-1767.

المراجع

الآمدي، 2003 — الآمدي، علي بن محمّد (2003)، **الإحكام في أصول الأحكام**، جـ1، تحقيق: عبد الرّزّاق عفيفي، الرّياض: دار الصّميعي.

ابن تيميّة، 1993 — ابن تيميّة، أحمد (1993)، **الرّدّ على المنطقيّين**، جـ1، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللّبناني.

ابن سينا، 1910 — ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (1910)، **منطق المشرقيّين**، القاهرة: المكتبة السّلفيّة.

ابن سينا، 1952 — ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (1952)، **المدخل**، ضمن موسوعة: **الشّفاء**، مجـلد9، تحقيق: الأب جورج قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني، القاهرة: المطبعة الأميريّة.

ابن سينا، 1983 — ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (1983)، **الإشارات والتّنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، مجـلد1، ط3، القاهرة: دار المعارف.

ابن عدي، 1978 — ابن عدي، يحيى (1978)، "تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفيّ والنّحو العربيّ"، **مجلّة تاريخ العلوم العربيّة**، جامعة حلب: معهد التّراث العلميّ العربيّ، ص39-50.

ابن النّجّار، 1993 — ابن النّجّار (1993)، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزّحيلي ونزيه حمّاد، مجـلّد1، الرّياض: مكتبة العبيكان.

إغباريّة، 3/2002 — إغباريّة، أحمد محمود (2002-2003)، "مسألة التّعريف بالحدّ في المنطق العربيّ"، **الكرمل** (جامعة حيفا)، ع 23-24، ص13-47.

الباقلّاني، 1994 — الباقلّاني، أبو بكر (1994)، **إعجاز القرآن**، القاهرة: مكتبة مصر.

بدوي، 1977 — بدوي، عبد الرّحمن (1977)، **مؤلّفات الغزالي**، ط2، الكويت: وكالة المطبوعات.

البغدادي، 1358هـ — البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا (1358هـ)، **كتاب المعتبر في الحكمة الإلهيّة**، جـ1، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانيّة.

التّفتازاني، 2001 — التّفتازاني، سعد الدين (2001)، **المطوّل- شرح تلخيص مفتاح العلوم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلميّة.

التّوحيدي (د. ت.) — التّوحيدي، أبو حيّان (د. ت.)، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزّين، بيروت: دار مكتبة الحياة.

الجابري، 2009 — الجابري، محمد عابد (2009)، **بنية العقل العربيّ**، ط9، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

الجرجاني، 2003 — الجرجاني، عبد القاهر (2003)، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: ياسين الأيّوبي، صيدا-بيروت: المكتبة العصريّة.

الجويني، 1996 — الجويني، أبو المعالي (1996)، **الإرشاد**، ط3، بيروت: مؤسّسة الكتب الثّقافيّة.

خليفة، 1941 — حاجي خليفة (1941)، **كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون**، مجلّد2، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ.

الرّازي، 1990 — الرّازي، فخر الدّين (1990)، **المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطّبيعيّات**، مجـلّد 1-2، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربيّ.

الرّازي، 1991 — الرّازي، فخر الدّين (1991)، **محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين**، تحقيق: حسين أتاي، القاهرة: مكتبة دار التّراث.

الرّازي، 1994 — الرّازي، فخر الدّين (1994)، **المعالم في علم أصول الفقه**، تحقيق: عادل أحمد عبد الجوّاد وعلي محمّد معوّض، القاهرة: مؤسّسة الأهرام للنّشر والتّوزيع.

الرّازي، 1997 — الرّازي، فخر الدّين (1997)، **المحصول في علم الأصول**، جـ1، ط3، تحقيق: طه جابر فيّاض العلواني، بيروت: مؤسّسة الرّسالة.

الرّازي، 2004 — الرّازي، فخر الدّين (2004)، **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، تحقيق: نصر الله حاجي، بيروت: دار صادر.

الرّازي، 1381هـ — الرّازي، فخر الدّين (1381هـ)، **منطق الملخّص**، تحقيق: أحد فرامرز قراملكي وآدينه أصغرى نژاد، طهران: بزرگراه شهيد چمران.

الرّمّاني، 1976 — الرّمّاني، علي بن عيسى (1976)، **النّكت في إعجاز القرآن**، ضمن: **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق: محمد خلف الله حمد ومحمد زغلول سلام، ط3، القاهرة: دار المعارف.

السّاوي، 2005 — السّاوي، عمر بن سهلان (2005)، **البصائر النّصيريّة**، تحقيق: الشيخ محمّد عبده، القاهرة: مكتبة الثّقافة الدّينيّة.

السّكاكي، 2000 — السّكاكي، محمّد بن علي (2000)، **مفتاح العلوم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلميّة.

العجم، 1989 — العجم، رفيق (1989)، **المنطق عند الغزالي**، بيروت: دار المشرق.

الغزالي، 1966 — الغزالي، أبو حامد (1966)، **محكّ النّظر في المنطق**، تحقيق: محمّد بدر الدّين النّعساني، بيروت: دار النّهضة.

الغزالي، 1993 — الغزالي، أبو حامد (1993)، **معيار العلم في فنّ المنطق**، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الغزالي، 1994 — الغزالي، أبو حامد (1994)، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: علي بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الغزالي، 1996أ — الغزالي، أبو حامد (1996)، **المنقذ من الضّلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عيّاد، بيروت: دار الأندلس.

الغزالي، 1996ب — الغزالي، أبو حامد (1996)، **القسطاس المستقيم**، ضمن: **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، بيروت: دار الفكر، ص180–211.

الغزالي، 1997 — الغزالي، أبو حامد (1997)، **المستصفى من علم الأصول**، جـ1، تحقيق: محمد سليمان أشقر، بيروت: مؤسّسة الرّسالة.

الغزالي، 2003 — الغزالي، أبو حامد (2003)، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلميّة.

فاخوري، 1980 — فاخوري، عادل (1980)، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**، بيروت: دار الطّليعة.

الفارابي، 1986 — الفارابي، أبو نصر (1986)، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، ط2، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق.

القرافي، 1995 — القرافي، شهاب الدّين (1995)، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، جـ1، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوّض، الرّياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.

ضيف، 1995 — ضيف، شوقي (1995)، **البلاغة تطوّر وتاريخ**، ط9، القاهرة: دار المعارف.

القزويني (د. ت.) — الخطيب القزويني (د.ت.)، **التّلخيص في علوم البلاغة**، تحقيق: عبد الرّحمن البرقوقي، دار الفكر العربيّ.

الكندي، 1950 — الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق (1950)، **رسائل الكندي الفلسفيّة**، جـ1، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربيّ.

ناصف، 1986 — ناصف، مصطفى (1986)، "عن الصّيغة الإنسانيّة للدّلالة"، **فصول**، مجـلّد6، ع2، ص90–98.

النّشّار، 1984 — النّشّار، علي سامي (1984)، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار النّهضة العربيّة.

Aristotle, 1969 — Aristotle (1969), *Aristotle's Physics*, tr. by: H. G. Apostle, Bloomington & London: Indiana University Press.

Brunschvig, 1970 — Brunschvig, R. (1970), "Logic and Law in Classical Islam", in: *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, pp. 9–20.

Inati, 1997 — Inati, S. (1997), "Logic", in: *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, London & New York: Routledge, vol. II, pp. 802–823.

Marmura, 1975 — Marmura, M. E. (1975), "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, Albany: State University of New York Press, pp. 100–111.

Smyth, 1992 — Smyth, W. (1992), "Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of Al-Sakkākī's Miftāḥ Al-ʿUlūm", *Journal of the American Oriental Society*, vol.112, No. 4, pp. 589–597.

Smyth, 1995 — Smyth, W. (1995), "The Canonical Formulation of ʿIlm al-Balāghah and al-Sakkākī's Miftāḥ al-ʿUlūm", *Der Islam*, vol. 72, No. 4, pp. 7–24.

Street, 2004 — Street, T. (2004), "Arabic Logic", in: *Handbook of the History of Logic: Greek, Indian and Arabic*, vol. I, ed. Dov M. Gabbay & John Woods, Amsterdam: Elsevier, pp. 523–596.

Versteegh, 1977 — Versteegh, K. (1977), *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden: E. J. Brill.

Versteegh, 1997 — Versteegh, *K.* (1997), *Landmarks in Linguistic Thought III*, London and New York: Routledge.

Wolfson, 1943 — Wolfson, H. (1943), "The Terms Taṣawwur and Taṣdīq in Arabic Philosophy and their Greek and Hebrew Equivalents", *Muslim World*, No. 33, pp. 114–128

سميح القاسم والدُّرّ المنثور: دراسة في منجزه الأدبيّ النّثريّ

كوثر جابر قسّوم

جامعة حيفا وكلية سخنين

... وتعرّضتَ فيما تعرّضتَ إليه، إلى إغواء النثر والتوثيق. ولاحظتَ أنّ هناك سطوة في الخمسينيّات والستينيّات لأسلوب النثر لدى محمّد حسنين هيكل، تبعتها لاحقًا سيطرة النثر النزاريّ. واستجاب كثيرون من زملائك لإغراءات هذين الأسلوبين، لكنّك ارتأيتَ النأيَ بنفسكَ عن هذا الاتّجاه، مؤثرًا العمل على طريقتكَ الخاصّة وبأدواتكَ ومذاقكَ أنت.[1]

إلى جانب المدوّنة الشعرية الزخمة التي تركها الشاعر الفلسطينيّ الراحل سميح القاسم (1939–2014)، والتي زادت عن ثلاثين ديوانًا، تضم مدوّنته النثريّة كذلك مؤلّفاتٍ مميّزة تجمع بين الرواية والمسرحيّة والومضة والمقالة الأدبيّة وغيره. هذه المؤلّفات، كَمَثَل شعره، هي شواهد أدبيّة تعبّر عما وُسم به سميح القاسم من شهادات وميزات؛ لعلّ أبرزها التزام مبدأ المقاومة والموقف الثوريّ التقدّميّ، والهمّ القوميّ والإنسانيّ عامّة.[2]

لا تعتمد دراستي قراءة تأويليّة تحليليّة لأعمال القاسم النثريّة؛ فليس المقام يتّســع لذلك، لأنّ تأويل كلّ النصوص يقتضي محاولة نقديّة لإعادة بناء التجربة النثريّة التي عاشـــها

---

1 القاسم، 2011أ.

2 صدرت أعمال القاسم الأدبيّة النثريّة على مدار عقود من الزمن مواكِبةً لمسيرته الإبداعيّة، ثمّ جُمعت وصدرت في الأعمال الناجزة من عدّة دور نشر: دار الهدى (القدس،1991) ودار الجيل (بيروت، 1992) ودار سعاد الصباح (القاهرة، 1993). انظر الأعمال الكاملة لسميح القاسم في الموقع الإلكترونيّ "لسان العرب لعلوم اللغة العربيّة وآدابها" على الرابط:

lisaanularab.blogspot.co.il/2014/07/blog-post_28.html

القاسم على مرّ عقود، إضافةً إلى أنّ هذه الأعمال حظيت بدراسات ومداخلات وتعقيبات وتعليقات عديدة،[3] وأخصّ بالذكر جُلّ ما كتبه وجمعه أستاذنا الناقد د. نبيه القاسم، الذي واكب مسيرة الشاعر سميح القاسم الأدبيّة العريضة والزاخرة، ولم يترك شاردة ولا واردة في أدب القاسم إلّا وتتبّعها وحلّلها.

في هذه الورقة سأحاول الولوج إلى عالمه النثريّ الأدبيّ[4] وتلمّس بعض ما يميّزه من خصائص، كما سأحاول الإجابة عمّا يلي:

1- لماذا لجأ القاسم إلى النثر وقد ذاع صيته كشاعر بارع؟
2- ما الإبداعات النثريّة التي سطّرها القاسم وما هي مضامينها؟
3- هل ثمّة قواسم مشتركة بين شعر سميح ونثره؟
4- هل يوازي سميحٌ الناثر سميحًا الشاعر؟

1. قد يتبادر إلى الذهن السؤال: لماذا لجأ سميح القاسم وهو الموسوم بلقب "شاعر المقاومة" والمهور به إلى كتابة النثر؟ ولعلّ هنالك أكثر من إجابة في هذا السياق إذا ما اجتهدنا قليلًا.

أوّلًا: الإبداع تجاوُز دائم وابتكار متجدّد. والقاسم أحد الأدباء الذين عوّدوا القارئ على تعدّد المواهب وتنويع الفنون الأدبيّة في أعماله. فإلى جانب غزارة إنتاجه الشعريّ، كتب المسرحيّة والرواية والدراسة، إضافة إلى كتاباته ومقالاته الاجتماعيّة والسياسيّة التي سجّلها ضمن عمله في الصحافة. كذلك خاض سميح القاسم تجربة الترجمة، فترجم العديد من القصائد من العبريّة والإنكليزيّة إلى اللغة العربيّة. ثمّ إنّ نتاجه الأدبيّ تنوّع داخل الجانر الأدبيّ الواحد؛ فضمن الفنون الشعريّة، كتب القاسم القصيدة العموديّة

3 سأعمد إلى ذكر هذه الدراسات لاحقًا في معرض الدراسة.

4 أشير إلى أنّني سأتطرّق إلى أعمال القاسم النثريّة الأدبيّة، أمّا ما يندرج ضمن كتاباته الصحفيّة والتوثيقيّة من مقالات ومداخلات وزوايا نقديّة، فلم أتطرّق له.

والشعر الحرّ والمقطوعات والسربيّات والمراثي والمسرحيّة الشعريّة. وضمن فنونه النثريّة، كتب الرواية والمقالة الأدبيّة والمقالة الصحفيّة والمسرحيّة النثريّة واستحدث ومضات الكولاج والليزر.

وظاهرة خوض الشعراء مجال النثر الأدبيّ ليست فريدة في الأدب العربيّ أو الفلسطينيّ؛ بل إنّ ظاهرة "الكتّاب الموسوعيّون" الذين يجمعون بين أجناس أدبيّة عدّة، أصبحت لافتة للنظر في العقود الأخيرة؛[5] إذ يرغب المبدعون المعاصرون في طرق ألوان أدبيّة لــم يطرقوها

5 يَجمع كثير من كتّاب العصر الحديث في العالم العربيّ بين لونين أدبيّين أو أكثر؛ منهم من عمد إلى التحوّل في كتابة اللون الأدبيّ، ومنهم من جمع بين أكثر من جنس أدبيّ بانتظام وتناوب. فقد يبدأ الأديب مسيرته بقرض الشعر ثم ما يلبث أن يتحوّل إلى كتابة الرواية، أو قد يصدر الكاتب دواوين شعريّة ومجموعات قصصيّة دون أيّ تناقض بين المجالين. وممّن يُذكَرون في هذا المجال قديمًا وحديثًا، وعلى سبيل المثال لا الحصر: الجاحظ (772 – 868م) الذي كان ساردًا وقصّاصًا وصاحب خاطرة أدبيّة وناقدًا حاذقًا للشعر والنثر، وأبو حيّان التوحيديّ (922 – 1023م) الفيلسوف والمتصوّف والأديب. وفي العصر الحديث، عُرف العقّاد (1889–1964) بكتابة الشعر ثمّ كتب روايته الشهيرة **سارة** (1938)، وكذلك عُرف توفيق الحكيم (1987–1898) بكونه كاتبًا مسرحيًّا، ثمّ كتب روايات عدّة أشهرها **يوميّات نائب في الأرياف** (1937) و**عصفور من الشرق** (1938). وبدأت أحلام مستغانمي (ولدت 1953) مسيرتها شعرًا ثمّ تحوّلت إلى الرواية فكتبت ثلاثيّتها الشهيرة **ذاكرة الجسد** (1993) و**فوضى الحواس** (1997) و**عابر سرير** (2003). كذلك بات النقّاد يكتبون الشعر والرواية والقصّة مَثَل الناقد المصريّ إدوار الخرّاط (1926– 2015) الذي أغنى المكتبة العربيّة بتنظيرات الحساسيّة الجديدة وأثراها بروايات الحداثة وما بعد الحداثة، لعلّ أشهرها رواية **رامة والتنين** (1980). ومن الكتّاب الفلسطينيّين نذكر الأديب علي الخليليّ (1943– 2013) الذي أجمع عليه القرّاء والكتّاب وتنوّعت أعماله الأربعون بين الشعر والبحث والسيرة والرواية والأدب الشعبيّ، وهو مع ذلك كلّه كان عَلَمًا في الصحافة والإعلام، والأديب الفلسطينيّ المتعدد المواهب جبرا إبراهيم جبرا (1920– 1994) الذي كتب القصة والرواية والشعر والنقد والمقالة والبحث الأدبيّ، كما ترجم عن الأجنبيّة وتناول بدراساته الفنون المسموعة والمرئيّة.

والواقع أنّ تزايد الكتاب الموسوعيّين وانتشار الظاهرة في العقود الأخيرة يستدعي دراسة أو دراسات مُسهَبة، مُدعّمة بتحليلات نفسيَّة واجتماعيَّة وأدبيَّة.

سابقًا، كنوع من أنواع التكامل في التجريب الإبداعيّ والاستجابة لواقع العصر المتسارع نحو التغيير والتفاعل.
يقول القاسم في هذا السياق:

> هناك حالات، يصاب الإنسان بملل من شكل معيّن فيذهب إلى أشكال أخرى، وهذا أمر طبيعيّ وقد يكون الإنسان مبدعًا في أيّ شكل فنّيّ يختاره، ولكن يظلّ هناك شكل إبداعيّ أساسيّ في حياته؛ فقد يكون شاعرًا يكتب الحكاية أو الرواية، أو يرسم أو يلحّن، وأعتقد أنّ المغامرة الفنّيّة هي شيء جميل وممتع بحدّ ذاته.[6]

ثانيًا: كان الشعرُ النوعَ الأدبيّ المهيمن في أعقاب نكبة 1948، ثمّ كانت نكسة حزيران1967 فاستدعت تعاملًا آخرَ مع الواقع، جعل الأدباء يتّجهون للقصّة والرواية والمسرحيّة كمساحة أوسع للتعبير والتحليل وطرق مناحٍ أخرى من التجربة والصراع الإنسانيّ، إضافة إلى أنّ الكتّاب الفلسطينيّين كانوا قد امتلكوا الأدوات الفنّيّة والتقنّيّة الحداثيّة لكتابة هذه الأنواع الأدبيّة النثريّة، فأجادوا التعبير عن الواقع السياسيّ والاجتماعيّ لهزيمة حزيران 1967 من خلالها.

ثالثًا: تختلف عمليّة الإبداع في النثر عنها في الشعر. ولعلّ عالم السرد أكثر الفنون الأدبيّة قدرة على معالجة القضايا التي يودّ المبدع طرحها؛ حيث يجد في الرواية والقصّة متنفّسًا ومساحة للتّعبير عن هموم المجتمع، بعيدًا عن حواجز الشعر وشروطه التي تعتمد الإيحاء والإيقاع والصنعة البلاغيّة. ثمّ إنّ القصيدة تحتاج إلى ثقافة شعريّة خاصّة لفهمها، بينما يبقى السرد بطبيعته أكثر مرونة وشعبيّة، وأكثر وصولًا إلى المتلقّي، والوصول إلى المتلقّي أمنية ينشدها كلّ أديب.

---

6 مقابلة صحفيّة مع سميح القاسم بعنوان: "واجهت أكثر من سقف شعريّ في بداياتي". جريدة **الشرق الأوسط**. السبـت 27 أبريل 2002 العدد 8551، الرابط:
http://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=100288&issueno=8551#.VsWWt_J96hd

وقد سُئل سميح القاسم في مقابلة أجريت معه عام 2002: "هل وجدتَ في كتابة الرواية فضاءً أرحب من عالم القصيدة؟" فقال:

> أعتقد أنّ الشكل التعبيريّ مهمّ دون شكّ؛ ولكنّ طبيعة التعبير تختلف من القصيدة إلى الرواية. فالقصيدة تذهب إلى التكثيف، بينما تذهب الرواية إلى التفصيل وإلى الدخول في الجزئيّات والتحليل إلى الانطلاق من الداخل إلى الخارج ثمّ العودة إلى الداخل وهذه الحركة اللولبيّة التصاعديّة.[7]

رابعًا: زاول سميح القاسم العمل في الصحافة لفترة طويلة، وعمل الصحافة جعله أكثرَ انكشافًا على الأحداث والمستجدّات اليوميّة، كما جعل تدخّله في الشأن العامّ والتعبير عنه بالمقالة أو الومضة أو الخاطرة أمرًا حتميًّا. وممّا يميّز القاسم قدرته على الاستجابة السريعة للأحداث اليوميّة البسيطة والعبور منها إلى التعبير الأدبيّ والمعنى العامّ المشترك. وفي هذا يقول الناقد إيليّا الحاوي: "إنّ الصفة الغالبة على تجربة سميح القاسم هي أنّه يتنكّبُ عن الجزئيّات والأحداث، إلى التجربة التأمّليّة التي لا يزال يُحدّق فيها بواقعه ويتفكّر فيه، مُستطلعًا منه الأفكار، مُعاينًا لحالات التمرّد، وكأنّها نوع من المطاف النهائيّ لخواطره يخلص إليها كنتيجة حتميّة لسنّة الحقيقة والحريّة في الوجود".[8]

خامسًا: يعلم جميعنا أنّ الذائقة الأدبيّة تختلف، وأنّ هنالك شريحة كبيرة من القرّاء تستهويها الرواية والقصّة والمسرحيّة وغيره من فنون النثر أكثر من الشعر. إنّ كثيرًا من كتّاب السرد الروائيّ أو القصصيّ في العالم العربيّ والغربيّ أجابوا عن أسئلة وجوديّة كثيرة وحوّلوها من الواقع المتخيّل الى واقع حقيقيّ، وكثيرًا من القرّاء والمهتمّين وجدوا في هذه الإجابات مصدر إلهام ومعرفة. ولهذا فقد يتجاوز الأديب منطقته إلى منطقة أخرى لاستلهام أكبر قدر من القرّاء.

---

7 م. ن.

8 انظر: شلحت، 1983، ص137.

2. ما الإبداعات النثريّة التي سطّرها القاسم وما هي مضامينها؟

أ. **في المسرح السياسيّ**: كتب سميح القاسم عددًا من المسرحيّات السياسيّة، وقد اشتهر بمسرحية **قرقاش** (1970)، وهي مسرحيّة شعريّة، أما مسرحيّاته النثريّة فكانت: **هكذا استولى هنري على المطعم الذي كان يديره رضوان وشلومو** (1970)، **المؤسّسة الوطنية للجنون** (1970)؛ **كيف ردّ الرابي مندل على تلاميذه؟** (1973)؛ **الابن** (1974)؛ **المغتصبة** (1975). هذه المسرحيّات المتميّزة كانت من بواكير المسرح الفلسطيني الحديث، كُتبت في أعقاب حرب حزيران، وكان صاحبها رائدًا في تجنيد الجانر المسرحيّ لخدمة الأدب الملتزم، حيث تناولت هذه المسرحيّات موضوع الصراع العربيّ الإسرائيليّ في الداخل، كما عرضت لتقنيّات المسرح العصريّ، كالصراع الدراميّ والعالم المقلوب والإغراب والقناع والتناصّ والرمزيّة والإخراج المسرحيّ.

ب. **في الكتابة الروائيّة**: كتب سميح القاسم ثلاث روايات أوتوبيوغرافيّة جمع فيها بين المخيّلة الأدبيّة والتجربة الشخصيّة وهي: **إلى الجحيم أيّها الليلك** (1977)، **الصورة الأخيرة في الألبوم** (1980) **ملعقة سمّ صغيرة ثلاث مرّات يوميًّا** (2011). وهي من الروايات الأولى التي صدرت داخل إسرائيل بعد حرب 1967، والتي تعرض صورة حيّة للواقع المعيش داخل إسرائيل، كما أنّها تحمل الأيديولوجيا الماركسيّة ومبادئ الحزب الشيوعيّ الذي انتسب إليه الشاعر آنذاك، وترى في المقاومة سبيلًا لاستعادة الأرض والهويّة.

وقد أطلق الشاعر عليها اسم "حكايات"، وعلّل هذه التسمية بكونه لا يكتب الشكل الروائيّ التقليديّ، وصرّح بذلك في مقابلة أُجريت معه قبيل صدور روايته الثالثة **ملعقة سمّ صغيرة ثلاث مرّات يوميًّا**:

سمّيت روايتي الأولى[9] "حكاية ذاتيّة" لأنّني اعتمدت فيها المزج بين المخيّلة الأدبيّة وبين التجربة الشخصيّة. لم أطلق على تجاربي في هذا المجال اسم الرواية، ليس تخوّفًا من المعايير النقديّة، بل التزامًا بقناعة هي أنّني لا أكتب الشكل الروائيّ التقليديّ. حكايتي كانت بين المذكّرات والأحلام. نشرت عملَيْن في هذا الإطار "الصورة الأخيرة في الألبوم" و"إلى الجحيم أيها الليلك" كما أنّ لديّ مشروع رواية أو حكايات من سنوات حيث الأحداث والشخوص والتفاصيل جاهزة في الوعي وفي الذاكرة لكن لا بدّ من وقت لتسجيل هذه الحكايا، حتىّ أنّني وضعت لها عنوانًا مناسبًا هو "ملعقة سمّ صغيرة ثلاث مرّات يوميًّا". أرجو أن يُتاح لي الوقت المناسب والضروريّ لوضعها على الورق.[10]

في حكاية **إلى الجحيم أيّها الليلك** يعرض القاسم صورة حيّة للواقع الاجتماعي الذي يحياه الفلسطينيّ داخل إسرائيل عامّةً والإنسان المثقّف خاصّةً. وهي تتناول المعنى الحيويّ للصراع العربيّ الإسرائيليّ والذي يتجلّى من خلال الممارسة اليوميّة للحياة. والقاسم ينادي بشعار "دولتان لشعبين" ويرى أنّ ادّعاء كلّ طرف بحقّه الكامل في المكان وإلغاء الآخر لن يجلب سوى الحرب والدمار أو "الليلك" بالتعبير الشعريّ الذي يوظّفه.

وفي حكاية **الصورة الأخيرة في الألبوم**، يتحدّث القاسم عن فترة المواجهة الحادّة بين رجال المقاومة الفلسطينيّين والقوّات الإسرائيليّة، وأثَر ذلك على العلاقات العربيّة اليهوديّة في البلاد من خلال قصّة حبّ بين شاب عربيّ وفتاة يهوديّة يشــغل والدها منصب ضابط كبير في الجيش.

أمّا حكايته الأوتوبيوغرافيّة الثالثة **ملعقة سمّ صغيرة ثلاث مرّات يوميًّا** فقد أرّخ فيها لحقبة الستينيّات والسبعينيّات من القرن العشرين التي عاشتها الجماهير العربيّة، وفيها

9 يقصد رواية **إلى الجحيم أيّها الليلك** (1977). (ك. ج).

10 مقابلة مع سميح القاسم بعنوان: "واجهت أكثر من سقف شعريّ في بداياتي". جريدة **الشرق الأوسط**. السبــت، 27 أبريل (2002) العدد 8551، الرابط:

http://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=100288&issueno=8551#.VsWWt_J96hd

يسرد تجربته الحياتيّة والسياسيّة والعاطفيّة أثناء سكنه في مدينة حيفا وعمله في صحف الحزب الشيوعيّ.

حظيت هذه الروايات الثلاث بدراسات ومداخلات وتعقيبات عدّة غطّت جميع أبعادها وخصائصها،[11] غير أنّني سأعرض للدور الريادي الذي تقلّده القاسم في هذه الروايات:

أوّلًا: قدّم القاسم مسحًا واقعيًّا لطبيعة الحياة والعلاقات بين الشعبين العربيّ والإسرائيليّ، وللصراع الفكريّ الذي فرضته الظروف السياسيّة والواقع المعيش. كذلك عرض لموقف الجيل الذي وُلد بعد عام النكبة من كلا الطرفين وتربّى في حدود دولة إسرائيل، خاصّة الجيل الفلسطينيّ الذي تربّى في ظلّ سياسة الكبت والاضطهاد القوميّ وامتهان حقوقه القوميّة والمدنيّة في شتّى الميادين.[12]

ثانيًا: عرض لِوجْهتَي النظر بين الشعبين العربيّ واليهوديّ على السواء، وطرح موتيف الحوار بين الطرفين كأحد أشكال المواجهة الفكريّة. وقد سبق أن طُرح موضوع حوار المواجهة في كثير من الكتابات السابقة؛ لكنّه جاء في معظم هذه الأعمال من طرف واحد، سُمع فيه الصوت الفلسطينيّ المقاوم أو اليهوديّ المحتلّ. ويضيف وليد أبو بكر في دراسته حول الروايتين إلى أنّه "باستثناء الحوار الذي قدّمته سحر خليفة في رواية **عبّاد الشمس**

11 عن الدراسات والمداخلات التي تطرّقت لروايات سميح القاسم راجع: القاسم، 2013، ص79–55؛ القاسم، 2013، ص176–147؛ إبراهيم، 1983، ص121–117؛ حسن، 1983،ص126–123؛ شلحت، 1983، ص135–127؛ الغلاييني، 1991، ص283–279؛ النمر، 1991، ص300–285؛ حجّار، 1991، ص306–301. هذا بالإضافة إلى عشرات المقالات والمداخلات المنشورة على صفحات الشبكة العنكبوتيّة.

12 وسم الناقد نبيه القاسم رواية **إلى الجحيم أيّها الليلك** في مجلّة **الجديد** (1977) بأنّها: أوّل وثيقة أدبيّة شاملة للعلاقات بين الشعبين اليهوديّ والعربيّ في هذه البلاد، وصورة أمينة لعقليّة المُضَلّلين من الشعب اليهوديّ، كما أنّها الوثيقة الممتازة للصراع المَبدئيّ الفكريّ السياسيّ، وبكلمات واضحة أقول: إنّ سميح القاسم في حكاية "إلى الجحيم أيّها الليلك" استطاع أنْ ينقلَ الصّراع العربيّ الإسرائيليّ إلى المستوى الفكريّ والحضاريّ في شموليّة إنسانيّة". انظر: القاسم، 2013، ص79.

بين حضرون –من اليهود الصابرا– وبعض الشباب الفلسطينيّ المقاوم، لم يقدّم روائيّ آخر غير سميح القاسم مثل هذا الحوار، كجزء أساسيّ من العمل الروائيّ".[13]

ثالثًا: تجاوز التكرار النمطيّ للشخصيّة اليهوديّة وطرح شخصيّة يهوديّة مغايرة تتماهى مع نقيضها العربيّ الفلسطينيّ، كما جاء في شخصيّة "إيلانة" في **إلى الجحيم أيّها الليلك** و"روتي" في **الصورة الأخيرة في الألبوم** و"نوريت" في **ملعقة سم ثلاث مرات يوميًّا**. لقد كان من نافل القول أن يقوم الصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ في الأدب على ذلك التناقض بين شخصيّتين مركزيّتين: العربيّة واليهوديّة، وفي معظم الحالات تبدو شخصيّة العدوّ اليهوديّة النمطيّة واضحة المعالم. غير أنّ القاسم– ومن نحوا نحوه أمثال غسّان كنفاني (1936–1972) وإميل حبيبي (1921–1996) ومحمود درويش (1941–2008) وغيرهم– لم يروا مشكلة فيما سمّي بلغة النقد "أنسنة العدوّ" من حيث إسقاط الأبعاد الإنسانيّة على الشخصيّة اليهوديّة، بل إقامة علاقة عاطفيّة مع المرأة اليهوديّة وطرح الإشكالات العاطفيّة والوجوديّة التي تتمخّض عن هذه العلاقة.[14] ولطالما برّر هؤلاء الأدباء الفلسطينيّون أنّ أنسنة العدوّ شرط لازم لمقاومته لأنّها تمكّنهم من معرفة نقاط قوّته وضعفه واستثمارها في فعل المقاومة.

وقد سُئل القاسم في إحدى مقابلاته: "تكتب في "ملعقة سمّ" عن النقاش مع اليسار الإسرائيليّ. أنت تبحث بإصرار عن الإنسانيّة في الوجود الصهيونيّ هنا. هل وجدتها"؟ فأجاب:

---

13 أبو بكر، 1991، ص308.

14 يقول الناقد عادل الأسطة متتبّعًا الأدب الفلسطينيّ الذي كُتب ما بين 1948 و1967: "يلحظ من يتتبّع النصوص الأدبيّة التي كتبها هؤلاء أنّها تكاد تخلو من رسم علاقة حبّ بين يهوديّة وفلسطينيّ، فالروايات قليلة بل وتكاد تكون معدومة، وكذلك القصص القصيرة، والشعر أتى على العلاقة بين الشعبين، وكانت متوتّرة، بشكل عام. ولم أقرأ، في حدود ما اطّلعت عليه من قصص وروايات وأشعار، نصًّا يصوّر علاقة حبّ بين عربيّ ويهوديّة". الأسطة (د. ت.)، ص5. "الحبّ في ظلّ الحرب: المرأة اليهوديّة محبوبةً في نماذج من الأدب الفلسطينيّ". موقع **جامعة فيلادلفيا**، الرابط:
www.philadelphia.edu.jo/arts/13th/papers/adel_alustah.doc

أبدًا! أنا على قناعة بأنّ الإنسانيّة والوجود الصهيونيّ نقيضان. لكن هذا لا يسري على الوجود اليهوديّ. هؤلاء الفنّانون، عوديد كوتلر وعوديد تيئومي وغيرهما من أصدقائنا، هم إنسانيّون. كنت أشعر بهم كأصدقاء بأنّهم متعاطفون مع قضيّتنا وشعبنا. يجب التمييز بين الصهيونيّة وبين اليهود. في الحكايات الثلاث التي كتبتها "إلى الجحيم أيها الليلك" و"الصورة الأخيرة في الألبوم" و"ملعقة سمّ صغيرة ثلاث مرّات يوميًّا"، هذا التمييز والفصل هو موتيف أساسيّ؛ نحن لسنا عنصريّين، نحن ضدّ العنصريّة.[15]

رابعًا: لا يتّخذ القاسم في سرده لهجة الكاتب الخطابيّ أو الواعظ الفوقيّ ولا يغلق باب التأويل أمام القارئ، بل يجعله شريكًا في القضايا السياسيّة والمحلّيّة المطروحة، ويروح يبحث معه عن حلّ وموقف يُتّخذ في نهاية السرد، دون إقحام رأيه في الشخوص أو الأحداث أو فرض تصوّراته ورؤيته فرضًا فجًّا.

خامسًا: يبرز عنصر التوثيق جليًّا في كتاباته النثريّة. فقد لجأ إلى توثيق كثير من الحقائق التي تُدين الواقع؛ كالتصدّي لبَيع الأرض وسرقتها، واستغلال العمال، واعتماد مناهج التدريس في المدارس العربيّة التي تروّج للرواية الصهيونيّة، والتصريحات المعادية للعرب والمحرّضة على الجماهير العربيّة، وغيرها من الحقائق التوثيقيّة والمناسبات التاريخيّة.[16]

سادسًا: تتواشج بعض المواضع في رواياته بتقنيّات الشعر، كالاستعارة والصورة الشعريّة والمشهديّة، والإيقاع المتناسق، ولعلّ في هذا تأكيدًا على أنّ هذه النصوص كانت تنفلت من ذات شعريّة ومن فكر شاعر.

وكان أن كلّل القاسم مشروعه الروائيّ برواية سيرته الذاتيّة **إنّها مجرّد منفضة** (2011)، وهي رواية الفيض الذي امتلأت به نفس الكاتب وذاكرته ففاضت بالكثير من

15 مقابلة صحفيّة مع سميح القاسم. بعنوان: "سميح القاسم: أفنيتُ عمري في خدمة القصيدة، وقصيدتي أهمّ من الوطن". 19.9.2012.

موقع **قديتا**، الرابط: **http://www.qadita.net/featured/sameeh-alqasem**

16 حول ميزة توثيق الحقائق في روايات القاسم انظر: شلحت، 1983، ص135-133.

قصص حياته الخاصّة والعامّة والخواطر الإنسانيّة المثقّفة الممتعة. كتبها بضمير المتكلّم فحدّث نفسه عن تجربته الشخصيّة بأسلوب روائيّ سلس أقرب إلى الأسلوب التسجيليّ، وزيّنه بكثير من النوادر والقَفَشات. والسرد في سيرته الذاتيّة له قيمة تاريخيّة ومعرفيّة، وقد جاءت لغته طبيعيّة وأساليبه عفويّة حتى تكاد تُنسي القارئ -كما الناقد- تتبّعهما لفنّيّة البنية الروائيّة المباشرة، أو الحكم عليها من هذا الموضع.

تتألّف السيرة كما قال صاحبها من "عناوين ومحطّات وصور وومضات"[17] متفرّقة تدور برمّتها حول شخصيّة القاسم، حيث آثر أن يتخيّر أحداثًا ويُحيّد أخرى في هذه المحطّات والصور. وهذه الطريقة "تتيح للكاتب أن يترك جوانب كثيرة من حياته دون أن يتحدّث عنها، وأن يصنع فجوات زمنيّة كبيرة بين الأحداث التي يختارها، وأن يتجاهل ذكر كثير من الأشخاص الذين أثّروا في حياته، دون أن يشعر القارئ أنّه يخفي عنه أشياء كثيرة، لأنّ استقلال كلّ فصل من فصول السيرة عن الآخر لا يتيح للقارئ بأن يفكّر بالجانب المسكوت عنه"[18].

وفي هذا يقول القاسم:

> ليست هذه هي الصيغة المألوفة والمتداولة من معهود السير الذاتيّة، الأوتوبيوغرافيا. إنّك تصنع هنا كولاجًا كبيرًا ثلاثيّ الأبعاد قد يشكّل بمجمله انطباعًا ما. قد يعرض تكوينًا شخصيًّا إنسانيًّا ذاتيًّا تبلورت تقاطيعه وقسماته وملامحه العريضة والدقيقة في أتون التجربة ومرجل الحياة. لا فصام هنا بين ما هو موضوعيّ وما هو ذاتيّ صرف.[19]

جـ. **في الرسالة الأدبيّة:** كتاب **الرسائل** (1989)، وهي الرسائل المتبادلة بينه وبين الشاعر محمود درويش، والتي ألقت أضواءً جديدة على حياة وفكر هذين الشاعريْن المبدعين ولاقت اهتمامًا واسعًا. قرأنا هذه الرسائل فأخَذَنا سحرُها، واستقبلتها الأوساط المحلّيّة والعالم العربيّ كرسائل عاشقيْن مُغرَميْن، مَثَل رسائل جبران (1883-1931)

17 القاسم، 2011أ، ص161.

18 شاكر، 2004، ص267.

19 القاسم، 2011أ، ص162-161.

ومي زيادة (1886-1941) أو غسان كنفاني وغادة السمّان (ولدت 1942)، لما تميّزت به من صدق العاطفة والحميميّة والبَوح.
في سيرته الذاتيّة يصارح القاسم نفسه وإيّانا في قصة هذه الرسائل وأثرها قائلًا:

> ... وللحقيقة فلم تبحثا، لا أنت ولا محمود عن فكرة تجديد أدب الرسائل.. وكلّ ما في الأمر هو أنّ الضرورة دفعتكما إلى هذا الشكل من أشكال التواصل [...] وفي واقع الأمر فقد بدأ الأمر لعبة بين صديقين، لكنّ الإقبال الواسع لدى القرّاء على متابعة هذه الرسائل، جعلها ظاهرة "أدبيّة" استثنائيّة آنذاك.[20]

وقد علّل الناقد المصريّ رجاء النقاش ذات مرّة بديهيّة صدور "الرسائل" بين الأديبين بقوله: "الحقّ أنّ كلّ شيء يجمع بين هذين الشاعرين؛ فهما أصحاب جرح واحد هو الجرح الفلسطينيّ، وهما متقاربان في السن، فقد ولد محمود بعد سميح بثلاث سنوت، واشتركا في الحركة الشعريّة الجديدة داخل الأرض المحتلّة، وأصبحا أجمل رموز هذه الحركة، ودخلا السجن معًا، وتقاسما العيش والملح والكتب، وتعرّضا لكلّ ألوان الضغط والقهر بصورة مشتركة، ثم خرج محمود درويش من الأرض المحتلّة سنة 1971 ليلعب دوره البارز المعروف اليوم في مجال القضيّة الفلسطينيّة، بينما بقي سميح في الأرض المحتلّة يجاهد مع أهله وشعبه هناك".[21]
ونشير في هذا الصدد أيضًا إلى كتابه **رماد الوردة دخان الأغنية** (1990) وهو عن ذكرياته مع الشاعر راشد حسين (1936-1977) ورسائلهما المُتبادلة. وقد تقسّم الكتاب على ثلاثة أوتار: كلمات عن راشد حسين؛ كلمات منه وكلمات إليه. ويشيد الناقد أنطوان شلحت بقيمة الكتاب بقوله: "إضافةً لقيمة "رماد الوردة دخان الأغنية" باعتباره نوعًا من الترجمة شبه الذاتيّة لجانب من حياة راشد حسين الشخصيّة ضمن إطار أدبيّ، واعتباره مصدرًا مهمًّا من مصادر دراسته وفهم شخصيّته، فإنّ هذا الكتاب يطرح قضايا

20 القاسم، 2011أ، ص217.
21 النقاش، 1991، ص403.

كثيرة لا يمكن اختزالها لأنّها تطال تجربة ثريّة".[22]

د. **كتاب الإدراك** (1996):

وهو كتاب جامع لعدّة أجناس أدبيّة معًا، وبرأيي، هو قمّة ما وصل إليه سميح القاسم في النثر الفنّيّ. وهو كتاب اجتماعيّ فلسفيّ دينيّ، تتجلّى قيمته في التوفيق البارع ما بين التراث والتجديد. يضمّ الكتاب عشرة أسس للإدراك: إدراك التهيّؤ، إدراك الخليقة، إدراك الديانات، إدراك السلوكيّات، إدراك الأسرة، إدراك السلام، إدراك العمل، إدراك الحرّيّة، إدراك التغيير، إدراك الإدراك.

ويُخيّل للقارئ أنّ القاسم في فترة تأليف هذا الكتاب كان مفعمًا بروح صوفيّة طافحة وبفكر روحانيّ وإيمانيّ من نوع خاصّ، جعله يطمح إلى دور النبوّة في التأمّل والتفكّر والتدبّر في الكون والخلق وإصلاح البشر:

> وحين دوّنتَ وصيّتَكَ للأسرتين الصغيرة والكبيرة في "كتاب الإدراك" فقد كنتَ محمومًا بمحبّة غامرة لكلّ ما خلق الله، وكنتَ مفعَمًا بإحساس غير غامض على الإطلاق، بأنّك مكلّف من لدن الله سبحانه وتعالى بالبحث عن رسالة جديدة تُجمِّع ولا تُفرِّق، تُوحِّد ولا تُبدِّد، تحُضُّ على تمجيد الجميل بينما هي تواسي القبيح وتهذّبه، وتستنهض الروح والجسد ضدّ الظلم والطاغوت.[23]

وقد قمتُ بدراسة سابقة خاصّة حول **كتاب الإدراك**،[24] وأشرتُ إلى أنّ قيمة الكتاب تتجلّى في أنّه يستوعب عدّة أنواع كلاسيكيّة يوحّدها طابع مشترك؛ فالهدف فيها اجتماعيّ تنويريّ تثويريّ تغييريّ، والأداء إسلاميّ كلاسيكيّ دينيّ. ولقد أسقطت عليه أربع قراءات: قراءة صوفيّة، قراءة دينيّة تحاكي الأسلوب القرآنيّ، وثالثة قرأته كمقامات ورابعة كخطب، كما بيّنت قدرة القاسم في تجديد اللغة والمعاني مع الحفاظ على أصولها التراثيّة.

