المجلة
مجمع اللغة العربية
الناصرة، عـدد 6، 2015

AL-MAJALLA
Journal of the Arabic Language Academy
Nazareth, Vol. 6, 2015

المجلة
مجمع اللغة العربية
الناصرة، عـدد 6، 2015

مـجـمـع الـلـغـة الـعـربـيـة
האקדמיה ללשון הערבית
The Arabic Language Academy

الناصرة
© جميع الحقوق محفوظة

אל-מג׳לה
כתב עת האקדמיה ללשון הערבית, נצרת
כרך 6, 2015

تصميم غرافي: وائل واكيم

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

الهيئة الاستشارية:

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

المجلـــة

مجمع اللغة العربية

الناصرة، عـدد 6، 2015

مجلة علميّة محكّمة
يصدرها مجمع اللغة العربية، حيفا

هيئة التحرير:
سليمان جبران
إبراهيم طه
محمود غنايم
نبيه القاسم
مصطفى كبها

مدير التحرير:
محمود مصطفى

المحتـويـات

شلومو ألون

المفاهيم اللغويّة عند أبي نصر الفارابي 7

كلارا سروجي-شجراوي

فينومينولوجيا الوعي في حكاوي المقاهي لميسون أسدي 73

فؤاد عزام

بناء الأحداث في رواية صمت الفراشات لليلى العثمان 103

قيس فرو

الهويات الجماعية عند الناطقين بالضاد قبل بزوغ عصر القوميات 129

مراجعات في الكتب 191

أنظمة النشر في المجلة 205

مختصرات 207

Abstracts ..... I-VIII

المفاهيم اللغويّة عند أبي نصر الفارابي*

شلومو ألون

نشأ أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلاج الفارابي (في اللاتينيّة: Alpharabius) في عائلة تركيّة، وانتقل منها إلى العراق واستقرّ في بغداد. لم يتقن الفارابي اللغة العربيّة لدى وصوله بغداد. وقد عاش فيها سنوات طويلة، وكان من تلاميذ المترجم والفيلسوف المسيحي أبي بشر متّى بن يونس (توفي سنة 329هـ/ 940م). كان أبو بشر شخصيّة مرموقة في المدرسة البغداديّة لأتباع أرسطو المسيحيين. وقد انتمى للمدرسة الفلسفيّة اليونانيّة في الإسكندريّة، التي ظلّت قائمة بعد الاحتلال العربيّ لمصر، وكان له تأثير كبير على الفارابي.

في أيام الفارابي في بغداد جرت مناظرة علنيّة في مسائل لغويّة، وقد تمت هذه المناظرة في سنة 932م، في ديوان الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات، ودارت في المنطق والنحو. دافع المترجم والفيلسوف أبو بشر متّى بن يونس عن المنطق، أمّا خصمه فقد كان اللغوي الشاب أبو سعيد السيرافي (توفي سنة 368هـ/ 979م) الذي تتلمذ في هذه الفترة في بغداد. وقد بقيت أصداء هذه المناظرة سنوات طويلة بعد ذلك وكان لها، على ما يبدو، تأثير بارز على الفارابي.

كان الفارابي في بغداد على اتصال وثيق بأبي بكر بن السراج (توفي سنة 316هـ/ 928م)، يعلّمه المنطق والموسيقى، ويتعلّم منه أصول النحو. كان ابن السراج بصحبة المبرّد، كبير رجال اللغة في البصرة ومن تلاميذ سيبويه. ومن تلاميذه البارزين: الزجاجي (توفي سنة 337هـ)، والسيرافي، والرُّماني (توفي سنة 384هـ). يظهر أن هذا الاتصال الوطيد بين الفارابي وابن السراج قد أدى إلى التفاعل المتبادل بينهما، فقد مال ابن السراج، النحوي، عن مبادئ كثيرة كانت سارية بين النحويين العرب، أبناء عهده، وهذا نتيجة تأثّره

* أهدي مقالي هذا لأستاذي الفاضل المرحوم حاييم بلانك. فكلّ ما أعرفه في هذا الموضوع تعلّمته منه.

بالمنطق والموسيقى اللذين تعلّمهما لدى الفارابي، أما الفارابي، رجل المنطق، فقد أكثر من ربط المنطق بالنحو، تأثرا بابن السراج. وكان ابن السراج، على حدّ قول محسن مهدي، همزة الوصل بين المفاهيم اللغويّة والنحويّة العربيّة وبين الفارابي وعلوم المنطق والفلسفة.

في سنة 330هـ/ 942م تلقّى الفارابي دعوةً من السلطان سيف الدولة فانتقل إلى قصره، في مدينة حلب. وقد مرّت على الفارابي أيام قضاها في أوساط صوفيّة في حلب، ثم سافر إلى دمشق وإلى مصر، وعاد إلى بغداد، وتوفي في دمشق سنة 339هـ/ 950م، في الثمانين من عمره.

ألّف الفارابي مؤلفات كثيرة وفي ميادين متنوعة: في الموسيقى، والطب، وعلم السياسة، وفي العلوم الطبيعيّة، والمنطق والفلسفة. وقد بذل جهودًا لدراسة ما كتبه اليونانيّان – أرسطو وأفلاطون. ويجدر القول إن الكثير من مؤلفات الفارابي، التي لا تظهر أنّها مؤلفات تأثرت بنظريات أرسطو وأفلاطون، هي في الحقيقة إجمال لمؤلفات يونانيّة، لأرسطو عامّة، أو تفسير الفارابي لمؤلفات يونانيّة – أرسطوطاليّة. لذلك، لا عجب في تسمية الفارابي بالمعلّم الثاني، في أعقاب أرسطو، ابن القرن الرابع ما قبل الميلاد، الذي سمّي المعلّم الأول.

لم يكثر الفارابي من التأليف في المسائل النحويّة واللغويّة، ونادرا ما وجدنا للفارابي ذكرا في المراجع حول انشغاله بهذه المسائل، ويؤكد الجميع كونه فيلسوفا أو رجل منطق لا مرجعا في اللغة، ولم يكن هذا بمثابة إهمال عمدا، فهناك مؤلّفان فقط للفارابي، عبّر فيهما عن إدراكاته اللغويّة، الأول منهما هو الفصل الأول من كتابه **إحصاء العلوم**، الذي يعالج علم اللسان، وهو، على حدّ قول الأستاذ الكبير حاييم بلانك، إحصاء فريد من نوعه في الأدب العربي، عن ماهيّة علم اللسانيات، ولكنه ليس وجهة نظر مستقلة للفارابي، بل هو رأي أرسطو بعينه. أمّا المؤلّف الثاني فهو **كتاب الحروف**، وهذا الكتاب يتعمّق في المسائل اللغويّة والنحويّة، ويعتبره كثير من العلماء والباحثين سردا لآراء الفارابي نفسه، ولكن لا إجماع على ذلك. عُثر على مخطوطة هذا الكتاب في فترة متأخّرة جدا، وهذا ممّا يفسّر إهمال الباحثين للفارابي، كلغوي ورجل اللسانيات.

ليس لدينا أدلّة كافية على مدى تأثير النحويين العرب الآخرين، سوى ابن السراج، على آراء الفارابي، ومع ذلك يظهر أنّه قد تأثّر بصورة غير مباشرة بحنين بن إسحاق، أهمّ

المترجمين من اليونانيّة، والذي كان، على ما يبدو، من تلاميذ الخليل بن أحمد، الذي كان بدوره من أهمّ مراجع سيبويه. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن نفترض أنّ الفارابي كان على اتصال مع جماعة النحويين الذين كانوا يمثلون مدرسة المعتزلة في النحو، وجماعة «فلاسفة النحويين» الذين تعمّقوا في الفوارق بين النحو والمنطق.

يبدو أن يحيى بن عدي المسيحي (توفي سنة 362هـ/ 972م) كان من تلاميذ الفارابي، وهو قد تأثّر كثيرا بأبي بشر متّى بن يونس، الذي كان هو كذلك في هذه الجماعة.

كان تأثير الفارابي كبيرا على المؤلّفين في عهده، في القرن العاشر، وفي العصور اللاحقة، كفيلسوف وكعالم منطق بصورة خاصّة.

وجهة نظر الفارابي في المسائل اللغوية

إن المفاهيم الأساسيّة التي تبنّاها الفارابي، فيما يتعلّق بالمسائل اللغويّة والنحويّة، هي مفاهيم فلسفيّة لا لغويّة ونحويّة، ويظهر هذا في أقوال الفارابي نفسه، كما تظهر وجهة نظره المختلفة إلى النحويين، وقد وجدنا في دراستنا هذه نواحي لغويّة كثيرة في مفاهيمه وفي فلسفته، لم تُضَأ بصورة تليق بها.

إن الفرق بين المنطق والنحو، على حدّ قول الفارابي، هو أنّ النحو يعنى بتعابير خاصّة بلغة معينة، بينما يعنى علم المنطق بمبادئ شموليّة، لكل لغة. فالنحو وحده لا يكفي، ومن الضروري معالجة المنطق في اللغة.

عندما يتحدّث الفارابي عن فلسفة أفلاطون، فهو يتساءل: هل يكفينا فحص الكلمات، حسب معايير اللغويين، لتقصّي ماهيّة الأشياء؟ «ثم فحص بعد ذلك ... هل إذا أحاط الإنسان بالأسماء الدالّة على المعاني، على حسب دلالتها عند جمهور تلك الأمّة التي لها ذلك اللسانُ، وفحص عنها وعرفها على طريق أهل العلم باللسان، يكون قد أحاط علما بجوهر الأشياء».[1]

إن وجهة نظر الفارابي هي وجهة نظر عالم المنطق والفيلسوف، ولذلك نجده يذكر ضمن حديثه عن الحروف، في اللسان العربي وفي كلّ لسان، ألفاظا هي أسماء في عرف

1. الفارابي، 1943، ص 7.

النحويين، وليست حروفا، مثل «الجوهر» و«الذات» و«الشيء»، ويكمن في هذا فرق بارز بين مفاهيم الفارابي ومفاهيم اللغويين.

يعتقد الفارابي أن علم المنطق وعلم النحو يلتقيان، والفرق بينهما ليس كالفرق بين العلوم الطبيعيّة وعلم النحو، على سبيل المثال، التي لا يمكن التوفيق بينها. هل «القيام» هو خصلة؟ هل يعتبر التركيب «رجل قائم» جملة وكلمة «قائم» هي الخبر فيها؟ إن الفارابي يعتقد أنّ عالم الطبيعيات لا يجد الخبر في مثل هذا التركيب، لأن قيام الشيء لا يختلف عن الشيء نفسه، والخبر يحتاج إلى الماهيّة. أما عالم المنطق فيعتبرها جملة، من الناحية النحويّة، وقد اعتبر الفارابي القيام خبرا نحويّا أو منطقيّا جائزا، يمكن تحقيقه أو نفيه مع المبتدأ في الجملة.

لم يعبّر الفارابي في معظم الحالات عن موقف فيما يخصّ معياريّة صيغة لغويّة معيّنة، ولم يبدِ رأيه في أفضليّة صيغة لغويّة معيّنة، ما عدا كلامه عن الرابط. هل يفضَّل استعمال كلمة «هو» أو كلمة «موجود»؛ «وأمّا أنا فإني أَرى أَنّ الإنسان له أن يستعمل أَيّهما شاء. ولكن إن يستعمل لفظة «هو» فينبغي أن يستعملها على أنّها اسم لا أداة، تُرَكَّب مَبنيَّة على طرف واحد آخر. وأما المصدر الكائن منها -وهو الهويّة- فينبغي أن يُستعمل اسما كاملا ويُستعمل فيه الطرف الأول والأطراف الأخيرة كلّها».[2]

قد يميل الفارابي في أقواله إلى ممارسة اللسانيات المقارنة، فكثيرا ما نجد مقارنات بين الحالة اللغويّة في اللغة العربيّة، والحالة الموازية لها في اليونانيّة والفارسيّة أو السريانيّة، وعلى سبيل المثال فهو يقوم بمقارنة مفصّلة لمكانة الكلمة «إنَّ» في العربيّة والفارسيّة واليونانيّة، مع استعمال الأمثلة الصرفيّة، وهذا في مستهلّ مؤلّفه **كتاب الحروف**. كما يميل بين حين وآخر إلى استخدام التعبير «كافّة اللغات»، بصورة قاطعة من غير الحذر المتوقع ممّن يعالج الظواهر الحقيقيّة، لا التوقّعات: «ولكن لمّا كانت قوّة الكلم غيرِ المحصَّلَةِ قوَّة السلب على ظاهر ما جرت به العادةُ في الألسنة كلِّها...».[3]

طرح الفارابي الافتراض بأنّ قواعد النحو تتكوّن في سياق عمليّة التنقّل من مجتمع بدائي إلى مجتمع أكثر تطوّرا، وهو يقبل وجهة النظر القائلة إن اللغة تتغيّر عمدا من قبل النحويّين. هذه الفرضيات لا تتعلّق باللغة العربيّة فحسب، فالفارابي يضع نفس

2. الفارابي، 1970، ص 114-115.
3. الفارابي، 1971، ص 64.

الافتراض للتطوّر اللسانيّ من بداية التاريخ الإنسانيّ بصورة عامة.

بوجهة نظره هذه، ينكر الفارابي أيّ كلام عن المصدر الإلهي للغة العربيّة، فهو يصف التسلسل التاريخيّ ويضع افتراضات تاريخيّة عن التطور اللغوي، وهذا فارق بين الفارابي والنحويّين، بما فيهم ابن جنّي الذي عالج مسألة بداية اللغة نافيا التاريخ التوقّعيّ.

إن طريقة تفكير الفارابي عن التطور اللغوي عامّة، واللغة العربيّة خاصّة، هي طريقة تاريخيّة - تعاقبيّة. هذا التفكير يفترض تكوّن اللغة في مرحلة معيّنة وتطوّرها تدريجيّا، مع مرّ الزمان. أما ابن جنّيّ، فقد أكّد السياق في تكوّن اللغة، والحكمة الخاصّة لدى الناطقين باللغة العربيّة بتخفيف صيغ لغويّة ثقيلة مسبقا، قبل وضعها.[4]

تبنّى الفارابي مفاهيم راسخة عن طريقة وضع قواعد اللغة، فحسب رأيه تؤخذ في البداية، من الناطقين باللغة، كلّ المفردات المنفردة ذات المعنى وتُحفظ أو تُدوَّن. بعد ذلك يتم تصنيف المفردات إلى أنواعها فتتكوّن القواعد، ومن هنا فصاعدا تصبح اللغة صناعة، يمكن دراستها وحفظها. ومن هذه المرحلة يمكن وضع العِلَل لكل ما قيل أو دُوِّن، وفي النهاية تتكوّن خمس مهارات: البلاغة والشعر وتلقين الأدب، النثر والشعر، للجيل الناشئ، وعلم اللسان وفنّ الخطّ... وعلم اللسان يحتوي على المفردات ذات المعنى وهي التي تُكوّن الوضع الأوّل للمفردات في اللسان: «وصناعة علم اللسان إنّما تَشتمل على الألفاظ التي هي في الوضع الأوّل دَالَّةٌ على تلك المعاني بأعيانها».[5]

اعتبر الفارابي علم النحو لبّ علوم اللسان، ولكنه لم يترك تعريفات مميّزة بين النحو وعلوم اللغة الأخرى: «كما أن صناعة النحو تشتمل على الألفاظ... لكن صناعة النحو ليست تنظر فيها على أنّها أحد الأشياء المعقولة، وإلّا فقد كانت تكون صناعة النحو وبالجملة صناعة علم اللغة تشتمل على المعاني المعقولة وليست كذلك... فإن صناعة النحو ليست تُعرّفها على أنّها معانٍ معقولة، لكن على أنّها دالّة على المعاني المعقولة».[6]

يظهر مفهوم الكلمات في اللغة لدى الفارابي في تفسيره لأرسطو: «الكلمات هي علامات مشتركة، التي عند سماعها، يفكّر الإنسان عن نفس الشيء الذي وُضعت تلك الكلمة

4. ابن جنّي، د.ت.، ج 2، ص 28.
5. الفارابي، 1970، ص 65-66، ص 148.
6. الفارابي، 1968أ، ص 107.

إشارة له. ليس للكلمات معنى أعلى من ذلك. وهذا يشبه سائر العلامات التي يضعها الإنسان لتساعده في ذكر ما يترتّب عليه أن يذكره».[7]

ثمة كلمات تشير إلى معنى خاصّ، فريد من نوعه، سمّاه الفارابي ألفاظا دالّة على الأعيان والأشخاص، وثمة كلمات هي صفات مشتركة لأشياء كثيرة - ألفاظ دالّة على أجناس وأنواع.[8]

التغيير في المعنى يؤدّي إلى تغيير في الكلمة، وكلّ حرف يتغيّر -يُضاف أو يُحذف- يشير إلى تغيير في المعنى. إن الأساس هو تعاقب الحروف في الكلمة، وقد اعتقد الفارابي أن الرغبة في وضع كلمات شبيهة بمعانيها، كثيرا ما تؤدي إلى ألفاظ مُشكلة، تحمل أكثر من معنى. ويعتقد الفارابي أيضا أن هناك رغبة مستمرّة في ترتيب الكلمات بنفس الترتيب الذي يعكس المعاني في نفس المتكلم: «ويُتحرَّى أن يُجعل ترتيبُ الألفاظ مساويا لترتيب المعاني في النفس».[9]

وخلال عمليّة وضع المفردات في اللغة، وتطوّر فنّ البلاغة والشعر، الذي تتمثّل فيه الكلمات بصورة كاملة، على أوزانها وتراكيبها المتنوّعة، خلالها يصبح الناس العاملون فيها «فصحاء اللسان في هذه الأمّة وخبراءها في البلاغة». ومن ثم يصبحون الثقات في هذا اللسان، فيما يختصّ بتصحيحها، ونحت العبارات الجديدة وتدوينها.

إن اللسان، على حدّ قول الفارابي، هو من السمات المميِّزة بين الأمم: «والجماعة الإنسانيّة الكاملة على الإطلاق تنقسم أمما، والأمّة تتميّز عن الأمّة بشيئين طبيعيّين - بالخِلَق الطبيعيّة والشِّيم الطبيعيّة وبشيء ثالث وضعيّ وله مدخل ما في الأشياء الطبيعيّة وهو اللسان أعني اللغة التي تكوّن العبارة».[10]

إن المدوّنة اللغويّة ليست بمثابة خصلة طبيعيّة للإنسان، فلذلك لا نجد كنزا لغويّا مشابها في جميع الألسنة. وكما أن المفردات في الألسنة المختلفة ليست متشابهة، كذلك يختلف الخطّ أيضا من مجتمع إلى آخر، مع أن محسوسات الناس كلهم مشتركة - فأهل الهند يحسّون مثل العرب، وعند رؤيتهم شيئا، يفهمونه في نفس الشكل!

7. الفارابي، 1971، ص 25.
8. الفارابي، 1970، ص 139.
9. ن. م.، ص 140-141.
10. الفارابي، 1964، ص 70.

التفـاوت بـين قواعـد نحـو الأمـم والمجموعات الإنسـانيّة، قد نشـأ، على حـدّ قـول الفارابي، رغـم العناصر المشـتركة في النحو لـكل اللغات، وهذا لأن نحويّي كلّ لسـان يعتبرون أنفسـهم أمنـاء لغـة أمتهـم فقـط: «ومـا وقع في علـم النحو مـن أشـياء مشـتركة لألفاظ الأمـم كلها، فإنّمـا أخـذه أهل النحـو من حيث هـو موجود في ذلك اللسـان الـذي عُمِل اللسـان له، كقول النحويّـين مـن العـرب أن الكلـم العربيّة اسـم وفعل وحـرف، وكقـول نحويّـي اليونانيّين – أجـزاء القـول في اليونانيّة اسـم وكلمة وأداة. وهذه ليسـت إنّمـا توجد في العربيّـة فقط، أو في اليونانيّـة فقـط، بل في جميع الألسـنة.

وقـد أخذهـا نحويّو العـرب على أنّهـا في العربيّة، ونحويّو اليونـان على أنّهـا في اليونانيّة».[11] فيسـتنتج الفارابـي أنّ: «علـم النحـو في كلّ لسـان إنّمـا ينظر فيمـا يخصّ تلك الأمّـة. وفيما هـو مشـترك لـه ولغـيره. لا مـن حيث هـو مشـترك، لكن مـن حيث هـو موجود في لسـانهم خَاصّة».[12]

لا يتطـرّق الفارابـي في أقوالـه هـذه إلى إمكانيّـة وجـود نحـو مقـارِن واسـع النظـر، يُعنى خاصـة بإيجـاد القواسـم المشـتركة للغـات شـتّى، لا الخطـوط الخاصّـة بلسـان معين.

التأثيرات اليونانيّة والأرسطوطاليّة على الفارابي

سـاد في العالـم الإسـلامي، حتّـى أيـام الفارابـي وخـلال عـصره، فصـل واضح بـين علوم اللسـان التـي اعتـبرت إسـلاميّة أصليّة، وبين علـم المنطـق الـذي كان أجنبيّا أرسـطوطاليّا، والـرأي السـائد هـو أنّـه لـم يطرأ لقـاء بين أهـل المنطـق وأهـل اللغة.

هـل كان هـذا الاعتقـاد بالفصـل بـين النحـو الإسـلامي الأصـليّ وعلـم المنطـق الغريـب الأرسـطوطاليّ، صحيحـا حقـا؟

عالـج الباحـث ليونـس (Lyons) التأثـير الكبير الـذي كان للنحـو اليونانيّ عـلى لغات كثيرة ومنهـا العربيـة. أمـا الباحـث جوطييـه (Gätje) فقـد ذكـر أن مسـألة الصلـة بـين النحو العربـي والنحـو والمنطـق اليونانيّـين كانـت مـدار بحث طويـل، من أواخـر القرن التاسـع عـشر، فقد أشـار مركـس (Merx) إلى التبعيّة القصوى للنحـو العربيّ، في بدايتـه، إلى عقائد

11. الفارابي، 1931، ص 18–19.
12. ن. م.، ص 19.

ارسـطو. ويعتقـد فرسـتيخ (Versteegh) أيضـا أنّ النحـو العربـيّ بأكملـه كان تأليفا قد تأثّـر كثـيرا بالنحو اليونانيّ. حسـب رأيه، لا يُتصـوَّر أن **الكتاب** لسـيبويه، الذي يحتوي على مدوَّنـة لغويّـة كاملـة، كان قد صُنِـع أصلا على يـديْ فرد واحـد. ولكني أعتقـد أنّ تحديدات فرسـتيخ بعيـدة عـن الصـواب، فكتـاب سـيبويه لم يولـد من فـراغ، وهـو قد اسـتقى من السـابقين لـه (الخليـل، يونـس، أبو الخطـاب، أبو عُمَـر والآخـرون)، ولكن هـذا لا يقلّل من إنجـازات سـيبويه وإنجـازات النحويّين العـرب الذين تلوه في بنـاء مجموعة نحويّة شـاملة، مناسـبة للغـة العربيّة بشـكل خاصّ.

كان الفارابـي عالـم المنطق الذي أكثـر في ترجمـة أو شرح أفكار أرسـطو، وكان على ما يبدو أبـرز مفسّري مؤلفات أرسـطو في القـرن العاشر.

مـع هـذا، فقد اعتنـى الفارابي في مسـائل اللغـة والنحو أيضا. وأهـمّ معيـار في تقييم أصالة عقائـده اللغويّـة، هـو العلاقة بـين مؤلَّفه، **كتـاب الحـروف**، ومؤلفات أرسـطو. هل **كتاب الحـروف** هـو ليس إلا شرحـا لبعض مؤلفات أرسـطو التـي عالجت الكلمات؟ يرى محسـن مهـدي أنّ هـذا الكتاب هو تفسـير لكتاب **مـا وراء الطبيعة** لأرسـطو، ويضيـف أنّ المقارنة بـين هـذا الكتـاب وتفسـير ابـن رشـد لكتـاب أرسـطو تـدلّ بوضـوح عـلى كثـرة الأصول والمصطلحـات اليونانيّـة لـدى الفارابـي. وإذا كانـت هـذه هي النتيجـة فيما يخـصّ **كتاب الحـروف**، فلا شـك في وجـود المـوادّ اليونانيّـة في مؤلفـات الفارابـي الأخرى. اختـار هنري فلايـش (Henri Fleisch)، مثـلا، أن يُبـيّن تأثـير النحـو اليونانـيّ الخـاصّ عـلى الفارابي بواسـطة المصطلحات التي يسـتعملها. وفرسـتيخ ركّـز في أطروحته على التأثـيرات اليونانيّة والأرسـطوطاليّة عـلى الفارابـي. وقـد أشرت إلى أنّ جوطييه وجـد أيضا عند الفارابي أسسـا كثـيرة من الطريقـة النحويّـة اليونانيّة.

كان الفارابـي نفسـه يعـي الفوارق بـين أفكار أرسـطو والواقع اللغـوي في اللسـان العربيّ، ممّـا يـدلّ، حسـب رأيي، عـلى أن الفارابي لـم يَنْـوِ معالجة النحـو العربي بصـورة مباشرة. وعندمـا نقـل عـن أرسـطو كلامه عـن «الكلمـة غـير المحصّلـة»، قـال إنّ مثل هـذه الأفعال ليـس لها اسـم معـروف، لا بـين النـاس ولا بـين النحويـين «وهذا الصنـف مـن الكلم فغير موجـود أصلا في اللسـان العربي».[13]

يُلاحَظ تأثير يونانيّ واسع في تعريفات الفارابي لأجزاء الكلام – الاسم، الفعل والحرف.

13. الفارابي، 1971، ص 37.

يظهـر تحديـد الاسـم في مؤلّفـيْنِ مـن مؤلّفـات الفارابـي: في شرحـه لكتاب أرسـطوطاليس **في العبـارة**، وفي **كتـاب الألفـاظ المسـتعملة في المنطـق**. في **كتـاب الألفـاظ المسـتعملة في المنطـق**، عـرّف الاسـم أنّـه: «كلّ لفـظ مفـرد دالّ عـلى المعنى من غـير أن يـدلّ بذاته على زمـان المعنـى».[14] قـارن جوطييه هـذا التعريف بالتعريـف المذكور لدى إسـحاق بن حنين في ترجمتـه لكتـاب **مـا وراء الطبيعة** لأرسـطو، حيـث يقول: «فالاسـم هو لفظة دالّـة بتواطؤ مجـرّدة مـن الزمـان وليس واحـد من أجزائهـا دالّا عـلى انفـراده»، وقارنه أيضـا بالتعريف الـوارد في كتـاب أرسـطوطاليس **فن الشِّـعر** بترجمـة أبي بشر متّـى بن يونـس، حيث جاء: «وأمـا الاسـم فهـو لفظة أو صـوت مركَّـب أو دالّ خِلو مـن الزمان جـزء من أجزائـه لا يدلّ عـلى انفـراده». يجـدر بنا أن نضيـف هنا تعريف ابن رشـد (تـوفي سـنة 595هـ/ 1198م): «وأمـا الاسـم فهـو صـوت أو لفظـة تـدلّ بانفرادها عـلى معنـى خِلْو مـن الزمـان ولا يدلّ جـزؤه على جزء مـن المعنـى إذا انفرد». فالتشـابه بين تعريـف الفارابي وتعريفات إسـحاق بـن حنين وأبـي بـشر، في ترجمتيهما لأرسـطو، وتعريـف ابن رشـد، واضح للغايـة. تنقص في تعريـف الفارابـي العبـارة: «جزء مـن أجزائه لا يـدلّ على انفـراده»، مع أنّ هـذه العبارة موجـودة في مؤلـف آخر مـن مؤلفات الفارابي، هو شرح **ما وراء الطبيعة** لأرسـطو: «الاسـم هـو لفظـة دالّة بتواطؤ مجـرَّدة من الزمـان وليس واحـدٌ من أجزائهـا دالّا على انفـراده».[15]

إن الزيـادة «عـلى انفـراده/ إذا انفـرد» الموجـودة في تعريـف الفارابـي في **كتـاب الألفـاظ** ولـدى ابـن رشـد، لا توجـد في ترجمـات مؤلفـات أرسـطو، ولا في تفسـير الفارابـي لكتـاب **مـا وراء الطبيعـة**. وعـلى حـدّ قول فرسـتيخ فـإنّ هذه الزيـادة هي مـن صنـع الفارابي، والخوارزمـي، والغـزالي وابـن رشـد للتعريـف الأرسـطوطاليّ، مع أن هـذا التمييـز ذاته بين الكلمـة وشـبه الجملـة جاء لـدى أرسـطو أيضا.

في مسـألة تحديـد الفعـل، جـاء في **كتـاب الألفاظ** للفارابـي: «وبالجملـة فـإن الكلمة لفظة مُفْـرَدة تـدلّ عـلى المعنـى وعـلى زمانـه».[16] وقد قـارن جوطييـه هـذا التعريـف بتعريفات إسـحاق بـن حنين وأبي بـشر متّى بـن يونس في ترجمـة كتاب **فنّ الشـعر** لأرسـطو. يقول إسـحاق بـن حنـين: «وأمّـا الكلمـة فهي مـا يدلّ مـع ما يـدلّ عليه، عـلى زمان وليـس واحد مـن أجزائـه يـدلّ على انفـراده». وتعريف أبي بـشر: «وأما الكلمـة فهي صـوت دالّ أو لفظة

14. الفارابي، 1968أ، ص 41.
15. الفارابي، 1971، ص 29.
16. الفارابي، 1968أ، ص 41-42.

تـدلّ مـع ما تـدلّ عليه عـلى الزمان، جزء مـن أجزائـه لا يدلّ على انفـراده». مـن هنا يتضح أن تعريفي أرسـطو مشـابهان لتعريـف الفارابي.

في تحديـد الحـروف نجـد أنّ صلـة الفارابـي بأقـوال النحويّـين اليونانيّين واضحـة للغاية. فالحقيقـة هـي أنّ الفارابـي صنّـف الحـروف بـين أجـزاء الـكلام، إلى جانب الاسـم والفعل واختلـف بهـذا عـن إسـحاق بـن حنـين وأبـي بـشر في ترجمتيهمـا لأرسـطو، فبعـد ذكـر الحـروف: «ومـن الألفـاظ الدالّـة الألفاظ التـي يسـمّيها النحويّـون الحروفَ التـي وُضِعت دالّـة عـلى معـان»،[17] واصل الفارابـي يقول: «وهـذه الحروف هـي أيضا أصنـاف كثيرة غير أَنّ العـادة لـم تجـرِ مـن أصحاب علـم النحـو العربـيّ إلى زماننا هذا بـان يُفرَد لـكلّ صنف منهـا اسـم يخُصّـه فينبغي أن نسـتعمل في تعديـد أصنافها الأسـامي التـي تـأدَّتْ إلينا عن أهـل العلـم بالنحو من أهل اللسـان اليونانيّ فإنّهم أفـردوا كلّ صنف منها باسـم خاصّ».[18] فـلا شـك لـديّ أن هذا التقسـيم المفصَّـل للأصنـاف، الـذي يعرضـه الفارابي بإسـهاب، قد تأثّـر كثـيرا بما وصـل إليه مـن النحـو اليونانيّ.

لقـد وضـع أرسـطو التمييز بين الأسـماء والأصـوات التـي تطلقهـا الحيوانات غـير العاقلة، للحصـول عـلى حاجاتها المادّيّـة. وقد نقـل الفارابي أقـوال أرسـطو، بالترجمـة إلى العربيّة: «نحـن نتكلّـم (في تحديد الاسـم) عن اسـم ذي معنـى متّفق عليـه، لأنّه لا يُتصوّر اسـم عديم المعنـى ولنـا أصـوات كثـيرة لا تُـدوَّن مـع أنّها تـدلّ على معنـى، مثـل أصـوات الحيوانات، ولكنـه ليـس معنـى متَّفقًـا عليـه»[19]. وأضـاف الفارابـي إلى هذا، رأيـه هو، بأن أرسـطو قد أضـاف العبـارة «متّفـق عليه» لتعريف الاسـم، بسـبب هـذه الأصوات.

نقـل الفارابـي في تفسـيره لكتاب **مـا وراء الطبيعة**، أقوال أرسـطو عن العلاقـة بين الأفكار الكامنـة في النفـس، والأصـوات والحـرف المـدوّن فيقـول: «إنّ ما يخـرج بالصـوت دالّ على الآثـار التـي في النفـس ومـا يُكتب دالّ عـلى ما يخـرج بالصوت».[20]

تأثّـر الفارابـي بالنحـو اليونانيّ –أرسـطو خاصة– في طـرق تصنيف المركّبـات المختلفة في اللسـان. فهـو يذكر فكرة ارسـطو عن تقسـيم العلوم إلى ثلاثـة: علم المنطق، العلـم الطبيعيّ والعلـم الإراديّ. ويقـول الفارابـي إنّ أرسـطو: «جعل المنطـق يتقدم في ذينـك العلمين وجعل

17. ن. م.، ص 42.
18. ن. م.
19. الفارابي، 1971، ص 31.
20. الفارابي، 1971، ص 24.

المنطـق حاكمـا عـلى ذينـك العلمين وممتحِنـا لكلّ ما يحصـل في ذينـك».[21] إنّ فكـرة التمييز بـين مَلَكـة طبيعيّـة – القـدرة عـلى التعلّـم كـشيء طبيعـي، وبـين ملكـة ارتياديّـة – ملكة مكتَسَـبة، جـاءت في مواضع شـتّى من **كتـاب الحروف**.

هنـاك فكـرة أخـرى مقتبسـة جليّـا مـن النحـو اليونانيّ، وهـي تقسـيم أواخر الأسـماء إلى أربـع حـالات، مقابـل الحالات الثـلاث المتّبعـة عند النحويّـين العـرب: «وقد يمكن أن تُقَسَّـم الأسـماء المائلـة إلى أصنافهـا وهي أربعـة على مـا حصَّلهـا نحويّـو اليونانيّين».[22]

لقـد تبنّـى الفارابـي، بصـورة دقيقـة تقريبـا، المقـولات الخمـس، كمـا صنفها أرسـطو في حديثـه عـن أَصنـاف المقـولات (الجمـل) إلى: قول جـازم، الأمـر، الطّلـب، التـضرُّع والنداء. وقـد أسـهب الفارابـي في موضـوع المقـولات في **كتـاب الحروف**، ونشـير إلى أنّ فرسـتيخ لم يعـرف في حينـه عـن وجود هـذا المرجـع ولـم يذكره.

ويتّبـع الفارابـي تعريـف أرسـطو للمغالطة في الـكلام، فيقـول إنّ للمغالطة في الـكلام ثلاثة مركّبـات نفسـانيّة وثلاثة مركّبات في مجـال التفوّه: «إلـزامُ العِيّ في القـول والمخاطبة وإلزام الهَـذَر في المخاطبـة والإسـكات».[23] ويأتـي الفارابـي بالتعريفـات للعـيّ في التكلّـم وللهذر، ويؤكّـد عـدم وجـود فرق بـين الألسـنة المختلفـة وإمكانيّة هـذه الحالـة في كلّ لسـان: «فإنّ العِـيّ هـو أن تنقـص العبارة فيلـزم المحال في المعنـى لأجل نُقصـان العبارة، والهـذَر هو أن تكـون العبـارة زائـدة عـلى المعنى فيلـزَم المحـال من زيـادة معنى عـلى معنى».[24]

المنطق واللسان في تفكير الفارابي

إن وجهـة نظـر الفارابـي في المسـائل اللغويّـة هـي وجهة نظـر الفيلسـوف وعالـم المنطق، وليـس وجهة نظـر عالم اللسـان، وانشـغال الفارابـي في النحو واللسـانيّات يتعلّق، بشـكل خـاصّ، بفهمـه الصلـة بين علـم المنطـق وعلـوم النحو: «وهـذه الصناعـة تناسـب صناعة النحـو، وذلـك أنّ نسـبة صناعـة المنطـق إلى العقـل والمعقـولات كنسـبة صناعـة النحـو إلى اللسـان والألفـاظ. فـكلُّ مـا يعطينـا إيّـاه علـم النحـو مـن القوانـين في الألفاظ، فـإنّ علم

21. الفارابي، 1961، ص 72.
22. الفارابي، 1971، ص 64.
23. الفارابي، 1961، ص 81–82.
24. ن. م.، ص 83.

المنطـق يعطينـا نظائرها في المعقـولات».[25]

حسـب اعتقـاد الفارابـي فـإنّ العبـارات اللغويّة تكـوِّن تعبيرا خارجيّـا للمعقـولات المركّزة في النفـس. وعلـم المنطـق هـو الـذي يُحـدّد معانـي العبـارات، أمـا دور النحو فهـو تركيب العبـارات معـا، ووضـع القوانين لهـذا التركيب.

لا يمكـن، حسـب اعتقاد الفارابـي، التنازل عن قوانين المنطق واللسـان، وهـو لا يقبل الادّعاء أن التـدرّب المكثّـف في العلوم، مثل الرياضيات أو الهندسـة، يُبْطل الحاجـة إلى قوانين المنطق. فهـو يشـبّه هـذا بمن يدّعـي، أن التـدرّب الكثـير في القصائـد والخطـب، يُبْطـل الحاجة إلى تصحيـح اللسـان، كأنّما بهـذه الطريقة لا خـوف أن ينحرف الإنسـان عن قواعـد النحو، لأن القصائـد والخطـب تحلّ محلّ هـذه القوانين وتُمكِّن الإنسـان أن يفحـص التصريف النحويّ الصحيـح، أو طريقـة إعـراب كلّ مقولة، هل جـاءت صحيحـة أو وقع فيها التشـويش. وكلّ مـا يجـدر ردّه في مسـألة النحو، يجـدر ردّه أيضـا، حسـب رأي الفارابي، في مسـألة الحاجة إلى قواعـد المنطـق: «... مـن زعـم أن الدُّربة بالأقاويـل والمخاطبـات أَو الدُّربـة بالتعاليم مثل الهندسـة والعـدد تُغْنـي عن علـم قوانين المنطـق... فهو مثل من زعـم أن الدُّربـة والارتياض بحفـظ الأشـعار والخُطـب والاسـتكثار من روايتهـا يُغني في تقويـم اللسـان وفي أن لا يلحن الإنسـان عـن قوانـين النحـو... وأنّـه يُعطي الإنسـان قـوة يمتحن بهـا إعـراب كلّ قول هل أُصيب فيـه أو لُحِن».[26]

إن الصلـة بـين المنطـق والنحـو تتمثّـل أيضـا بتسـمية علـم المنطـق في العربيّـة – صناعـة المنطـق. الاسـم «منطق» اشـتقّ مـن الجذر «نطـق» الـذي يشـمل في العربيّة معانـي التفوّه أو التكلّـم. إن هـذا الواقـع بحـدّ ذاتـه لا يفاجئنـا، لأن كلمـة «logos» في اليونانيّـة تعنـي «الكلمـة» أو «الـشيء»، مـع أن العربيّـة عانـت البلبلة، التي أشـار إليهـا الفارابـي، وذلك لأن علـم المنطـق وكتبـا كثـيرة في النحـو، سُـمّيت بعناوين اشـتقّت من نفـس الجـذر، (نطق): «فهـذا العلم [المنطق] سـمِّي باسـم مشـتقّ من النُّطـق الذي يُقال عـلى الأنحـاء الثلاثة، كما أن كثـيرا مـن الكتـب التـي تعطي قوانـين في المنطـق الخـارج فقط مـن كتب أهـل العلم في النحـو فقط تُسَـمَّى باسـم المنطـق».[27] وقـد علّل الفارابي اسـم علـم المنطـق في العربيّة: «إذ كانـت تُقـوّم الجـزء الناطق مـن النفـس... ولأجل أنّهـا أيضا تبـصّره كيف النطق باللسـان

25. الفارابي، 1931، ص 12.
26. ن. م.، ص 16.
27. ن. م.، ص 20؛ الفارابي، 1971، ص 34.

وكيف المخاطبة التي يكون بها التعليم وكيف المخاطبة التي بها تكون المغالطة، حتى تُستعملَ تلك وتُتجنَّبَ هذه».[28]

يمثّل كتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق**، من بين مؤلفات الفارابي، الصلة الوطيدة بين المنطق اليونانيّ واللسان العربيّ خاصّة، والصلة بين المنطق واللسان عامّة. عالج أرسطو الصلة بين المنطق واللسان، في بعض أجزاء مؤلّفه الكبير، الأورغانون (organon)، وذلك في **المقولات** و**ما وراء الطبيعة** بشكل خاص. وكانت هناك محاولات مستمرّة، في العالم القديم وفي القرون الوسطى، للمزج بين مقولات من النحو، والمنطق وما وراء الطبيعة، مما يدلّ على أنّ الفارابي خطا في أعقاب ما كانت عليه العادة بين الفلاسفة وعلماء المنطق من قبله.

تمثلت الصلة أو التناقض بين المنطق والنحو، بصورة قاطعة في المناظرة المشهورة بين أبي بشر متّى بن يونس والسيرافي، في بغداد، في ديوان الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات. وكانت نتائج المناظرة انتصار النحو والنحويّين على أهل المنطق والفلاسفة!

وقد وصف الفارابي بالتفصيل لبّ الفرق بين المنطق والنحو: «وهو [المنطق] يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ، ويفارقه في أنّ علم النحو إنّما يعطي قوانين تخصّ ألفاظ أمّة ما، وعلم المنطق إنّما يعطي قوانين مشتركة تعمّ ألفاظ الأمم كلّها».[29] إن المسألة التي يثيرها الفارابي هي كيف يمكن نقل قوانين شموليّة لمعنى منطقي إلى منظومات منوّعة من القوانين النحويّة، تختلف من مجتمع إلى مجتمع، في حين يكون المنطق هو المرجع الذي تُستمدّ منه قوانين النحو، والمعيار لوضع التعابير اللغويّة. ووفقا لما وصفه الفارابي: «فإنّ للألفاظ أحوالا تشترك فيها أحوال جميع الأمم، مثل أنّ الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة، والمفردة – اسم وكلمة وأداة... وههنا أحوال تخصّ لسانا دون لسان، مثل أنّ الفاعل مرفوع والمفعول له منصوب والمضاف لا يدخل فيه ألف ولام التعريف، فإن هذا وكثيرا غيره يخصّ لسان العرب، وكذلك في لسان كلّ أمّة أحوال تخصه»،[30] وفي هذه الفقرة تظهر معرفة الفارابي لقواعد النحو العربيّ.

28. الفارابي، 1961، ص 71.
29. الفارابي، 1931، ص 18.
30. ن. م.، ص 18.