---

22 شلحت، 1991، ص527.

23 القاسم، 2011أ، ص184.

24 انظر: جابر، 1997، ص158-135؛ جابر، 2000، ص89-53.

هـ. **كولاج** 1،2،3: (1983) (2009) (2012)؛ **ليزر(أفكار ورؤى)**:
لسميح القاسم مداخلات محسوبة على كتاباته الصحفيّة وزواياه التي كان ينشرها في الصحف والمجلّات مثل: **عن الموقف والفنّ** (1970)؛ **من فمك أدينك** (1974)؛ **حسرة الزلزال** (2000). غير أنّ ثمّة عمليْن يعتبران من الأعمال الإبداعيّة المُبْتَكرة وهما: **كولاج، وليزر (أفكار ورؤى).** يجمع كتاب **كولاج** بين نصوص شعريّة ونثريّة واقتباسات من الجرائد والأساطير والشعر والكتب الدينيّة، إضافة إلى لوحات مرسومة باللون الأسود من تصميم الشاعر.[25] أمّا **ليزر (أفكار ورؤى)**، فهي تلك الومضات السريعة والمكثّفة التي كان يختتم بها مقالته الأسبوعيّة في صحيفة **كلّ العرب** (الناصرة)، وكانت تتراوح بين النثر والشعر والخَبَر وتعتمد التكثيف الفكريّ واللغويّ وتتواشج بتقنيّات الشعر. ويعبّر المضمون في كلا اللونيْن عن مختلف القضايا والمشاغل العربيّة والإنسانيّة المعاصرة بأسلوب ساخر وتهكّميّ أحيانًا.

3. ما المضامين التي اشتمل عليها نثر سميح القاسم؟

تصبّ مضامين نثر سميح القاسم الأدبيّ في ثلاثة روافد: الدفاع عن القضيّة الفلسطينيّة بمختلف إشكاليّاتها وأبعادها، الهمّ العربيّ والإنسانيّ، تسجيل سيرته الذاتيّة.
بالنسبة للمحورين الأوّل والثاني يقول سميح:

> بالنسبة لي كشاعر عربيّ فلسطينيّ ملتزم، فالمأساة الفلسطينيّة بطبيعة الحال والهمّ الفلسطينيّ كان دومًا في صلب تجربتي الشعريّة، لكن دون انقطاع عن الهمّ العربيّ القوميّ وعن الهمّ الإنسانيّ أيضًا. وبهذا المعنى ثبوت المصدر لا يعني ثبوت الحالة الشعريّة، ولكنّ التصاق التجربة بالحياة وتطوّر هذه التجربة بما تفرضه تطوّرات الواقع الحياتيّ على أصعدة السياسة والثقافة والتجربة الشخصيّة والتراكم المعرفيّ والتطوّرات بشكل عامّ.[26]

25 انظر دراستيْ نبيه القاسم حول **كولاج** في: القاسم، 2013، ص196-177؛ ص241-197.

26 مقابلة صحفيّة مع سميح القاسم بعنوان: "واجهت أكثر من سقف شعريّ في بداياتي".

كذلك أولى القاسم أهمّيّة كبيرة لتدوين سيرته الذاتيّة وتجاربه الشخصيّة، حتى نكاد نراها في معظم كتاباته النثريّة وفي كثير من شذرات أشعاره، بل إنّ بعض المحاور المتعلّقة بسيرته الذاتيّة كانت تتكرّر في أكثر من مؤلَّف وأكثر من مقابلة. ولعلّها رغبة الشاعر المُلحّة في تخليد مسيرته في الحياة والعطاء، وتخليد تاريخه وتاريخ عائلته وثقافته وأصوله.

أمّا من حيث الأسلوب، فتتأسّس أعمال سميح القاسم النثريّة كما تتأسّس أعماله الشعريّة على الواقعيّة الثوريّة، والغنائيّة الشعريّة أحيانًا. كما أنّه يبدي تمكّنًا من أساليب السرد الروائيّ لا سيّما أسلوب القصّ السرديّ والتداعي وأسلوب المونولوج والديالوج، ومن أساليب المسرح العصريّ كتقنيّة العالم المقلوب والصراع الدراميّ والإغراب وتقنيّة القناع والتناصّ والرمزيّة.

4. هل ثمّة قواسم مشتركة بين شعر سميح القاسم ونثره؟

نعم بالطبع. ما قاله سميح القاسم في الشعر قاله أيضًا في النثر؛ فمضامينه ارتبطت دائمًا بالقضيّة الفلسطينيّة وما انبثق عنها من قضايا تؤرّق الفلسطينيّين عامّة وتؤرّقه كأديب خاصّة. والقاسم المشترك بين شعر سميح ونثره هو: موقفه النضاليّ والثوريّ وأدبه الملتزم. إنّ رواياته وسيرته ومقالاته عامّة تعبير عن الأيديولوجيّة الفكريّة التي آمن بها. سميح القاسم شاعر قضيّة مؤدلج، أثبت أن لا وجود لما يسمّى الأدب الحياديّ، وأنّ الأيديولوجيّ والإبداعيّ لا ينفصلان عنده في الكتابة أو في الممارسة، أسوةً بشعاره في رواية **ملعقة سم ثلاث مرّات يوميًّا**: "نحن نكافح لنعيش لا نعيش لنكافح"!

جريدة **الشرق الأوسط**. السبت 27 أبريل 2002 العدد 8551، الرابط:

http://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=100288&issueno=8551#.VsWWt_J96hd

5. هل يوازي سميحٌ الناثر سميحًا الشاعر؟

برأيي، بإمكان الأديب أن يجرّب الإبداع في كلّ الأجناس الأدبيّة، لكن قد يكون من الصعوبة بمكان أن يحقّق النجاح نفسه في كلّ الأجناس، أو يحظى بالقبول نفسه عند القرّاء، ولا بدّ أن يطغى بعض الأجناس على الآخر. ولعلّنا لا نستطيع اعتبار الأعمال النثريّة لسميح القاسم موازية لأعماله الشعريّة؛ خاصّة أن أعماله الشعريّة اتّخذت خطًّا تصاعديًّا في التطوّر والإبداع، وفي التراكم الكمّيّ والنوعيّ. سميح القاسم، وإن كانت كتاباته في الرواية والمسرحيّة وسائر مقالاته وآرائه في السياسة والفنّ قد أكسبته مكانة خاصّة وزادت من شعبيّته لدى الأوساط الأدبيّة والسياسيّة والصحافيّة، يبقى الشعر منجزه البارع الذي يؤلّف أغلب إنتاجه الأدبيّ، وهو الصورة الفنّيّة لحياته نفسها وشخصيّته ولموقفه الفكريّ والنضاليّ. لذا أقول: إنّ سميحًا "الشاعر" تفوّق على سميح "الناثر".

ويبيّن القاسم ذلك الفرق الوجدانيّ بالنسبة له بين الشعر والنثر بقوله:

> ثمّة التزامات مع القصيدة وعلاقة قديمة. ثمّة تورّط حقيقيّ مع القصيدة. أمّا مع الرواية فالعلاقة هي علاقة مغازلة. أنا أغازل الرواية. إذا أتت فأهلًا وسهلًا، وإذا لم تأت فلا اهتمام يُذكر. في حين أنّ علاقتي مع القصيدة من نوع آخر.[27]

27 مقابلة صحفيّة مع سميح القاسم بعنوان: "لديه تورّط حقيقيّ مع القصيدة ، الشـــاعر سميح القاسم: عندي إحساس بأنّني سوف أكتب عملًا مهمًّا". **البيان** (الإمارات)، 9.7.2000، الرابط: **http://www.albayan.ae/five-senses/2000-07-09-1.1037617**

إجمال

- للشاعر سميح القاسم عالم أدبيّ زاخر ومترامي الأطراف شعرًا ونثرًا. إذ أصدر ما يقارب خمسة وستّين عملا إبداعيًّا ما بين ديوان الشعر والسربيّة والمسرحيّة الشعريّة والكولاج والرواية والمقالات النثريّة، وهي شهادات سياسيّة تعبّر ببراعة عن المضامين الفعليّة للأدب الملتزم.
- بدأ القاسم يكتب النثر الأدبيّ ما بعد 1967، وقد يعود هذا إلى أنّ الشعر كان النوع الأدبيّ المهيمن الذي مارس دوره الملحميّ بعد 1948، وكان مواكبًا لموجة الشعر الحديث في أواسط الخمسينيّات من القرن العشرين. كما أنّ نكسة حزيران استدعت تعاملًا آخر مع الواقع جعل الأدباء يلجأون للقصّة والرواية والمسرحيّة كمساحة أوسع للتعبير والتحليل.

- تصبّ مضامين نثر سميح القاسم الأدبيّ في ثلاثة روافد: الدفاع عن القضيّة الفلسطينيّة بمختلف إشكاليّاتها وأبعادها، الهمّ العربيّ والإنسانيّ، تسجيل سيرته الذاتيّة. كما تتأسّس أعماله النثريّة من حيث الأسلوب على خاصّيّتين متواشجتين هما: الواقعيّة الثوريّة، والغنائيّة الشعريّة.

- يأتي تفرّد سميح في النثر في تلقائيّته في عكس الواقع وقدرته على الإمساك بالتفاصيل وإطلاقها إلى المعنى العام، وأنّه استطاع رؤية المجتمع ببصيرة نافذة، وفكر متنبّه وواع تحكمه الرؤية الثوريّة.

- ما قاله سميح القاسم في الشعر قاله أيضًا في النثر، وجلّ ما كتبه هو تعبير عن الأيديولوجيّة الفكريّة التي آمن بها، إذ لا ينفصل الأيديولوجيّ والإبداعيّ عنده لا في الكتابة ولا في الممارسة.

- برأيي أنّ **كتاب الإدراك** هو قمّة ما وصل إليه القاسم من الإبداع النثريّ الأدبيّ، وهو كتاب استدعانا إلى فهم جديد ومعرفة جديدة في الأدب.
- إلى جانب تناول الهمّ العربيّ والفلسطينيّ والإنسانيّ العامّ، حرص سميح القاسم على تدوين سيرته الذاتيّة وتجربته الشخصيّة في نثره. ولعلّها رغبة الشاعر المُلحّة في تخليد مسيرته في الحياة والعطاء، وتخليد تاريخه وتاريخ عائلته وثقافته وأصوله.

وبعد.. فإنّ النثر الذي ضرب باتجاهه الشاعر الفلسطينيّ سميح القاسم هو نوع من الخطاب المعرفيّ الذي تستطيع معه الذات أن تكون أكثر إنسانيّة وأكثر فهمًا للواقع وصاحبة رؤية مستقبليّة ونبوءة واثقة. وليس ما استعرضتُه في هذه الورقة إلّا طوافًا مختزلًا في رحاب تجربة شاسعة عاشها سميح القاسم بين جدليّة الجرح والبلسم وثنائيّة الأمل واليأس. هذا الشاعر كان ممّن جعل الكتابة في الحالة الفلسطينيّة شعرًا كانت أو نثرًا فعلَ وجود، ونخاله مع ذلك لم يرض ولم يقنع؛ فرغم كلّ ما قاله وكتبه، وبعد أكثر من ستّين مؤلَّفًا، هو من قال: "لم أقل كلمتي الأخيرة بعد".

ثبت المصادر والمراجع

أعمال الشاعر سميح القاسم الأدبيّة التي ظهرت في الدراسة وفق سنة الصدور:

- 2011أ، **إنّها مجرّد منفضة (سيرة: الجزء قبل الأخير)**، حيفا: دار راية للنشر.
- 2011ب، **ملعقة سُمّ صغيرة، ثلاث مرّات يوميًّا- حكاية أوتوبيوغرافيّة**، كفر ياسيف: دار الحقيقة.
- 2000، **كتاب الإدراك**، عكّا: دار الأسوار.
- 1993، **الأعمال الناجزة** (6 مجلّدات)، القاهرة: دار سعاد الصباح.
- 1993، المسرحيّات: **هكذا استولى هنري على المطعم الذي كان يديره رضوان وشلومو** (1970)؛ **المؤسّسة الوطنية للجنون** (1970)؛ **كيف ردّ الرابي مندل على تلاميذه؟** (1973)؛ **الابن** (1974)؛ **المغتصبة** (1975)، ضمن: **الأعمال الكاملة للشاعر سميح القاسم**، الكويت: دار سعاد الصباح.
- 1992، **الأعمال الناجزة**، (7 مجلّدات)، بيروت: دار الجيل.
- 1991، **الأعمال الناجزة**، (7 مجلّدات)، القدس: دار الهدى .
- 1990، **رماد الوردة دخان الأغنية: كلمات عن راشد حسين، كلمات منه، كلمات إليه**، حيفا: مكتبة ومكتب كلّ شيء.
- 1989، **الرسائل (مع محمود درويش)**، حيفا: منشورات عربسك.
- 1983، **كولاج- تكوينات**، حيفا: منشورات عربسك.
- 1980، **الصورة الأخيرة في الألبوم- حكاية**، عكّا: منشورات دار الكاتب.
- 1977، **إلى الجحيم أيها الليلك- حكاية**، القدس: منشورات صلاح الدين.

الدراسات

إبراهيم، 1983 — إبراهيم، حنّا (1983)، "غيرنيكا سميح القاسم". ضمن: أنطوان شلحت (1983)، **سميح القاسم: من الغضب الثوري إلى النبوءة الثورية**، عكا: دار الأسوار، ص117–121.

أبو بكر، 1991 — أبو بكر، وليد (1991)، "سميح القاسم في روايتين: بأيّة لغة يكون الحوار؟". ضمن: القاسم، سميح (1991)، **الأعمال الناجزة**، مجلد7، **سميح القاسم في دائرة النقد**، كفر قرع: دار الهدى، ص307–314.

جابر، 2000 — جابر، كوثر (2000)، "الاستدراك في كتاب الإدراك"، ضمن: كيوان، سهيل (2000)، **هوميروس من الصحراء: قراءات وانطباعات في أعمال سميح القاسم الشعريّة والنثريّة**، عكا: مؤسّسة الأسوار، ص53–89.

جابر، 1997 — جابر، كوثر (1997)، "الاستدراك في كتاب الإدراك"، مجلّة **إضاءات**، (الناصرة)، العدد 4 (صيف 1997)، ص135–158.

حجّار، 1991 — حجّار، بسّام (1991)، "الصورة الأخيرة في الألبوم لسميح القاسم: قصّة المسار الطبيعيّ للصراع"، ضمن: القاسم، سميح (1991)، **الأعمال الناجزة**، مجلد7، **سميح القاسم في دائرة النقد**، كفر قرع: دار الهدى، ص301–306.

حسن، 1983 — حسن، توفيق (1983)، "إلى الجحيم أيّها الليلك: محاولة نقديّة". ضمن: شلحت، أنطوان (1983)، **سميح القاسم: من الغضب الثوري إلى النبوءة الثورية**، عكا: دار الأسوار، ص123–126.

سليمان، 1985 — سليمان، نبيل (1985)، "إلى الجحيم أيها الليلك"، **وعي الذات والعالم: دراسات في الرواية العربيّة**. اللاذقيّة: دار الحوار. ص71–96.

شاكر، 2004 — شاكر، تهاني (2004)، **محمود درويش ناثرًا**. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر.

شلحت، 1991 شلحت، أنطوان (1991)، "شاعران وقصيدة: حول كتاب القاسم النثريّ الجديد (رماد الوردة دخان الأغنية) المخصّص لراشد حسين". ضمن: القاسم، سميح (1991)، **سميح القاسم في دائرة النقد، الأعمال الناجزة**، مجلد7، كفر قرع: دار الهدى، ص517-527.

شلحت، 1983 شلحت، أنطوان (1983)، "الصورة الأخيرة في الألبوم: الخيار الإنسانيّ". ضمن: شلحت، أنطوان (1983)، **سميح القاسم: من الغضب الثوري إلى النبوءة الثورية**، عكا: دار الأسوار، ص127-135.

شلحت، 1983 شلحت، أنطوان (1983)، "مقتطفات نقديّة عن التجربة الشعريّة والبناء الفنّيّ في أعمال سميح القاسم". ضمن: شلحت، أنطوان (1983)، **سميح القاسم: من الغضب الثوري إلى النبوءة الثورية**، عكا: دار الأسوار، ص137.

الغلاييني، 1991 الغلاييني، ميسون (1991)، "مع سميح القاسم في لوحته النثريّة إلى الجحيم أيّها الليلك"، ضمن: القاسم، سميح (1991)، **الأعمال الناجزة**، مجلد7، **سميح القاسم في دائرة النقد**، كفر قرع: دار الهدى، ص279-283.

القاسم، 2013 القاسم، نبيه (2013)، **سميح القاسم: مبدع لا يستأذن أحدًا**. كفر قرع: دار الهدى.

النقاش، 1991 النقاش، رجاء (1991)، "شخص غير مرغوب فيه"، ضمن: شلحت، أنطوان (1983)، **سميح القاسم: من الغضب الثوري إلى النبوءة الثورية**، عكا: دار الأسوار، ص401-435.

النمر، 1991 النمر، سعد فتحي (1991)، "قراءة في رائعة سميح القاسم: إلى الجحيم أيّها الليلك"، ضمن: القاسم، سميح (1991)، **الأعمال الناجزة**، مجلد7، **سميح القاسم في دائرة النقد**، كفر قرع: دار الهدى، ص285-300.

مواقع إلكترونيّة

الأسطة، عادل. (د.ت.)، "الحبّ في ظلّ الحرب: المرأة اليهوديّة محبوبةً في نماذج من الأدب الفلسطينيّ"، ص1-17.

موقع جامعة فيلادلفيا (الأردن)، الرابط:
www.philadelphia.edu.jo/arts/13th/papers/adel_alustah.doc

الأعمال الكاملة لسميح القاسم في الموقع الإلكترونيّ **لسان العرب لعلوم اللغة العربيّة وآدابها**، الرابط:
.http://lisaanularab.blogspot.co.il/2014/07/blog-post_28.html

مقابلة صحفيّة مع سميح القاسم بعنوان: "واجهت أكثر من سقف شعريّ في بداياتي". جريدة **الشرق الأوسط**. السبـت 27 أبريل 2002 العدد 8551، الرابط:
http://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=100288&issueno=8551#.VsWWt_J96hd

مقابلة صحفيّة مع سميح القاسم. بعنوان: "سميح القاسم: أفنيتُ عمري في خدمة القصيدة، وقصيدتي أهمّ من الوطن". 19.9.2012. أجرى المقابلة: علاء حليحل، موقع **قديتا**، الرابط:
/http://www.qadita.net/featured/sameeh-alqasem

مقابلة صحفيّة مع سميح القاسم بعنوان: "لديه تورّط حقيقيّ مع القصيدة ، الشاعر سميح القاسم: عندي إحساس بأنّني سوف أكتب عملًا مهمًّا". موقع **البيان** (الإمارات)، 9.7.2000، الرابط:
http://www.albayan.ae/five-senses/2000-07-09-1.1037617

التّقنيّات السّرديّة وعلاقتها بمضمون الخطاب الأدبيّ عند حنان الشيخ
ضمير المتكلّم، الوصف والمونولوج نموذجًا

رَباب سِرحان
الكليّة الأكاديميّة العربيّة للتّربية في إسرائيل- حيفا

تمهيد

تقول يمنى العيد في كتابها **تقنيّات السّرد الرّوائي في ضوء المنهج البنيويّ** إنّ دراسة تقنيّات السّرد تبقى "دراسة ضروريّة لكلّ بحث نقدي يعيد النّظر في مفهوم الشكل ليمارس قراءة النصوص، أو ليؤوّلها مستهدفًا المعنى في جسده اللّغوي وبنائه الفني".[1] ولطالما كانت التقنيّات السّرديّة وسائل يلجأ إليها المبدع لخلق الشّكل الفنيّ الذي يريد، وتكون قيمتها مُتأتّية من كيفيّة توظيفها في خطاب المبدع، حاملة دلالات النّصّ ومعانيه والفكر الذي يحكمه. فنجد محمود أمين العالم يؤكّد أنّ الأسلوب ليس مجرّد ملامح خارجيّة للنّص الأدبيّ، وإنّما هو عمليّة داخليّة نشطة في قلب العمل الأدبيّ، نابعة من المضمون وخادمة له.[2]

وتأسيسًا على هذا، بالإضافة إلى إيماننا -كما الكثيرين- بأنّ للسّرد النّسائيّ المعبّر بشكل خاصّ عن هموم المرأة خاصيّة تميّزه، وأنّ الكاتبة العربيّة تهتمّ بتشخيص همومها الذاتيّة والاجتماعيّة بأسلوب خاصّ يجعل كتابتها تتّسم بمميّزات جماليّة غير مألوفة في الكتابة الذكوريّة،[3] نتّخذ في هذه المقالة الاتّجاه السّيميائيّ (sémiotique) -الذي يربط ما بين السّرد والدّلالة- منهجًا في تناول ثلاث تقنيّات فنيّة بارزة في بعض نتاج حنـــان الشـــيخ وهي: ضمير المتكلّم، الوصف والمونولوج. وظّفتها الكاتبة للتّعبير عن المضمون الذي تريد،

---

1 العيد، 1999، ص 10.

2 انظر: العالم، 1970، ص 21.

3 انظر: بنمسعود، 2006، ص 123.

وسخّرتها لكشف القول الذي تنهض به نصوصها.

ضمير المتكلّم

يمتاز الضّمير "أنا" من النّاحية السّيميائيّة بعلاقة ارتباطيّة عضويّة مع الذّات المُتكلّمة الفاعلة. وحنان الشيخ وظّفت ضمير المتكلّم في غالبيّة نتاجها، إذ شكّلت هذه التقنيّة وسيلة عبّرت عن تمركز الكاتبة حول ذاتها، في الوقت الذي انشغلت فيه بالقضايا الجوهريّة التي تهمّ المرأة وتعبّر عن معاناتها.

والكاتبة بتوظيفها هذه التقنيّة التي تُلغي الآخر، ببعدها الدّلاليّ، أو تُنزل من قيمته وتجعله في موقع المتلقّي المستسلم، إنّما تنقل السّلطة كلّها إلى المرأة وتدفعها من هامش النّصّ الأدبيّ إلى مركزه، حيث تكون هي الشّخصيّة المركزيّة وهي الرّاوي الذي يتولّى عمليّة سرد الأحداث بالضّمير الأوّل على الغالب، الأمر الذي يُمكّن المرأة من تولّي السّلطة والمسؤوليّة على السّرد،[4] حين تصبح "الأنا" الخاصّة بها هي الموضوع الرئيسيّ في النّصّ.[5]

4 انظر: Taha, 2007, p. 201.

5 في مقاربته للرّواية النسائيّة المغاربيّة يلاحظ بوشوشة بن جمعة سيطرة المرأة على السّرد النسويّ، فيقول: "كل أسئلة المتن الحكائي النسائي تدور حول المرأة ويأتي الحكي فيها بلسان امرأة مما يجعل المرأة تكون راوية الحكاية وموضوعها في الآن ذاته ومن ثم فهي الشخصية الأساسية في أغلب النصوص الروائية لكاتبات المغرب العربي، مما يفيد كشف هذه النزعة الذاتية التي تطبع كتابات هؤلاء، عن العلاقات الوثيقة القائمة بين فعل الكتابة والهوية الجنسية، وتفسير ظاهرة تضخم "الأنا" في الأدب النسائي عامة والروائي منه خاصة". انظر: بن جمعة، 1999، ص 33-34.
وتُحدّد رشيدة بنمسعود خصائص الكتابة النسائيّة التي تُميّزها عن كتابة الرّجال بجعلها الوظيفة التّعبيريّة في مقدّمة تلك الخصائص، فتأتي هذه الوظيفة لتؤكّد على دور المرسِل، وهذا يقودنا إلى إجمال رأيها في الكتابة النسائيّة بأنّها تتميّز بحضور كبير ومكثّف لدور المرسِل وذلك عن طريق استخدام ضمير المتكلّم (أنا)، بالإضافة إلى حضور الوظيفة اللّغويّة "التي يقع فيها التركيز على القناة كوسيلة للتواصل في حد ذاته، تمكن من المحافظة على الروابط والعلاقات الاجتماعية". انظر: بنمسعود، 1994، ص 93-95.

هذا، وتنبع أهميّة استخدام ضمير المتكلّم في السّرد من قِبل حنان الشيخ، وكاتبات عربيّات أخريات، من كونه مؤشّرًا إلى اقتحام القضايا المطروحة بجرأة وجديّة، خاصّة أنّه يُقرّب سرد المرأة إلى فنّ التّرجمة الذاتيّة وأدب السّيرة.[6] ذلك بعد أن ظلّت بعض الكاتبات العربيّات في كثير من الدّول العربيّة، حتى وقت قريب، تنشرن أعمالهن الأدبيّة تحت أسماء مستعارة لِما في التّصريح بأسمائهن الحقيقيّة من خروج على المألوف وتحدٍّ له وخوف من تفسير كتابتها على أنّها سيرة ذاتيّة هي بطلتها، خاصّة إذا احتوى نصّها على بعض المعلومات التي تتطابق وحياتها الشّخصيّة، ممّا يعطي القارئ انطباعًا أنّ نصّها حقيـقيّ

6 يرى Roger Allen أنّ معظم الكاتبات العربيّات يستعملن صوت السّارد مع الضّمير الأوّل وهو صوت الاعتراف، الأمر الذي يثير الانطباع بأنّ الحديث يعكس تجربة ذاتية، ولذلك يرفض القارئ الاقتناع بأنّ الضّمير يعود للشخصيّة لا إلى الكاتبة. انظر: Allen, 1995, p. 88.

ويعتبر بوشوشة بن جمعة أدب المرأة أدب الاعترافات نتيجة عناية المرأة المفرطة بذاتها واستخدامها الضّمير الأوّل ويقول: "وهذا التمحور على الذات هو الذي يحول كتابات المرأة الروائية إلى نوع من أدب الاعترافات الذي يقوم على البوح والاستذكار والتداعي في استدعاء مكونات السيرة الذاتية". انظر: بن جمعة، 1999، ص 33.

هذا الجانب الذاتيّ البارز في استخدام الكاتبات العربيّات لضمير المتكلّم يؤكّده أيضًا طه وادي في قوله إنّ هذا الضّمير يجعل القصّة تبدو كما لو كانت ترجمة ذاتيّة. انظر: وادي، 1993، ص 152.

وترى Fadia Faqir أنّ الكاتبات العربيّات يتّجهن أكثر نحو كتابة السّيرة الذاتيّة وذلك بهدف كشف وإبراز وتعزيز أنفسهن. انظر: Faqir. 1998, p. 8.

هذا ويعتقد Joseph Zeidan أنّ تبنّي النّساء العربيّات أسلوب السّيرة الذاتيّة في كتاباتهن قد أسهم في دخولهن عالم الأدب بصورة أكثر سرعة ممّا لو تابعن الكتابة كالكتّاب الرّجال. انظر: Zeidan, 1995, p. 147.

أمّا سوسن ناجي فترفض اعتبار الرّواية النسائيّة سيرة ذاتيّة وذلك لعدم استيفائها شروط السّيرة الذاتيّة بقولها: "الرواية النسوية لم نستطع إدخالها ضمن دائرة (فن الترجمة الذاتية) لأنها لم تحتذ شروطه وهي: الكشف عن الغاية، الكشف عن أثر الوراثة، تصوير مرحلة الطفولة، الصدق والتجرد والصراحة، تصوير الصراع، تصوير فترات زمنية متفاوتة...". انظر: ناجي، 2002، ص 286.

وكانت Miriam Cooke قد أشارت إلى ندرة السّيرة الذاتيّة في أعمال النّساء العربيّات خاصّة لأنّها تُظهر ثقة بالنّفس وحالة من التمتّع بالسّلطة، الأمر الذي يتجلّى في أدب السّيرة الذّكوري. انظر: Cooke, 1995, p. 147.

وواقعيّ.[7]

لذلك، فإنّنا نعتبر لجوء حنان الشيخ بصفة خاصّة، والكاتبة العربيّة بصفة عامّة، إلى استخدام ضمير المتكلّم في السّرد، دليلًا قاطعًا على جرأتها وتحرّرها من القيود المفروضة عليها، وتأكيدًا للنّزعة الهجوميّة لأدبها على الأعراف الأدبيّة الذكوريّة في المستويين الثيماتيّ والشكليّ. الأمر الذي يؤكّده محمد معتصم في قوله:

> إن الحضور القوي لصوت السارد في الكتابة السردية النسائية يدل على المقام الذي وصلته المرأة بعد أن تجاوزت المواقف الخجولة وأدوار المسكنة التي فرضتها عليها الشروط الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والفكرية للقرن التاسع عشر، عندما بدأت المرأة العربية تخوض حربًا ضروسًا ضد القيود المذكورة أعلاه.[8]

---

7 كان بعض النقّاد، في تناولهم لأي عمل أدبي، يُطابقون بين المؤلّف والشّخصيّة الأدبيّة. وفي ذلك يقول ميشال بوتور: "الروائي يبني شخوصه، شاء أم أبى، علم ذلك أم جهل، انطلاقًا من عناصر مأخوذة من حياته الخاصة، وأن أبطاله ما هم إلاّ أقنعة يروي من ورائها قصته، ويحلم من خلالها بنفسه". بوتور، 1986، ص 64. ويؤكّد حنا مينة هذا الرأي بقوله: "إن أية شخصية روائية هي المؤلف وغيره، هي الشخص وغيره، وهي موجودة وغير موجودة في آن". مينة، 1988، ص 90.

هذه المطابقة ما بين المؤلف وبطله الروائيّ عانت منها الكاتبات بشكل كبير. فما أن تصدر رواية لإحداهن حتى يُشار إليها بأصابع الاتهام بأنّها بطلة روايتها، وما روته ما هو إلاّ سيرة ذاتيّة واعترافات قليلة من كثيرة. كما حدث مثلًا مع الكاتبة عائشة أبو النور حين قيل إنّها تتخفّى بشخصيّتها وراء بطلات رواياتها، الأمر الذي عبّرت عن تذمّرها منه بقولها إنّ المشكلة تكمن في "أن معظم من يقرأون لي أو لامرأة يقرأون بدافع التلصص على حياتها الشخصية افتراضًا منهم أن كل قصة تكتبها الأنثى تكتبها عن تجربة شخصية وهو موضوع مؤرّق...". وتتابع قائلة إنّها نشرت ما يقرب من ستّين قصة قصيرة وروايتين، ومن غير المعقول أن تكون بطلة لكل ما كتبت. انظر: توفيق، 1998، ص 29.

في هذا الموضوع –المطابقة بين البطلة والكاتبة– انظر أيضًا: أبو نضال، 2004، ص 28–29.

ويفسّر جوزيف زيدان سبب استغلال الكاتبة العربيّة وتوظيفها للكثير من المعلومات الشّخصيّة في نصّها الأدبيّ، أنّها بذلك تبحث عن هويّة أنثويّة شخصيّة، الأمر الذي يعكس حاجتها الملحّة لوضع هويّتها الشخصيّة (الأنا الذاتية) في مركز نصوصها. انظر: Zeidan,1995, p. 146.

8 معتصم، 2004، ص 9.

ممّا يعني أنّ استخدام ضمير المتكلّم من قبل الكاتبة حنان الشيخ، وهيمنته في السّرد النّسائيّ بشكل عامّ، يعمل على تعزيز مكانة المرأة بجعلها مُسيطرة على عالم النّصّ حين تقوم بدور الشّخصيّة المركزيّة والبطلة السّاردة للأحداث بالضّمير الأوّل "وهي إحدى التقنيات المستخدمة بغزارة في الأدب العربي النسوي في العقدين أو الثلاثة الأخيرة، لتعزيز وجهات النظر النسوية، مفاهيمهن، وقيمهن".[9]

يبدو أنّ استغراق المتن عند حنان الشيخ في قضايا المرأة خاصّةً وهمومها، ومحاولته الكشف عن العوالم الدّاخليّة للذّات الأنثويّة، جعلها تجد في ضمير المتكلّم أسلوبًا يُتيح "تفجير طاقات الأنا النسائيّة المثقلة بهمومها وعذاباتها ومشاعرها وأوجاعها النفسيّة"،[10] كما يتمثّل ذلك في صرخة زهرة في رواية **حكاية زهرة**: "أريد أن أكون لنفسي. أن يكون جسدي لي".[11] وفي موضع آخر تُعبّر عن مدى تألّمها وعذابها بسبب استهزاء الناس بها: "كنت أشعر أنهم يهزأون بي بسبب تلك البثور وتلك السمنة. لم يحاول أحدهم الدخول في صميمي ليفتش عن معدني بل كان اهتمامهم ينحصر بالمظهر".[12] وفي تساؤلها الذي يقطر ألمًا وتمزّقًا: "فكرت لماذا أنا دائمًا في وضع مؤلم، متعب، حتى وأنا متمدّدة على الفراش في بيروت. دائمًا هناك ما يضايقني. ترى هل يخلق الضيق مع الإنسان كشكل العينين أو كلون الشعر، فمنذ وعيت وأنا في حالة اضطراب دائمة. حالة خوف".[13]

ثمّ صرختها المدوّية حين يشتدّ استغلال الرجال لها: "أريـد أن أعـود إلى نفـسي. أن يعود جسدي لي".[14]

---

9 Taha, 2007, p. 203.

وفي استخدام هذا الضّمير أيضًا يقول Joan Douglas Peters: "الكاتبة-المرأة كونها ساردة، هذا يجعلها تُصوّر المرأة بطرق عديدة، قوية، وأكثر قدرة على تحليل الذات، وأحيانًا أكثر عاطفية وذكاء، ثقة، وتعقيدًا من السارد الرجل في نفس النص". Peters, 2002, p. 8.

10 أحمد، 2007، ص 58.

11 الشيخ، 1989، ص 112.

12 ن. م.، ص 147.

13 ن. م.، ص 130.

14 ن. م.، ص 121.

إنّ استخدام الكاتبة للضّمير الأوّل يعني أن السّارد الأنثويّ يسيطر على عمليّة السّرد ويضع الذّات الأنثويّة في مركز النّصّ، كما نشهد في رواية **مسك الغزال** التي تلجأ فيها حنان الشيخ إلى توزيع عمليّة السّرد على عدّة شخصيّات نسائيّة مُستخدمة الضّمير الأوّل في سبيل تعزيز مكانة المرأة في النّصّ وتحييد صوت الرّاوي العالِم بكلّ شيء الذي يُعتبر امتدادًا لسلطة الرّجل في النّصّ برأي سوسن ناجي التي تقول:

> إن عملية توزيع القص على عدد من الشخصيات -تقدم كل شخصية منها وجهة نظرها تجاه الواقع- تعد نوعًا من الإطاحة بسلطة الراوي (المحيط علمًا بكل شيء) والتي هي امتداد لسلطة الرجل/المؤلف، المهيمن على الواقع/العمل الأدبي، كما أنّ الاحتفاء المتزايد لصوت (الراوي) يعد مفهومًا جديدًا للنص/العالم، وفي الوقت نفسه يقوم على تحدي السلطة المطلقة للفرد في مقابل الإعلان عن حرية الذات وبزوغ شخصية جديدة للمرأة.[15]

في هذه الرّواية تُسيطر أربع شخصيّات نسائيّة على عمليّة السّرد، وبالتّالي على ثيمة الرّواية. إذ تقوم كلّ واحدة منهنّ (سهى، نور، سوزان وتمر) بسرد حكايتها التي تربطها بالشّخصيّة المركزيّة "سهى" بالضّمير الأوّل. وبخلاف رواية **حكاية زهرة**، التي خصّصت فيها الكاتبة فصلين لشخصيّتين ذكوريّتين، لم تُفسح حنان الشيخ المجال في **مسك الغزال** لأي شخصيّة ذكوريّة في اتّخاذ موقع رئيسيّ في السّرد، وكأنّها بذلك تستعيض عن ضعف المرأة والظّلم الذي يُمارَس بحقّها في الواقع، بقوّة السّرد والسّيطرة عليه والجرأة في قَول كلّ ما تريد والبوح بما تشعر، كَونها مركز العمل الأدبيّ والوحيدة القادرة على تحريكه ودفع أحداثه وتقرير سَيرها.[16]

---

15 ناجي، 1995، ص 271.

16 كذلك وظّفت الكاتبة الضّمير الأوّل في رواية **حكايتي شرح يطول**. فكاملة هي التي تنقل لنا سيرتها بضمير المتكلّم الذي يُساعدها على الاعتراف والبوح، بالإضافة إلى إضفائه صفة المصداقيّة لروايتها كَونها سيرة ذاتيّة.
ومن البديهيّ أن تستخدم الرّاوية أسمهان ضمير المتكلّم في رسائلها المختلفة في رواية **بريد بيروت**. ونشهد في المجموعة القصصيّة **وردة الصحراء** اثنتي عشرة قصّة من مجموع احدى وعشرين

أمّا رواية **حكاية زهرة** فتتوزّع على قسمين. ينقسم الجزء الأوّل إلى خمسة فصول، تتولّى البطلة زهرة سرد الأحداث في ثلاثة فصول منها، ويقوم خالها هاشم بسرد أحداث الفصل الثّالث. أمّا زوجها ماجد فيسرد أحداث الفصل الخامس من القسم الأوّل للرّواية، وتنفرد زهرة لتروي كلّ أحداث القسم الثّاني، ممّا يُظهر استحواذ المرأة على بطولة الرّواية وكذلك على سرد معظم أحداثها بحيث تولّت زهرة "ثلثي الخطاب والسّرد تاركة مساحة صغيرة لسيطرة الرجل".[17] ربّما محاولة من الكاتبة للهيمنة على الواقع، ولو على مستوى الخيال، من خلال هيمنتها على النّصّ، وذلك في مقابل الهيمنة الفعليّة للرّجل على الواقع.[18]

وحنان الشيخ في توكيلها مهمّة السّرد في معظم نتاجها إلى شـخصيّات نسـائيّة، تتبنّى إستراتيجيّة الثّقة بالنّفس والتّحدي في تجاوزها للطّوق الذّكوريّ بقوانينه الكتابيّة، وضربها عرض الحائط كلّ ما قد يؤدّي إليه ذلك من اتّهامات وتلفيقات بحقّها. فاستخدام هذا الضّمير هو الأنسب لتحقيق رسالة الكاتبة وهدفها الأبرز، وهو الدّفاع عن المرأة ونقل همومها التي ترتبط بقضايا المجتمع إلى النّصّ الأدبيّ ليكون في متناول يد القارئ، ليتمكّن

تستخدم فيها حنان الشيخ ضمير المتكلّم والمتحدِّث امرأة، عدا قصّة واحدة المتحدّث فيها هو رجل وهي قصّة **جون برونز خذني بين ذراعيك**. ويتعدّى عدد القصص بضمير المتكلّم النصف في مجموعتها **أكنس الشمس عن السطوح** وهي: "لا ينبغي أن يعرف الرجل بهذا"، "في يوم من أيام العطلة"، "الروح مشغولة الآن"، "مدينة الملاهي"، "ساحة الكاتاستروف" (المُتحدِّث رجل)، "لا أريد أن أكبر"، "أكنس الشمس عن السطوح"، "عمر الجنة".

17. Al-Musawi, 2003, p. 230.

يذهب روجر ألين إلى القول بأنّ طريقة عرض هذه الرّواية بضمير المتكلّم بالإضافة إلى الموضوع، يواجهان القارئ بدرجة من "الغموض والتعقيد يساهمان إلى حد كبير في نجاح هذه الرواية باعتبارها بمثابة انعكاس لوجهة نظر امرأة تعيش في مجتمع مهشم". ألين، 1997، ص 300.

18 انظر: قناوي، 2000، ص 38.

تقول سوسن ناجي إنّ استخدام الكاتبة العربيّة لهذا الضّمير "يحقق للمرأة/البطلة اكتمالًا وحضورًا يكون عادة على حساب اكتمال وحضور الشخصية القصصية للرجل". ناجي، 1995، ص 266.

وفي هذا يقول سيد قطب: "إنّ الحكاية والخطاب في السرد النسائي يقومان على كونشيرتو الأنا في مقابل الآخر، فإذا كان الأخير قد حقق ذاته تاريخيًا واجتماعيًا وأيديولوجيًا فإنّ الأنا لا تزال تبحث عن هويتها الأنثوية التي تمثل لها نوعًا من إثبات الذات وفاعليتها...". قطب، 2000، ص 136.

من الانكشاف على هذه القضايا والهموم، ويُمكّنها من موضعة ذاتها في مركز نتاجها الأدبيّ حسبما يرى إبراهيم طه، موضّحًا أنّ الكاتبات العربيّات يقصدن منح الأسبقيّة للذّات الأنثويّة، كجزء من ثورتهن على الأعراف الأدبيّة الذّكوريّة، لذلك يستخدمن الضّمير الأوّل في كتابتهن لاعتباره أفضل وسيلة لتحقيق ذلك في الأدب، كَوْن هذا الضّمير أقدر على خلق مواءمة بين الحياة والأدب.[19] بخلاف الضّمير الثّالث (الغائب) الذي لا يحقّق، برأي (Alex Aronson)، إلا وقعًا وتأثيرًا بعيدًا لِما يخلقه من بُعد بين الذّات والموضوع المطروح.[20]

إذن، إنّ توظيف حنان الشيخ لضمير المتكلّم في نصوصها يجعل القارئ يتخيّل أنّه يتعامل مع واقع حقيقيّ ويدعوه للتّعاطف مع شخصيّاتها، إذ من شأنه أن يعكس علاقة وجوديّة مع القارئ ويجعله يتعاطف مع البطل/البطلة. كذلك هو وسيلة لنشر آراء الكاتبة ومواقفها حتى يتماثل وعي الشخصيّة الأدبيّة وثقافتها مع وعي الكاتبة وثقافتها، كما جاء مثلًا على لسان زهرة في رواية **حكاية زهرة** تعبيرًا عن تألّمها لِما يحدث في لبنان كلّه بجميع أجزائه وجِهاته: "أنا لا أشعر أني أحتمي بالضيعة وأنا بعيدة عن أحمد ولا أحب الشعور بأن الحرب تخصّ جهة واحدة من الوطن".[21] وفي موضع آخر تُوجّه انتقادًا لأصحاب السّلطة بشكل استفهام إنكاريّ: "لماذا ينام الزعماء في الليل رغم سماعهم البارود والرصاص والصواريخ؟ وأنا لا أنام"،[22] وبكلّ جرأة نراها تُعلن عن عدم انحيازها لأي طرف من الأطراف المتحاربة بقولها: "أنا لست معهم. إذًا معكم؟ (المقصود أحمد ورفاقه) لا، أنا لست معكم، أنا لم أحمل بندقية على كتفي ولا بندقية في أفكاري. أنا

19 في مقابلته بين الضّمير الأوّل (المتكلم) والضّمير الثّالث (الغائب) يلاحظ إبراهيم طه وقعًا أكبر على القارئ للضّمير الأوّل ممّا هو للثّالث. إذ يرتبط ضمير الغائب بالمتخيّل، بينما يرتبط ضمير المتكلّم بقول الحقيقة. ضمير الغائب يدعونا إلى القراءة بينما يدعونا ضمير المتكلّم إلى الإصغاء. Taha, 2007, pp. 203–204

20 Aronson, 1991, p. 31.

21 ن. م.، ص 166.

22 ن. م.، ص 160.

محايدة، لذا أرى حرائق الجهتين. وبكاء الجهتين".[23]

في رواية **امرأتان على شاطئ البحر** تكشف الكاتبة من خلال شخصيّتي هدى وإيفون عن بعد إيجابيّ مهمّ تنطوي عليه الرّواية، وهو أنّ موقف الثّقافة المسيحيّة العربيّة من قضيّة السّيطرة الأبويّة والظّلم الواقع على المرأة، لا يختلف كثيرًا عن موقف الثّقافة الإسلاميّة العربيّة منها، عِلمًا أنّ القهر النّسائيّ والسّيطرة الذّكوريّة يُعزيان من قِبَل الغرب إلى الثّقافة الإسلاميّة. وذلك في قولها: "مسيحيّ أم مسلم جميعنا ننتمي إلى عقليّة واحدة".[24]

وتعترف الكاتبة في رواية **فرس الشيطان** برفضها الحجاب ونزعه عن رأسها حالما تخرج من البيت كما جاء على لسان سارة: "وما أن جربت الغطاء على وجهي، شهقت. أين النهار أين الشمس أين الحياة؟"،[25] "وأغادر البيت يكون الإيشارب حول رأسي. وما أن أبتعد خطوات حتى أخبئه في حقيبتي. وعند عودتي إلى البيت أضعه على رأسي، قبل أن أدق الباب".[26]

وفي موضع آخر تعبّر سارة عن استيائها وتذمّرها ومقتها للدّين وما سبّبه لها من معاناة: "الدين... هو الذي كنت أهرب منه. هو الأصل، هو مسبب معظم ألمي منذ طفولتي حتى هذه اللحظة"،[27] ثمّ تسأل بألم ومرارة: "لماذا ولدت مسلمة شيعية؟"[28] وهذا يُعيدنا إلى الكاتبة حنان الشيخ التي تمرّدت في صغرها على تعاليم الدّين وعلى تقييدات مجتمعها الشيعيّ المحافظ. وبذلك تُضفي الكاتبة على نصوصها إحساس المعايشة الحميميّة الصّادقة لتجارب شخصيّة ومعاناة حقيقيّة عاشتها بطلاتها، لتوصل معاناة المرأة العربيّة واحتياجاتها، بلسانها هي، إلى إدراك القارئ ووعيه.

---

23 ن. م.، ص 198.

24 الشيخ، 2003، ص 51.

25 الشيخ، 1975، ص 19.

26 ن. م.، ص 60.

27 ن. م.، ص 56.

28 ن. م.، ص 60.

الوصف

الوصف (Description) تقنيّة زمانيّة يصعب أن تخلو منها رواية ما. وحنان الشيخ تُوظّف الوصف في نصوصها كشكل تعبيريّ رئيسيّ، لا يستطيع القارئ إلاّ أن يلحظه خاصّةً في رواياتها، ذلك بسبب تلك المساحة النصيّة التي يشغلها في متن النّصّ الرّوائيّ، إذ يُطالعنا مُعلنًا عن حضوره منذ الصّفحة الأولى في معظم الرّوايات سواء كان مُتداخلًا مع السّرد أم وصفًا خالصًا.[29]

وأوصاف حنان الشيخ ليست عشوائيّة، وإنّما تعكس فيها نفسيّة البطل. ففي روايتها **انتحار رجل ميت** توجّهت الكاتبة إلى التّركيز على المقاطع الوصفيّة التي تخدم رؤيتها في

29 حاول Gerard Genette تحديد مدارات الوصف والسّرد في النصّ الأدبيّ بقوله: "كل قص- في حقيقة الأمر- يحتوي على نوعين من العرض (Representations)، وهما في كل حال متقاربان وممتزجان بدرجة كبيرة وبنسب متفاوتة، أوّلها: ما هو متعلق بالأفعال والأحداث وهي التي تكوّن السرد (Narration) بمفهومه الدقيق، وثانيها ما هو متعلق بالاشياء والشخصيات، وتكوّن ما نسمّيه الآن بالوصف (Description)". انظر: Genette, 1982, p. 133.

نفهم من خلال هذا التّعريف، أنّه يُمكن تصوّر الوصف بمعزل عن السّرد، والعكس صحيح. إذ يُفهم من تعريف Genette هذا أنّ الوصف هو "عرض للأشياء وللماهيات وللحالات أو الأحداث في وجودها الفضائي وليس في وجودها الزمني. وهو المعبّر عن وظائفها الطوبولوجية (Topological) وليس الكرونولوجية التاريخية (Chronological). وهو عرض للأشياء في حدوثها التزامني وليس في حدوثها التسلسلي. وعادة ما يُميَّز الوصف عن السرد وعن الشرح والتعليق (Commentary)". انظر: Prince, 2003, p. 19.

وتقول سيزا قاسم إنّ الروائيين الجدد يتّجهون فنيًّا نحو "إسقاط الموصوف الرئيسي من باب الحذف والتركيز على التفاصيل. وبما أنّ التجدد في الفن لديهم يقوم على تحطيم القديم وبناء الجديد، فقد حوّلوا نظرهم من التفاصيل التقليدية وبدأوا يركزون على أشياء غير مألوفة. وهي عملية أطلقوا عليها مصطلح "التغريب في الفن"". فبدأ كتّاب الرواية الجديدة ينظرون إلى الأشياء نظرة مغايرة لا تهتم بالسمات الرئيسية التي سبق أن رآها ووصفها الواقعيون. وإنما التفتوا إلى المعالم الصغيرة التي أغفل من سبقهم عن ذكرها". انظر: قاسم، 1984، ص 122.

دراسات أخرى عن الوصف في الأدب انظر، على سبيل المثال لا الحصر: هومون، 2003؛ العمامي، 2005؛ القسنطيني، 2006؛ قناوي، 1949؛ الجلاصي، 1995؛ الحاوي، 1978.

هذه الرّواية منذ الصّفحة الأولى. فعمدت إلى وصف مشاعر البطل وأحاسيسه في المقدّمة لتكشف عن اتّجاه الرّواية الرّومانسيّ. فالرّواية حافلة بالمقاطع الوصفيّة التي تصف تجربة التجدّد في الحبّ، والشّكوى من نمطيّة العلاقة بين الرّجل والمرأة بعد الزّواج، ممّا دعا البطل لأن يخوض تجربة حب جديدة يُطلق فيها العنان لمشاعره مع امرأة أخرى.

جاء معظم الوصف في هذه الرّواية على هيئة مقاطع قصيرة ومتداخلة مع السّرد، منها ما هو خاصّ بالرّومانسيّة، كوصف المشاعر والأحاسيس، ومعاناة الحبّ والشّوق وغيرها من المشاعر الإنسانيّة التي تجمع بين الرّجل والمرأة، ومنها ما هو وصف عامّ لا تخلو منه أي رواية مهما كان اتّجاهها كوصف الأشخاص ومظهرهم وطبيعة عملهم... إلخ.

ومن الأمثلة الدالّة على وصف المشاعر، ما جاء مثلا في الصفحة الأولى من وصف الألم الذي كان يشعر به البطل:

> كنت أحسّ نفسي كأني قشّة تطفو في بحر، وأتخيّل خشبة كبيرة ذات عينين ناريتين تلتقطني، وللخشبة صوت إيقاعي، ولسان ناتئ، فكانت كلما اهتزّت يهددني الخطر بإلقائي في الحفرة. وبدوت مذعورًا ومسكينًا. واشتدّ ذعري وأنا أرى نفسي داخل فم التنين. كنت أعتقد أني سأظلّ على هذه الحالة حتى يطمروني تحت التراب.[30]

أمّا الوصف الحسّي فيتمثّل في هذا المقطع المبنيّ على الاسترجاع: "إني لا أزال أرى ما رأيته قبل ستة وأربعين عاما (الشجرة الخضراء خضراء، والبحر الأزرق أزرق، والبيوت الممتدة الصغيرة صغيرة، والعصافير المنتفخة الجفون طائرة، والنساء وصدورهن البارزة عبر القماش نساء بصدورهن البارزة عبر القماش...)".[31]

ونلحظ في روايتها **فرس الشيطان** أنّ الوصف كان أكثر امتدادًا، حيث أعلنت عنه الكاتبة منذ أوّل كلمة في الرّواية حين افتتحت مقطعها الوصفيّ بالفعل (رأيتهم) أي الرّجال بقولها:

---

30 الشيخ، 1970، ص 7.

31 ن. م.، ص 8.

رأيتهم بعد ثلاثة أيام من وصولي هذا المكان، في السوق، رجال. كلهم رجال. حولوا النهار إلى ليل رغم أن الساعة كانت الرابعة بعد الظهر، ببشرتهم وبدشداشاتهم البنية الغامقة. أسنانهم نحاسية بشرة الوجه متحف للإصابات الجلدية القديمة والجديدة والتي سوف تأتي. العرق يكاد يغرق الفم والجبهة. يسيرون اثنين، اثنين، كأنهما رجل وامرأة. يمسكون بعضهم بالأصابع، بالأيدي.[32]

كشفت الرّاوية في هذا المقطع الوصفيّ عن أوصاف شخوص هذا المكان، وطبيعته الجغرافيّة دون أن تُصرّح باسمه. وقد شكّل هذا الوصف المكانيّ جزءًا هامًّا من البناء النّصّيّ لموضوع هذه الرّواية، وهو وصف صور الاضطّهاد والظّلم الذي يقع على المرأة بشكل عامّ، والمرأة الخليجيّة بشكل خاصّ، بحجّة العادات والتّقاليد والتّعاليم الدّينيّة. ونجدها في المقطع الثّاني تتابع وصف الرّجال:

إنهم معا دائما فوق الرمال. يتجمعون عند البحر، يغطسون ويشوون الخرفان. يتحدثون عن مغامراتهم، أحدهم يقسم بالعظيم أنه لمس قدم امرأة، والعام الماضي وبعد حيل استطاع أن يرى شعر جارته. وعندما يرون أجنبية شقراء تغطس في البحر عن بعد عشرات الأمتار ترتجف أجسامهم من الحرمان.[33]

ولعلّ هذا الاختلاف في المســـــاحة الوصفيّة بين الروايتين يعود إلى اختلاف الاتّجاه الذي كُتبت به كلّ رواية. فرواية **انتحار رجل ميت** اتّجهت نحو الرّومانسيّة، أمّا في رواية **فرس الشيطان** فنحن أمام الرّواية الجديدة. هذه الرّواية التي تسعى فيها الكاتبة إلى: "التعبير عن هموم وقضايا الإنسان المعاصر وذلك من خلال بناء لم يعد يقنع بالبعد الاجتماعي، وإنما طمح إلى طرح الكثير من الأبعاد من خلال اعتماده في الغالب على تيار الوعي بمستويات متباينة فنيًا".[34]

وإذا كان الحيّز الوصــفيّ قد شغل صفحات عديدة في روايتَي **انتحار رجل ميت** و**فرس**

32 الشيخ، 1975، ص 9.

33 ن. م.، ص 9.

34 الورقي، 1982، ص 251.

الشيطان، فإنّنا نجده أقلّ حضورًا في رواية **حكاية زهرة**، بحيث نجد جملًا وصفيّة قصيرة مُتداخلة في الغالب مع السّرد، ومن ذلك أوصاف زهرة التي لم ترد في مقاطع خالصة، بل ظهرت من خلال علاقتها مع الآخرين. وقد ارتكزت المقدّمة على تصوير علاقتها مع أسرتها (الأم، الأب، الأخ)، إذ بيّنت الراوية "زهرة" علاقتها بالموصوفين من خلال الجمل الوصفيّة المتداخلة مع السّرد في كثير من الأحيان. فالبداية كانت مع أوصاف الأم: "كانت رائحة يدها صابونًا وبصلًا. وددت لو تضع يدها على فمي إلى الأبد. كانت يدها بيضاء سمينة ودافئة".[35]

أمّا الأب فقد أخذت أوصافه حيّزًا أقل من الأم وركّزت في وصفه على الشّكل الخارجيّ الذي كان له الدّور الكبير في تشكيل شخصيّتها المستلبة. تقول: "أما والدي فكان منهمكًا في الترام. كنت أنتظر اليوم الذي يدخل فيه البيت مع الترام، وطنطنة ساعته ذات السلسال يضعها في جيب بنطلونه الكاكي".[36] وفي موضع آخر تقول: "البطش صفة تلازمه. أعتقد أن شكله هو الذي حدّد طبعه. بوجهه العابس وبشاربه الهتلري فوق شفته الغليظة المكورة وامتلاء جسمه".[37]

ولم يكن لأخيها أحمد المدلّل من قبل أمّه حيّز كبير من الوصف، فقد اكتفت بالإشارة الوصفيّة السّريعة التي دلّ عليها الموقف السّرديّ التّالي: "إنها [تقصد الأم] لا تطعمني الدجاج ولا اللحمة، إنها تخبئها دائما لأحمد وأحيانا لوالدي ها هي تملأ صحن أحمد. إنها تأخذ وقتها، تبحث عن القاورما. ها هي القاورما واللحمة المفرومة في الملعقة. ها هي في صحن أحمد. ها هي في بطن أحمد".[38]

ولعلّ الملمح الأهمّ الذي جمع بين حيّز الوصف في روايتيّ **حكاية زهرة** و**فرس الشيطان** هو ذلك الاتّساع في الوصف المكانيّ، فمن بيروت إلى الضّيعة ومنها إلى دمشق، وإلى أفريقيا ثمّ إلى بيروت مجدّدًا في **حكاية زهرة**، ومن بيروت إلى مصر ثمّ لندن والخليج العربيّ في

35 الشيخ، 1989، ص 7.

36 ن. م.، ص 13.

37 ن. م.، ص 27.

38 ن. م.، ص 14.

فرس الشيطان.

وعلى الرّغم من المساحة الضيّقة التي شغلها الوصف في رواية **حكاية زهرة**، فقد ساهم في رصد صُور الظّلم والاضطهاد والخوف الذي يقع على الأنثى متمثّلًا في "زهرة" التي عمدت الكاتبة إلى وصف أدقّ التفاصيل في مسيرتها الحياتيّة منذ السّطر الأوّل من الرّواية لتُظهر امتداد خطّ المعاناة من بداية الرّحلة إلى نهايتها. فها هي تصف خوف زهرة وارتجافها خلف الباب وهي برفقة أمّها التي اصطحبتها لملاقاة عشيقها: "وقفنا خلف الباب نرتجف. سمعت دقات قلبي تختلط بنبض يدها المطبقة على فمي. كانت رائحة يدها صابونا وبصلا. وددت لو تضع يدها على فمي للأبد. كانت يدها بيضاء سمينة ودافئة. كنا في ظلام الغرفة مختبئتين وراء الباب المشقوق".[39]

وبسبب هذه الأوصاف ازدادت المسافة بين زهرة وأمّها بعدًا. تقول زهرة: "أخذت الهوّة بين أمي وبيني تكبر. تزداد عمقا، تتوسَّع، تتشقَّق، رغم كوننا كالبرتقالة وصرّتها".[40]

وكما هو الوصف متداخل مع السّرد في رواية **حكاية زهرة**، فإنّنا نلاحظ الأمر ذاته وبشكل لافت في رواية السّيرة **حكايتي شرح يطول** ويتمثّل ذلك في الجمل الوصفيّة التي نقلت طبيعة المرحلة الأولى من حياة كاملة وركّزت على بُعدَي الحرمان والمعاناة نتيجة الصّراع بين الأم المضحّية والأب المتزوّج من امرأة أخرى والمتخلّي عن واجبه تجاه أولاده. وفيما يلي نموذج وصفيّ يُبيّن بعدًا من أبعاد الحرمان عند كاملة تعرضها بأسلوب قصصيّ. تقول: "نعود إلى أمنا التي كانت تنتظرنا عند أخيها الإسكافي الذي كان ينتحي زاوية في السوق، وعندما لا ترى إلا أيادينا الفارغة، يتجهّم وجهها، وتقسم بأنها سوف تشكوه من جديد. نعود إلى البيت من غير اللحمة أو الأرز أو السكّر".[41]

والكاتبة في مواضع كثيرة من هذه الرّواية تستقي أوصافها من عناصر الطّبيعة ويظهر ذلك مثلًا في وصف كاملة لبيروت فتقول:

---

39 ن. م.، ص 7.

40 ن. م.، ص 11.

41 الشيخ، 2005، ص 8.

لا بدّ أن بيروت تقع بعد هذا الجبل وذاك الوادي، وذاك الخط الأزرق. أرى كل شيء يختفي ورائي. أرى البحر الأزرق للمرة الأولى. أفكّر أن هذا البحر أخ السماء، أراقبهما وهما يلتقيان معًا، ثم يبتعدان، البحر يذهب في سبيله ومع ذلك يبقى ممتدًا إلى نهاية نظري. أفكّر إذا كان الهواء الذي يلفح يدي المدودة خارج نافذة السيارة هو الهواء عينه، أو أنّه يتغيّر كلّما أسرعت بنا السيارة.[42]

هذا التّداخل ما بين الوصف والسّرد نجده كذلك في رواية **بريد بيروت** حيث تمزج الراوية "أسمهان" في رسالتها إلى صديقتها "حياة" بين الوصف والسّرد حين وصفت الحال التي آل إليها مطبخ بيتهم أثناء الحرب:

كيف أتلو عليك ما يحدث في بيروت وفي لبنان كله؟ وما يقلق بالي لم يكن المتفجرات والمصابين بل الجرذ الذي احتلّ مطبخنا، والذي أصبحنا نستأذنه كلما أردنا الدخول إلى المطبخ أثناء الليل، لنقوم بدفش باب المطبخ مرات عديدة، ولنتحدث بصوت عال مرتفع طوال مكوثنا في المطبخ ونغنّي له: "ميّل يا غزيّل، يا غزيّل ميّل".[43]

هذا الوصف للحال التي آل إليها المطبخ يدلّ على أنّ الحرب قد غيّرت أبسط مقوّمات الحياة في لبنان، وهو الدّخول إلى المطبخ. فقد قتلت الحرب عناصر الحياة الطبيعيّة. فأسمهان لم تكن تنعم بأبسط مقوّمات الحياة بسبب الحرب. زهرة كذلك، في رواية **حكاية زهرة** نقلت لنا أوصاف بيتهم في بيروت في اللّيل وأوصافه في النّهار أثناء الحرب الأهليّة، ممّا يؤكّد العلاقة الزّمكانيّة التي تحدّث عنها "باختين". تقول:

كان بيتنا في النهار تدب فيه الحياة البشرية اليومية: حيث أسرة النوم وغرفة الطعام والمقاعد والصور على الجدران والطناجر المرصوصة في المطبخ وتنكات الحبق وقرون الفلفل الأحمر مرصوصة أيضًا عند شباك المطبخ ورائحة الطعام تنفذ من المطبخ إلى غرفتي وغرفة الجلوس وهي رائحة الطبخ نفسها وسطل

42 ن. م.، ص 28.

43 الشيخ، 1992، ص 7.

> الغسيل البلاستيك وفوطة مسح الأرض. كلها ذاتها. أما في الليل فبيتنا كان بيتًا آخر، أشبه بقلعة جن حيث أصوات المدافع ترتطم بجدرانها وصدى الصواريخ يدخل عنوة إلى الآذان وإلى أعمق الأعماق ويصبح البيت الآمن، بيتًا فيه الشك والخوف والرصاص.[44]

في هذا المشهد الوصفيّ تُقيم زهرة مقارنة بين أوصاف بيتها في النّهار وأوصافه في اللّيل. في النّهار يمتلئ البيت بعناصر الحياة والحركة من خلال تصويرها لعدّة مشاهد دالّة على هذه الحياة. أمّا في اللّيل فإنّ عناصر الحياة تغيب ويصبح البيت خاليًا وكأنّه قلعة جنّ، ولا تسمع إلا الأصوات الحربيّة من صواريخ ومدافع. فموصوفات البيت في النّهار (أسرّة النوم، غرفة الطعام والمقاعد والصور والطناجر وقرون الفلفل) تختلف عنها في اللّيل إذ تعمّق الشّعور بالأمان، في حين تُعمّق الموصوفات في اللّيل (قلعة الجن وأصوات المدافع والصواريخ) الشّعور بالرّعب والخوف.

هذا الوصف للحرب نجده كذلك في الصّورة التي دارت في مخيّلة زهرة حين سمعت أصوات الصّواريخ قائلة:

> انهمرت الصواريخ ككرات الثلج وكان ونينها يمر فوق رأسي ورأس أمي. وللحظة أيقنّا أن أحدها سينفجر فوق هذا السقف، سيخترق هذا الحائط وسيرمينا جميعنا على البلاط. كما الصور في الجرائد. عائلة بكاملها تلعب الورق لا تزال تمسك بالورق وشظايا القذيفة مختلطة بشظايا أجسام أفرادها. بينما في بيوتهم كان كل شيء طبيعيا: ملابس داخلية لطفل معلّقة على حبل غسيل في داخل الغرفة.[45]

فما اللّعب بالورق والملابس المعلّقة على حبل الغسيل في المقطع السّابق إلاّ انعكاس لاستمراريّة الحياة رغم هذه الحرب.

ومن وصف الحرب وتبعاتها النّفسيّة والاجتماعيّة والسياسيّة إلى وصف جمال المكان

---

44 الشيخ، 1989، ص 148.

45 ن. م.، ص 161.

الغربي في رواية **إنها لندن يا عزيزي** وتأثيره على الشّخصيّات العربيّة الثّلاث: ليس، أميرة وسمير. ويبدو من أوصاف الكاتبة في هذه الرّواية الاتّكاء بشكل واضح على الأوصاف الواقعيّة التي تظهر من خلال المسمّيات المكانيّة كما نشهد في المقطع التّالي:

> على الرغم من أن سمير لم يرفع عينيه عن نيقولاس طوال رحلته من المطار إلى لندن، فإنه لاحظ اختفاء الحدائق والمساحات الخضراء والأبنية الفخمة. وأصبح في بيروت. في شارع المزرعة بالذات، مطعم، صيدلية، طبيب أسنان، مركز لغسل الكلى، إيجار واستئجار، يافطات باللغة العربية "وادخلوا تجدوا ما يسركم" إزالة الشعر بأحدث الطرق، مقهى (مون لايت) ضوء القمر، مرّوش، عصير رنوش، بيروت اكسبرس، مخزن الأنيقة. عرب بدشداشاتهم البيضاء وبعباءاتهم السوداء أو بالملابس العصرية [...] لكن أين بيكادللي وأكسفورد ستريت وبيغ بن؟ أين الضباب والثلج والبرد.[46]

تقوم الموصوفات المكانيّة في المقطع السّابق بتحديد هويّة المكان: المكان الأوّل هو شوارع لندن التي تحوّلت إلى ما يشبه بيروت. والمكان الثّاني هو بيروت، في شارع المزرعة بالذّات. ويبدو أنّ التغيّر في معالم المكان الغربيّ كبيرة وهذا ما يُفسّر الاستفهام الذي انتهى به المقطع: "أين بيكاديللي وأكسفورد ستريت وبيغ بن؟" فهو يتساءل عن معالم المكان وأوصافه المفقودة ليوحي بحجم التغيّر في الهويّة المكانيّة.
ونشهد في الرّواية كذلك وصفًا دقيقًا لشقّة نيقولاس:

> كل ما بها [القصد الشقة] يوحي بالحرية: الصوفا الواسعة، رغم قماشها البالي، والكتب الكتب والكتب، المصباح الكهربائي الأسود الطويل وطاولة الطعام المخصّصة لكل شيء ما عدا الطعام، ومسجل الموسيقى الستريو، وال CD والكاسيتات وسجادة كليم. السرير وحيد في غرفة النوم، تؤنسه في وحدته طاولة مســـتديرة من قصـب الخيزران وخزانة ذات رفوف مفتوحة وأخرى لها أبواب،

46 الشيخ، 2001، ص37.

وخرائط على الجدران...[47]

أمّا في رواية **مسك الغزال** فنجد حضورًا واضحًا للأوصاف السّلبيّة التي تعكس معطيات البيئة الصّحراوية الخليجيّة على الأشخاص. إذ تزخر الرّواية بوصف المكان الصّحراويّ للكشف عن سلبية الصّحراء كما تمثّل ذلك في وصف سهى للصّحراء في اللّيل:

> لاحظت الليل. البنايات صامتة. أعمدة الأساسات الحجرية كثيرة. السكون يتأرجح على صفحة صخب، إنما مطمورة، لا يعكره إلا رائحة طعام كريهة. النجوم بدت لا معنى لها، كذلك القمر، هل كل شيء حقيقي؟ أحاول أن أتمطى، حتى علو سور السطح. وأطلّ كما أفعل دائمًا، رغم أني لا أرى سوى أضواء البيوت وحقول الغاز، إن في الليل أو في النهار أو الصيف أو الشتاء.[48]

وفي موضع آخر تصف الشّتاء في الصّحراء وصفًا لا يخلو من السّلبيّة:

> حتى الشتاء هنا كأنه شتاء آخر. لم يعلق على الأبنية، ولا هي امتصته. ظلت شاحبة بلون الغبار. كذلك الأشجار القليلة، بينما جرفت المياه معدات البناء إلى وسط الشارع، طافت الأخشاب على سطح الماء. في بعض المناطق، تركت آثارها على الرمل وأصبحت الأرض طينية. توقفت معظم السيارات، نزل السائقون منها يرفعون أثوابهم، يمشون في الماء [...] لما انقطع المطر، وطلعت الشمس، لم يظهر قوس القزح، بل مئات البرغش، بسيقانها الطويلة تتهاوى كأنها راقصات باليه.[49]

هذا الموقف السّلبي من الصحراء وموجوداتها نجده كذلك في رواية **فرس الشيطان** في قول سارة التي انتقلت للعيش في الصّحراء مع زوجها لظروف عمله:

---

47 ن. م.، ص 144-145.

48 الشيخ، 1988، ص 29.

49 ن. م.، ص 46.

> أنا هنا في هذا البلد الرملي. حيث الرمال الملتهبة تشق خطًا من الغبار ومن الدخان "وتلطعها" على البشر وعلى المنازل. حيث الرطوبة تلد رائحة لا تشمّها سوى في كهوف كانت للجمال منذ مئات السنين. هذه الرائحة أصبحت ملكًا للجميع. هي فوق شعيرات الأنف. وفي الرئتين وفي الفم. والرطوبة تلد نقط مياه تغطي زجاج النظارتين اللتين تحميان العيون...[50]

هذه الأوصاف السلبيّة للمكان في هاتين الرّوايتين أدّت إلى فشل كلّ من سهى وسارة في التّأقلم مع موجوداته وطبيعته، ممّا يُشير إلى الرسالة التي تريد الكاتبة إيصالها في أنّ الصحراء تقتل كلّ بذور الحياة في الأنثى.

ونلاحظ كثرة الأوصاف الواقعيّة في رواية **مسك الغزال** وذلك في وصف "سهى" لِما رأته في صحراء الخليج من أماكن ومشاهد وهي تتجوّل في السيّارة:

> شاحنات تقف تفرّغ حمولة، تعبئ حمولة، بكرات ضخمة تلتف حول وسطها أشرطة كهربائية أو أشرطة هاتفية. ونش زأر. تستطيع مخالبه رفع الجبال والمدن. خلاطة لا يتوقف بطنها عن الدوران، ذيل عربات نقل يمتد عشرات الأمتار. ناقلة زيت كأنها مارد بلع الكثير من البشر ومن الدنيا، حجم كلّ دولاب من دواليبها الأربعة يفوق حجم سيارة، سائقها في السماء يتمهل، كأنه يدرس أمر هبوطه بمظلّة من جهة ما في الصحراء.[51]

وفي موضع آخر تقول: "الورش قائمة في الأسواق. إنهم يهدمون الأبنية القديمة التي تختزن بين جدرانها الحر والرطوبة، والتي تفتقر إلى فن العمارة، وزخارف النحت والنقش في الحجر والخشب. يقيمون مباني جديدة، تعج بالمكيفات وأضواء النيون والبلاط المزخرف المفرط في زخرفته وألوانه".[52]

يظهر من الوصفين السّابقين أنّ هذا المكان الصّحراويّ يهتمّ بالتطوّر الماديّ العمرانيّ دون الاهتمام بالجانب الفكريّ الحضاريّ.

---

50 الشيخ، 1975، ص 31.

51 الشيخ، 1988، ص 14.

52 ن. م.، ص 15.

كذلك، نشهد هذا الاهتمام بالنّاحية الماديّة في هذا المكان الصّحراوي، في منزل نور البالغ الفخامة الذي نقلت لنا سهى أوصافه لتُبرز التّناقض الصّارخ بين محتوياته الماديّة الباهظة الثّمن وحالتها النفسيّة الكئيبة والفراغ النفسي والحياتي الكبير الذي تعيش فيه:

> بيتها كان كصندوق فرجة، فيه الخدم والمربيات من مختلف الجنسيات، يختلطن بالأولاد والغزلان والكلاب السلوقية. رائحة العطر خفيفة، تتسلّل إليّ كلما دخلت بابه. كانت الموسيقى العربية والأجنبية تصدح في فسحاته. ملابس جميلة، موض، تقاليع، حتى في الأثاث وما تقدمه لي من شوكولاته، غوديفا من باريس، وشانتي من لبنان، ومانجا وأناناس من الفيليبين. بيت كبير، أبيض الرخام، أشجار الحديقة تظهر عبر نوافذه قبل الرمال. ضجة بين أرجائه...[53]

وفي موضع آخر تصفه سهى وصفًا تقدّم الكاتبة من خلاله صورة مكانيّة تشبه جسد نور الجميل -كما تصفه سهى في اعترافاتها- لكنّ هذا الجسد بائس ومنقوع في الوحدة: "لأول مرة أفكر بأن كل شيء ثمين: السقف، بلاط الأرض، الكنبات، الطاولات، الثريات، خزائن التحف، كأن كل قطعة فيه اختيرت لتبعث المتانة والحياة الكاملة. مع ذلك فالبيت منقوع في الوحدة".[54]

الشّخصيّات كذلك حظيت بمساحات وصفيّة كبيرة في روايات حنان الشيخ، رمت الكاتبة من ورائها إلى إبراز بعض القضايا والمسائل والمواقف الفكريّة كما يتجلّى في وصف البطل لحبيبته "دانيا" في رواية **انتحار رجل ميت** الذي يقول فيه:

> إني أراها الآن دائما، أراها في حلبة الرقص، دانيا، شعرها معقوص إلى الخلف بشريط أسود مخملي، دانيا بنحافتها اللذيذة، بوجهها المتورّد، وبلوزتها الحريرية

53 ن. م.، ص 38.

54 ن. م.، ص 40.

> الفستقية التي تغلّف كامل يديها، وتنورتها الضيقة عند الخصر، الواسعة عند الأطراف، دانيا، وأساورها الذهبية العديدة المخشخشة.[55]

فهذا الوصف الجسديّ الايجابيّ لدانيا والذي يُشير إلى شبق الرّجل بالجسد الأنثويّ، يقابله وصف سلبيّ لزوجته وكأنّه يُبرّر به خيانته: "استعدت وحيدًا صورة زوجتي السمراء ذات العينين الجامدتين كعيني السمك، زوجتي تقلقني، يقلقني أن أرى شدة احمرار كاحليها وزنديها ويؤلمني أن أنام جانب قدمها السميكة اللامتناسقة".[56]
وتصف سارة "لؤلؤة" في رواية **فرس الشيطان** بعد أن خلعت عباءتها السوداء فتقول:

> تأملتها، وجدتها ممتلئة أكثر بعد ما خلعت العباءة، كانت ترتدي فستانا يرتفع فوق ركبتيها قليلا. لاحظت وجود خطوط بيضاء في قدميها ويديها، وجهها جميل عيناها مكحلتان بالكحل العربي، شفتاها مصبوغتان باللون البرتقالي. شعرها حتى وسطها. في أذنيها قرطا حلق. وفي معصميها دزينة من الأساور الذهب.[57]

ففي هذا الوصف الذي يكشف عن مدى اهتمام لؤلؤة بالمظاهر الخارجيّة والماديّة، أرادت الكاتبة أن تُبرز الفرق الشّاسع بين النّاحية الماديّة والنّاحية الفكريّة عند لؤلؤة، تلك المرأة الخليجيّة التي لا تملك الجرأة بأن تجلس لتناول الطّعام مع زوجها، ولا تستطيع أن تمنع ابنها من اللّعب بالتّراب، وإذا أرادت أن تذهب خارج البيت نجدها تجلس مع الماعز في الصّندوق الخلفيّ من السّيّارة كما يتكشّف ذلك من خلال الأوصاف في الرّواية.[58]

وفي رواية **مسك الغزال** نجد وصفًا لشخصيّات أنثوية تعرّفت عليها "سهى" أثناء إقامتها في الصحراء: "صباح: تحليل العلاقات الزوجية، الكرامة الأطفال. شاهناز: البيت والأثاث ثم البيت والأثاث وابنها الناجح جدا جدا وابنتها المتوسطة النجاح والحق طبعا على

---

55 الشيخ، 1970، ص 32.
56 ن. م.، ص 17.
57 الشيخ، 1975، ص 16.
58 ن. م.، ص 16-17.

المعلمة...".[59]

ويبدو من هذا الوصف الذي أفردته لهذه الشّخصيّات الأنثويّة المضمون النّقديّ الذي يوجَّه للمرأة التي دخلت المكان الخليجيّ، وهو بُعدها عن الاهتمام بالجانب الفكريّ والثّقافيّ والقبول بتحجيبها وبقائها في البيت. فشاهناز مثلًا لا يخرج وصفها عن إطار الاهتمام بالبيت والأولاد والأثاث. وقد صرّحت الراوية بهذا النّقد حين قالت: "... أخذت أشرب القهوة وأفتح الباب وأتناول الكعك بدل أن أناقش الكتب".[60] وفي هذا الأمر منتهى الخطورة، والتي تكمن في مساهمة المرأة في تهميش نفسها وفي التخلّي عن طموحاتها وأحلامها وعَزلها عن الحياة العمليّة بواسطة تحجيبها وإبقائها في البيت وكأنّها عورة يجب أن لا تقع عليها الأنظار.

أمّا في رواية **امرأتان على شاطئ البحر** فنجد وصف شخصيّتي هدى وإيفون حاضرًا في الصّفحة الأولى من الرّواية: "كانتا خارقتي الجمال. سمراء وشقراء، فارعة الطول ومتوسّطة، تلائمان فصل الصيف ملاءَمَة تامّة. الشورت أصفر يصل إلى أعلى الفخذين. تنّورة قصيرة زرقاء ذات دوائر بيض، تيشرت أبيض، وتنس شوز كلّ منهما يكاد يرتفع بهما عن الإسفلت".[61]

وقد وظّفت الكاتبة هذا الوصف للإمعان في إظهار قسوة المجتمع العربيّ متمثّلًا بلبنان، حين يظلم امرأتين تمتلكان كلّ مقوّمات النّجاح من جمال وقدرة وأحلام وطموحات ويقف في وجهيهما ويعترض نجاحهما، في الوقت الذي تجدان فيه كلّ الدّعم والاحتضان والتّشجيع من المجتمع الغربيّ الغريب عنهما. فحلم هدى -المسلمة الشيعيّة- في أن تصبح مخرجة مسرحيّة قد تحقّق خارج بلدها وفي دولة أجنبيّة، بعد أن شكّل مجتمعها المحافظ وتديّن والديها حاجزًا أمام تحقيقه. كذلك الأمر بالنّسبة لإيفون -المسيحيّة- التي حقّقت ذاتها وحلمها بأن تصبح صاحبة شركة إعلانات خارج لبنان وبعيدًا عن التّمييز القاسي

59 الشيخ، 1988، ص 7-8.

60 ن. م.، ص 13.

61 الشيخ، 2003، ص 5.

الذي لاقته من قبل أمّها بينها وبين إخوتها الذّكور، ومحاولة الأخيرة الدائمّة الحطّ من عزيمتها وإحباطها والتّقليل من شأنها.

المونولوج وتيار الوعي:

تنبني تقنيّة تيّار الوعي (Stream of Consciousness) على:

> التواصل مع العالم الداخلي للشخصية، واستبطانه من أجل الخروج بصياغة حرة لما يعتمل فيه دون عوائق عقلية، أو الإيهام بهذا التفلت من سطوة عقل الراوي والشخصية على السواء، وجعلهما يلتقيان سرديًا في نقاط بعينها، تتصف بالتشابك، واللامحدودية، وعدم الاستواء، والانقطاعات، وغياب النظام المنطقي.[62]

ومن أوجه تيّار الوعي وصُورِه البارزة في الرّواية نلاحظ المونولوج الدّاخليّ، التّداعي والاسترجاع. فالمونولوج (Monologue) يُمكّن القارئ من الوقوف على أفكار الشّخصيّة مباشرة ومعرفة ما يجول في عقلها الباطنيّ، ويتمثّل في "إفراغ المحتوى الذهني للشخصية عن طريق سرد ما يدور بداخلها من صراع ومن أفكار ومشاعر"،[63] بحيث يغوص الكاتب إلى الأعماق النّفسيّة للشّخصيّة ويُظهر مكنوناتها بواسطة المونولوجات العديدة التي تتكشّف من خلالها العوالم الدّاخليّة للشّخصيّات بهدف الكشف عن كيانها النّفسيّ، وذلك لِما يُضفيه المونولوج على النصّ من سمات خاصّة ويصبغه بصبغة تتمثّل في:

> غلبة الصنعة الفنية على الابتكار، وغلبة التحليل على الانسجام والاتّساق، والتعقيد على البساطة، والفرد على المجموع، والعقل الباطن على العقل الواعي، استنادًا إلى قصوره. ويدخل في هذا الاطار الميل إلى نقل الاضطرابات النفسية التي كشفها علم النفس و"الفكر الطفولي" عند الانسان. كل هذا بالإضافة إلى القفزات السريعة من فكرة إلى أخرى لاستمداد المادة من مصادر عدة مختلفة، بعضها يقع خارج الزمان، كما غلب الرمز على الإيضاح، والإلماح على الإفصاح.[64]

---

62 خريس، 1998، ص 75.

63 اللباني، 1999، ص 58.

64 عبد الدايم، 1982، ص. 155.

وحنان الشيخ تستخدم المونولوج في جميع رواياتها تقريبًا وإن بشكل مُتفاوت بين الرّواية والأخرى. وقد جاءت المونولوجات الدّاخليّة في الرّوايات لتُصوّر في مُجملها صراع الشّخصيّة مع نفسها ومع محيطها. بحيث تجعل للذّكريات على لسان الشّخصيّات أساس الصّياغة الرّوائيّة في كلّ منها. والمونولوج نجده منذ روايتها الأولى **انتحار رجل ميت** التي تقدّمها على لسان البطل الذي ينقل لنا عالمه ويُطلعنا على الأزمة النّفسيّة التي يعيشها في مستهلّ الرّواية: "فأنا أعيش لنفسي. لم تفكر أمي أني سأنبض لإنسان آخر. ولم تشترط عليّ أن أتنفس لإنسان آخر أو أفكر فيه".[65]

والكاتبة تكشف بنفسها عن سرّ أزمته في الصّفحات التّالية إذ فقد هذا الرّجل رجولته إلى درجة شكّه في انتماء ابنه إليه أو "إلى أي إنسان آخر". ويحاول عقد علاقات مع فتيات صغيرات أو مراهقات وأبرزهن "دانيا" التي وقع في حبّها وهي فتاة لم تتجاوز السّابعة عشرة ويتوهّم أنّها تبادله الحب. ويبدو أنّه كان يبحث في دانيا عن عاطفة الأمومة كي تعوّضه عمّا فقده من رجولة، أو سآمة مع زوجته المستسلمة التي لا تثور ثورة إيجابيّة حتى حين تعلم بعلاقته بدانيا. ونراه يعيش أزمة التردّد لخوفه من علاقته بدانيا فيقرّر السّفر مُلتمسًا السّلوى، لكنّه يظلّ يحلم بأشواقه نحوها.

ولعلّ الكاتبة وُفّقت أكثر في استخدام المونولوج في روايتها الثّانية **فرس الشيطان** وتحديدًا في القسم الأوّل من الرّواية والذي يعكس، على لسان البطلة، أحلامها الطّاغية على

لتفاصيل نظريّة شاملة حول تيّار الوعي وتوجّهاته انظر: المصدر المذكور: ص 153–160. انظر كذلك على سبيل المثال لا الحصر: غنايم، 1992، ص 9–47؛ فرحات. 1997.

تذكر Dorrit Cohn ثلاثة أساليب من أساليب تيّار الوعي وهي: 1. المونولوج المقتبَس–المباشر (Quoted Monologue) 2. المونولوج المروي (Narrated Monologue) 3. السرد النفسي (Psycho Narration).

انظر: Cohn, 1978, pp. 99–140. انظر كذلك: طه، 1988، ص 87–110.

ويرى إبراهيم طه أنّ دراسة تيّار الوعي، بكلّ أساليبه المتنوّعة، من الجانب التّطبيقيّ، لا يمكن أن تتمّ بمعزل عن دراسة المركّبات التّالية: 1. الشخصيّة 2. الرّاوي 3. الضّمير 3. الزّمن 4. اللّغة. لتفاصيل أوفى حول هذه المركّبات وارتباطها بتيّار الوعي انظر المقالة المذكورة أعلاه.

65 الشيخ، 1970، ص 7.

مشاعرها وأفكارها. كما استخدمت "الطفولة" وهي تقفز لتحتلّ أكثر أقسام الرّواية وتمثّل أكثر جوانبها وذلك عن طريق التّداعي (Association) للتّعبير عمّا يجول في دواخل الشخصيّة من اختلاجات وأفكار باطنيّة، وهي غالبًا ما تأتي مصوغة في شكل ذكريات غير منضبطة بعيدة عن سلطة الوعي والعقل وشروط التعاقبيّة الزمنيّة، إذ تقوم الشّخصيّة بإقامة شبكة من الذّكريات التي تتألّف من وحدات استرجاعيّة ترتبط ببعضها البعض وهي ذكريات انتقائيّة تهتمّ بالأثر لا بالمقدار. فنجد البطلة "سارة" تستعيد ذكرياتها وهي في بلد صحراويّ بعيد عن بيروت، وتسترجع مراحل حياتها التي تعيها منذ أن كانت طفلة صغيرة، متنقّلة من حاضرها إلى تلك المرحلة الأولى من مراحلها، مارّة بمراحل صباها وشبابها، أو مُستخدمة التّداخل في الذّكريات والتّوارد في الخواطر لنقل كلّ تلك المراحل عن طريق المونولوج الدّاخليّ للبطلة والذي تعكس فيه كفاحها مع العادات والقيود التي فرضها الأب الشيعيّ وإصرارها على مواجهته بكلّ مظاهر التحدّي. لذلك، فإنّ للاسترجاع (Flash back)[66] الذي ينبثق بشكل أساسيّ من الذّكريات والمونولوجات الدّاخليّة وتداعي الأفكار للشّخصيّة بطرق تختلط بها الأزمنة وتتشابك، دورًا مهمًّا في هذه الرّواية حيث يعمل على تشويش أفقيّة السّرد بتوقّفه في سبيل "تقديم معلومات تتعلق بماضي الشخصيات الفاعلة في زمن السرد أو لتقديم حكاية مستقلة بذاتها، تشكل إتمامًا أو تعقيدًا له".[67] الأمر الذي يؤدّي إلى تكسير خطيّة الزّمن، وبالتّالي خلخلة مسار الحبكة التّقليديّ إذ يتوقّف التّتابع الزّمنيّ للأحداث لاستعادة أحداث الماضي وإدراجها في سياق الأحداث المتتابعة ممّا "يبعث عند القارئ يقظة معينة أثناء القراءة، ذلك لأن التوقف يُعد خروجًا على نظام معين ألف القارئ مرافقته".[68]

الأمر ذاته نجده في رواية **امرأتان على شاطئ البحر** في تقطيع مسار يوم من أيّام الإجازة الذي قضته هدى وإيفون معًا في الريفييرا الإيطالية، باسترجاعات سرديّة تُقدّم لنا

66 "الاسترجاع" هو ترجمة للمصطلح الذي وضعه جيرار جينيت "analepse" وترجمته سيزا قاسم (**بناء الرواية**، 1984، ص 39)، بينما ترجمه حسن بحراوي بمصطلح "الاستذكار" (**بنية الشكل الروائي**، 1990. ص 121).