وعلى حدّ قول الفارابي يُفترض أنّ المنطق ليس عليه أن يمارس ما يخص مفردات أمّة معيّنة، «بل يقضي [المنطق] أن يُؤْخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان».[31]

هناك فوارق عميقة بين التسمية النحويّة وتسمية علم المنطق. وينتبه الفارابي إلى ذلك: «فلذلك لا ينبغي أن يُستنكر علينا متى استعملنا كثيرا من الألفاظ المشهورة عند الجمهور دالّة على معان غير المعاني التي تدلّ عليها تلك الألفاظ عند النحويّين وعند أهل العلم باللغة التي يتخاطب بها الجمهور، إذْ كنّا ليس نستعملها بحسب دلالتها عندهم، إلّا ما اتّفق فيه أَن كانت دلالته عند أهل هذه الصناعة بحسب دلالته عند الجمهور».[32]

والفوارق هي ليست بالتسميات فقط ولكن بالتصنيف أيضا: «وكذلك كثير ممّا سنعدُّهُ في الحروف، يُرتّبه كثير من النحويّين لا في الحروف لكن إمّا في الاسم وإمّا في الكَلِم. ونحن إنّما نرتّب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها».[33]

قام الفارابي بمحاولة قيّمة لمقارنة منظومة المصطلحات المستعملة للمبتدأ وللخبر في الجملة، بين المصطلحات القائمة في النحو والمصطلحات المستعملة في المنطق: «فكما تقترن هاتان اللفظتان في اللسان كذلك يقترن معنياهما جميعا في النفس، واقتران معنيَيْهما في النفس يشبه اقتران هاتين اللفظتين في اللسان... أحد المعنيين هو الذي دلّ عليه الجزء الذي هو الموصوف والمعنى الآخر هو الذي دلّ عليه جزء القول الذي هو الصفة».[34] استعمل الفارابي في هذه الفقرة المصطلح «موصوف» للمبتدأ النحويّ، والمصطلح «صفة» للخبر النحويّ، في التركيب الاسمي: «الإنسان هو حيوان؛ الشمس طالعة».[35] وقد أضاف لمصطلح الصفة مصطلحين مترادفين: الخبر والمُسْند. لقد ذكر سيبويه المُسْنَد والمُسْند إليه كمركّبين هامّين في الجملة. وقارن الفارابي هذه التسميات بالمصطلحات الموازية في المنطق: «وقد جرت العادة في صناعة المنطق أن يُسَمَّى المعنى الموصوفُ والمسندُ اليه والمُخْبَرُ عنه موضوعا، والمعنى المُسنَد والمعنى الذي هو الصفة

31. ن. م.، ص 19.
32. الفارابي، 1968أ، ص 44.
33. ن. م.، ص 45-46.
34. ن. م.، ص 57.
35. ن. م.، ص 58.

والخـبر محمـولا، وذلك مثـل المفهوم من قولنـا – «زيدٌ هو انسـان»، فإن المعنـى المفهوم من «زيـد» هو موضـوع، والمفهوم من «الإنسـان» هـو المحمول».[36]

حلّـل الفارابـي في التوطئـة للوصـف المفصّـل للمقـولات في كتـاب **الألفـاظ المسـتعملة في المنطـق**، تعدُّديّـة المعاني للكلمـة في اللغة، حسـب العلوم المختلفـة التي تظهـر الكلمة فيها. وهـذا ليـس بمثابة مواجهة بـين المنطق واللسـان، ولكن بين النحـو والعلوم كلّهـا: «وينبغي أن نعلـم أنّ أصنـاف الألفـاظ التي تشـتمل عليها صناعة النحـو قد يوجد منها ما يسـتعمله الجمهـور عـلى معنى ويسـتعمل أصحـاب العلوم ذلـك اللفظ بعينـه على معنى آخـر، وربما وُجـد مـن الألفـاظ ما يسـتعمله أهـل صناعة عـلى معنى مـا يسـتعمله أهل صناعـة أخرى عـلى معنـى آخـر. وصناعة النحـو تنظر في أصنـاف الألفاظ بحسـب دلالاتها المشـهورة عند الجمهـور، لا بحسـب دلالاتهـا عنـد أصحاب العلـوم. ولذلك إنّمـا يعرّف أصحـاب النحو من دلالات هـذه الألفـاظ دلالاتهـا بحسـب مـا عنـد الجمهـور، لا بحسـب ما عنـد أهـل العلوم. وقـد يتّفـق في كثـير منها أن تكـون معانـي الألفاظ المسـتعملة عنـد الجمهور هـي بأعيانها المسـتعملةَ عنـد أصحـاب العلوم».[37] لقد اعـترف الفارابي بوجود تسـمية مهنيّـة خاصة لكلّ صناعـة: «والحـال في هـذه كالحـال في الصنائع التـي يتعاطاها الجمهـور. فإن النجّـار إنّما يخاطـب فيما تشـتمل عليـه صناعة النِّجـارة بالألفاظ المشـهورة عنـد النجارين».[38]

إنّ أحـد المواضيـع التـي تعكـس الفـرق الكبـير بين المنطـق والنحو هـو موضـوع الإضافة. وقـد مـال الفارابـي إلى تعريـف النحويـين المحـدود: «على أنّ اسـم الإضافة واسـم النسـبة يسـتعملها النحويـون في الدلالـة عـلى مـا هو أخـصّ من هـذه كلّها. وذلـك أنّ المنسـوب إلى بلـد أو جنـس أو عشـيرة أو قبيلـة يُـدَلّ عليـه عند أهـل كلّ طائفة بألفاظ مشـكَّلة بأشـكال متشـابهة ينتهـي آخِرها إمّا إلى حـرف واحد –مثل مـا في العربيّة والفارسـية– أو إلى حروف بأعيانهـا، مثـل مـا في اليونانيّـة. وكلّ اسـم كان مشـكَّلا بذلك الشـكل فإنّـه دالّ عندهم على النسـبة، ومـا عـدا ذلك مـن الألفـاظ التي ليسـت مشـكَّلة بذلـك الشـكل، فليسـت دالّة على نسـبة».[39] يبـدي الفارابـي في هـذه الفقرة إلمامـا في كيفيّـة بناء النعـت بواسـطة إضافة ياء النسـبة في العربيّـة، وقـام بالمقارنة مع الفارسـيّة واليونانيّـة: «والمضافان، يُنسـب كلّ واحد

36. ن. م.
37. ن. م.، ص 43.
38. ن. م.
39. الفارابي، 1970، ص 84.

منهمـا إلى الآخَـر بمعنـى واحـد مشـترك لهمـا يوجد معـا لـكلّ واحـد منهمـا».[40] وأضاف الفارابـي هنـا ملاحظة لافتـة: «وجميعُ ما تسـمع نحويّي العـرب يقولون فيهـا أنّها مضافة فإنّهـا داخلـة تحت المضاف الذي ذكرناه... وعلى الرسـم الأوّل الذي رسـم له أرسـطوطاليس المضـافَ في كتابـه في المقـولات».[41] فهـذه هي شـهادة بـارزة على الصلـة الكبيرة بـين النحو العربـيّ، وفقـا لعالـم منطق عربـيّ، وبين أفـكار أرسـطو ومؤلفاته.

المسائل النحويّة التي يعالجها الفارابي

علـم الأصـوات – خلـق الأصـوات: أعطانا الفارابـي وصفا مفصّـلا لعمليّة خلـق الأصوات في لسـان كلّ إنسـان. ويشـمل هـذا الوصـف أعضاء الجسـم المختلفـة التي تشـترك في خلق الأصـوات، كالفـم، الحلـق، الرئتان، الأنف، الشـفتان والأسـنان. فهذا هو وصف ذكـيّ للغاية يـدلّ عـلى إلمـام الفارابـي في النظريّـات المقبولـة في أيامـه عـن العمليّـة الطبيعيّـة في خلـق الأصوات.

وقـد اعتـبر الفارابـي أنّ ما يـؤدّي إلى حـدوث التفـاوت الكبير بين ألسـنة الشـعوب والفئات الإثنيّـة المختلفـة، هـو العنـاصر التّابعـة إلى حيّـز الميـول الطبيعيّة والمبنـى الطبيعـيّ لأبناء الفئـات المختلفـة. فينـصّ، ببسـاطة، أنّ أبنـاء منطقـة معينـة، ممّـن يكوّنـون مجتمعـا متماسـكا، يميلـون إلى خلق لسـان يختلف عن أيّ لسـان آخـر: «فالذين هم في مسـكن واحد وعـلى خِلَـق في أعضائهم متقاربة، تكون ألسـنتهم مفطـورة على أن تكون أنـواع حركاتها إلى أجـزاء أجـزاء مـن داخل الفـم أنواعا واحـدة بأعيانها وتكون تلك أسـهل عليها مـن حركاتها إلى أجـزاء أجـزاء أُخَـر. ويكـون أهل مسـكن وبلـد آخَـر... مفطوريـن على أن تكـون حركة ألسـنتهم إلى أجـزاء... أسـهل عليهـم من حركتهـا إلى الأجزاء التي كانت ألسـنة أهل المسـكن الآخَـر تتحـرّك إليهـا، فتُخالف حينئـذ التصويتات التـي يجعلونها علامات يـدلّ بها بعضهم عـلى مـا في ضميره ممّـا كان يشـير إليـه وإلى محسوسـه أوّلا، ويكـون ذلك السـبب الأوّل في اختـلاف ألسـنة الأمم».[42]

الاشـتقاق: ميّـز الفارابـي بـين المثـال الأول (ويعني به مـا لم يؤخـذ من غـيره كالمصدر)،

40. ن. م.، ص 84.
41. ن. م.، ص 88.
42. ن. م.، ص 136-137.

والشـكل المشـتقّ، ولمـح إلى البلبلة الناتجة عـن وجود مثال أوّل بشـكل مشـتقّ. مثلا: صيغة المصـدر بمعنـى اسـم المفعول. ما يشـغل بـال الفارابـي هنا هـو العلاقة بين صيغـة الكلمة مـن حيث الـصرف، وبـين دلالتها: «ومنه ما شـكله شـكل مثـال أوّل ومعناه معنى مشـتقّ، كقولنـا «الرجـل كَـرْم» أي – كريـمٌ. ومنـه مـا شـكله شـكل فعل ومصـدر ومعنـاه معنى مفعـول. كقولنـا «خَلْـق اللـه» أي – مخلوقـه. ومنـه ما شـكله شـكل «مـا يَفْعَـلُ» ومعناه معنـى «مـا ينفعـل»، ومنـه مـا شـكله شـكل مفعـول ومعناه معنـى فاعـل، مثل «سـميع عليـم»، أيْ – عالم وسـامع أو مسـتمع».[43]

علـوم اللسـان: لقـد كـرّس الفارابـي الفصـل الأوّل مـن **إحصاء العلـوم** لمداخلـة خاصة عـن مفاهيمـه عن علـوم اللسـان، في كلّ لسـان. ولو افترضنـا أنّ الفارابـي قد تأثّـر، في هذا الموضـوع أيضـا، باتّجاهـات أرسـطوطاليّة ويونانيّـة، فلا شـك لـديّ أنّه أدخـل هنا عناصر جديـدة إضافيّـة لما ذُكِـر عند أرسـطو والنحويّين اليونانيّين. بـدأ الفارابي بتمييز اللسـانيّات عامّـة، عـلى نوعَيْهـا: «حفـظ الألفـاظ الدالّة عنـد أمّة ما وعلـم ما يـدل عليـه شيء منها».[44] و«علـم قوانـين تلـك الألفـاظ، والقوانـين في كلّ صناعـة – أقاويـل كلّيّـة، أي – جامعـة».[45] فالتمييـز الأوّلي لـدى الفارابـي هـو بين جمـع المدوّنـة اللغويّة وبـين تقييس هـذه المدوّنة.

وتطـرّق الفارابـي من هنـا إلى التمييز بـين أنواع التعابـير في اللسـان: «إنّ الألفـاظ الدالّة في لسـان كلّ أمّة ضربـان – مفـردة ومركّبة».[46]

المفـردات ذات المعنـى: بـدأ الفارابـي أوّلا بتعريف الإلمـام الكامل بمدوّنة المفـردات في اللغة: «فعلـم الألفـاظ المفـردة الدالّـة يحتـوي عـلى علـم ما يـدلّ عليـه لفظـة لفظة مـن الألفاظ المفـردة الدالّـة عـلى أجنـاس الأشـياء وأنواعهـا وحفظهـا وروايتهـا كلهـا – الخـاصّ بذلك اللسـان والدخيـل فيـه والغريـب فيه والمشـهور عنـد جميعهم».[47]

ويقـوم بتصنيـف مفصّـل لأنـواع المفـردات: «فالمفـردة – منهـا ما هـي ألقاب أعيـان، مثل – زيـد وعمـرو، ومنهـا مـا يدلّ عـلى أجنـاس الأشـياء وأنواعهـا، مثـل – الإنسـان والفرَس

43. ن. م.، ص 71، 74، 81.
44. الفارابي، 1931، ص 3.
45. ن. م.، ص 4.
46. ن. م.، ص 5.
47. ن. م.، ص 5–6.

والحيوان والبياض والسواد».[48] وتحظى المفردات الدالّة على الأجناس والأنواع بالتصنيف الإضافيّ: «والمفردة الدالّة على الأجناس والأنواع – منها أسماء ومنها كَلِم ومنها أدوات. ويلحق الأسماء والكلم التذكير والتأنيث والتوحيد والتثنية والجمع، ويلحق الكلم خاصّة الأزمان – وهي الماضي والحاضر والمستقبل».[49]

علم قوانين المفردات: هو الموضوع التالي الذي طوّره الفارابي. وقد أبدى الفارابي في هذه الفقرة تفهّما في قوانين علم الأصوات العامّ، دون الصلة بلغة معيّنة: «وعلم قوانين الألفاظ المفردة يفحص أوّلا في الحروف المعجمة عن عددها ومن أين خرج كلّ واحد منها في آلات التصويت، وعن المصوّت منها وغير المصوّت، وعما يتركّب منها في ذلك اللسان، وعما لا يتركّب وعن أقلّ ما يتركّب منها حتى حدث عنها لفظة دالّة. وما أكثرُ ما يتركب وعن الحروف الذاتيّة التي لا تتبدّل في بنية اللفظ عند لواحق الألفاظ من تثنية وجمع وتذكير وتأنيث واشتقاق وغير ذلك وعن الحروف التي بها تُقاس الألفاظ عند اللواحق وعن الحروف التي تندغم عندما تتلاقى».[50] ورأي الفارابي هو أنّ هذا كلّه هو جزء فقط من علم قوانين المفردات.

المركَّب الآخر يعالج صرف أجزاء الكلام: «ثُمّ من بعد هذا يعطي قوانين أمثلة الألفاظ المفردة ويميّز بين الحالات الأولى التي ليست هي مشتقّة عن شيء وبين ما هي مشتقّة، ويعطي أمثلة أصناف الألفاظ المشتقّة ويميز بين الحالات الأولى وبين ما هي منها مصادر... وكيف تُغَيَّر المصادر حتى تصير كلمًا».[51] وتظهر هنا تجزئة قام بها الفارابي بين حالات أولى، لا تشتقّ من أيّة صيغة لغويّة، كالمصادر، وهي من بين الحالات الأولى، ومشتقّات صيغت من المصادر، بعد تغيُّرها.

الفعل هو من أنواع المفردات: «ويعطي أصناف أمثلة الكلم وكيف يُعْدل بالكلم حتى تصير أمرا ونهيا وما جانس ذلك في أصناف كمّيّتها وهي الثلاثيّة والرباعيّة وما هو أكثر منها».[52] نفهم من هنا وجهة نظر الفارابي عن وجود أفعال ذات أكثر من أربعة أحرف، مع أنّنا لا ندري هل يعني حروف الجذر أو تصريف الفعل.

48. ن. م.، ص 5.
49. ن. م.
50. ن. م.، ص 6.
51. ن. م.
52. ن. م.، ص 6–7.

وقـد صنّـف الفارابي مركّب الفعـل بصورة أكثر تفصيـلا: «والمضاعف عنهـا وغير المضاعف وفي كيفيّتهـا وهـي الصحيح منهـا والمعتلّ، ويعـرّف كيف يكـون ذلك عند التذكـير والتأنيث والتثنية والجمـع وفي وجوه الكلـم وفي ازمانها جميعا».[53]

ولـدى خلاصة الاعتنـاء بالفعـل، ككلمة مفردة، يذكـر الفارابي الفكـرة المألوفة لديـه، والتي جـاءت بعـده لـدى ابن جنـي أيضـا، بـأن تغيـيرات معينـة في اللسـان، للتيسـير والتقنين، طـرأت عمـدا، لتسـهيل النطـق بهـا: «ثم يفحـص الألفـاظ التي عَـسُر النطـق بهـا أوَّل ما وُضِعـت فغُـيِّرت حتى سـهُل النطـق بها».[54]

المركَّبـات: يبـدأ الفارابـي بتحديـد حيّـز الأقاويل المركّبـة من عدة مفـردات: «وعلـم المركّبة هـو علـم الأقاويـل التـي تصـادف مركَّبـة عنـد تلـك الأمّـة وهـي التـي صنّفهـا خطباؤهم وشـعراؤهم ونطـق بها بلغاؤهـم وفصحاؤهم المشـهورون عندهم، وروايتهـا وحفظها طوالا كانـت أو قصـارا، موزونة كانـت أو غـير موزونة».[55]

علـم قوانـين الأقاويـل المركّبـة في اللغة: أدخـل الفارابـي في المصطلـح «أقاويـل مركّبة» مجموعتـين فرعيتـين مختلفتـين في ماهيّتهمـا: «وعلم قوانـين الألفاظ عندمـا تتركّب ضربان – أحدهمـا يعطـي قوانـين أطراف الأسـماء والكلـم عندمـا تُركَّـب أو تُرتَّب والثانـي يعطي قوانـين في أحـوال التركيـب والترتيب نفسـه، كيف هـو في ذاك اللسـان».[56]

علـم البـوادئ والأواخـر في النحـو وقوانينهـا: صنّـف الفارابـي في هـذا البنـد، بطريقـة جذّابـة، كافّـة البـوادئ والأواخـر في اللغـة مـع التركيـز على اللغـة العربيّـة: «وعلـم قوانين الأطـراف المخصـوص بعلـم النحـو، فهـو يُعـرِّف أنّ الأطـراف إنّما تكـون أوّلا للأسـماء ثم الكَلِـم، وأن أطـراف الأسـماء منها مـا يكون في أوائلها، مثـل ألف لام التعريـف في العربيّة، أو ما قـام مقامها في سـائر الألسـنة».[57]

وقـد شـمل الفارابـي في هـذا العلـم علامـات الإعـراب أيضـا: «ومنها مـا يكـون في نهاياتها وهـي الأطـراف الأخـيرة، وتلك هـي التي تُسـمَّى حـروف الإعـراب».[58]

53. ن. م.، ص 7.
54. ن. م.؛ ابن جنّي، د.ت.، ج 1، ص 257.
55. الفارابي، 1931، ص 6.
56. ن. م.، ص 7.
57. ن. م.
58. ن. م.

ليس للأفعال بوادئ بل أواخر فقط: «وإنّ الكلم ليس لها أطراف أُوَل، وإنّما لها أطراف أخيرة، والأطراف الأخيرة للأسماء والكلم هي في العربيّة – مثل التنوينات الثلاث والحركات الثلاث والجزم وشيء آخر إن كان يُستعمل في اللسان العربي طرفا، ويُعرف أنّ من الألفاظ ما لا ينصرف من الأطراف كلّها، بل إنّما هو مبنيّ على طرف واحد فقط في جميع الأحوال التي ينصرف فيها غيره من الألفاظ، ومنها ما لا ينصرف في بعضها دون بعض ومنها ما ينصرف في جميعها».[59]

بعد سرد البوادئ والأواخر المختلفة، يضيف الفارابي أنّ علم اللسانيّات يحتوي على فرع خاصّ عن وظائف البوادئ والأواخر في الأفعال وفي الأسماء.

وخلال بحث المفردات المبنيّة في أواخرها، تطرّق الفارابي باختصار إلى الأدوات، وأبدى رأيه أنّ الفرع الذي يبحث في الأقاويل اللغويّة المركَّبة، في علوم اللسان، هو الفرع الذي يعالج المفردات المبنيّة: «إذا كانت قد تُوجد لهم ألفاظ شُكَّ في أمرها هل هي أدوات أو أسماء أو كَلِم، أو كان قيل فيها إنّ بعضها يشاكل الأسماء وبعضها يشاكل الكلم».[60]

قوانين التركيب: «وأما الضرب الذي يعطي قوانين التركيب نفسه فإنّه يبيّن أوّلا كيف تتركّب الألفاظ وتترتّب في ذلك اللسان وعلى كم ضرب حتى تصير أقاويل. ثم يبيّن أيّها هو التركيب والترتيب الأفصح في ذلك اللسان».[61]

وبعد ذلك أضاف الفارابي ثلاثة مقوّمات أخرى لعلم اللسان. إلى جانب المفردات والأقاويل اللغويّة المركّبة وقوانينها. فهذه المقومات هي، على ما يبدو، زيادة أصليّة للفارابي لم يذكرها أرسطو:

قواعد الخطّ: الجوانب الكتابيّة، أي كيف تُرسم الحروف، فوق السطر أو داخله.

قواعد القراءة الصحيحة: يربط الفارابي في هذا البند النقاط المميّزة وعلامات الوقف المختلفة في اللغة، من غير اللجوء إلى لسان خاصّ.

قوانين العروض: وهذا الموضوع هو أيضا من مقوّمات علم اللسان وفيه ثلاثة مواضيع فرعيّة.

59. ن. م.
60. ن. م.
61. ن. م.، ص 8.

مسائل نحويّة:

يتطـرّق الفارابـي في سـياق كلامه مـرّات عديدة إلى المسـائل النحويّـة المختلفة، إمّـا الخاصة باللغـة العربيّـة، أو بلغـات أخـرى. ومـع هذا، لـم يعطنـا الفارابـي في مؤلفاتـه وجهة نظر نحويّـة شـاملة، مثـل ما قـام به في علـم اللسـان ومنظومـة المفـردات في اللسـان، وفيما يلي المسـائل التـي عالجها:

إنَّ وأخواتهـا: كـرّس الفارابـي البنـد الأوّل في **كتـاب الحـروف** للحـرف «إنَّ»، ويقـول: «فـإنّ معنـى «إنّ» الثبـات والـدوام والكمـال والوثاقـة في الوجـود وفي العلم بالـشيء».[62] إنّ وجهـة نظـر الفارابـي في هـذه الفقـرة هـي وجهة نظـر عالم اللسـان الـذي يعالـج النحو المقـارِن: «وموضِـع «إنّ» و«أنّ» في جميـع الألسـنة بَـيِّن».[63] فقـد قـام بالمقارنة بـين مكانة هـذه الحـروف في العربيّة ومكانتهـا في الفارسـيّة واليونانيّـة – ودلالتها عـلى التأكيد: «وهو في الفارسـيّة كاف مكسـورة حينـا وكاف مفتوحـة حينا، وأظهر مـن ذلـك في اليونانيّة «أُنْ» و«أُوْن» وكلاهمـا تأكيـد، إلا أنَّ «أُوْن» الثانيـة أشـدّ تأكيـدا، فإنّـه دليـل على الأكمـل والأثبت والأدْوَم، فلذلـك يسـمّون اللـه بِـ«أُوْن» ممـدود الـواو وهـم يخصّون بـه الله، فـإذا جعلوه لغـير اللـه قالوهـا بـِ«أُنْ» مقصـورة».[64] ويتمثّـل الفرق بـين الفارابـي الفيلسـوف وعلماء اللغـة المرموقـين، بالمقارنة التـي دأب عليها الفارابي بـين مكانة «إنَّ» في السـياق المعجمي – النحـوي ومكانتها في كلام الفلاسـفة. وقـد وعى الفارابي فـوارق في الاصطلاح والاسـتعمال، ويقـول إنّ الكلمـة «إنّيّـة» تعـبّر في لغـة الفلاسـفة عـن «القيـام الكامـل»، كعبـارة مرادفة لـ«ماهيّـة»، في الجمـل الإخباريّـة والجمـل الاسـتفهاميّة. أمّا اللغـة العربيّة فتُسـتعمل فيها «إنّ» و«أنّ» في الإخبـار فقـط. وقـد تطرّق الفارابـي إلى «إنّ» و«أنّ» فقط، مـن غير اللجوء إلى «الأخـوات» الأخـرى التـي قـد عالجهـا في الفصل التـالي عـن «الروابط».

الإعـراب: إلى جانـب ملاحظات شـتّى عن موضوع تشـكيل أواخر الأسـماء في مؤلّفـات عدّة، يبحـث الفارابـي في **كتـاب الحـروف** هـذا الموضـوع عـلى مسـتويين – التشـكيل والوظيفة النحويّـة: «وذلـك عـلى مثـال ما توجـد عليه الألفـاظ التـي توضع في الوضـع الثانـي، فإنّما أيضـا يلحقهـا مـا يلحـق الألفـاظ التـي في الوضـع الأوّل مـن الإعـراب، فيكون الرفـع مثلا

62. الفارابي، 1970، ص 61.
63. ن. م.
64. ن. م.

أيضا مرفوعا برفع والنصب يكون أيضا منصوبا بنصب».[65] عبّر الفارابي هنا عن رأيه بأنّ التشكيل بالرفع هو نتيجة كون الاسم المبتدأ في الجملة ويمكن أن يكون التشكيل بالرفع نتيجة تشكيل الرفع برفع سبقه في اسم آخر، كما يمكن تشكيل النصب بتشكيل النصب قبله. إنّ فكرة المستويين في اللغة مقبولة لدى الفارابي في سياقات أخرى، في وصفه لطريقة وضع اللسان.

ضمير الفصل: يبحث الفارابي موضوع ضمير الفصل من وجهتين. فهو يبحث، أوّلا، معنى كلمة «موجود»، من نقطة انطلاق فلسفيّة، وينصّ على أنّ استعمال الفعل «وَجَدَ» على حالاته المختلفة، لدى الناطقين باللغة العربيّة، يمكنه أن يقع في ثلاث حالات: أ) فعل يتعدّى إلى مفعول به: «وجدت المفقودَ» أو «فتّشتُ عنه حتى وجدتُه». ب) فعل يتعدّى إلى منصوبين: «وجدت زيدًا كريمًا أو سافلًا»، ويقارن الفارابي استعمال الجذر «وجد» في لغات أخرى، كما يعلمه، في الفارسيّة والسغديّة، ويضيف أيضا اليونانيّة ولغات أخرى، دون إعطاء الأمثلة. جـ) ضمير الفصل (من أخوات كان) بدلا من الفعل «كان» أو مشتقّاته: «إنّ هذا المشار إليه – وهو زيد – يوجد حيوانًا ويوجد أَبْيَضَ ويوجد طويلا».[66] وعلى حدّ قول الفارابي، يعبّر كلّ هذا عن توجّه الذين يفضّلون كلمة «يوجد» ومشتقّات هذا الجذر على استعمال «هو» لضمير الفصل، لأن «يوجد» مشتقّة ويمكن صرفها. هذا ويعالج الفارابي وجها آخر لضمير الفصل عندما يطرح التساؤل هل هناك حاجة إلى ضمير الفصل في الجملة الاسميّة للإشارة إلى الصلة بين المبتدأ والخبر. ويقول الفارابي إنّ لغات أخرى – الفارسيّة واليونانيّة[67] والسغديّة – تحتوي على كلمة تشير إلى مثل هذه الصلة، بين المبتدأ والخبر، إذا كان الخبر اسميّا أو إذا كانت الرغبة في خلق الصلة بين المبتدأ والخبر، دون الإشارة إلى الزمان. والكلمات المستعملة لضمير الفصل، دون ذكر الزمان، هي «هست» في الفارسيّة و«استين» في اليونانيّة و«استي» في السغديّة وغيرها في لغات أخرى. والتحدّي هو، أنّ هذه العبارة لا توجد في العربيّة، منذ بدايتها، فلما دخلت الفلسفة بين العرب، لم يجد الفلاسفة الذين كتبوا باللغة العربيّة كلمة يستعملونها في ترجمة هذه المصطلحات في اليونانيّة أو الفارسيّة، ولذلك قرّر بعضهم استعمال كلمة «هو»، وقد تستعمل هذه الكلمة في العربيّة كضمير منفصل: «هو يفعل»، «هو فعل»، وتستعمل أيضًا كضمير الفصل: «هذا هو زيد»، «هذا هو الذي رأيته»، «هذا

65. ن. م.، ص 65، 66.
66. الفارابي، 1961، ص 88؛ الفارابي، 1970، ص 125، 216؛ الفارابي، 1971، ص 44، 46.
67. في الأصل «والسورية»، ونعتقد أنها خطأ، كما يظهر في تتمة الفقرة.

هـو الشـاعر»، «زيـد هو عـادل». ويلاحـظ الفارابـي أنّ الفارسـيّة تشـمل كلمة «هسـتي»، كموازيـة لـ«كان» أو «يوجـد» في العربيّـة، عندما يشـمل ضمير الفصل عنـصر الزمان.

النـداء: عالـج الفارابـي هذا الموضوع في سـياق بحث مسـألة كـون النداء «قـولا جازما» (= جملـة) أو غـير جـازم. وأشـار إلى وجود نـداءات تفتتـح أو تنتهـي بحرف التصويـت، مثل: «يـا زيـد أَنْصـتْ» ونـداءات من غـير الحـرف، مثـل أَنْصِتْ! اسـمعْ! ونتـج البحـث كلّه عن محاولـة تفسـير كلام أرسـطو: «وليس كلّ قـول بجازم».

الإضافـة: كـرّس الفارابـي مجـالا واسـعا للإضافـة، وفي ملاحظـة عابـرة في سـياق البحث عـن «المعقـولات الثواني»، حـدّد الفارابي نوعـين متَّبعين للإضافـة: «وكذلـك الإضافات التي تَلْحَقُهـا مـن أنّ بعضهـا أَخَصُّ مـن بعـضٍ أو أَعمُّ مـن بعض».[68]

الجملـة (الأقاويـل المركَّبـة): بعـد البحـث المطـوَّل عـن أجـزاء الـكلام المنفصلـة، تطرّق الفارابـي إلى سرد وجهـة نظـره بإسـهاب عـن الجملة: «والألفـاظ المركّبـة إنّمـا تتركَّب عن هـذه الأصنـاف – أعنـي عن الأسـماء والكلـم والحـروف، وجميع الألفـاظ المتركّبـة عن هذه تُسـمّى الأقاويـل، ولذلـك تُسـمّى هـذه أجـزاء الأقاويـل».[69] وتتركّـب المفـردات إلى بعضهـا البعـض في أنـواع ومبـان كثـيرة: أ) قـد يتركّـب الاسـمان تركيبـا يصـير بـه أحدهمـا صفة والآخـر موصوفـا، وذلـك مثـل – «زيد ذاهـب» و«عمـرٌو منطلق»، فـإن هذين تركَّبـا تركيبا صـار بـه أحدهمـا صفـة والآخـر موصوفـا [...] واللفـظ المركّـب هـذا التركيب هـو كلّ ما يليـق أن يُقـرن بـه حرف «إنّ» المشـدَّدة فيكون القـول تامّا مفهومـا، مثل قولنـا – «إنّ زيدا ذاهـب» و«إنّ الإنسـان حيـوان» و«إنّ حيوانًـا مـا فـرس». والصفة مـن هذيـن كلّ ما صلُح أن يُقـرن بـه قولُنـا «هـو»، مثل «زيـد هو ذاهـب»، فإن كلّ مـا جـاز أن يُـرْدَف بعد حرف هـو وتقـدّم قبلـه حرف فهـو صفة، مثـل قولنـا «الفرس هـو حيـوان» و«زيد هو إنسـان»، وبعض الناس يسـمون الموصوف المسـند إليه ويسـمون الصفة مسـندا، وربما سـمّوا الصفة الخـبر والـمُخْبر بـه والموصـوف الـمُخْبر عنـه. فقولنا «زيـد» هـو موصوف ومسـند إليه ومخـبر عنـه، و«ذاهـب» هو صفـة وخبر ومُخْـبر بـه ومسـند».[70] ب) تركيب الاسـم والفعل (الجملـة الفعليّـة): وقـد يتركـب هـذا التركيب من اسـم وكلمـة، مثـل قولنا – «زيـد يمشي، وكلّ واحـد مـن هـذه الأقاويـل هـو متركِّب عـن لفظين همـا جـزءان، أحدهما صفـة والآخر

68. الفارابي، 1970، ص 64.
69. الفارابي، 1968أ، ص 56.
70. ن. م.، ص 56–57، ص 103.

موصوف».[71] فهذه القطعة هي وصف متميّز لأفكار الفارابي عن الجملة، ويظهر فيها استعمال المصطلحات المألوفة والمترادفات المعروفة.

علم الصرف: اعتقد الفارابي أنّ خلق صِيَغ صرفيّة ذات حرفين أو أكثر –الألفاظ– هو أمر ضروريّ، لأنّ عدد المعاني التي يودّ الإنسان أن يعبّر عنها هو أكثر بكثير من مجموع الأصوات (الحروف الأبجدية). من هنا، نفهم أنّ مرحلة خلق الكلمات، كانت تاريخيّا، بعد خلق الأصوات الأساسيّة.

المصدر: إنّ وجهة نظر الفارابي الأساسيّة هي أنّ المصدر هو «مِثال أول»، مثل: ضَرْب، بعكس الصيغ الفعليّة المختلفة التي هي صيغ مشتقّة مثل: الضّارب، يَضرب، ضرب، سيضرب، مضروب، وكذلك العِلْم مقابل العالم، المعلوم، يعلم، عَلِم وصيغ صرفيّة أخرى.

المصدر على وزن اسم كيفيّة: يذكر الفارابي أنّ العربيّة تشمل المصادر على نمط الهويّة (من هو)، في الحالات التي يكون هناك مثال أوّل في أساسها، ليس له تصريف مثل الإنسانيّة، الحِماريّة والرجوليّة.

اسم الفاعل: هل يحتوي اسم الفاعل على إشارة للزمان؟ هل هذا هو الحاضر؟ يعي الفارابي أنّ هناك مَن يعتقد أنّ اسم الفاعل، في أشكاله المختلفة، يشير إلى الحاضر، وهو لا يقبل هذا الافتراض، ولكنّه يرى أنّ صيغة اسم الفاعل (مثل كلّ اسم مشتقّ آخر) لا تشير إلى أيّ زمان: «وآخرون يظنّون أنّ الأسماء المشتقّة هي الكلم غير المصرّفة وأنّها هي التي تدلّ على وجود الشيء في الزمان الحاضر، وليس يدلّ على زمان أصلا».[72] وممّا يدلّ على ذلك أنّ الجمل الاسميّة التي تشمل اسم المفعول في حالة الخبر تحتاج إلى الكيان ولا يُتنازل عنه.

«أل» التعريف: ينصّ الفارابي على أنّ ثمة أربع وظائف لـ«أل» التعريف: أ) للإشارة إلى المعنى العامّ. ب) للإشارة إلى معنى مرادف لـ«كلّ». جـ) للإشارة إلى شيء يعرفه المخاطَب وتذكيره بواسطة «أل» التعريف (وهذا أصل الاسم «أل التعريف» لدى النحويين العرب). د) الإشارة إلى العلاقة والصلة بين المبتدأ والخبر. يعتقد الفارابي أنّ هذه المعاني الأربعة تكمن في كلّ الألسنة. ويقارن الفارابي، بشكل خاصّ، علامة التعريف في العربيّة بالعلامة في الفارسيّة، من غير التفصيل، ويقارنها كذلك باليونانيّة، ويذكر أنّ كلمة

71. ن. م.، ص 57.
72. الفارابي، 1971، ص 41.

«ارثـرن» هــي المقابلــة لـــ«أل» التعريــف: «فــإن العبارة عــن موضــوع المهمَل بالفارســيّة هــي أن يقــرنَ باســمه الحــرفُ الــذي يقوم مقــام ألــف ولام التعريــف في العربيّــة وكذلك في اليونانيّــة. والحــرفُ الذي يقــوم في اليونانيّة مقام ألــف ولام التعريف في العربيّــة هو الحرفُ الذي يســمّيه نحويــو اليونانيّــين ارثرن».[73]

أجــزاء الــكلام: يعالــج الفارابي التمييــز الذي وضعه أرســطو، بين الاســم والفعــل، اللذيْن يــدلّان عــلى معنى معــيّن بحــدّ ذاتهما، مــن غير حاجــة الاســم أو الفعــل لأحد أجــزاء الكلام الأخــرى! وبــين الأدوات، أو كمــا ســمّاها النحويــون العرب «حــروف المعاني»، التي لا تشــير إلى معنــى بحــدّ ذاتهــا، ويجــب إلصاق جــزء الكلام هذا لاســم أو لفعــل، للدلالة عــلى المعنى.

صرف الاســم والفعــل – المبانــي وأواخــر الكلمــات: في فصل النحــو من كتابــه **إحصاء العلــوم** يصــف الفارابــي تصريف الاســم والفعــل بموجب القوانــين: «ثم يعــرّف في أي حال تُلْحــق كلّ واحــد أيّ طــرف، فيأتي أوّلا عــلى أَخَصّها حال حــال من أحوال الأســماء الموجودة المنصرفــة التــي يَلحقهــا في كلّ حــال طــرف ما من أطــراف الأســماء، ثم يعطي مثــل ذلك في الأســماء المثنّــاة والمجموعة ثمّ يعطي مثــل ذلك في الكلم الموجــودة في المثنّــاة والمجموعة إلى أنّ الأحــوال التــي تتبــدَّل فيهــا على الكلــم أطرافهــا التي حصلــت لها، ثم يعــرّف الأســماء التي تنــصرف في بعــض الأطــراف، وفي أَيّهما لا تنــصرف، ثم يعرّف الأســماء التــي كلّ واحد منها مبنــيّ على طرف واحــد وأيّها مبنــيّ عــلى أيّ طرف».[74]

أزمنــة الفعــل: إن غيــاب حالــة منفــردة للإشــارة إلى الزمــان الحــاضر هــو مــن المميّــزات البــارزة للغــة العربيّــة: «وذلــك أن الكلمــة الدالّة عــلى الزمان الحاضر في ســائر الألســنة لها بِنْيــة تخصّهــا تــدلّ بنيتهــا عــلى زمــان حــاضر لا غــير، وأمّــا في العربيّــة لضيقها عــن هذه الأشــياء فــإنّ الكلمــة الدالّة على الحاضر شــكلها شــكل الدالّة عــلى المســتقبل».[75] فلذلك يرى الفارابــي أنّــه يكثــر في العربيّــة اســتعمال اســم الفاعل بــدلا من الفعــل للدلالة عــلى الزمان الحــاضر، مع أنّــه لا يشــير إلى الزمان.

مــع ذلــك، يحــدّد الفارابــي، متأثّــرا بأرســطو، الزمــان الحاضر: «فــإذا أُخــذ زمان لــه بُعْد محــدود في المــاضي مــن الآن الذي هو نهايــة ومبدأ وجُمع إلى مثلــه من المســتقبل وكان بُعْدها

73. ن. م.، ص 68.
74. الفارابي، 1931، ص 8.
75. الفارابي، 1971، ص 42.

جميعا من الآن الذي هو النهاية والمبدأ بُعْدا واحدا في الماضي والمستقبل وجُمعا جميعا، كان ذلك الزمان هو الزمان الحاضر».[76] ويرى الفارابي أنّ النحويّين العرب الذين يعتقدون أنّه ليس ثمة زمان حاضر، يستندون إلى المعنى المحدّد (هذه اللحظة). ويعتقد الفارابي أنّ الزمان الحاضر هو جمع نهاية الماضي مع بداية المستقبل. يمكن أن يكون الزمان الحاضر طويلا – هذه السنة، أو قصيرا – هذا اليوم، هذه اللحظة.

الحروف: يعي الفارابي الفرق الكبير في التسميات بين النحويين العرب الذين يسمّون الحروف بالحروف التي وُضعت دالّة على معان، وأهل المنطق الذين يسمّونها بالأدوات، ويقول إنّ الحروف هي من أنواع كثيرة، مع أن النحويين العرب لم يخصّوا كلّ نوع باسم خاصّ به. لذلك احتاج الفارابي إلى استعمال الأسماء التي وصلت اليه من أهل النحو اليونانيّ: «وهذه الحروف منها ما قد يُقرن بالأسماء ومنها ما قد يُقرن بالكلم ومنها ما قد يُقرن بالمركَّب منها. وكلّ حرف من هذه قُرن بلفظ، فإنّه يدلّ على أن المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال من الأحوال».[77] فهذه الحروف هي من خمسة أنواع: الخوالف، الواصلات، الواسطة، الحواشي والروابط.

الخوالف: «نعني بها كلّ حرف معجم أو كلّ لفظ قام مقام الاسم متى لم يُصرَّح بالاسم، وذلك مثل حرف الهاء من قولنا «ضربه» والياء من قولنا «ثوبي» والتاء من قولنا «ضربتُ» و«ضربتَ» وأشباه ذلك من الحروف المعجمة التي تخلُف الاسم وتقوم مقامه، ومثل قولنا – أنا وأنت وهذا وذلك وما أشبه ذلك، وهي كلها تُسمّى الخوالف».[78]

الواصلات: وهي من أربعة أنواع مختلفة:

الحروف المستعملة للتعريف مثل: «أل» التعريف و«الذي» وما أشبه.

الحروف التي تشير إلى النداء، عندما تلتحق بالاسم، مثل: يا ويا أيّها.

كلمات تشير، عندما تلتحق بالاسم، إلى أنّ هذا الاسم يسري مفعوله على كلّ أجزاء الاسم مثل «كلّ».

كلمات تشير إلى أن المفعول يسري على جزء فقط ولا على كلّ مركّبات الاسم، مثل

76. ن. م.، ص 41.
77. الفارابي، 1968أ، ص 42.
78. ن. م.، ص 44.

«بعـض» وما أشـبه.