67 طه، 1993، ص 100.

68 ن. م.، ص. 103.

كيف التقتا، وماضي كلّ منهما وما يجمع بينهما، وما يُفرّق في نفس الوقت. بحيث نجد في الرّواية هذا الانتقال الدّائم من الحاضر إلى الماضي، ومن الواقع إلى الذّكريات التي تُمكّن كلّ من هدى وإيفون العودة إلى ذاتها واستحضار ماضيها محاولةً إعادة وحدة الذّات، ورأب القطوع الكائنة داخلها عن طريق اجترار الماضي بالعودة إليه وجمعه داخل الذّات.[69]

أمّا نجاح الكاتبة المؤكّد في استخدام المونولوج فكان في روايتها الثّالثة **حكاية زهرة** حيث تبدأ الكاتبة أحداثها بالعودة إلى الماضي وتسرد لنا تفاصيل معاناة البطلة الماضية من اللّحظة الحاضرة واضعةً إيّانا مباشرةً في قلب الأحداث وفي لحظة متوتّرة جدًا من ماضي الشّخصيّة: "وقفنا خلف الباب نرتجف...".

والكاتبة في هذه الرّواية تنقل إلينا عن طريق ذكريات البطلة حياتها وعلاقتها بعالمها الخارجيّ. ففي الفصل الأوّل من القسم الأوّل جاءت التّداعيات على لسان البطلة عن ذكريات طفولتها الباكرة حين تغوص الكاتبة إلى أعماقها وتقف على أدقّ تفاصيل تكوينها النّفسيّ وتمدّنا بملامح بارزة من تلك الطفولة الشقيّة المعذّبة مع أمّها التي كانت تصحبها معها للقاء عشيقها، ومع عنف والدها وشكله الذي كان يُثير في نفسها الشّعور بالخوف الشّديد، وعلى غيرها من دقائق حياتها في الطّفولة التي جعلتها فتاة انطوائيّة ومضطربة، إلى خروجها من أزمتها وعودتها للإحساس بإنسانيّتها وتواصلها مع الآخرين ومع العالم الخارجيّ، إلى نهايتها التراجيديّة وهي الموت على يد القنّاص.

هذه الذّكريات والتّداعيات والاسترجاعات التي وظّفتها الكاتبة لرسم شخصيّة زهرة، حتّمت عليها اللّجوء في نصّها إلى:

---

69 يسند محمد معتصم دورًا بارزًا للاسترجاع لِما يُسهم في كشف بواطن النّفس البشريّة، ويكشف عن الجماليّات الفنيّة للسّرد النسائيّ وذلك في قوله: "ومن الجماليات الفنية في السرد النسائي العربي حفر المرأة في داخل وباطن النفس البشرية وفي ثنايا الذاكرة. ولأن العالم الخارجي أصبح -أو كاد- حِكرًا على الرجل بحكم طول تجربته في هذا الميدان. اختارت المرأة تفكيك العوالم الداخلية، ونحت بالسرد العربي المعاصر من الخارج الاجتماعي بل الأيديولوجي أساسًا، إلى الداخل المجهول والغائب، فأسست كتابة ذاتية، لا هي ذاتوية مريضة ولا هي رومانسية بكائية بل تحليل وتشريح للمخزون الدفين". معتصم، 2004، ص 11.

> العبث بالزمن، فلا تعتمد الترتيب الزمني في سردها للأحداث، فالماضي يعيش مع الحاضر، وله في بعض الأجزاء حضور مكثّف قد يغلب الحاضر أحيانًا، ويفسّره في كلّ الأحيان. فهو جزء من الحاضر غير مفصول عنه. إنّه مخزون في ذاكرة الشخصية ومتغلغل فيها تستدعيه اللّحظة الرّاهنة على غير نظام أو ترتيب.[70]

فالزّمن الرّوائيّ في هذه الرّواية خارج عن التّرتيب الزّمني الميقاتيّ، بحيث تخلق الأحداث داخل أزمنة مختلطة ومتقاطعة.

فالكاتبة في ثنايا هذه الرّواية تنقل لنا حكاية البطلة "زهرة" من خلال المونولوج الدّاخليّ، والاستبطان والتّداعي والديالوج الخارجيّ وتجمّد الزّمان. فنرى البطلة تنتقل من اللّحظة الحاضرة إلى الماضي القريب أو البعيد، ثمّ تعود إلى الحاضر لتقطع التذكّر إثر كلمة على لسانها أو لسان شخصيّة غيرها، وتنقل لنا الحاضر عن طريق الحوار المنطوق. ومن خلال ذلك كلّه نلمّ بحياتها، عن طريق التّداعي والتّذكّر اللاإرادي متنقّلة من الزّمن الحاضر إلى الزّمن الماضي ثمّ مرتدّة إليه، على نحو ما تعكسه من خلال فصول الرّواية كلّها. فالحادثة تذكّرها بالحادثة والذّكرى تستدعي أخرى في فيض وجريان وبغير رتابة، وهي كلّها ذكريات ملفعة بالحزن والأسى وتجارب أليمة. ومثال على ذلك ذكرياتها في أفريقيا حيث تبدأ زهرة حياة جديدة مع زوجها. وتبدأ الفصل من الحاضر حين استقبلها خالها في المطار في زيارة له قبل أن تتزوج بقولها: "كنت أظن أنني سأتعرف على ملامح خالي لحظة تطأ قدماي مطار أفريقيا رغم أن رؤيتي له لم تتجاوز خمس مرات خلال حياتي كلها، فهو قلما زارنا "قبل هربه إلى أفريقيا"..."."[71] ثمّ تسترسل في الذّكريات بتجميدها للزّمن الحاضر لحظة أحاطها بيده في السّينما وشدّ على كتفها. وهذه الحادثة في الزّمن الرّاهن تنقلها إلى الماضي البعيد، إلى طفولتها، وتُشير إلى هذا الانتقال بقولها: "وانتقلت فجأة إلى غرفة صغيرة في الشام"،[72] وتتذكّر كيف كانت بصحبة أمّها وعشيقها،

---

70 القاضي، 1992، ص 333.

71 الشيخ، 1989، ص 21.

72 ن. م.، ص 24.

ثمّ تنتقل من دمشق إلى بيروت فتقول: "ثم انتقلت إلى منطقة أوتيل ديو عند بيت خالتي..."،[73] وتتحدّث عن جدّها الذي تحبّ، وعن نومها بجانبه ومحاولة ابن خالتها مضايقتها في اللّيل ومعاناتها تلك اللّيلة. ثمّ تسترسل في ذكريات متعلّقة بها وبأمّها وهي كلّها تتعلّق بالجنس وتستعيد لقاء أمّها وعشيقها في الضّيعة، ثمّ تعود إلى الحاضر لتنقل حوارًا بينها وبين خالها حين عرض عليها الزّواج من صديقه "ماجد": "لقد قبلت أن أتزوّج ماجد".[74]

ولا شكّ في أنّ حنان الشيخ قد جعلت هذا التّداخل بين الأزمنة في الرّواية مؤشّرًا على مقدار الاضطراب النفسيّ والتشتّت الذهنيّ الذي تعيشه الشخصيّة، وذلك باستخدامها لعدّة تقنيات مختلفة كالاستبطان والاستفهام والاسترجاع، التي، بالإضافة إلى دورها في تحطيم رتابة خطّ سير الزّمن، فإنّها عملت على استكمال صورة الحدث الروائيّ وساعدت في معايشة بطلة الرّواية خاصّة من الدّاخل وفي بلورة سماتها وإضاءة أعماقها ودواخلها، لدرجة أنّ القارئ يكاد يتحسّس معاناتها، خاصّة أنّ الكاتبة قد وظّفت سلطة السّارد الأنثويّ بالضّمير الأوّل والذي يقود بالضّرورة إلى استخدام المونولوج والاسترجاع وكلّ ما يندرج في أسلوب تيّار الوعي، الأمر الذي تؤكّده سوسن ناجي في قولها:

> يعد ارتفاع صوت الشخصية (لدى كاتبات هذا الاتجاه) نتاجًا لتوجه القص لديهن نحو المنظور النفسي الذاتي، وترتب على هذا ظهور أساليب تعبيرية جديدة أهمّها (المونولوج النفسي Monologue) وميزة هذا الأسلوب تكمن في كونه يمنح الشخصية فرصة أكبر للتعبير عن مشاعرها بطريقة مباشرة، وبلا وساطة حيث يدمج كلام الشخصية داخل كلام الراوية في النص.[75]

---

73 ن. م.، ص 24.

74 ن. م.، ص 42.

75 ناجي، 1995، ص 289.

يعتبر سيّد قطب المونولوج أسلوبًا سرديًا خاصًّا بالمرأة، إذ يقول في سياق حديثه عن قصّة "أنثى" للكاتبة القطرية هدى النعيمي: "فإذا كان تيار الوعي أسلوبًا تكنيكيًا عامًا نجده عند الكاتب والكاتبة،

القسم الثّاني من هذه الرّواية في فصلين. الأوّل على لسان زهرة تصوّر فيه الحرب، والثّاني وهو الأخير، وهو أطول الفصول وأشدّها احتفالًا بالرّمز والشّاعريّة، وفيه تُجمل كلّ ما مضى من ذكريات وعلاقات أسريّة أو اجتماعيّة، من خلال تصويرها بشاعة الحرب. وهي تلح على استدعاء ذكرياتها التي أطلعتنا على كثير منها في الفصول السّابقة عليه، بحيث تقوم الكاتبة بتكرار الوقائع والذّكريات الحاضرة والماضية على لسان البطلة وهي تستعين بالمونولوج الداخلي للشخصيّة، مازجة دائمًا بينه وبين ذكريات البطلة الخاصّة وتجاربها الذّاتيّة، وخاصّة في لحظة لقائها الجسديّ بالقنّاص في بيروت، وإحساسها لأوّل مرّة بجسدها وبسقوط سلطة الأب من نفسها. فهذه اللّحظة أعادتها إلى الماضي البعيد والقريب، إلى طفولتها وألمها من علاقة أمّها بعشيقها:

> صرختي امتدّت كبركان يقذف حممًا وأتربة نارية يفجّر كل داخله بالرماد الخطر المنهمر وبالغبار الخانق فوق كلّ أيامي الماضية. يمحو باب عيادة الدكتور شوقي وغرزة الإبرة في فخذي. الباب الذي وقفنا خلفه نختبئ وهي تعصرني بخوفها والوجه السمين الذي امتدّ في الظلمة يرانا ولا يرانا كسر أغصان شجرة الجوز حيث أمي والرجل إياه ممدّد فوق حجرها وأنا أشعر بالبرد رغم أشعة الشمس ورغم سخونة الأحجار البنيّة النظيفة.[76]

وعلاقتها المتوتّرة بأبيها:

> احفر بي [القصد القنّاص] حتى أصرخ، وصرختي تسترجع الخوف الذي كان يخيفني ويطير عقلي وأرميه كلّه فوق كتفيّ والدي اللتين كانتا كتفي جبار، لا

فإن هدى النعيمي تجعل من تيار الوعي، ومناجاة النفس لاستعادة الزمن الغائب أسلوبًا أو وعيًا خاصًا مقصورًا على الأنثى، فالوعي عند المبدعة دائمًا يلتقي بالمؤنّث (المدرسة/الجدة/المرضة)". قطب، 2000، ص 153.

ويوافقه على هذا إبراهيم طه حين يعتبر المونولوج مرتبطًا بطبيعة الأنثى مستشهدًا برأي (Saddeka Arebi) التي تعتبر تقنية تيار الوعي تقنية أنثوية متأصلة فيها وذلك في قولها: "إن اختيار الكاتبات لتيار الوعي كتقنية سردية مفضلة –مبنية على قوة الانعكاس والبوح العقلي– تقود إلى اعتبار هذه التقنية أنثوية متأصلة". انظر:Taha, 2007, p 199.

76 ن. م.، ص 179.

> إنس ولا جن، إنما جبار بشعيرات كتفيه وصدره الناغلة كبلاط تنبع منه صراصير من كل الأجناس وبنظراته التي لا تولّد سوى الشك والبغض [...] كان يسير في البيت وكنت أشعر أني أودّ أن أخفي جميع آثار اللقاءات بين أمي وذاك الرجل. كنت أخاف أن تقع عينا والدي على أي شيء في البيت، عليّ وعلى أمي، كأن كل شيء كان له علاقة بمشوار أمي مع ذلك الرجل. كنت أخاف أن يتردّد ذلك الخوف وذلك الجنون الذي كان يحدث لي عندما أراه يمسك بحزامه الجلديّ ويجلدها أينما كان فوق ظهرها فوق صدرها فوق وجهها. كان الحزام يبدو لي كثعبان يلسع جسم أمي غير آبه بصراخها ولا بتلوّيها.[77]

ثمّ إلى وجودها في أفريقيا وبعد ذلك الماضي القريب عندما رأت القنّاص لأوّل مرّة على سطح البناية وتفكيرها كيف ستُوقفه عن القنص: "ماذا يجب أن أفعل، هل أرمي عليه قنبلة؟ هل أتعلم استعمال المسدّس وأرمي رصاصة في قلبه؟"،[78] ومحاولتها إغواءه لعلّه يتوقّف عن القنص ثمّ تعلّقها به: "كل ما أتمناه الآن أن تنتهي الحرب حتى يصبح سريرنا سريرًا آخر، وأدفن أفريقيا و"مالك"، وشاربي هتلر. كل ما أتمناه أن يتزوجني هذا القنّاص، لأني أريد أن أكون معه دائمًا".[79] ومن ثمّ تعود إلى الماضي البعيد وتتذكّر الطبيب الذي قتل الجنين الذي زرعه مالك في رحمها، والممرّضة التي ساعدته:

"ها أنا ممدّدة أضحك في سرّي عن اليد المرتجفة، يد الطبيب الذي قتل جنيني أكثر من مرة واحدة والممرضة التي كانت تقول: "يللا يا بنت، يللا قبل ما يستعوقك حدا""،[80] وتتذكّر خوفها السابق من والدها خشية أن يكتشف سرّ علاقتها بمالك بعد ذلك: "وهل إذا تحرّى والدي وسمع عن قصة مالك، لهجم عليّ رغم أني ممدّدة فوق سريري بلا حراك وبلا روح؟"،[81] وبعد هذا التّداعي تعود إلى الحاضر لتتمّ رسم اللّحظة الحاضرة ولترصد

77 ن. م.، ص 190-191.

78 ن. م.، ص 184.

79 ن. م.، ص 204.

80 ن. م.، ص 189.

81 ن. م.، ص 230.

عمق أثرها في نفس زهرة: "ماذا أفعل، سألت نفسي وأنا لا أزال أسير ووقع خطواتي يسمعها وقع خطواتي فقط...".[82]

إذن، الاسترجاع والعودات يُمثّلان المحور الرّئيسيّ لهيكليّة هذه الرّواية التي اتّخذ التّعبير فيها عن المعاناة الشّاقة للبطلة بعدًا أساسيًّا، وهيمن فيها المونولوج، فهي في هذا كلّه قلّما تستخدم الحوار مع أحد وذلك لأنّها قطعت علاقتها تقريبًا مع العالم الخارجيّ لتعيش عالمها الخاصّ جرّاء شعورها العميق بالغربة عن وسطها الاجتماعيّ، مُنكفية بذلك على ذاتها وهمومها الخاصّة.[83] وكأنّ هذا المونولوج أو الحوار الدّاخليّ شكّل ملاذًا للبطلة من الواقع المرّ الذي فُرض عليها وجاء تعبيرًا عن انقطاع الحوار مع الآخر-الرّجل، وعن الرّغبة في البوح والكشف عن دواخلها، وذلك حين تطالعنا أغلب الحوارات الباطنة مرتبطة بمناطق التّوتّر في الرّواية وتصبّ في قضيّة أساسيّة هي تجسيد لمعاناة البطلة وشعورها بالاضطهاد والقهر، وفي مواضع كثيرة يتمثّل ذلك عبْر تساؤلات البطلة التي تجسّد الكثير من الصّراع الذي يدور داخلها، كما يعكس حالة القلق والألم والحيرة التي تعصف بها، كما في المونولوجـــات التّالية التي تتميّز بشحنة عاطفيّة كثيفة قادرة على تصوير دخائل النّفس الإنسانيّة:

"لماذا لم أضع في الصخب؟ لماذا لم يضيّعني الله؟ لماذا اختارني بين الصخب وبين آلاف النساء، هل نسي ما مرّ عليّ؟ هل يجب أن تتراكم الأهوال حولي؟".[84]

"لماذا تصطحبني معها [القصد والدتها] دائمًا. لماذا تعذبني دائمًا؟ هل هي تعرف ما أعانيه؟".[85]

"يا خالي لو تسـمع دقـات قلبي. لو تعي الغلّ والاشمئزاز الذي تكوّم في صدري. لو فقط

82 ن. م.، ص 231- نهاية الرّواية.

83 يُفسّر عبد الرحمن أبو عوف قلّة استخدام الديالوج في أعمال الكاتبات وطغيان المونولوج بقوله: "يتضخم عندهن [المقصود الكاتبات] الأنا (الأنطولوجي) على حساب العلاقة مع الآخرين ولذلك يبرز في آليات السرد القصصي والروائي عندهن المونولوج لا الديالوج والاستبطان لأعماق النفس والعالم الباطني الفني". أبو عوف، 2001، ص 8.

84 ن. م.، ص 238.

85 ن. م.، ص 15.

تعرف حقيقة شعوري. أنا متضايقة وأكرهك. أنا متضايقة من نفسي أكثر وأكرهها لأنها صامتة. متى ستصيح كامرأة دهمها المخاض؟".[86]
"ماذا أنا فاعلة؟ بماذا يجب أن افكر الآن وكل الأفكار لا تجدي وكل الأفعال لا تجدي؟".[87]
"ماذا حدث لي أنا الصارخة على بلاط وسخ في بناية مهجورة أنفاسها أنفاس الرعب والحزن، وملكها إله الموت؟".[88]

> هل كان انتفاض خالي اللاصق بي عبر قميص نومي هو ما جعل ذبذبات عقلي تتوتر ولا تعود تسير بنظامها. تجعلني أشعر أن نهاية حياتي هي في ذلك الحمام في أفريقيا حيث الدفء والأمان. هل جسم ماجد كان فعلًا حلزونًا يزحف، وبزحفه فوق لحمي كان يترك دودة تحمل في زحفها سمّ العقارب وتغرز مسلّة كبيرة في مسامي قبل أن تعبئها بالسمّ الحارق وقبل أن تضع جسمي تحت مكنة خياطة الأجسام وتبتدئ بغرزاتها فوقي حتى أصبح وسادة؟ هل مضاجعة ماجد لي كان يجب أن تجعلني أتقيأ وأتمدد اليوم بعد الآخر، الليل تلو الآخر، كالعشب الأخضر المنزوع من الحقل والمطروح فوق صينية قش في مكان مهمل حتى يجفّ ويتكسر؟ وضجيج السيارات في الكاراج حيث أنا ممدّدة وفوقي مالك أم أنه ما كان فوقي لحظة، وكل هذا من نسج خيالي. هل كان فعلًا يستطيع أن يفشي لوالدي بسر لقائي ونومي معه؟[89]

وهكذا، فإنّ استخدام الكاتبة للمونولوج على لسان البطلة في رواية **حكاية زهرة** قد زاد في تعميق إحساسنا بالحالات النفسيّة المختلفة للشّخصيّة وانفعالاتها، بحيث أتاحت المونولوجات الكثيرة إبراز المضمون الرّوائيّ. وقد جاء المونولوج متداخلًا مع السّرد، وجميع المونولوجات التي جاءت في الرّواية كانت بدافع من أحداث واقعيّة سابقة استدعت

86 ن. م.، ص 37.
87 ن. م.، ص 239.
88 ن. م.، ص 182.
89 ن. م.، ص 181.

حضورها في ذهن الشّخصيّة ممّا يجعل بين الأحداث أو السّرد والمونولوج تداخلًا وتشابكًا، خاصّة أنّ الصّوت القائم بالسّرد هو صوت الشّخصيّة ذاتها. لذلك لا نجد أي قفزات ما بين السّرد والحوار الدّاخليّ على الرّغم من تداخلهما. فالوعي يفيض بتلقائيّة كاملة وانسيابيّة تامّة كما فعلت زهرة مثلًا حين تحدّثت عن ذهابها إلى القنّاص للمرّة الأولى بحيث انتقلت مباشرة من السّرد إلى المونولوج:

"كلما اقتربت إلى أعلى ورفعت رأسي ولم أره كنت أفكر: إذا كان رآني عبر منظار سلاحه لماذا لا يزال مختبئًا أم أنه يناظر الجهة الأخرى فقط؟".[90]

90 ن. م.، ص 173.

المراجع

إبراهيم، 1986 إبراهيم، نبيلة (1986)، "قص الحداثة"، **فصول**، ع 4، م 6، ص 95-107.

أبو ديب، 1987 أبو ديب، كمال (1987). **في الشعرية**، بيروت: دار الساقي.

أبو عوف، 2001 أبو عوف، عبد الرحمن (2001)، **قراءة في الكتابات الأنثوية: الرواية.. والقصة القصيرة المصرية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أبو نضال، 2004 أبو نضال، نزيه (2004)، **تمرد الأنثى في رواية المرأة العربية وببليوغرافيا الرواية النسوية العربية (1885-2004)**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

أحمد، 2007 أحمد، حفيظة (2007)، **بنية الخطاب في الرواية النسائيّة الفلسطينيّة 1950-2000**، رام الله: منشورات مركز أوغاريت الثقافي.

إسماعيل، 2003 إسماعيل، فهد اسماعيل (2003)، **النّقد الثقافي والنّقد النسوي**، القاهرة: دار غريب.

العالم، 1970 العالم، محمود أمين (1970)، **تأمّلات في عالم نجيب محفوظ**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الأعرجي، 1997 الأعرجي، نازك (1997)، **صوت الأنثى- دراسات في الكتابة النسوية العربية**، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

ألين، 1997 ألين، روجر (1997)، **الرواية العربية**، ترجمة: منيف حسان، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

باختين، 1990 باختين، ميخائيل (1990)، **أشكال الزمان والمكان في الرواية**، ترجمة: يوسف حلاق، دمشق: د. ن..

الباردي، 1993 الباردي، محمد (1993)، **الرواية العربية والحداثة**، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع.

بحراوي، 1990 بحراوي، حسن (1990)، **بنية الشكل الروائي**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

بدر، 1963 بدر، عبد المحسن طه (1963)، **تطور الرواية العربية الحديثة**، القاهرة: دار المعارف.

بنمسعود، 1994 بنمسعود، رشيدة (1994)، **المرأة والكتابة**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

بنمسعود، 2006 بنمسعود، رشيدة (2006)، **جماليّة السرد النسائي**، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس.

بن جمعة، 1999 بن جمعة، بوشوشة (1999)، **الرواية العربية النسائيّة: الملتقى الثالث للمبدعات العربيّات**، تونس: دار كتابات ومهرجان سوسة الدولي.

بوتور، 1986 بوتور، ميشال (1986)، **بحوث في الرواية الجديدة**، ترجمة: فريد أنطونيوس، بيروت: منشورات عويدات.

تودوروف، 1990 تودوروف، تزفتيان (1990)، **الشعرية**، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

توفيق، 1998 توفيق، أشرف (1998)، **اعترافات نساء أديبات**، الجيزة: دار الأمين.

جابر، 2012 جابر، كوثر (2012)، **الكتابة عبر النّوعيّة- تداخل الأنواع الادبيّة في الأدب العربي الحديث**، حيفا: مجمع اللغة العربية.

الجلاصي، 1995 الجلاصي، زهرة (1995)، **الوصف فنياته ودلالاته في الرواية التونسية خلال الثمانينات**، تونس: د. ن..

الحاوي، 1978 الحاوي، إيليا (1978)، **فن الوصف وتطوره في الشعر العربي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

حماد، 1997 حماد، حسن (1997)، **تداخل النصوص في الرواية العربية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

خريس، 1998 خريس، أحمد (1998)، **ثنائيات إدوار الخراط النصية: دراسة في السّردية وتحولات المعنى**، عمان: أزمنة للنشر والتوزيع.

الزمرلي، 2002 الزمرلي، فوزي (2002)، **شعرية الرواية العربية: بحث في أشكال تأصيل الرواية العربية ودلالاتها**، تونس: مركز النشر الجامعي- كلية الآداب بمنوبة.

الشيخ، 1970 الشيخ، حنان (1970)، **انتحار رجل ميت**، بيروت: دار النهار.

الشيخ، 1975 الشيخ، حنان (1975)، **فرس الشيطان**، بيروت: دار النهار.

الشيخ، 1982 الشيخ، حنان (1982)، **وردة الصحراء- قصص قصيرة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

الشيخ، 1989 الشيخ، حنان (1989)، **حكاية زهرة**، بيروت: دار الآداب.

الشيخ، 1988 الشيخ، حنان (1988)، **مسك الغزال**، بيروت: دار الآداب.

الشيخ، 1994 الشيخ، حنان (1994)، **أكنس الشمس عن السطوح**، بيروت: دار الآداب.

الشيخ، 1992 الشيخ، حنان (1992)، **بريد بيروت**، القاهرة: دار الهلال.

الشيخ، 2001 الشيخ، حنان (2001)، **إنّها لندن يا عزيزي**، بيروت: دار الآداب.

الشيخ، 2003 الشيخ، حنان (2003)، **امرأتان على شاطئ البحر**، بيروت: دار الآداب.

الشيخ، 2005 الشيخ، حنان (2005)، **حكايتي شرح يطول**، بيروت: دار الآداب.

طه، 1988 طه، إبراهيم (1988)، "تيار الوعي: دراسة تطبيقية في قصة ليوسف إدريس"، **الكرمل** (جامعة حيفا)، ع 9، ص 87-110.

طه، 1993 طه، إبراهيم (1993)، "نظام التفجية وحوارية القراءة"، **الكرمل** (جامعة حيفا)، ع 14، ص 95-129.

عبد الدايم، 1982 عبد الدايم، يحيى (1982)، "تيار الوعي والرواية اللبنانية المعاصرة"، **فصول**، ع 2، م 2، ص 153-172.

العالم، 1970 العالم، محمود أمين (1970)، **تأمّلات في عالم نجيب محفوظ**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

العمامي، 2005 العمامي، محمد نجيب (2005)، **الوصف بين النظرية والنصّ السّردي**، تونس: دار محمد علي للنشر.

العيد، 1999 العيد، يمنى (1999)، **تقنيّات السّرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي**، بيروت: دار الفارابي.

غنايم، 1992 غنايم، محمود (1992)، **تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة**، بيروت: دار الجيل.

غنايم، 2003/2 غنايم، محمود (2002-2003)، "العبر نوعية في الأدب العربي الحديث: سقوط العصمة والقداسة عن الفن القصصي"، **الكرمل** (جامعة حيفا)، ع 23-24، ص 193-208.

فضل، 2003 فضل، صلاح (2003)، **أساليب السّرد في الرواية العربية**، دمشق: دار المدى للثقافة.

فرحات 1997 فرحات، أسامة (1997)، **المونولوج بين الدراما والشّعر**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قاسم، 1984 قاسم، سيزا (1984)، **بناء الرواية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

القاضي، 1992 القاضي، إيمان (1992)، **الرواية النسوية في بلاد الشام: السمات النفسيّة والفنيّة 1950-1985**، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

قطب، 2000 قطب، سيد وآخرون (2000)، **في أدب المرأة**، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان.

قناوي، 2000 قناوي، شادية علي (2000)، **المرأة العربية وفرص الإبداع**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

قناوي، 1949 قناوي، عبد العظيم (1949)، **الوصف في الشّعر العربيّ**، مصر: شركة مصطفى الباني.

الكردي، 1992 — الكردي، عبد الرحيم (1992)، **السّرد في الرواية العربية المعاصرة: الرجل الذي فقد ظلّه نموذجًا**، القاهرة: دار الثقافة.

اللباني، 1999 — اللباني، محمد (1999)، **رواية تيار الوعي: دراسة نقدية**، الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام.

مرتاض، 1999 — مرتاض، عبد الملك (1999)، **في نظرية الرواية: بحث في تقنيات السّرد**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

معتصم، 2004 — معتصم، محمد (2004)، **المرأة والسّرد**، الدار البيضاء: دار الثقافة.

مينة، 1988 — مينة، حنا (1988)، **هواجس في التجربة الروائية**، بيروت: دار الآداب.

ناجي، 1995 — ناجي، سوسن (1995)، **صورة الرجل في القصص النسائي**، (جزءان)، القاهرة: وكالة الأهرام للنشر والتوزيع.

ناجي، 2002 — ناجي، سوسن (1995)، **المرأة المصرية والثّورة**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

نجمي، 2000 — نجمي، حسن (2000)، **شعرية الفضاء السّردي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

هومون، 2003 — هومون، فيليب (2003)، **في الوصفي**، ترجمة: سعاد التريكي، قرطاج: بيت الحكمة.

وادي، 1993 — وادي، طه عمران (1993)، **دراسات في نقد الرواية**، القاهرة: دار المعارف.

الورقي، 1982 — الورقي، سعيد (1982)، **اتجاهات الرواية العربيّة المعاصرة**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

يوسف، 1997 — يوسف، آمنة (1997)، **تقنيّات السّرد في النظريّة والتّطبيق**، اللاذقية: دار الحوار.

Aronson, 1991 — Aronson, Alex (1991), *Studies in Twentieth- Century Diaries: The Concealed Self*, Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Allen, 1987 — Allen, Roger (1987), *Modern Arabic Literature*, New York: The Ungar Publishing Company.

Allen, 1995 — Allen, Roger (1995), "The Arabic Short Story and the Status of Women", in: Roger Allen, Hilary Kilpatrick, and Ed de Moor, *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, London: Saqi Books, PP. 77–90.

Al–Musawi, 2003 — Al–Musawi, Muhsin Jassim (2003), *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence*, Leiden and Boston: Brill.

Badawi, 1992 — Badawi, Muhammad Mustafa (1992), *Modern Arabic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cooke, 1995 — Cooke, Miriam (1995) "Ayyam Min Hayati: The Prison Memories of A Muslim Sister", *Journal of Arabic Literature*, Vol. xxvi: 1–2, pp. 147–164.

Cohn, 1978 — Cohn, Dorrit (1978), *Transparent Minds– Narrative Modes for Presenting Consciousness in* Fiction, Princeton University Press.

Faqir, 1998 — Faqir, Fadia (1998), *In the House of Silence: Autobiographical Essays by Arab Women Writers*, Reading, England: Garnet Publishing.

Genette, 1982 — Genette, Gerard (1982), *Figures of Literary Discourse*, tra. by Alan Sheridan, Oxford: Basil Blackwell.

Peters, 2002 — Peters, Joan Douglas (2002), *Feminist Metafiction and the Evolution of the British Novel*, Gainesville: University Press of Florida.

Prince, 2003 — Prince, Gerald (2003), *Dictionary of Narratology*, Lincoln & London: University of Nebraska Press.

Taha, 2007 — Taha, Ibrahim (2007), "Swimming Against the Current: Towards an Arabic Feminist Poetic Strategy". *Orientalia Suecana*, LVI, pp. 193–222.

Zeidan, 1995 — Zeidan, Joseph (1995), *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*, Albany: State University of New York Press.

سميح القاسم صحافيا

مصطفى كبها
الجامعة المفتوحة

بالإضافة للنوع الأدبي الذي عرف واشتهر به الشاعر الراحل سميح القاسم[1] وهو الشعر، كان سميح القاسم مثقفًا وكاتبًا موسوعيًا، مارس الكتابة النثرية بألوانها المختلفة، وأجاد فيها بشكل لا يقل عن إجادته وتميّزه في باب الشعر.

كانت الصحافة بمثابة المنصّة الأولى التي أطلّ من خلالها سميح القاسم على جمهور قارئيه، إن كان على مستوى الشعر أو مضامين صحافية أخرى، في النصف الثاني من خمسينات القرن الماضي، وهو لم يبلغ العشرين ربيعًا بعد. كتب الخبر الصحفي، ونشر المقطوعات الشعرية، وكتب المقالة الناقدة في السياسة والاجتماع والنقد الأدبي. بداية مراسلًا لصحيفة **اليوم** الهستدروتية في الرامة والجليل الأعلى، وبعدها عضو هيئة تحرير في **الغد** ومن ثم محررًا للنسخة العربية من أسبوعية **هعولام هزيه**، ومن ثم عضو هيئة تحرير ومحررًا في الصحف الشيوعية **الاتحاد** و**الجديد**.

---

1 سميح القاسم: (1939–2014) من قرية الرامة في الجليل الأعلى. ولد في مدينة الزرقاء في الأردن، حيث كان أبوه يعمل في الجيش البريطاني. أنهى دراسته الثانوية في الناصرة. بدأ مشواره الصحافي مراسلا لجريدة **اليوم** في قرية الرامة. عمل بعد ذلك محررًا للنسخة العربية من مجلة **هعولام هزيه** (هذا العالم). انتقل في عام 1968 إلى الصحافة الشيوعية فأصبح عضوًا في هيئة تحرير **الاتحاد** وفي مجلة **الجديد** الأدبية التي عمل رئيسا لتحريرها فترة معينة. عُيّن في عام 1990 محررًا لأسبوعية **كلّ العرب** الصادرة في الناصرة. وبعد خروجه للتقاعد عام 2004 عُيّن "محرر شرف" في **كل العرب**. إلى جانب نشاطه الصحافي يعتبر سميح القاسم أحد أبرز الشعراء الفلسطينيين في النصف الثاني من القرن العشرين. ألف قرابة 40 ديوان شعر.

وعن التداخل المثري بين إبداعاته الشعرية ونشاطه الصحافي يقول سميح القاسم:

> لنعد إلى أمورنا الهامة. ومنها، مثلًا، نقاشك الدائم والحاد مع أولئك الذين يزعمون أن العمل الصحافي يتناقض مع العمل الشعري ويؤثر فيه سلبًا. أنت ترفض هذه النظرية وتعتبرها بائسة وقاصرة. وتزعم أن أي عمل، خارج الشعر، بما في ذلك العمل الصحافي، من شأنه أن يغني التجربة الشعرية. وتتذكر واحدًا من أوائل التقارير الصحافية التي أعددتها في مطلع عملك في صحيفة **الاتحاد** الحيفاوية. آنذاك طلبت إليك هيئة التحرير أن تعدّ تقريرًا عن أشلاء مدينة يافا. وفي عدد 30.12.1966 نشرت تقريرًا لم تحس فيه تناقضًا بين الشعر والصحافة.[2]

ولعل القارئ للتقرير المشار إليه أعلاه يستطيع أن يلاحظ ذلك التكامل والتفاعل بين الصور الشعرية واللغة التقريرية الصحافية بشكل يؤكد على ما يقوله سميح القاسم حيث جاء فيه:

> أعطني يا سيدي تذكرة إلى يافا... عفوًا إلى يافو... وكأنما لأول مرة في حياتي أزور تلك المدينة، فطيلة الطريق كانت وجوه الناس من حولي تبدو أشباحًا غارقة في الضباب... وكان قلبي يدق كأني طفل ذاهب للقاء أمه التي فقدها من سنين... أو كأنني عاشق ذاهب ليضع إكليلًا من الزهور على قبر حبيبته.[3]

ولكن مع ما تقدم يبقى سميح القاسم مفضلًا للقصيدة على الريبورتاج والتقارير الصحافية، فيما لو وضع الصنفان على كفة الموازنة، وهو يقول في ذلك عندما عرضت عليه وظيفة تحرير صحـــيفة **الاتحاد**: "لا أريد رئاسة تحرير **الاتحاد** لأن هذه المهمة تتطلب تفرغًا تامًا للعمل الصحفي، وأنا معنيّ قبل كل شيء برسالتي الشعرية".[4]

---

2 سميح القاسم، 2011، ص 288.

3 **الاتحاد**، 1966. 12. 30.

4 سميح القاسم، 2011، ص 86.

ولكن هذه القناعة بأفضلية كتابة القصيدة على العمل الصحفي الملزم، لم تمنع من سميح القاسم في فترات لاحقة من أن يتبوأ مواقع التحرير في صحف **الاتحاد** و**الجديد** و**كل العرب** وعن ذلك سنفصل لاحقًا.

نبذة عن الصحافة الناطقة بالعربية في فترة البدايات: انقسمت الصحافة الناطقة باللغة العربية في تلك الفترة إلى مجموعتين أساسيتين:

أ. مجموعة الصحف الناطقة بالعربية والصادرة عن أجسام حكومية وحزبية تمثل جمهور الأغلبية (كافة الهيئات والحركات الحزبية الصهيونية في هذه الفترة، كان لها مطبوعات وصحف ومنشورات ناطقة باسمها وعلى سبيل المثال: حزب مباي كان له ثلاث صحف ومنشورات عديدة، صحيفة **اليوم**، **حقيقة الأمر** و**لأولادنا**. حركة حيروت كان لها جريدة **الحرية**. حزب مبام صدرت عنه صحيفة **المرصاد** و**مجلة الفجر**).[5]

ب. مجموعة الصحف التي صدرت عن الحزب الشيوعي (**الاتحاد**، **الجديد**، **الغد** و**الدرب**) ومنشورات حركة الأرض.

مراسل لصحيفة اليوم في الرامة والجليل الأعلى:

كان ما زال في الصف الثاني عشر عندما عمل مراسلًا لصحيفة **اليوم** الهستدروتية في الرامة والجليل الأعلى. في هذه الفترة قاده حماس الشباب للاعتقاد بأن المراسل هو الوسيط بين السلطة والسكان ولهذا جاءت تقاريره والأخبار التي بعثها للجريدة زاخرة بالنقد والتذمر ونقل شكاوى الأهالي، ففي خبر نشره في 22.10.1957 حول محاضرة جرت في الرامة للمحامي رامي هابر، حيث كان الإقبال عليها هزيلًا وجاء تحت عنوان "تنبيه ورجاء" قال القاسم:

> ذكرت في رسالتي السابقة أن الرامة تنتظر المحامي رامي هابر ليلقي محاضرة عن قوانين العمـل موفدًا من قبل "دائرة الإرشاد والتنوير" وفعـلا جـاء الأستاذ

5 للمزيد من التفصيل عن ذلك انظر: Kabha & Caspi, 2011.

> رامي، ولكن لم يستمع إلى محاضرته أكثر من خمسة عشر شخصًا، لا لأن الجمهور لا يقبل على المحاضرات، ولا لأن المحاضرة غير قيّمة ولكن لأن السيد رامي وصل إلى الرامة في الساعة الثامنة مساء، والوقت المعين للمحاضرة في الإعلانات هو الساعة السادسة، فاضطر المجتمعون إلى مغادرة القاعة بعد طول انتظار ولما سألنا حضرة المحاضر عن سبب تأخره ادعى أن ذلك يعود لسوء إدارة موظفي "دائرة الإرشاد والتنوير" في حيفا. فنحن نلفت انتباه الدائرة إلى هذا الأمر وأرجو أن لا يتكرر في المستقبل.[6]

نستطيع أن نتخيل رد هيئة التحرير في **اليوم** المرتبطة ارتباطًا وثيقًا مع جهود "الإرشاد والتنوير" التي كانت تبذلها الهستدروت في حينه إزاء لفت نظر من قبل شاب لم ينه دراسته الثانوية بعد ويتحدث بصيغة "نحن" ويطلب بحزم ألا يتكرر "تقصير" الدائرة في المستقبل.

كان هناك رسالة تقريع من سكرتير تحرير **اليوم** توفيق شموش حاول من خلالها أن يوضح للمراسل الشاب حدود مساحة المناورة المتاحة، ولكن هذه الرسالة لم تفلح بثني سميح القاسم عن الاستمرار بخط الانتقاد في أخبار لاحقة بعثها تباعا أدت في نهاية المطاف إلى إيقاف عمله من قبل شموش بعد قرابة سنة ونيّف من بدايته.[7]

عضو هيئة تحرير في صحيفة الغد:

بعد إنهائه العمل في صحيفة **اليوم** وورود إلى حيفا بحثًا عن عمل، تصادف خروجه من يوم عمل قصير قضاه في مصافي البترول في حيفا لقاء جورج طوبي، سكرتير الشبيبة الشيوعية في حينه، والذي أقنعه بالانضمام لهيئة تحرير صحيفة **الغد** الشبابية، ليس قبل أن يحصل على تعهد منه بأن عمله في الصحيفة لن يلزمه بالانتساب للحزب الشيوعي. كانت فترة العمل في **الغد** فترة قصيرة انتهت بسبب وقوفه وراء نشر صورة "غير

6 **اليوم**، 1957. 10. 22

7 أوراق صحيفة **اليوم**.

محتشمة" لإحدى الممثلات المشهورات على الغلاف بشكل أثار حفيظة قادة الحزب. وقد سبب ذلك فتورًا في حماس سميح القاسم للعمل في مجلة وصفها على أنها "مجلة شبابية ثورية ومتزمتة في آن واحد".[8]

محرر نسخة هعولام هزيه، (هذا العالم)، باللغة العربية:

واجه سميح القاسم ذلك البون الشاسع بين النظرية والتطبيق أيضًا في فترة عمله القصيرة محررًا للنسخة العربية من صحيفة **هعولام هزيه** المشهورة التي أصدرها أوري أفنيري وشالوم كوهين. وقد اختير للعمل هناك بناء على توصية من الشخصية الوطنية المعروفة صالح برانسي، أحد مؤسسي "أسرة الأرض".

بما أن جريدة **هذا العالم** الأسبوعية، ومثلها الكتلة البرلمانية التي تقف وراءها، رفعتا راية الانخراط في المحيط السامي، كان من الطبيعي أن تحتاج إلى وسائل إعلام للتخاطب مع الناخبين العرب في إسرائيل. هكذا بُدئ في تل أبيب عام 1966 بإصدار أسبوعية **هذا العالم**، النسخة العربية لأسبوعية **هعولام هزيه** العبرية، بتصميم مماثل لتصميم النسخة العبرية.[9] كان عضو الكنيست في ذلك الوقت، أوري أفنيري، يوقّع باعتباره المحرر المسؤول، مع أن محرر النسخة العربية الفعلي هو الشاعر سميح القاسم، يساعده في عمله عثمان برانسي،[10] سكرتير هيئة التحرير. صدر العدد الأول في مطلع شهر كانون الثاني 1966 تحت الاسم العبري **هعولام هزيه**، وبأحرف عبرية، وليس بترجمة عربية.[11]

خُصّص العدد الأول بمعظمه لقضايا مدينة الناصرة التي كانت تشهد حينئذ صراعًا على رئاسة البلدية بين عضو الكنيست سيف الدين الزعبي من قائمة تابعة تدور في فلك حزب

8 سميح القاسم، 2011، ص 78.

9 موريه وعباسي، 1978، ص 86.

10 عثمان برانسي (1944–) من مدينة الطيبة في المثلث. عمل في الصحافة في مطلع شبابه ثم تفرغ بعد ذلك لأعماله الخاصة.

11 منذ العدد الثاني بدأت المجلة تصدر باسمها العربي **هذا العالم**، وإلى جانبه الاسم العبري بأحرف صغيرة.

"مباي" الذي كان حزب السلطة حينذاك، وعبد العزيز الزعبي، الذي أصبح فيما بعد عضو كنيست عن حزب "مبام" وأول نائب وزير عربي. بالإضافة إلى ذلك اشتمل العدد الأول على مواد تبين بالتفصيل البرنامج السياسي لكتلة "القوة الثالثة"، التي كانت الجريدة ناطقة باسمها، كما هو مفصل في قائمة "مبادئنا":

- الولاء المطلق لدولة إسرائيل، واستقلالها وأمنها، مع ضمان حرية المواطن الإسرائيلي.
- التحرر من وطأة الإكراه الديني.
- إلغاء التمييز الديني.
- تحقيق المساواة في الحقوق للمواطنين العرب في إسرائيل.
- اتخاذ الخطوات نحو طرح مبادرة سلام إسرائيلية.
- إعادة الاستقلالية السياسية لدولة إسرائيل.
- التقسيم العادل للدخل القومي.[12]

حظيت هذه المواضيع وأشباهها باهتمام كبير من المجلة، ولا سيما المواضيع التي تعلقت بحياة المواطنين العرب، وقضية العلاقة بين الأغلبية اليهودية ومؤسسات الدولة من جهة، والأقلية العربية من جهة أخرى. وقد عبرت المجلة عن موقف مثير من مسألة اللاجئين وحق العودة، حيث حرص أوري أفنيري وشالوم كوهين على التأكيد منذ العدد الأول على دعمهما القوي، الذي كان جريئًا في تلك الحقبة، لممارسة اللاجئين الفلسطينيين لحق العودة، ولتطبيق "قانون العودة" على الفلسطينيين الذين يُبدون رغبتهم واستعدادهم للقدوم والإقامة داخل حدود دولة إسرائيل.[13]

حرصت المجلة على تطبيق التصريحات المتعلقة بالكفاح من أجل مساواة المواطنين العرب على أرض الواقع، فقد دأبت في كل عدد تقريبًا على نشر تقرير ميداني مفصّل حول ما

12 **هذا العالم**، 2.1.1967.

13 ن. م.

يجري في القرى العربية التي تعاني من وطأة الحكم العسكري. وهكذا رأى كثيرون من المواطنين العرب في هذه المجلة منبرًا لإسماع تظلماتهم واحتجاجاتهم على معاملة المؤسسة الرسمية لهم، مثلما عبرت عن ذلك رسائل القراء لهيئة التحرير.

بالإضافة إلى ذلك، وكمن خرجت على الدوام على الإجماع السياسي في إسرائيل، اهتمت المجلة بما يحدث في المحيط العربي، بل نظرت باحترام، خلافًا لوجهة النظر التي كانت سائدة في المؤسسة الأمنية، إلى بعض الزعماء العرب الذين قادوا ثورات في بلدانهم، مثل: جمال عبد الناصر في مصر، وأحمد بن بيلا في الجزائر.[14] وقد أكثرت المجلة من نشر مقالات بأقلام كتّاب عرب من المنطقة تميزوا بتوجهاتهم اليسارية الماركسية، مثل أحمد بهاء الدين، وأحمد عبد المعطي حجازي، وذلك بالإضافة إلى التغطية الواسعة للنشاطات الثقافية التي تشهدها البلدان المجاورة. ربما كان هذا التوجه تعبيرًا عن فكر أوري أفنيري الذي فضّل الاندماج الشامل -السياسي والثقافي والاقتصادي- في المحيط السامي، على العلاقات بين إسرائيل والدول الغربية.[15]

ومع كل هذه الانجازات، لم يتأخر الصدام بين النظرية والتطبيق خاصة عندما بدأ أفنيري وكوهين يعتقدان بأن سميح القاسم بدأ بتجاوز حدود "مساحة المناورة المتاحة".

وعن قصة هذا الصدام يقول سميح القاسم:

> في العام 1966 جاء إلى البلاد شخص يقول إنه حفيد البطل عبد القادر الجزائري ويحمل اسمه. وراح ذلك الشخص يطلق التصريحات المعادية للقومية العربية والمتعاطفة مع إسرائيل والصهيونية. وتبنته وسائل الإعلام العبرية واصفة إياه برجل السلام... ونما إليك أن جهات رسمية وشعبية تعد لهذا الشخص جولة محاضرات وندوات في المدن والقرى العربية، وأحسست بأن أبناء العمومة يريدون توظيف هذا الشخص واستغلاله في دعايتهم، وتجنيده في حربهم الإعلامية الشرسة، لذلك فقد قررت استباق الأحداث وكتبت للصحيفة مقالًا

14 **هذا العالم**، 17.2.1966.

15 ن. م.

بعنوان "احذروا الخائن". احتج أفنيري على المقال قائلا: لماذا تتهمون كل داعية سلام بالخيانة؟ وجاء ردك سريعًا وحاسمًا: هذا الشخص ليس داعية سلام، إنه مزوّر للتاريخ ومضلّل، إنه معاد لحركة التحرر الوطني الفلسطينية، ومعاد لحركة التحرر القومي العربية، وهما حركتا سلام قائم على الحق والحرية والعدالة التاريخية. واستمر الخلاف وبعد أيام حملت حقيبتك معلنًا: باي باي تل أبيب.. باي باي **هذا العالم**... باي باي أوري أفنيري... باي باي حفيد عبد القادر الجزائري.[16]

العمل في الصحافة الشيوعية مجددًا: 1966-1990:

بعد أن أنهى عمله في **هذا العالم**، تلقى سميح القاسم عرضًا بالعودة للعمل في الصحافة الشيوعية، صحيفة **الاتحاد** ومجلة **الجديد** الأدبية. جاء العرض هذه المرة من توفيق طوبي، أحد أبرز زعماء الحزب في حينه، الذي التقاه سميح في محطة القطار أثناء عودته من تل أبيب إلى الرامة بعد أن ترك **هذا العالم** وأوري أفنيري، وقد أكد له طوبي مجددًا بأن عودته ليست مشروطة بالانتساب للحزب الشيوعي. وعن يوم عمله الأول في صحيفة **الاتحاد** يقول: "بعد أيام جئت من الرامة إلى مكاتب صحيفة **الاتحاد** فاستقبلك إميل توما رئيس التحرير بذراعين مفتوحتين، وأصبحت عضوًا في هيئة التحرير مع صليبا خميس وعلي عاشور ومحمد خاص وعصام العباسي ومحمود درويش".[17]

كانت بداية عمله في صحيفة **الاتحاد** قبل حرب حزيران بقليل، وقد تم اعتقاله صبيحة ذلك اليوم هو وطاقم التحرير وتم نقلهم إلى سجن الدامون على جبل الكرمل. وهناك في السجن تواردت له أنباء عظم كارثة الهزيمة التي حلت بالجيوش العربية، وهناك قرر الانضمام فعليا للحزب الشيوعي، وعن ذلك يقول:

كأنمـا دخلت في غيبوبة، فجأة فقدت الاتصال بما حولك، رأيت نفسك ولدًا بدويًا يمسـك بزمام بعير هائج في صحراء بلا حدود... وثمة عاصفة تهب، في جو مغبر

16 سميح القاسم، 2011، ص 79.

17 ن. م.، ص 80.

مسيّج بشفق أحمر... البعير يشد الزمام وأنت تتشبث به، تدور حول نفسك ويدور حولك البعير الهائج، والزوبعة الرملية تلطم وجهك وقدميك الحافيتين... وانقشعت سحابة الغيبوبة، عدت إلى نفسك، قلت لها: إما أن أنتحر، أو أعتزل الدنيا وأعتكف في كهف من كهوفنا الجبلية، متصوفًا منقطعًا عن العالم. أما زاهي كركبي فقد اقترح عليك حلًا أكثر ثورية، قال: آن الأوان يا رفيق سميح أن تنضم إلى الحزب... كتبت طلب الانضمام على ورقة مقطوعة من كيس إسمنت وقدمته إلى زاهي كركبي.[18]

عمل سميح القاسم في هيئة تحرير **الغد** و**الاتحاد**، وبعد فترة تفرغ لتحرير مجلة **الجديد** الأدبية، وقد رأى في عمله هناك رسالة مهمة نحو المحيط العربي العام، وكسرًا لحالة الحصار الثقافي التي عاشها أبناء الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل، وعن ذلك يقول: "بعد العمل في **الغد** و**الاتحاد** تفرغت لرئاسة تحرير مجلة **الجديد**، والتي أصبحت بجهود مشتركة مع صليبا خميس وتوفيق زيّاد ومحمود درويش وآخرين، المحور الأساسي والمركزي للحركة الثقافية العربية التقدمية لدى الجماهير العربية المحاصرة، عقودًا باهظة من الزمن الباهظ".[19]

عمل سميح القاسم سنوات طويلة في صحافة الحزب الشيوعي، خاطب فيها قراءه من خلال العديد من المنصات والقنوات: نشر فيها المقالات والقصائد، وكتب الافتتاحيات، ولم تكن آراؤه تتماهى دائما مع آراء حزبه، خاصة في السنوات الأخيرة للاتحاد السوفييتي، وفترة سياسة "الانفتاح" التي قادها ميخائيل غورباتشوف، ولم ترق كتابات سميح القاسم في هذه الفترة، المتعاطفة مع تلك السياسة، لقيادات الحزب المحلية فتهيأت الظروف لتركه العمل في الصحافة الشيوعية وذلك عندما شعر بضيق مساحة المناورة مرة أخرى. "... وحين أردت معالجة التحولات الخطيرة في الاتحاد السوفييتي وسائر الأقطار الاشتراكية، فقد جوبهت بالرفض والمعارضة القاطعة... كررت أكثر من مرة مقولة فؤاد

18 ن. م.، ص 83.

19 ن. م.، ص 86.

نصار "لا تحرجونا فتخرجونا"... لكن بعضًا منهم أصر على إحراجك وإخراجك... وكان لهم ما يريدون، فقدمت استقالتك غاضبًا وآسفًا، وجاء الرد السريع بإنهاء عملك في مجلة **الجديد**، رغم الاتفاق القديم بأن عملك في صحافة الحزب ليس مشروطًا بعضويته".[20]

العمل في صحيفة كل العرب: (1990–2004، محررا فعليًا، 2004–2014، محرر شرف وكاتب زاوية دائمة):

جاء سميح القاسم إلى **كل العرب** بعد أن كانت الصحيفة قد انتقلت من الطور المحلي إلى الطور القطري، وكان قد حررها قبله كلّ من محمود أبو رجب والمرحوم محمد وتد. كان قدومه بعد خلاف وقع بين مالكي الصحيفة وبعض العاملين فيها مع المحرر محمد وتد الذي بدأ بتحريرها بعد تركه للكنيست. وقد رأى أصحاب الصحيفة أن يكون الشخص الذي سيخلف محمد وتد في رئاسة التحرير صاحب اسم ذائع الصيت ولا يقل عن اسم "عضو كنيست".[21]

وكان محمود أبو رجب، سكرتير التحرير في حينه، أن اقترح اسم سالم جبران وحاول إقناعه بقبول المنصب لكن الأخير اقترح اسم سميح القاسم الذي كان في حينه قد ترك العمل في الصحافة الشيوعية.[22]

بدأ سميح القاسم عمله الرسمي في كل العرب بتحرير العدد 209 الصادر في تاريخ 17.12.1999. ولم يوقّع باسمه الصريح على الافتتاحية التي كتبها تحت عنوان "تسارع الأحداث لا يبقي وقتًا للكلام ولا قيمة".[23] أما في العدد الذي تلاه فقد كتب الافتتاحية تحت اسمه الصريح وقد جاءت تحت عنوان "إعلان نوايا" قدم فيه نفسه للقراء قائلًا: "من حقّ قراء **كل العرب** عليّ، ما دمت قد اخترت التعامل معهم مباشرة عبر صحيفتهم هم، أن أقدّم لهم أوراق اعتمادي".[24]

---

20 ن. م.، ص 90.

21 أبو رجب، 19.3.2016.

22 ن. م.

23 **كل العرب**، 17.12.1991.

24 **كل العرب**، 26.12.1991.

حيث كانت الصحيفة آخذة بالتشكل كإحدى الصحف الأسبوعية الأساسية في أوساط المجتمع العربي في إسرائيل. ومع تولي سميح القاسم تحرير الصحيفة في نهاية شهر كانون الأول 1991 قفزت شعبية الصحيفة وزاد انتشارها، خاصة بسبب عملية تجاوزها للخط الأخضر، وفرض نفسها مكوّنًا مهمًا على خارطة الاستهلاك الإعلامي في مناطق السلطة الفلسطينية. وعن ذلك يقول الصحافي وديع عواودة الذي عمل فترة طويلة في الصحيفة إلى جانب سميح القاسم:

> كان سميح القاسم في سياسة تحريره لصحيفة **كل العرب** ملتزما بخط السلطة الفلسطينية أيام المرحوم ياسر عرفات، وكان ذلك جزءًا من كلّ، حيث كانت مكاتب **كل العرب** قد تحولت إلى سفارة فلسطين في الداخل. وقد كنت شاهدًا على بعض المكالمات التي تلقاها سميح من عرفات بهذا الشأن. مالكو **كل العرب** في حينه لم يعارضوا ذلك، ولم يحتجوا عليه. وقد وفد الكثير من الأدباء والكتاب والعائدين الفلسطينيين إلى مكاتب **كل العرب** في الناصرة.[25]

وعن أهمية الصحيفة ومكانتها في عيون قباطنة السلطنة الفلسطينية يضيف عواودة:

> لقد كانت **كل العرب** بفضل سميح وتلك العلاقات تضاهي **الأيام** بأهميتها في عيون السلطة. في مرحلة معيّنة سمح سميح لانتقاد السلطة ولكن ليس انتقاد ياسر عرفات. في أيار 1996 سافرت مع شمعون بيرس للولايات المتحدة، وكانت **كل العرب** تشارك بقوة بزيارات رؤساء الحكومة الإسرائيليين. في الطريق أجريت مقابلة مفصلة مع بيرس وفيها قال لي بأنه يستغرب من موقف العرب في إسرائيل لأن مواقفهم أكثر تشددًا من ياسر عرفات. عندما بعثت المادة لسميح أخذ هذه المقولة وجعـلها عنوانًا للعدد، وذلك خدمة وتماثلًا مع موقف السلطة التي أرادت إعادة انتخاب بيرس.[26]

كما وكانت **كل العرب** تشكل مقرًّا مهمًّا من المقرات التي كانت تتم فيها الجهود لتوحيد القوائم والأحزاب العربية عشية كل فترة انتخابات للكنيست أثناء كون سميح القاسم أحد

25 عواودة، 28.2.2016.

26 ن. م.

رموز لجنة الوفاق الوطني في فترة تولّيه تحرير **كل العرب**، وعن ذلك يضيف وديع عواودة:

> في واحدة من معارك الانتخابات التي أعلن فيها محمد زيدان عن ترشحه للانتخابات، وكانت السلطة تسعى لتوحيد الجهود والتوفيق بين الأحزاب، وكان سميح عضوًا في لجنة الوفاق، وسخّر مكاتب **كل العرب** في خدمة الجهود. وقد طلب مني عندما جاء وفد من السلطة برئاسة وجيه القاسم (أبو مروان) سفير فلسطين في المغرب أن أعطيه صورة للوضع القائم، وبناء على ذلك قام بإرسالي بسيارة خاصة لأبي مازن في بيته كي أشرح له الوضع القائم.[27]

ويؤكد فايز شتيوي، المدير العام لصحيفة **كل العرب** على ذلك قائلا: " كانت علاقة سميح القاسم متينة مع السلطة، وكان حريصًا على أن تكون **كل العرب** جزءًا من الخارطة الإعلامية في السلطة. كان صديقًا شخصيًّا لياسر عرفات. كان يساعد في صياغة الكثير من البيانات التي كانت السلطة تصدرها".[28]

الصحافي محمود أبو رجب من جانبه يعتقد بأن علاقة الصحيفة مع السلطة لم تكن على هذا الشكل، وقد قال:

> ما أستطيع أن أؤكده بأن **كل العرب** لم تكن في يوم من الأيام بمثابة "سفارة" للسلطة الفلسطينية بموجب اتفاق ما، مع سميح أو غيره، إنما كانت كسائر الصحف العربية في البلاد تتخذ من المواقف المؤيدة والداعمة للسلطة الفلسطينية والشعب الفلسطيني، بسبب الجو العام وانقياد هذه الصحف للجو العام ولأعضاء الكنيست العرب. أما بالنسبة لعلاقة سميح مع السلطة والقيادة الفلسطينية، فقد كانت بشكل عام علاقات احترام وتقدير ليس أكثر من ذلك كشأن علاقة سميح القاسم بالأعلام الأدبية والثقافية في العالم العربي.[29]

---

27 ن. م.

28 شتيوي، 23.3.2016.

29 أبو رجب، 19.3.2016.

بالنسبة لأسلوب عمله كمحرر حرص سميح القاسم على العمل الجماعي والاستفادة المتبادلة والعصف الذهني بين العاملين في الصحيفة، حيث كان يعقد اجتماع تحرير ثلاث مرات في الأسبوع: يوم السبت كان هناك اجتماع تلخيصي لعدد الجمعة، يوم الإثنين اجتماع لتحديد مضامين الملاحق، ويوم الخميس اجتماع التحرير التلخيصي على العاشرة صباحًا قبل صدور عدد الجمعة. أما في كتابته الافتتاحيات، فقد كان سميح القاسم ضد التخلف بكل أشكاله ومظاهره، حيث كان يزعجه التشنج الديني بشكل خاص. كان يرى بنفسه قوميًا عربيًا خالصًا وقد انعكس ذلك في المضامين والاقتباسات. كان محافظًا في المفارق الصحافية الإشكالية، وكان يميل لتليين المضامين التي يأتي بها غيره من الصحافيين.[30]

في **كل العرب** لم ير سميح نفسه صحافيًا بقدر ما رأى نفسه شاعرًا رمزًا ورئيس تحرير. (رفض أن يذهب لمقابلة عرفات كصحافي رغم أن عرفات طلب منه ذلك). ولم يتوان عن قول النقد في كل الظروف وعن ذلك يقول عواودة:

> كان سميح يعدّ نفسه شاعرًا ودبلوماسيًا وصحافيًا ورمزًا من رموز العروبة والشعب الفلسطيني. تسجّل له مواقف صحافية جريئة، وإن كان هذا ظهر في لقاءاته أكثر من كتاباته. وهذا ما رأيته خلال زيارتنا لسوريا، كانت له محاضرة مشتركة مع مصطفى طلاس الذي أهداه ساعة من ماس ورغمًا من ذلك لم يبخل سميح بالنقد الحاد والعاصف على تعامل النظام مع العرب من منظار التطبيع وقال لهم بأن العرب الفلسطينيين في الداخل بوسعهم تعليم العالم العربي أصول القومية العربية.[31]

وعن عمله كمسؤول تحرير يقول فايز شتيوي:

> عندما كان سميح محررًا رسميًا، كان معرّضًا للمساءلات القانونية، ولهذا السبب

30 عواودة، 28.2.2016.

31 ن. م.

طلب أن يجنّب المساءلات والذهاب للمحاكم. سيما وأنه لم يكن شريكًا في أخبار الميكرو وكان مسؤولًا فقط عن الخطوط العريضة والقضايا. وقد عيّن محمود أبو رجب مسؤولًا عن هذه القضايا، في حين تم تعريف وظيفة سميح "رئيس مجلس تحرير".[32]

أما بالنسبة لأسلوبه الصحافي فيصفه عواودة قائلًا:

أسلوبه قريب من أسلوب محمد حسنين هيكل، هو كتب الافتتاحية والعناوين، كان يجمع بين الرشيق والعميق، ويستحضر صورًا مجازية من التراث والثقافة الإنسانية الواسعة. وباعتقادي هو نتيجة للمزج بين الصحافة والشعر. كان يتباهى دائمًا بتطويعه للغة الصحافية ومغازلتها وبتوظيف الإيحاءات الشعرية فيها. ولكن كفة الشكل لم ترجح على العمق والمضمون. كان مشاغبًا في كتابته. أذكر بأني كتبت مراجعة لكتاب خضر محجز عن إميل حبيبي، ونشرته في **كل العرب**، وقد ردّ سميح القاسم بمقال عتابي كان عنوانه "لا يا حبيبي".[33] حسب رأيي بأن سميح التقط لحظة للدفاع عن نفسه وليس عن حبيبي، ولم يخلُ المقال من اللمز أيضًا على إميل حبيبي.[34]

أما محمود أبو رجب فيصف أسلوب سميح قائلًا:

لم يكن سميح صحافيًا بالفطرة، بل كان أديبًا شاعرًا. وقد انتبه الصحافيون والعاملون في الصحيفة إلى ذلك حين اقترح عنوانًا للصفحة الأولى بعد مجيئه للعمل بفترة قصيرة "ثلج... ثلج... الدنيا بتشتي ثلج"، فأخذ بعضهم يتهامسون ويتغامزون تعبيرًا عن عدم رضاهم من العنوان.[35]

32 شتيوي، 23.3.2016.
33 اسم أغنية معروفة لأم كلثوم.
34 عواودة، 28.2.2016.
35 أبو رجب، 19.3.2016.

لم يكن طريق سميح القاسم في **كل العرب**، كما يبدو، مفروشًا بالورود، ولم تخلُ علاقاته مع أصحاب الجريدة ومالكيها من بعض التوتر الذي طفا على السطح في بعض الأحيان، وبقي طيّ الكتمان في أحيان كثيرة أخرى. في عام 1993 وبعد عامين من تولي سميح القاسم وظيفة المحرر في **كل العرب** كانت الأزمة الأولى، حين قرر مالكو الجريدة إنهاء عمله، واستدعوه لجلسة في تل أبيب. وعن ذلك يقول محمود أبو رجب:

> فكر أصحاب العمل مرة بعد حوالي السنتين من العمل معه بحمله على ترك العمل... وكانوا قد عقدوا جلسة معه في تل أبيب، وكنت على علم بما يخططون، وقبل أن يغادر المكتب دخل إلى غرفتي كعادته وقال لي: "خيّا أنا مسافر... بتأمر شي؟!" فقلت: "سلامتك... الله معك... بس تعال بدي أقول لك شيء... رد: "خير إن شاء الله... تفضل"، قلت "قبل أن تسافر، اعرف، في سميح القاسم، في جريدة... وليس هذا موقفي وحدي بل موقف كل الذين يعملون في التحرير". فقال "أعرف... أعرف... بارك الله فيك". وذهب سميح إلى الجلسة بمعنوية عالية، وعندما أحس بأنهم يريدون أن يوجهوا له انتقادات غير موضوعية، نهض من كرسيّه ورمى لهم مفاتيح المكتب والسيارة وقال لهم "اعلموا أنني كنت قبلكم وسأظل بعدكم"... وهم بالخروج إلا أنهم أمسكوا به وراضوه وطيبوا خاطره... وهكذا تعززت مكانته.[36]

ومن جانبه ينفي فايز شتيوي أن تكون قد حدثت خلال فترة تحرير سميح القاسم أية خلافات جوهرية بينه وبين مالكي الصحيفة، هذا رغم بعض الاختلافات الحاصلة بالتوجهات ورؤية الأمور الجارية، وعن ذلك يقول:

> كان خلافات معه في بعض القضايا العينية حول الرؤية، مثل تعريف الدروز كعرب حيث كان يصرّ دائمًا أن يصفهم بلفظة "العرب الدروز"، وعندما راجعه أحد المسؤولين بأن بعض الدروز اشتكوا حول ذلك قال له سميح بأنه في بعض الأحيان لا يهم شعور بعض الناس وإنما يجب توجيههم توجيهًا صحيحًا. أو قضية شهاب الدين التي أيد فيها موقف بلدية الناصرة خلافا لآراء أخرى في

36 أبو رجب، 2012، ص 124-125.

أوساط العاملين في الجريدة، أو قضية العلاقات مع الإسلام السياسي حيث كان يعارض بعض التوجهات الإسلامية في الجريدة والتي مثلها في فترة ما الصحافي حامد إغبارية.[37]

ويضيف شتيوي بأن مالكي الصحيفة لم يبخلوا على سميح القاسم بشيء من الناحية المادية وظروف التشغيل، حيث قال بهذا الصدد: "أعطيناه كل شيء يمكن أن يساعده في عمله، السيارة وسكرتيرة خاصة. كما وكانت **كل العرب** مقرًّا لضيوفه من الداخل والخارج".[38]

من الطبيعي أن تكون قضية علاقات سميح القاسم مع مالكي الجريدة قد مرت بعملية تذبذب وتغيرات خلال الفترة الطويلة نسبيًا التي قضاها في **كل العرب** والتي بلغت عشرين سنة ونيّف. واضح بأنه فاز باحترام وتقدير مالكي الصحيفة، وواضح بأنه كانت هناك نقاط خلافية بين الطرفين حول المضامين وآليات العمل، ولكن الأمور لم تصل إلى قطيعة أو كسر قواعد اللعبة. ولكن الأمر الذي ليس واضحًا ألبتة هو لماذا اختار سميح القاسم ألا يتعرض في مذكراته **إنها مجرد منفضة** إلى فترة عمله في **كل العرب** رغم أنها كانت الفترة الأطول في محطات عمله الصحافي؟ ربما لأنه خطط أن يكتب عنها في منصة منفردة، وربما خطط أن يصدر جزءًا آخر من المذكرات ولم تسعفه الظروف بذلك، وربما لسبب خفي لم يبح به أحد حتى الآن.

37 شتيوي، 23.3.2016.

38 ن. م.

قائمة المراجع:

أبو رجب، 2012 أبو رجب، محمود (2012)، **أيام ع البال**، الناصرة: دار الأخبار.

القاسم، 2011 القاسم، سميح (2011)، **إنها مجرد منفضة، سيرة الجزء قبل الأخير**. حيفا: دار الراية.

موريه وعباسي 1978 موريه، شموئيل ومحمود عباسي (1978) **تراجم وآثار في الأدب العربي في إسرائيل 1948–1978**، تل أبيب: المجلس الشعبي للثقافة والفنون.

Kabha & Caspi, 2011 Kabha Mustafa & Dan Caspi (2011), "The Palestinian in/outsiders", *Media and Conflict in Israel*. London/Portland: Vallentine Mitchell.

صحف:

الاتحاد ، 30.12.1966 صحيفة **الاتحاد** ، 30.12.1966.

أوراق صحيفة **اليوم** أوراق صحيفة **اليوم**، أرشيف حركة العمل، بيت بيرل، ملف Y/12/35.

اليوم، 22.10.1957 صحيفة **اليوم**، 22.10.1957.

هذا العالم، 2.1.1967 مجلة **هذا العالم**، 2.1.1967.

هذا العالم، 17.2.1966 مجلة **هذا العالم**، 17.2.1966.

كل العرب، 17.12.1991 صحيفة **كل العرب**، العدد 209، 17.12.1991.

كل العرب، 26.12.1991 صحيفة **كل العرب**، العدد 210، 26.12.1991.

مقابلات شخصية:

أبو رجب، 19.3.2016 أبو رجب، محمود (19.3.2016)، **مقابلة شخصية**.

شتيوي، 23.3.2016 شتيوي، فايز (23.3.2016)، **مقابلة شخصية**.

عواودة، 28.2.2016 عواودة، وديع (28.2.2016)، **مقابلة شخصية**.

تطور استخدام علامات الترقيم في اللغة العربية

محمود مصطفى
مجمع اللغة العربية، الناصرة

مقدمة

تختلف المصادر في تحديد بداية ظهور الكتابة عن علامات الترقيم الأوروبية واستخدامها في اللغة العربية، كما تختلف في وصفها لما كان عليه الوضع في الكتب المطبوعة والمخطوطة قبل دخول هذه العلامات، وعليه حاولنا في هذا البحث الخوض في المواضيع المذكورة، محاولين الإجابة عن الأسئلة التالية:

1- متى بدأ استخدام علامات الترقيم الأوروبية في اللغة العربية؟
2- من هم الروّاد الذين يعزى استخدام علامات الترقيم إلى جهودهم، وما هو التطور التاريخي لهذا الاستخدام؟
3- هل استخدمت إشارات لفصل الجمل العربية في المخطوطات قبل عصر الطباعة، وقبل دخول العلامات الأوروبية، وما هي هذه الإشارات؟
4- كيف انعكس الانتقال من المخطوطات إلى الكتاب المطبوع باللغة العربية، على استخدام علامات الترقيم؟

للإجابة عن هذه الأسئلة سلك البحث مسارين في الفحص: المسار الأول الذي انتهجه هو فحص ما جاء في أدبيات الموضوع، وما تذكره الأبحاث والكتب المتخصصة عن تطور استخدام علامات الترقيم في اللغة العربية، وفحص ما ورد في كتابات الرواد الأوائل عن الموضوع. أما المسار الثاني فقد تم فيه فحص الكتب المخطوطة والمطبوعة للوقوف على كيفية تطبيق استخدام علامات الترقيم فيها، وللكشف عن التوجهات العامة في تطور الاستخدام من خلال النماذج المنجزة، قبل الكتابة النظرية وبعدها. وقد سلكنا هذا المسار الأخير لسد الفجوة الزمنية بين الكتابة النظرية عن علامات الترقيم، وبين استخدام هذه

العلامات فعليا في النصوص المطبوعة، وهي تمتد على مدى قرون، فقد بدأت طباعة الكتب العربية في اوروبا في بدايات القرن السادس عشر، بينما تأخرت الكتابة عن الترقيم إلى القرن التاسع عشر.

كما هو واضح فإنه ليس بمقدورنا مراجعة جميع المخطوطات العربية، ولا الكتب العربية التي طبعت على مدى هذه المدة الزمنية الممتدة، ولكننا راجعنا المئات منها، ولم نثبتها كلها في قائمة المراجع للاختصار. هذه المراجعات، بالإضافة إلى فحص أدبيات الموضوع، مكنتنا من رصد مجموعة من علامات الترقيم التي كانت مستخدمة في المخطوطات العربية قبل عصر الطباعة، وانتقالها إلى أوائل المطبوعات العربية، وبدايات استخدام علامات الترقيم الأوروبية، وبدايات الكتابة النظرية المتعلقة بها في مرحلة لاحقة.

1. الابتداء برسالة أحمد زكي سنة 1912

1.1

تعيد كتب الإملاء وعلامات الترقيم، في معظمها، نقل استخدام علامات الترقيم من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية، إلى الشيخ أحمد زكي الملقب بشيخ العروبة (1867–1934)، وتؤرخ لذلك بصدور رسالته **الترقيم وعلاماته في اللغة العربية**، التي أعدها بتكليف من أحمد حشمت باشا (1858–1926)، وزير المعارف آنذاك، كما يشير في الرسالة،[1] وقام بنشرها سنة 1912. وقد تبنت وزارة المعارف علامات الترقيم الواردة فيها لاحقًا، كما أقرها مجمع اللغة العربية في القاهرة مع تغييرات طفيفة كما سنبين فيما بعد.
لعل خير من يمثل هذا الاتجاه في فهم التطور التاريخي لاستخدام علامات الترقيم هو الباحث عبد السلام هارون (1909–1988) الذي يقول:

> في البدء كانت الكتابة العربية بلا فواصل مما نشأ عنه تداخل أجزاء الجمل بعضها في بعض، وغموض المعنى!
> ونظر العلامة "أحمد زكي" في كتابات الغربيين فرأى "علامات الترقيم" بينمـــــا

1 زكي، [1986]، ص 7؛ زكي، 2013، ص 9.

خلت كتاباتنا العربية منها!

وفي عام 1912 من القرن الماضي رأى أن الوقت قد حان للانتفاع بمثل تلك العلامات في كتابتنا العربية، فأصدر رسالة عنوانها "الترقيم وعلاماته". [...] وارتضى الموجهون والمشرفون في وزارة المعارف المصرية (آنئذ) – تلك العلامات في المدارس المصرية، وأقروها.

حتى إذا كان عام 1932م قررت لجنة تيسير الكتابة في "المجمع اللغوي" أن تستعمل علامات الترقيم على النحو الذي أقرته وزارة المعارف العمومية "التربية والتعليم فيما بعد"، وما زال العمل بها ساريًا حتى وقتنا هذا في جميع الكتابات العربية.[2]

لا يقتصر هذا التوجه في فهم التطور التاريخي على ما جاء أعلاه، فهو يتكرر في غالبية الكتب التي تناولت علامات الترقيم في اللغة العربية، والتي ترى أن بداية استخدامها تعود إلى زمن متأخر يبدأ بما نشره أحمد زكي.[3]

رغم أن عبد الفتاح أحمد الحموز، يقول في كتابه **فن الترقيم في العربية أصوله وعلاماته** إن العرب قد سبقوا الغرب في وضع علامات لفظية تقوم مقام الترقيم، إلا أنه يشير أيضًا إلى استناد المتأخرين إلى أحمد زكي فيقول: "لعل كتاب أحمد زكي باشا **الترقيم وعلاماته في اللغة العربية** يعدّ أول مصنف في العربية، جمع في أثنائه وحناياه ما يدور في فلك هذه المسألة [الترقيم] قديمًا وحديثًا، إذ اتخذه اللاحقون عمدتهم فيها".[4]

إذا عدنا إلى الرسالة المذكورة، نجد ما يلي:

أ- احتوت الرسالة على عشر علامات أجنبية هي -بتسمياتها هناك- كما يلي:

---

2 هارون، د. ت.، ص 70-71. والواقع أن وزارة المعارف أقرت العلامات سنة 1930، بينما إقرار مجمع اللغة العربية جاء متأخرًا كما سنبين فيما يلي. انظر أيضا: مجمع فؤاد الأول، 1944.

3 انظر مثلا: الأسمري، 1421 هـ، ص 355؛ النجمي، موقع، **https://faculty.sau.edu.sa/a.anagmyy/lecture/lc0000002684**؛ الراوي، 1966، ص 63؛ الفرجاني، 2005؛ انظر أيضًا: قباوة، 2007، ص 52، وهو ينتقد بعض ما جاء به أحمد زكي.

4 الحموز، 1995، ص 5.

الشولة: وعلامتها هكذا (،)، الشولة المنقوطة: (؛)، النقطة (.)، علامة الاستفهام (?)،[5] علامة الانفعال (!)، النقطتان (:)، نقط الحذف والإضمار: (...)، الشرطة: (-)، التضبيب (" ")، القوسان: ()). وقد أضاف علامة خاصة بفواصل السجع في اللغة العربية، أسماها "شولة مثناة" (.'.)،[6] وهي ليست علامة أجنبية، كما هو واضح، ولكنها تستند إلى الموروث العربي كما سنبين.[7]

ب- إن أحمد زكي هو واضع مصطلح "الترقيم" للدلالة على هذه العلامات.[8]

ت- يقول الكاتب إنه وفّق في عمله بين العلامات الأجنبية وبين قواعد الوقف في اللغة العربية كما عرفها بالرجوع إلى المصادر.[9]

1.2

يبدو لنا أن انتقال أحمد حشمت باشا من وزارة المعارف إلى وزارة الأوقاف سنة 1913،[10] قد أخّر البتّ في موضوع علامات الترقيم، إلى مرحلة متأخرة، ولم يصدر قرار رسمي، يتعلق باقتراح أحمد زكي.

في سنة 1921 أصدر عبد الرؤوف المصري (1869-1960) رسالة **الترقيم والإيقاع**،[11] والمصري هو تلميذ أحمد زكي، ويذكر ما يدل على أثر أحمد زكي في الكلمة في مستهل الرسالة حيث يقول: "وقد رتبته على النهج الذي دلني عليه البحاثة الحجة سعادة أحمد زكي باشا"،[12] كما أشار إلى كتاب **الترقيم** لأحمد زكي كمرجع لرسالته.[13]

---

5 رسمت في زكي، 2013 كعلامة استفهام عربية، والواقع أن أحمد زكي قد رسمها كما هي باللغات الأوروبية. انظر: زكي، [1986]، ص 14، وانظر ما يلي.

6 زكي، [1986]، ص 30.

7 انظر: 3.1 لاحقا.

8 ن. م.، ص 13.

9 ن. م.، ص 8.

10 انظر: الزركلي، ج 1، ص 118.

11 انظر: المصري، 1939، ص 37؛ العوني، 1997، ص 282.

12 المصري، 1939، ص 36.

13 ن. م.، ص 49.

يقول الدكتور عبد الستار العوني إن هذه الرسالة "عالة على أحمد زكي"،[14] ويصفها أنها "التقعيد الثاني والأخير إلى الآن في ترقيم العربية"،[15] وهو وصف غير دقيق كما سنبين فيما يلي.

النسخة التي بين أيدينا من رسالة المصري هي الطبعة الرابعة من سنة 1939، وهي ضمن كتاب جمع فيه الكاتب بين كتابين له هما **الإملاء الصحيح** و**الترقيم والإيقاع**، كما يذكر في المقدمة.[16]

يحتوي الكتاب على العلامات العشر الأجنبية التي اقترحها أحمد زكي، ويضيف إليها علامتين هما: علامة المتابعة (=)، وعلامة المماثلة (〃)،[17] ونجد أن الطبعة المذكورة أضافت القوسين المعقوفين، عند تفصيل الحديث عن العلامات، في معرض الحديث عن علامة الحصر.[18] والعلامات التي يذكرها الكاتب –بتسمياتها هناك– هي: علامات الوقف: الشولة (،)، الشولة المنقوطة (؛)، النقطة (.)؛ علامات النبرات الصوتية: التوضيح (:)، الحذف (...)، الاستفهام (?) (برسمها الأجنبي)، الانفعال (!)؛ العلامات الصامتة: علامة التنصيص أو الشناتر (" ")، علامة الحصر أو القوسان (())، علامة البدل أو الشرطة (–)، علامة المتابعة (=)، علامة المماثلة (〃).

يتضح من ذلك أن الرسالة قد أبقت على بعض المصطلحات التي استخدمها أحمد زكي، وغيرت بعضها، أو أضافت تسمية أخرى لها، كما هو مبين أعلاه.

1.3

أصدر الملك فؤاد الأول (1868–1936) توجيهًا لوزارة المعارف المصرية للقيام بأمرين هما: "أن توضع قواعد للترقيم توحيدًا للعمل به، وأن تُبتكَر صور للحروف الهجائية، غير

14 العوني، 1997، ص 282.

15 ن. م.

16 ن. م.، ص 2.

17 ن. م.، ص 37.

18 ن. م.، ص 48، ولا يتطرق بحث العوني إلى ذلك.

بعيدة الشبه بالحروف العادية، تؤدي ما تؤديه الحروف الكبيرة باللغات الأجنبية".[19]
أقيمت مسابقة لتقديم اقتراحات بهذا الخصوص، وخصصت جائزة للفائز، فقدمت اقتراحات كثيرة من مصر ومن خارجها،[20] ومن المقترحات التي عثرنا عليها رسالة قدمها محمود أحمد خليل (؟) سنة 1929، وقد أسماها **في سبيل اللغة العربية**، وسجل تحت العنوان: "رسالة في الترقيم والحكاية والخطاب والأسلوب النزيه، وضعها تحقيقًا لرغبة صاحب الجلالة ملك مصر المعظم".[21]
أضاف خليل في رسالته على العلامات العشر التي اقترحها أحمد زكي: "المصراعين" وهما القوسان المعقوفان "[ ]"، و"الحاصرتين" وهما قوسان مزخرفان "{}"، والسِّنان " ^ "، ويقول عن هذه العلامة إنها للاستخدام في الكتابة الخطية في موضع كلمة أو عبارة حذفت سهوًا، وقدم تسميات مختلفة لبعض العلامات، كما صرح أنه يفضل استخدام مصطلح "التوقيت"، بدل مصطلح "الترقيم".[22]
فوّضت وزارة المعارف لجنة للنهوض بهذا المشروع، وبعد فراغها منه، أصدرت الوزارة سنة 1931 كراسًا يحتوي على قرار الوزارة في علامات الترقيم وحروف التاج، موقعًا في سنة 1930،[23] وعممته على المدارس، تحت عنوان **حروف التاج وعلامات الترقيم**، وقد طبع بطبعة ثانية سنة 1932،[24] نجد فيها **المرسوم** المتعلق بحروف التاج وعلامات الترقيم موقعًا مرة أخرى بتاريخ 29.3.1932، وقد يكون هذا هو سبب اختـلاف المصادر

19 عاشور، 1932، ص 3؛ انظر أيضا: خليل، 1929، ص 3.
20 عاشور، 1932، ص 4.
21 خليل، 1929، صفحة الغلاف.
22 ن. م.، ص 10.
23 عاشور، 1931، ص 7.
24 نشرت المقدمة وصور حروف التاج في **مجلة المجمع العلمي العربي**، 1931، ص 621-626.
والمصطلح "حروف التاج"، كما يظهر في الكراس، أعطي لما يقابل الحروف الكبيرة في بداية أسماء الأعلام في اللغة الإنجليزية، وصممت على الشكل التالي ( )، وقد استخدمت في مصر بعد أن أقرتها وزارة المعارف، ولكن القرار باستعمالها ألغي بقيام ثورة 1952 في مصر. انظر: صالح، 1994، ص 229.

في تعيين سنة تبني الوزارة لعلامات الترقيم.

جاء في المادة الثانية من المرسوم: "تكون علامات الترقيم ومواضع استعمالها على حسب ما هو مبين في الملحق رقم 2"،[25] وفي المادة الرابعة: "تتخذ وزارة المعارف جميع الوسائل لتعميم استعمال حروف التاج، وعلامات الترقيم، وما يقتضيه تنفيذ ذلك: من إدخاله في البرامج الدراسية، ونشر مزاياها بين الجمهور، وتيسير استعمالها في المطابع".[26]

يفصل الملحق رقم 2 الوارد في الكراس علامات الترقيم التي أقرت وهي -بتسمياتها هناك- كما يلي: الفصلة (،)، الفصلة المنقوطة (؛)، الوقفة (.)، النقطتان (:)، علامة الاستفهام (؟)، علامة التأثر (!)، القوسان ()، علامة التنصيص (" ")، الشرطة أو الوصلة (-)، علامة الحذف (...).[27] يتضح من هذا أن الوزارة تبنت اقتراح أحمد زكي السابق الذكر، بما في ذلك مصطلح "الترقيم"، وأقرت العلامات الأوروبية العشر التي تضمنها بالصورة التي وردت فيه، بما فيها علامة الاستفهام المقرة برسمها الأجنبي، لكنها أجرت تعديلًا طفيفًا، يتجلى بأنها لم تأخذ بإضافته علامة الوقف في السجع في اللغة العربية، ولم تأخذ بالإضافات على العلامات العشر التي قدمت في الاقتراحات اللاحقة، كما أنها غيرت تسمية بعض العلامات كما يظهر أعلاه.