الواسـطة: «والواسـطة هـي كلّ مـا قُرن باسـم مـا فيـدلّ على أن المسـمى به منسـوب إلى آخـر وقـد نُسـب اليـه شيء آخـر، مثل – مِـن وعـن وإلى وعلى وما أشـبه ذلـك».[79]

الحواشي: وهي من ثلاثة عشر نوعا:

الحـروف التـي تلتحق بلفظة وتشـير إلى حقيقـة وجودهـا (إنَّ): «منها الحـروف التي تُقرن بالـشيء فتـدلّ عـلى أنّ ذلـك الـشيء ثابـت الوجـود وموثوق بصحتـه، مثـل قولنـا – إنّ الله واحد...».[80]

الحـروف التـي تلتحـق بلفظة وتشـير إلى نفيها: «ومنهـا ما إذا قُـرن بالشيء دلّ عـلى أنّه قد نُفـي، مثـل: ليـس ولا».[81] ويضيـف الفارابي هنـا ملاحظـة قيّمة: «وليـس يخفـى علينا أنّ قولنـا ليـس يرتّبـه كثير من أصحـاب النحـو في الكلم لا في الحـروف».[82] وهذا يـدلّ على وعي الفارابـي للفرق بـين الحروف وفقـا للنحويّـين وبين تصنيـف الفارابي.

حروف إذا قُرنت بالشيء، دلّت على تثبيته، مثل: نعم.

حروف إذا قُرنت بالشيء دلّت «على أنّه مشكوك فيه مثل قولنا: ليت شعري».[83]

«ومنهـا مـا إذا قُـرن بالـشيء دلّ عـلى أنّه قـد حُدِس حدْسًـا، مثـل قولنـا: كأَنَّ، ويشـبه أن يكـون، ولعلّ وعـسى».[84]

«ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه مطلوبٌ معرفة مقداره، مثل قولنا: كم».[85]

«ومنها ما يدلّ على أنّه مطلوب معرفة زمان وجوده (الشيء) مثل قولنا: متى».[86]

79. ن. م.، ص 45.
80. ن. م.
81. ن. م.
82. ن. م.
83. ن. م.، ص 46.
84. ن. م.
85. ن. م.
86. ن. م.؛ الفارابي، 1970، ص 62.

«ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه مطلوب معرفة مكانه، مثل قولنا: أين».[87]

حروف إذا قرنت بالشيء، تدلّ على أنّه مطلوب معرفة وجود الشيء، ولا عن مقداره، زمانه أو مكانه، مثل: هل. ويُقرن هذا الحرف دائما بجملة لا بكلمة مفردة.

الحرف «ما» و«ما هو» يدلّ على أنّه مطلوب معرفة ماهيّة الشيء. ومع هذا، في بعض الأحيان يُستعمل الحرف «ما» في العربيّة بدلا من «ليس». في مثل هذه الحالة يوجد معنى لجملة: «ما يوجد الشيء»، ولكن لا على أنّ الجملة استفهاميّة. ويقرن حرف «ما» بمعنى حرف الاستفهام بالاسم المنفرد فقط، مثل: «ما الإنسان»، «ما هي الشمس»، «ما القمر»، «ما كسوف القمر». ولكن إذا قُرن بجملة مفيدة تكون الأمور مبهمة: مثل: «ما الإنسان حيوان» و«ما القمر ينكسف».

«حروف إذا قُرنت بشيء، تدلّ على أنّه مطلوب معرفة صيغته وهيئته».[88] هذا الحرف هو «كيف»، وفي الإجابة عليه مطلوب معرفة شكل الشيء، دون ذاته، مثل: جيّد، سيّء، صحيح، مريض.

«ومن الحروف ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه مطلوب تمييزه عن غيره... مثل قولنا – أيُّ شيء هو».[89]

«ومن الحواشي الحروف التي متى قُرنت بالشيء دلّت على أنّه مطلوب معرفة سببه، مثل قولنا – «لِمَ» و«ما بال» و«ما شأن» وما أشبه ذلك. وهذه الحروف إنّما يستقيم أن تُقرن بالشيء متى كان معلومَ الوجود».[90] ويُقرن هذا الحرف بالجُمل، نظريّا أو عمليّا وليس له معنى إذا قرن بالكلمة المنفردة.

الروابط: يحصي الفارابي ثمانية أنواع من الروابط:

حرف الخيار «إمّا» الذي يُقرن بأشياء كثيرة ويدلّ على أن معاني هذه الأشياء تختلف وتتميّز عن بعضها البعض في أمر خاص.

حرف يُقرن في اللفظ اللغوي غير المؤكد بعد، ويشير إلى الصلة بلفظ لغوي إضافي،

87. الفارابي، 1968أ، ص 46.
88. ن. م.، ص 50.
89. ن. م.، ص 52؛ الفارابي، 1970، ص 181.
90. الفارابي، 1968أ، ص 53.

مثـل: «إنْ كان»، «وقتما سـيكون»، «متى سـيكون»، «عندمـا يكون». ويسـمّي الفارابي هذه الحـروف – الروابـط الشـاملة، ويقـول إنّها تُسـمّى الشرائـط أيضا.

حـروف تُقـرن دائما بلفظـة لغويّة تشـير إلى شيء مؤكّـد من حيـث قيامه أو صحتـه، وتدلّ عـلى شيء مـا يليـه، مثل: «لمـا، إذ» – «لـمّا طلعت الشـمس كان يوم» و«لـمّا أتـى الصيف اشـتدّت الحرارة».

حـروف تُقرن بأشـياء وتـدلّ عـلى التباعد بـين الكلمات المختلفـة، مثـل: أَمَّا، فلذلك تُسـمّى حروفـا تشـير إلى الفصل، أو كلمـات فاصلـة: «ومنها الحرف الـذي يُقرن بألفـاظ فيدلّ على أن كلّ واحـد منهـا قد تضمَّـن مباعدة الآخر، مثـل قولنا – أَمَّـا... فلذلك يُسـمَّى الرباط الدالّ عـلى الانفصال والربـاط المفصِّل».[91]

حـروف تقـرن بلفظـة تدلّ عـلى التناقـض بينها وبين لفظـة سـبقتها، مثل: «لكـنَّ»، «لكنْ» و«إلّا أنّ»، وهي تسـمّى حروف الاسـتثناء.

«ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه غاية لشيء سبقه».[92]

حـروف إذا قُرنـت بلفظـة لغويّة، دلّت على سـبب للعبـارة التي سـبقت أو سَـتَلي فيما بعد، مثـل: «لِأَنَّ»، «مـن أجل» أو «مـن قِبَل».

حـروف إذا قُرنـت بلفظـة، دلـت على أن هـذه اللفظـة مقرونة بلفظـة أخرى سـبقتها، مثل: «فـإِذَنْ»، للإشـارة إلى نتيجة.

وقـد أضـاف الفارابي في تفسـيره لكتاب **مـا وراء الطبيعة** لأرسـطو، أدوات الربـط: وَ، فَ، ثـمّ للروابط أيضـا، مقارنـة باليونانيّة.

حـروف الاسـتفهام: نقطـة الانطـلاق في البحـث عـن حـروف الاسـتفهام لـدى الفارابـي هـي ليسـت البحـث اللغـوي أو النحـوي فقط، بـل كيفيّة اسـتعمال حـروف الاسـتفهام في شـتى العلـوم. يذكـر الفارابـي أن حروف الاسـتفهام قـد وُضعـت في أوّل الأمر لهـذه الغاية «وتُسـتعمل عـلى معـان أُخَرَ على اتسـاع، ومجازا واسـتعارة، واسـتعمالها مجازا واسـتعارة

91. ن. م.، ص 55.
92. ن. م.، ص 56.

هـو بعـد أن تُسـتعمل دالّـة عـلى معانيها التـي لها وُضعـت مـن أوّلِ مـا وُضعت».[93]

متـى: بحـث الفارابـي هـذا الحـرف مُنْفصـلا، في أوائـل كتـاب الحـروف: «وحـرف متـى يسـتعمل سـؤالا عـن الحـادث من نسـبته إلى الزمـان المحـدود المنطبِـق عليه، وعـن نهايتيْ ذلـك الزمـان المنطبقتين عـلى نهايتـيْ وجود ذلـك الحـادث».[94] وبالإضافـة إلى تعريف متى، يميـز الفارابـي بـين ظـرف الزمان العـارض للقيـام، وقـد خلقه العقل الإنسـاني كوسـيلة مسـاعدة، وبين ظـرف المـكان الحيـوي للقيام!

مـا: «فإنّـه [حـرف ما] وما قام مقامه في سـائر الألسـنة إنّما وُضـع أوّلا للدلالة على السـؤال عـن شيء مـا مفـرد».[95] فالجواب على أسـئلة تبدأ بـ«مـا» يفتتـح عامّة بـ«إنّه». وعلى سـبيل المثـال: «مـا النبات الـذي يوجـد في اليمن»، «ما حـال زيد»، «مـا الممتلكات التي عنـدك»، «ما الحيوان الذي اشـتريت».

أيّ: الحـرف «أيّ» يُسـتعمل كسـؤال، لمـا نـودّ أن نعلـم كيف يتميّـز الشيء الذي يُسـأل عنه وكيـف يتميّـز أو يختلـف عـن أشـباهه، مثـل: «أيّ شيء هـو» عندمـا يمثـل الـشيء جماعة أوسـع. كذلـك يقولـون: «زيد – أيُّمـا من هؤلاء» مع الإشـارة إلى جماعة ذات قاسـم مشـترك – مـكان، زمـان أو حـال أخـرى. والجـواب هـو بواسـطة شيء يتميّز بـه زيد مـن الجماعة التـي أشـاروا اليها، في هـذا الزمـان المعيَّن.[96]

كيـف: نطلـب بواسـطة الكلمة «كيـف» المعلومات عـن أمور تخـرج عن طـور ماهيّة الشيء الـذي نسـأل عنـه، وهكـذا يكـون الجـواب أيضـا، مثـل: «كيـف هـو في شـغله»، والجواب: «ماهـر» أو «غـير مهني»، وأيضـا: «كيف صـبَّ الخاتم»، والجـواب: «بسرعة، بتمهّـل، جيّدا، سـيّئا». ويُسـتعمل هذا الحرف للاسـتفهام عن الأشـياء الجسـميّة وعن الظواهـر الطبيعيّة، مثـل: «كيـف كسـوف القمـر» أو «كيف يكسـف القمر». في مثل هـذه الحالات يلائـم الجواب الفِطـري الـشيء الذي يُسـأل عنه، مثـل: «يقف الشـيطان أمامـه [القمر!]».

هـل: حـرف هل هو حرف اسـتفهام يُقـرن دائما بشيء معلـوم، في جمع جملتـين محاذيتين، تربطهمـا أداة مـن أدوات الفصـل – أو، أَم، إمَّـا، مثل: «هـل زيد يقف أو لا يقـف». ويُحذف

93. الفارابي، 1970، ص 164.
94. ن. م.، ص 62.
95. ن. م.، ص 165، 166.
96. ن. م.، ص 189.

أحيانـا أحـد الأجزاء المحاذيـة، مثل: «هل تفكّـر أنّ زيدا موهـوب»، و«هل يوجـد هنا فرس». ويمكـن أيضـا اسـتعمال حـرف الاسـتفهام «أليـس»، عندمـا يتوقّـع السـائل أن يحصـل عـلى جـواب يتكـوّن من أحـد الجزأيـن المحاذيـين للجملة، مثـل: «أليـس الإنسـان حيوانا؟» يتوقـع السـائل للجواب: «إن الإنسـان حيـوان». وبدلا من «هـل» يمكن أيضا اسـتعمال ألف الاسـتفهام، مثـل: «أزيـد يقـف أو لا يقف» أو مـن غير حرف الاسـتفهام على الإطـلاق، مثل: «زيـد يذهـب أو لا يذهب».

لِـمَ: هـذا هو حـرف اسـتفهام، يُطلب بواسـطته معرفة سـبب وجـود الشيء، وهـو يتألف مـن الحـرف «لام» مع زيـادة الحرف «مـا» مثل «لـماذا». «والجواب عن «لِـمَ هـو الشيء» هـو بـأن يُذكـر السـبب. والحرف الـدال على الـشيء المقـرون به سـبب الشيء المسـؤول عنه هو حـرف «لأنَّ» ومـا يُقام مقامه في سـائر الألسـنة».[97]

مسألة أصل اللغة ووضعها

إن مسـألة طبيعـة اللغـة وأصلها قـد عولجت في الإسـلام القديـم، ضمن علم الـكلام ومبادئ أصـول الفقـه، أكثـر مـن معالجتهـا في النحو أو علـم اللغـة. إن التقليـد اللغـوي العربي لم يبحـث، تقريبـا، مسـائل أصـل اللغة. وقـد فحـص هنـري لوسـل (Henri Loucel) أبعاد البحـث في هـذه المسـألة لـدى النحويـين العرب ولـم يلق على حـدّ قولـه، ولا نحويـا أو عالم لغـة واحـدا، سـاهم بشيء ما في هذه المسـألة، بصفتـه نحويـا أو لغويا! وجزم لوسـل أن ابن جنـي كان الوحيـد الـذي قـام بذلـك، ولكنه أيضـا، اقتبـس، على حدّ قول لوسـل عـن علماء الـكلام ولـم يقـدم وجهة نظـر خاصّة بـه! يعتمد لوسـل على أقوال محسـن مهـدي خاصة، وحسـب تحليلـه، امتنع علـم اللغـة العربيّة حتى النصـف الثاني مـن القرن العـاشر، عمدا، عـن أي انشـغال في مسـألة مبدأ اللغة! ولـم يتطرّق علم اللغـة إلى هذه المسـألة، إلّا بعد تبلور النظريـات المختلفـة عن اللغـة في فروع المعرفـة الأخـرى (القضائي، الكلامي والفلسـفي).

إن مسـألة مبـدأ اللغة نفسـها قديمة مثـل الفلسـفة ذاتها. قد عالجهـا الفلاسـفة اليونانيّون مثـل سـقراط سـنوات طويلـة، وعـلى ضـوء التأثير الكبـير الـذي كان للفكـر اليونانـيّ على مفكّريـن مسـلمين، فإنّـه مـن الطبيعيّ أن المسـلمين قـد اهتموا بهذه المسـألة. ولكـن العالم

97. ن. م.، ص 212.

الإسلاميّ قد أخذ المسألة الفلسفيّة المحضة لدى اليونانيّين وصيّرها مسألة كلاميّة– مسألة الإلهام الإلهي للمسلمين في اللسان. وهنا يكمن الفرق الكبير بين الفارابي والنحويّين العرب، إذ لا يقبل الفارابي الاعتقاد بإلٰهيّة اللغة العربيّة. أما النحويّون العرب الذين عالجوا مسألة أصل اللغة، مثل ابن جني والسيوطي، المتأخّر، فقد عالجوا المسألة من وجهة النظر: «القول على اللغة – أتواضع هي أم إلهام».[98] ولدى الفارابي لا تحتوي هذه المسألة على أيّة عناصر مُعْتَقَديّة دينيّة، فنقطة الانطلاق لديه هي التحليل الاجتماعي– اللساني من جهة، والتوقّعات التاريخيّة عن أصل اللغة من جهة.

نظريّة الفارابي عن خلق اللغة، هي دمج بين عنصرين رئيسيين: الأخلاق الطبيعيّة للإنسان، والعمليّة التقليديّة المتواصلة في اصطلاح المفردات والتعابير خلال التسلسل الزمانيّ.

أكّد الفارابي في سياق وصفه المفصّل لوجهة نظره عن خلق التصويتات والكلمات في كلّ أمّة أو لغة، أنّ العنصر الحاسم عن أخبار أو تصوُّر أمّة أو فئة اجتماعيّة معينة، هو منظومة الأخلاق الطبيعيّة لهؤلاء الناس – الفطرة أو الملكة الطبيعيّة، وقد تتّبعه في هذا التفكير ابن جني أيضا: «وأول ما يفعل شيئا من ذلك يفعل بقوّة فيه بالفطرة وبملكة طبيعيّة، لا باعتياد له سابق قبل ذلك ولا بصناعة. وإذا كرّر فعل شيء من نوع واحد مرارا كثيرة، حدثت له مَلَكَة اعتياديّة، إما خلقيّة أو صناعيّة».[99]

عندما يُحِسّ الإنسان الاندفاع ليفشي لغيره ما في قلبه، فهو يشير إلى الشيء الذي يعنيه، إذا تمكن غيره من رؤيته، وبعد ذلك فقط يستعمل إخراج الصوت. أول أنواع التصويتات هو النداء، الذي يُستعمل للفت انتباه الإنسان الذي نتوجّه إليه. وإذا أراد الإنسان أن يتوجّه إلى رجال مختلفين، توجّه إلى كلّ واحد منهم بتصويت يتمايز عن غيره. ويتوجه الناطق بهذه الرسالة بواسطة تسميع صوت فيه مغزى معيّن، والمتلقي يُدركه. ثم يستعمل المتلقي نفس التصويت عندما يلتفت إلى الواضع الأوّل لهذه اللفظة، ثم يصطلحان ويتواطئان، ومن هنا يتوجه كلّ منهما إلى غيره بواسطة هذه اللفظة، حتى انتشارها لدى الجماعة: «ثم كُلَّما حدث في ضمير إنسان منهم شيء احتاج أن يُفْهمه غيرَه مِمَّن يُجاوره، اخترع تصويتا فدل صاحبه عليه وسمعه منه فيحفظ كلّ

98. ابن جني، د. ت.، ج 2، ص 28.
99. الفارابي، 1970، ص 135.

منهمـا ذلك وجعـلاه تصويتـا دالّا عـلى ذلك الـشيء».[100]

هـذه النظريّـة التقليديّة عن مبدأ اللغة ليسـت اختراعـا مبتكَرا للفارابي، في العالم الإسـلاميّ، مـع أنّهـا ليسـت شـائعة في مناقشـات أهـل اللغـة العرب والمسـلمين. وذكـر برنـارد فايس (Bernard G. Weiss) أنّ المناقشـات عـن مبـدأ اللسـان في عالـم الإسـلام هـي إسـلاميّة – مسـتقلّة. وزد عـلى ذلـك، أدلى فايـس بخمـس نظريّـات مختلفة عن مبدأ اللسـان، وسـبقت ثـلاث منهـا عهـد الفارابـي أو كانت وليـدة عصره، وتُلاحـظ فيها أيضـا مقاربـة «الاختراع» وليـس «الإلهـام الإلهـي». وهـذه الثـلاث هـي: المناسـبة الطبيعيّـة، التـي يمثّلهـا عباد بن سـليمان (تـوفي – سـنة 864)، النظريّـة التقليديّـة، التـي يمثّلها، حسـب رأيه، أبو هاشـم الجبائـي (تـوفي – سـنة 933)، ونظريّـة الإلهـام مـن اللـه، التـي يمثّلها الأشـعري (توفي – سنة 935/6).

الوصـف الصوتـي لخلـق الأصـوات: حـاول الفارابـي في هذا الوصـف تصنيـف الأصوات المختلفـة عـن طريـق التدريـج التعاقبـي الناتـج عـن مبنـى اللسـان وأوْتار صـوت الرجل الناطـق! «وظاهـر أن تلـك التصويتـات إنّما تكون مـن القرع بهـواء النَّفَس بجـزء أو أجزاء مـن حلقـه أو بشيء مـن أجزاء مـا فيه وباطـن أنفه أو شـفتيه فإن هـذه الأعضـاء المقروعة بهـواء النَّفَـس. والقـارع أوّلا هي القوة التـي تُسرِّب هواء النَّفَـس من الرئـة وتجويف الحلق أوّلا فـأوّلا إلى طـرف الحلـق الذي يـلي الفم والأنـف وإلى ما بين الشـفتين، ثم اللسـان يتلقى ذلـك الهـواء فيضغطـه إلى جـزء جـزء مـن أجـزاء باطـن الفـم وإلى جـزء جـزء مـن أجزاء أصـول الأسـنان وإلى الأسـنان فيقـرع به ذلك الجـزء فيحدث مـن كلّ جزء يضغطه اللسـان عليـه ويقرعـه بـه، تصويـت محـدود وينقله اللسـان بالهـواء من جـزء إلى جزء مـن أجزاء أصـل الفم فيحـدث تصويتـات متوالية كثيرة محـدودة».[101]

يقـول الفارابـي إن السـبب الأول للفـوارق بين أَلْسـنة الشـعوب المختلفـة، هـو أن أبناء تلك البيئـة الجغرافيّة–الاجتماعيّـة يضعـون بينهم، أوّلا، الأصوات السـهلة لهم للنطـق بها، وهذا هـو الميل الطبيعـيّ. ومجموعة كلّ هـذه الأصوات هي ألفبـاء لغة هذه الجماعـة الاجتماعيّة– الإثنيّة.

طريقـة وضـع المفـردات في اللغـة: إن خلـق لفظـة، وفقـا لنظريّـة الفارابي، ينبـع في كلّ

100. ن. م.، ص 138.
101. ن. م.، ص 136.

لغة من الاندفاع إلى ضمّ أصوات لمجموعات الأصوات. وهذا لأنّ جملة الحروف الأبجديّة لا تكفي للتعبير عن كافة الأفكار الكامنة في قلوب الناطقين. فلذلك، اضطروا إلى ضمّ حروف إلى تركيبات تحتوي على حرفين وما فوق، لتصبح ألفاظا. ويمكن أن تُستعمل هذه التركيبات علاماتٍ للمحسوسات أو المعقولات المتعلقة بمحسوسات.[102]

واضعو اللغة: يعتقد الفارابي أن كلّ لغة تُخلق وكل مدوّنة لغويّة تطوّرت، هي من صُنْع الإنسان. فإن أبناء الجماعة اللغويّة يواصلون خلق الأصوات: «إلى أن يُحْدِث مَن يدبّر أمرهم ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه... فيكون هو واضع لسان تلك الأمّة».[103]

إن العمليّة التي يتحدّث الفارابي عنها، يجب أن تؤدي إلى ملاءمة بين الكلمات التي تُخلق والمعاني، وللتشابه الأقصى بينها: «فإن لم يفعل ذلك مَن اتّفق منهم، فعل ذلك مدبّرو أمورهم في ألفاظهم التي يُشرّعونها».[104] وتتمثّل هنا، مرة أخرى، المقاربة التي تؤيد خلق اللسان من قبل الإنسان، ضمن التخطيط المسبق والتوجيه.

ويعرب الفارابي عن هذه الفكرة، فكرة نظريّة الاصطلاح، في وضع الخطّ أيضا: «يعني أن الألفاظ تشرّعها الأمم وتضعها كما تشرّع الشرائع في الأفعال وغيرها، وواضعو الألفاظ هم أيضا واضعو الشرائع، فكما أن الشرائع في الأفعال رُبّما كانت باصطلاح جماعة من جمهور أمّة أو مدينة أو بأن تشرّعها لهم جماعةٌ مدبّرون لهم أو يشرّعها لهم مدبّر واحد يحمِلهم عليها. كذلك الألفاظ وكذلك الخطوط».[105] وقد عُجّلت نشأة الخطّ بسبب الازدياد السريع في المدوّنة اللغويّة التي يجب ذكرها وحفظها: «وتكون في أول أمرها مختلطة إلى أن تصلح قليلا قليلا على طول الزمان ويُحاكَى بها الألفاظ وتشبّه بها وتقرَّب منها أكثر ما يمكن على ما فعلوا قديما بالألفاظ بأن قرّبوها في الشّبه من المعاني ما أمكنهم من التقريب فيُدوّنون بها في الكتب ما عسُر حفظه عليهم وما لا يُؤْمَن بأن يُنْسى على طول الزمان وما يلتمسون إبقاءها على من بعدهم وما يلتمسون تعليمها وتفهيمها مَن هو ناءٍ عنهم في بلد أو مسكن آخر».[106]

وقد لاحظ الفارابي طبقتين في تطوّر الكنز اللغوي في اللسان. فالطبقة الأولى هي التي

102. ن. م.، ص 137.
103. ن. م.، ص 138.
104. ن. م.، ص 138-139.
105. الفارابي، 1971، ص 27.
106. الفارابي، 1970، ص 144.

خُلقت في الوضع الأول. ثم تكوّنت قواعد اللغة، ثم تلتها الطبقة الثانية من المفردات، الناتجة عن تطبيق هذه القواعد، في الوضع الثاني. وتندمج في مقاربة الطبقتين وجهة النظر التاريخيّة-التطوريّة التي يبديها الفارابي عن اللسان عامّة، واللغة العربيّة خاصّة.

يكثر الفارابي من استعمال العبارة: «غير موجود أصلا في اللسان العربيّ»،[107] عندما يتحدّث عن الحالة الأساسيّة في اللغة العربيّة أو «هي تشتقّ من أوّل وضعها في العربيّة» أو «وضعت من أوّلها للدلالة عليها».

إن التغيرات الصرفيّة في اللسان تحدث، على حدّ قول الفارابي، بسبب الصعوبة الأوّليّة في النطق: «الألفاظ التي عسُر النطق بها أول ما وُضِعت فغُيّرت حتى سهُل النطق بها».[108] إن الخطباء ورواة الشِّعر والأخبار التاريخيّة «هم الذين يُصلحون المختلّ منها، وينظرون إلى ما كان النطق به عسيرا في أوّل ما وُضع فيسّهلونه، وإلى ما كان بَشِع المسموع فيجعلونه لذيذ المسموع».[109] وقد عالج ابن جني هذا أيضا، مع أنّه خالف الفارابي فلم يتحدّث على تجربة الصعوبة وتخفيفها، بل عن «حكمة العرب» في توقّع الصعوبة مسبقا وتصحيحها قبل النطق بها.

الجهات الموثوق بها في تطوير اللسان، وتقنينه، وتقييسه: قام الفارابي بوصف مفصّل لها في ما قاله عن الشعر والبلاغة، لأنّهما يمثّلان، حسب رأيه، المعرفة الحقيقيّة للسان. فرأى الفارابي أن الخطباء ورواة الشعر والسُّنن هم فصحاء اللسان وفنّانو النطق في هذه الأمّة. إليهم يُرجع وعليهم يُعتمد في كلّ ما يتعلّق بلسان هذه الأمّة! هم الذين يضيفون من أجل أمتهم المفردات التي لم تكن قائمة قبل ذلك، ويعالجون كلّ الصيغ اللغويّة التي لم تُسَمَّ ويضعون لها التسميات. هم الذين يناقشون كافّة الصيغ اللغويّة وترتيب الكلمات ويستكشفون طريقة استعمال المفردات والأقاويل التي تعطي المعنى الأكمل لمنظومة الأفكار والخواطر في النفس. وخلال هذه العمليّة تتفصّح مفردات هذه الأمّة أكثر مما كانت عليه وتصبح اللغة كلّها أكمل مما كانت. من هنا تتنقل التجديدات من جيل إلى جيل وتتعوّد الأجيال الناشئة على التجديدات من أيام صباهم.

تطوّر علم اللسان: يصف الفارابي عمليّة تكوين علم اللسان: «يُرى أن يُحدث صناعة

107. الفارابي، 1971، ص 37.
108. الفارابي، 1931، ص 7.
109. الفارابي، 1970، ص 143.

علم اللسان قليلا قليلا بأن يتشوّق إنسان إلى أن يحفظ ألفاظهم المفردة الدالّة بعد أن يحفظ الأشعار والخطب والأقاويل المركّبة. فيتحرّى أن يفردها بعد التركيب أو أراد التقاطها بالسَّماع من جماعتهم ومن المشهورين باستعمال الأفصح من ألفاظهم وفي مخاطباته كلّها وممن قد عُنِي بحفظ خطبهم وأشعارهم وأخبارهم أو ممن سمع منهم، فيسمعها من واحد واحد منهم في زمان طويل، ويكتب ما يسمعه منهم ويحفظه».[110]

فهذه هي أصول وجهة نظر الفارابي عن مبدأ اللسان على شتى مركّباته وطريقة خلقها.

الفارابي والتقليد النحوي العربي

إن نقطة الابتداء للبحث في التقليد النحويّ العربيّ هي من أبي الأسود الدؤلي (توفي سنة 688). وينسب لأبي الأسود اختراع النحو العربيّ في مجالين: التشكيل (الحركات) الذي استعاره، على ما يبدو، من الخطّ السوريّ، و«الكشف عن الإعراب»، مع أنّ المصطلح قد اخترُع من قبل نحويّين متأخّرين، بعده. ووفقا لهذا التقليد، كان علي بن أبي طالب هو الذي علّم أبا الأسود. وقد تم تلخيص «معرفة» علي وأبي الأسود في مجال أجزاء الكلام لدى ابن الأنباري: «الكلام – اسم وفعل وحرف. فالاسم ما أنبأ عن المسمَّى والفعل ما أُنبئَ به والحرف ما جاء لمعنى».[111]

هل كانت هذه «المعرفة» القديمة، في القرن السابع، أصليّة، أم أنّها تأثرت من مراجع يونانيّة أو غيرها؟ هل كان الفارابي شاذّا بالتأثير اليونانيّ عليه، أم كان هذا التأثير على كافّة النحويّين العرب، عن طريق الاتصال الحيّ أو بواسطة الترجمات؟ لقد أعرب فرستيخ (Versteegh) عن رأيه، بأنّ النظريات الصوتيّة عند الخليل (توفي سنة 791)، معلّم سيبويه، قد شُكّلت تحت التأثير الهنديّ والسوريّ أيضا. عاش الخليل وسيبويه، حوالي مئة سنة بعد أبي الأسود الدؤلي. ويصعب أن نرى كيف يمكن أن تتطوّر خلال فترة قصيرة كهذه، تسمية أصليّة غنيّة جدا للنحو العربيّ. الحقيقة هي أنّ حركة الترجمات الواسعة من اليونانيّة لم تكن في أيام الخليل وسيبويه، ولكن فرستيخ يعتقد أنّهما قد تأثرا بواقعيّة حضور النحو اليونانيّ في الشرق الأدنى كلّه. وهو يرى أنّ تأثير المنطق اليونانيّ والأرسطوطاليّ على النحو العربيّ، جاء في فترة متأخرة، بعد أن أصبحت

110. الفارابي، 1970، ص 145.
111. ابن الأنباري، 1963، ص 4.

بغـداد مركـز الثقافـة العربيّـة. ولكـن، كان بوسـع النحويّين العـرب أن يتعرّفـوا على طرق وقوانـين النحـو اليونانـيّ، اعتبـارا من القـرن الـثامن. وكانت هـذه الطرق تختلـف تماما عـن النظريـات المنطقيّة الأرسـطوطاليّة. يعتقد فرسـتيخ أن النحو العربي قد اسـتمدّ الكثير مـن العناصر مـن أمثلـة يونانيّة: المصطلحـات الصوتيّة (الحـركات)، تحديد الاسـم والفعل، لوائـح التصريـف، النظريّـة عن أجـزاء الـكلام، الإعـراب، أزمنة الفعـل، النظريات عن اسـم الفعـل، ومفهوم تعـدّي الفعل.

اسـتعمل سـيبويه ومعظـم النحويـين المتأخريـن الفعـل «ضرب» للتمثيل على الفعـل، وهذا مـا فعلـه الفارابـي أيضا. أما أرسـطو فقد اسـتعمل أمثلة أخـرى - «أن يكون سـليما» و«أن يذهـب». ومـن الممكن أن يكـون الفعل اليونانـيّ أثّر في التمثيـل بـ«ذهب».

التعريـف بأجـزاء الـكلام عنـد الفارابـي والنحويّـين العـرب الآخريـن: أكثـر الفروق وضوحـا بـين الفارابـي والنحويّـين العـرب هـو موضـوع الحروف.

لـم يميّـز النحويّون العـرب بين الأنـواع المختلفة للحـروف، أمّـا الفارابي فقـال بوضوح إنّه صنّـف الحـروف في خمـس فصائل حسـب طريقـة النحـو اليونانـيّ: الخوالـف، الواصلات، الواسـطات، الحـواشي والروابط.

هنـاك فـرق بارز آخـر بين الفارابـي والنحويـين العـرب في مجال الفعـل. قـال الفارابي إنّ الأفعـال (الكلِـم) «يُعْـدل بهـا» (تتغـير) فتصـير للأمـر أو للنهي. أمـا النحويـون الآخرون، وبينهـم ابن جنـي، فاسـتعملوا التعبير «عـدِل بها» للأسـماء فقط.[112]

وفي مجـال الاسـم، تختلـف مقاربـة الفارابـي عن التقليـد النحويّ الشـائع، في إعراب الاسـم إذا قُـدّم عـلى الفعل، فقـد ناقض المألـوف في التقليـد النحوي العربـي، بتقديمـه الفاعل على الفعل: «زيد يمشي».[113]

الفارابـي وسـيبويه: فيمـا يـلي مقارنـة بين أقـوال الفارابـي وما قاله سـيبويه عـن أجزاء الكلام:

يقـول الفارابـي: «قـال: إن الألفـاظ الدالّـة منهـا مـا هو اسـم ومنها ما هـو كلِـم – والكلم هـي التي يسـمّيها أهـل العلم باللسـان العربيّ الأفعـال... ومن الألفـاظ الدالّة الألفـاظُ التي

112. الفارابي، 1971، ص 64.
113. الفارابي، 1968، ص 42.

يسـمّيها النحويّـون الحـروف التـي وُضعـت دالّة عـلى معـان».[114] ومنها ما هـو مركب من الأسـماء والكلم».[115]

ويقـول سـيبويه: «هـذا باب علم مـا الكلم مـن العربيّـة. فالكلم – اسـم وفعـل وحرف جاء لمعنى ليس باسـم ولا فعل».[116]

الفارابـي: «فالأسـماء – مثـلُ زيـد وعمرو وإنسـان وحيوان وبياض وسـواد وعدالـة وكتابة وعـادل وكاتـب وقائـم وأبيض وأسـود. وبالجملـة – كلّ لفظ مفـرد دالّ عـلى المعنى من غير أن يدلّ بذاته عـلى زمان المعنى».[117]

سيبويه: «فالاسم – رجل وفرس وحائط... والأحداث نحو الضرب والقتل والحمد».[118]

الفارابـي: «والكلـم هي الأفعـال مثل – مشى ويمشي وسـيمشي، وضرب ويضرب وسـيضرب ومـا أشـبه ذلـك. وبالجملـة، فـإنّ الكلمـة لفظـة مفـردة تـدلّ عـلى المعنـى وعـلى زمانـه. فبعـض الكلم تـدل على زمان سـالف، مثـل – كتـب وضرب، وبعضها على المسـتأْنف مثل – سـيضرب، وبعضها عـلى الحاضر، مثـل قولنا – يـضرب الآن. والمركَّـب من الأسـماء والكلم، منـه مـا هو مركـب من اسـمين، مثل قولنـا – زيـد قائم، وعمـرو إنسـان والفـرس حيوان، ومنـه مـا هو مركب من اسـم وكلمـة، مثل قولنـا – زيد يمشي وعمـرو كتب وخالد سـيذهب وما أشـبه ذلك».[119]

سـيبويه: «وأمـا الفعـل – فأمثلتـه أُخـذت مـن لفـظ أحـداث الأسـماء وبُنيت لما مـضى ولما يكـون ولـما يقـع وما هـو كائـن لـم ينقطـع. فأمّا بنـاء ما مـضى – فذهـب وسـمع ومكُث وحُمِـد، وأمـا بنـاء ما لـم يقـع فإنّه قولـك آمـرا – اذهـبْ واقتـلْ واضربْ، ومُخـبرا – يقتُل ويذهـب ويـضرِب ويُقتَـل ويُـضرَب. وكذلك بناء مـا لم ينقطع وهـو كائن إذا أخـبرت. فهذه الأمثلـة التـي أُخـذت مـن لفظ أحداث الأسـماء، ولهـا أبنية كثيرة سـتُبيَّن إن شـاء اللـه».[120]

الفارابـي: «وهـذه الحـروف هي أيضـا أصناف كثـيرة، غير أن العـادة لم تَجْرِ مـن أصحاب

114. ن. م.، ص 41، 42.
115. ن. م.، ص 51.
116. سيبويه، 1881–1889، ج 1، ص 1.
117. الفارابي، 1931، ص 5.
118. سيبويه، 1881–1889، ج 1، ص 1.
119. الفارابي، 1968أ، ص 41–42.
120. سيبويه، 1881–1889، ج 1، ص 1.

علـم النحـو العربـي إلى زماننا هذا بـأن يُفرد لـكلّ صنف منها اسـم يخصّه».[121]

سـيبويه: «وأمـا ما جـاء لمعنى وليس باسـم ولا فعـل فنحو – ثم وسـوف وواو القسـم ولام الإضافة ونحـوُ هذا».[122]

وبالجملـة، فهنـاك ملاءمـة بـين تقسـيم سـيبويه وتصنيـف الفارابـي مـع الفـوارق في التسـميات: يسـمّي سـيبويه المفردات على أنواعها – الكِلِـم، أما الفارابي فيسـمّيها – الألفاظ الدالّـة. يسـمّي سـيبويه ونحويّـون آخرون الفعـل – فعلا / أفعـالا، أما الفارابي فيسـتعمل كلمـة «الكِلِـم». كلاهما يسـمّيان الاسـم والحـرف – اسـما وحرفا، مـع أنّ الفارابـي يُكثر في اسـتعمال التسـمية الفلسـفيّة أداة – أدوات.

الفارابـي والخوارزمـي: لقد تـوفي الخوارزمـي قبل أكثر من مئة سـنة على وفـاة الفارابي، وحـوالي خمسـين سـنة بعـد سـيبويه (سـنة 844). اشـتهر الخوارزمـي بمعرفـة المؤلفات اليونانيّـة والهنديّـة في الرياضيـات، وقـد ألّف **مفاتيـح العلوم**، الذي يتّسـم ببعض الشـبه بكتـاب **إحصـاء العلوم**، الـذي ألفه الفارابـي بعد الخوارزمي بمئة سـنة. عالـج الخوارزمي النحـو في المقالـة الأولى مـن الكتـاب، أما المنطـق فقد عالجـه في المقالـة الثانية منه.

تحديـد أجـزاء الـكلام عنـد الخوارزمـي: «الـكلام –ثلاثـة أشـياء– اسـم، كزيـد وعمرو وحمـار وفـرس. وفعـل، مثـل ضرب ويـضرب ومـشى ويمـشي ومـرِض ويمـرض. وحرف يجـيء لمعنـى – مثـل – هـل وقد وبـل».[123]

لقـد بحـث الخوارزمـي في الفصـل الثالـث مـن فصـول المنطـق، «تفسـير» أرسـطو، وذكر تحديـدات أرسـطو لأجزاء الـكلام وأنواع الاسـم والفعـل، وهي تحديـدات قـد وردت بعينها تقريبـا لـدى الفارابـي، بعد مرور مئة سـنة عـلى كتاب الخوارزمـي الذي جاء فيه: «فالاسـم – كلّ لفـظ مفـرد يدل عـلى معنى ولا يدل عـلى زمانه المحـدود، كزيد وخالـد، والكلمة – هي التـي يسـمّيها أهـل اللغـة العربيّة الفعـلَ وحدُّها عنـد المنطقيـين – كلّ لفظ مفـرد يدل على معنـى ويـدل عـلى زمانه المحـدود، مثل – مشى ويمشي وسـيمشي وهـو مـاشٍ. والرِّباطات – هـي التي يسـمّيها النحويون حـروفَ المعانـي وبعضهم يسـميها الأدوات».[124]

121. الفارابي، 1968أ، ص 42.
122. سيبويه، 1881–1889، ج 1، ص 1.
123. الخوارزمي، 1895، ص 42–43.
124. ن. م.، ص 145.

في إطار تناوله للرِّباطات، يبحث الخوارزمي في الخوالف خاصة، ويقول: «هي التي يسميها النحويون الأسماء المُبْهمة والمُضْمرة وأَبدال الأسماء، مثل: أنا، أنت وهو».

قام الخوارزمي، في الفصل الأول من فصول المنطق، بالملاءمة بين تسميات أهل المنطق وتسميات النحويين، فيما يخص المبتدأ والخبر في الجملة: «الموضوع هو الذي يسميه النحويون المبتدأ. وهو الذي يقتضي خبرا وهو الموصوف. والمحمول الذي يسمونه خبر المبتدأ وهو الصفة كقولك - «زيد كاتب»، فزيد هو الموضوع وكاتب هو المحمول بمعنى الخبر».[125]

من هنا نرى أنّ الخوارزمي قد استعمل تسميات من مجال المنطق وهي «الموضوع والمحمول»، وهي التي وردت فيما بعد في ما كتبه الفارابي. إنّ الفرق البارز بين ما جاء عند الخوارزمي وبين ما جاء عند الفارابي هو في ذكر الخوارزمي للمبتدأ بصفته المبتدأ النحوي، الأمر الذي لم يذكره الفارابي على الإطلاق.

وقد وضع الخوارزمي تحديدات أخرى فالجملة عنده هي: قول، والجملة التعبيريّة: قول جازم، والجملة الإيجابيّة: قضيّة موجبة، وجملة النفي: القضيّة السالبة.

الفارابي وابن السراج: لم يُذكر ابن السراج جليّا في مؤلفات الفارابي، ولكني أعتقد أنّه قد ألهمه الكثير من أقواله عن وجهة نظر النحويّين العرب فيما يتعلق بمعاني الكلمات، وفي أقواله عن نشوء علوم اللغة عند العرب، خاصة. كان ابن السراج معلّما للفارابي وتلميذا له، ولكن لم يتّضح لي كيف لاءم الفارابي بين ما علِمه عند ابن السراج، وبين الأقوال التي تبنّاها هو نفسه، ولم يتّضح لدي أيضا مدى تأثير وجهة نظره في مجال المنطق على تعريفات ابن السراج النحويّة.

تعريف ابن السراج لأجزاء الكلام: نلاحظ فوارق كثيرة بين تعريفات ابن السراج وتعريفات الفارابي ونحويّين عرب آخرين: «الكلام – يأتلف من ثلاثة أشياء – اسم وفعل وحرف. فالاسم – ما جاز أن تُخبر عنه نحو - «عمرو منطلق» و«رجل في الدار».[126] يستعمل ابن السراج كلمة «رجل»، في أعقاب سيبويه، مع أن أمثلته وتعريفه لا تلائم ما جاء به سيبويه قبله والفارابي بعده: «والفعل – ما كان خبرا ولا يجوز أن يُخْبَرَ عنه وما أمرتَ به، فالخبر، نحو – «يذهب عمرو». ف«يذهب» حديث عن عمرو، ولا يجوز

125. ن. م.، ص 142.
126. ابن السراج، 1965، ص 27.

أن تقـول – «جـاء يذهـب». والأمـر، نحـو قولك «اِذهـب، اُقتـل، دَع، اِضرب» وما أشـبه ذلك. وتَعتـبر الفعـلَ بسـوفَ وقـد وبالأمـر، فما حسُـن فيـه أحدُ هـذه الثلاثـة فهو فعـل، نحو – قـد قام وسـوف يقـوم وقُـمْ. والفعل ينقسـم بأقسـام الزمان – مـاضٍ وحاضر ومسـتقبل. فالمـاضي نحـو – ضرب وقـام. والحـاضر، نحو – يصـلّي ويـأكل».[127] فلا تختلـف أمثلة ابن السـراج كثـيرا عن أمثلة سـيبويه، ومثل سـيبويه يمثّـل ابن السـراج للأمر بواسـطة «اذهب، اقتـل، دعْ، اضرب»، فقـد اسـتعمل سـيبويه كلّ هـذه الأمثلة ما عـدا «دَعْ». أمـا الفارابي فلم يذكـر الأمـر بالمرّة، بين أمثلـة الفعـل! إن توجّه ابن السراج هـو أكثر تعليميّـا، عندما يعرض علينـا المـؤشّرات لتمييـز الصيـغ الفعليّة، ثم يعـرض ابن السـراج تمييزا واضحـا بين صيغ المضـارع التـي تشـير إلى المسـتقبل فقـط، وبين الصيـغ التي تشـير إلى الحاضر والمسـتقبل: «وجميـع مـا في أوائله الزوائـد الأربع (الألـف والتاء والنـون والياء) لفظ الحـاضر فيه كلفظ المسـتقبل، فإذا أدخلتَ السـين وسـوف خَلَص للمسـتقبل».[128]

أمـا في موضـوع «الحـرف»، فهنـاك اختـلاف أيضا، بـين أمثلة ابن السـراج وتعريفـه، وبين أمثلـة وتعريـف سـيبويه والفارابي: «والحـرف – ما لا يجـوز أن يكون خـبرا ولا يُخْبَر عنه، نحـو – مِـن وإلى وألف الاسـتفهام وهل. لو قلتَ – «هل مـن» أو «هل إلى» لم يكـن كلاما».[129] فالـكلام، كمـا لاحـظ أسـتاذي الفاضـل، أريـيه ليفـين، هـو جملة مفيـدة يمكن أن تسـكت بعدهـا! وفي عرضـه لأجـزاء الكلام ينهج ابـن السراج منهـج الفارابي بعـده، ويضيف تحديد القـول المركّـب (الجملـة) أيضا، ولكـن الصياغـة تختلف: «والاسـم يأتلف مع الاسـم فيكون منـه كلام... ويأتلـف الفعـل مـع الاسـم نحو «يقـوم عمـرو». والفعـل لا يأتلف مـع الفعل فيكـون منهمـا كلام إلّا أن يتوسّـطهما اسـم، وكذلـك هـو مـع الحـرف. والحـرف لا يأتلف مـع الاسـم ولا الفعل فيتـمّ بهمـا كلام».[130] المثال الـذي يعطيه ابـن السراج للجملـة الفعليّة: «يقـوم عمـرو» يشـمل الفعـل، الـذي يسـبق الفاعـل، حسـب المألـوف في التقليـد العربـي. أمـا الأمثلـة التـي يجـيء بهـا الفارابـي بعد ذلـك: «زيد يذهـب» أو «عمـرو كتـب» و«خالد سـيذهب»، تختلـف، لأن الفارابـي يقـدّم الفاعل عـلى الفعل!

الفارابـي والزجاجـي: عـاصر الزجاجـي الفارابي، وقـد وُلِـد في نهاوند واسـتقرّ في بغداد، حيـث تعلّـم عنـد الزجـاج وابـن الـسراج وتـوفّي في طبريـا سـنة 923م. إن مؤلفه المشـهور

127. ن. م.، ص 27.
128. ن. م.
129. ن. م.
130. ن. م.

هـو كتـاب **الإيضـاح في علـل النحـو**. عالـج الزجاجي في هـذا الكتـاب بإسـهاب موضوع العلـل النحويّـة لـدى النحويين العـرب، الذي عالجه ابـن جني أيضـا، فيما بعد. وقـد عثرنا لـدى الفارابـي عـلى ذكـر لموضـوع العلل، وذلـك عندما لـخّص وجهـة نظره عـن «أفصح اللغـات»: «فيصـيّرون عنـد ذلك لسـانهم ولغتهـم بصورة صناعـة يمكـن أن تُتعلَّـم وتُعلَّم بقـول، وحتى يمكـن أن تُعطى علـل كلّ ما يقولـون».[131]

تعريـف أجـزاء الـكلام لـدى الزجاجي: يبـدأ الزجاجـي بالإشـارة إلى الإجماع السـائد بين النحويّـين عـلى أنّ أجـزاء الكلام هي – الاسـم، الفعل والحـرف، ممّا نصّ عليه سـيبويه ومن تـلاه ولم يخالـف ذلك.

تعريـف الاسـم: ينتقد الزجاجي في تحديده للاسـم بشـدّة تسـلُّط «المنطق» على التسـميات النحويّـة، وهـذا التسـلّط من طـرف أهل المنطـق يتمثّـل جيّـدا بالفارابي. يقـول الزجاجي: «حـدّ الاسـم – الاسـم في كلام العـرب مـا كان فاعـلا أو مفعـولا أو واقعـا في حيّـز الفاعـل والمفعـول بـه. هذا الحـدّ داخـل في مقاييس النحـو وأوضاعه، وليـس يخرج عنه اسـم البتّة، ولا يدخـل فيه ما ليس باسـم».[132]

ويؤكّـد الزجاجـي، فيمـا بعـد، أن أهل المنطـق وبعـض النحويين قد حـدّدوا الاسـم تحديدا خارجـا عـن معطيات النحو: «الاسـم – صـوت موضـوع دال باتفاق على معنـى غير مقرون بزمان».[133]

تحديـد الفعـل: «الفعـل عـلى أوضـاع النحويـين مـا دلّ عـلى حَـدَث وزمـان – مـاضٍ أو مسـتقبل، نحـو قام – يقـوم، وقعد – يقعد، وما أشـبه ذلـك. والحدث – المصـدر. فكل شيء دلّ عـلى مـا ذكرنـاه معا، فهـو فِعْل، فـإن دل على حدَث وحـده فهو مصدر، نحـوَ – الضرب والحمـد والقتـل، وإن دلّ عـلى زمان فقط فهـو ظرف من زمـان».[134] وقد ذكـر الزجاجي في تحديـده الفعـل هـذا، المصادر التـي ذكرها سـيبويه. ومـع ذلك، ليـس هناك صلـة وطيدة لتحديـد الزجاجي بتحديـد الفارابي، وليـد عهده.

تحديـد الحـرف: «الحـروف هـي ثلاثـة أضرُب – حـروف المعجـم التـي هي أصـل مدار

131. الفارابي، 1970، ص 148.
132. الزجاجي، 1959، ص 48.
133. ن. م.
134. ن. م.، ص 52-53.

الألسن، عربيِّها وعجميِّها... والحروف التي هي أبعاضها نحو العين من جعفر والضاد من ضرب... وحروف المعاني التي تجيء مع الأسماء والأفعال لمعان... وأما حدّ حروف المعاني وهو الذي يلتمسه النحويون، فهو أن يقال – الحرف ما دل على معنى في غيره، نحو من وإلى وثم وما أشبه ذلك».[135] هذا التحديد والتصنيف للحروف، على حدّ قول الزجاجي، يختلف عن المألوف لدى سيبويه وعند الفارابي. أما حرفا الجرّ من وإلى فقد ذُكرا لدى ابن السراج أيضا.

تعريف الزمخشري لأجزاء الكلام: تطرّق الزمخشري، وليد القرن الثاني عشر، إلى نفس التقسيم المألوف من سيبويه فلاحقا، ولكن باختلاف الصياغة ومع استعمال أمثلة لا تلائم أمثلة الفارابي. يستعمل الزمخشري، مثل الفارابي، المصطلح «لفظة دالّة» للإشارة إلى أجزاء الكلام كلها.

تحديد الاسم: «الاسم – ما دل على معنى في نفسه دلالة مجرَّدة عن الاقتران وله خصائص منها جواز الإسناد إليه، ودخول حرف التعريف، والجر والتنوين والإضافة».[136]

تحديد الفعل: «الفعل – ما دل على اقتران حدث بزمان ومن خصائصه صحة دخول قد وحرفي الاستقبال والجوازم ولحوق المتصل البارز من الضمائر وتاء التأنيث ساكنة نحو قولك – قد فعل، وقد يفعل وسيفعل وسوف يفعل ولم يفعل وفعلتُ ويفعلن وافْعلي وفعلتْ».[137]

تحديد الحرف: «الحرف –ما دل على معنى في غيره ومن ثَمّ لم ينفكّ من اسم أو فعل يصحبه إلّا في مواضع مخصوصة حُذِف فيها الفعل واقتُصِر على الحرف فجرى مجرى النائب، نحو قولك – نعم وبلى وإي وإنّه ويا زيد وقد».[138]

مسألة أفصح اللغات

لغة قريش: إنّ فكرة تفوّق لغة قريش على سائر لغات العرب، في صحّتها، تغلغلت إلى كلّ المؤلفات اللغويّة العربيّة من أيام الفارابي حتى عهد ابن خلدون الذي عاش

135. ن. م.، ص 54.
136. الزمخشري، 1859، ص 42.
137. ن. م.، ص 108.
138. ن. م.، ص 130–131.

في القرن الرابع عشر (توفي سنة 1406). إن تمحيص أفكار المؤلفين العرب –علماء اللغة وآخرين– عن المعايير للبتّ في ماهيّة اللسان أو اللهجة الأفصح، يؤدي إلى الاستنتاج أنّ التأثيرات الدينيّة كَثُرت في المداولات عن «أفصح لغات العرب»، فأدّت هذه التأثيرات إلى وصف لغة محمد، نبي الإسلام، بأنّها أفصح لغات العرب. ومن هنا حازت قبيلة قريش، قبيلة النبي، بوصف لغتها اللغة العربيّة الفصحى، التي فاقت لغات سائر القبائل العربيّة.

يعبّر ابن فارس (توفي سنة 1005) عن فكرة فصاحة قريش في كتابه **الصاحبي في فقه اللغة** بقوله: «أجمع علماؤنا بكلام العرب والرواة لأشعارهم والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحلّهم أن قريشا أفصح العرب ألسنة، وأصفاهم لغة، وذلك أن الله عز وجل ثناؤه اختارهم من جميع العرب واصطفاهم واختار منهم نبيّ الرحمة محمد صلى الله عليه وسلم... وكانت قريش –مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقّة ألسنتهم– إذا أتتهم الوفود العرب تخيّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم فاجتمع ما تخيّروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طُبعوا عليها فصاروا بذلك أفصح العرب».[139] إن العنصر الديني كان بارزًا في ما قاله ابن فارس، فقريش قد اختارها الله من بين كلّ العرب! ومع ذلك فقد أضافت قريش إلى لغتها أفصح الألفاظ من اللهجات الأخرى وحوَّلت لغتَها إلى لغة كاملة.

وقد جاء ابن جني، وليد عهد ابن فارس، بفكرة فصاحة قريش أيضا: «حدّثنا أبو بكر محمد بن الحسن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب قال – ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم وكشكشة ربيعة وكسكسة هوازن وتضجّع قيس وعجرفيّة ضبّة وتلتلة بهراء».[140] وقد نقل ابن جني في هذه الفقرة عن ثعلب (توفي سنة 904)، وهذه هي الصيغة التقليديّة للتعبير عن «فصاحة» لغة قبيلة قريش.

ومما يثير الاهتمام في بحثنا لأفكار الفارابي، أن أقوالا نُسبت للفارابي أصبحت مرجعا لترسيخ نظريّة تفوّق لغة قريش! وقد حدث هذا مع أن الفارابي نفسه كان مرجعا لدحض هذه النظريّة أيضا. وقد أورد الراجحي في كتابه **اللهجات العربيّة في القراءات القرآنيّة** ما قاله الفارابي بين مراجعه للتأكيد على «فصاحة لغة» قريش، ولكنّ ما أورده ليس اقتباسا من مؤلَّف أصلي للفارابي، وإنّما هو نقل عن الفارابي، من مؤلَّفات

139. ابن فارس، 1997، ص 23.
140. ابن جني، د. ت.، ج 2، ص 11.

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، وليد القرن الخامس عشر (توفي سنة 911هـ/ 1505م):

«قال أبو نصر الفارابي في أوَّل كتابه المسمّى بالألفاظ والحروف – كانت قريش أجود العرب انتقادا للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللّسان عند النطق وأحسنها مسموعا وإبانة عمَّا في النفس. والذين عنهم نُقلَت اللّغة العربيّة وبهم اقتدي وعنهم أُخذ اللّسان العربيّ من بين قبائل العرب هم قيس وتميم وأسد، فإنَّ هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أُخذ ومعظمه وعليهم اتُّكِل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثمّ هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم، وبالجملة فإنّه لم يؤخذ عن حضريّ قطّ ولا عن سكّان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم، فإنَّه لم يؤخذ لا من لَخْم ولا من جذام فإنّهم كانوا مجاورين لأهل مصر والقِبط، ولا من قضاعة ولا من غسّان ولا من إياد فإنّهم كانوا مجاورين لأهل الشأم، وأكثرهم نصارى يقرؤون في صلاتهم بغير العربيّة، ولا من تغلب ولا النمر فإنّهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان، ولا من بكر لأنّهم كانوا مجاورين للنّبط والفرس، ولا من عبد القيس لأنّهم كانوا سكّان البحرين مخالطين للهند والفرس، ولا من أزد عُمان لمخالطتهم للهند والفرس، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة ولولادة الحبشة فيهم، ولا من بني حنيفة وسكّان اليمامة ولا من ثقيف! وسكّان الطائف لمخالطتهم تُجّار الأمم المقيمين عندهم، ولا من حاضرة الحجاز لأنَّ الذين نقلوا اللُّغة صادفوهم حينَ ابتدأوا ينقلون لغة العرب، قد خالطوا غيرهم من الأمم وفسدت ألسنتهم. وكانت صنائع هؤلاء التي بها يعيشون الرعاية والصيد واللّصوصيّة وكانوا أقواهم نفوسا وأقساهم قلوبا وأشدّهم توحّشا وأمنعهم جانبا وأشدّهم حميّة وأحبّهم لأنْ يغلبوا ولا يُغلبوا وأعسرهم انقيادا للملوك وأجفاهم أخلاقا وأقلّهم احتمالا للضيم والذلّة».[141]

ظلت هذه الفكرة، عن تفوّق لغة قريش، تتكرّر في مؤلفات علماء عرب ومسلمين حتى فترات متأخرة، فقد جاء ابن خلدون، وليد القرن الرابع عشر، في **المقدمة** بوصف تقليدي عن مكانة لغة قريش المركزيّة وتفوّقها على لغات سائر القبائل الأخرى، ويستعمل ابن خلدون نفس التعليل الذي نسب إلى الفارابي، وهو أنّه لا يُعتمد على لغة أهل المدن أو أطراف البلاد جرّاء الصلة الوطيدة مع الأجانب، أصحاب اللغات الأخرى. وقد جاءت أقوال ابن خلدون في فصل «اللغة كملكة مكتسبة»: «ولهذا كانت لغة قريش أفصح

141. السيوطي، 1940، ص 19–20؛ السيوطي، 1954، ج 1، ص 211–212.

اللغـات العربيّـة وأصرحهـا لبعدهـم عـن العجم مـن جميـع جهاتهم ثـم مَـن اكتنفهم من ثقيـف وهذيـل وخزاعـة وبنـي كنانـة وغطفان وبني أسـد وبنـي تميم وأمـا مَن بعُـد عنهم مـن ربيعـة ولخم وجـذام وغسـان وإيـاد وقضاعـة وعـرب اليمـن المجاورين لأمـم الفرس والـروم والحبشـة فلـم تكـن لغتهـم تامّة الملكـة لمخاطبـة الأعاجم، وعـلى نسـبة بعدهم من قريـش كان الاحتجـاج بلغاتهـم من الصحة والفسـاد عند أهـل الصناعـة العربية».[142]

يثـير مـا ذكره السـيوطي (نقـلا عـن الفارابي)، وابـن خلدون، مشـكلتين أساسـيّتين، الأولى هـي التناقض بـين النظريّـة الذاهبة إلى فسـاد اللغـة والخلل الذي يمسّـها نتيجـة الاحتكاك المكثّـف بالأجانـب، وبـين محاولـة وصـف لغـة قريـش كأفصـح اللغـات، عـلى الرغـم من الاتصـالات الكثـيرة بين أهـل مكة، من قبيلـة قريش، مـع الناطقـين بلغات أخـرى. والثانية هـي أنّ الفارابـي في مؤلفاتـه –عـلى عكـس الاقتباسـات مـن كتبـه– لـم يذكـر تفـوّق لغة قريش ولـم يُـشر إليها!

في كتـاب الفارابـي، **كتـاب الملّـة ونصـوص أخـرى**، وفي الفصل الـذي تكلّم فيه عـن النبي محمـد، نقـل الفارابـي مـن أقـوال النبـي: «أنـا أفصح العـرب بيد أنـي من قريش ونشـأت في بنـي سـعد بـن بكـر فأنَّـى يأتينـي اللحـن».[143] وقـد ولد النبـي محمـد، حسـب التقليد التاريخـي، في قبيلـة قريـش. وبعد وفاة والديه سـلّمه جـدّه إلى مرضعة من قبيلة بني سـعد بـن بكـر هـوازن، اسـمها حليمة، ومكـث هناك خمس سـنين.

بعكـس مـا جـاء بـه السـيوطي، لـم يحـاول الفارابـي في هـذا الاقتباس إبـراز لغـة قريش بذاتها.

وفي **كتـاب الحروف** نفسـه، الـذي ادّعى السـيوطي النقل عنه، ليسـت هناك أيّة إشـارة لمكانة قبيلـة قريـش المتفوّقة في مجـال اللغة، وعليـه أرى أن أقوال السـيوطي ليسـت إلّا دمجا بين ما قالـه الفارابـي وبـين التقليـد الذي عرفه السـيوطي عـن «فصاحة قريـش»، والـذي تغلغل إلى النصـوص العربيّـة، عـلى ما يظهـر، وينـصّ الفارابي أنّ الانشـغال في جمـع اللغة مـن الرواة شـاع بين أهـل الكوفة والبـصرة في العراق، من سـنة 90 إلى سـنة 200 لهجـرة النبي.

أصـل اللغـة «الفصحـى» بين الناطقـين بالعربيّـة: من هـم الـرواة الذين اسـتمدّ منهم أهـل الكوفة والبـصرة المدوّنـة اللغوية؟

142. ابن خلدون، 1858، ص 555.
143. الفارابي، 1968ب، ص 109.

لقد جاء وصف الفارابي لعمليّة استمداد الكنز اللغوي في **كتاب الحروف**: «فتعلّموا لغتهم والفصيح منها، من سكان البراري منهم، دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري من كان في أوسع بلادهم ومن أشدّهم توحّشا وجفاء وأبعدهم إذعانا وانقيادا، وهم قيس وتميم وأسد وطيّ ثم هذيل، فإنَّ هؤلاء هم معظم من نُقِل عنه لسان العرب. والباقون فلم يُؤخذ عنهم شيء، لأنّهم كانوا من أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشأم وأهل مصر».[144] من الملاحظ أنّ الفارابي لم يذكر في وصفه هذا لغة قريش ألبتّة! أضف إلى هذا أنّ هذه الفقرة لدى الفارابي أصبحت مرجعا للذين رفضوا فكرة «التفوّق اللغوي» لقبيلة النبي، قبيلة قريش.

هل يمكن حقّا القول إنّ لغة معيّنة كانت «أصحّ» أو «أفصح» من لغات عربيّة أخرى؟ لقد رفض الراجحي هذه الفكرة، وقال إنّ لهجة ما قد تكون صعبة أو معقّدة، أكثر أو أقلّ، لا «أفصح» أو «أصح».

لقد ذُكرت قبائل متعدّدة في شبه الجزيرة العربيّة بصفتها «أفصح العرب»! وعلى سبيل المثال، نصّ أبو عمرو بن العلاء، وليد القرن الثامن ميلادي، أنّ ذوي اللغة الأكثر صحّة هم عليا هوازن وسفلى تميم. أما عثمان بن عفان، الخليفة الثالث، فقد أشار قبل ذلك إلى أهل هذيل وثقيف، لا إلى قريش، في المرجع المفصّل لتحضير النسخ القرآنيّة الموثوق بها. لقد أكّد حاييم رابين، وقبله بلاشر، في «المقدمة للقرآن» أن أهل هذيل وثقيف اشتهروا في البداية، بفضل الاستعمال الأدبي والتعبير الصحيح، ثمّ عَزَوْا هذه السمعة لصحّة لغتهم. فقد نقل بلاشير عن المقدسيّ (توفي سنة 988) قوله إنّ لغة هذيل هي اللغة الأصحّ بين كافة القبائل العربيّة، ثم لغة نجد ولغة سائر الحجاز، ما عدا الأحقاف لوحشيّة لغتهم!

على كلّ حال، كانت لغة قريش الأقلّ ملاءمة للحفاظ على فصاحة اللغة، على ضوء الاحتكاك الدائم بين تجار مكة والأجانب، الناطقين بلغات أخرى. أما القبائل التي كانت عربيتهم الأفصح، فقد عاشت في المناطق النائية من شبه الجزيرة العربيّة، وكانت لها اتصالات محدودة بالناطقين باللغات الأخرى، ولذلك لم يذكر الفارابي أهل قريش وأهل الحجاز عامة بين القبائل التي استمدّ أهل اللغة منها المعلومات اللغويّة. ويشير

144. الفارابي، 1970، ص 147.

السيوطي إلى أنّ سكان المدن، بما فيها مكة، في منطقة الحجاز، قد امتزجوا بالأجانب، قبل عهد علماء اللغة.

حسب أقوال الفارابي في **كتاب الحروف**، وما نقل عنه السيوطي، فقد استُمدّت المعلومات اللغويّة من القبائل: قيس، وتميم، وأسد. وقد ذكر لوتر كوبف (Luter Kopf) أن مسقط رأس هذه القبائل كان في مركز شبه الجزيرة العربيّة ولكن أجزاء من هذه القبائل كانت في بداية الإسلام، في جنوب العراق، بالقرب من مركزَي علم اللغة الرئيسيين: الكوفة والبصرة. ليس لدينا أدلّة على أنّ علماء اللغة جمعوا المدوّنة اللغويّة من الرواة في مساكنهم القديمة، في مركز شبه الجزيرة العربيّة، ولذلك يظهر أنّهم قد تعلّموا لسانهم في مساكنهم الجديدة.

خلال بحث القيمة اللغويّة للهجات المختلفة، ظهرت مسألة مكانة قبيلة ثقيف. لقد عدّ ابن خلدون ثقيف بين الرواة الصالحين للغة. ومن جهة أخرى، نقل السيوطي عن الفارابي قوله إنّ شيئا لم يُؤْخذ من لغة ثقيف لِصلاتهم مع التجار الغرباء. ولكن الأدلّة على «فصاحة» ثقيف كثيرة، فقد ذُكر أن ثقيف، رغم كون أبنائها من سكان الطائف، اشتهروا بفصاحتهم، ولكن هذا يُطبّق على مقدرتهم الأدبيّة فقط، وقد نُقل عن الخليفة عثمان أنّه وجد أحسن سبيل للنصّ الكامل بأن يُملي ابن قبيلة هذيل على ابن ثقيف. من هنا يتّضح لنا أن لغة هذيل كانت نموذجا للاستخدام الأدبي والتعبير الصحيح، أما ثقيف فقد اشتهروا بكتابتهم الجيّدة فقط. ويضيف رابين أن هذه المقدرة في الكتابة بولِغ فيها أكثر مما يجب، لتلائم فكرة تصحيح القرآن من قبل الحجاج بن يوسف. ويدلّ على هذا التقليد الشائع عن مكانة اللهجة الثقفيّة ما نسب للخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، أن قريشا وثقيفا كانتا على نفس المكانة اللغوية! ويبدو لي، من المراجع المختلفة، أنّ فكرة «فصاحة قريش» تغلغلت إلى كتب النحويين نتيجة التأثير الديني العظيم، الذي فاق التقليد اللغويّ. وقد وجدنا أنّ **كتاب الحروف** للفارابي لم يشمل هذه الفكرة، ولكن السيوطي هو الذي ضمّها بعد قرون إلى تفكير الفارابي.

وقد دخل في حيّز التفكير بلغة عربيّة معيّنة وكأنّها هي «أفصح اللهجات»، التحدث عن اللغة العربيّة كلّها كلغة الجنّة، وقد نُسبت هذه الفكرة للفارابي أيضا. نقل فون جرينباوم (Von Grunebaum)، ما نسبه السيوطي للفارابي قائلا: «وقال الفارابي في **ديوان الأدب** – هذا اللسان كلام أهل الجنّة وهو المنزَّه من بين الألسنة من كلّ نقيصة

والـمُعلَّى مـن كلّ خسيسـة والمهـذَّب مِمّـا يُسـتهجن أو يُستشـنع».[145] لسـوء الحـظ فقـد أخطـأ فـون جرينبـاوم، لأنّ الفارابـي المقصود هنـا، هو ليس أبا نـصر الفارابي الفيلسـوف المعـروف، فالفارابـي المذكور هنـا ألّف **ديوان الأدب** وتوفي في سـنة 961 (إحدى عشرة سـنة بعـد وفاة أبـي نـصر الفارابي).

ترتيـب المفـردات الأفصـح في العربيّـة: إلى جانـب المـداولات عـن أفصـح اللغـات، نـصّ الفارابـي أيضـا، معـبّرا عـن موقفه مـن الترتيب الصحيـح للمفـردات في الجملـة في العربيّة، بالمقارنـة مـع ألسـنة أخرى. عالـج الفارابـي الكِلِـم الوجوديّة (وُجـد، كان) ومكانهـا الملائم في ترتيـب المفـردات في الجملة: «أمّا في سـائر الألسـنة سـوى العربيّ فـإنّ الكلمـة الوجوديّة تصـير ثالثـة في اللفـظ وثالثـة في الرتبـة، وذلـك أن الموضـوع هـو الـذي يُقـدَّم في القول ثم يُـرْدَف بالاسـم المحمـول ثـم يُنطـق بالوجوديّـة بعد الاسـم. مثـل ما لـو قيـل في العربيّة – «الإنسـان عـادلا يوجد» أو «الإنسـان عادلا موجود» وهو جائـز في العربيّـة، أن يُؤتى به ثالثا في الترتيـب أيضـا ولكـن ليس هـو الأفصح فيهـا، فالأفصـح في العربيّـة أن يكون متوسِّـطا بـين المحمـول وبين الموضـوع في الرتبـة، كقولنا – «الإنسـان يوجـد أو موجود عـادلا» أو أن تُجْعـل أوّلا في الرتبـة فتقول «يوجد الإنسـان عـادلا».[146] وما يـبرز في هذه الفقـرة، بالإضافة إلى التسـمية المسـتعارة من مجـال المنطق، هو عـدم وجود فـارق، على حدّ قـول الفارابي، في مـكان الفعـل الوجودي (الرابـط) في الجملـة –قبل المبتـدأ أو بعده– من حيث مـدى فصاحة المبنـى اللغوي.

تصـوُّر اللغـة الفصحـى (الأكثـر صحّـة) في كلّ مجتمـع: إلى جانب الانشـغال الخاص باللغـة العربيّـة واللهجـات الأكثـر فصاحـة فيهـا، أدلى الفارابـي بوجهة نظر شـاملة حول طريقـة وضع لسـان معياريّ، لا يُمـال عنه، ووجهة نظـره في المعايير لإيجاد الـرواة الملائمين لكلّ لغـة في كلّ مجتمع إنسـانيّ.

يقول الفارابي في **كتاب الحروف**:

«فينشـأ مَن نشـأ فيهم عـلى اعتيادهم النطـق بحروفهم وألفاظهـم الكائنة عنهـا، وأقاويلهم المؤلَّفـة عـن ألفاظهـم من حيـث لا يتعـدّون اعتيادهم ومـن غـير أن يُنطَق عـن شيء إلاّ ممّا

145. السيوطي، 1954، ج 1، ص 342.
146. الفارابي، 1971، ص 64–65.

تعـوّدوا اسـتعمالها. ويمكّـن ذلـك اعتيادهـم لها في أنفسـهم وعلى ألسـنتهم حتّـى لا يعرفوا غيرهـا، حتّـى تحفَّـوا ألسـنتهم عـن كلّ لفـظ سـواها، وعـن كلّ تشـكيل لتلك الألفـاظ غير التشـكيل الـذي تمكّـن فيهـم، وعـن كلّ ترتيـب للأقاويـل سـوى مـا اعتـادوه. وهـذه التي تمكّنـت على ألسـنتهم وفي أنفسـهم بالعـادة على مـا أخذوه ممّن سـلف منهـم، وأولئك أيضا عـن مَـن سـلف، وأولئك أيضا عـن مَن وضعهـا لهـم أوّلا. بإكمال التـي وضعها لهـم أولئك. فهـذا هـو الفصيح والصـواب مـن ألفاظهم، وتلـك الألفاظ هـي لغة تلـك الأمّة، ومـا خالف ذلـك فهـو الأعجم والخطـأ من ألفاظهـم».[147]

الـرواة الأحسـن لكل لسـان: بعد أقـوال الفارابي عـن «اللغـة الصحيحة» لفئـة اجتماعيّة معيّنـة، أخـذ يرسـم الخطـوط المميّـزة لهويّـة الـرواة. فعليهـم في رأيـه أن يكونـوا أناسـا يتقنـون لسـانهم خلال فـترة طويلـة، إلى أن تكون لهـم صناعة مـن دخول مفـردات غريبة إلى لسـانهم، حيـث إنّ مـن يأخـذوا مفـردات أو ألفاظا تابعة لأمـم أخرى بسـهولة، فقد تقع لهـم تشويشـات لغويّـة، فيفقـدون مصداقيتهم على ما هو المألوف في لسـانهم، خشـية كون هـذا المألـوف عبـارة غريبـة ليسـت من لغـة أُمتهم هـم. زد عـلى ذلك، أنّـه قد تقـع تغيرات وتشويشـات في لغـة مَـن كان في صلـة مـع أبنـاء أمـم أخـرى، فـلا يُعتمـد عليـه ولا على ما يُـرْوى عنـه، حتـى لو لم تكـن له معرفـة بصيـغ لغويّـة تختلف عمّـا في لغتـه الأصليّة.

نتيجـة لهـذه المعايـير التي ذكرهـا الفارابي بالنسـبة إلى الرواة، نـصّ على أن سـكان البادية هـم الـرواة الأكثر مصداقيّـة: «ولما كان سـكان البرّيّة في بيوت الشـعر أو الصـوف أو الخيام والأحسـية مـن كلّ أمّـة أجفـى وأبعد مـن أن يتركوا ما قـد تمكن بالعـادة فيهـم وأحرى أن يحصّنـوا نفوسـهم عـن تخيّـل حـروف سـائر الأمـم وألفاظهـم وألسـنتهم عن النطـق بها وأحـرى أن لا يخالطهـم غيرهم مـن الأمم للتوحّـش والجفاء الـذي فيهم. وكان سـكان المدن والقـرى وبيـوت المـدر منهـم أطبـع وكانت نفوسـهم أشـدّ انقيـادا لتفهّم مـا لم يتعـوّدوه ولتصـوّره وتخيّلـه وألسـنتهم للنطـق بما لم يتعـودوه».[148] فلذلـك، «كان الأفضـل أن تُؤخذ لغـات الأمّـة عن سـكان البراري منهـم، متى كانـت الأمم فيهم هاتـان الطائفتـان»،[149] يعني أهـل البادية وسـكان المـدن والقرى.

هنـاك مسـتويات متنوّعة للمصداقيّة بين سـكّان الباديـة: «ويُتحرّى منهم مَن كان في أوسـط

147. الفارابي، 1970، ص 141-142.
148. ن. م.، ص 146.
149. ن. م.

بلادهـم، فـإن مـن كان في الأطـراف منهم أحـرى أن يخالطـوا مجاوريهم من الأمـم فتختلط لغاتهـم بلغـات أولئك... فتكـون ألفاظهم عسـيرة قبيحة وتوجـد فيها لُكْنـة وعُجمة مأخوذة مـن لغـات أولئـك. فإذا كثر سـماع هؤلاء ممـن جاورهم مـن هذه الأمـم للخطأ وتعـوّدوا أن يَفْهمـوه عـلى أنّـه من الصـواب لم يُؤمن تغـيُّر عادتهـم. فلذلك ليـس ينبغـي أن تُؤخذ عنهم اللغة».[150]

أمـا إذا كانـت جماعـة بشريّـة لا تسـكن في المناطـق الصحراويّـة، عـلى الإطـلاق، وكلها من سـكان المـدن «أُخِذت من أوسـطهم مسـكنا».[151]

تسميات نحويّة وفلسفيّة في مؤلفات الفارابي

تحديد أجزاء الكلام عند الفارابي:

تحديـد الاسـم: «وقوله [يعني أرسـطو] في تحديد الاسـم – هو لفظـة دالّة بتواطـؤ، مجرّدة من الزمـان وليس واحد مـن أجزائها دالّا عـلى انفراده».[152]

الاسـم بالتصريـف: حسـب تحديد أرسـطو كما جاء بـه الفارابـي: «فأما الاسـم إذا نُصب أو خُفـض أو غُـيّر تغيـيرا آخـر مما أشـبه ذلك فليس يكون اسـما لكـن تصريفا مـن تصاريف الاسم».[153]

يميّـز الفارابـي بـين الاسـم البسـيط والاسـم المركَّب، ويـرى أنّ مَن يضع الاسـم البسـيط لا ينـوي معنـى كلّ جزء منـه على حـدة، ولـو كان مركَّبا من عنصريـن (مقطعين). أما الاسـم المركّـب فيحتـوي عـلى معنى منفصـل لكل عنـصر (مقطع) مـن عناصره.

يميّـز الفارابـي بـين اسـم جوهـر واسـم عَـرَض. إن التسـمية متعـدّدة. أسـماء جوهـر= محسوسـات؛ أسـماء عَـرَض= معقـولات.

اسم العين: تسمية الفارابي له: لقب (ألقاب) عين، مثل: زيد، عمرو.

150. ن. م.
151. ن. م.
152. الفارابي، 1971، ص29.
153. ن. م.، ص32.

اسم الجنس أو النوع: مثل: رجل، فرس، حيوان، بياض، سواد. ويسميه الفارابي: جنس ونوع الشيء.

اسم معرّف – اسم محصَّل. اسم نكرة – اسم غير محصّل.

اسم مشتقّ: صيغة ثنائيّة مشتقّة من اسم منفرد، بواسطة إضافة ياء النسبة وقلبه إلى نعت: طبّ-طبّي.

تحديد الفعل: «وأمّا الكلمة فهي ما تدلّ مع ما تدلّ عليه على زمان وليس واحد من أجزائه يدلّ على انفراده وهو أبدا دليل ما يقال على غيره».[154] ويشرح الفارابي أقوال أرسطو بأنّ الفعل على حدّ ذاته لا يمكنه أن يكون الفاعل بل الخبر فقط. ويفهم الفارابي ما قاله أرسطو بأن الفعل يعبّر دائما عن الصلة بين المبتدأ والخبر، إمّا بشكل تصريحي واضح، بِكون الفعل رابطا، مثل: «الإنسان يوجد صادق»، أو عندما يكون الفعل هو الفعل حقّا، مثل: «زيد يذهب (ذاهب)».

أفعال الوجود الرابطة: يسمّيها الفارابي الكلم الوجوديّة، مثل: كان، يكون، وُجِد، يوجد وموجود: «فإن الكلم الوجوديّة تدلّ على الزمان وتدلّ على التركيب أي الرباط «هو» وتدل أيضا على موضوع غير مصرَّح به».[155]

تحديد الحرف: ومن الألفاظ الدالّة الألفاظ التي يسمّيها النحويون الحروف التي وُضعت دالّة على معانٍ».[156] وكما ذكرنا، قسّم الفارابي الحروف إلى خمس فئات، بتأثير النحويين اليونانيّين. وبين الفئات – أسماء الإشارة التي يسمّيها الفارابي: الواصلات.

وقد استعمل الفارابي تسمية إضافيّة للحروف، لأنّه فهم المصطلح «حروف المعاني» وكأنّه مصطلح نحوي، فقد استعمل التسميتين: «رباط – رباطات» و«أداة – أدوات».

وجدنا في مؤلفات الفارابي ثلاث منظومات للتسميات في مجال أجزاء الكلام: اسم وفعل وحرف، أو: اسم، كلمة، أداة، أو اسم، كلمة، رابط (أو رباط) من علم المنطق.

154. ن. م.، ص33.
155. الفارابي، 1970، ص 111، 113؛ الفارابي، 1971، ص17، 45.
156. الفارابي، 1968أ، ص 42.

تسميات صوتيّة وصرفيّة:

صيغة لغويّة: سُمّيت لدى الفارابي: شيء-أشياء.

تحديد الحرف: «والحرف – صوت له فصل ما يحدث فيه بقَرْع شيء من أجزاء الفم من لهاة أو شيء من أجزاء الحلق أو من أجزاء الشَّفتين بعضها بعضا وفصولها التي يتميّز بها بعضها عن بعض إنّما تختلف باختلاف أجزاء الفم القارعة أو المقروعة».[157] ويسمّي الفارابي الحرف بالاسم المألوف لدى النحويين – حرف معجم.

حروف الربط: حروف الربط تسمّى في مؤلفات الفارابي حروف العطف وحروف النَّسْق والروابط، بتأثير اليونانيّة، كما يقول الفارابي نفسه! للتمثيل بهذه الحروف يشير الفارابي إلى: وَ، فَ، ثمّ.

كلمة ذات معنى: تسمّى عند الفارابي: لفظة (لفظ) دالّة.

حروف الجذر: تسمّى لديه الحروف الراتبة.

«أل» التعريف: تُسمّى، كالمألوف لدى النحويين: ألف ولام التعريف.

الضمائر (المنفصلة والمتّصلة): لاحظنا لدى سيبويه تمييزا بين الضمائر المنفصلة – اسم مُضْمر وبين أسماء الإشارة (وليست النعوت) – اسم مُبْهَم. أصبحت هاتان الفئتان مع الضمائر المتّصلة لدى الفارابي فئةً واحدة – الخوالف كنوع من أنواع الحروف.

حرف الاستفهام: يسمّى حرف طلب أو حرف طِلبة.

حرف النفي (لا، ليس): يسمّى في المؤلفات الفلسفيّة حرف السَّلْب.

حروف الشرط: تسمّى لدى الفارابي شريطة – شرائط.

حروف الجرّ: تسمّى لدى الفارابي حروف النسبة، مع التأكيد بأن هذه التسمية هي من صنع أهل المنطق، والأمثلة التي جاء بها: مِن، عَن، على، في.

حروف الانفصال: مثل: أو، أم، إمَّا. وليس لهذه التسمية أيّ تعبير في مؤلفات النحويين العرب.

157. الفارابي، 1971، ص29.

حروف النداء: فهي تسمّى التصويت أو حروف التصويت.

النداء: يقول الفارابي إن النداء هو أوّل الألفاظ في الوجود.

الحركات الطويلة والقصيرة: يسمّي الفارابي الحركة الطويلة – ممدودة والحركة القصيرة – مقصورة: «وموضع إنّ وأَنّ في جميع الألسنة بَيِّن... وأظهرُ من ذلك في اليونانيّة «أُن وأُون» وكلاهما تأكيد، إلّا أنَّ «أُون» الثانية أشدّ تأكيدا، فإنّه دليل على الأكمل والأثبت والأدوم، فلذلك يسمّون اللهَ بـ«أُون» ممدود الواو، وهم يخصّون به الله، فإذا جعلوه لغير الله قالوها بـ«أُن» مقصورة».[158]

الخطّ: سمّاه الفارابي أيضا: الخطّ – الخطوط.

التسميات النحويّة:

المبتدأ والخبر: يستعمل الفارابي عدّة منظومات من التسميات بالنسبة إلى المبتدأ والخبر: إن المبتدأ والخبر في الجملة الفعليّة يُسميان – اسم وكلمة وهذه التسمية مأخوذة من مجال التحديدات المنطقيّة الفلسفيّة.

يُسمّى المبتدأ – موصوف الخبر، والخبر – صفة. مثل «الشمس طالعة»، «الإنسان هو حيوان». الشمس والإنسان يُسمّيان موصوف، ولكن الفارابي يسمي الموصوف أيضا – المسند إليه والمُخبر عنه والموضوع. أما الصفة فتُسمى أيضا الخبر، والمُسند والمحمول. نذكر أن مصطلحات مثل الموضوع للمبتدأ، والمحمول للخبر، كانت شائعة أيضا في أقوال مؤلفين آخرين في علم المنطق، من عهد ابن المقفع (توفي – سنة 757).

الجملة: سمّى الفارابي الجملة بمصطلحين: «قضيّة – قضايا» و«قول – أقاويل».

الجملة البسيطة: في التحديد الفلسفيّ – الأرسطوطاليّ: «القول الجازم الحَمليّ البسيط».[159]

الجملة الإخباريّة: ويسميها الفارابي إخبار: «إلّا أنّ حرف «إنّ وأنّ» لا يُستعمل إلّا في الإخبار فقط دون السؤال».[160]

158. الفارابي، 1970، ص 61؛ الخوارزمي، 1895، ص 46.
159. الفارابي، 1971، ص 17.
160. الفارابي، 1970، ص 61.

الإعراب: يستعمل الفارابي التسميات المألوفة بين النحويين – الرفع، النصب والإعراب.

الاسم المبني: يسمّيه الفارابي: «لفظة تُركّب مبنيّة على طرف واحد آخر».[161]

الاسم الكامل: اسم يصرف في كلّ الحالات: «ويُستعمل فيه الطرف الأول والأطراف الأخيرة كلُّها».[162]

الرابط: سمّى الفارابي «الرابط - الروابط» بنفس الاسم، ومثله بواسطة «كان، يكون، سيكون».

ولقد استعمل الفارابي، خلال البحث الفلسفي في مسألة الرابط – الموجود، التسمية النحويّة العربيّة التقليديّة، بما فيها استعمال مصطلحي «تعدَّى إلى» و«فعل».

التسميات المقارنة: أرسطو – الترجمات العربيّة – ابن المقفع – الكندي والفارابي: لقد قام تسيمرمان (Zimmermann) بالمقارنة المفصّلة بين تسميات أرسطو، وترجمات أرسطو للعربيّة، وابن المقفع (أواسط القرن الثامن)، والكندي (أواسط القرن التاسع)، والفارابي (أواسط القرن العاشر) وإخوان الصفا (أواخر القرن العاشر):

اسم مستقيم واسم مائل: انفرد الفارابي باستعمال هذين المصطلحين. أمّا الترجمات العربيّة لأرسطو، فسمّت الاسم المائل بالاسم فحسب. وقد استعمل الكندي التصريف والترجمات العربيّة استعملت التصاريف.