1.4

أقام مجمع اللغة العربية في القاهرة لجنة لتيسير الكتابة العربية، وقد عالجت مواضيع متعددة خارجة في معظمها عن مجال دراستنا هذه، ولكن ما يهمنا هنا أن من بين هذه المواضيع موضوع علامات الترقيم.

طرحت اللجنة توصياتها على مؤتمر المجمع المنعقد في 25.12.1958، ومن بينها توصية باستخدام علامات الترقيم التي أقرتها وزارة المعارف سنة 1930، فأقرت هناك،[28] مع

25 عاشور، 1932، ص 6.

26 ن. م.

27 عاشور، 1932، ص 11.

28 انظر: الشهابي، 1960، ص 689-693، وهو يقول إن وزارة المعارف أقرت العلامات سنة 1932 (ن. م. ص 692). انظر أيضا: ضيف، 1984، ص 186؛ أمين، 1984، ص 325.

تعديل واحد هو أن يكون وجه علامة الاستفهام للكتابة، هكذا (؟).[29]

أما مجمع دمشق فقد عالج موضوع الترقيم في مرحلة متأخرة، وذلك في مؤتمر المجمع الثامن سنة 2009، وأصدر بعد المؤتمر كراس **قواعد الإملاء**، وفيه أضاف إلى العلامات التي أقرت في القاهرة: المعترضتين (- -)، والحاصرتين ([ ])، والمساواة (=)، وأجرى تغييرًا طفيفًا في أسماء العلامات هو: الفاصلة بدل الفصلة، النقطة بدل الوقفة، التعجب بدل التأثر.[30]

كما أشار إلى اتجاه علامة الاستفهام نحو الكتابة، وإلى استعمال البعض علامة مركبة من الاستفهام والتعجب معا، هكذا (؟!).[31]

1.5

المراحل المذكورة أعلاه تشكل، في رأينا، مرحلة نضوج لمحاولات سابقة في استخدام علامات الترقيم، ولم تنشأ من فراغ دفعة واحدة، بصدور رسالة **الترقيم وعلاماته في اللغة العربية** سنة 1912، فهي تشكل حصيلة تجارب سابقة امتدت على مدى قرون، بين بدايات الطباعة باللغة العربية في أوروبا، وأوائل القرن العشرين، منها ما تناول الترقيم واستخدامه باللغة العربية بكلام مباشر، ومنها ما حفظت الكتب مظاهره باستخدام علامات الترقيم في النصوص المطبوعة.

لا يخفى أيضًا أن مسار التطور الوارد سابقًا، يقتصر على المراحل التي عرفتها مصر، ويتجاهل ما حدث خارج حدودها في دول كثيرة في الغرب وفي الشرق، وهذا يشمل محاولات متعددة، أشارت المصادر إلى بعضها، وأغفلت البعض الآخر، وسنعرض فيما يلي هذه المحاولات على نوعيها: المحاولات التي تحدثت عن الترقيم من الناحية النظرية، وتلك التي استخدمته في النصوص المطبوعة بدون حديث مباشر عنه.

29 الشهابي، 1960، ص 693.

30 انظر: مجمع اللغة العربية بدمشق، 2014، ص 29-33؛ انظر أيضا: الشريف، 2012.

31 مجمع اللغة العربية بدمشق، 2014، ص 33، الهامش.

2. الكتابات عن الترقيم، واستخدامه في النصوص

2.1 أحمد فارس الشدياق (1804-1887)

أشار جيوفري روبر في مقالة له عن الشدياق والانتقال من ثقافة النسخ إلى ثقافة الطباعة[32] إلى تجربة الشدياق في استخدام علامات الترقيم حيث يقول: "وكان استخدام علامات الترقيم من الملامح [...] التي تميز الكتاب العربي المطبوع عن أصوله المخطوطة، وكان للشدياق تجربة في هذا المجال ولكنها باءت بالفشل".[33] ويضيف: "في عام 1839 نشر [الشدياق] في مالطة أول كتاب في القراءة العربية وهو **اللفيف في كل معنى طريف**، وقرر بشجاعة أن يستخدم فيه علامات الترقيم الغربية: الفاصلة والشرطة والشارحة وعلامة التعجب وعلامة الاستفهام وعلامة التنصيص والنقطة".[34]

يشرح الباحث سبب قوله إن التجربة "باءت بالفشل" حيث يقول:

> ولكن يبدو أن هذه الفكرة كانت سابقة لعصرها؛ فمع أن كل علامات الترقيم قد ظهرت في الطبعة الأولى من **اللفيف**، إلا أنها -باستثناء النقطة- لم تستخدم بعد ذلك إلا نادرًا، حتى في الكتب التي صدرت في مالطة وكان الشدياق مسؤولًا عنها. وفي الطبعة الثانية من **اللفيف** التي صدرت في إسطنبول عن مطبعة الجوائب سنة 1881 حذفت جميع علامات الترقيم، كما حذف القسم المتعلق بها في المقدمة. ولم تستخدم تلك العلامات في الكتب العربية المطبوعة إلا في القرن العشرين.[35]

لا شك أن إشارة الباحث إلى تجربة الشدياق هي إشارة قيمة بحد ذاتها، ولكن بعد فحصنا

---

32 .Roper, 1995؛ انظر أيضًا ترجمة المقال إلى اللغة العربية: روبر، 2003.

33 روبر، 2003، ص 202.

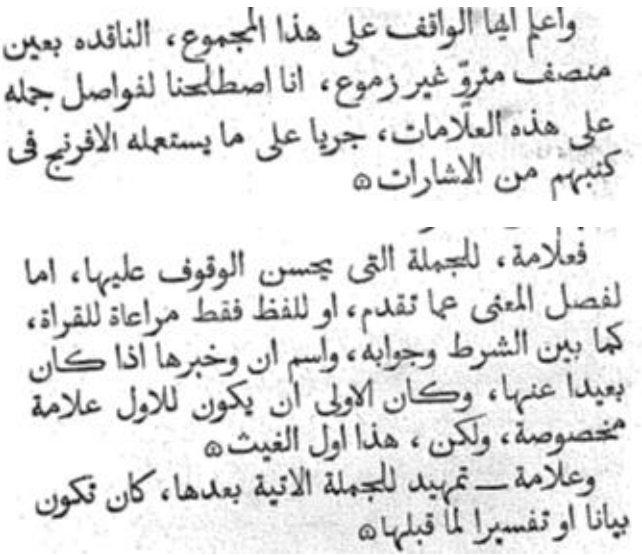
34 ن. م.، ص 203. تجدر الإشارة إلى أن المصطلحات الواردة أعلاه هي ترجمة التسميات الواردة في مقال روبر باللغة الإنجليزية، والشدياق لم يستخدم معظمها في مقدمة كتابه كما سيأتي.

35 ن. م.

للموضوع، يتضح لنا أن ما جاء في مقدمة كتاب الشدياق عن علامات الترقيم يشكل أول تجربة موثقة باللغة العربية في هذا المضمار، وينبغي أن يسجل له دور الريادة في الدعوة إلى استخدام علامات الترقيم الأجنبية، وليس فقط الشجاعة في استخدامها.

نشير أيضًا إلى أننا لا نتفق مع الباحث في قوله في الاقتباس السابق: "... ولم تستخدم تلك العلامات في الكتب العربية المطبوعة إلا في القرن العشرين"، فكما سنرى لاحقًا فإن استخدام علامات الترقيم الغربية في الكتب المطبوعة لم يتوقف في القرن التاسع عشر بعد الشدياق، كما أن هذا القول يناقض ما قاله الباحث من قبل: "وكان استخدام علامات الترقيم من الملامح التي تميز الكتاب العربي المطبوع عن أصوله المخطوطة".

يقول الشدياق في مقدمة كتاب **اللفيف في كل معنى طريف** عن علامات الترقيم:[36]

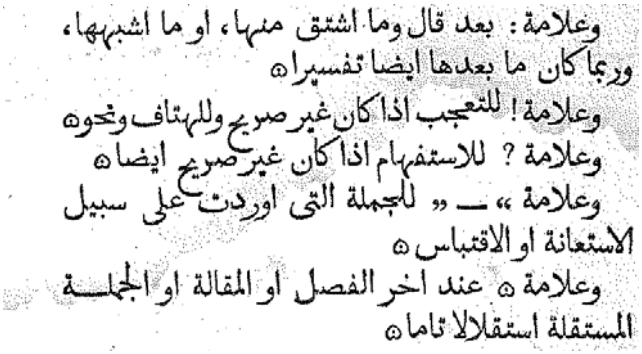


واعلم ايها الواقف على هذا المجموع، الناقده بعين منصف مثرو غير زموع، انا اصطلحنا لفواصل جمله على هذه العلامات، جريا على ما يستعمله الافرنج فى كتبهم من الاشارات ⁂

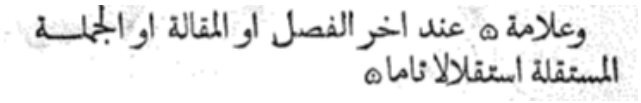
فعلامة، للجملة التى يحسن الوقوف عليها، اما لفصل المعنى عما تقدم، او للفظ فقط مراعاة للقراة، كما بين الشرط وجوابه، واسم ان وخبرها اذا كان بعيدا عنها، وكان الاولى ان يكون للاول علامة مخصوصة، ولكن، هذا اول الغيث ⁂

وعلامة ــ تمهيد للجملة الاتية بعدها، كان تكون بيانا او تفسيرا لما قبلها ⁂

36 الشدياق، 1839، ص 4–5.


وعلامة : بعد قال وما اشتق منها ، او ما اشبهها ،
وربما كان ما بعدها ايضا تفسيرا ⊙
وعلامة ! للتعجب اذا كان غير صريح وللهتاف ونحوه ⊙
وعلامة ؟ للاستفهام اذا كان غير صريح ايضا ⊙
وعلامة « ــ » للجملة التى اوردت على سبيل
الاستعانة او الاقتباس ⊙
وعلامة ⊙ عند اخر الفصل او المقالة او الجملة
المستقلة استقلالا تاما ⊙

يظهر هنا أن العلامات التي يستخدمها الشدياق نقلًا عن "الإفرنج"، كما يقول، هي ست علامات ذكرت سابقًا، وهناك ملاحظة جديرة بالذكر، وهي أن الشدياق لم يستخدم النقطة، من بين علامات الترقيم، على عكس ما ذكر في الترجمة وما جاء في المقال بالإنجليزية،[37] كما أنه لم يذكرها في المقدمة أعلاه، إلا أنه استخدم علامة كانت تستخدم في مطبعة مالطة للفصل بين الجمل التامة، وفي أواخر الفقرات، وهو يذكرها في المقدمة عند تفصيله للعلامات التي يستخدمها:[38]


وعلامة ⊙ عند اخر الفصل او المقالة او الجملة
المستقلة استقلالا تاما ⊙

لا شك أن هذه العلامة، كما نفهم من الاقتباس أعلاه، تقوم مقام النقطة، إلا أنها ليست نقطة، وليست من العلامات الغربية، وهذه العلامة، كما نعتقد، تطورت عما شاع في المخطوطات العربية للتدليل على الوقف في نهاية الفقرة، وسنعود إلى ذكرها عند حديثنا عن العلامات المستخدمة في المخطوطات.

بطبيعة الحال، لم يستخدم الشدياق مصطلح "الترقيم"، وعند حديثه عن علامات الترقيم ذكرها على أنها "إشارات" يستخدمها الإفرنج، ولكنه بداية وعند التفصيل يسميها

37 Roper, 1995, p.220.

38 الشدياق، 1939، ص 5.

"علامات".

الشدياق، أيضًا، لم يسمّ معظم هذه العلامات، واكتفى بالإشارة إلى شكلها كما يظهر أعلاه، ولكنه استخدم في تحديد وظيفة العلامات مصطلحين هما "التعجب" و"الاستفهام"، وبهذا يكون أول من استخدم المصطلحين مقرونين بالعلامتين الدالتين عليهما، والمصطلحان لا يزالان مستخدمين حتى يومنا هذا.

نلفت الانتباه أيضًا إلى قول الشدياق في أثناء حديثه عن علامات الترقيم في الاقتباس أعلاه: "وهذا أول الغيث"، ما يعني أنه سيأتي لاحقا بجديد أوسع مما ذكره في هذا المقام، ونحن نعلم أن الشدياق لم يفِ بوعده هذا، ولا يذكر لذلك سببًا، مما يفسح المجال للتأويل وتقديم الفرضيات.

2.2 الترقيم عند شَربُنوا[39]

لقد وجدنا محاولة جديرة بالاهتمام، وقد أغفلتها المصادر التي بين أيدينا، تتمثل فيما أنتجه المستشرق الفرنسي جاك أوغست شَربُنوا (Jacques Auguste Cherbonneau, 1813-1882).

بدأ شربنوا بإدخال علامات الترقيم في النصوص المطبوعة بعد الشدياق بثماني سنوات تقريبًا، وتجربته، في رأينا، هي أكثر تجربة متكاملة ومستمرة حتى زمنه، فقد أصدر ثلاثة كتب استخدم فيها علامات الترقيم كما هي معروفة في أوروبا: الأول سنة 1846 وهو **أمثال ومعاني** [كذا] **للقمان**، والثاني سنة 1853 وهو **قصة شمس الدين ونور الدين**، والثالث سنة 1856 وهو **قصة الدليلة المحتالة**، وهذه المثابرة بحد ذاتها جديرة بالاهتمام إذ ليس لها مثيل إلى حين صدورها.

يشـــير شربنوا في المقدمة الفرنسية لكتـــاب **أمثال ومعاني للقمان** صراحــة إلى فكرة استخدام علامات الترقيم الأوروبية في النص العربي حيث يقول ما ترجمته:

39 تكتب المصادر اسمه بالعربية "شربونو"، بلا ألف في النهاية، ولكننا آثرنا أن نكتبه كما يسجله هو في العربية في الكتب التي استخدمناها.

> لكي نتوصل إلى تحليل أكثر سهولة لنص مأخوذ بهدف تعلم أولي للغة العربية، يجب، في اعتقادنا، أن ندخل إليه علامات الترقيم المستخدمة عند الشعوب الأوروبية. فعندما يتعود القارئ على هذه الوسيلة في وضع حدود للجملة العربية، يستطيع بأقل صعوبة أن يقرأ الإصدارات العلمية والمخطوطات، التي لا يُقطع فيها النص مهما طال إلا بعلامتين أو ثلاث علامات ترقيم مسموح بها عند العرب.[40]

ويشير في الهامش في نفس الصفحة إلى موافقة المطبعة على فكرته الجديدة، حيث يقول: "إن المطبعة الملكية[41] التي من قواعد [عملها] المحافظة على التقاليد والاستخدامات [المتبعة فيها]، توافق، طبقًا لرأي عدد من المستشرقين العارفين، أن تتبنى هذا التجديد في طباعة كتب عربية أولية".[42]

إذا تتبعنا الكتب المذكورة نجده يستخدم في المتن علامات الترقيم التالية: النقطة، الفاصلة (في صورتها الأجنبية، وهي المرة الأولى التي يتم فيها التمييز بين النقطة والفاصلة في اللغة العربية، بإعطائهما وظيفتين مختلفتين)، الفاصلة المنقوطة، النقطتان، علامة السؤال (في صورتها الأجنبية)، علامة التعجب. وهو يستخدم العارضة بدل تكرار الكلمة في معرض ترجمة الكلمات العربية إلى الفرنسية، فيما أسماه "القاموس"، ولكنه لا يستخدمها في المتن، كما في المثال التالي:[43]

تُتْعِبْ *fatigue*; aor. conditionn.
régi par l'adv. négat. لَا. —

40 ترجمة عن المقدمة الفرنسية: Cherbonneau, 1846, p.8.

41 "royale"، ويسميها شربنوا "السلطانية".

42 ن. م.

43 Cherbonneau, 1846, p. 87.

نشير أيضًا إلى أنه لا يستخدم المزدوجين في المتن، ولكنه يستخدمهما في ترجمة النصوص إلى الفرنسية. في الاقتباس التالي تظهر العلامات الست الشائعة عنده:[44]

٤١ إِنْسَانٌ وَٱلْمَوْتُ.

إِنْسَانٌ مَرَّةً حَمَلَ جُرْزَةَ حَطَبٍ ; فَثَقُلَتْ عَلَيْهِ. فَلَمَّا أَعْيَا وَضَجِرَ مِنْ حَمْلِهَا, رَمَى بِهَا عَنْ كَتِفِهِ وَدَعَا عَلَى رُوحِهِ بِٱلْمَوْتِ. فَتَخَصَّ لَهُ ٱلْمَوْتُ قَائِلًا : هُوذَا أَنَا! لِمَاذَا دَعَوْتَنِي؟ فَقَالَ لَهُ ٱلْإِنْسَانُ : دَعَوْتُكَ لِتَرْفَعَ هَذِهِ جُرْزَةَ ٱلْحَطَبِ عَلَى كَتِفِي.

هَذَا مَعْنَاهُ:

أَنَّ ٱلْعَالَمَ بِأَسْرِهِ يُحِبُّ ٱلْحَيَاةَ ٱلدُّنْيَا, وَإِنَّمَا يَمَلُّونَ ٱلضُّعْفَ وَٱلشَّقَآءَ.

وجدنا أيضًا أنه يستخدم نقاط الحذف في قصة **شمس الدين ونور الدين**، كما في المثال:[45]

في دمشق; وافيت بها عشر سنين; وكأنّه جاءني صغيرا; من اولاد الاكابر, ومعه وصيف, وحصل من امره كذا وكذا....

---

44 Cherbonneau, 1846, pp.33–34.

45 انظر: Cherbonneau, 1853, p.48. يلاحظ أن الكاتب قد استخدم في الكتاب الخط المغربي الشائع في المخطوطات كما يظهر هنا وفي الاقتباس التالي. (حيث تكتب الفاء بنقطة تحتها والقاف بنقطة واحدة فوقها)، للتوسع انظر: van den Bugert, 1989.

كما يستخدمها بعد بيت الشعر الذي لا ينتهي عنده المعنى في المقطوعة:[46]

ولقد بكيت على تعبّق شملنا
زمنًا، وفاض الدمع من اجفاني!...
فجع الدهور عليّ، حتّى انّه،
من فرط ما سرّني، أبكاني.

تجدر الإشارة إلى أن شربنوا لم يستخدم علامات الفصل التي كانت شائعة في الموروث العربي في الكتاب الأول الذي استخدم فيه الترقيم، وهو **أمثال ومعاني للقمان**، ولكنه يستخدم أحد الأشكال الشائعة للدائرة، (۞)، في زخرفة عنوان قصة **شمس الدين ونور الدين**، وفي نهايات الفقرات، بشكل خاص، من كتاب **الدليلة المحتالة**، وهذا يذكرنا بالشدياق في جمع علامة من الموروث إلى علامات الترقيم الأوروبية. انظر مثلا:[47]

ثمّ دخلت على ابن التاجر، فحادثته في انتظار الصبية.
فقال لها: اين بنتك، حتّى انظرها؟ فتلهّت على صغرها.
فقال لها: ما لها؟ فقالت له: لا عاش الجار السوء"! ولا كان
جيران يحسدون؛ لانّهم شاهدوا داخلاً معي، فشكوني عليك.
فقلت: انا خطبت لبنتي هذا العريس، فحسدوني عليك؛
فقالوا لبنتي: هَلْ أمّك تعبت من مؤونتك، حتّى تزوّجك لواحد
احدب وفرطاس"؟ فحلفت لها انّي ما اخلّيها تشوفك الّا
وانت تحتي الغفقاق والغلّة والبوّعبة" والخرام والنشاش"!.
فقال: اعوذ بالله من الخاسرين! وكشى عن وجهه
وغراعيه ۞

2.3 حسن حسني الطويراني (1850-1897)

يذكر صالح بن محمد الأسمري في مقاله "مباحث في الترقيم" تجربة الطويراني بشكل عابر، وينقل خلال ذلك ما قاله أبو غدة عن هذه التجربة:

46 ن. م.، ص 49، يلاحظ أن البيت الثاني فيه خلل، وتمام الشطر الثاني من البيت الثاني "مِنْ فَرْطِ ما قَدْ سَرَّني أَبْكاني"، بإضافة كلمة "قد". انظر: **ألف ليلة وليلة**، 2008، ص 88.

47 Cherbonneau, 1865, p.10.

> وقد جرت محاولة ضعيفة جدًا في تأليف رسالة في موضوع (علامات الترقيم)، من الأستاذ حسن حسني الطُّوَيْراني صاحب جريدة **النيل**، المولود سنة (1266 ه)، والمتوفى سنة (1315 ه)، رحمه الله تعالى، فقد طبع في سنة (1310 ه) بمطبعة النيل بالقاهرة رسالة بعنوان (كتاب خط الإشارات)، في (16) صفحة من القطع الكبير، اعتمد فيها على جعل العلامات والإشارات نقطًا وألفات ونحوها، فكانت رسالة ضعيفة للغاية لا يستفاد منها.[48]

ويضيف في الهامش ملاحظة تشير إلى مصدر الاقتباس أعلاه: "من: مقدمة "الترقيم" (ص 4) تعليق".[49]

كتاب **الترقيم** المذكور هو كتاب أحمد زكي **الترقيم وعلاماته في اللغة العربية**، فقد قام الشيخ عبد الفتاح أبو غدة بنشره ووضع مقدمة له، ومن الجدير بالذكر أننا لم نجد الاقتباس المذكور فيه، فقد يكون موجودًا في طبعة أخرى، أو إنه قد وقع خطأ في تسجيل المصدر.[50]

إذا عدنا إلى كتاب **خط الإشارات** للطويراني نجد أنه عارف بالترقيم عند الأوروبيين ولكنه لم يحاول أن ينقل عنهم فهو يقول:

> ... ليس علينا أن نكتفي بمجرد الأخذ والتلقي بل لا بد من التروي والتدبر في كيفية الضروري منها وصور استعماله وما يلزم وليس معلومًا عندنا أو ليس موضوعًا له علامة عندهم أو هو موجود لديهم وليس مما يلائمنا وكيف يصح أن نبحث عن مجموع هذه العلامات وما هي الصور التي تناسب أن تكون علامة على حسب أشكال خطنا وقابليته...[51]

انطلاقًا من هذه الفكرة قام الطويراني بتقسيم العلامات إلى إشارات المفاهيم، وإشارات

48 الأسمري، 1421، ص 355–356؛ انظر أيضًا: قباوة، 200، ص 52.
49 الأسمري، 1421، ص 356.
50 انظر: زكي، [1986]، المقدمة ص 3–4.
51 الطويراني، 1892، ص 7.

الأصوات، وإشارات الأفعال، وصوّرها على شكل نقاط وخطوط وأشكال أخرى من عنده، غير متفق عليها، ولم ترد في متون النصوص من قبل، ووصل مجموع العلامات التي اقترحها إلى 84 علامة، وهذا العدد لا يشمل تداخل العلامات واجتماع أكثر من علامة منها بعد تمام الجمل.

صحيح أن اقتراح الطويراني لا يجد صدى في الكتابات التي جاءت بعده،[52] ولا شك أن العدد الهائل من العلامات المقترحة يشكل عقبة في وجه الأخذ بها، ولكنه، كما نرى، يشكل في نفس الوقت حلقة في التعبير عن حاجة الكتابة العربية إلى علامات الترقيم، حتى وإن لم يقبل، والدافع الذي يوجهه هو استحداث علامات كهذه خاصة باللغة العربية، وغير منقولة عن لغة أجنبية.

بالعودة إلى **خط الإشارات** نجد أن رسالة الطويراني نشرت في سياق رد على رسالة للكاتبة زينب فواز (1844–1914) أرسلتها إلى **جريدة النيل** التي كان الطويراني صاحبها، وفيها تتوجه إليه ليدلي برأيه في موضوع علامات الترقيم، وقد نشرت الرسالة في **خط الإشارات**،[53] كما نشرت في **الرسائل الزينبية**،[54] بصيغتها الموجهة "للعلماء الأفاضل" بوجه عام، وليس للطويراني بوجه خاص، وهي تقترح في الرسالة الاعتناء بموضوع علامات للترقيم مع شرح كيفية استخدامها.

ترى دانا عوض أن زينب فواز هي أول من تناول موضوع علامات الترقيم في اللغة العربية،[55] وقد تبين لنا أن هذا غير دقيق، لسبق آخرين في استخدام علامات الترقيم، وفي الكتابة عنها، كما بينا وكما سيجيء، وكاتبة الرسالة تشهد على استخدامها في زمنها حيث تقول:

> نعم [وإن كانت] الجرائد استعملت البعض من هذه العلامات الأجنبية، إلا أنها ليست كافية ولا ذات أهمية؛ إذ قلما يفهم القارئ المقصود منها وما هي الفائدة،

52 انظر: قباوة، 2007، ص 52.

53 الطويراني، 1892، ص 2–3.

54 فواز، 2014، ص 73–74.

55 انظر: Awad, 2015, p.121.

فإذا كان ولا بد توضع علامات مخصوصة خلاف النقط والأصفار تتخلل الأسطر، وتدل على الأشياء المشار إليها بعد أن يشرح كلٌّ منهم كيفية استعمالها.[56]

وهذا يوضح مطلبها الأساسي من "العلماء الأفاضل" وهو إيضاح مواضع استخدام علامات الترقيم.
إذا عدنا للرسالة المذكورة فإننا نجد فيها ما يلي:

1- تطلق على علامات الترقيم اسم "**إشارات وعلامات**".
2- العلامات التي تذكرها: الصفران (:) إشارة للإيضاح وزيادة البيان، علامة التعجب أو الانفعال (!)، علامة الاستفهام (موضوعة هناك على شكل (9) وقد يكون مرد ذلك أن علامة الاستفهام لم تكن متوفرة في المطبعة، بينما رسمت في **الرسائل الزينبية** بشكلها الشائع اليوم (؟) ونظن أن ذلك تصحيح متأخر جاء عند طباعة الكتاب)، تضع القوسين () ولا تسميهما، وتقول إنهما علامة لاحتواء جملة إذا حذفت من الكلام لا تضر بالمعنى، وتذكر "أسفار التعليق [كذا] التي توضع في وسط جملة إما لكون الكلام الذي حلت محله مفهوم بالبداهة أو لا يليق ذكره [....] وغير ذلك من مثل هذه الإشارات البينة الجدوى التي نحن أشد احتياجًا لها من غيرنا..."[57]

رسالة زينب فواز، كما أسلفنا، هي حث للمهتمين بالأمر على وضع علامات في اللغة العربية أسوة بما تعرفه عن علامات الترقيم باللغات الأوروبية، مع شرح لطريقة استخدامها، ولكنها لا تقترح علامات ترقيم محددة، ولا تستخدمها. وأهمية رسالة زينب فواز، كما نرى، هي في كونها حلقة في لفت الانتباه إلى حاجة اللغة العربية إلى الترقيم، وفي

56 فواز، 2014، ص 74؛ الطويراني، 1310 هـ، ص 3، وما وضع بين معقوفين لا يظهر في المصدر الأخير.

57 الطويراني، 1310 هـ، ص 2-3؛ فواز، 2014، ص 74، وهنا تظهر كلمة "أصفار" بدل "أسفار".

كونها محفزًا لنشر رسالة الطويراني السابقة الذكر.

2.4 عودة إلى أحمد زكي

إذا عدنا إلى أحمد زكي فإننا نجد أن رسالة **الترقيم وعلاماته في اللغة العربية** التي نشرت سنة 1912 لم تكن المبادرة الأولى في اجتهاداته في موضوع الترقيم، كما ترى معظم المصادر التي استخدمناها، فقد نشر سنة 1900 كتاب **الدنيا في باريس**، وصدّره بتنبيه للقارئ يتحدث فيه عن علامات الترقيم، وقد وردت إشارة إلى هذا الكتاب عند الدكتورة دانا عوض في بحث حديث عن الموضوع،[58] كما أشار إليه الدكتور عبد الستار العوني في بحثه التاريخي عن علامات الترقيم.[59] ورغم أن البحث الأخير ينتقد أحمد زكي، على أنه تفرد بالعمل على علامات الترقيم، ولم يستعن بأساطين علوم العربية، وذلك: "رغبة في إحداث الدوي العاصف وتطلعًا إلى الزعامة [...] وكان –بأتم معنى للكلمة– حريصًا على تسجيل سبقه في كل ظاهرة من ظواهر الفكر والحياة"،[60] كما يقول، فهو يعزو إليه الريادة في الكتابة عن الترقيم حيث يقول: "لم لا يكون [أحمد زكي] أول واضع لقواعد الترقيم في العربية، خاصة أن هذا المجال بكر في العربية لم يتطرقه أحد لا من العرب، ولا من الأجانب في العصر الحديث؟!".[61]

لقد اتضح أن هذا التعميم الأخير غير صحيح، كما بينا وكما سنبين فيما يلي، وبالإضافة إلى ذلك يبدو لنا أن الباحث قد كان جائرًا في نقده لأحمد زكي على تفرده بالعمل، إذ إنه أغفل ما جاء في حاشية **كراس الترقيم وعلاماته في اللغة العربية**، وهو الذي يعتبر اقتراحه الرسميّ لوزارة المعارف، حيث يثبت أحمد زكي قائمة بأسماء اثنين وعشرين مثقفًا، تنوعوا من حيث الدين والجنسية، عرض عليهم عمله، بناء على رأي أحمد حشمت

58 Awad, 2015, p. 124.

59 العوني، 1997، ص 280. وهو يذكر هناك أن سنة طبع الكتاب هي 1901، والواقع أنه صدر سنة 1900.

60 ن. م.، ص 286.

61 ن. م.

باشا وزير المعارف آنذاك،[62] ولا نجد مبررا لهذا الإغفال الذي جر وراءه نقدا شديدا يصل إلى حدود التهجم الشخصي.

جاء في التنبيه للقارئ من كتاب **الدنيا في باريس**:

> رأينا تقدم العصر، في الكتابة والفكر، يوجب إتحاف أبناء العربية، بالإشارات المستعملة في أغلب اللغات الأوروباوية، لإرشاد القارئ على مواقع الوقوف القليل والمستطيل ومواضع التعجب والحيرة والاستفهام ونحو ذلك. لا جرم أن هذه الإشارات خير مرشد له في حسن التلاوة وعدم خلط الجمل مع بعضها، كما هو حاصل في أغلب المطبوعات العربية، بحيث يضطر الإنسان كثيرًا لمراجعة نفسه وإعادة القراءة لمعرفة أول الجملة من آخرها.[63]

بعد ذلك يفصل في التنبيه علامات الترقيم التي يستخدمها، والتنبيه المذكور أعلاه هو إرشاد للقارئ في موضوع العلامات التي استخدمها فعليًا في متن الكتاب كما نرى في الملحق 18.[64]

تتضح من التنبيه ومن ترقيم الكتاب عدة نقاط نجملها فيما يلي:

1- لقد كان تأليف كراس **الترقيم** بتكليف من وزير المعارف، وبالتشاور مع عدد كبير من رجالات العلم في مصر، كما ذكرنا، والمادة التي أشرنا إليها هنا تبين أن أحمد زكي كان قد عقد النية على استخدام هذه العلامات قبل تكليف وزير المعارف بسنوات، وقد يكون لمن استشارهم تأثير في مجال المصطلحات والتسميات، ولكن العلامات الواردة في التنبيه، وردت جميعها ضمن اقتراحه سنة 1912، وهذا يعني أن وزارة المعارف والشخصيات التي استشارها لم تبدل فيها، كما يدلنا هذا على أن أحمد زكي هو من يقف وراء استحداث هذه العلامات في مصر في تلك الفترة.

---

62 زكي، [1986]، ص 47. انظر أيضا تقديم أبو غدة ص 3؛ قباوة، ص 53.

63 زكي، 1900، "تنبيه للقارئ".

64 زكي، 1900، ص 2.

2- يعطي الكاتب في التنبيه أسماء للعلامات: النقطة، وعلامة الاستفهام، والأقواس، بينما لا يطلق أسماء على بقية العلامات، الأمر الذي يتداركه لاحقًا في كراس **الترقيم**.

3- تظهر في التنبيه تسع علامات من بين العلامات الأجنبية العشر التي تظهر في كراس **الترقيم**، وينقص منها القوسان، وهو أمر غريب لأن هذه العلامة مستخدمة في الكتاب فعليًا، في حين لم تذكر في التنبيه، كما في المثال التالي:[65]

البندر الربني المعروف بڤيلفرانش (Villefranche) راحة في الجسم وارتياحاً في النفس · خصوصاً وان الماّ كل فيها (كما هي في الارياف كلها) خالية من معالجات الكيمياء مجرّدة من تدبير الصناعة · فالزبدة فيها زبدة والجبن جبن والنبيذ نبيذ واللحم غضّ (طازجه) وهكذا الباقي من الاصناف ·

قد يكون الكاتب قد اكتفى بذكر الأقواس كاسم شامل للقوسين وللمزدوجين، وقد يكون قد أغفلها، ولكن الأمر الهام أنه بهذا الاستخدام قد حدد العلامات العشر التي قدمها لاحقًا في اقتراحه لوزارة المعارف.

من كل ما سبق نستطيع القول إن الكتابة عن استخدام الترقيم في النصوص العربية لم تبدأ بأحمد زكي، كما يعتقد كثيرون، ولا بزينب فواز، بل سبقت ذلك بوقت طويل، وإن الاجتهادات الموثقة قد تعاقبت منذ صدور كتاب الشدياق سنة 1839، ولم تتوقف عند أحمد زكي ولا عند عبد الرؤوف المصري، بل استمرت حتى وصلت إلى قرارات وزارة المعارف في مصر، ومجمع اللغة العربية في القاهرة.

لا شك لدينا أن هناك اجتهادات أخرى غير موثقة، أو أننا لم نعثر عليها، دارت بين المهتمين بإنشاء المطابع وبطباعة الكتب، الذين أدخلوا علامات للترقيم في مطبوعاتهم، فسبك علامات الترقيم في المطابع لا يمكن أن يأتي بدون قصد سابق، ولا بدّ أن تكون قد

65 زكي، 1900، ص 19.

سبقته أحاديث ونقاشات دارت حوله، وفيها تم اختيار علامات واستبعاد أخرى، وقد سبقت هذا كله العلامات التي وجدوها في المخطوطات العربية، وسنتناول هذا الجانب فيما يلي.

3. استخدام علامات الترقيم في النصوص المخطوطة والمطبوعة

3.1 استخدام علامات الترقيم في المخطوطات العربية

لن نتطرق في هذا البحث إلى استخدام حروف اللغة أو المختصرات في المخطوطات للدلالة على انتهاء اقتباس أو لغيره من الأغراض، ويستطيع القارئ أن يجدها في مراجع كثيرة،[66] ولكننا نتناول الإشارات غير المعتمدة على حروف اللغة التي استخدمت كعلامات للوقف في المخطوطات.

صحيح أن كثيرًا من المخطوطات القديمة كانت خالية من علامات الترقيم كما ذكرت بعض المصادر السابقة، ولكننا وجدنا مخطوطات كثيرة تستخدم إشارات خاصة للوقف وللفصل بين الجمل، ولانتهاء الفقرات، وقد رسمت باللون الأحمر عادة، مما يبرزها ويساهم في إيضاح تقسيم النصّ، وهذه العلامات ليست وليدة القرن التاسع عشر، ولا هي خاصة بالنصوص الدينية كما تذهب دانا عوض،[67] فإننا نجدها في مخطوطات قديمة تعددت موضوعاتها، وسنأتي على ذكر أمثلة عليها فيما يلي:

1- **الدائرة**: تشير المصادر إلى استخدام الدائرة كعلامة للفصل بين آيات القرآن، ولتسجيل رقم الآية داخلها،[68] كما استخدمت للفصل بين الأحاديث النبوية.[69] ويقول ابن الصلاح: "ينبغي أن يجعل بين كل حديثين دارة تفصل بينهما وتميز

66 تجد في عبد التواب، 1985، مادة وافية عن استخدام الحروف عند المحققين؛ انظر أيضا: الحموز، 1992؛ قباوة، 2007، ص 18-32.

67 Awad, 2015, p.120.

68 الحموز، 1992، ص21؛ الفرجاني، 2005.

69 الحموز، 1992، ص21؛ العلموي، [1349 ه]، ص 138.

[...] واستحب الخطيب الحافظ أن تكون الدارات غفلًا، فإذا عارض فكل حديث يفرغ من عرضه ينقط في الدارة التي تليه نقطة أو يخط في وسطها خطا...".[70]

ويقول العلموي: "وينبغي أن يفصل بين كلّ كلامين أو حديثين بدارة، أو قلم غليظ ولا يصل الكتابة كلها على طريقة واحدة لما فيها من عسر استخراج المقصود، ورجحوا الدائرة على غيرها، وعليها عمل غالب المحدثين، وصورتها هكذا ( ).[71]

لقد أثبتنا مثالًا على استخدامها في نسخة من القرآن الكريم، تعود إلى القرن الرابع عشر،[72] ومثالًا آخر من أرجوزة في النحو، استخدمت الدائرة كعلامة فصل بين الصدر والعجز، وهي مخطوطة من القرن التاسع عشر.[73]

2- **النقطة**: استخدمت المخطوطات نقطًا على شكل دوائر مطموسة،[74] يسميها الغزالي "نقطًا كبارًا" في اقتباس عنه أورده المامقاتي حيث يقول: "...كان القرآن مجردًا في المصاحف، فأول ما أحدثوا فيه النقط على الباء والتاء، وقالوا: لا بأس به فهو نور له، ثم أحدثوا بعده نقطًا كبارًا عند منتهى الآية، فقالوا لا بأس به يعرف به رأس الآية...".[75]

3- **الفاصلة**: ويسميها البعض "الواو المقلوبة"، وقد ذكرها كتاب **توجيه النظر إلى أصول الأثر** حيث يقول: "...ومنهم من يجعل العلامة [علامة الوقف] نقطة صغيرة ومنهم من يجعل العلامة واوًا مقلوبة هكذا (،) ..."[76]

استخدمت النقاط في الفصل بين الجمل في المخطوطات بوجه عام، وقد تطورت كما نعتقد إلى صورة الفاصلة العربية برسـم الدائرة وملئها بحركة دائرية، ثم

---

70 ابن الصلاح، 1986، ص 187.

71 العلموي، [1349 ه]، ص 138، والقوسان ليسا في الأصل.

72 انظر: ملحق رقم 1.

73 انظر: ملحق رقم 2.

74 انظر: ملحق رقم 3.

75 المامقاتي، ص 16.

76 الجزائري، 1910، ص 396

إضافة خطّ منحنٍ من يسارها إلى الأعلى، ولا يستبعد أن يكون ذلك قد تطور بصورة عفوية عن الدائرة المطموسة. ونجد استخدامها في كثير من المخطوطات، كما نجد تبادلًا بينها وبين النقطة الكبيرة أو ما وصفناه بالدائرة المطموسة.[77]

رغم أنه ليس بوسعنا إحصاء وتيرة ورود العلامات في المخطوطات القديمة، فإننا نعتقد أن استخدام الفاصلة، للتمييز بين الجمل، كان الأوفر حظًا من بين العلامات المعروفة، وقد أشار كتاب **توجيه النظر** إلى ذلك حيث يقول: "...إن هذه العلامة [الواو المقلوبة] هي الأكثر شيوعًا عندهم".[78]

4- **النقاط الثلاث**: تستخدم بعض المخطوطات ثلاث نقاط على هيئة مثلث كعلامة للوقف،[79] وقد ذكرها الحموز كعلامة فصل بين الصدر والعجز في الشعر،[80] بينما يشير كتاب **الإتقان في علوم القرآن** إلى استخدامها في القرآن الكريم.[81]

5- **الفواصل الثلاث**: بعض المخطوطات تستخدم ثلاث فواصل على هيئة مثلث كعلامة للوقف، بدل الفاصلة الواحدة.[82] ونجد في المخطوطات تبادلًا بين النقاط الثلاث والفواصل الثلاث، كما نجد نقطتين في القاعدة وفاصلة في رأس المثلث.[83]

6- **الخط العلوي**: نشير أيضًا إلى استخدام الخط فوق الكلمة الأولى بعد الوقف لتعيين موضعه،[84] ويشير **توجيه النظر** إلى هذه العلامة بقوله: "... منهم من يجعل علامة [الوقف] الكافي والحسن كتابة الكلمة الأولى أو الحرف الأول منها لاسـيما إن كان الواو بالحبر الأحمر أو يجعل فوقها خطًا كذلك إشارة إلى أن تلك

77 انظر الملحقين 3 و4.

78 الجزائري، 1910، ص 396.

79 انظر: ملحق 5.

80 الحموز، 1992، ص 19، ويسميها النقطة المثلثة.

81 انظر: السيوطي، 1426 هـ، ص 2245-2246.

82 انظر: ملحق 6.

83 انظر: ملحق 7، وهي العلامة التي أسماها أحمد زكي "الشولة المثنّاة"، وقد اقترحها للفصل في مواضع السجع كما ذكرنا في 1.1 أعلاه.

84 انظر: ملحق 8.

الكلمة مما يسوغ الابتداء بها وأن ما قبلها يسوغ الوقف عليه".[85]

7- **التضبيب**: تجدر الإشارة في هذا الموضع إلى التضبيب في كتب الحديث، وذلك لأننا وجدنا فيه خلطا وعدم دقة، قد يكون أحمد زكي مسببًا لهما. سمى أحمد زكي المزدوجين "علامة التضبيب"، وقال في شرح العلامة "التضبيب من اصطلاحات علماء الحديث ومعناه عندهم وضع الحديث الشريف بين علامتين تشبهان الضبّة لكي يتميز عما عداه من الكلام".[86]

ويقول العوني ما نصه: "أما علماء الحديث فقد أضافوا إلى علامات الترقيم سابقة الذكر [كذا] علامة الضبة لفصل كلام الرسول صلى الله عليه وسلم عما يحاذيه يمينًا وشمالًا في السطر المكتوب من كلام المؤلف نفسه، أو كلام أحد آخر ممن يستشهد المؤلف بكلامهم: فالضبة إذن تؤدي وظيفة الشناتر من علامات الترقيم المستخدمة حاليا".[87] وهو لا يشير إلى مصدر يؤيد هذا الكلام، ولكننا نظن أنه اقتبس ما جاء به أحمد زكي بكلام مختلف يؤدي نفس الدلالة، دون أن يشير إليه.