المبتدأ: لقد وجدنا المصطلح «موضوع» لدى الفارابي ولدى كلّ المؤلفين الآخرين. وقد عثرت على «اسم» لدى ابن المقفع، وعلى «حامِل» لدى الكندي وعلى «موصوف» لدى إخوان الصفا.

الخبر: لقد وجدتُ تسمية مَحْمول في الاستعمال لدى كلّ من فحصت مؤلفاته. وفي ترجمات أرسطو للعربيّة وجدت أيضا «مقول، نعت وصفة». ووجدت لدى ابن المقفع التسمية «حرف» أيضا، وعند الكندي «مقول» وفي كتابات إخوان الصفا وجدتُ «صفة» أيضا.

الفعل: يُسمّى لدى الفارابي – كلمة، وكذلك أيضا في الترجمات العربيّة ولدى إخوان

161. الفارابي، 1971، ص 115.
162. ن. م.

الصفـا، الذين اسـتعملوا كلمة فعل أيضا. وقد اسـتعمل ابـن المقفع والكنـدي كلمة «حرف».

الاسـم غير المعـرَّف (النكرة): اسـتعمل الفارابي المصطلحـين «غير محصَّـل» و«مهمل»، وقد وجدناهمـا أيضا لـدى إخوان الصفـا وابن المقفـع والترجمـات العربيّة التي اسـتعملت «غير محـدود» أيضا.

خلاصة القول

وجدنا خلال بحثنا الشامل في تفكير الفارابي في المسائل اللغويّة، أنّه كان فيلسوفا وعالم منطق، ولم يكن عالم لغة. وقد كان له إلمام معيّن في مؤلفات العرب اللغويّة في عهده، ومن الممكن أنّه تعرّف على **كتاب** سيبويه ولعلّه ألمّ بموادّ أخرى، عن طريق ابن السراج.

أعتقد أنّ الفارابي لم يبذل قصارى جهده في وضع طريقة جديدة في النحو العربي، ولم ينو تأليف نحو عربيّ. كما أنّه لم يؤثّر على اللغويين العرب في القرون اللاحقة بعده. وقد دلت المقارنة بين الفارابي ووليد عصره الزجاجي وأستاذه ابن السراج، على انعدام التأثيرات المتبادلة بينهم، فالفارابي قد استعمل تحديدات من علم المنطق لا من علم النحو، أمّا التأثير اليونانيّ والأرسطوطاليّ عليه فقد كان كبيرا.

في بعض الحالات، بالغ الفارابي في تعميماته في المسائل اللغويّة، مثل: «جميع الألسنة»، مما دعاني إلى التشكيك في مدى معرفة الفارابي باللغات التي يقارن بينها. ومع ذلك، عليّ التأكيد أنّ كلّ ما درسته عن مفاهيم الفارابي اللغويّة، مقصور على المادّة الموجودة في كتاباته الباقية لا غير.

بين مؤلفات الفارابي، وجدت فصولا عن مبدأ اللسان، وعن دور اللسان في المجتمع، وهي ذات أهميّة خاصّة. وقد جاء بهذه الفصول في **كتاب الحروف**، وفي أوّل فصول كتابه **إحصاء العلوم**، الذي يحتوي على تفصيل قيّم لمركّبات علم اللسان، مع أنّه ليس أصليّا. إنّ كتابه **الألفاظ المستعملة في المنطق** هو همزة الوصل بين اللسان والمنطق. أمّا كتابه **شرح كتاب العبارة**، فهو الحلقة المركزيّة في التأثير اليونانيّ – الأرسطوطاليّ على ما ألّفه الفارابي.

جلّ تجديدات الفارابي كان في فكرة مبدأ اللسان ووصف التطوّر التاريخي-التعاقبي، وكان الفارابي الرائد في معالجة هذا الموضوع في صفوف العالم الإسلامي، وقد شقّ الطريق لمن تلاه، وبينهم ابن جني.

يمكننا القول إنّ أفكار الفارابي في مجال اللسانيات الاجتماعيّة قد مهّدت الطريق لنظريات ابن خلدون، بعد أكثر من أربعة قرون.

قائمة المصادر والمراجع

أ) مصادر ومراجع باللغة العربيّة:

ابن أبي أصيبعة 1882-1884 — ابن أبـي أصيبعـة (1882-1884)، **عيـون الأنباء في طبقـات الأطبّـاء**، القاهـرة وكنيجسـبورج: أ. ميلـر.

ابن الأنباري 1963 — ابـن الأنباري، أبو الـبركات (1963)، **نزهـة الألبّاء في طبقـات الأدبـاء**، تحقيـق أ. عمـر، سـتوكهولم.

ابن جنّي د.ت. — ابن جنّي، عثمان (د.ت.)، **الخصائص**، بيروت: دار الهدى.

ابن خلدون 1858 — ابـن خلـدون (1858)، **مقدّمـة ابن خلـدون**، الجزء الأوّل مـن **كتـاب العـبر وديـوان المبتـدأ والخـبر**، تحقيـق نـصر الهوريني، القاهـرة.

ابن خلّكان 1868 — ابـن خلّـكان (1868)، **وفيات الأعيـان**، الجزء الثالث: معجـم التراجـم، باريـس.

ابن السراج 1973 — ابـن الـسراج، أبـو بكـر (1973)، **كتـاب الأصـول الكبـير في النحـو**، النجـف.

ابن السراج 1965 — ابـن الـسراج، أبـو بكـر (1965)، **الموجـز في النحـو**، تحقيـق مصطفـى الشـويمي وابـن سـالم دامرجـي، بـيروت.

ابن فارس 1997 — ابـن فـارس، أحمـد بـن زكريـاء (1997)، **الصّاحبي في فقه اللغة ومسـائلها وسـنن العـرب في كلامها**، الطبعـة الأولى، النـاشر: محمـد عـلي بيضـون.

بدوي 1948 — بدوي، عبد الرحمن (1948)، **منطق أرسطو**، القاهرة.

الخوارزمي 1895 — الخوارزمـي، أبـو عبـد اللـه محمـد بـن أحمـد بـن يوسـف (1895)، **كتـاب مفاتيـح العلـوم**، تحقيـق فـان جلوتـن، لايـدن.

الراجحي 1969 — الراجحي، الدكتور عبده (1969)، **اللهجات العربيّة في القراءات القرآنيّة.**

الزجاجي 1959 — الزجاجي، أبو قاسم (1959)، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك، القاهرة.

الزمخشري 1859 — الزمخشري، أبو قاسم محمود بن عمر (1859)، **المفصّل في النحو**، تحقيق جـ. بروخ، برلين.

سيبويه 1881-1889 — سيبويه (1881-1889)، الكتاب، تحقيق درنبورغ، باريس.

السيوطي 1940 — السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (1940)، **كتاب الاقتراح في علم أصول النحو**، حيدرآباد.

السيوطي 1954 — السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (1954)، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك، الطبقة الثالثة، القاهرة.

الفارابي 1910 — الفارابي، أبو نصر (1910)، **مبادئ الفلسفة القديمة**، المكتبة السلفيّة، القاهرة.

الفارابي 1931 — الفارابي، أبو نصر (1931)، **كتاب إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان محمد أمين، الباب الأول: علم اللسان، القاهرة.

الفارابي 1943 — الفارابي، أبو نصر (1943)، **فلسفة أفلاطون**، تحقيق روزنطال ووالتصر، لندن.

الفارابي 1961 — الفارابي، أبو نصر (1961)، **فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى**، تحقيق محسن مهدي، بيروت.

الفارابي 1964 — الفارابي، أبو نصر (1964)،**كتاب السياسة**

المدنيّة الملقّب بمبادئ الموجودات، تحقيق الدكتور فوزي متري نجّار، بيروت.

الفارابي 1968 — الفارابي، أبو نصر (1968)، **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، بيروت.

الفارابي 1968أ — الفارابي، أبو نصر (1968)، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، بيروت.

الفارابي 1968ب — الفارابي، أبو نصر (1968)،**كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، تقديم وتعليق الدكتور أنيس نصري نادر، بيروت.

الفارابي 1970 — الفارابي، أبو نصر (1970)، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت.

الفارابي 1971 — الفارابي، أبو نصر (1971)، **شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة**، تحقيق س. مارو وو. كوتش، بيروت: دار المشرق.

القفطي 1903 — القفطي (1903)، **تاريخ الحكماء**، تحقيق جـ. ليبرط، ليبصيج.

ب) مصادر باللغة العبريّة:

אבן ג'ני 1975 — **אבן ג'ני** (1975), **משנתו הלשונית של אבן ג'ני**, קטעים מתוך **כתאב אלח׳צאצ**, **ירושלים**.

גודמאן 1972-1973 — **גודמאן, לן א.** (1972-1973), "**הקטגוריות המודאליות של אלפאראבי**", **עיון**, כ"ג, ע"ע 112- 100.

ישראל 1965 — **ישראל, אפרת** (1965), **הפילוסופיה היהודית בימי**

הביניים - מונחים ומושגים, תל אביב.

עת'אמנה 1975 עת'אמנה, ח'ליל מחמד (1975), **המקורות של סיבויה**, עבודת גמר.

פאראבי 2007 פאראבי (2007), **דעותיהם של אנשי העיר המעולה**, תרגם מהמקור הערבי: אחמד אע'באריה, תל אביב.

קופף 1952 קופף, לותר (1952), **הלכסיקוגרפיה הערבית - התהוותה, התפתחותה, מקורותיה ובעיותיה**, ירושלים: דיסרטציה.

جـ) مصادر ومراجع باللغات الأجنبيّة:

Afran 1958 — Afran, Soheil (1958), *Avicenna – His life and works*, London.

Afran 1964 — Afran, Soheil (1964), *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden.

Berman 1974 — Berman, Lawrence V. (1974), "Maimonides, He disciple of Alfārābī", *IOS*, (*Israel Oriental Studies*), IV, pp. 154-158.

Black 1993 — Black, Deborah L. (1993), "Al-fārābī" in: *History of Islamic Philosophy*, Edited by Nasr and Leaman, London: Routledge, pp.178-197.

Blanc 1975 — Blanc, H. (1975), "Linguistics among the Arab", in: *Current Trends in Linguistics*, Vol. 132: "Historigraphy of Linguistics", Mouton, pp.1265-1283.

Brockelman 1943 — Brockelman, Carl (1943), *Geschichte der*

Arabischen Litteratur, Band I. Leiden.

Carter 1972 — Carter, M. G. (1972), "Les Origins de la Grammaire Arabé", *REI* (Revue des Études Islamiques), 40, pp. 69-97.

Dieterici 1890 — Dieterici, Friedrich (1890), *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, Leiden.

Dunlop 1971 — Dunlop, D. M. (1971), *Arab Civilization to A.D. 1500*, Beirut. pp. 184-191: "Al-Fārābī".

Eskenasy 1988 — Eskenasy, P. E. (1988), "Al-Fārābī's Classification of the Parts of Speech", in *JSAI*, (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*) XI, pp. 55-82.

Fackenheim 1951 — Fackenheim, E. L. (1951), " Al-Fārābī, his life, time and thought", *MEA* (*Middle Eastern Affairs*), II (1951), pp. 54-59.

Fleisch 1961 — Fleisch, Henri (1961), *Traité de Philologice Arabe*, I. Beirut.

Gätje 1971 — Gätje, H. (1971), "Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Fārābī", *Der Islam*, 47, pp. 1-24.

Goichon 1938 — Goichon, A. M. (1938), *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sīna*, Paris.

Goichon 1939 — Goichon, A. M. (1939), *Vocabulaires Comparés d'Aristote et d'Ibn Sīna*, Paris.

Gutas 1998 — Gutas, Dimitri (1998), *Greek Thought, Arabic Culture*. Taylor & Francis Group.

Gutas 1981 — Gutas, Dimitri (1981), "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *JAOS*, 101, pp. 49-

86.

Haddad 1967 — Haddad, Fuad S. (1967), "Alfārābī's Theory of Language", *American university of Beirut Festival Book*, Beirut, pp. 327-351.

Haddad 1969 — Haddad, Fuad S. (1969), Alfārābī's View on Logic and it's relation to Grammar, *IQ* (*Islamic Quarterly*), xiii, 4, pp. 192-207

Hanna 1972 — Hanna, Sami A. (Ed.), (1972), "The Arabic Text of Alfārābī's against John The Grammarian", in *Medieval and Middle Eastern Studies* (in honor of Aziz Suryal Atiya), pp. 268-284.

Harnad 1976 — Harnad S. R.; H. D. Steklis; J. Lancaster (Eds.), (1976), *Origins and Evolution of language and Speech*, Annals of the New York Academy of Sciences, Volume 280.

Hockett 1958 — Hockett, C. F. (1958), *A Course in modern Linguistics*, New York.

Ibn Nadīm 1970 — Ibn Nadīm (1970), *The Fihrist of Al-Nadīm*, Edited and translated by Bayard Dodge, New York, Columbia University Press.

Kopf 1952 — Kopf, Luter (1952), "Religious Influences on Medieval Arabic Philology", *Studia Islamica*, V, pp. 3-59.

Loucel 1963 — Loucel, Henri (1963), "L'Origine du langue d'aprés les grammariens Arabes", *Arabica*, X (1963), pp. 188-208, 253-281, XI (1964), pp. 57-72, 151-187.

Lyons 1968 — Lyons, John (1968), *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press.

Mahdi 1962 — Mahdi, Muhsin (1962), *Alfārābī's philosophy of Plato and Aristotle*, (Translated from Arabic), New York.

Meyerhof 1968 — Meyerhof, Max, (ed.), (1968), *Greek Tradition in Islamic Culture* (Arabic).

Osherovich 1975 — Osherovich, B. Ya. (1975), *Language and Style of Philosophical works of al-Fārābī*, Moscow, pp.83-90.

Peters 1968a — Peters, F. E. (1968), *Aristotle and the Arabs – The Aristotelian Tradition in Islam*, New York.

Peters 1968b — Peters, F. E. (1968), *Aristoteles Arabus* (The Oriental translation and commentaries on the Aristotelian Corpus), Leiden.

Peters 1967 — Peters, F. E. (1967), *Greek Philosophical Terms – A Historical Lexicon*, London.

Pines 1971 — Pines, Shlomo (1971), "A Note on an early meaning of the term Mutakallim", *IOS*, I, pp.224-238.

Rabin 1941 — Rabin, C. (1941), *Ancient West-Arabian*, London.

Rescher 1962 — Rescher, Nicholas (1962), *Al-Fārābī – an Annotated Bibliography*, Pittsburg University Press.

Rescher 1960 — Rescher, Nicholas (1960), "A Ninth Century Arabic Logician (Fārābī) on: is existence a predicate", *Journal of the History of Ideas*, XXI, pp. 428-430.

Rescher 1966 — Rescher, Nicholas (1966), "The Concept of

existence of Arabic Logic and Philosophy", *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburg University Press.

Sarton 1957 — Sarton, George (1957), *Introduction to the History of Science, (From Homer to Omar Khayyam)*, pp. 628-629, Washington.

Sezgin 1967 — Sezgin, Fuat (1967), *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Volumes III, IV, V. Leiden.

Sezgin 2005 — Sezgin, Fuat (2005), إحصاء العلوم *and De Ortu Scientiarum*, Texts and Studies, II, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin, Frankfurt um Main.

Shehadi 1969 — Shehadi, Fadlu (1969), "Arabic and "to be" in: John W. M. Verhaar (ed.), *The Verb "Be" and its Synonyms*, The Netherlands.

Steinschneider 1966 — Steinschneider, Moritz (1966), *Alfārābī (Alpharabius)*, Amsterdam.

Vajda 1970 — Vajda, Georges (1970), "Language, Philosophie, Politique et Religion d'aprés un traité d'al-Fārābī", *JA* (*Journal Asiatique*), 258, pp. 247-260.

Vajda 1969 — Vajda, Georges (1969), Review of al-Fārābī's Kitab al-Alfāz al-Mustaʿmalah fi al-Mantiq by Muhsin Mahdi, *JA* (*Journal Asiatique*), 257.

Van Ess 1963 — Van Ess, Josef (1963), Review of al-Fārābī's Sharh Kitab al-ʿIbarah, *ZDMG*, 113 (1963), pp. 653-657.

Versteegh 1977 — Versteegh, C. H. M. (1977), *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden.

Versteegh 1989 — Versteegh, K. (1989), "The definition of philosophy

in a 10th century grammarian", in *JSAI*, XII, pp. 66-93.

Von Granebaum 1961 Von Grunebaum, G. E (1961), *Medieval Islam – A Study in Cultural Orientation*, Chicago.

Von Grunebaum 1970 Von Grunebaum, G. E. (Ed.), (1970), *Logic in Classical Islamic Culture*, Muhsin Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", Wiesbaden, pp. 51-83.

Walzer 1962 Walzer, Richard (1962), *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, Oxford.

Weiss 1974 Weiss, Bernard G. (1974), "Medieval Muslim discussions on the Origin of Language", *ZDMG*, 124, pp. 33-41.

Zimmermann 1972 Zimmermann, F. W. (1972), "Some observations on Al-Fārābī and Logical Tradition", in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition,* (Ed. S. Stern), Oxford, pp. 517-546.

فينومينولوجيا الوعي في **حكاوي المقاهي** لميسون أسدي

كلارا سروجي-شجراوي

جامعة حيفا

«لا شيء يُحدِّدني من الخارج، ليس لأنّ شيئًا لا يؤثِّر عليّ، بل، على العكس، لأنّني منذ البداية خارجَ نفسي ومُنفتِحٌ على العالَم»
(Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, p. 456.)

تمهيد

إنّ طبيعة العمل الأدبيّ الخاصّة تحدّد آلية التعامل مع النّصوص. **حكاوي المقاهي** (2013) تدفع القارئ إلى دراسة فينومينولوجيّة (ظاهراتيّة) الوعي بالأشياء وبالشّخصيات، بهدف اكتشافها في طبيعتها الأولى قبل أن تتمرّغ بتعقيدات المنطق. إن الأسلوب العفويّ التلقائيّ، بجماليّته وصدقه عند الأديبة الفلسطينيّة ميسون أسدي، يجعل نظرية الفيلسوف الفرنسيّ موريس ميرلوبونتي (Merleau-Ponty) عن «فينومينولوجيا الإدراك الحسّيّ» مناسبة للتعاطي مع مجموعة **حكاوي المقاهي**. كما يمنح فهمُه للفينومينولوجيا التجربةَ الذّاتيّة في عمليّة الإبداع الأدبيّ ثراء ودلالة هامّين. يتحوّل النّصّ الأدبيّ الذي يقوم على «وصف» ما «يظهر» في علاقته بالأنا الكاتبة/ الرّاوية مصداقيّة وشرعيّة خاصّتين تختلفان عن الشّرعيّة العلميّة، لكن دون النّظر إلى النصّ الأدبيّ على أساس أنّه الأدنى أو الأقلّ قيمة من النّصّ العلميّ. من هنا تأتي أهميّة تحويل نظرية ميرلوبونتي الفلسفيّة في طبيعة إدراك الأشياء إلى دعوة ترفع من شأن النّصّ الأدبيّ وتجعله سابقا، بسبب صدقه وعفويّته، لأيّ مضمون علميّ، أو لأيّ دراسة سيكولوجيّة تلهث وراء الأسباب والعلل.

إذن، يهدف المقال إلى أمرين: 1. توضيح التوجُّه الميرلوبونتي لفينومينولوجيا الوعي

الإنسانيّ وموقفه من الفنون عامّة.

2. **حكاوي المقاهي** كنموذج أدبيّ يتناسب مع التوجّه الفينومينولوجيّ، باعتباره نصّا يصوّر بتلقائيّة فنيّة «ظواهر» الأمور من منظور الأنا الرّاوية أو المشاهِدَة.

التوجّه الفينومينولوجيّ وتناسُبه مع الوصف الأدبيّ

نعيش في عصر يمنح العلوم، بمجالاتها المختلفة، منزلة عليا وأفضليّة لا تضاهى تعلو على كلّ توجّه آخر لا يكتسب صفة «العلميّة». من هنا يعيش الإبداع الأدبيّ والفنيّ والفلسفيّ أزمة حقيقيّة في عصرنا، على اعتبار أنّ هذه المجالات ليست علمًا، وبالتّالي لا جدوى منها ولا منفعة. فالوصف «العلميّ» و«الموضوعيّ» للحالات والأوضاع المختلفة -مثل الكلام عن التغيّرات الجارية في دماغ الإنسان، والتغيّرات البيولوجيّة والكيماويّة والفيزيولوجيّة في الجسم- هو المهمّ، وهو الذي يفسّر التغيُّرات الجارية على الحالة «النفسيّة» و«الجسديّة»، بما في ذلك المشاعر والأفكار.[1] يستحقّ التفسير والوصف العلميّان عبارات التقدير والاحترام، بينما يفقد كلّ وصف آخر للمشاعر والأفكار الإنسانيّة أهميّته. هذا الموقف المعاصر، بفضل ما أحرِزَ من تقدّم تكنولوجيّ هائل، يجعل من كلّ إبداع أدبيّ شيئا «غير صالح للاستعمال» ولا جدوى منه. لذلك يبدو السؤال عن «كيفيّة رسم الشخصيات» والتعبير عن «المشاعر» و«الأفكار» في مجموعة **حكاوي المقاهي**، على سبيل المثال، فاقدًا لمصداقيّته وضرورته، ما لم يستند على تنظير مُقنع بأهميّة الممارسة الأدبيّة، تعقبها الممارسة النقديّة للعمل الأدبيّ.

لا يمكن، حسب ميرلوبونتي في مقدّمته الطّويلة لكتابه **فينومينولوجيا الإدراك الحسّيّ**،[2] أن نفهم أنفسنا بشكل أفضل عن طريق العلم الموضوعيّ، وكأنّنا مجرّد شيء أو موضوع موجود في العالَم يتطلّب تفسيره من الخارج. فنحن أنفسنا مَن نعطي المعنى للمصطلحات العلميّة وغيرها، وذلك من خلال تجربتنا العينيّة الواقعيّة لذواتنا ولأناس آخرين. فالفينومينولوجيا، التي تبحث عن تعريف للماهيّات (essences) كماهيّة الإدراك

1. انظر تحليل جوزيف لودو للمشاعر والأفكار: LeDoux, 1996.
2. انظر: Merleau-Ponty, 2002, preface, pp. vii-xxiv.
موريس ميرلوبونتي (1908-1961): فيلسوف فرنسيّ يُشتهَر على الأخصّ بفضل تحليله لوجود الإنسان، وطبيعة إدراكه وفعله، على الأخصّ في الكتاب المذكور أعلاه.

الحسّيّ أو الوعي على سبيل المثال، تأبى أن تدرس الإنسان أو العالم إلاّ من خلال واقعيّتهما (facticity). فالعالم موجود دائمًا «هناك» قبل أن يبدأ التّفكيرُ والتأمّل. من هنا ضرورة استعادة «التّلامس» أو الاتّصال البدائيّ المباشِر مع العالم. تحاول الفينومينولوجيا تقديم وصف مباشر لتجربتنا قبل أن تتوفّر دراسة الأصل السّيكولوجيّ والاجتماعيّ، وقبل البحث عن العلل المفسِّرَة لتجربتنا التي قد يوفّرها عالِمُ الاجتماع أو المؤرّخ. إنّها توفّر تفسيرًا واضحًا للعالَم المعيش (Lebenswelt) بالمعنى الذي اعتبره هوسرل (Husserl)،[3] في أواخر حياته، الثيمة المركزيّة للفينومينولوجيا.

نادى هوسرل (Husserl) بالتّركيز على وعينا الذاتيّ للأشياء كما تتراءى و«تتمظهر» لنا في توجّهنا إليها، ومن هنا تأتي كلمة فينومينولوجيا من الكلمة اليونانيّة "phenomena" بمعنى «الظّواهر» (appearances). إذن، علينا أن نعود إلى «الأشياء ذاتها»، ناسين النظريات العلميّة أو غيرها عن تلك الأشياء، متابعين وصف تجربتنا الإنسانيّة العينيّة (concrete)، التي ستتأسّس عليها النظريات في نهاية المطاف. إنّ جعل التجربة العينيّة مهمّة بدرجة أكبر من التنظير المجرّد يجعل الفينومينولوجيا، حسب ميرلوبونتي، جزءا من المجهود العامّ للتفكير المعاصر.[4] بطبيعة الحال، هذا التوجّه يُكسِب الأدب منزلة هامّة، بل ضروريّة، في التجربة الإنسانيّة.

في تصوُّري ينطبق كلام ميرلوبونتي عن الفيلسوف على الأديب، وكذلك على الدّارس للنصّ الأدبيّ.[5] فثلاثتهم يتوجّهون للعالَم، أو لعمليّة الكتابة عنه، بحسب ما يظهر لهم من أشياء ومواضيع وحالات، أي بممارسةٍ للفينومينولوجيا كأسلوب أو كطريقة في رؤية الأشياء، ومن ثمّ التفكير بها. هذه الطّريقة تتميّز بالحركة والدّيناميكيّة، وذلك قبل أن تصل إلى الوعي الكامل بنفسها كفلسفة أو كأسلوب في الكتابة. فالفينومينولوجيا ترتكز على الوصف، وليس على تقديم تفسير أو تحليل علميّ للأشخاص والأشياء والتجارب. من هنا يبدو البشر وشخوص الحكايات لا كحصيلة عدد من العوامل السّببيّة التي حدّدت تكوينهم الجسديّ أو السّيكولوجيّ، بل باعتبارهم جزءا من «كُلّ» قد تمّ وصفه

3. إدموند هوسرل (Edmund Husserl 1859–1938) فيلسوف ألماني وهو مؤسّس المدرسة الفينومينولوجيّة.
4. انظر: Matthews, 2006, p. 6 .
5. يحسن التنويه هنا أنّ ميرلوبونتي قد اهتمّ جدّا بالكتابة عن الفنون، على الأخصّ فيما يتعلّق بالرّسم، كما اهتمّ بالكتابة عن الموسيقى والأعمال الأدبيّة. لقد كان معجبا بشكل خاصّ بلوحات الفنان الفرنسيّ بول سيزان (Paul Cézanne 1839–1906) صاحب النّهج الما-بعد انطباعي (post-impressionism) والمؤسِّس لتوجّه جديد في الرؤية الفنيّة للعالم في القرن العشرين. انظر مقال ميرلوبونتي عن هذا الرّسام: Merleau-Ponty, "Cézanne's Doubt", 1964, pp. 9–25.

مـن خـلال توضيـح الطبيعـة المتشـابكة لعلاقـة الجـزء بالـكلّ، ومـن خـلال وجهـة نظر محدّدة.

باعتمـاده عـلى علـم النفـس الغشـتلتي، يعتـبر ميرلوبونتي بـأنّ تجربـة المـرء الأصليّة هي أن يوجـد متوجِّهًـا إلى الأشـياء مـن خلال جسـم حـيّ، يُـدرِك، يشـعر ويفعل. في رأيـه، بما أننـا نعيـش في بيئـة تضمّ آخريـن فـإنّ كلّ واحد منّـا يتحوّل إلى وجـود اجتماعيّ متجسِّـد. كلّ فعـل، كلّ إدراك للعالـم وكل رؤيـة لـشيء ما يسـتجيب له المـرء هو، بمعنى مـن المعاني، إنجـاز جمـاليّ لأنّـه يعـبّر عـن الأسـلوب الفـرديّ من خـلال حالـة عينيّـة. لذلك يجـب فهم الجسـم الحـيّ على أسـاس أنّه الوسـيط التعبـيريّ، وكلّ إدراك حـسّيّ وكلّ شـعور وفعل هو عمـل فنيّ.

للأعمـال الفنيّـة معنى يقـوم على الإيمـاءات والإشـارات. ولذلك، كـي نفهمها علينـا أن نتّبع الأسـلوب ذاتـه الـذي نلتقـط ونفهـم معانـي الإيمـاءات الجسـميّة، أي عـن طريـق تسـليم جسـدنا لهـا، فنحيا من خـلال كلماتهـا وسـطورها وألوانهـا وأصواتهـا، مُتتبّعـين لمعانيها الخفيّـة المُضمـرَة. هـذا الفعـل، في رأي ميرلوبونتي، سـابق لمرحلـة التفكير بالأعمـال الفنيّة وفـكّ شـيفراتها. ولذلـك، حسـب رأيـه، أخطـأ ديـكارت (Descartes) حـين فصـل الفكر عـن الجسـد، معتـبرًا أنّ الإنسـان يتكوّن مـن جوهريـن مختلفين همـا الرّوح والجسـم. على العكـس، نحـن نفكّـر بكلماتنـا وبأيدينا وبفرشـاة رسـمنا.[6]

يُشـبِهُ عمـل الرّاوية في **حكاوي المقاهـي** كاميرا تلتقط مشـاهد من العالم الخارجيّ تُشـكِّل المـوادّ الخـامّ للوعـي. لكنّ تسـليطها الضّوء على مشـهد مـا، من منظـور الأنا الرّاويـة والأنا الجماعـي لتلـك الفئـة التـي ترتـاد ذات المـكان، تحوِّل هـذه المـادّة الخـامّ إلى قضيّـة عامّة «وجوديّـة» تسـتحقّ الكتابـة.[7] يأتـي هنـا دور الـدّارس للعمل الأدبـيّ الذي يحوّل المَشـاهد

6. انظر: Compton, "Merleau-Ponty, Maurice", 1995, pp. 283-285.

7. إنّ المذهب الفلسـفيّ «الوجوديّ» يتفوّق على غيره من المذاهب الفلسـفيّة كونه يتناسب، بشكل أفضل، مع دراسة القضايا الأدبيّة. لا عجب في ذلك فقد كتب جان بول سارتر (Jean Paul Sartre)، وهو من روّاد الوجوديّة، نصوصًا أدبيّة إلى جانب كتاباته الفلسـفيّة. مع ذلك، اخترتُ التوجّه الفينومينولوجي لأنّه قد سبق الوجوديّة ومهّد لها، لكنّه لم يُعطَ حقّه من الدّراسة، ولم يُكشَف النقاب عن شرعيّته وصلاحيّته في دراسة النّصوص الأدبيّة. يجدر أن نذكر أنّ ميرلوبونتي كان صديقا لسارتر وخصمًا له في الوقت ذاته. انظر بخصوص ذلك ن. م.، ص 283.
الوجوديّة في أقرب معانيها وأوضحها هي فلسفة إنسانيّة تهتمّ بالإنسان كما يحيا ويوجد في هذا العالم. فماهيّة الحياة الإنسانيّة تتشكّل في الوجود الذي يعني الخروج من ذاتنا والبحث عن أشياء، والتنظيم لها، والتّخطيط للمستقبل. لقد اهتمّ «الوجوديّون» بأن تكون الفلسـفة ذات علاقة بالحياة، باهتمامات الإنسان العاديّة، وبالقرارات التي يتّخذها في مواجهته للأمور. لذلك رفضوا الفلسفة كتأمّل عقلانيّ عن معنى الأشياء. فالتفكير، بالنسبة لهم، يجب أن يكون دومًا

«الظّاهـرة» المبعثـرة عـلى مسـاحة الكتـاب إلى قضايا ذات سـمات محدّدة، بحسـب مخزونه الشّـعوريّ والثقـافيّ الذّاتـيّ والجماعـيّ معًـا. هـذه هـي مرحلـة الوعـي بالمـادّة المكتوبة أو «الموصوفـة» كفلسـفة أو كتوجّـه فكـريّ وذلـك بعد أن تـمّ الوعي بهـا، بطريقة تتشـابه مع وعينـا و«التقاطنـا» للمدركات الحسـيّة في العالـم الخارجيّ.

معرفـة الإنسـان للعالـم، بمـا في ذلـك معرفتـه العلميّـة، لا يصل إليهـا إلاّ من خـلال وجهة نظـره الخاصّـة أو مـن خـلال تجربتـه الذاتيّـة للعالَم، بمـا في ذلك رمـوز العِلـم ودلالاتها. هـذا ما يسـمّيه ميرلوبونتـي بالعودة إلى الأشـياء ذاتهـا، أي بالعـودة إلى العالَم الذي يسـبق كلّ معرفـة. يؤكّـد ميرلوبونتـي عـلى أن «الحقيقـيّ» (the real) يجـب وصفـه لا تركيبه أو تشـكيله. هـذا يعنـي أنّنـي لا أسـتطيع وضـع الإدراك الحـسّيّ (perception) داخـل الفئة ذاتهـا للتركيبـات المتمثِّلة في الأحـكام والأفعـال والتوقّعـات، وذلك لأنّ:

> مجـال إدراكـي الحـسّيّ يمتلـئ بشـكل مسـتمرّ بحركـة رشـيقة للألـوان وللأصـوات ولأحاسـيس ملموسـة لكنّهـا سريعة الـزّوال، لا أسـتطيع ربطهـا، على وجـه الضّبط، بسـياق وعيي الواضـح للعالَم. ولكـن، مـع ذلـك، أنسـبُها مبـاشرة للعالَـم دون أن أخلطهـا بأحلام يقظتـي. بصـورة مُشـابِهة أنسـج أحلامًا حـول الأشـياء وأفعل ذلك باسـتمرار، فأتخيّـل شـخصيّاتٍ وأشـياء لا يتنافـر حضورهـا مـع السّـياق، لكنّهـا ليسـت فعليّـا ضمنـه: إنّها تسـبق الواقـع، فهي في مجـال الخيـال. [...] العالم ليس شـيئا (object) مثل باقي الأشـياء التـي أمتلـك قانـون صناعتها؛ إنّـه المحيـط الطّبيعيّ والمجـال لكافّة أفـكاري وإدراكاتي الحسّـيّة الواضحة. لا تُقيـمُ (inhabit) الحقيقةُ في «الإنسـان الدّاخـليّ» فقـط، أو بشـكل أدقّ لا يوجـد مـا يسـمّى بإنسـان داخـليّ (inner man) فالإنسـان موجـود في العالـم، وفقط من خـلال وجـوده في العالـم يصـل إلى معرفتـه لذاته.[8]

يحسُـن أن نوضّـح بـأنّ الفينومينولوجيـا ليسـت «علميّـة» لأنّهـا لا ترتكـز عـلى معطيـات تجريبيّـة، ولأنّهـا وصفيّة وليسـت تفسـيريّة (بمعنى أنّها لا تقدم تفسـيرا يبيّن سـبب أو علّة

متضمَّنًا وكامنًا في التجربة الإنسانيّة. لذلك نجد أنّ الفلاسفة الذين اشتهروا بهذا التوجه الفلسفيّ كانت لهم كتابات أدبيّة تصف التجارب الإنسانيّة. للتوسّع في هذا الموضوع انظر: Rodgers and Thompson, 2010, p. 30.

8. Merleau-Ponty, 2002, pp. x-xi.

الواقعة). فاهتمام الفينومينولوجيا ينصبّ على وصف ما هو جوهريّ في إدراكنا للأشياء، وما معنى أن ندرك الشيء بالنسبة لنا.[9]

تأتي الفينومينولوجيا بتوجّه يخالف التراث الفلسفيّ اليونانيّ، على الأخصّ أفلاطون. فقد كانت خصلة الإنسان العليا هي العقل المجرَّد الطّاهر. نكون في ذروة إنسانيّتنا عندما نتجرّد من وجهات النظر الشّخصيّة والمحليّة بخصوص العالَم، المتأثّرة، بطبيعة الحال، باحتياجاتنا العاطفيّة والعمليّة، ونصبو إلى الارتقاء نحو رؤية موضوعيّة ومجرّدة للأشياء. هذا يعني أنّ علينا تقديم تفسيرنا للشيء لا كما يظهر لنا في زمكان ما، بل بحسب ما هو «في ذاته» مجرّدا عن المكان والزّمان والنّاظر إليه.[10]

لقد تأثّر ميرلوبونتي بسيكولوجيا الغشتلت (Gestalt) وذلك قبل أن يتعرّف على هوسرل (Husserl) في كتاباته المتأخّرة. يزعم الغشتلتيّون بأنّ إدراكنا الحسّيّ (perception) ليس تجميعًا لمعطيات حسيّة منفردة، إنّما هو إدراك لأشياء وأوضاع كوحدات تامّة أو كصور متكاملة، فيها يكون كلّ جزء متأثّرًا بمكانه في الصّورة الكاملة.[11] فنحن ندرك الحالات والأوضاع كبنى كاملة وليس كمجموعة من العناصر الذريّة غير المترابطة.[12]

يوافق ميرلوبونتي الغشتلتيّين في زعمهم هذا، إلاّ أنّه يعترض على اعتبارهم أنّ ذلك اكتشاف تجريبيّ (وبالتّالي له صفة «العلميّ») خاصّ بسيكولوجيّة الإنسان. فميرلوبونتي يعتبر هذا الإدّعاء فلسفيّا يتعلّق بطبيعة الإدراك الحسّيّ لدى الإنسان. بالنّسبة له، النظرية الغشتلتيّة هي خليط من علم النّفس والفلسفة. كان على الغشتلتيّين أن يدركوا بأنّ هذه الطّبيعة الشّموليّة المتكاملة التي تميِّز إدراكنا للشيء ليست نتيجة بحث تجريبيّ، إنّما هي وليدة محاولتنا أن نصف طبيعة إدراكنا بدون أفكار مسبقة عن ماهيّة الإدراك.[13] بالنسبة لميرلوبونتي، حتى العلم ذاته «يتموضع» داخل إطار معيّن، بمعنى أنّنا ندركه من خلال وجهة نظر معيّنة. معلوماتنا عن العالم تصلنا من خلال وجهة نظرنا الخاصّة، بحسب العلاقة بيننا (في وضع ما، بُعد ما، زاوية رؤية ما) وبين الشّيء الذي يبدو لنا. لذلك، تظهر هذه الأشياء لنا غير مُحدَّدة المعالم ومُلتبسة (تمامًا كما تظهر

9. انظر: Matthews, 2006, p. 9.
10. انظر: ن. م.، ص 14.
11. انظر: ن. م.، ص 27.
12. انظر: ن. م.، ص 145.
13. انظر: ن. م.، ص 28.

في نـصّ أدبـيّ مـا) قبـل أن نفكّر فيهـا.[14] على عكس ذلـك في مجـال النظريّـة العلميّة، حيث تكـون للأشـياء صفـات محـدّدة وكيفيّـات محـدّدة خاصّة يمكـن قياسـها دائمـا.[15] هذا ما يميّـز الفينومينولوجيـا كفلسـفة فهـي «دراسـة مجـيء (advent) الوجـود إلى الوعي، بدلا مـن افـتراض إمكانيّته كمُعطى سـلفًا».[16] كمـا يميّز، في تصـوّري، تجربتنا للنـصّ الأدبيّ في أولى مراحـل اسـتقبالنا له.

نفهـم النّـصّ الأدبيّ وندركـه كعمـل سرديّ متكامـل عندما نتابع إيقـاع أحداثـه والعلاقات بـين شـخوص الحكايـات وعمليّـة تطوّرهـا أو صيرورتهـا في الحـدث. معنـى النّـصّ غـير موجـود كفكـرة منفصلـة أو منعزلـة عن الـسّرد، إنّما ينشـأ من خـلال إدراكنا للـسرد ذاته. مـا يُكتَب ويُصـوَّر في السّرد الأدبـيّ عن الأفعـال والعلاقات الإنسـانيّة يجعلنا نفهم السّـلوك الإنسـانيّ في الحيـاة الواقعيّـة، عـلى أسـاس أنّ الاثنين (الـسّرد والحيـاة الواقعيّـة) يتّصفان ببنية متشـابهة.[17]

مـا يميّـز الأفـلام عـن الرّوايـات (novels)، فيجعلهـا تسـتحوذ عـلى «عقـول» المشـاهدين أنّهـا، حسـب ميرلوبونتـي، تعرض لنا الإنسـان في سـلوكه لا في أفـكاره، كما فعلـت الرّوايات الواقعيّـة لفـترة طويلـة مـن الزّمـن. إنّ الفيلـم يعرض لنـا مباشرة تلـك الطّريقـة الخاصّة للوجـود في العالـم، وكيفيّـة التعامل مع الأشـياء والأشـخاص الآخرين، التي يمكـن أن نراها مـن خـلال الإيمـاءات والنظـرات. بالنسـبة للأفـلام وعلم النّفـس الحديـث، الغثيـان واللذة والحـزن والحـبّ والكراهية هي أسـاليب سـلوكيّة.[18] الأسـلوب (style)، في رأي ميرلوبونتي، هـو ظاهرة تاريخيّـة في الذّاتيّـة الجماعيّـة (intersubjective) تربط بين العقـول الواعيّة. ليـس الأسـلوب سـوى رؤيـا الفنّـان للعالم. إنّـه ما يـدور بـين الـذات والعالَم، بـين «الأنا» والآخريـن. إنّـه، بلغـة ميرلوبونتـي، المنطـق الملمَّـح إليـه أو المشـار إليه ضمنيّـا بخصوص

14. لقد تكلّم الفلاسـفة ومنظّرو الأدب مثـل رومان إنغاردن، وموكاروفسـكي وإيزر ويـاوس (بعضهم متأثّرين بفينومينولوجيا هوسرل) عـن أنّ ما يميّز العمل الأدبيّ هو النقاط غير المحـدّدة والمبهمَة ووجود الفجوات، وعدم اسـتقلاليّته بذاته. للتوسّـع في هذا الموضوع انظر ما يلي: Holub, 1984, pp. 24–25; Chojna, "Ingarden, Roman", 1995, pp. 225–227; Fokkema & Ibsch, 1986, pp. 145–146.
كملخّص للموضوع انظر: سروجي-شجراوي، 2011، ص 22–24.
15. انظر: Mathews, 2006, p. 28.
16. Merleau-Ponty, 2002, p. 61.
17. انظر: Matthews, 2006, p. 145.
18. انظر : Merleau-Ponty, "The Film and the New Psychology", 1964, p. 58.

العالَم المـدرَك.[19]

مـا يعبّر عنه الأدب والفلسـفة والفنّ عمومًـا، بخصوص الحياة والبـشر والعلاقات بين الأفراد والمشـاعر، ليـس أقـلّ قيمـة مـن التفسـيرات والتعليـلات العلميّـة. ففـي الفنـون، بمختلف أشـكالها، نكهـة الأصالة وجمـال التجربـة الإنسـانيّة في نقاوتها وصفائهـا الطبيعيّين.

لا تتواصـل الفنـون عامّـة والأدب خاصّـة معنـا بحسـب قواعد جامـدة وثابتـة. فاللغة التي تنـزاح عـن المألـوف، والمضمـون الـذي يُدهشـنا بالمعانـي المجازيّة، يُكسـبان النـصّ جمالا خاصّـا بسـبب قدرتهما على الإيحاء للقارئ (أو المشـاهِد) برؤيا شـخصيّة عن الأشـياء توقِظ لديـه تجربـة إنسـانيّة مشـابهة لتلك عنـد اسـتجابته للعمـل الأدبيّ/الفنـيّ. الرّسـالة التي تصـل إلى القـارئ بهذا الأسـلوب لا تنفصـل عن الوسائل/الوسـائط التـي تُنقَل بواسـطتها الرّسالة.

تنجـح «حـكاوي المقاهي»، أسـلوبًا ومضمونًا، في نقل «رسـالة» الرّاوية وتجربتهـا الذّاتيّة إلى جمهـور القـرّاء وجعلهـم يرون الأشـياء كجـزء مـن تجربتهم الخاصّـة. يتمّ ذلـك من خلال وضـع هـذه الحكايات «البسـيطة» ضمـن مجال ما هـو «معقـول» و«ممكِـن» أن يحدث في الواقـع، ولـو بقينا كقرّاء نتسـاءل عن «نسـبة» مـا أبدعه «الخيـال» في هذه «الحـكاوي».[20]

إنّ السـؤال حـول مـدى «واقعيّـة» أو «حقيقـة» ما حـدث في **حـكاوي المقاهـي** لا علاقة له بالنـصّ الأدبـيّ، ولذلـك فهو سـؤال باطل. السّـبب في ذلك، حسـب ميرلوبونتـي، أنّ الكلمات التـي تسـتخدم في الأدب، حتـى عندمـا تكـون الكلمـات العاديّة ذاتهـا المسـتخدمة في الحياة اليوميّـة، كـي تعـبّر عـن أشـخاص وأمكنة وأشـياء تبـدو لنـا حقيقيّـة، تُسـتخدم في النصّ الأدبـي كـي تخلـق عالمـا مختلفا عـن العالـم الحقيقـيّ. وذلـك لأنّ هـذه الكلمات تكتسـب معانيهـا ومرجعيّتهـا من خلال سـياقها في القصيـدة أو الرّواية في العالم «المخلـوق». المهمّ في العمـل الفنّي هـو كيفيّة اسـتخدام الكلمـات العاديّة لخلق عوالـم موازية (لعالمنـا الواقعي)، تدفعنـا نحـو رؤيـة عالمنـا الـذي نعيـش بـه بطريقـة جديـدة ومختلفـة. تصـير الألفـاظ العاديّـة في النـصّ الأدبـيّ موحية ومثـيرة للتفكير والتأمّـل، خاصّة فيما يتعلّـق بعلاقاتنا مع الآخريـن، فتكتسـب بالتّـالي بعـدًا أخلاقيّا تـكاد تفتقر إليـه الموسـيقى أو الفنـون المرئيّة.[21]

19. انظر: Johnson, "Structure and Painting: "Indirect Language and the Voices of Silence"", 1993, p. 27.
20. انظر تعليق د. حبيب بولس على الغلاف الخارجي لكتاب **حكاوي المقاهي**.
21. انظر: Matthews, 2006, pp. 142–143.

رسم الشّخصيات والوعي بالأشياء في حكاوي المقاهي: نماذج بشريّة للعرب في حيفا

ما يميّز كتابة ميسون أسدي هو استخدامها لتقنية الفيلم في نقل المشاهد. فهي لا تعبّر عن الأفكار بقدر تصويرها للسلوك الظاهر لنماذج بشريّة، وهذا ما يجعل «حكاويها» البسيطة جذّابة. وكثيرا ما نجد الكاتبة «تقفز» من موضوع إلى آخر، وكأنّها تتبع تداعي أفكارها الحرّة أو الصّدف التي تربط بين الأحداث، وهذا ينطبق على أغلب «الحكاوي». قد ينقلها حدث أو عبارة أو كلمة إلى مشهد آخر، أو تختار التعبير عن رأيها وموقفها من الأمر أو المشهد.

أسلوبها هذا يذكّر أيضا بطبيعة «الحلم» الخاصّة. ففي الحلم يشاهد الإنسانُ ذاته في علاقته مع الآخرين، أي أنّه يقوم بتمثيل دور يبدو «عفويّا» (مع أنّه ليس كذلك من وجهة نظر التحليل النفسيّ) وهو يتعامل مع الأشياء والآخرين في الحلم. كذلك فإنّ الحلم يتميّز بالقِصَر، البساطة الظّاهريّة، عدم التّرابط، والانتقال «غير المنطقي» للمَشاهد والصّدف التي تبدو دون تفسير. هذا ما يميّز **حكاوي المقاهي** من ناحية الأسلوب.

شخصيّات **حكاوي المقاهي**، ومن ضمنها الرّاوية كشخصية في الحكاية، تتميّز ببساطتها فهي نماذج لأناس عاديّين، قد نمرّ بهم في حياتنا دون أن نعيرهم أيّ اهتمام.

غالبا ما يتمّ الكلام عن الشّخصيّة بحسب عملها أو وظيفتها في المجتمع. في هذه الحال تكون الوظيفة هي النّافذة التي من خلالها تطلّ علينا الشخصيات وتُرى، فتحكي الرّاوية (زبيدة) ما تشاهده وتستنتجه عن الآخرين. كما أنّ لاختيار الوظيفة المنسوبة للشخصية دلالة، فالرّاوية في كلّ الحكايات، مثلا، تعمل سكرتيرة في مركز طبيّ يضمّ تخصّصات عدّة، ويتطلّب منها التعامل مع متطلبات مختلفة تتعلّق بالعمل. ساعات عبوديّتها لا تتوقّف على ستّ ساعات في المركز الطّبيّ، بل تستمرّ عبوديّتها اليوميّة في البيت، وهي ترعى شؤون منزلها وأطفالها وزوجها الذي يأخذ قيلولة العصر، بينما تقوم هي بتنظيف البيت وإعداد العشاء. في ذلك تصريح بأنّ المرأة العصريّة باتت مستعبدة بشكل مضاعف، في البيت وفي العمل.

يمكن التعامل مع القصّة الأولى في هذه المجموعة على أساس أنّها تمثّل قصّة الإطار (frame story) فهي التي تفتتح موضوع الكتابة كعنصر محرِّر وكأسلوب في تحقيق

المـرأة لذاتهـا. كمـا أنّها تحـدّد مكان الحـدث ووحدتـه في المجموعـة، ونجد تفسـيرًا لاختيار المكان عـلى امتـداد المجموعة.

إنّ مقهـى «نيتسـا» في الهـدار- حيفـا يمثّـل «الوجـود في العالـم» بالنسـبة للراويـة، بلغـة الفلسـفة الفينومينولوجيّـة. واختيارهـا لهـذا المقهـى لـه دلالتـه. فهـو يقـع في «زاوية أحد المفارق لأربعة شـوارع رئيسـيّة في مركـز مدينة حيفا، يعـجّ بالمارّة وبالمحـلات التجاريّة على أنواعهـا».[22] تجتمـع في هذا المـكان كلّ الجنسـيّات العربيّـة واليهوديّة من طوائـف ومصادر مختلفـة وطبقـات مختلفـة، وهـو بالتّالي نمـوذج مصغّـر للدولة. بطبيعـة الحـال يهيّئ لها ذلـك إمكانيّـة اكتشـاف الاختـلاف في المجتمـع الواحـد، كمـا يعـبّر عـن الانفتاح عـلى الآخر المختلـف وتقبّلـه عنـد الرّاويـة. كذلك فـإنّ وجودهـا في حيفا يجعلهـا «حرّة كالقطـة»،[23] لا كمـا هـو الحـال في قريتهـا.[24] يبـدو واضحًـا أنّهـا تفضّـل العيش في حيفـا، وتعتبر سـلوك النّـاس فيهـا أكثـر شـفافية ونقـاوة ممّـا هـو في القريـة، وفي ذلـك تحـدّ للأفكار المسـبقة والكتابـات الأدبيّـة التـي تتغنّـى بحياة القريـة، وتراهـا أفضل من حيـاة الأفـراد في المدينة:

> أنـا في بلـد يمارسـون الحبّ فيـه علانيّـة وبحريّـة تامّة، لا مثلمـا يحدث في معظـم قرانـا العربيـة، فهذا الشّـابّ يتعـرّض للضرب بقسـوة بمجرّد أنّـه نظـر إلى صبيّـة، ويقتلون فتى مـع حبيبته إذا ضبطا سـويّة في مكان مشـبوه. فالعيش في وسـط هذا المسـتنقع اللا-أخلاقي الآسـن هـو كارثة. مـا أجملك يا هـذه المدينـة حيث الحـبّ والحريّـة يكلّلانك.[25]

إضافـة إلى ذلـك فـإنّ مدينـة حيفـا توفّر فـرص العمـل لكثيرين، وتجـذب إليهـا العديد من العمّـال بحثـا عن الـرّزق «من سـكّان القرى شـمالا وجنوبـا وشرقا».[26]

يتحـدّد زمـن الحـدث منذ الحكايـة الأولى، فهـو يمتدّ من السّـابعة حتـى الثامنـة صباحًا في الحكايـات جميعهـا. كمـا نجـد وحـدة الشـخصية السّـاردة. بسـبب كلّ ذلك يمكـن النّظر

22. أسدي، «العنوان والمكتوب»، 2013، ص 17. لاحقا سأكتفي بذكر عنوان القصة التي أحيل إليها في مجموعة **حكاوي المقاهي**، خاصّة وأنّ العناوين بحدّ ذاتها أقاصيص جذّابة.
23. أسدي، «نزهة القطّة بين المقهى والمحطّة»، ص 127.
24. الأديبة ميسـون أسـدي من قرية دير الأسـد في الجليل الأعلى، لكنّها تقيم في حيفا. لها قصص كثيرة للأطفال، إلى جانـب أربع مجموعات قصصيّة هي **كلام غير مباح** (2008)، **عن بنات أفكاري** (2011)، **لملم حريم** (2012)، و**حكاوي المقاهي** (2013).
25. أسدي، «نزهة القطّة بين المقهى والمحطّة»، ص 127.
26. أسدي، «اقترحت على الزّبّال مهمّة صعبة!!»، ص 57.

إلى هـذه المجموعـة القصصيّـة كوحـدة واحـدة، شـبيهة بنظائرهـا في الأدب العربـيّ القديم (مثـل «كليلـة ودمنـة» وَ«ألـف ليلـة وليلـة»)، تتوالـد القصـص فيها، تُقـرأ وتُفـسَّر بمناخ القصّـة الأولى. مـن ناحيـة أخـرى، تعيدنـا إلى جـوّ الحكايـات الشّـعبيّة، أقصـد قصـص «الحكواتـي». ومـا المقهـى هنـا إلا ذريعـة كي تجعـل شـخوص حكاياتها يلعبـون أدوارهم أمامهـا فتشـاهدهم، لكـن دون أن تكـون مجرّد متلقّية سـلبيّة، بـل تقوم بتفسـيرها الذّاتيّ، في الأغلب بحسـب السّـياق، وأحيانـا بحسـب معلوماتها السّـابقة أو أفكارها المسـبقَة عنهم. فعالـم الأديبة، كمـا تختبره، لا ينضـب ويمتدّ إلى ما بعـد تجربتها المباشرة في مجـال رؤيتها. وعندمـا تكتـب عـن وعيهـا بأمـر ما فهـي لا تكتب عنـه كإحسـاس ذاتـيّ منعـزل، لأنّ هذا الوعـي هـو دومًا جزء مـن العالـم، ومتأثّـر بالتالي بعلاقاتـه مع الأجـزاء الأخـرى في العالم. لذلـك تبـدو شـخوص حكاياتهـا «المنفصلـة» كأنّها، في المسـتوى العـامّ للكتاب، عـلى علاقة «جـوار» مـع بعضهـا البعض.

هذا الرّسـم للشـخصيات يتناسـب مع التوجّه الفينومينولوجي «الغشـتلتي» لإدراك الإنسـان للأشـياء الحسـيّة ورؤيته لها، فالظّواهـر لا تُدرَك أبدًا كمعطيات حسّـيّة بسـيطة ومنفصلة، أو كوحـدات منفصلـة يقوم العقـل بتنظيمها، بل هـي معطيات حسّـيّة متشـابِكة أو مركَّبَة لهـا طبيعـة تكامليّـة. فعندما أرى شـيئا مـا، كواجهة بيـت على سـبيل المثال، فـإنّ الجانب الخلفـيّ للبيـت مُتَضَمَّـن أصـلا في إدراكي هـذا، ليـس كإمكانيّة يجـب أن أتحقّـقَ منها، ولا حتـى كمعنـى متضمَّـن في مفهـوم «البيـت». هـذا يعنـي بأنّ مـا «يظهـر» يقـترح، بمجرّد ظهـوره، مـا هـو أكثر مـن ظهـوره، أي ما هـو خفيّ.[27]

مـن هنـا عندمـا نقرأ، على سـبيل المثـال، حكايـة «كلّنـا في الهوا سـوا!»، عن مجدولـين التي تبيـع جسـدها لقاء لقمـة العيش وتعليـم ابنتها التـي صـارت في الثّانويّة، لا تتكلـم الحكاية عـن هذه المرأة فحسـب، بل عن شـبكة مـن العلاقـات تمثّل لمجتمع قائـم. ولا تأنـف الرّاوية مـن تشـبيه نفسـها بمجدولـين في انطلاقهـا لعملهـا اليومـيّ كما هـو بـادٍ في العنـوان، بل تتعاطـف معها وتشـعر بشيء مـن الغمّ لفشـل مجدولـين في مهمّتها.[28]

27. انظـر: Merleau-Ponty, 1964, p. xi. هذه الفكرة، كما هو واضح، تدعـم فكرة التأويل على اعتبار أنّ النصّ، كشكل يتكوّن من كلمات، يخفي وراء ظاهره ما هو خفيّ. بالطّبع، التعامل مع النصّ الأدبيّ أو العمل الفنّيّ يختلف عن تعاملنا مع الشيء المحسـوس المرئيّ، لدخول عوامل أخرى، غير الحواسّ، تؤثّر في استجابتنا وطبيعة استيعابنا وفهمنا للعمل.

28. انظر : أسدي، «كلّنا في الهوا سوا!»، ص 37-42.

مثال آخر عن تمثيل الجزء للكلّ يتضح في تصوير وضع العرب في إسرائيل عن طريق نماذج لبشر بسطاء. أوّلهم هو البائع المتجوّل من المناطق الفلسطينيّة الذي اشترت منه دفاتر قد تزيّنت بصورة «تشي جيفارا» على غلافها فجذبتها. وأوحى لها البائع بكتابة مذكّراتها كي تمضي ساعة حريّتها في المقهى بشكل مبدع، مقدِّما لها قلما هديّة منه.[29] يبدو أنّ هذا البائع واسمه «جبر» وهو من طولكرم، محظوظ، لأنّه قد سُمح له بالدّخول إلى إسرائيل والعمل كبائع متجوّل يبيع أغراضا رخيصة. اسمه يدلّ على أنّه «مجبَر» على مزاولة تجواله كبائع، فهذا ما أتاحه له القدر في ظلّ الظّروف السّياسيّة القاهرة. وهو بالتّالي يمثّل لكثير من الفلسطينيّين. شعور البائع بالرّاحة وهو يتكلّم بالعربيّة مع الرّاوية في حيفا إنّما يؤكّد على علاقة الإنسان الحميمة بلغته الأمّ، فهي تُشعره بسهولة التّواصل مع الآخرين، كما تدلّ على هَمّ مشترَك بين فلسطينيّي الدّاخل والخارج.

عفويّة الكتابة وبساطتها لا يلغيان صفة «التّناص» (intertextuality) عن النّصّ. فتشي جيفارا كرمز للمناضل الثوريّ هو دعوة صريحة كي يُتّخذ قدوة. وكتابة المذكّرات على دفاتر تحمل صورته إنّما تعني الكتابة عن الذّات العربيّة التي تعيش في إسرائيل، لكنّها تبقى في معاناتها مجرّد كلمات مكتوبة عاجزة عن المقاومة. من ناحية ثانية، فإنّ وصف الرّاوية لغلاف الدّفاتر الأنيق ولصفحاتها البيضاء المغرية بالكتابة تذكّر برواية «فوضى الحواسّ» لأحلام مستغانمي.[30] ليس هذا هو الموضع الوحيد الذي تذكِّر فيه **حكاوي المقاهي** بمستغانمي. ففي حكاية «عن النّساء والبكاء!»،[31] تعلّق الرّاوية على «لهاث» الشّابة «صفاء الصّفوري» وراء رجل كهل تصفه بـ«المتشرّد ذي الوجه المكفهرّ» بأسلوب النّصيحة:

> يا غبيّة، لا تدعيه يؤذي مشاعرك، تجاهليه في اللحظة التي أدار بها ظهره وغرب عن وجهك، ابحثي عن غيره وأحبيهم كما يحبّونك.[32]

29. انظر: «واحد قهوة وتنين سكّر وواحد ساعة من الحريّة!»، ص 9-13.
30. عن جاذبيّة الأقلام، وإغراء الدفاتر الأنيقة في الكتابة عليها، انظر: مستغانمي، 1998، ص 24-25. عن علاقة كلّ ذلك بالميتاكتابة (metawriting) كفرع من فروع الميتاقصّ (metafiction) في **فوضى الحواسّ**، انظر :
Srouji-Shajrawi, (forthcoming), "When Fantasy Becomes Reality in *"Chaos of the Senses"* by Aḥlām Mustaghānamī".
31. انظر: «عن النساء والبكاء!»، ص 71-77.
32. انظر: القصّة أعلاه ص 76-77.

هذه الفكرة هي جوهر كتاب أحلام مستغانمي «نسيان com».[33]

اسم الشّابة «صفاء» له دلالته، فهي بعيدة عن صفو العيش، أي أنّ اسمها جاء على عكس طبيعة حياتها. كذلك «هناء»، اسم أختها التي تصغرها سنّا، يأتي مخالفا لحياتها الواقعيّة، وذلك لأنّ معظم رجال هذه العائلة يقبعون في السّجون. تنتمي الأختان إلى اسم عائلة معروفة في البلاد وهو «صفّوري»، الذي يرجع إلى «صفّورية» (مستوطنة «تسيبوري» ציפורי اليوم)، البلدة الفلسطينيّة في قضاء النّاصرة، التي هجرها أهلها عام 1948 دون عودة. «صفاء الصّفوري» هي نموذج لحياة بعض الفتيات العربيّات في حيفا، ويأتي تصوير هذه الفتاة مخالِفا للتقاليد والعادات والأعراف العربيّة (على الأخصّ في المجتمعات المتزمّتة):

> تنكشف «صفاء الصّفوري» سريعًا لمن يراها وهي تمجّ سيجارتها الطّويلة وتعبّ من كأس الليمونادا التي بيدها وتمصمص شفتيها. يعتقد مَن يراها أنّها امرأة ناضجة مع أنّها لم تتخطّ سنّ العشرين بعد، فحتى مسكها للسيجارة يدلّ على أنّها غير مدخّنة حقيقيّة، بل تتظاهر بذلك وتكشف عن أعلى صدرها النّاهد الجميل فتمتّع النّاظر بهما وكأنّها تبحث عمّن يحبّ نهديها.[34]

كانت الرّاوية على معرفة وثيقة بشريف، وقد جلست معه مرارا، في أوقات صحوته، وعاملته كصديق. لذلك لم يطاوعها ضميرها بالتهرّب منه في ساعتها الصّباحيّة المفضّلة، فنادته وطلبت منه أن يشاركها الجلوس بعد أن دخل إلى مقهى «نيتسا» مترنّحًا، وذلك بعد خروجه من الخمّارة التي تقع في الزّاوية المقابلة للمقهى.

تمتّع شريف في شبابه بالقوّة البدنيّة فكان الجميع يسيرون بمعيّة «القبضاي». لكنّه تحوّل فيما بعد إلى «سكّير». إنّه نموذج لشريحة أخرى من العرب الذين يعيشون في حيفا. أسماء أصدقائه «وليد عطا الله»، «فكتور»، «أبو حنّا» هي أسماء شائعة عند

33. انظر: مستغانمي، 2009.
34. انظر: «عن النساء والبكاء!»، ص 73.

العرب المسيحيّين. لم يعرف شريف لماذا انهالت اللكمات والضربات على رأسه عندما حاول دخول قاعة المحكمة بعد سماعه لصراخ صادر منها، لكنّه تكهّن أنّ الشرطيّ يكره العرب. أراد شريف، المعروف بالقبضاي، أن يثأر لكرامته، فوجّه ضربة برأسه إلى مقدّمة رأس الشّرطيّ، وأعقبها بضربة أخرى بين فخذيه، فجعله يطير نصف متر. عندها صرخ به صديقه فكتور قائلا: «امزط بريشك» لكنّه تجمّد في مكانه، فمن شيم الرّجولة ألاّ يهرب، فهذا فعل يدلّ على جبن صاحبه. كانت النتيجة أن هجم عليه رجال الشرطة وأوسعوه ضربا، ثم كبّلوه واقتادوه إلى نفس القاعة التي حاول فتح بابها ليجد أنّ الرّجل الذي علا صراخه هو «أبو حنّا» ابن حارته.[35]

ليست الشخصيّات، في هذه المجموعة، أبطالا، إنّما هي في أغلبها من المسحوقين والمغمورين الذين تكتب عنهم الرّاوية بحساسية مرهفة وبلغة بسيطة، مع ذكر تفاصيل دقيقة. هذا الأمر يجعل أسلوبها قريبًا من أنطون تشيخوف (Anton Chekhov 1860–1904)، الكاتب القصصيّ الرّوسيّ، الذي يرجع نجاحه هو أيضا إلى جعل شخصياته العاديّة البسيطة تنبض بالحياة. كذلك فإنّ الاستهلال المقتضَب في الحكايات، والخاتمة التي تؤكّد على استمراريّة الحياة كما كانت دون أن تقدّم حلّا، هما أيضا من مميّزات أسلوب تشيخوف والتي نجدها كذلك في **حكاوي المقاهي**.[36]

لعبة المشاهد المثيرة

تكثر مشاهد الحكايات التي تبدو منفصلة عن بعضها البعض، لكنّها في مجموعها تتبع الجوّ ذاته. فهي تعبّر، في أغلب الأحيان، عن أوضاع مريرة لأناس بسطاء، بلغة تبدو ساخرة. لكنّ هذه السخرية مُقلقة، مثيرة للشجن وأحيانا للغضب لتسليطها الضوء على حالات اجتماعيّة قد «نخجل» منها أو نعتبرها «لا-أخلاقيّة». بعض المشاهد قد صُوّرت بشكل فنيّ، حيث يختلف تأثيرها على القارئ/ة عندما تُقرأ وهي منعزلة عن السّياق، عن قراءتها في سياقها الخاصّ. لذلك، قد تتغير المشاعر من النفور إلى الشّعور بالشّفقة مثلا .

35. انظر: «وجبة من الخوف والجرأة والحياء!»، ص 45–52.

36. أطلق فيكتور شكلوفسكي على الخاتمة في قصص تشيخوف اسم «النّهاية الصّفر» (”zero ending“). انظر عن ذلك وعن الخصائص الأسلوبيّة في قصص تشيخوف في الكتاب التّالي: Loehlin, 2010, p. 34, p. 48.

إنّ تغـيّر المشـاعر في الحيـاة الواقعيّـة، وكذلك في العالم القصصي، يتناسـب مـع طبيعة وعي الإنسـان وتجربته وإحساسـه بالأشـياء حوله، بسـبب امتلاكه جسـدا به يتواصل ويستجيب، يشـعر ويفكّـر، وبالتّـالي فهو في حالـة ديناميكيّة مسـتمرّة. فأنـا لا أتّصل بالعالـم من حولي عـن طريـق التفكير بـه فحسـب إنّما عـن طريق حـواسّي، وبالتّـالي أسـتطيع التأثـير عليه. هكذا تكتسـب الأشـياء (objects) من حـولي في العالم معانيهـا، أي أنّ هذه الأشـياء نجرّبها وهـي مفعمـة وممتلئـة بما هـو وجدانيّ، حـسّي، خيـاليّ أو عمليّ ولذلـك لها معنـى. في هذه الحـال، ليسـت الأشـياء ولا الأشـخاص في العالـم الفينومينولوجيّ موجودة بشـكل مسـتقلّ عن ذاتنا، فالأشـياء (وكذلك الأشـخاص) تكتسـب معانيها بحسـب اسـتجابتنا لهـا وتأثيرنا (بمـا نفعلـه) عليهـا.[37] هذا يعنـي أيضا أنّنا نـدرك الأشـياء دومًا داخل سـياق معيّن.

الأمثلة التّالية توضّح ديناميكيّة التلقي الشعوري والوعي بالأشياء لدى القارئ/المشاهِد:

1. مجدولين في مشهد إيروتي

عُـرف عـن مجدولين أنّها مـن بائعات الهوى. طويلة القامة، شـعرها أسـود يغطّـي كتفيها، تنتعـل حـذاء بسـيطًا وفسـتانًا يكشـف جزءا كبـيرًا مـن ظهرهـا. في المقهى جلس الأسـتاذ تامـر مـع صديقه فريـد. على طاولـة أخرى جلس «رجل مسـنّ يبـدو كصعلوك متـشرّد».[38] يأتـي رسـم الشـخصيات مقتضبـا، ويركّـز غالبا عـلى الوصف الخارجيّ للشـكل في أحسـن الحـالات، أو يقتـصر على التسـمية. هذا يتلاءم مـع الكتابة مـن زاوية المشـاهدة «الحياديّة». مـع ذلـك تفاجئنا الرّاويـة أحيانًـا بأنّها تعرف ما يـدور في أذهـان الشـخصيّات، معلّلة ذلك بمعرفتها السّـابقة بالشّـخصية، فلا تكتفي بالسّـلوك الخارجـيّ فقط، بل تتحـوّل إلى راوية عليمـة بـكلّ الأمـور (omniscient narrator) كما هـي الحال مع الأسـتاذ تامر:

> اقتربـت مجدولـين مـن المقهى فـأزاح الأسـتاذ تامر رأسـه جانبـا خوفًا من أن تتعـرّف عليـه، فهـو معلّـم لابنتهـا التـي أصبحـت في المرحلـة الثّانويّة، ويعـرف أنّهـا تمتهـن بيع جسـدها مقابـل بعض الشّـواقل، ولـم يرغب أن يسـبّب لهـا الإحـراج، خاصّة أنّهـا بدأت تتفقّـد أحدهـم لاصطياده.[39]

37. انظر: Matthews, 2006, pp. 89–90. انظر كذلك البند الموسوم «خطاب الغلاف: الكرسّي والقطّة» في هذا المقال.
38. أسدي، «كلّنا في الهوا سوا!»، ص 38.
39. ن. م.، ص 38–39.

المشهد التّالي يبيّن غنج المرأة مجدولين ومحاولتها إثارة الرّجل:

> حال جلست مجدولين إلى طاولة العجوز، باعدت ساقيها بحركة سريعة وكشفت له عن أعلى فخذها تخبره بأنّها تلقّت ضربة ما، ويؤلمها مكان الضّربة»،[40] وفي مقطع لاحق: «مالت مجدولين على المسنّ وقرّبت ثدييها منه ثمّ أخذت تبعدهما تارة وتدنيهما من وجهه تارة أخرى.[41]

لا يبدو على العجوز أيّ انفعال، إنّما على تامر الذي تلتهب مشاعره الجنسيّة وتتسارع أنفاسه وهو يراقب حركات مجدولين. مع ذلك، تنجح مجدولين أخيرا في اصطياد العجوز فيأخذها معه إلى بيته القريب من المقهى.

يتحوّل الشعور من الإثارة إلى الشّفقة، خاصّة عندما يُكتَب عنه من وجهة نظر أنثويّة. فالمرأة تفهم معاناة المرأة التي تُجبَر على بيع جسدها مقابل المال، فذلك أعلى درجات المهانة والإذلال للمرأة:

> شاهدتُ مجدولين على رصيف الشّارع المقابل تؤشّر بيدها للسيّارات وكأنّها تريد توصيلة إلى مكان معيّن، فتأكّدتُ بأنّها فشلت في استمالة العجوز، أو أنّه بخيل، فطردها. شعرتُ بشيء من الغمّ، لأنّي تمنّيت لها النجاح وأن يرزقها الله بالمال اليسير.[42]

2. أليكس النّادل ضعيف السّمع

اعتادت الرّاوية أن يقدّم لها «إيتسيك»[43] قهوتها الصّباحيّة في المقهى. لكنّها فوجئت في ذلك اليوم، بعد خمسة أعوام من ارتيادها للمقهى ذاته، بفتى يافع يتحرّك كالعفريت، له رقبة قصيرة وغليظة، أشقر وأبيض البشرة، يثب أمامها، ينظّف الطّاولات، ويمسح العرق بيده عن جبينه، ولا تستطيع أن تميّز فيما إذا كان سعيدًا أو حزينًا. كان فنجان القهوة يتأرجح بين يديه، فأرادت مساعدته، «ولكنّه أبى ذلك وعاند كالبغل، مدّعيًا بأنّه

40. ن. م.، ص 40.
41. ن. م.
42. ن. م.، ص 42.
43. «إيتسيك» (**איציק**) هو اسم عبريّ، وهو للتحبّب باسم **יצחק**.

جديـد في العمـل وعليـه تعلّم المهنـة».[44] هذه الصّـورة عن النّـادل «أليكـس»[45] لا تثير عطفنا عليـه، بل قـد تجعلنا نضحك أو نسـخر منه. لكـنّ السّـياق الحكائيّ ينجح في تغيير مشـاعر القـارئ الأولى بعـد أن يكتشـف أنّ «أليكـس»، صاحب الصّـوت الطّفوليّ، هو ابن «إيتسـيك»، وقـد تـرك دراسـته الثانويّـة كي يهتـمّ بتوفـير المال لأمّـه وإخوته. يكـبر تعاطفنـا معه بعد قراءتنا للمقطـع التّالي:

> رأيـت النّـادل اليافـع «أليكـس» يحمـل طلبيّة قهـوة وبعـض الكعك إلى الموظفـين في البنايـة المقابلـة ورأيتـه يعـبر الشّـارع والإشـارة الضّوئيّـة حمـراء، ناديتـه بصوت عـال محـذّرة إيّاه. فقـال أحد الجالسـين بقربي: لـن يسـمعكِ فهـو ثقيل السّـمع كوالـده «إيتسـيك» اللـه يرحمه.[46]

في الحـالات العاديّـة قد نسـتهزئ بالأشـخاص ثقيلي السّـمع، غالبـا إذا كانوا كبارا في السـنّ، ونتعامـل معهـم عـلى هذا الأسـاس. لكنّ كون الشـخص فتـى يجعلنا نشـفق عليـه.[47] لذلك عنـد قراءتنـا للمقطع أعلاه، مسـترجعين مقطعـا آخر عن أبيه، فإنّنا نشـعر بالحـزن والقلق على هـذا الفتـى مـن أن يصيبه ما أصـاب أباه:

> ذات مـرّة كنت جالسـة في المقهـى، قام «إيتسـيك» بتوصيـل فنجان قهوة وكعكـة إلى الموظفين في البناية المجاورة، فعبر الشّـارع والإشـارة الضّوئيّة حمـراء، وصرخـت أنبّهـه، ولكنّـه لم يسـمعني بـل مـضى في طريقه ولم يصب بـأذى.[48]

ولكنّه في يوم آخر تصدمه حافلة وتقتله، لأنّه لم يسمع التحذيرات!

3. عندما يتحوّل اللباس المثير إلى نقمة

اختـارت الرّاويـة ذلـك اليـوم بالـذّات كـي تغـيّر من نمـط ثيابهـا، فهنـاك فرصـة جديدة بانتظارهـا كـي تغـيّر مـكان عملهـا ورئيسـها في العمـل، بـشروط أفضـل ممّـا هـي عليه

44. أسدي، «العنوان والمكتوب»، ص 20.
45. اسم «أليكس» ليس عبريّا وهو اسم التحبّب لألكسندر، شائع عند الروس والإنجليز.
46. أسدي، «العنوان والمكتوب»، ص 22-23.
47. عن أشـكال تماهي القارئ/المشـاهِد مع «البطل»، مثل التعاطف معه، الإعجاب به، السّخرية منه، أو الوصول إلى حالة من التطهير (catharsis) النفسيّ، وذلك بحسـب نظرية الاستقبال عند ياوس (Jauss) انظر: Jauss, 1974, "Levels of Identification of Hero and Audience", pp. 283-317.
48. أسدي، «العنوان والمكتوب»، ص 21.

حاليا. بما أنّ اختيار المرأة لثيابها كثيرا ما يرتبط بحالتها المزاجيّة أو بالأشخاص الذين ستلتقي بهم، لذلك تبدأ حكاية «ناري نارين» بحالة نفسيّة فيها انشراح وتوقّع نقلة نوعيّة ستغيّر من واقعها المهنيّ. ارتدت لأوّل مرّة ملابس رسميّة وأنيقة: «تنورة قصيرة، نحو شبر فوق الرّكبة، وقميصًا أبيض ضيّقًا، وفوقه جاكيت»،[49] وتطيّبت بالعطر، فهي على موعد للقاء «بيتر أبو كيلة»، مدير إحدى العيادات الطبية الخاصّة في حيفا. من الواضح أنّ هذا النمط من اللباس فيه إثارة مع أنّ الرّاوية وصفته بالرسميّ وبالأنيق.

فضّل «أبو كيلة» طاولة داخل المقهى. ولكن، قبل أن يجلسا شدّها إليه وطبع قبلتين على وجنتيها، فشعرت بأنّه شفط لحم خدّيها بين أسنانه المصفرّة. جمدت في مكانها، وبحركة تلقائيّة مسحت أثر لعابه عن خدّيها. وفي ذلك إشارة واضحة لاشمئزازها من سلوكه، ولكنّها لم تستطع أن تقوم بردّ فعل مناسب، فقد تكون قبلته بريئة! سألها عن سبب رغبتها في تغيير عملها وهي لا تزال جديدة فيه، فقصّت عليه ما حدث مع طبيب العيون.[50] فقام «أبو كيلة» ومرّغ بكفّ يده الخشنة وجهها، فشعرتْ بأنّه سيلتقط لحم وجهها. وَعَدَها بأنّ راتبها عنده سيكون أعلى ولن يكون عملها شاقّا، ويمكنها القدوم إلى العيادة في السّاعة السّابعة، لكي يكونا لوحدهما ويحتسيا القهوة بمفردهما. ثمّ: «مدّ أبو كيلة يده من تحت الطّاولة ومسّد ركبتي وقال: أنتِ لست صغيرة وفهمك كفاية».[51] أخذت تفكّر بمخرج من هذه الورطة، وقد اتخذت قرارا بأنّها لن تعمل عنده، لكنّها قالت: «عرضك ممتاز، سأتّصل بك خلال أيّام».[52] حاولَ مرّة أخرى أن يقبّلها قبل أن ينصرف، إلاّ أنّها أسقطت حقيبتها أرضًا عن قصد، وانحنت لتلتقطها هربًا من القبلة. استنتجت بأنّ نار طبيبها أفضل من جنّة «أبو كيلة». بعد أن جلست بهدوء في المقهى إذا بها ترى طبيب العيون متّجها إلى العيادة، فنادته ليشرب القهوة معها، فأقبل مبتسمًا. ولكن، عندما نبّهته إلى ضرورة الذهاب إلى العيادة، فقد اقتربت السّاعة من الثامنة صباحًا، قال: «دعك من العمل الآن، لدينا عشر دقائق من الحريّة نتمتّع بها».[53] هكذا، في نهاية النصّ فقط، يتّضح عنوان القصّة «ناري نارين».

49. أسدي، «ناري نارين»، ص 99. لاحظ الاسم المثير للسخرية «أبو كيلة» الذي أعطته لهذا المدير.
50. هناك تناص داخلّي واضح، فلم تقصّ الرّاوية ما حدث مع طبيب العيون عند لقائها بأبي كيلة، لأنّها تفترض العلم بما حدث معها عندما أخذت «وجبة بُن مهيلة» من خزانة الطبيب دون إذنه. هذا يؤكّد على وحدة هذه المجموعة القصصيّة، وبأنّها أقرب إلى الرّواية القصيرة. انظر: أسدي، «وجبة من الخوف والجرأة والحياء!»، ص 45-52.
51. أسدي، «ناري نارين»، ص 102.
52. ن. م.
53. ن. م.، ص 104.

غالبًا ما تكتب ميسون أسدي قصصها بشكل يبدو بريئًا وكأنّها لا تقصد توجيه نقد ما، تمامًا كما في هذه القصّة. إلاّ أنّ الاتّهام المغلّف هنا واضح، فالكاتبة امرأة وتعرف ما يضايقها في تصرّفات الرّجال، الذين يعتبرون طريقة لباس المرأة بطاقة عبور حرّ لها، أو بالأحرى لجسدها. بالنسبة لهم، ما دامت المرأة ترتدي ثيابًا ضيّقة وقصيرة تبرز مفاتنها فهذا يعني أنّها على استعداد لإقامة علاقات عابرة مع الرّجال. قد لا تكون المرأة ترمي من اختيارها لملابسها سوى أن تشعر بأنّها جميلة. لكنّ المجتمع الذكوريّ لا يفهم هذه المعادلة، بل يفسّرها كما يحلو له وبما يتناسب مع مصالحه. حتى رئيسها في العمل (طبيب العيون)، الذي اعترض بطريقة قاسية ومؤذية لمشاعرها المرهفة، لمجرّد أنّها قد أخذت القليل من البنّ لتصنع لنفسها فنجان قهوة، لم يُسرع في ذلك اليوم إلى عيادته، بل أراد أن يبقى وإيّاها جالسَين في المقهى، فقد رآها امرأة جذابة ومغرية! هذا سيجعلها، بطبيعة الحال، لا ترتاح في عملها بدءا من هذه اللحظة.

4. إلقاء الحجارة على السّيّارات في يوم الغفران

من المعروف أنّ قيادة السّيّارات، في حيفا وغيرها من المدن اليهوديّة، ممنوع يوم الغفران. كلّ سيّارة تخالف ذلك تعرِّض صاحبها لهجوم بالحجارة عليه وعلى سيّارته. هذا المشهد بات مألوفا وعاديّا ومتوقّعًا. تجوّلت الرّاوية قليلا في شوارع حيفا الخاوية وهي تشعر بأنّها ملكة الشّارع بمناسبة يوم الغفران. ولكن:

> تبخّرت متعتي من السأم والوحدة، وارتعشتُ ارتعاشًا عصبيّا عندما سمعت فرقعة زجاج سيّارتي الخلفيّ. توقّفت، فرأيت حجرًا متوسّط الحجم قد اخترق الزّجاج وحطّ على المقعد الخلفيّ. لم أبحث عن مصدره، بل أرسلتُ نظرات خاطفة مرتبكة هنا وهناك، وطأطأت رأسي خوفًا من أن أتلقى حجرًا آخر يصيبني مباشرة.[54]

المشهد أعلاه عاديّ، حتّى لو أجادت الرّاوية في وصف المشاعر ممّا قد يثير تعاطف بعض القرّاء. لكن، عندما يُقرأ في ارتباطه بما يليه، سيجعلنا نشعر بالغضب، وهو أيضًا مثال آخر على نقد الكاتبة «البريء» لبعض مظاهر المجتمع العربي:

54. أسدي، «الهرب من حفرة الوحدة والوقوع في فخّ الحرّيّة»، ص 112.

ما كان أشدّ دهشتي، وما كان أكبر حزني حين سمعت صوت فتى يقول لزميله باللغة العربيّة: لقد توقّفت السّيّدة.. اضرب حجرًا آخر!.[55]

خطاب الغلاف: الكرسيّ والقطة

في تأمّلنا للغلاف الخارجيّ نجد أنّ العنوان الرّئيسيّ قد تلته عبارة (كرسيّ في مقهى) موضوعة بين قوسين. كأنّ الرّاوية هنا قد تساوت مع الشيء وهو الكرسيّ، خاصّة وأنّها كانت تختار دومًا الكرسيّ ذاته، وتتضايق فيما إذا احتلّ مكانها شخص آخر، كأنّه قد احتلّ مكانا هو ملك لها. من ناحية ثانية، يشير الأمر إلى تماهيها مع الكرسيّ/الشيء وكأنّه صار يمثّل زاوية الرؤية، منها تلتقط الأشياء في وعيها وتراها من هذه الزّاوية، بينما يشكّل وعيها أو يرسم بقية الصّورة النّاقصة، وفي ذلك تناسب مع الفينومينولوجيا والتوجّه الغشتلتي. مَن يتأمّل صورة الغلاف لا يجد امرأة تجلس على الكرسيّ، بل قطّة مسترخية تتميّز بنظرة ثاقبة موجّهة نحو شيء ما. إلى جانب الكرسيّ هناك طاولة مستديرة زجاجيّة شفّافة ينعكس ظلّها على الحائط الخلفيّ، فوقها أصيص فخاريّ تتدلّى منه نبتة خضراء، ويتراءى في واجهة الأصيص عنقود عنب أخضر. توحي الصّورة بجوّ بيتيّ فيه حميميّة ودفء وخصوصيّة لا نجده عادة في المقهى. لقد تحوّل المقهى بالنسبة للراوية – المرأة مكانًا تمارس فيه ساعة تحرّرها من عبوديّة البيت والعمل ومكانا تلجأ إليه، في السّابعة من صباح كلّ يوم، لتبقى فيه ساعة قبل أن تعود إلى قيود العمل. صار هذا المكان خاصّا بها كأنّه بيتها، ففيه تمارس ما يعطي للمرأة الكاتبة فرصة التعبير الحرّ، فتتحوّل الكتابة إلى وسيلة تحرّر وفرح وعودة إلى الذات، وقد أضناها الاغتراب في البيت أو في العمل. تتحوّل الكتابة، كما يقول إبراهيم طه، عند الأديبات العربيّات إلى حالة حبّ لا نهائيّة، تعوّضهنّ عن الحياة الكابوسيّة التي يعِشنها. تصير الكتابة وسيلة تبقيهنّ أحياء وتمنحهنّ الأمل.[56]

يعبّر الإهداء عن الفكرة أعلاه، لكن بتحويلها وإيصالها إلى الجمهور المتلقّي، فتتحوّل

55. ن. م.