عند النظر في المراجع وجدنا ألا علاقة بين ما جاء به الباحثان وبين ما تثبته المراجع من دلالة للتضبيب وعلاماته. يقول ابن الصلاح:

> وأما التضبيب: ويسمى أيضا التمريض فيجعل على ما صح وروده كذلك من جهة النقل، غير أنه فاسد لفظًا، أو معنى، أو ضعيف، أو ناقص، مثل أن يكون غير جائز من حيث العربية [...] فيمد على ما هذا سبيله خطّ، أوله مثل الصاد ولا يلزق بالكلمة المعلم عليها، كيلا يظن ضربًا، وكأنه صاد التصحيح بمدتها دون حائها، كتبت كذلك ليفرق بين ما صح مطلقًا من جهة الرواية وغيرها وبين ما صح من جهة الرواية دون غيرها فلم يكمل عليه التصـــحيح وكتب حرف ناقص

85 الجزائري، 1910، ص 395-396.

86 زكي، [1986]، ص 15.

87 العوني، 1997، ص 277.

على حرف ناقص إشعارًا بنقصه ومرضه مع صحة نقله وروايته...[88]

قد يكون مصدر خطأ أحمد زكي أن بعض النساخ جعلوا علامة التضبيب حصر الكلام الذي فيه خلل بنصفي دائرة، وهو ما يشبه القوسين، فإن كان ولا بد فينبغي إضافة نصفي الدائرة إلى علامات ترقيم المخطوطات الخاصة بالحديث النبوي الشريف، التي دلت على التضبيب أيضًا بوسائل أخرى كحصر الحديث بين دائرتين كما تذكر المصادر المشار إليها، ولكنه في جميع الأحوال ليس "لفصل كلام الرسول صلى الله عليه وسلم عما يحاذيه يمينًا وشمالًا"، كما ورد في الاقتباس أعلاه.

نضيف هنا أننا لاحظنا أيضًا أن النساخين قد تفننوا في رسم الدوائر، فاتخذت شكل وريقات صغيرة، أو أن رسمها بدأ برسم (واو) صغيرة ثم أحاطوها بدائرة، كما أضافوا على محيطها عددا غير ثابت من الخطوط الصغيرة العمودية، وأشكالا أخرى مشتقة من الدائرة، والعلامة التي استخدمها الشدياق (۞) قد تكون تطورت عن الدائرة، أو عن حرف الهاء المستخدم في المخطوطات بهذا الشكل ( ) للدلالة على انتهاء الفقرة، وعلى كل حال فهي مستخدمة في سياق استخدام الدوائر على أشكالها،[89] وعليه فإن العلامات الأساسية التي وجدناها في المخطوطات بشكل عام هي العلامات الست المذكورة أعلاه، وقد استثنينا علامة التضبيب لأنها خاصة بكتب الحديث، وإذا وقع خطأ في الكتب غير المقدسة يتم كشطه أو شطبه بإحدى الطرق المتبعة.

3.2 استخدام الترقيم في النصوص المطبوعة

تطرق الباحث عبد الستار العوني إلى تطور ظهور علامات الترقيم في الكتب العربية المطبوعة فيقول:

---

88 ابن الصلاح، 1986، ص 197. والضرب المذكور أعلاه معناه مدّ خط على كلام أخطأ فيه الناسخ (انظر: ن. م. ص 199)؛ انظر أيضا: العراقي، [1420 ه]، ص 91؛ هارون، 1998، ص 56؛ المامقاتي، 1411 ه، ص 164.

89 انظر الشدياق فيما سبق، وانظر استخدام العلامة في ملحق 9.

> من المعلوم أن أولى كتب التراث عربية اللسان [كذا] التي طبعها المستشرقون خلال القرن الثامن عشر بألمانيا وغيرها من البلدان الغربية صدرت خالية من علامات الترقيم، عدا البياض بطبيعة الحال، ثم في غضون النصف الأول من القرن الموالي أدخلت إلى أمهات الكتب العربية المحققة والمطبوعة في المشرق والمغرب جميعا علامة ترقيم واحدة هي الفاصلة إشارة إلى تقاسيم النص، وحفاظا على أغراضه ومراميه الأصلية. ثم لجأ الكتاب بالعربية في أواخر القرن التاسع عشر بمصر والشام والعراق إلى احتذاء المنوال الأوروبي في ترقيم المؤلفات وفي سنة 1901 نشر أحمد زكي كتابه الموسوم (الدنيا في باريس) مرقما...[90]

في مراجعاتنا للكتب العربية المطبوعة في أوروبا ودول المشرق وجدنا ما يخالف ذلك، ونفصل ما وجدناه فيما يلي.

تشير المصادر إلى أن أول كتاب طبع في اللغة العربية هو كتاب **صلاة السواعي**، وقد تم طبعه في مدينة فانو في إيطاليا سنة 1514.[91]

نشرت من الكتاب صفحات متعددة على الإنترنت، وبالنظر إلى ما نشر نستطيع أن نؤكد أن الكتاب قد استخدم النقطة الكبيرة والفاصلة العربية للفصل بين الجمل في بعض المواضع.[92]

إذا تتبعنا المطبوعات العربية، ابتداء من **صلاة السواعي**، (بداية القرن السادس عشر) حتى القرن التاسع عشر، نجد أن الترقيم الوارد في الكتاب المذكور يشكل أساسا هاما لما جاء بعده، فقد استخدمـــت الفاصلة العربية أو النقطة كعلامات للفصل بشكل أساسي في هذه المطبوعات.

هناك ظاهرة لافتة وهي أن الفاصلة العربية كانت أوفر حظا في الاستخدام في كتابات المستشرقين، في المطبوعات في أوروبا بشكل عام، باستثناء إيطاليا، بينما آثرت المطابع في إيطاليـــا وفي البلاد العربية بعد نشوئها منذ بداية القرن الثامن عشر استـــخدام النقاط

---

90 العوني، 1997، ص 280. وقد أشرنا إلى أن كتاب **الدنيا في باريس** صدر سنة 1900.

91 انظر: Krek, 1979؛ شيخو، 1900، ص 80؛ ويكيبيديا، "طباعة". انظر أيضا موقع: http://phoenicia.org/zakhiraddthendelete.html#ixzz3T2CCiEuY

92 انظر: ملحق 10.

للفصل بين الجمل.[93] من المستشرقين الذين استخدموا الفاصلة العربية في كتاباتهم: توماس إربينوس (Erpinii, Thomae, 1584–1624)،[94] ودي ساسي (De Sacy, Silvestre, 1758–1838)،[95] وفرايتاج (Freytag, George, 1788–1861)،[96] ودي خويه (De Goeje, M. J., 1836–1909)،[97] وغيرهم من المستشرقين.

وإلى جانب استخدام الفاصلة نجد في نفس مطبوعات المذكورين أعلاه، وفي غيرها، استخدام البعض للدائرة،[98] والفواصل الثلاث،[99] والنقاط الثلاث،[100] والخط العلوي.[101] نشير أيضًا إلى أن البعض أبقى النص العربي بلا ترقيم،[102] جريًا على ما وجدوه في المخطوطات العربية.

إذا انتقلنا إلى المطبوعات في إيطاليا وفي المشرق، فإننا نجد أن المطابع، على الغالب، قد آثرت استخدام النقطة للفصل بين الجمل في مواضع الوقف، وذلك مع تغيير في كبر النقطة، التي صغرت تدريجيًا حتى أصبحت نقطة عادية بدل النقطة الكبيرة أو الدائرة المطموسة، هذا إلى جانب استخدام النجوم والدوائر على أشكالها المختلفة. والأمثلة على استخدام النقطة كثيرة جدًا، نذكر منها من طباعة روما: كتاب **تفسير واسع على التعليم المسيحي**، روما 1627، و**الكتاب المقدس**، روما 1671، وكتاب *Alphabetum Arabicum* المطبوع في روما سنة 1715، وكتاب **اعتقاد الإيمان الأرثوذوكسي**، المطبوع في روما 1802،[103]

93 ليس غريبا أن تجد توجها متشابها في الطباعة العربية في إيطاليا وفي بلاد الشام على الخصوص، وذلك على ضوء مساهمة موارنة لبنانيين في الطباعة العربية في إيطاليا. انظر: قدورة، 1996، ص 116.

94 انظر مثلا: Erpinii, 1656، ملحق 11.

95 انظر: دي ساسي، 1822؛ دي ساسي، 1826.

96 انظر: ابن عرب شاه، 1832، ص 349؛ Freytag, 1834, p.2.

97 انظر مثلا: ملحق 12؛ الطبري، 1882–1885، ج 3، ص 1.

98 انظر مثلا: هابخط، 1824.

99 انظر: ملحق 11.

100 انظر مثلا: Gorguos, 1865، ملحق 13.

101 انظر: ملحق 14.

102 انظر مثلا: Caussin, 1804.

103 انظر: ملحق 15.

الذي يستخدم النقطة للفصل بين الجمل، ويضع أحد أشكال الدائرة (۞) في نهاية الفقرات، وكتاب **الليتورجيا**، المطبوع في روما سنة 1839.

تجدر الإشارة إلى أن هناك مطبوعات أخرى في روما لم تستخدم النقطة ولا الفاصلة، وإنما فصلت بين أجزاء الكلام بالدائرة الواردة أعلاه، مثل **الكافية** لابن الحاجب، روما، 1592، وبنجوم نعتقد أنها تطورت عن الدائرة، مثل **الإنجيل**، روما 1590، و**القوانين الرهبانية المنتشرة المختصرة**، روما 1743، كما نجد مطبوعات بدون علامات ترقيم مثل **مزامير داود**، المطبوع في روما سنة 1614، (حيث استخدم حرف الهاء للدلالة على نهاية المزمور).

ما ذكر أعلاه عن الطباعة في روما ينطبق على مطبوعات المشرق، حيث شاع الفصل بين الكلام بنقاط حتى بدايات القرن العشرين، ومن الأمثلة على ذلك كتاب **البرهان الصريح**، طبعة حلب سنة 1721، وكتاب **قطف الأزهار في علم الذمة والأسرار**، الذي طبع في دير الشوير سنة 1797، وكتاب **سياحة المسيحي**، المطبوع في بيروت سنة 1844، **شمس الرياضات الروحية**، بيروت، 1860، **دائرة المعارف** للبستاني، بيروت، 1876، كتاب **الكنيسة الجامعة**، أورشليم، 1888، **نزهة الألباب في حدائق الآداب**، الموصل، 1863، وكتاب **كشف النقاب عن حق الخطاب**، مصر 1899، **حقوق الأمم**، بيروت 1873، **مطالع السعد** لناصيف اليازجي، بيروت، 1888، **مختصر تواريخ الأرمن**، أورشليم، 1868، **القول المبين في الرد على المبشرين الإنجيليين**، [القاهرة]، 1905، **سفر الأخبار في سفر الأحبار**، بيروت، 1868.

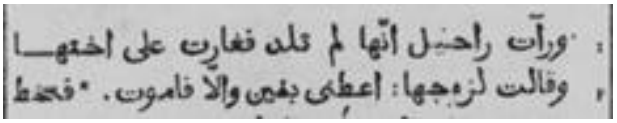
إلى جانب الفصل بالنقاط نجد استخدام النجمة والأشكال الأخرى في المطبوعات في المشرق، كما نجد مطبوعات بدون علامات ترقيم.

ما أوردناه أعلاه يشكل نماذج للترقيم الذي شاع في المطبوعات العربية، وهو، بالإضافة إلى نماذج أخرى كثيرة لا يتسع المقام لتفصيلها كلها، يوصلنا إلى حقيقة هامة، وهي أن الطباعة باللغة العربية، في أوروبا وفي دول المشرق، **نقلت الترقيم الذي كان شائعًا في المخطوطات العربية**، ولم تنقله عن علامات الترقيم الغربية، ويتجلى ذلك باستخدام العلامات الست التي شاعت فيها، والتي ذكرناها سابقًا، مع بعض التغييرات الطفيفة أحيانًا في أشكالها، دون أن يخرجها ذلك عن القاعدة الأساسية.

3.3 دخول العلامات الأوروبية:

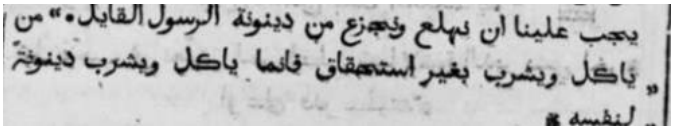
وجدنا أثناء نظرنا في الكتب المطبوعة منذ بدايات الطباعة باللغة العربية، أن بعض علامات الترقيم الغربية، بدأت تدخل المطبوعات العربية، بصورة مبادرات فردية غير مطردة، في مطبوعات مختلفة، عن طريق إضافة إحدى هذه العلامات أو أكثر، إلى العلامات المأخوذة عن المخطوطات، وخاصة النقطة والفاصلة كما أسلفنا، وذلك قبل أخذ الشدياق بالعلامات التي ذكرناها.

فعلى سبيل المثال نجد النقطتين (:) بعد القول في **الكتاب المقدس** المطبوع في روما سنة 1671 كما في المثال التالي:[104]



كما استخدمتا للفصل بين رقم المزمور ورقم الإصحاح في **زبور داود** المطبوع في روما سنة 1725.

كما وجدنا المزدوجين (في رسمهما الأجنبي) في كتاب **القوانين المختصرة**، المنشور في روما سنة 1745 كما في المثال التالي:[105]



ووجدنا مزدوجين عاديين في كتاب عن اللغة العامية نشر في باريس عام 1824:[106]

---

104 **الكتاب المقدس**، 1671، ص 45.

105 باسيليوس، 1745، ص 362.

106 Caussin, 1824, p. 25.

موسى « ما شا الله عليك يا محمد انا كنت غيرت كسمى و تخفّيت
و اينما كنت تتوجّه كنت انا الحقك و حياة ذقنى مليح الذى حصل
يكفى و على كل حال من بعد تمييز حصّتك تبلغ حصّتى قدر سبعة
ثمانية اكياس و لو لا قليل كانت بدها تطلع روحى و انا اقول يا ترى
اى متى يرجع محمد الى الدكان » محمد « ايش بتعوز يا يهودى الله
يساعدك » موسى « يا سيدى انا مانى شحّاذ و لهلّق ما عرفتنى
طلّع فىّ مانى ذلك الدلّال موسى الّى كسّبتك قدر خمسة عشر او
ستّة عشر كيس » محمد « ولك يا يهودى انت خوتّ و جّيت لك
ساعة واقف قبال دكانى عمّ بتبربر بالكلام ان كنت مجنون العصاية

كما وجدنا نقاط الحذف في كتاب **جناء الفواكه والأثمار**:[107]

يرسل لى المطلوب فكونوا مطمانين وربنا يحفظكم و يديم بقاكم بكل خير و الدعا
تحريرا بليكورنا فى ١٦ خزيران سنـه ١٨١٧ ؟ من الحاج محمد ....
و طيـه جواب الخواجـه حنا ....

ووجدناها، إضافة إلى استخدام القوسين، في كتاب **الأنيس المفيد**:[108]

الاصداء الشديد الثبات وتنبّه تجليه وترفعه ..... والسناسن
مغارز (مغارس .I) الاصلاع وتحمل يابسة جافّة والف مستأنف لا موضع له
ووجه الارض مفعول الف وليس بظرف بل هو كقولك الّفتُ زيدا والف
حكاية حال وليس المراد به الاستقبال بل هذا معفاه شأنى فى نومى وعند

107 هابخط، 1824، ص 23 (من النص العربي).
108 دي ساسي، 1826، ص 378.

ووجدنا المعقوفين الذين استخدما في تحقيق المخطوطات، بهدف الإشارة إلى ما ليس من النص، أو لتصحيح ما ورد فيه، كما في المثال التالي من كتاب في القواعد نشر سنة 1817:[109]

وقضاء اللّه بالرفع والنصب فاذا رفعت
[رفعته MERZ:] فانه يكون فاعلاً لجالبا
عليّ وما كان جالبًا في موضع مفعولٍ
[مفعوله MERZ.] ويكون القضاء بمعني

كما وجدنا العارضة مستخدمة في القواميس بشكل خاص كما في المثال:[110]

Mou, sans vigueur, رخو - مرخى - مرتخى.
Mou, qui ne prend rien à cœur, رخو - هامل.

نخلص إلى القول إن تجربة الشدياق وشربنوا، يجب أن تفهم في ضوء هذا السياق من استخدام علامات الترقيم الغربية في متون النصوص العربية منذ بدايات الطباعة باللغة العربية، مما شكل حافزًا لهما على نقلة أكثر جرأة في دعوتهما لتبني ما شاع عند الغربيين من علامات الترقيم.

109. Michaelisschen & Bernstein, 1817, p. 25.
110. De Perceval, 1829, p.73.

لم يتوقف استخدام علامات الترقيم الغربية بعد الشدياق وشرنبوا، وعلى العكس فقد تنامى هذا الاستخدام وتعاظم تدريجيًا بعدهما، بفضل انتشار الطباعة والصحافة في البلاد العربية، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

من النماذج البارزة لانتشار علامات الترقيم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نذكر صحيفة **أبو نظارة زرقاء**، التي أصدرها يعقوب صنوع (1839-1912) في باريس منذ سنة 1878، وخلال تصفح أعدادها المختلفة من السنة الأولى وجدنا أنها استخدمت العلامات التالية:[111] العارضة، علامة السؤال، الأقواس، المزدوجان، نقاط الحذف، علامة التعجب، النقطة. وقد وجدنا العارضتين في أعداد سنة 1880، هذا بالإضافة إلى استخدام النجمة للفصل بين الجمل وبين الفقرات، والنقاط الثلاث بدلًا منها في أعداد لاحقة سنة 1882.

النموذج الثاني الذي يظهر فيه استخدام علامات الترقيم بشكل مطرد على مدى سنوات متتابعة هو **مجلة المشرق**، التي أصدرها لويس شيخو (1859-1927)، منذ سنة 1898، والبارز فيها عدم استخدام الفاصلة، وبدلًا منها الاستمرار في التقليد اللبناني في استخدام النقطة بدلا منها للفصل بين الجمل، مع ترك نهايات الفقرات بلا علامة ترقيم، وإبرازها بترك بياض في نهاية الفقرة.[112]

وقد وجدنا في الأعداد الأولى من **المشرق**، شيوع العلامات التالية: النقطة، العارضة، الأقواس (استخدما أيضا للتدليل على الجملة المعترضة)،[113] النقطتان، المزدوجان، نقاط الحذف، علامة السؤال، علامة التعجب (أقل شيوعا)، كما وجدنا الفاصلة المنقوطة (برسمها الأجنبي) في الفهارس.

بالإضافة إلى هذه العلامات وجدنا **المشرق** تستخدم قوسًا واحدًا إلى يمين رقم الإحالة في المتن، وقوسًا واحدًا إلى يسار الرقم في الهوامش، كما استخدمت الفاصلة الأجنبية للفصل بين أرقام الصفحات في الفهارس، والفاصلة الأجنبية المنقوطة للفصل بين الإحالات إلى مصادر مختلفة.

---

111 **صحف أبو نظارة**، 1974، انظر: ملحق 16.

112 انظر: ملحق 17.

113 انظر مثلا: **المشرق**، 1898، ص 153.

نستطيع القول إن استخدام العلامات المذكورة أعلاه، هو تقليد شاع في المطبعة اليسوعية في بيروت، وقد استخدمت في كتب متعددة أصدرتها هذه المطبعة قبل إصدار **المشرق** وبعده، مثل: **مجاني الأدب**، 1884، **علم الأدب لمشاهير العرب**، 1887، **مختصر تهذيب الألفاظ**، 1897، **كتاب المطر**، 1905، **السر المصون في شيعة الفرمسون**، 1910، **كتاب الهمز**، 1911 وغيرها كثير.

تجدر الإشارة إلى كتاب **الألفاظ الكتابية**، الذي طبع في المطبعة اليسوعية سنة 1885، فهو يمتاز عن معظم ما نشرته المطبعة باستخدام الفاصلة العربية، والتمييز بينها وبين النقطة، الأمر الذي لم يشع في المطبعة في بقية الكتب.

لم يذكر الكتاب اسم المحقق وسجل عليه: "اعتنى بضبطه وتصحيحه أحد الآباء اليسوعيين، مدرّس البيان في كلية القديس يوسف في بيروت"، ولكن الكتاب قد طبع عدة طبعات لاحقًا ظهر عليها اسم لويس شيخو، مثل طبعة 1911 على سبيل المثال، كما نسبه **معجم المطبوعات العربية والمعربة** إليه.[114] وقد وجدنا هذا التمييز بين الفاصلة والنقطة عند شيخو في مرحلة لاحقة، في **كتاب الهمز** الذي نشره سنة 1911.

لا شك أن للويس شيخو دورًا هامًا كما يتضح في ترسيخ استخدام علامات الترقيم، وقد وجدنا في مطبوعاته جميع العلامات التي وردت في كتابات أحمد زكي لاحقًا. أضف إلى ذلك أن **مجلة المشرق**، وكتب الأدب العربي، والكتب الدراسية التي نشرتها مطبعة الآباء اليسوعيين كان لها انتشار واسع، ومثابرة على مدى زمني طويل، الأمر الذي أكسبها أهمية وأثرًا بالغين في ترسيخ علامات الترقيم.

بالرغم من ذلك فإننا لم نعثر على كلام عن الترقيم عند لويس شيخو، باستثناء إشارة إلى استخدام المعقوفين في **كتاب الهمز** للأنصاري حيث يسميهما "خطين أعقفين"،[115] بينما يسميهما في باب إصلاحات وملحوظات "معكفين"،[116] الأمر الذي يدل على قلق في استخدام المصطلح في هذه المرحلة.

---

114 انظر: سركيس، د. ت. ج 2، ص 1167.

115 الأنصاري، 1911، ص 3.

116 ن. م.، ص 39.

إذا انتقلنا إلى بداية القرن العشرين، فإننا نشير إلى مجلة **لغة العرب** التي أصدرها الأب أنستاس الكرملي (1866-1947) في بغداد منذ سنة 1911، وقد استخدم فيها علامات الترقيم بشكل مطرد ودائم.[117] والعلامات التي وجدناها في أعداد 1911 هي: فاصلة عربية، نقطة، قوسان، معقوفان، مزدوجان، نقطتان، علامة سؤال عربية، عارضة، نقاط حذف، معترضتان، علامة تعجب، فاصلة منقوطة.

ونشير إلى ذلك للتدليل على أن **لغة العرب** استخدمت في سنة 1911 جميع العلامات التي قدمها أحمد زكي سنة 1912 إلى وزارة المعارف، وإضافة إليها استخدمت علامتين هما: العارضتين والمعقوفين، وقد ذكرنا أن مجمع دمشق قد أضافهما في مرحلة متأخرة، كما استخدمت علامة السؤال العربية قبل إقرارها في مجمع القاهرة بسنوات.

نشير أيضًا إلى استخدام الترقيم في كتب مطبوعة في مصر مثل **كتاب المنتخبات العربية**، الذي طبع سنة 1907 في طبعة ثانية، وقد وجدنا فيه النقطة والفاصلة والنقطتين والمزدوجين والقوسين والعارضة إلى جانب الأقواس المزهرة والزخارف.

من الأمثلة التي قدمناها نصل إلى نتيجة أن علامات الترقيم التي قدمها أحمد زكي لوزارة المعارف سنة 1912، كانت مستخدمة منذ نهايات القرن التاسع عشر، وأن أحمد زكي لم يكن أول من أدخلها إلى اللغة العربية، كما تذهب معظم المصادر. والحقيقة أن أحمد زكي لا يدعي غير ذلك فهو يقول: "وإنما جنحت إلى التوفيق بين القواعد العربية، وبين العلامات الأجنبية، لتوحيد العمل، وتقليل الكلفة، وتسهيل السبيل: **خصوصًا أنّ هذه العلامات قد شاع استعمالها في المدارس والمطبوعات والمخطوطـــــات العربية في عصرنا هذا**".[118]

كما أشار في نفس الكتاب إلى شيوع استخدام العلامات بلا قواعد ضابطة.[119] ولهذا فقد أخذ على عاتقه إيضاح مواضع استخدام العلامات، في كراس **الترقيم**، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة **الدنيا في باريس** كما أسلفنا، ولكن دور أحمد زكي الأساسي والمهم، في رأينا، هو

117 انظر: ملحق 19.

118 زكي، [1986]، ص 12، والإبراز ليس في الأصل.

119 ن. م.، ص 6.

في نقل استخدام علامات الترقيم من المستوى الفردي غير المتفق عليه، ومن المؤسسات غير الرسمية، إلى المؤسسة الرسمية، ممثلة بوزارة المعارف المصرية في عهده. لم تقر العلامات التي اقترحها أحمد زكي في حينه، ولكن وزارة المعارف عادت إلى الموضوع مدفوعة بأمر من الملك فؤاد الأول لاحقًا، وتابع تلميذ أحمد زكي، عبد الرؤوف المصري، ما بدأه معلمه، فأقرت العلامات الأجنبية العشر التي كان أحمد زكي قد اقترحها، وعليه فإننا نعتبره حلقة الوصل الأولى وقناة الانتقال في استخدام هذه العلامات من الهامش إلى مركز المؤسسة السياسية والثقافية-التربوية في مصر، هذا بالإضافة إلى دوره التنظيري الهام، وليس التطبيقي فقط، في الكتابة عن علامات الترقيم، وهو دور كان له أثره في تناول الموضوع في مصر لاحقا، بينما تمثل تجربة الصحافة التي ذكرت نقلة هامة في استخدام علامات الترقيم في مؤسسات فاعلة ولكن غير رسمية، تقف على رأسها من حيث الدور التاريخي مطبعة الآباء اليسوعيين في بيروت مدفوعة بنشاط لويس شيخو، خصوصًا أن هذه المطبعة لم تقصر جهودها على نشر الكتب الدينية، بل تعدتها إلى نشر كتب الأدب العربي، والكتب المدرسية، وما ذكرناه يشكل نماذج تمثل هذا الاتجاه.

بالمقابل فإن الشدياق، وهو الرائد في إدخال علامات الترقيم الغربية في النصوص العربية، لم يتح له تطوير هذه العلامات، لأنه، كما نعتقد، لم يلق التشجيع والدعم الكافيين، وهذا بشكل خاص أثناء عمله في **الجوائب** في القسطنطينية، لأن مركز السلطة العثمانية لم يكن منفتحًا على هذا النوع من التجديد، حسب تقديرنا.

إننا نرى أن موضوع علامات الترقيم يشكل مثالًا على توجه ثقافي عام، لا ينحصر بالترقيم وحده، يتمثل بجدلية الهامش والمركز، فالترقيم بدأ في الهامش الديني والسياسي بالنسبة لمركز السلطة العثمانية، والهامش أكثر استعدادًا لإحداث التغيير على ما نعتقد، وقد يكون هذا الهامش أكثر اتصالا بأوروبا والغرب من المركز الرسمي المحافظ، ومنه انتقل تدريجيًا ليحتل مراكز القرار في المؤسسات العامة الرسمية منها وغير الرسمية.

4. خلاصة

1- صحيح أن هناك مخطوطات عربية لم تستخدم علامات خاصة للوقف والفصل بين الجمل، ولكن بالمقابل هناك مخطوطات كثيرة، دينية وغير دينية، استخدمت مثل هذه العلامات، وقد فصلناها في الدراسة.

2- نقلت الكتب المطبوعة منذ بدء الطباعة باللغة العربية، العلامات الشائعة في المخطوطات، بانتقاء واحدة من هذه العلامات أو أكثر، دون تمييز بين وظائفها على الغالب.

3- الأثر الباقي على صورته الأصلية من المخطوطات في علامات الترقيم الحديثة هو الفاصلة العربية (استخدمت أيضا في الفاصلة المنقوطة)، التي بقيت شاهدا على المراوحة بين العلامات العربية والعلامات الأجنبية على مدى قرون.

4- إلى جانب علامات المخطوطات بدأت بعض علامات الترقيم الأجنبية تدخل الكتب المطبوعة منذ بدايات الطباعة، بصورة غير مطردة، ودون أن تدعمها قوانين مكتوبة ومتفق عليها.

5- منذ نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر حدثت نقلة نوعية في الموضوع، تمثلت بتجربة نقل استخدام علامات الترقيم الأوروبية إلى المطبوعات العربية، وقد كان رائدها أحمد فارس الشدياق، ثم تلاه المستشرق الفرنسي جاك أوغست شربنوا، وتلتهما تجارب أخرى مختلفة، ازدادت مع انتشار الطباعة والصحافة، وأهمها صحيفة **أبو نظارة زرقاء**، و**مجلة المشرق**، ومطبوعات مطبعة الآباء اليسوعيين في بيروت، ثم تلت ذلك لاحقا، سنة 1911، مجلة **لغة العرب** في العراق، وجميعها استخدمت علامات الترقيم الأوروبية مع بقاء بعض علامات المخطوطات إلى جانبها.

6- المرحلة التالية تبدأ بنشاط أحمد زكي الذي كتب عن علامات الترقيم، واستخدمها في كتابه **الدنيا في باريس** سنة 1900، ثم قدم مقترحا يتعلق بعلامات الترقيم لوزارة المعارف المصرية سنة 1912، وأهمية تجربة أحمد زكي ليست في ريادته كما يعتقد البعض، ولكنها تكمن حسب رأينا في نقل موضوع استخدام علامات الترقيم من الهامش إلى المركز، ومن مبادرات أفراد ومؤسسات

غير رسمية إلى مؤسسة رسمية هي وزارة المعارف المصرية، التي تابعت الموضوع لاحقا مدفوعة بمرسوم من الملك فؤاد الأول، وتسلمت اقتراحات متعددة في موضوع الترقيم وحروف التاج، من ضمنها رسالة عبد الرؤوف المصري، الذي يعتبر امتدادا لأحمد زكي، فأقرت العلامات الأجنبية العشر التي كان أحمد زكي قد اقترحها من قبل وذلك سنة 1930، وبدأ استخدامها في المدارس في مصر.

7- أقر مجمع اللغة العربية في القاهرة سنة 1958 العلامات التي أقرتها وزارة المعارف، أما إقرار مجمع اللغة العربية بدمشق لاستخدام الترقيم فقد تأخر حتى سنة 2010، وبهذا يكون إقرار المجمعين قد جاء بعد انتشار استخدام علامات الترقيم في الطباعة.

8- نذكر أخيرا أن المصادر قد خلت من الإشارة إلى قوانين طباعة علامات الترقيم، والمسافات بينها وبين ما يسبقها وما يلحقها في النص، كما هو شائع في اللغات الأوروبية، وإذا كانت المحاولات الأولى معذورة، فإنه من الغريب أن تخلو من ذلك كتب الإملاء والترقيم المعتمدة، وقرارات مجامع اللغة العربية، وهذا أمر جدير بالعناية والدراسة.

5. ملاحق

5.1 مخطوطات

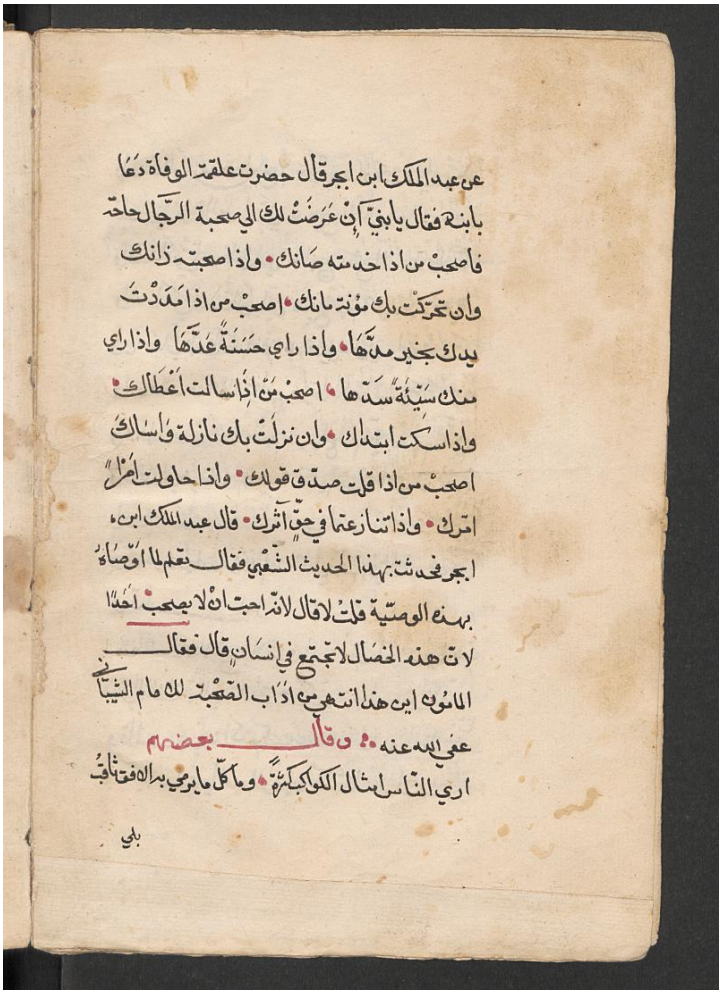
ملحق 1: الفصل بدوائر بين آيات القرآن الكريم، مخطوطة من مكتبة الدولة ببرلين، على الرابط:
http://digital.staatsbibliothekberlin.de/werkansicht/?PPN=PPN664021883&PHYSID=PHYS_0023&USE=800

والحذف في نحو الفتاة مخطوا ○ لأن قصد الجنس فيه بيّن
والأصل في الفاعل أن يتصلا ○ والأصل في المفعول أن ينفصلا
وقد يجاء بخلاف الأصل ○ وقد يجي المفعول قبل الفعل
وآخر المفعول إن ليس حذف ○ أو أضمر الفاعل غير محصر
ومالا أو إنما انحصر ○ آخر وقد يسبق إن قصد ظهر
وشاع نحو خاف ربه عمر ○ وشذ نحو زان نوره الشجر

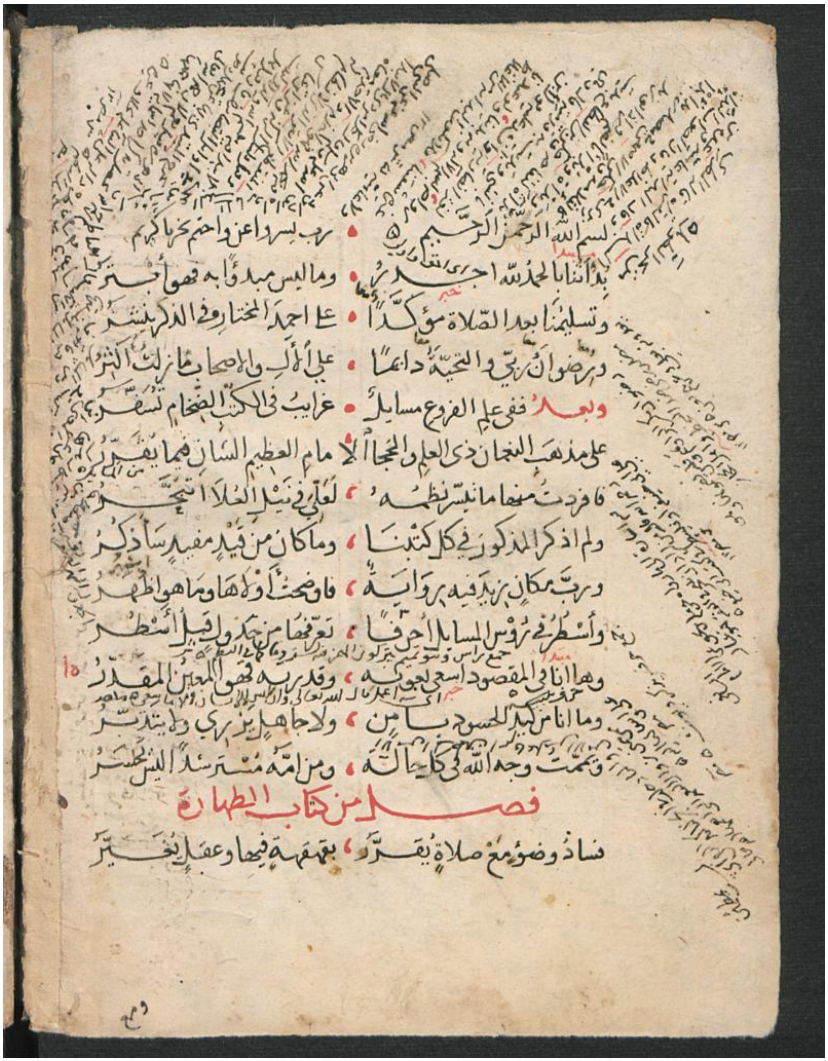
النائب عن الفاعل

ينوب مفعول به عن فاعل ○ فيما له كنيل خير نائل
فاول الفعل اضممن والمثل ○ بالآخر اكسر في مضى كوصل
واجعله من مضارع منفتحا ○ كينتحي المقول فيه ينتحي
والثاني التالي تا المطاوعة ○ كالأول اجعله بلا منازعه
وثالث الذي يقفن الوصل ○ كالأول اجعلنه كاستحالي
والسر

ملحق 2: استخدام الدائرة للفصل بين الصدر والعجز: مخطوطة: 243، ص 4، من القرن التاسع عشر. جامعة طوكيو، على الرابط:
http://ricasdb.ioc.utokyo.ac.jp/daiber/db_ShowImg_I.php?ms=243&txtno=&size=m&page=4


عن عبد الملك ابن ابجر قال حضرت علقمة الوفاة دعا
بابنة فقال يا بنيّ إن عرضت لك الي صحبة الرجال حاجة
فاصحب من اذا خدمته صانك • واذا صحبته زانك
وان تحركت بك مؤنة مانك • اصحب من اذا مددت
يدك بخير مدّها • واذا راي حسنة عدّها واذا راي
منك سيئة سدّها • اصحب من اذا سالت اعطاك •
واذا سكت ابتداك • وان نزلت بك نازلة واساك
اصحب من اذا قلت صدق قولك • واذا حاولت امرا
اعانك • واذا تنازعتما في حق آثرك • قال عبد الملك ابن
ابجر فحدثت بهذا الحديث الشعبي فقال تعلم لما اوصاه
بهذه الوصية قلت لا قال لانه احبت ان لا يصحب احدا
لان هذه الخصال لا تجتمع في انسان قال فقال
المامون اين هذا انتهى من اداب الصحبة للامام الشيباني
عفى الله عنه • • ن قال بعضهم
اري الناس امثال الكواكب كثرة • وما كل ما يرمي به الله فتاقب
بلي

ملحق 3: استخدام النقطة الكبيرة والفاصلة، والنقاط الثلاث في نهاية الفقرة.
صفحة من: الدمشقي، القرن الثامن عشر، مخطوطة من مكتبة الدولة ببرلين. الرابط:
http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00014ABB00000000



ملحق 4: استخدام الفاصلة والتبادل بينها وبين النقطة. مخطوطة: ابن وهبان، 1502. مكتبة الدولة ببرلين. الرابط: http://resolver.staatsbibliothekberlin.de/SBB0000293E00000000

ملحق 5: استخدام 3 نقاط، (بالإضافة إلى النقطة والدائرة) ص 8 من مخطوطة: **قصة شيماس الحكيم**، القرن السابع عشر، مكتبة الدولة – برلين. الرابط:
http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000168500000000

الاجوبة المعتبره عن الفتيا المبتكره ولله الحمد والمنه
وهذه الفتوى التي انشاها علامة عصره
الشيخ جمال الدين ابو بكر محمد بن محمد بن نباتة المصري رحمه الله
لما اشتغل بفن الادب وفاق فيه اقرانه فالتمس القاضي
شهاب الدين بن فضل الله صاحب ديوان الانشاء ان
يدخله الديوان مع جملة كتاب الدرج فتاخر عنه ولم يجبه
لذلك فاستفتى اهل ذلك العصر فاجابوه وظفرت بجواب
للقاضي ناصر الدين شافع الموقع ابن اخت القاضي محيي الدين بن عبد
الظاهر رحمهم الله فاثبته هنا والله المستعان وهي هذه
ما تقول السادة الكتاب والصدور المتحلية اخلاقهم
كاوراقهم لعقود الادب والعاطفون على الصديق
بفضلهم والناعشون لعثرة الاصحاب ذوو الاحلام
التي تقف في مفاخرتها السيوف عند حدودها ومدرع
السمهري نزما على مطاولة جنودها وتطير السهام خوفا
بتدبيه حسومها ورؤسها من حمم المنايا وسودها الذين
تسكوا

ملحق 6: استخدام 3 فواصل، ص 4 من مخطوطة: ابن نباتة، القرن السابع عشر، مكتبة الدولة – برلين.
الرابط: http://resolver.staatsbibliothekberlin.de/SBB000073E700000000

ملحق 7: استخدام الفواصل الثلاث في نسخة من القرآن الكريم تعود كتابتها لسنة 845 ه عن: موقع جامعة الملك سعود على الرابط:

http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/6689/30#.VnVDTX6rSfB

ملحق 8: ص 7 من السلطي، نسخ 1692، تستخدم الخط فوق الكلمة الأولى بعد الوقف. من موقع: manuscriptaCSIC على الرابط:
http://aleph.csic.es/imagenes/mad01/0006_PMSC/html/001349595.html#page/13/mode/2up

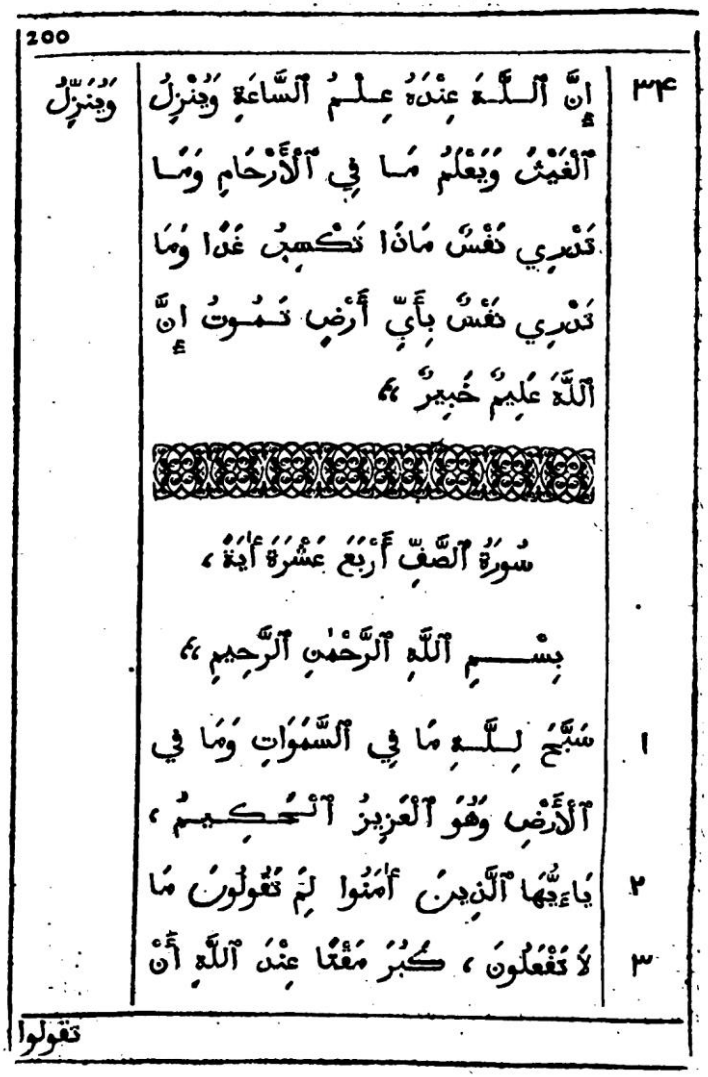
ملحق 9: ابن وهبان، 1502، العلامة التي استخدمها الشدياق. مخطوطة من مكتبة الدولة – برلين، على الرابط: http://resolver.staatsbibliothekberlin.de/SBB0000293E00000000

5.2 مطبوعات

ملحق 10: صفحتان من **صلاة السواعي**، تظهر فيهما الفاصلة والنقطة الكبيرة انظر: Krek, 1979؛ ويكيبيديا، "طباعة"؛ انظر أيضا موقع:

Encyclopedia Phoeniciana على الرابط:

http://phoenicia.org/zakhiraddthendelete.html#ixzz3T2CCiEuY


200

٣٤ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌۢ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۞

سُورَةُ ٱلصَّفِّ أَرْبَعَ عَشْرَةَ ءَايَةً ،

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۞

١ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَاتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ،

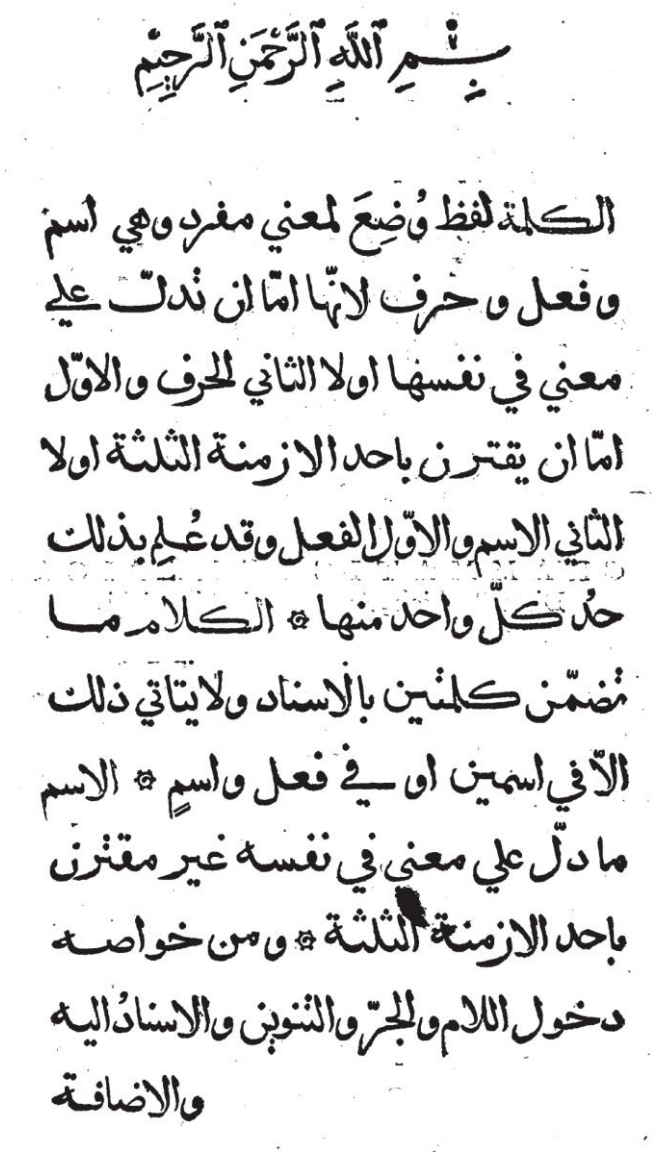
٢ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا

٣ لَا تَفْعَلُونَ ، كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن

وَيُنَزِّلُ

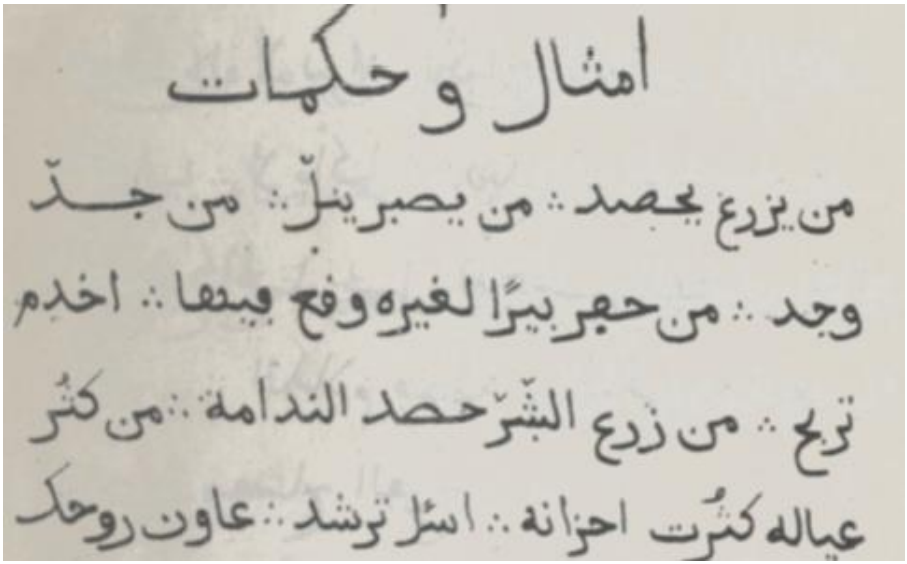
تقولوا

ملحق 11: الفاصلة والفواصل الثلاث: Erpinii, 1656, p. 200.