56. انظر: Taha, "Swimming Against the Current: Towards an Arab Feminist Strategy", 2007, p. 207.
انظر كذلك الحكاية الأولى في المجموعة، «واحد قهوة وتنين سكّر وواحد ساعة من الحريّة!»، ص 9-13.

قـراءة الحـكاوي (لا كتابتهـا) إلى عمليّـة تنشـد تحريـر الآخريـن أو مَـن «أدمنـوا العبوديّة ونسـوا طعـم الحرّيّـة». هنـا لا تسـتثني الكاتبـة جمهـور الرّجـال «إلى الذيـن اسـتعبدتهم الحيـاة»، وفي ذلـك توجُّـه واضـح يسـاوي ما بين المـرأة والرّجـل، ويُبعـد عن الرّاويـة تهمة التذمّـر المسـتمرّ الشّـائع عنـد المـرأة كتعبير عـن أنّهـا المسـتعبدَة الوحيدة.

لا يفهـم القـارئ/ة، في علاقتـه الأولى مـع الكتاب، صـورةَ الغـلاف إلاّ بما يتيحه لـه العنوانُ مـن فهم. لكـنّ قـراءة النّصوص فيمـا بعد، توضّح السّـبب في تصميـم هذا الغـلاف.[57] ففي «يـوم الغفـران» تُغلَق جميع المحـلاّت، ويخصّصه اليهود للصـلاة والصّوم، وتُمنـع فيه كافّة الأعمـال. كانـت الرّاوية عـلى علم بذلك ولكنّهـا، بعد أن سـافر زوجها وأولادهـا إلى طابا، دبّ فيهـا الشـعور بالوحـدة، عـلى الأخصّ بسـبب حرمانهـا في مثل هـذا اليوم مـن الجلوس على مقعدهـا المعتـاد في المقهى وتنـاول قهوتها. فقـرّرت أن تتمرّد عـلى واقعها. ركبت سـيّارتها، مـع أنّ ذلـك محظـور، آخـذة معهـا كـرسيّ البحـر وتيرموس القهـوة. أمـام المقهـى المعتاد وضعـت كرسـيّها «ملاصقـا للحائـط قـرب حـوض الزّهـور»،[58] ثمّ أخـذت تسـكب القهوة وتقـرأ في كتـاب لتمضيـة الوقت، لأنّ أحـدًا لن تـراه في مثل هذا اليـوم، وبالتّالي سـتُحرَم من ممارسـة هوايتهـا اليوميّة في مراقبـة النّـاس والكتابة عنهم.

صـار لعلاقتهـا مـع الكرسيّ، الـذي اعتـادت أن تجلس عليـه عنـد ارتيادها لمقهى «نيتسـا»، طابـع الخصوصيّـة والحميميّـة حدّ الامتـلاك للـشيء. تتضايق إذا احتـلّ أحد آخر كرسـيّها وكأنّه نـوع مـن الاحتلال غـير الشّرعيّ:

> شـاهدت أحـد الطفيليّـين يجلـس عـلى مقعـدي المفضّـل، [...] نظـرتُ بطـرف عينـي لذلـك الذي اتّخـذ مكانـي المفضّل، ولحسـن حظّـي رأيته يضـع نقـودًا عـلى الطّاولـة وينهـض. أخـذتُ كلّ أغـراضي وقفـزت للتو إلى طاولتـي المفضّلـة بلونهـا الخريفـيّ وكراسـيها الملوّنـة بألـوان النّبيذ والعقيق.[59]

كذلـك يـرِد ذكـر كرسـيّها الخـاص في حكايـة «نـاري ناريـن»: «وأخـذت أفكّـر في الكرسيّ

57. عن أهميّة تصميم الغلاف في تسـويق الكتاب، واختلاف اسـتجابة القارئ لصورة الغلاف قبل القراءة وبعدها، مع تطبيق ذلك على عيّنات من الرّواية العربيّة، انظر: سروجي-شجراوي (2011)، ص 137-153؛ ص 351-364.
58. أسدي، «الهرب من حفرة الوحدة والوقوع في فخّ الحريّة»، ص 109.
59. أسدي، «العنوان والمكتوب»، ص 19.

الخـاصّ بـي في الخـارج، وهو مـا زال خاليًـا ينتظرنـي».[60] أمّا صـورة القطة عـلى الكرسّي فقـد خُصِّصـت لها حكايـة هـي «نُزهة القطـة بين المقهـى والمحطّـة».[61] إذن، مـن الواضح أنّ مصمّـم الغـلاف أسـامة مـصري، بمـا في ذلـك اللوحـات التـي رسـمها قبـل كلّ حكاية، قـد اختارهـا بوحـي من الحكايـات، ولم يقـصّر في محاولتـه نقـل «الشـعور» أو «الوضعيّة الخاصّـة» للموصوفـات. فصـورة القطّة المسـترخية عـلى الكرسيّ نجـد لها عبـارة تقابلها في القصّـة مـع التأكيـد، مرّة أخـرى، على علاقـة الرّاويـة بهـذا الكرسيّ: «لـم أتوقّـع في يوم ما أن أجـد قطّـة وقحـة تجلس عـلى هـذا الكـرسيّ باطمئنـان».[62] إذن، الغلاف له علاقـة وثيقة بالمضمـون، كما أنّـه يرتبـط «وجدانيّـا» بالرّاوية.

هنـاك قصّتـان إحداهمـا عن الكـرسيّ وأخرى عـن القطـة في هذه المجموعـة، ممّـا يؤكّد على أهمّيتهمـا في صـورة الغـلاف. تسـتخدم الكاتبـة في «كلام الكـراسي بـين الفـرح والمآسي»[63] أسـلوب «الإغـراب» (defamiliarization) الـذي تكلّم عنـه فيكتور شكلوفسـكي (Victor Shklovsky)، أي جعـل الـشيء يبـدو غريبًـا وغـير مألوف. في هـذه القصّة، كـراسي المقهى تتكلّـم وتعـبّر عن مشـاعرها وتتواصـل فيما بينها.[64] تكتسـب الكـراسي طابع الشـخصيّات البشريّـة، وتتحـوّل الرّاويـة إلى مسـتمع ينقـل أحاديـث الكراسي. كمثـال على ذلـك، الكرسيّ الـذي تلطّـخ بالقـيء، فأطلـق «آهـة خافتـة عميقـة مـن قلبـه» وأخـذ يشـكو إلى «زميلته الطّاولة»:

60. أسدي، «ناري نارين»، ص 102. من الواضح أنّ اسم الحكاية مأخوذ من عنوان أغنية لهشام عبّاس.
61. انظر: أسدي، «نُزهة القطة بين المقهى والمحطّة»، ص 125–130.
62. أسدي، «نُزهة القطة بين المقهى والمحطّة»، ص 125.
63. انظر: «كلام الكراسي بين الفرح والمآسي» ص 63–67.
64. إنّ تحويل الانتباه من محور العلاقة التقليديّة ما بين المؤلّف والنّصّ إلى محور العلاقة ما بين القارئ والنّصّ قد ظهر في الكتابات الأولى لفيكتور شكلوسـفكي (1893–1984)، أحد الشّـكلانيّين الرّوس البارزين. بالنّسبة له، القارئ المتلقّي هو الذي يحدّد القيمة الفنيّة للعمل الأدبيّ. فعندما نصف نصّا شـعريًا أو نثريًا بأنّه فنيّ وجميل، فذلك ليس «حقيقة» نصّيّـة موضوعيّة بقدر ما هو نتيجة إدراكنا لهذا النّصّ، أي أنّ التقييـم نابع من وعينا وإدراكنا الذاتيّ للعمل الأدبيّ. أمّا المواضيع التي ندركها كأمر غريب وغير مألوف فهي وحدها التي تستحقّ صفة «الفنيّة». يتّضح أن «الإغراب» يعبّر عن علاقة خاصّة بين القارئ والنّصّ، يخرج فيه الموضوعُ من مجال إدراكه الاعتياديّ المألوف، ولذلك هو العنصر الأساس في كلّ الفنون في رأي شكلوفسكي. كمثال على ذلك، قصّة «خولستومر» (Kholstomer) للكاتب الرّوسي ليو تولستوي. خولستومر هو حصان طاعن في السّـنّ يتذكّر أيّام صباه. هذه التقنية قد أتاحت لتولستوي وصف الأشياء والفعّاليّات المألوفة من وجهة نظر بريئة وساذجة. قصّة حياة الحصان مبنيّة على الإيثار، وهي تُروى بشـكل مواز لحياة صاحبه الأنانيّ وعديم الجدوى. في نهاية القصّة يُقتَل الحصان، لكنّ جسده يعطي الحياة لجراء الذّئب. انظر: Victor Shklovsky, "Art as Technique", 1998, p. 18. لقراءة قصّة «خولسـتومر» لتولستوي انظر: Tolstoy, "Kholstomer", 1958, pp. 198–241. انظر كذلك، سروجي–شجراوي، 2011، ص 25–27.

> انظري يا عزيزتي كيف أصبح حالي فأنا أقرف من نفسي بسبب هذا السّكران المعتوه.. سئمت جوّ المقهى الخانق من دخان السّجائر والمركبات والعجائز والأطفال الصّغار والمشرّدين وذوي الذقون والشّعور الطّويلة.[65]

ويستمر حديث الكراسي مُبيِّنا نوعيّة الأشخاص الذين يرتادون هذا المقهى، وردّ فعل الكراسي النّاقم أو الرّاضي. فأحد الكراسي يحكي عن معاناته من جلوس الرّجل السّمين عليه، ويكاد يختنق من استنشاق رائحة مؤخّرته.[66] وآخر يشكو من طفل صغير جميل قد حفر اسمه على الكرسيّ بالشّوكة ثمّ لوّنه بقلم التّوش، فلن يزول الجرح أبدًا.[67] تتحوّل حكاية الكراسي إلى حكايات تمثّل لحياة البشر وترمز لهم منذ ولادتهم إلى مما تهم :

> الواحد منّا لا يولد مع طباعه وتصرّفاته. يكتسبها أوّلا بأوّل، ونحن عندما خرجنا من المنجرة لم ندرِ إلى أين سنذهب.. أنا بصراحة، كنت أحلم بأن أكون في بيت دافئ وليس على رصيف الشّارع.. ضحك الكرسيّ العجوز وقال بجدّ واتّزان: لا تحمل الهمّ، طمئن بالك، فالدّفء سينالنا كلّنا في النّهاية عندما نتحوّل حطبًا لأحد الأفران.[68]

إنّ التّماهي (identification) مع الكرسي، الذي عبّرت عنه الرّاوية بشكل غير صريح، وتقمُّص وجهة نظره، يتحوّل إلى حالة تتمنّى فيها أن تكون قطّة تتمتّع مثلها بحرّيّة الحركة. تبدأ العلاقة مع القطة التي احتلّت مكانها في المقهى بالنفور والغضب ووصف القطّة بالوقحة. يتغيّر هذا السّلوك ويتحوّل إلى تقبّل لهذه القطّة وتقديم حليب لها والجلوس إلى جانبها وتمسيد ظهرها برقّة، وهي سعيدة لشعور القطّة بالأمان إلى جانبها. ثمّ تتحوّل العلاقة مع القطّة إلى تمنّي التماثل معها:

> تمنّيتُ لو أنّي قطّة ولا تقتصر حرّيّتي على ساعة من الزّمن، أقضيها هنا في المقهى كلّ يوم. فالقطّة لا تلتزم بمكان ما، فحتى القطط البيتيّة تراها تخرج طوال الوقت، وتعود متى شاءت غير ملتزمة

65. انظر: أسدي، «كلام الكراسي بين الفرح والمآسي»، ص 64.
66. انظر: ن. م.، ص 64-65.
67. انظر: ن. م.، ص 65.
68. ن. م.، ص 67.

بقطّ معيّن تكون له زوجة مدى الحياة، وحتى إن حملت، تختار بنفسها المكان الذي ستضع فيه. [...] حسدتها على حريّتها الكاملة ونقص حريّتي.[69]

لهذه «الحكاوي» طابع الخواطر أكثر من طابع الحكايات. إلاّ أنّها تتحلّى في بعض الحالات القليلة بالشّاعريّة، كما ظهر في علاقة الرّاوية بالقطّة:

تعالي يا قطّتي واجلسي في حضني، فأنا أحترم وحشيّتك وحبّك للحريّة. لقد أصبحنا نحن البشر مدجّنين أكثر من الحيوانات البيتيّة. يقتادوننا رغما عنّا إلى أماكن عملنا خوفا من انقطاع الرّزق عنّا، وحتى بيوتنا نذهب إليها أحيانا مرغمين، لأنّه ليس لنا مكان آخر نلجأ إليه.[70]

النّهاية المُربِكَة

«وأخيرًا! وصلت الرّسالة» هو آخر عنوان في مجموعة **حكاوي المقاهي**. يبدو أنّ الكاتبة قد تعمّدت اختيار العنوان الملتبس الذي يحتمل عدّة إمكانيّات. فهل المقصود بالرّسالة هنا مجموعة الرّسائل التي كان على السّكرتيرة/الرّاوية إرسالها إلى المرضى، لكنّها تأخّرت في فعل ذلك فأغضبت أحد الأطباء؟ أم المقصود «رسالة» الكاتبة لقرّائها، أي مجموع حكاياتها وخواطرها؟ أم هي «رسالة» بمعنى الفكرة التي توصّلت إليها الرّاوية بعد مراقبتها للآخرين والكتابة عنهم؟ لقد استنتجت الرّاوية بأنّ التنصُّت على الآخرين ومراقبتهم بهدف الكتابة عنهم هو شأن مرضيّ، لا يجرّ سوى المتاعب على صاحبه. بهذه الكلمات تنتهي المجموعة:

سقطتُ على الكرسيّ وأغلقتُ عينيّ بكفّتَي يديّ وأقسمتُ: لا.. لن أتنصّت على الآخرين ولن أكتب شيئا عمّا يحدث في المقهى.[71]

فالكتابة عن الآخرين يشبه عمل جاسوسة لدى المخابرات، كما نعتت المرأة التي احتلّت

69. أسدي، «نزهة القطّة بين المقهى والمحطّة»، ص 126-127.
70. ن. م.، ص 128.
71. أسدي، «وأخيرًا! وصلت الرّسالة»، ص 139.

مكانهـا في المقهـى. والتلصص عـلى الآخرين عيب.[72]

تبقـى التسـاؤلات أعـلاه دون إجابـة، بل يولد سـؤال آخر يبقى هـو الآخر دون جـواب. ماذا لـو كانـت امـرأة أخرى هـي التـي كتبت هـذه المجموعـة؟ ومـا الرّاوية سـوى مُشـاهِدة أو مُراقِبـة مـن بعيد، كانـت تقف في دائـرة البريد تنتظـر أن يحـين رقمها، وهي توجّـه نظرها مـن مكانها هـذا إلى المقهى. فاشـتعل الغضب في داخلها عندما رأت شـابّة متأنّقـة متصابية، تجلـس عـلى مقعدهـا في مقهـى «نيتسـا»، وتضع عـلى رأسـها قبعة تشـبه إحـدى قبّعاتها الخريفيّـة، وتُخـرج مـن حقيبتهـا الجلديّـة دفترًا يشـبه دفترها، عليـه صورة تـشي جيفارا، وقلـم باركـر يشـبه قلمها. كانـت مثلهـا تتنصّت عـلى كلام النّاس مـن حولهـا، وتراقب كلّ شـاردة وواردة حولهـا بهـدوء وانتباه تامّـين. وحـين أرادت أن تنظر إلى ما كتبتـه تلك المرأة، بعـد أن غـادرت البريـد إلى المقهـى، وجـدت أنّ خطّهـا يشـبه تمامًا خطّهـا هي، أمّا الشّـابة فكانـت قـد غـادرت المكان تاركـة دفتر الملاحظـات. نبقـى كقـرّاء حائرين، فقد تكـون هذه الشّـابة مجـرّد امرأة قد جلسـت عـلى الكـرسي ذاته الـذي اعتـادت أن تجلس عليـه الرّاوية، ولعـل الأخيرة قد نسـيت دفترهـا في ذلـك الصّباح، ولشـدّة خوفها باتـت تتخيّل تلك الشّـابة تكتـب الحكايـات مكانهـا. فشـعرت بالغـيرة منهـا، وخافـت أن تحتـلّ مكانهـا في الكتابـة أيضـا، وهـي التـي اعتبرت نفسـها لا مثيـل لهـا «الذكيّة صاحبـة القلـم وملكـة الكلمة».[73] تقـوى هـذه الإمكانيّـة عندمـا نعـرف أنّ أليكس قـد أسرع إليها ليقـول: «لقـد حافظتُ على أوراقـك وقلمـك تمامًـا كما طلبـتِ إلى حـين عودتك مـن البريد».[74]

هـل «الرّسـالة» هـي أنّ كلّ مـا يُكتَب هـو نتـاج الخيـال والرّغبة العميقـة الدّفينـة، خاصّة عندمـا لا يكـون الواقـع مُرضيًـا؟ فالرّاويـة وجـدت بـأنّ واقعهـا الحقيقيّ يتلخّـص بكلمة «العبوديّـة»، بينمـا سـاعة حريّتهـا الوحيدة تكون عنـد ممارسـتها للكتابة. مع ذلـك يُطرَح السـؤال: هـل بالفعـل مارسـت عمليّة الكتابـة أم أنّ هـذه «الحـكاوي» كانت نتيجـة تخيّلها وتمنّيهـا أن تكـون مـكان تلـك الشّـابة الأنيقـة التـي جلسـت في مقهى «نيتسـا» ومارسـت الكتابـة، بينمـا بقيـت هي مقيّـدة بعملهـا الرّتيـب الذي لا مفـرّ منه؟

مَـن هو أو هـي «المؤلّـف/ة الحقيقيّ/ة» لهـذه الحكاوي؟ السّـكرتيرة التي عملـت في المركز الطّبـيّ أم الشّـابة التـي ظهـرت في آخر حكايـة؟ والجواب على ذلك أنّ السـؤالَ غـيرُ شرعيّ،

72. انظر: ن. م.، ص 137-138.
73. ن. م.، ص 137.
74. ن. م.، ص 139.

فقـد وصلت «الرّسـالة»/الكتاب إلى جمهـور القرّاء. أمّـا المؤلّف/ة فقد بـات دون أهميّة، لأنّ النـصّ صار مُلـكًا للقرّاء يتحكّمـون بمعانيه ودلالاتـه، وقد يختلفون في تفسـيرهم وتقييمهم وحُكمهـم عـلى الكتـاب، دون أن يسـتطيع صاحب الشـأن (المؤلّـف/ة) أن يفعل شـيئا. هذا هـو عمليّـا المقصود بمـوت المؤلّف كما تكلّـم عنه بـارت (Barthes).[75]

75. عن «موت المؤلّف» انظر: Barthes, "The Death of the Author", 2001, pp. 1466–1470.

الخلاصة

إنّ النّصــوص التــي تعتمــد البســاطة ونقل مشــاهد يوميّة لأنــاس عاديّين تثير الســؤال حول جدواهــا في مجتمــع معاصر يتميّز بالازدهــار الصّناعي والتكنولوجيّ، وتقاس الأمور بحســب قيمتهــا الماديّة. لهذا السّــبب تعــرِضُ الدّراســة الحاليّــة التوجّــهَ الفلســفيّ الفينومينولوجي لميرلوبونتــي على أســاس أنّه يشــكّل دعمًــا منطقيّا لــلأدب وللفنــون عامّــة. الفينومينولوجيا التــي تعتمــد على وصــف ما يظهــر للوعي تتناســب مع الأســلوب الأدبــيّ العفــويّ التّلقائيّ. فالاثنــان يصبوان إلى ملامســة الأشــياء والأشــخاص ووصفهمــا في طبيعتهمــا البدائيّة الأولى دون تعقيــدات المنطــق والتّحليــل. هــذا الوصف يشــكّل النّــواة الأولى تنبثق منهــا، فيما بعد، النّظريّــات العلميّــة والنّفســيّة والاجتماعيّة والنّقديّــة. وبالتّالي يصير الأدب ســابقًا للعلم، وله مكانــة خاصّة وهامّــة في الكلام عــن الأفراد والأشــياء والعلاقــات الاجتماعيّة.

مــن خلال **حــكاوي المقاهي** ينكشــف أحــد جوانــب الحياة في حيفــا، ويتمّ عــرض شريحة للعــرب الذيــن يعيشــون في هذه المدينة مــن منظــور الرّاوية، التــي تمارس الكتابة بأســلوب «التجسّــس» عــلى الآخريــن، لمتعتهــا الخاصّــة، فذلك يجعلهــا تعيــش الحريّة الأنثويّــة بعيدًا عــن كلّ الالتزامــات القاهرة.

تأتــي المقاربة النقديّة لمجموعة **حــكاوي المقاهي** كعامل منظِّم للمشــاهد الموصوفة المبعثرة. عندهــا تكتســب الصّــورُ والظّواهرُ التعليــلَ والتفســيرَ، وتتحــوّل إلى منظومة فكريّة تســلّط الضّــوءَ عــلى أوضــاع اجتماعيّة وشــعوريّة، وذلك بحســب منظــور التوجّــه الفينومينولوجيّ إلى الأشــياء. هــذا التوجّــه له جانب عمــليّ، فهو يؤكّد عــلى أهميّــة «الظّواهــر» الموصوفة التي تتحــوّل، بعــد التفكير فيهــا والتأمّــل بها، إلى فلســفة لها علاقــة وثيقة بالوقائــع القائمة.

بمــا أنّ التوجّــه الفينومينولوجــي لطبيعة إدراكنا لا يهمل السّــياق ولا الوســائط التي يتمّ بها الوصــول إلى الوعــي بالأشــياء، لذلك، لا يهمل البحــثُ الوســائلَ الفنيّة التي اعتمدتهــا الرّاوية في نقــل «مشــاهداتها». فلهــذه الوســائل دور جمــاليّ، إضافة إلى تناســبها مع طبيعــة وعينا العفويّة في توجّهنا للأشــياء.

المراجع

أسدي، 2013 — أسدي، ميسون (2013)، **حكاوي المقاهي (كرسي في مقهى)**، دار الهدى: كفر قرع.

سروجي-شجراوي، 2011 — سروجي-شجراوي، كلارا (2011)، **نظريّة الاستقبال في الرّواية العربيّة الحديثة: دراسة تطبيقيّة في ثلاثيّتيّ نجيب محفوظ وأحلام مستغانمي**، باقة الغربيّة: أكاديميّة القاسمي.

مستغانمي، 1998 — مستغانمي، أحلام (1998)، **فوضى الحواس**، بيروت: دار الآداب.

مستغانمي، 2009 — مستغانمي، أحلام (2009)، **نسيان com**، بيروت: دار الآداب.

Barthes, 2001 — Barthes, Roland (2001), "The Death of the Author", in: *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, edited by Vincent B. Leitch, William E. Cain, Laurie Finke, and Barbara Johnson, New York, London: W. W. Norton & Company, pp. 1466-1470.

Chojna, 1995 — Chojna, Wojciech (1995), "Ingarden, Roman", in: David Cooper (ed.), *A Companion to Aesthetics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1995, pp. 225-227.

Compton, 1995 — Compton, John J. (1995), "Merleau-Ponty, Maurice", in: David Cooper (ed.), *A Companion to Aesthetics,* Oxford: Blackwell Publishers, pp. 283-285.

Fokkema & Ibsch, 1986 — Fokkema, Douwe & Ibsch, Elrud (1986), *Theories of Literature in the Twentieth Century*, London: C. Hurst & Company, New York: St. Martin's Press.

Holub, 1984 — Holub, Robert C. (1984), *Reception Theory: A Critical Introduction*, London, New York:

Methuen & Co. Ltd.

Jauss, 1974 — Jauss, Hans Robert (1974), "Levels of Identification of Hero and Audience", in: *New Literary History,* 2, Winter 1974, pp. 283-317.

Johnson, 1993 — Johnson, Galen A. (1993), "Structure and Painting: "Indirect Language and the Voices of Silence"", in: Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, pp. 14-34.

LeDoux, 1996 — LeDoux, Joseph (1996), *The Emotional Brain*, New York, London, Toronto, Sydney: Simon & Schuster Paperbacks.

Loehlin, 2010 — Loehlin, James N. (2010), *The Cambridge Introduction to Chekhov*, Cambridge: Cambridge University Press.

Matthews, 2006 — Matthews, Eric (2006), *Merleau-Ponty: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum.

Merleau-Ponty, 1964 — Merleau-Ponty, Maurice (1964), "Cézanne's Doubt", in: *Sense and Non-Sense*, translated with a Preface by Hubert L. Dreyfus & Patricia Allen Dreyfus, Illinois: Northwestern University Press, pp. 9-25.

Merleau-Ponty, 1964 — Merleau-Ponty, Maurice (1964), "The Film and the New Psychology", in: *Sense and Non-Sense*, translated with a Preface by Hubert L. Dreyfus & Patricia Allen Dreyfus, Illinois: Northwestern University Press, pp. 48-59.

Merleau-Ponty, 2002 — Merleau-Ponty, Maurice (2002), *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, London and New York: Routledge Classics.

Rodgers, & Thompson, 2010 Rodgers, Nigel & Thompson, Mel (2010), *Understand Existentialism*, London: Hodder Education.

Shklovsky, 1998 Shklovsky, Victor (1998), "Art as Technique", in: *Literary Theory: An Anthology*, edited by Julie Rivkin and Michael Ryan, Great Britain: Blackwell Publishers, pp. 17-23.

Srouji-Shajrawi, Srouji-Shajrawi, Clara, "When Fantasy Becomes Reality in: *"Chaos of the Senses"* by Aḥlām Mustaghānamī", in: *Al- Karmil – Studies in Arabic Language and Literature* (forthcoming).

Taha, 2007 Taha, Ibrahim (2007), "Swimming Against the Current: Towards an Arab Feminist Strategy", in: *Orientalia Suecana*, LVI, 2007, pp. 193-222.

Tolstoy, 1958 Tolstoy, Leo (1958), "Kholstomer", in: *Great Russian Short Stories*, edited by Norris Houghton, New York: Dell Publishing, 1958, pp. 198-241.

بناء الأحداث في رواية **صمت الفراشات** لليلى العثمان

فؤاد عزام

كلية سخنين لتأهيل المعلمين

1. شكل الحدث: تقديم

في البدء يجدر التفريق، عند الحديث عن شكل الحدث، بين نوعين من الأحداث:

أ. أحداث خارجيّة

وهي الأحداث التي تجري خارج وعي الشخصيّة، أي حركة الشخصيّة في الزّمان والمكان، ويتميّز بعضها بالحركيّة والديناميّة، والأعمال المحسوسة، مثل: التنقّل، والعمل، والقتال، وغيرها من الأفعال التي تسبّب تغيّرًا خارجيًّا ما، وتبرز الحركيّة عادةً في القصص البوليسيّة وقصص المغامرات؛ ويتميّز بعضها الآخر بالسكونيّة عندما تدلّ على حالة معيّنة أو صفة، مثل: «كانت الفتاة جميلة»، أو «كانت الشّمس مشرقة».[1] ويظهر ذلك في الروايات الواقعيّة أو الرومانطيقيّة، حيث يهيمن الوصف، مثل وصف الشخصيّات، والافتتاحيّات الطويلة.

ب. أحداث داخليّة

وهي الأحداث التي تجري في وعي الشخصيّة، والتي يتمّ التعبير عنها بوسائل فنيّة مختلفة من حوار داخليّ، وتيّار الوعي، والأحلام، وغيرها. وفيها يطلّ القارئ على باطن الشخصيّة ومكنوناتها وأسرارها ويتعرّف إلى طريقة تفكيرها. وتتميّز الأحداث الداخليّة عادة بالجمود في حركة الشخصيّة في الزّمان والمكان، وهيمنة الزّمن الداخليّ الشعوريّ في القصّة.

1. Prince, 1982, pp. 61-63; Prince, 2003, p. 28; Rimmon-Kenan, 1983, pp. 13-16.

2. شكل الأحداث في صمت الفراشات

في رواية **صمت الفراشات**[2] أربع قصص مركزية تتوحد في كون الراوية نادية هي الشخصية المركزية فيها، ولكننا سنتعامل مع هذه القصص على أنها خطّ قصصيّ واحد مكون من أربع قصص مترابطة فيما بينها بواسطة الشخصية المركزية (الراوية نادية). وما يميز كل قصة هو أنّ أحداثها تتمحور حول علاقة نادية الأنثى مع نمط معين من الرجال، وتأتي هذه القصص على النحو التالي: قصتان تُسردان في الحاضر القصصي، وهما: قصة مرضها في الأوتار الصوتية وإجراء عملية، وقصة حبها لعطية ومحاولة الزواج منه؛ وقصتان تُسردان بواسطة الاسترجاع، وهما: قصة زواجها من العجوز نايف وحياتها في قصره وعذابها، وقصة حبها للدكتور جواد مدرسها في الجامعة. هذه القصص تتداخل فيما بينها وتتقاطع من خلال استعمال أسلوب التناوب، وهو حكاية قصتين في آن واحد بالتناوب، أي إيقاف إحداهما طورًا، والأخرى طورًا آخر، ومتابعة إحداهما عند الإيقاف اللاحق للأخرى.[3] القصة الأولى التي تشكل الحاضر القصصي، وهي زيارة نادية للطبيب الذي يخبرها بضرورة إجراء عملية في أوتارها الصوتية، وضرورة التزامها الصمت لأسبوعين- ليست مهمة في ذاتها؛ وإنما تأتي أهميتها في كونها تزعج الوضع الأوليّ، وتثير الحركة في نفسها، وتسمى «القوة المثيرة» (exciting force).[4] فكلمة الصمت تجعل الراوية تسترجع قصة تزويجها من العجوز نايف الذي نكّل بها مدة أربع سنوات، وفرض عليها الصمت. هذه القصة، أي قصة إجراء العملية، كما ذكرنا، لا أهمية لها؛ ولذلك فإنها تمتدّ على مساحة خمس عشرة صفحة فقط موزعة على ستة مقاطع نصية قصيرة، ومدتها الزمنية شهر واحد، ومكانها في الحكاية متأخر جدًا. القصة الثانية، وهي قصة زواج نادية (الراوية) تأتي كلها عن طريق الاسترجاعات الخارجية التي يمتد مداها إلى حوالي تسع سنوات وسعتها أربع سنوات، وهي القصة المركزية في الرواية لأسباب عدة أهمها أنها سبب لكل القصص الثلاث الأخرى، ومن ناحية المعيار الكميّ فهي تمتدّ على مساحة حوالي مائة صفحة، وتمتدّ على مدة زمنية قدرها أربع سنوات.[5] القصة الثالثة هي قصة حبها للدكتور

2. العثمان، 2007.
3. تودوروف، 1992، ص 56-57.
4. Altenbernd and Lewis, 1966, p. 67; Tomashevsky, 1965, pp. 66-72.
5. المدى والسعة: يمكن للمفارقة الزمنيّة أن تذهب في الماضي [استرجاع] أو في المستقبل [استباق] بعيدًا، كثيرًا أو قليلًا، عن اللحظة «الحاضرة» (أي عن لحظة القصّ التي تتوقّف فيها القصّة لتُخليَ المكان للمفارقة الزمنيّة): هذه المسافة الزمنيّة الفاصلة بين النقطة التي تَوقّف السرد فيها وتلك التي انتقل إليها نسـمّيها مدًى. ويمكن للمفارقة الزمنيّة نفسها أن تشمل أيضًا مدّة قصصيّة طويلة أو قصيرةً – وهذا ما نسمّيه سَعَتها. انظر: جنيت، 1996، ص 59.

جواد في السنة الثالثة من دراستها في الجامعة، وهي أحداث مسترجعة استرجاعًا خارجيًا، وتمتدّ على مساحة خمس وثلاثين صفحة، ومدة زمنية قدرها حوالي نصف سنة. القصة الرابعة تحدث في الحاضر، وهي قصة حبها لعطية، ومحاولة الزواج منه، وفشلها. تمتد هذه القصة على مساحة حوالي خمسين صفحة، ومدة زمنية قدرها حوالي سنة.

ما نلاحظه أنّ كل قصة من القصص الأربع تعالج قضية المرأة من خلال علاقتها بنمط معين من الرجال، وبالتالي فضح وكشف هذا المجتمع الذكوري الأبوي الذي ينظر إلى المرأة كأنها سلعة تباع وتشترى. في القصة الأولى التي تعتمد على الاسترجاع يمثل نايف العجوز طبقة الأغنياء الذين يتزوجون فتيات صغيرات ويمارسون الجنس مع الخادمات، ويضربون زوجاتهم. في القصة الثانية المبنية على الاسترجاع أيضًا تحب الراوية مدرسها د. جواد الذي يريد أن يشبع غرائزه منها، ولا يقبل لزوجته ما يقبله لنفسه، وهنا تظهر ازدواجية معاييره مع أنه من المفروض أن يقوده علمه إلى إنصاف المرأة وعدم استغلالها:

- زوجتك هناك وحدها كالأرملة. هل من حقها أن تستمتع مع أحد غيرك؟
انتفض وكأنني مسست إحدى مقدساته:
- زوجتي تحبني ولا تفعل هذا.
[...]
- لو فعلت أقتلها
جفلت.. أرعبني تناقضه السريع (ص 142).

أما في قصة مرضها فالطبيب عبد الرحمن يرفض استقبالها في المستشفى الحكومي بسبب لباسها القصير بينما يستقبلها بكل سرور في عيادته الخاصة، وهنا أيضًا تظهر ازدواجية معاييره. وفي قصة حبها لعطية فإنها هي التي تبني شخصيته وترسله ليتعلم، ثم تجعله يتعلم السياقة، وتعطيه شقة إلا أنه يخضع لضغط عائلتها ولا يجرؤ على الزواج منها، وجميعهم يفرضون عليها الصمت؛ فتفشل في تحقيق ذاتها في هذا المجتمع الذكوريّ.

2.1 الأحداث الخارجية

ما نلاحظه في رواية **صمت الفراشات** هو هيمنة الأحداث الخارجيّة والحركية على شخصيات الرجال، وندرة الأحداث الداخليّة، بينما تهيمن الأحداث الداخلية على شخصية نادية، وذلك انسجامًا مع دلالات هذه الأحداث، والرسالة التي توجهها الكاتبة للقارئ. فرواية **صمت**

الفراشات تتميز -بشكل عامّ- بأنّ الرجل هو الذي يبادر بالأفعال الحركية الخارجية بينما تأتي أفعال الراوية/المرأة كردود فعل، ومعظمها أحداث داخلية تعبيرًا عن الظلم الواقع عليها وعدم استقلاليتها، وبالتالي يفرض عليها الصمت فلا تستطيع أن تعبر عن معاناتها إلا بواسطة الأحداث الداخلية، مثل: الحوار الداخلي، وتيار الوعي، والأحلام، والمشاعر. تتلخص الأحداث الخارجية في **صمت الفراشات** بالحوار بين الشخصيات، والحوار والمشاهد السردية التي تنعكس فيها الأحداث الخارجية. وما يميز معظم هذه الأحداث أنها تتصف بالعنف الجسدي، أو الكلامي، أو الفكري، أو محاولة فرض إرادة ورغبات الرجال على الراوية التي تمثل المرأة:

> منذ الليلة الأولى أراد تلقيني الدرس الأول. كنت لا أزال غاطسة في الأريكة الوثيرة داخل غرفة النوم الأسطورية في قصره. سحب عقاله والغترة فبان رأسه الأجرد لامعًا مثل قدر الستانلس ستيل. التفت نحوي [الراوية] حاسرًا الرقة من صوته:
> - اسمعي. من الآن عليك أن تعتادي الصمت. أسرار القصر لا يجوز أن تتسرب ولو من خرم إبرة (ص 13).

كما أنّ الراوية تتعرض للضرب المبرح من زوجها العجوز حين يأمر العبد عطية أن يجلدها بالسوط، كذلك يضربها أخوها حين يكتشف أنها تحب عطية وترغب في الزواج منه.

2.2 الأحداث الداخلية

وهي الأحداث التي تجري في وعي الشخصيّة، والتي يتمّ التعبير عنها بوسائل فنيّة مختلفة من حوار داخليّ، وتيّار الوعي، والأحلام بنوعيها: أحلام المنام والكوابيس، وأحلام اليقظة. وفيها يطلّ القارئ على باطن الشخصيّة ومكنوناتها وأسرارها، ويتعرّف إلى طريقة تفكيرها. وتتميّز الأحداث الداخليّة، عادةً، بالجمود في حركة الشخصيّة في الزّمان والمكان. وعادة ما يأتي الحدث الداخليّ ردًّا، أو نتيجةً لحدث خارجيّ، وهو بدوره يؤدّي إلى حدث خارجيّ، وهكذا. ويمكن ملاحظة الحدث الداخليّ من خلال تعابير وجه الشخصيّة، أو من خلال تصريحها، أو تصريح الرّاوي به.

1. أحداث داخليّة ضمنيّة وصريحة

نلاحظ أنّ الأحداث الداخليّة في **صمت الفراشات** تتوزّع إلى أحداث ضمنيّة نستنتجها من خلال تعابير وملامح وجه الشخصيّة عادة، أو أحداث مصرَّح بها من قبل الشخصيّة أو الرّاوي.

وسنورد بعض الأمثلة على النّوعين:

الأحداث الضمنيّة: «**شهقت**» (ص 9). حدث خارجيّ يعبر عن حدث داخليّ وهو الخوف الشديد.

«**تنهّدت**. تلمست حنجرتي ثانية» (ص 10). فالتنهد تعبير عن الحزن والخوف اللذين تعاني منهما الراوية.

«وصلت إلى سيارتي [الراوية]. وما إن أغلقت بابها حتى **فاجأني بكاء عارم**» (ص 12). فالبكاء حدث خارجيّ، لكنه تعبير عن حدث داخليّ هو الخوف والحزن.

«جسدي يرتعد، وانقباضات روحي تتزاحم، **تحدرت دموعي تحرق وجنتيّ**» (ص 19). فالبكاء حدث خارجيّ يعبر عن الخوف والحزن وهما حدثان داخليان.

«**فردت ساقيّ وذراعيّ حتى ملأت مساحة السرير العريض، تقلبت تقلب مهرة مولودة للتّو**» (ص 44). هذا الحدث خارجيّ، لكنه يعبر عن حدث داخليّ هو الفرح.

أحداث داخليّة صريحة: «تجدر الإشارة إلى أنّ الأحداث الداخلية الصريحة أكثر عددًا من الأحداث الداخلية الضمنية «**بتشوّق مشوب بالخوف** سألت» (ص 11). «**أفكاري تغلي في رأسي. وكذا مخاوفي**» (ص 12). وذلك بعد أن أخبرها الطبيب أنها ستخضع لعملية جراحية وأنها ستصمت أسبوعين، فالحدث الخارجي سبّب للراوية حدثًا داخليًا.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الراوية تستعمل كثيرًا عبارة «شعرتُ بكذا وكذا»، نحو: «**كنت أشعر أني أتعفّن**» (ص 23). «**شعرتُ قلبي يشفق عليه** رغم فعلته [عطية] الأولى» (ص 32). «**شعرت بحقد عليه**» (ص 33). «**شعرت بمعول السعادة يشق القنوات داخل روحي**» (ص 39). «**شعرتُ بالغضب المتراكم في صدري يغلي ويفور**» (ص 46). «**شعرت بدفء غريب**» (ص 51). «**فاجأني حزن كبير. شعرت وكأنني قدمت له جحيمًا يحرقه**» (ص 232).

2. الحوار الداخليّ

بينما تمثّل المقاطع الحواريّة حديثًا يجري بصوت مسموع عادة، بين شخصين أو أكثر، نجد في القصّة أيضًا نصوصًا تضمّ حوارًا لم يجرِ فعلًا، أي باللفظ المنطوق، إنما هو كلام أو نقاش

داخليّ يجري في أعماق الشخصيّة القصصيّة.[6] والحوار الداخليّ يجعل القارئ يطلّ على باطن الشخصيّة ومكنوناتها وأسرارها ويتعرّف إلى طريقة تفكيرها. وفي هذا تكمن فعاليّة القارئ ويكمن اشتراكه الفعّال داخل النصّ.[7]

وفي **صمت الفراشات** تكثر المونولوجات، وتأتي بشكل أساسيّ بأسلوب المونولوج الداخليّ المباشر، أو ما تسمّيه دوريت كوهن (Dorrit Cohn) المونولوج الذاتيّ المقتبس (self-quoted monologue) على نمط: «قلت في نفسي»، ويوضع المونولوج بين علامتي اقتباس. وهو مركّب متداول للسّرد بضمير المتكلم. ولكنّ كثيرًا من الكتّاب يزيلون الأقواس.[8] ففي روايتنا معظم المونولوجات توضع بين علامتي اقتباس، وتستعمل ضمير المتكلم، وعادة ما تبدأ بعبارة تشير إلى الحوار الداخلي على نمط: «في الليل فكرت»، أو «أتساءل في سرّي»، «تساءلت في داخلي»، إلخ. وسنورد أمثلة على كلا النّوعين:

«في الليل فكرت: هل أخرج من القبر عارية حتى من كفن؟ أم أتدثر بالأشياء الثمينة التي أغدقها علي العجوز؟ [...]»[9] (ص 60).

«وأتساءل في سرّي: «أليست هذه بعض ثمن عمري الذي دفعته؟ أليست هي بعض الإرث الذي حلمت به أمي والسطوة التي أرضخت أبي فقدماني لقمة وضحية؟ هل أعود عارية من ثمني؟»[10] (ص 61).

«أردت أن أسبر أعماقه والوساوس تتناطح داخلي: هل اقتحمت أمي بدورها شقته ولوت عنق كرامته وافترست بأنياب الكلام أحلامه؟» (ص 268).

إلا أنّ هناك مونولوجات تأتي بدون عبارات تأشيرية قبلها، وبدون علامتي اقتباس، وهو ما يسمى ب «الأسلوب المباشر الحرّ»، نحو: «أيّ سرّ جعلني أحبّ عطية؟ هل هو اندفاع قلبي الذي تعذبت حتى ترممت أشلائي بعد تجربتي الخائبة مع جواد؟ أم هي أقدارنا التي يرسمها الله لنا فنمضي إليها مسيّرين؟ أم هي فورة الجسد بعد الصبر والحرمان؟» (ص 242).

وتجدر الإشارة إلى كثرة استعمال أسلوب الاستفهام في الحوارات الداخلية دلالة على الحيرة

6. سوميخ، 1984، ص 76-77.
7. طه، 1990، ص 105.
8. Cohn, 1978, p. 162.
9. علامتا الاقتباس من عندي.
10. علامتا الاقتباس في الأصل.