بسم الله الرحمن الرحيم

الكلمة لفظ وُضِعَ لمعنى مفرد وهي اسم
وفعل وحرف لانّها امّا ان تدلّ على
معنى في نفسها اولا الثاني الحرف والاوّل
امّا ان يقترن باحد الازمنة الثلثة اولا
الثاني الاسم والاوّل الفعل وقد عُلِم بذلك
حدّ كلّ واحد منها ۞ الكلام ما
تضمّن كلمتين بالاسناد ولا يتاتي ذلك
الّا في اسمين او في فعل واسم ۞ الاسم
ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن
باحد الازمنة الثلثة ۞ ومن خواصه
دخول اللام والجرّ والتنوين والاسناد اليه
والاضافة

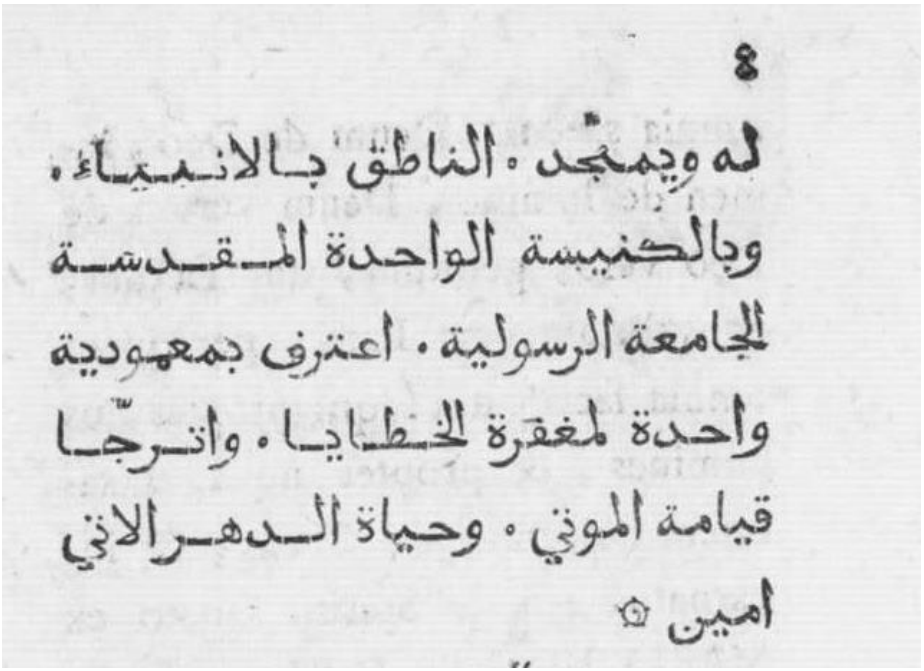
ملحق 12: استخدام الدائرة، الصفحة الأولى من **الكافية**، ابن الحاجب، 1592.



ملحق 13: فصل بثلاث نقاط: ص 1 من: Gorguos, 1865.

البيان هو الفصاحة وهي خلوص الكلام عن التعقيد ومعنى التعقيد هو ان لا يكون اللفظ ظاهر الدلالة على المعنى المراد واصل الفصاحة من الفَصْح وهو اللبن الذى اخذت عنه الرغوة التبيان هو الايضاح والكشف للشيء ليظهر والفرق بين البيان والتبيان هو ان البيان محل اللسان والتبيان محل الجنان شِرّة اللسن اى الحرص عليه والنشاط فيه وقيل الشرّة الحدّة والطيش وقيل الحدّة والنشاط واللسَن الفصاحة ورجل لسِن بيّن اللسَن وفضول الهذر الفضول جمع فضل او فضلة وكلاهما عبارة عن الزيادة على ما يحتاج اليه وفضوح القصر اى الق وهو خلاف الفصاحة واصله من الضيق باطرآء المادح الاطرآء الزيادة فى المدح قال احمد بن فارس الطرىّ الشيء الغضّ ومصدره الطراوة ومنه اطريتَ فلانا اذا مدحته باحسن ما فيه فكانّك جعلته غضّا الانتصاب اى القيام والمراد ههنا الاستهدان لكلام الناس وعيبهم يريد لا تجعلنا هدفا يرمي الينا الناس بكلامهم الغض لازرآء القادح الازرآء مصدر ازرى به اذا استخفّه والقادح

ملحق 14: استخدام الخط العلوي للإشارة إلى بداية الجملة، ص 2، من كتاب المقامات للحريري، دي ساسي، 1822.


٤
له ويمجّد . الناطق بالانبياء .
وبالكنيسة الواحدة المقدسة
الجامعة الرسولية . اعترف بمعمودية
واحدة لمغفرة الخطايا . وارتجّا
قيامة الموتي . وحياة الدهر الاتي
امين ۞

ملحق 15: استخدام النقطة للفصل والدائرة في نهاية الفقرة. ص 8 من مجمع الإيمان المقدس، 1802.

١٤

شيخ الحاره

لعبه تياتريه حصلت في ايام الفراهنه واشخاص اللعبه هم شيخ الحاره ومشخلعتلوهاتم ومشهدران الماحروم وتوفيق افندي وفخر وفخرين ورياض وابو الهلم ولجيع الجهاديه وجيرة ابن البلد وهرشهامه فلع

المنظر الاول في اودة نوم شيخ الحاره في طلوع الفجر *

شيخ الحاره ومشخلعتلوهاتم *

شيخ الحاره - اه واواه ! فين ايام الهنا والسرور ؟

مشخلعتلوهاتم - مالك يا افندينا ؟ انتي زعلانه ليه ؟ انتي جيتي بتاعك مش افتلتو طول الليل ورايا فولي حلم حلم نه بو ؟ اه ياسيدي انتي زمان حبيتو كتير مشخلعتلوهاتم وجوستو هي فوق خدك بتاع عجي الرصمر ودلوقت ياسيدي مش عاوزه تشوفي الجاريه بتاعتك بعينك الحلوه انا لسّا جوزيل والنبي بحبّي ياعيني *

شيخ الحاره - انتي في الواقع بديعة الجمال يامشخلعتلو انا انا بالي ماهوش رايق اسكتي ياهانم لوطلعتي بحالي كمنتي تعيطّلي والله *

مشخلعتلو - مالك ابه ياسيدي ؟ ماعندكيش باراسي ؟

شيخ الحاره - الباراسي كتير في السهاريج وهم الباراسي دول اللي جايبين لي وجع الدماغ لان العدوي حطوا عينهم عليهم انا وحياة راسي ماهش طايقين منهم ولرياده انا بوصي ابو السباع وبالذن الشيطان اللي انا متخاوي معه اخليهم *

مشخلعتلو - اضربهم ياسيدي (تتاوب) انا ما غمضتوش عينك بتاع انا يا افندينا *

شيخ الحاره - ادخلي قصرك ونامي *

مشخلعتلو - (تتبسم) انتي مش عاوزه من جاريتك حاجه انتي تعبانه ياسيدي ؟

شيخ الحاره - والله يابنتي ما بقاليش حيل وصبحت قطيع انته بتقطع اللي جايلوا حبي ردحي ياحبيبتي ناي (يبوسها)

مشخلعتلو - خليتكي بعافيه يا افندينا (تخرج)

المنظر الثاني شيخ الحاره لوحده *

شيخ الحاره - راحت عليك يابو السباع اه ... انته يلعن اليوم اللي فيه تولّيت شيخ حاره ده كان يوم نحس وانا كان مالي ومال الشبكه دي اللي زيّ الطين المكتوب على الجبين تراه العيون نعمل ايه في طبع الدنيا ؟ ايوه صبحت اخشى محاوفات امته والخوف قاتلني مابين عسكري ومدفعين حول سرايتي وبوصي مرعوب وكل ما اسمع حدّ قايل عليّ انفزع وقلبي يطبّ واقول في نفسي آهم ضباط الجهاديه وتلمذة المدارس واولاد البلد والذوقين جايين ينتقموا مني ويقبضوا روحي وياخدوا منايح السهاريج ويشهروا الدوالي اللي ليتهم بغاية التعب والشقه ويبولوا في العديم شيخ حاره عواضي بدهلس ... ده انا سيدهم في المكر والدهان من ملك الشياطين انا الجماعه مستخلصين لي بقطعة علقه صنعه مايطلعش من يدهم حاجه البصاصين كتير وامور الضبطيه جميع ولي حبايب اصدقايهم الضباط والتلمذه ويعرفوني بكل اللي بيحصل يومي انا ابو نضاره اللعين راح جدّد له جرنال تاني وقال في حبّ الوطن آهو زيّ الكلب اللي بينبح خليه يعوّي ... آه ياسمعيل ... انت بتسلّي غليك وهمك بالكلام ده انا قلبك بيوجعك وضميرك في قلق اهو الليل بينوت بطوله وعينك مابتدوق النوم آديني سامع تشخيخ الدهاوين بايختهم دول مبسوطين ولاهم عارفين الدنيا بتعمل بهم ايه والناس اللي ماتنهش الصوريه نقول عليهم دول مساكين كدونهم محرومين من لذّات الدنيا آه يا مغفلين والله ما احد محروم غيري انا كمونجي ما بستلذّ لا بكاكل ولا بشرب من خوفي ان خدامييني يسمّوني ولما اخرج من البيت كما اعدّي على شارع واجد فيه زحمه بيان لي ان يوم القيامه جاء وانظر يمين وشمال ومن لحظه لحظه يترآي لي ان العالم رايحه تهجم على عربيتي وتهكمني ياخيي لا والله اني مجنون هوانا في اوروبا ! احنا في مصر واولاد مصر يخافوا من خيالهم دول ناس زرطه من غير مواخذه نطيرهم والّا ما كنتش خلصت من ايادهم يوم قيامة الغباط آديني بعمل كيفي ولا احد قادر عليّ غباط طلعت عليه ضامه وشغلبته يغماهين انت مشالج حواري الفرنج وفلسن وبادنور رسيتهم في جيبوبي وبازن الله انتصر على شيخ الحمّر واحطه هو ودوبره في الجراب اما اللي غايظني انا هو ابو الحلم لان كل الشعب هنا بيحبّه والّا ما كانوش كتبوا الشيخ الحمّر ولا فظر ملوك الافرنج ويشكوا من جوري وظلمي ويعتولوا عاوزين لهم شيخ حاره كريم حليم

ملحق 16: **أبو نظارة**، ص 14، عدد 1، السنة الثالثة، 1879

تظهر فيها العلامات: العارضة، الاستفهام، التعجب، الأقواس، نقاط الحذف، والنجمة.

متزلة » وبيانًا لذلك ضرب مثل الشعب الارلندي الذي مع نفورهِ من حكومة الانكليز في بلادهِ ونقمهِ عليها لا يزال يحارب معها وذلك احتفاظاً بمصلحة قومهِ وبلادهِ » فختم هذا البرهان بقولهِ: « فالوطنية . . . لا تزال توجد اينما كانت المصلحة متفقةً وانَّ الدين لا علاقة لهُ بها على الاطلاق بين سائر الامم التي عرفت الحريَّة والنور (كذا) . . . . »

فقبل ان نتصدَّى للردّ على هذين المبدأين الفاسدين اي انَّ الشعوب يؤثرون الوطنية على الدين وانَّ الدين لا علاقة لهُ مع الوطنية ليسمح لنا صاحب المقالة الاديب ان نلقي عليهِ بعض اسئلة نرجو افادة الجواب عنها فنكون لفضلهِ من الشاكرين

اولًا قد قلت في تعريفك للوطنية « هي ان يحبَّ الانسان حكومتهُ وامَّتهُ . . . » ثمَّ اطنبت في مدح وطنيَّة الشعب الارلندي الذي لايزال « ناقماً على حكومتهِ في بلاده وشكواهُ منها تكاد تبلغ عنان السماء » أفليس في هذه الاقاويل شيء من المناقضة ؟

ثانيًا ان كانت الوطنيَّة كما زعمت قائمة باتفاق المصلحة فما قولك عن امَّةٍ او امم يتفقون على امرٍ او يتعاضدون في حرب تجرُّ عليهم نفعاً لكنها تأتي على غيرهم بالشرّ الوبيل وذلك ليس للمدافعة عن بعض الحقوق او لرتق بعض الفتوق بل استطالةً على الضعيف او طمعًا في بلادهِ كما يفعل بعض الدول في زماننا أفنعدُّ هذا الاتفاق في المصلحة وطنيَّةً او لا تراهُ بالحري ظلماً محضاً يأتي بالوبال على اصحابهِ ويعود على اوطانهم بالخراب ؟

ثالثًا اذا كانت الوطنية هي كما قدَّمت « مبعث الحريَّة والاستقلال » أفلا تخشى ان تثير بذلك روح الثورة والعصيان فتهدم ركن الوطنية . ما قولك مثلًا في الشعب الارلندي لو حاول حرصاً على « حرّيتهِ واستقلالهِ » ان ينشر راية التمرُّد على حكومة الانكليز لاسيَّما ومصلحتهُ الخاصة في بلدهِ (وقد سلَّمت بذلك) تناقض مصلحة الحكومة السائدة عليهِ

هذه اسئلةٌ خطرت على بالنا في وقت مطالعتنا للمقالة السابق ذكرها . ولكنَّ غايتنا من كتابة هذه الاسطر ان نبين لصاحبها ولجميع قرَّائهِ ما من الفساد في المبدأين الذين صرَّح بهما وجعلهما كاساس لمقالتهِ

فالمبدأ الاوَّل « ان الشعوب يؤثرون حبَّ الوطن على دينهم » فكيف يا ترى يُقنع كاتبٌ اديبٌ قرَّاءهُ بهذا المبدإ ؟ أيثبتهُ عقلًا او نقلًا ؟

فان قال انَّ العقل يقضي بذلك اجبنا انَّ العقل يحكم على خلاف زعمهِ بطريقة البرهان الصحيح انَّ للانسان خالقًا هو الباري تعالى عزَّ وجلَّ وانَّ على المخلوق قبل كل

ملحق 17: مجلة **المشرق**، 1898، السنة الأولى، ص21: تظهر فيها العلامات: القوسان، المزدوجان، النقطة، نقاط الحذف، السؤال.

حقّقت النظر وأرجعت اليها البصر فاذا هي ثلاثة نوارس قد شغلتني عن نفسي .... وعن القلم .

— أتدري ما هي النوارس ؟

— ؟ ؟ ؟

— اعلم وفّقك الله ان النوارس جمع تكسير واحدهُ نورس وهو طائر بحري : له صوت كريه ولحم كريه ومنظر كريه والله أعلم .

رأيت النوارس الثلاث تحلّق في الجوّ ولا تستعلي تتقارب من الباخرة ولا تستدني . تنشر أجنحتها في الهواء وتلبث ساكنة بلا حراك . كأنها معلّقة في القبّة الزرقاء بأسلاك يا لها من أسلاك : أسلاك تحملها الاملاك فلا تراها العيون ولا تحوم حولها الظنون . والطير مع هذا السكون — الظاهر — تتبع الباخرة في سرعتها بحركة خفيفة تصدر من رأسها . فيا لهذا الطائر الصغير يتابع الباخرة في المسير . لعمري ؟ ان اثنين منها عبارة عن عائلة قائمة بنفسها لاقتراب احدهما من

ملحق 18: استخدام علامات الترقيم في: زكي، 1900، الدنيا في باريس، ص 2.

لاتلق منك تلك النعم والآلاء وها ان ثقل اوزاري يرهقني فلا يحق لي ان اعيش بعد هذا فدونك نفسي ، دونك نفسي !

ولما اتم كلامه خارت قواه واخذ ينتحب انتحاباً .

ومضى على هذه الحالة هنيهة من الزمان ثم تألقت غرته وبرقت اساريره وزالت غضون جبينه فابتسم عن ثغر كالاقحوان واخذ يتسمع ويتنصت . وبينما كان قد الصق اذنه بالارض اذا بصوت مبهم طرق اذنه ... وما زال يصغي له حتى تخيل له انه يسمع دوياً ، وهل الدوى من اثر الجوع ام من اضطراب في دماغه لافة اصيب بها ؟ ... وبعد التدقيق والتثبت تحقق ان لاوهم هناك وان تحت الارض خرير ماء يتدفق من عين ثرارة فهرول متتبعاً ذلك الهدير واذا به امام عين تتفجر زلالاً نميراً بل كوثراً وسلسبيلا فقام ورفع يديه واهل بذكر الله . وقبل ان يبل صداه فكر بوصيفه مالك الذي بقي صريعاً على الارض فملأ قدحاً من هذا الماء الزلال واخذ يسقيه منه جرعة بعد جرعة بعد أن بل صدغيه وشفتيه حتى افاق . ثم قال له : « لست يامالك من الآن وصاعداً عبداً لي بل رفيقاً . فان عودتك الى الحياة هي بمنزلة تحرير لك فتعال واشكر الله معي على انه انقذنا من هذا الموت الزؤام .

فذهب كلاهما الى حافة العين وكرعا منها انفاساً ثم اوردا ابلهما فشربت حتى رويت . وحينئذٍ فتحا مزاودهما واكلا هنيئاً مريئاً وحمدا الله على هذه المنة التي لم يتوقعاها . ثم قال مالك لمبارك . بقي علينا الآن ان نبحث عن الطريق التي تؤدي بنا الى منف .

ملحق 19: **لغة العرب**، 1911، ص 75: نجد العلامات: المعقوفان، علامة التعجب، النقطة، نقاط الحذف، الفاصلة، علامة سؤال عربية، نقطتان، مزدوجان.

قائمة المراجع:

أ- المراجع العربية والثنائية اللغة:

إبراهيم، 1800 إبراهيم، بسطوروس (1899)، **كشف النقاب عن حق الخطاب**، [القاهرة]: مطبعة التوفيق.

إبراهيم، 1975 إبراهيم، عبد العليم (1975)، **الإملاء والترقيم في الكتابة العربية**، [القاهرة]: مطبعة غريب.

ابن الحاجب، 1592 ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان (1592) **الكافية**، روما: مطبعة ميديتشي.
(Filio Alhagibi (1592), *Grammatica Arabica*, Romae: Typographia Medicea.)

ابن السكيت، 1897 ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب (1897)، **مختصر تهذيب الألفاظ**، وقف على طبعه وضبطه وتعليق فهارسه الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.

ابن الصلاح، 1986 ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (1986)، **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

ابن عرب شاه، 1832 ابن عرب شاه، أحمد بن محمد (1832)، **فاكهة الحلفاء ومفاكهة الظرفاء**، تحقيق غيورغ ولهلم فرايتاج، بون: مطبعة بادني.
(Ebn – Arabschah (1832), *seu Fructus Imperatorum et Iocatio Ingeniosorum*, primum e codicibus editi et adnotationibus criticis instructi a George Freytag, Bonnae: Typis regiis arabicis in officina F.Baadeni.)

أبو نظارة، 1974 **صحف أبو نظارة**، (1974)، أربعة مجلدات، بيروت: دار صادر.

الأحمد، 2006 الأحمد، مجدي بن عبد الوهاب (2006)، **تقويم اليد في الكتابة ومعه تنسيق الكتابة بعلامات الترقيم**، بيروت: مؤسسة الريان.

الأسمري، 2000 الأسمري، صالح بن محمد حسن [2000]، (1421 ه)، "مباحث في الترقيم"، **مجلة الحكمة**، عدد 21، المدينة المنورة، ص 353-380.

ألف ليلة وليلة، 2008 **ألف ليلة وليلة**، (2008)، ج 1، بيروت: دار صادر.

أمين، والترزي، 1984 أمين، محمد شوقي، وإبراهيم الترزي (إخراج ومراجعة)(1984)، **مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاما**، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.

الإنجيل المقدس، 1590 **الإنجيل المقدس**، (1590)، روما: مطبعة مديتشي.

(*Evangelium Sanctum* (1590), Romae: Typographia Medicea.)

الأنصاري، 1905 الأنصاري، سعيد بن أوس (1905)، **كتاب المطر**، عني بنشره الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.

الأنصاري، 1911 الأنصاري، سعيد بن أوس (1911)، **كتاب الهمز**، تصحيح وفهارس ونشر لويس شيخو، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.

أوطوقار، 1873 أوطوقار، أشلختا (1873)، **حقوق الأمم**، ترجمة نوفل الطرابلسي، بيروت.

البستاني، 1876 البستاني، بطرس (1876)، **دائرة المعارف**، مجلد أول، بيروت.

بلّرمينو، 1627 بلّرمينو، روبرتو (1627)، **تفسير واسع على التعليم المسيحي**، ترجمة يوحنا الحصروني، روما: المجمع المقدس لنشر الإيمان.

بنيان، 1844 بنيان، يوحنا (1844)، **كتاب سياحة المسيحي**، بيروت.

الجزائري، 1910 الجزائري، طاهر بن صالح بن أحمد (1910)، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، [القاهرة]: المطبعة الجمالية.

حروف التاج، 1931 "حروف التاج وعلامات الترقيم"، (1931)، **مجلة المجمع العلمي العربي**، مجلد 11، كانون الثاني-شباط 1931، ص 621-626، دمشق: المجمع العلمي العربي.

حسون، 1867 حسون، رزق الله (1867)، **النفثات**، لندن: دار استفان أوستن.

الحصروني، 1627 الحصروني، يوحنا (1627)، **تفسير واسع على التعليم المسيحي**، روما.

الحموز، 1992 الحموز، عبد الفتاح أحمد (1992)، فن الترقيم في العربية: أصوله وعلاماته، عمان: دار عمار للنشر.

خانجي، 1868 خانجي، أنطون (1868)، **مختصر تواريخ الأرمن**، أورشليم: دير الآباء الفرنسيسكانيين.

خليل، 1929 خليل، محمود أحمد (1929)، **في سبيل اللغة العربية**، الإسكندرية: مطبعة الرشاد.

الدبس، 1868 الدبس، يوسف (1868)، **سفر الأخبار في سفر الأحبار**، بيروت: المطبعة العمومية.

دي ساسي، 1822 دي ساسي، سلفستر (1822)، **كتاب المقامات**، باريس: المطبعة الملكية.
(De Sacy, Silvestre (1822), *Les Seances de Hariri*, Paris: Imprimerie Royale.)

دي ساسي، 1826 دي ساسي، سلفستر (1826)، **الأنيس المفيد للطالب المستفيد**، باريس: المطبعة الملكية.
(De Sacy, Silvestre (1826), *Chrestomathie Arabe*, Paris: Imprimerie Royale)

الراوي، 1966 — الراوي، حبيب (1966)، "علامات الترقيم"، **المعلم الجديد**، مجلد 29، الجزء الأول، بغداد: وزارة التربية.

روبر، 2003 — روبر، جيوفري (2003)، "فارس الشدياق والانتقال من ثقافة النسخ إلى ثقافة الطباعة في الشرق الأوسط"، ضمن: عطية، جورج، (محرر)، **الكتاب في العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الستار الحلوجي، الكويت: مطابع السياسة، ص 189-209.

زاخر، 1721 — زاخر، عبد الله (1721)، **البرهان الصريح على سرّي دين المسيح**، حلب.

الزركلي، 2002 — الزركلي، خير الدين (2002)، **الأعلام**، ج 1، بيروت: دار العلم للملايين.

زكي، [1986] — زكي، أحمد [1986]، **الترقيم وعلاماته في اللغة العربية**، تقديم عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.

زكي، 1900 — زكي، أحمد (1900)، **الدنيا في باريس**، [القاهرة]: مجلة **طبيب العائلة**.

زكي، 2013 — زكي، أحمد (2013)، **الترقيم وعلاماته في اللغة العربية**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

سركيس، د. ت. — سركيس، يوسف إليان (د. ت.) **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، ج 2، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

السرياني، 1863 — السرياني، يوسف داود (1863)، **تنزيه الألباب في حدائق الآداب**، الموصل: دير الآباء الدومنكيين.

سليمان، 1725 — [سليمان، القس] (تحرير وترجمة) (1725)، **كتاب زبور الملك والنبي**، [لندن: جمعية نشر المعارف بالمسيحية].

السيوطي، 1426 هـ — السيوطي، جلال الدين (1426 هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

الشدياق، 1299 هـ — الشدياق، أحمد فارس (1299 هـ)، **اللفيف في كل معنى طريف**، القسطنطينية: مطبعة الجوائب.

الشدياق، 1839 — الشدياق، أحمد فارس (1839)، **اللفيف في كل معنى طريف**، مالطة.

شربنوا، 1846 — شربنوا، جاك أوغوسط (1846)، **أمثال ومعاني للقمان**، باريس: المطبعة السلطانية [الملكية].

(Cherbonneau, Jacques Auguste (1846), *Fables de Lokman*, Paris: Imprimerie Royale.)

شربنوا، 1853 — شربنوا، جاك أوغوسط (1853)، **قصة شمس الدين ونور الدين**، باريس: المطبعة السلطانية [الملكية].

(Cherbonneau, Jacques Auguste (1853), *Histoire de Chems Eddine et de Nour-Eddine*, Paris: Imprimerie Royale.)

شربنوا، 1856 شربنوا، جاك أوغوسط (1856)، **قصة الدليلة المحتالة**، باريس: المطبعة السلطانية [الملكية].

(Cherbonneau, Jacques Auguste (1856), *Les Fourberies de Dalilah*, Paris: Imprimerie Royale.)

الشريف، 2012 الشريف، خير الله (2012)، "في ظلال مجلة مجمع دمشق 2"، موقع **الألوكة الثقافية**، الرابط: http://www.alukah.net/culture/0/46623 تاريخ الدخول: 9.1.2014

شماع، 1797 شماع، عمانوئيل (1797)، **قطف الأزهار في علم الذمة والأسرار**، الشوير: الرهبان القانونيون الباسيليون من طائفة الروم الملكية.

الشهابي، 1960 الشهابي، مصطفى (1960)، "تيسير الكتابة العربية"، **مجلة المجمع العلمي العربي**، المجلد 35، ص689-696، دمشق: المجمع العلمي العربي.

شيخو، 1884 [شيخو، لويس] (1884)، **مجاني الأدب في حدائق العرب**، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين.

شيخو، 1887 شيخو، لويس (جمع) (1887)، **علم الأدب، مقالات لمشاهير العرب**، بيروت: مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين.

شيخو، 1900 شيخو، لويس (1900) "تاريخ فن الطباعة في المشرق"، مجلة **المشرق**، السنة الثالثة، العدد 2، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.

شيخو، 1910 شيخو، لويس (1910)، **السر المصون في شيعة الفرمسون**، الكراس الأول، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.

صالح، 1994 صالح، فخري محمد (1994)، **اللغة العربية أداء ونطقا وإملاء وكتابة**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

صفير، 1888 صفير، جرجس فرج (1888)، **كتاب الكنيسة الجامعة**، أورشليم.

ضيف، 1984 ضيف، شوقي (1984)، **مجمع اللغة العربية في خمسين عاما**، [القاهرة]: د. ن.

الطبري، 1882-1885 الطبري، محمد بن جرير (1882-1885)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي خويه، بريل.

(De Goeje, M. J. (1882-1885), *Annales Qous Scripsit Abu Jafar Mohammed ibn Djarir At-tabari*, E. J. Brill.)

طلعت، 1905 طلعت، محمد (1905)، **القول المبين في الرد على المبشرين الإنجيليين**، [القاهرة]: دار التقدم.

الطويراني 1310 ه الطويراني، حسن حسني (1310 ه)، **كتاب خط الإشارات**، [القاهرة]: مطبعة النيل.

عاشور، 1931 عاشور، عبد القادر (1931)، **حروف التاج وعلامات الترقيم**، القاهرة: المطبعة الأميرية.

عاشور، 1932 عاشور، عبد القادر (1932)، **حروف التاج وعلامات الترقيم**، الطبعة الثانية، بأمر من وزارة المعارف العمومية [القاهرة]: مطبعة مصلحة المساحة المصرية.

عبد التواب، 1985 عبد التواب، رمضان (1985)، **مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين**، القاهرة: مكتبة الخانجي.

عبد الغني، (د. ت.) عبد الغني، أيمن أمين (د. ت.)، **الكافي في قواعد الإملاء والكتابة**، القاهرة: دار الوفيقية للتراث.

العراقي، 1420 ه العراقي، الحافظ [1420 ه]، **متن ألفية الحافظ العراقي**، تحقيق عبد الله بن محمد الحكمي، [الرياض]: سلسلة المتون العلمية المختارة.

عطا، 1860 عطا، كيريو غرغوريوس (1860) **شمس الرياضات الروحية**، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين.

العلموي، 1349 ه العلموي، عبد الباسط بن موسى بن محمد [1349 ه]، **المعيد في أدب المفيد والمستفيد**، دمشق: المكتبة العربية.

الفرجاني، 2005 الفرجاني، نبيل طاهر (2005)، "علامات الترقيم في الكتابة العربية: أصولها وقواعدها"، **الحياة الثقافية**، عدد 168، نقلا عن: موقع **جامعة أم القرى**، (موقع الدكتور نبيل طاهر الفرجاني)،الرابط: http://uqu.edu.sa/ntferjani/ar/18387، تاريخ الدخول: 19.3.2015.

فم الذهب، 1839 فم الذهب، يوحنا (1839)، **الليتورجيا الإلهية**، [روما: المجمع المقدس لنشر الإيمان].

(Chrysostomus, Johannes (1839), *E theia leitourgia tou en agiois patros emon Ioannaou tou Hrisostomou*, [Rom :Propaganda].)

فواز، 2014 فواز، زينب (2014)، **الرسائل الزينبية**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

قباوة، 2007 قباوة، فخر الدين (2007)، **علامات الترقيم في اللغة العربية**، حلب: دار الملتقى.

قدورة، 1996 قدورة، وحيد (1996)، "أوائل المطبوعات العربية في تركيا وبلاد الشام"، ضمن: **ندوة تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر**، ص 109–139، أبو ظبي: المجمع الثقافي.

باسيليوس، 1745 القديس باسيليوس الكبير (1745)، **القوانين المختصرة**، [روما]: [المجمع المقدس لنشر الإيمان].

(Caesariensis Basilius (1745) *Kitāb al-Qawānīn ar-rahbānīya al-muntašira al-mukhtasara*, [Rom]: [Congr. de Prop. Fide].)

كتاب المزامير، 1614 **كتاب مزامير داوود** (1614)، روما: مطبعة سفاري.

(Scialac, Victorio & Gabriel Zionita (1614), *Liber Psalmorum Davidis regis et prophetae, Ex Arabico idiomate in Latinum*, Romae: Typ. Savariana.)

الكتاب المقدس، 1671 **الكتاب المقدس** (1671)، روما: المجمع المقدس لنشر الإيمان.

(Chiesa Cattolica, (1671), *Biblia sacra Arabica Sacrae,* Santa Sede: Congregazione de propaganda fide.)

الكنيسة الكاثوليكية 1888 الكنيسة الكاثوليكية (1888)، **كتاب الكنيسة الجامعة**، أورشليم: دير الآباء الفرنسيسكانيين.

لغة العرب، 1911 **لغة العرب**، (1911)، **لغة العرب**، الجزء الأول، السنة الأولى، بغداد: مديرية الثقافة.

المامقاتي، 1379 ه المامقاتي، محمد رضا (1379 ه)، **علامات الترقيم قديما وحديثا**، قم: مولود كعبة.

المامقاتي، 1411 ه المامقاتي، محمد رضا (1411 ه)، **معجم الرموز والإشارات**، قم: مهر.

مجمع فؤاد الأول، 1944 مجمع فؤاد الأول للغة العربية (1944)، **تيسير الكتابة العربية**، مؤتمر المجمع سنة 1944، القاهرة: المطبعة الأميرية.

مجمع اللغة العربية بدمشق، 2014 مجمع اللغة العربية بدمشق (2014)، **قواعد الإملاء**، ط 2، [دمشق]: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.

المجمع المقدس لنشر الإيمان، 1802 المجمع المقدس لنشر الإيمان (1802)، **اعتقاد الإيمان الأرثوذوكسي الواجب على أهل المشرق**، روما: [مطبعة المجمع المقدس لنشر الإيمان].

محمد، والباجوري، 1907 محمد، محمود حسن وأمين عمر الباجوري (1907)، **كتاب المنتخبات العربية**، ط 2، القاهرة: مطبعة مدرسة والدة عباس الأول.

المشرق، 1898 **مجلة المشرق** (1898)، مجلة المشرق، (1898)، السنة الأولى، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.

النجمي، (د. ت.) النجمي، أحمد سعيد، "علامات الترقيم"، موقع **جامعة سلمان بن عبد العزيز**، الرابط: https://faculty.sau.edu.sa/a.anagmyy/lecture/lc0000002684 تاريخ الدخول: 21.2.2015.

هابخط، 1824 هابخط، ماكسيميليانوس (1824)، **كتاب جناء الفواكه والأثمار في جمع بعض مكاتيب الأحباب الأحرار من عدة أمصار وأقطار**، برسلاو: مطبعة المدرسة.

(Habacht, Maximilianus (1824), *Epistolae Quaedam arabicae*, Yratislaviae: Typis Universitatis Regiis.)

هارون، (د. ت.) هارون، عبد السلام (د. ت.)، **قواعد الإملاء وعلامات الترقيم**، القاهرة: دار الطلائع.

هارون، 1998 هارون، عبد السلام (1998)، **تحقيق النصوص ونشرها**، القاهرة: مكتبة الخانجي.

الهمذاني، 1885 الهمذاني، عبد الرحمان بن عيسى (1885)، **الألفاظ الكتابية**، ضبط وتصحيح أحد الآباء اليسوعيين [لويس شيخو]، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين.

ويكيبيديا **ويكيبيديا** الموسوعة الحرة، مادة "طباعة".

اليازجي، 1888 اليازجي، ناصيف (1888)، **مطالع السعد لمطالع الجوهر الفرد**، ط 3، بيروت: المطبعة الأدبية.

ب- مراجع بلغات أخرى:

Alphabetum Arabicum *Alphabetum Arabicum*, (1715), Romae: Typis Sacrae Cong. de Propag.Fide.

Awad, 2015 Awad, Dana (2015), "The Evolution of Arabic Writing Due to European Influence: The case of punctuation", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 15, pp. 117-136.

Caussin, 1804 Caussin, Citoyen (1804), *Le Livre de la Grande Table Hakemite*, Paris: Imprimerie de la Republique.

De Perceval, 1824 De Perceval, Caussin (1824), *Grammaire Arabe Vulgaire*, Paris: l'imprimirie d'everat.

De Perceval, 1829 De Perceval, Caussin (1829), *Dictionnaire Francais-Arabe*, Paris: chez Firmin Didot frères.

Erpinii, 1656 Erpinii, Thomae (1656), *Arabicae linguae Tyrocinium*, typis & impenfis Ioannis Maire.

Freytag, 1834 Freytag, George (1834), *Chrestomathia Arabica Grammatica Historica*, Bonnae: Typis regiis arabicis in officina F. Baadeni.

Gorguos, 1865	Gorguos, A. (1865), *Cours de'Arabe Vulgaire*, Paris: Librairie de L. Hachette et C^{ie}.
Krek, 1979	Krek, Miroslav (1979), "The Enigma of the First Arabic Book Printed from Movable Type", *J. Near East. Stud*., no. 3 (1979) 203-212.
Michaelisschen & Georg, 1817	Michaelisschen J. D. & Georg Heinrich Bernstein (1817*), Arabische Grammatik und Chrestomathie*, Gottingen und Leyden: Vanderhoek und Ruprecht.
Roper, 1995	Roper, Geoffrey (1995), "Faris Al-Shidyaq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East", In: Atiyeh, George (ed.), *The Book in the Islamic World*, Albany: State University of New York Press, pp. 209-231.
van den Bugert, 1989	van den Bugert, N. (1989), "Some Notes on Maghribi script", *Manuscrips of the middle east*, 4, Lieden: Ter Lugt Press, pp. 30-43.
Encyclopedia Phoeniciana	"Abdallah Zakher, the Gutenberg of the East", *Encyclopedia Phoeniciana*, Link: http://phoenicia.org/zakhiraddthendelete.html#ixzz3T2CCiEuY

ت- مخطوطات:

ابن نباتة، [نسخ في القرن السابع عشر] ابن نباتة، جمال الدين بن محمد [نسخ في القرن السابع عشر]، **الأجوبة المعتبرة عن الفتيا المبتكرة**، [مخطوطة رقم Wetzstein II 1473]. مكتبة الدولة ببرلين، الرابط:
http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB000073E700000000

ابن وهبان، [1502] ابن وهبان، عبد الوهاب بن أحمد الحارثي [1502]، **قيد الشرائد ونظم الفوائد**، [مخطوطة رقم Landberg 975]. مكتبة الدولة ببرلين، الرابط:
http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000293E00000000

الدمشقي، (القرن الثامن عشر) الدمشقي، محمد النجار (القرن الثامن عشر)، **عقود الجمان في عدم صحبة أبناء الزمان**، مخطوطة من مكتبة الدولة ببرلين. الرابط:
http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00014ABB00000000

السلطي، (نسخ 1692) السلطي، محي الدين (نسخ 1692)، **إيضاح المرامي شرح هداية الرامي**، مخطوطة من موقع: *manuscriptaCSIC*. الرابط:
http://manuscripta.bibliotecas.csic.es/buscar

القرآن الكريم، **القرآن الكريم**، مخطوطة من مكتبة الدولة ببرلين، على الرابط:
http://digital.staatsbibliothekberlin.de/werkansicht/?PPN=PPN664021883&PHYSID=PHYS_0023&USE=800

القرآن الكريم، **القرآن الكريم** (نسخ سنة 845 ه) عن: موقع **جامعة الملك سعود**. الرابط:
http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/6689/30#.VnVDTX6rSfB

قصة شيماس الحكيم، [نسخ في القرن السابع عشر] **قصة شيماس الحكيم مع الملك وردخان في بلاد الهند**، [نسخ في القرن السابع عشر]، مكتبة الدولة ببرلين. الرابط:
http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000168500000000

مخطوطة 243 مخطوطة 243، ص 4، من القرن التاسع عشر. موقع **جامعة طوكيو**. الرابط:
http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp/daiber/db_ShowImg_I.php?ms=243&txtno=&size=m&page=4