والتخبط والأزمة التي تعاني منها الراوية، كما أنّ استعمال الحوار الداخلي بوتيرة عالية يشير إلى الوحدة وإلى الجمود في حركة الشخصية في الزمان والمكان.

3. التّداعي والاسترجاع

من مظاهر الانتقال من الأحداث الخارجيّة إلى الأحداث الداخليّة، ومن العامّ إلى الخاصّ، ومن الحركة إلى الثبات، ومن الواقع الخارجيّ إلى الواقع النفسيّ الشعوريّ هو التّداعي. فالراوية نادية تذهب إلى الطبيب الذي يخبرها بضرورة إجراء عملية جراحية في حنجرتها، وعندما تسأله عن مدة العلاج يخبرها بأهمية الالتزام بالصمت؛ وهنا تتداعى إلى ذاكرتها أحداث حياتها في قصر العجوز حيث فرض عليها الصمت: «شعرت بحاجة إلى البكاء، شعرت وكأنّ يدًا غليظة تمتدّ إلى عنقي وتحاول خنقي ثانية عن الكلام. تواردت علي في لحظة سنوات صباي الأول في قصر العجوز، هناك بدأ صمتي الذي فرض عليّ، والآن صمت آخر عليّ أنا أن أفرضه على نفسي لأستعيد سلامة صوتي» (ص 11-12). فالتّداعي هنا ينقلنا من الخارج إلى الدّاخل، من الواقع الملموس إلى ذكرياتها، وهذا يقودنا حتمًا إلى وسيلة فنيّة أخرى ترتبط بالتّداعي وهي الاسترجاع. والاسترجاع، كوسيلة فنيّة، يعني توقّف الحركة في الزّمن، والدخول إلى وعي الشخصيّة الذي يستحضر أحداثًا ماضية. وفي الرواية تسعة عشر استرجاعًا خارجيًا عدا عن الاسترجاعات الموجودة داخل القصص المسترجعة. فالقصتان المركزيتان وهما قصة زواجها من العجوز، وقصة حبها للدكتور جواد يتم سردهما بأسلوب الاسترجاع. هذه الاسترجاعات تشير إلى كثافة الأحداث الداخلية المتعلقة بالراوية-المرأة وترتبط بدلالات الرواية، وبشكل خاص الصمت المفروض على المرأة وعدم قدرتها على التعبير عن رأيها ورغباتها بحرية، وشل حركتها وإبعادها عن دائرة الفعل.

4. الأحلام والكوابيس

تلعب الأحلام دورًا هامًّا في الإبداع الروائيّ نظرًا لأنّ الحلم بطبيعته نسيج ناقص له دلالاته النفسيّة على عالم الإنسان الداخليّ، عالم اللاشعور بما فيه من رموز وإيحاءات.[11] والحلم هو

11. شومان، 2003، ص 49.

نتيجة لعمليّة نفسيّة خاصّة تحدث أثناء النوم، ومضمونه يختلف كليًّا عن التفكير الواعي. والحلم، ككلّ ناتجٍ نفسيّ، ومن وجهة نظر سببيّة، هو نتيجة لمضامين نفسيّة سابقة. ولكلّ ناتج نفسيّ معنًى وهدف خاصّان به. وفي الحلم، كما يفسّر فرويد، يستطيع الحالم أن يحقّق رغبة لا يستطيع أن يحقّقها في الواقع.

يُظهر الحلم على السّطح الأشياء المكبوتة التي لم يخصَّص لها الاهتمام، أو لم تكن معروفة، وكلّ الأحلام لها علاقة تعويضيّة مع مضمون الوعي.[12] ويُعرَض الحلم في القصص عادة عن طريق السّرد النفسيّ، ولا يكون حوارًا داخليًّا لأنّ الحالم لا يحكي حلمه أثناء الحلم، ويستعمل الروائيون تقنيّة «رأى» أو «أرى» في نقل مشاهد الحلم.[13] والأحلام، إن كانت في المنام أو في اليقظة، هي أحداث داخليّة تؤثّر على الإنسان وتجعله أحيانًا يقوم بأحداث خارجيّة. ومن خلال الأحلام نستطيع أن نطلّ على نفسية الشخصيّات القصصيّة برغباتها ومخاوفها.

وما نلاحظه في **صمت الفراشات** وجود تسعة أحلام، ثلاثة منها أحلام يقظة تحلم فيها الراوية بعطية حبيبها الذي يحتضنها: «أراني مأسورة بين ذراعيه أتملى في سماء وجهه الفاحم وأرى القمر في عينيه، أشمّ رائحة تنثّ من جسده وكأنه خرج للتوّ من عصائر حديقة منوعة الثمار» (ص 210–211، 218، 230). وثلاثة أحلام في المنام بعطية أيضًا، ترى في أحدها أنها تموت وتُنزل إلى القبر؛ فيأتي عطية ويخرجها ويعيدها إلى الحياة: «حملني بين ذراعيه القويين وطار بي وكفني يتهاوى عني متطايرًا في الأفق» (ص 218–219). وهناك ثلاثة كوابيس ترى في أحدها مشهد الليلة الأولى من زواجها من العجوز واغتصاب عطية لها (ص 168–170). إضافة إلى تصريح الراوية بأنها تحلم كثيرًا بعطية أحلام يقظة.

وتجدر الإشارة إلى أنّها تضع أربعة من أحلامها بين أقواس. هذه الأحلام تندرج في الأحداث الداخليّة التي تسلّط الضّوء على نفسيّة الشخصيّة. ويأتي معظمها تحقيقًا لرغبة عارمة من قبل الراوية نادية في تحقيق ذاتها وحبها لعطية، وهذه الرغبة لا تستطيع تحقيقها في الواقع بسبب معارضة أهلها لزواجها من عطية الذي كان عبدًا؛ فالمرأة في المجتمع الخليجيّ خاصة، والعربيّ عامة لا تستطيع تحقيق رغباتها وطموحاتها إلا بمشيئة الرجل؛ ولذا كان لجوؤها إلى الأحلام.

12. Jung, 1986, pp. 11–22.
13. Cohn, 1978, pp. 50–52.

3. بناء الأحداث

عادةً ما تتواجد في الرواية عدّة خطوطٍ قصصيّة، والخطّ القصصيّ هو سلسلة الأحداث المرتبطة بشخصيّة ما أو مجموعة شخصيّات. وفي كلّ قصّة خطّ قصصيّ مركزيّ وخطوط قصصيّة ثانويّة وعلى القارئ أن يحدّد الأحداث ويصنّفها في خطوط قصصيّة ويبحث عن كيفيّة بنائها، والرّوابط التي تضمّها. وينطلق القارئ من فرضيّة أساسيّة وهي وحدة العمل القصصيّ المكوّن من انتقاء عدد معيّن من الأحداث تربطها روابط زمنيّة، وسببيّة، وتناظريّة. وفي الرواية أربع قصص تندرج في خطّ قصصي واحد، محوره الراوية نادية في علاقاتها بالرجل في كل قصة من هذه القصص.

3.1 الرّابط الزمنيّ

والآن سنقوم بتقسيم النصّ إلى مقاطع سرديّة تتوزّع على المواقع الزمنيّة، لكي نستطيع المقارنة بين ترتيب الزّمن في النصّ وترتيبه في الحكاية؛ لكي نستطيع الوقوف على المفارقات الزمنيّة التي تحدث في النصّ، من استرجاعات واستباقات، وبالتالي نقرر إذا ما كان الرابط الزمنيّ قويًا -كما هو الحال في الروايات التقليدية- أم أنه ضعيف كما هو الحال في روايات الحداثة.

أ. المقطع النصيّ الأوّل (ص 9-12): وفيه زيارة الراوية (نادية) للطبيب الذي يخبرها بضرورة القيام بعملية جراحية لأوتارها الصوتية، وضرورة خضوعها للصمت مدة أسبوعين. هذا المقطع هو الحاضر القصصي، أو ما يسمى بالمشهد المميز الأول. ومن ثمّ فهذا هو الزّمن الأوّل في الترتيب السرديّ (في النص)، ولكنه التاسع عشر في ترتيب الحكاية: (أ19).

ب. المقطع الثاني (ص 12): كلمة «الصمت» تجعلها تسترجع سنوات صباها الأول في قصر العجوز. وهذا المقطع القصير (سبعة أسطر) هو استرجاع خارجيّ: (ب8).

ت. المقطع الثالث (ص 12): وهو مقطع نصيّ قصير (ستة أسطر) مكمّل للمقطع الأول من ناحية زمنية، يروي خروج الراوية من عيادة الطبيب، وهي تبكي بكاء شديدًا وتعود إلى شقتها: (ت20).

ث. المقطع الرابع (ص 13-16): مقطع نصيّ يفصّل ويكمل المقطع الثاني، فيروي الليلة الأولى لنادية في قصر العجوز حيث يطلب منها العجوز خلع ملابسها وأن تصمت، وهو

استرجاع خارجيّ: (ث5).

ج. المقطع الخامس (ص 16–18): مقطع نصيّ يسبق المقطع الثاني زمنيًا، وفيه سرد لقرار الأب والأم تزويج نادية من العجوز، وفرض الصمت عليها، وهو استرجاع خارجيّ: (ج3).

ح. المقطع السادس (ص 18–20): مقطع نصيّ مكمل زمنيًا للمقطع الرابع، إذ يخرج العجوز من غرفة نادية في ليلتها الأولى في القصر ويعود برفقة العبد (عطية) إلى غرفتها، ويأمره بخلع ملابسه أمامها، وهو استرجاع خارجيّ: (ح6).

خ. المقطع السابع (ص 20): مقطع نصيّ قصير مكمل للمقطع السادس، حين ترى نادية جسد العبد عطية تسترجع جسد أخيها حين كانت أمها تضعها مع أخيها في البانيو وهما طفلان، وهو استرجاع خارجيّ: (خ2).

د. المقطع الثامن (ص 20–27): مقطع نصيّ مكمل للمقطع السادس، وفيه يقوم العبد باغتصاب نادية بأمر من العجوز، ليسهل على العجوز معاشرتها، ثم يقوم العجوز بمجامعتها، ويأمرها بالصمت. ثم يمنعها من زيارة أهلها، ويأمر العبد بضربها بالسوط عقابًا لها لأنها طلبت منه زيارة أهلها، وهو استرجاع خارجيّ: (د7).

ذ. المقطع التاسع (ص 27–46): يروي خروج الراوية (نادية) إلى الحديقة بين الفينة والأخرى لمحادثة البستانيّ، والعبد عطية؛ للخروج من وحدتها، وهو استرجاع خارجيّ: (ذ9).

ر. المقطع العاشر (ص 48–50): وفيه استرجاع زواج زينب أم الراوية التي كانت تسكن مع أهلها في حلب وأحبت محسن والد الراوية الذي كان يأتي مع والديه من الكويت لقضاء الصيف في حلب، وهنا سرد من الدرجة الثانية؛ لأن الراوية تسلّم السرد لأمها التي تروي قصة زواجها من محسن، وهو استرجاع خارجيّ: (ر1).

ز. المقطع الحادي عشر (ص 50): مقطع نصيّ قصير مكمل للمقطع الخامس، وفيه تؤازر أم الراوية زوجها في قراره تزويج الراوية من العجوز، وهذا استرجاع خارجيّ: (ز4).

س. المقطع الثاني عشر (ص 51–54): مقطع نصيّ مكمل للمقطع التاسع، وفيه سرد لمحاولة الراوية نادية إغراء العبد عطية ليساعدها في الهرب من القصر، ويكشف عطية لها علاقات العجوز الجنسية بالخادمات، وهو استرجاع خارجيّ: (س10).

ش. المقطع الثالث عشر (ص 54-58): مقطع نصيّ غير محدد زمنيًا يحدث أثناء وجود نادية في قصر العجوز، وفيه سرد لشجار نادية مع الخادمة جورجيت، ووقوف العجوز إلى جانب جورجيت، وقيام العجوز بمعاشرة جورجيت على فراش نادية وعلى مرأى منها، ليري نادية أن جورجيت أبرع منها جنسيًا، وهو استرجاع خارجيّ: (ش11).

ص. المقطع الرابع عشر (ص 60-66): الراوية تخطط للهرب من القصر، ثم تهرب من القصر مع حقيبة مليئة بالجواهر، وهو استرجاع خارجيّ: (ص12).

ض. المقطع الخامس عشر (ص 67): مقطع نصيّ قصير (ستة أسطر) مكمل للمقطع الثالث، وفيه سرد لدخول نادية إلى شقتها بعد أن أخبرها الطبيب بضرورة خضوعها للعملية الجراحية: (ض21).

ط. المقطع السادس عشر (ص 67-72): قبل شهرين من الحاضر القصصي زارت الراوية الطبيب عبد الرحمن في المستشفى الحكومي، ولكنه كان متعصبًا دينيًا لدرجة أنه رفض استقبالها، فتوجهت لطبيب مصري فحصها وطلب منها التوقف عن التدخين، لكنها لم تتوقف فساءت حالتها، ثم عادت إلى الدكتور عبد الرحمن الذي فتح عيادة خاصة واستقبلها أحسن استقبال. استرجاع خارجيّ مداه شهران: (ط18).

ظ. المقطع السابع عشر (ص 73-100): مقطع مكمل للمقطع الرابع عشر، يسرد هرب الراوية ووصولها إلى بيت والديها وإخبار والديها بما لاقته من عذاب في قصر العجوز، ثم لحاق العجوز بها وطرده، ثم مجيء العبد عطية صباح اليوم التالي ليخبرهم بموت العجوز، وهو استرجاع خارجيّ: (ظ13).

ع. المقطع الثامن عشر (ص 108-118): تشتري الراوية عمارة تسكن في الشقة العليا المطلة على البحر، وتعطي أهلها شقة، وتعين عطية حارسًا للعمارة، ثم تدخل إلى الجامعة. هذا المقطع مكمل للمقطع السابع عشر، وهو استرجاع خارجيّ: (ع14).

غ. المقطع التاسع عشر (ص 119-145): حبها للدكتور جواد مدرّسها في الجامعة وخروجها معه، لكنها ترفض تلبية رغباته الجنسية، ويرفض الزواج منها، وهو استرجاع خارجيّ: (غ15).

ف. المقطع العشرون (ص 146-151): مقطع مكمل زمنيًا للمقطع الخامس عشر، وهو سرد

استعدادها للذهاب إلى المستشفى لإجراء العملية: (ف22).

ق. المقطع الحادي والعشرون (ص 156–162): مقطع مكمل للمقطع التاسع عشر، يسرد عرض الدكتور جواد الزواج على نادية سرًا، أي زواج المتعة، لكنها ترفض، وتقطع علاقتها به، وهو استرجاع خارجيّ: (ق16).

ك. المقطع الثاني والعشرون (ص 162–174): تخرّج نادية من الجامعة، وتعيينها بعد أشهر مدرّسة للغة العربية، وقرارها إرسال عطية ليتعلم القراءة والكتابة، وبداية حبها له، وهو استرجاع خارجيّ: (ك17).

ل. المقطع الثالث والعشرون (ص 176): مقطع مكمل للمقطع العشرين، سرد استعدادها للعملية في الليلة السابقة عليها وزيارة أخيها وأولاده وزوجته لها: (ل23).

م. المقطع الرابع والعشرون (ص 177–202): خضوع نادية للعملية الجراحية، وفرض الصمت عليها مدة أسبوعين: (م24).

ن. المقطع الخامس والعشرون (ص 185–186): تسترجع نادية صمتها في قصر العجوز والشعور بالوحشة خاصة بعد أن يمارس الجنس معها، وشعورها بالقرف، وهو استرجاع خارجي: (ن8).

هـ. المقطع السادس والعشرون (ص 200–245): عودة الراوية للتدريس بعد شهر إجازة، واكتشافها انتحار عائشة، وازدياد حبها لعطية، ثم تركها التدريس والعمل في مكتب والدها، ثم موت والدها. يزداد حبها لعطية الذي يعترف بحبه لها، وزيارتها له في شقته، ليلًا، مرات عديدة، وانكشاف أمرها واعترافها لعائلتها بحبها له ورغبتها في الزواج منه؛ فتجابه بمعارضة الجميع، وضرب أخيها لها ضربًا مبرحًا: (هـ25).

و. المقطع السابع والعشرون (ص 270–275): وهو مقطع مكمل للمقطع السادس والعشرين، وفيه زيارة نادية لصديقتها صفاء التي تمردت على أهلها وتزوجت سائقها؛ فتكتشف أنها تعيسة: (و26).

ي. المقطع الثامن والعشرون (ص 275–286): وفيه محاولة عطية السفر والهرب إلا أنّ نادية تطلب منه الزواج والهرب معًا، فيعترف لها بأنه لا يستطيع الزواج منها لأن ليلة اغتصابه لها ستبقى حائلًا بينهما: (ي27).

نقوم الآن بتلخيص المواقع الزمنيّة للحكاية وذلك من الحدث الأقدم في رواية **صمت الفراشات**، وهو زواج أمّ الراوية (زينب) التي كانت تسكن في حلب من والد الراوية (محسن) الكويتي:

1. زواج أمّ الراوية من والدها محسن الذي كان يأتي مع عائلته من الكويت إلى حلب.
2. (الراوية) نادية تستحم مع أخيها في البانيو وهما طفلان، وترى جسد أخيها.
3. الأب محسن يوافق على تزويج ابنته نادية (الراوية) من العجوز نايف، ويفرض عليها الصمت.
4. الأم زينب تؤازر زوجها في قراره تزويج نادية من العجوز طمعًا بثروته.
5. الليلة الأولى لنادية في قصر العجوز حيث يطلب منها أن تخلع ملابسها وتستعدّ.
6. يأتي العجوز بعبد أسود إلى فراش نادية، ويخلع ملابسه.
7. اغتصاب العبد عطية لنادية بأمر من العجوز ليفتح الطريق أمام العجوز الذي يجامعها، ومن ثم يمنعها من زيارة أهلها.
8. يفرض العجوز على نادية الصمت خلال وجودها في قصره. وشعورها بالوحشة والقرف خاصة بعد أن يمارس العجوز الجنس معها.
9. خروج نادية إلى الحديقة بين الفينة والأخرى ومحادثة البستاني والعبد عطية؛ للخروج من وحدتها.
10. محاولة نادية إغراء العبد عطية ليساعدها في الهرب من القصر، ويكشف لها عطية العلاقة الجنسية بين العجوز والخادمات في القصر.
11. مشاجرة نادية للخادمة جورجيت ووقوف العجوز إلى جانب جورجيت، ثم قيامه بمجامعة جورجيت على سرير نادية وعلى مرأى منها؛ ليري نادية أن جورجيت أبرع منها في الفراش.
12. تخطيط نادية للهرب، ثمّ هروبها من القصر مع حقيبة مليئة بالمجوهرات.
13. وصول نادية إلى بيت والديها، وإخبار والديها بالعذاب الذي تلاقيه في القصر، ثم لحاق العجوز بها وطرده، ثمّ مجيء العبد عطية في صباح اليوم التالي ليخبر نادية بموت العجوز.

14. شراء نادية عمارة على شاطئ البحر، بعد أن ورثت العجوز، وسكنها في الشقة العليا، وإعطاؤها شقة لوالديها، وتعيين عطية حارسًا للعمارة، ودخولها الجامعة.

15. حب نادية لمدرّسها في الجامعة الدكتور جواد وخروجها معه، ورفضها إشباع رغبته الجنسية، ورفضه الزواج منها.

16. عرض الدكتور جواد الزواج على نادية شرط أن يكون سرًا، أي زواج المتعة، ورفضها وقطع علاقتها به.

17. تخرج نادية من الجامعة، وتعيينها بعد أشهر مدرّسة للغة العربية، وقرارها إرسال عطية ليتعلم القراءة والكتابة، وبداية حبها له.

18. إصابة نادية ببحة وألم في حنجرتها، فتزور الطبيب عبد الرحمن في المستشفى الحكومي، وبسبب تعصبه الديني يرفض استقبالها، فتحوّل إلى طبيب مصري يفحصها ويطلب منها التوقف عن التدخين، لكنها لا تلتزم؛ فتسوء حالها، ثم تعود إلى الدكتور عبد الرحمن الذي فتح عيادة خاصة، فيستقبلها أحسن استقبال.

19. إخبار الطبيب عبد الرحمن لنادية ضرورة القيام بعملية في أوتارها الصوتية، وخضوعها للصمت مدة أسبوعين.

20. خروج نادية من عيادة الطبيب، وهي تبكي، وعودتها إلى شقتها.

21. دخول نادية إلى شقتها بعد عودتها من عيادة الطبيب.

22. استعداد نادية للعملية، واستعدادها للذهاب إلى المستشفى.

23. زيارة أخ نادية فيصل وزوجته وأولاده لنادية في الليلة السابقة للعملية، وطلب الأم أن تنام عند نادية إلا أنها ترفض وتنام وحدها في شقتها.

24. خضوع نادية للعملية، وفرض الصمت عليها مدة أسبوعين.

25. عودة نادية إلى التدريس بعد أقل من شهر إجازة، واكتشافها أن عائشة طالبتها -التي اغتصبها أخوها- قد انتحرت. ثم تركها التدريس والعمل في مكتب والدها الذي يموت بعد أشهر. وانكشاف حبها لعطية وإصرارها على الزواج منه رغم معارضة عائلتها وضرب أخيها لها.

26. زيارة نادية لصديقتها صفاء التي تمردت على أهلها وتزوجت سائقها، واكتشاف

تعاستها.

27. محاولة عطية السفر والهرب نتيجة لضغط عائلة نادية عليه، ومحاولة نادية إقناعه بالزواج والهرب معًا، إلا أنه يعترف لها بعدم قدرته على الزواج منها؛ لأن الليلة الأولى في القصر تحول بينهما.

ونحصل مما تقدّم على الجدول التالي:

الترتيب في النصّ	الترتيب في الحكاية	الترتيب في النصّ	الترتيب في الحكاية
أ	19	ض	21
ب	8	ط	18
ت	20	ظ	13
ث	5	ع	14
ج	3	غ	15
ح	6	ف	22
خ	2	ق	16
د	7	ك	17
ذ	9	ل	23
ر	1	م	24
ز	4	ن	8
س	10	هـ	25
ش	11	و	26
ص	12	ي	27

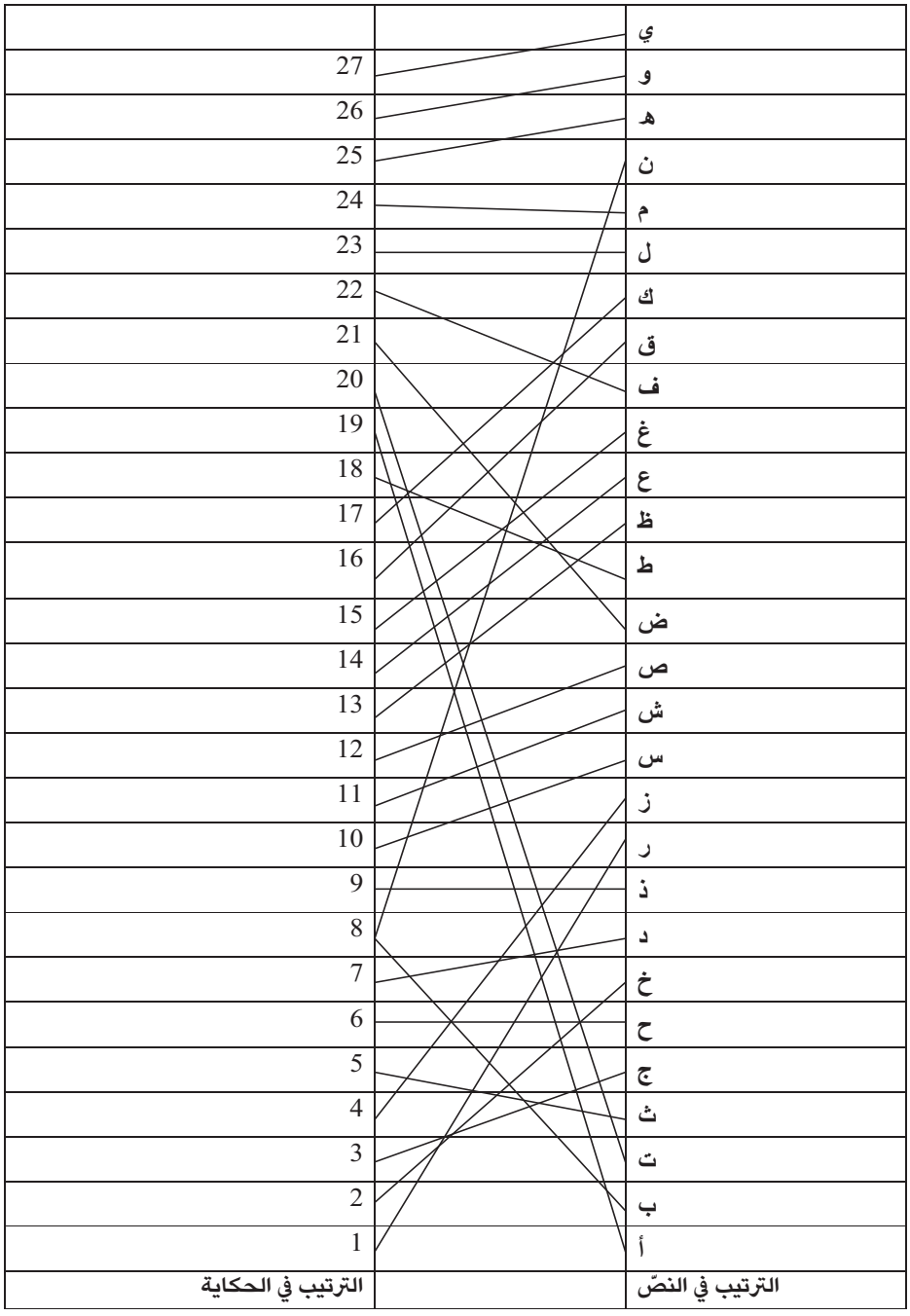
ومن هذا الجدول نستنتج النظام الزمنيّ التالي:[14]

أ19 - ب[8]- ت20 – ث[5] - ج[3] - ح[6] – خ[2] - د [7] - ذ[9] - ر[1] - ز[4]- س[10] – ش[11] - ص[12] - ض21 – ط[18] – ظ[13] – ع[14] – غ[15] - ف22 - ق[16] – ك[17] - ل23 - م24 - ن[8] - هـ25 - و26 - ي27.

ويمكن إظهار العلاقة بين النصّ والحكاية في الخطاطة رقم (1) (انظر الصفحة التالية).

14. ما وُضع بين معقوفتين فهو استرجاع، وما عدا ذلك فهو من الحاضر القصصي، وتغيب الاستباقات كليًا.

خطاطة رقم (1)


ي
و
هـ
ن
م
ل
ك
ق
ف
غ
ع
ظ
ط
ض
ص
ش
س
ز
ر
ذ
د
خ
ح
ج
ث
ت
ب
أ
الترتيب في النصّ
27
26
25
24
23
22
21
20
19
18
17
16
15
14
13
12
11
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
الترتيب في الحكاية

فكيف تبدو العلاقات بين هذه الوحدات الزمنيّة؟

إن المبنى الزمني للرواية متكسر من خلال الاسترجاعات الكثيرة (تسعة عشر استرجاعًا خارجيًا مقابل تسعة مقاطع من الحاضر القصصي)، إضافة إلى استعمال أسلوب التناوب بكثرة، واستعمال السرد من الدرجة الثانية أحيانًا، وهذا ما يظهر من خلال الخطاطة والجداول. وتغيب الاستباقات كليًا عن الرواية، فما دلالات ذلك؟ إنّ الراوية تختار تكسير الزمن على مستوى الكتابة، وتكسير الزمن على مستوى الواقع، لكنّ الماضي يتحكم في الحاضر، فالاسترجاعات الخارجية هي المهيمنة عددًا وحجمًا، وهي التي تتحكم في الحاضر، أي أنّ التقاليد والزمن الماضي -الذي هو الزمن الأبوي- ما زال يتحكم في الحاضر، وخاصة على صعيد العلاقات بين الرجل والمرأة، فالمرأة العربية عامة، والخليجية خاصة لا تملك حريتها ولا تستطيع أن تحقق ذاتها، ويفرض عليها الصمت وقبول قرارات الرجل، إن كان أبًا أو زوجًا أو طبيبًا أو حبيبًا، إلخ. وما لاحظناه من خلال المبنى الزمني غياب الاستباقات كليًا، وهذا يشير إلى انسداد الأفق أمام المرأة الخليجية في التحرر وتحقيق الذات. فالمرأة الخليجية ما زالت تنتظر الرجل الذي يأخذ بيدها ويساندها، لكنّ هذا الرجل المنفتح على المرأة ومشاعرها ما زال في حكم الغياب.

الافتتاحيّة: تأتي الافتتاحيّة دائمًا في بداية الحكاية، من ناحية ترتيبها الزمنيّ؛ أمّا مكانها في الحبكة فقد يكون في بداية النصّ الروائيّ، أو في وسطه، أو في نهايته، على شكل كتلة نصيّة واحدة، أو موزّعة على امتداد النصّ كما هو الحال في روايات الحداثة. والافتتاحيّة في **صمت الفراشات** موزّعة على امتداد النصّ، وليست في كتلة واحدة. فالرّواية تبدأ بالحاضر القصصيّ أو ما يسمى بالمشهد المميز الأول، وهو زيارة الراوية نادية للطبيب الذي يخبرها بضرورة القيام بعملية جراحية في حنجرتها، وضرورة التزامها بالصمت لمدة أسبوعين (ص 9-12). كلمة «الصمت» تجعلها تتذكر زواجها من العجوز فتسرده على شكل استرجاعات خارجية، أمّا وصف الزمان والمكان ورسم الشخصيات فيتوزع على امتداد النصّ. فكلّ الاسترجاعات الخارجيّة تابعة للافتتاحيّة ويبقى هذا الأمر حتى نهاية الرّواية.

النّهاية: تنتهي الرّواية بفشل الراوية نادية في تحقيق أهدافها ورغباتها معبرة بذلك عن وضع المرأة الخليجية بشكل خاص، والعربية بشكل عامّ. النهاية شبه مغلقة وذلك لأن الرواية ذات طابع أيديولوجي نسوي هدفه توجيه رسالة للقارئ مفادها أنّ المرأة ما زالت عبدة وأسيرة للمجتمع الأبوي الذي يشيّئ المرأة ويخضعها للتقاليد الظالمة: «آآآه يا عطية... كم أغبطك رغم ما أعانيه، فأنت الآن السيد الحرّ الذي يتخذ قراره ببسالة الفرسان، بينما أنا –العبدة- الضعيفة أكمن في

أسري، وأنتظر من يمنحني شهادة عتقي» (ص 286). هذا الوضع الذي وصلت إليه الراوية في النهاية يكون عاملاً مساعدًا للشخصيّة القصصيّة وللقارئ، للاستمرار في البحث عن حلول، ولذلك فإنّنا نعتبر أنّ نهاية الرّواية شبه مغلقة فيها انفتاح جزئيّ، وهذا الانفتاح الجزئيّ هو الجسر الذي يستمرّ القارئ بواسطته في حواره مع النصّ، وأهمية النصّ تنبع من عرض الحالة وإثارة الأسئلة.

3.3 الرّابط السببيّ

يعتبر الرّابط السببيّ بين الأحداث في الرّواية التقليديّة رابطًا أساسيًّا وضروريًّا لا يمكن التنازل عنه، وبدونه لا يملك العمل القصصيّ وحدة فنيّة. الرّوابط الأخرى تعزّز وحدة العمل ولكنها تعتبر ثانويّة ومكمّلة للرابط السببيّ المهيمن. ولكنّ شعريّة رواية الحداثة تتمرّد على هذا الرّابط، وتؤسّس روابط تناظريّة. تترابط، إذًا، الأحداث في الرّواية التقليديّة حسب مبدأ العلّة والمعلول. ولكي نتبيّن العلاقات السببيّة بين الأحداث يجب أن نستعيد الأحداث من النصّ حسب تسلسلها الزمنيّ، أي أن نعيد بناء الحكاية للخطّ القصصيّ المعيّن، ثمّ علينا أن نجرّد سلسلة الأحداث المركزيّة من فيض الأحداث التي تشكّل الحكاية. فنحن عندما نتعامل مع السببيّة، نبحث في البنية الكبرى (macro structure) للأحداث لا في البنية الصّغرى (micro structure).

فما هي أهمّ الأحداث في حكاية **صمت الفراشات**؟

1. زواج أم الراوية من والدها محسن الذي كان يأتي مع عائلته من الكويت إلى حلب.
2. الأب محســـن يوافق على تزويج ابنته نادية (الراويـــة) من العجوز نايف، ويفرض عليها الصمت.
3. الليلة الأولى لنادية في قصر العجوز حيث يطلب منها أن تخلع ملابسها وتستعدّ.
4. اغتصاب العبد عطية لنادية بأمر من العجوز ليفتح الطريق أمام العجوز الذي يجامعها، ومن ثم يمنعها من زيارة أهلها.
5. يفرض العجوز على نادية الصمت خلال وجودها في قصره. وشـــعورها بالوحشة والقرف خاصة بعد أن يمارس العجوز الجنس معها.
6. خروج نادية إلى الحديقة بين الفينة والأخرى ومحادثة البســـتاني والعبد عطية؛ للخروج

من وحدتها.

7. محاولة نادية إغراء العبد عطية ليساعدها في الهرب من القصر، ويكشف لها عطية العلاقة الجنسية بين العجوز والخادمات في القصر.

8. تخطيط نادية للهرب، ثمّ هروبها من القصر مع حقيبة مليئة بالمجوهرات.

9. وصول نادية إلى بيت والديها، وإخبـــار والديها بالعذاب الذي تلاقيه في القصر، ثم لحاق العجوز بها وطرده، ثمّ مجيء العبد عطية في صباح اليوم التالي ليخبر نادية بموت العجوز.

10. شراء نادية عمارة على شـــاطئ البحر بعد أن ورثت العجوز، وســـكنها في الشقة العليا، وإعطاؤها شقة لوالديها، وتعيين عطية حارسًا للعمارة، ودخولها الجامعة.

11. حب نادية لمدرّســـها في الجامعة الدكتور جواد وخروجها معه، ورفضها إشـــباع رغبته الجنسية، ورفضه الزواج منها.

12. عرض الدكتور جواد الزواج على نادية شرط أن يكون سرًا، أي زواج المتعة، ورفضها وقطع علاقتها به.

13. تخرُّج نادية من الجامعة، وتعيينها بعد أشهر مدرّسة للغة العربية، وقرارها إرسال عطية ليتعلم القراءة والكتابة، وبداية حبها له.

14. إصابة نادية ببحة وألم في حنجرتها، فتزور الطبيب عبد الرحمن في المستشفى الحكومي، وبسبب تعصبه الديني يرفض استقبالها، فتحوّل إلى طبيب مصري يفحصها ويطلب منها التوقف عن التدخين، لكنها لا تلتزم؛ فتسوء حالها، ثم تعود إلى الدكتور عبد الرحمن الذي فتح عيادة خاصة، فيستقبلها أحسن استقبال.

15. إخبـــار الطبيب عبد الرحمن لنادية ضرورة القيام بعملية في أوتارها الصوتية، وخضوعها للصمت مدة أسبوعين.

16. خروج نادية من عيادة الطبيب، وهي تبكي، وعودتها إلى شقتها.

17. استعداد نادية للعملية، واستعدادها للذهاب إلى المستشفى.

18. خضوع نادية للعملية، وفرض الصمت عليها مدة أسبوعين.

19. عودة نادية إلى التدريس بعد أقل من شـــهر إجازة، واكتشـــافها أن عائشة طالبتها -التي اغتصبها أخوها- قد انتحرت. ثم تركها التدريس والعمل في مكتب والدها الذي يموت بعد أشهر. وانكشـــاف حبها لعطية وإصرارها على الزواج منه رغم معارضة عائلتها وضرب أخيها لها.

20. محاولة عطية الســـفر والهرب نتيجة لضغط عائلة نادية عليـــه، ومحاولة نادية إقناعه بالزواج والهرب معًا، إلا أنه يعترف لهـــا بعدم قدرته على الزواج منها؛ لأن الليلة الأولى في القصر تحول بينهما.

نلاحظ من خلال هذه الأحداث وجود بعض الرّوابط السببيّة بين حدث وآخر، فتزويج الراوية نادية من رجل عجوز ليس بالضرورة أن يكون سببًا في التنكيل بها، ولكن هذا التنكيل كان سببًا في هربها من قصره، وهذا الهرب كان عاملًا مساعدًا في موت العجوز مما جعلها ترث ثروة كبيرة، وتشتري عمارة على شاطئ البحر. ثمّ تأتي أحداث حبها لمعلمها الدكتور جواد وفشلها في الزواج منه، وهنا أيضًا لا توجد سببية واضحة، ثمّ تحب عطية وتحاول الزواج منه وهنا لا توجد سببية واضحة. ولكن هناك سببية عامة، وهي عدم إعطاء المرأة أبسط حقوقها وخاصة اختيار شريك حياتها. الصمت يفرض على المرأة من قبل الرجل في كل مكان وزمان؛ فوالدها قرر تزويجها للعجوز لأسباب مادية، وحين اعترضت فرض عليها الصمت. الأحداث -إذن- تنوس ما بين سببية واضحة وما بين غياب السببية. وحضور السببية له علاقة بالأيديولوجية النسوية التي تريد الكاتبة إيصالها للقارئ؛ فالكاتبة تتوخى الوضوح في بناء الأحداث لتكون الرسالة واضحة، وهي أنّ هذه الأحداث البشعة هي نتيجة للقهر والظلم اللذين يمارسهما الرجل ضد المرأة: «يتحججون بالعادات والتقاليد التي يرضعونها من أثداء المجتمعات المتخلفة ويطعمون حليبها لعقول أجيال تتوارثها جهلًا وخوفًا. لن أرضخ لهذا الإرث الظالم. ليصرخ العالم أو يحترق. أنا سأعيش ولن أحرم نفسي حقها من أجل ماذا سيقول الناس» (ص 263).

3.4 الموضوعات الدّالة (leitmotifs)

الموضوع الدالّ هو موضوع، أو حدث قصصيّ، أو شخصيّة، أو فكرة، أو عبارة تتكرّر في أدب ما، أو مجموعة من الآداب. وبعض التعابير أو المفردات ذات الدّلالة الحقيقيّة تتكرّر في مواقف أو سياقات معيّنة فتكتسب دلالة رمزيّة. وقد شكّلت الموضوعات الدالّة، كعناصر مكرّرة، وسيلة

بناء أساسيّة في الرّواية الجديدة.

فيتمّ بواسطتها خياطة العالم الروائيّ من الداخل، وبناء وحدة «العالم» القصصيّ، ويشجّعنا هذا التكرار على مقابلة البنيات التي يظهر فيها أو ينتمي إليها، والوقوف على دلالاتها.

وهذا التكرار ليس صدفويًّا، ولا يمكن تجاهله؛ ففي **صمت الفراشات** تتكرّر عدّة موضوعات مثل كلمة «الصمت» في سياقات وعبارات مختلفة، وقد بلغ عددها مائة وثماني وستين كلمة. ويأتي «الصمت» بدلالات سلبيّة جدًا. وتأتي أهميّة «الصمت» ليس من تكراره فقط وإنما من عنوان الرّواية، فالعنوان له قيمة دلاليّة هامّة، فهو العبارة–المفتاح التي تعكس دلالات الرّواية كلّها. العنوان «**صمت الفراشات**»، والصمت مضاف إلى كلمة «الفراشات» التي تتكرر أيضًا أكثر من عشر مرات في الرواية بأوصاف مختلفة تدل على الضعف، وهي رمز للنساء لأن الفراشة ضعيفة وهشة، ولا صوت لها، والصمت يفرض على الراوية/المرأة في طفولتها، وعند زواجها حين اعترضت على قرار والدها، وفي قصر العجوز، وعند الطبيب؛ فالصمت يفرض على المرأة العربية منذ ميلادها وحتى مماتها. وسنورد بعض الأمثلة على موضوع «الصمت» في الرّواية: «كلهم كان يأمرني بالصمت. كانت أمي حين تختلف معي على شأن حتى وإن كان يخصني، تضغط بسبابتها على شفتيها وتقول «اصمتي واسمعيني». أبي له طريقته الخاصّة في إصدار الأمر بالصمت. لم يكن أخي أرحم [...] يصرخ في وجهي «اصمتي ولا تتدخلي» [...] حتى المعلمة التي يفترض أنها المربية الفاضلة ضاقت بجدالي المتكرر. عاقبتني بطرق شتى فتعلمت الصمت في حضرتها. كرهت صمتي» (ص 16–17). «هل خلقت الفراشات بلا صوت؟ وهل كتب علي في هذا القصر أن أمارس صمت الفراشات؟» (ص 46). «لم تتركني أمي أعاني وحدي. كانت مثل بستان زاهر يفتح أرجاءه للفراشة الصامتة الذاوية» (ص 158).

كذلك نلاحظ تكرار موضوعة الرائحة ما يزيد عن خمس عشرة مرة، وتأتي أحيانًا بدلالات سلبية، وأحيانًا إيجابية، فرائحة عطية قبل أن تحبه الراوية كانت نتنة: «لم يكن من شيء يضايقني في عطية إلا تلك الرائحة التي تصدر من جسده، مزيج من بصل بائت وخلّ رخيص، لم أكن في القصر أنتبه لهذه الرائحة، لكنه ومنذ اليوم الأول الذي استلم عمله في العمارة بدأت رائحته تزكمني» (ص 173)، أمّا عندما أحبته ولفتت انتباهه إلى ضرورة الاستحمام والتعطر فأصبحت رائحته جميلة: «أشمّ رائحة تنث من جسده وكأنه خرج للتوّ من عصائر حديقة متنوعة الثمار، عطر أناناس، برتقال، عنب، وموز. أغوص في فخاخ الرائحة وأذوب فيها (ص 210–211). وحين تفشل في حبها مع الدكتور جواد تشمّ رائحة سلبية: «يلفني صمت رائب،

أتحوصل فيه فلا أشمّ غير الحموضة ورائحة فجيعتي» (ص 158).

وبذلك يقوّي الكاتب ويبرز وحدة العمل القصصيّ بواسطة الحضور المكثّف للموضوعات الدّالة، مثل: الصمت، الفراشة، والرّوائح، بحيث يتميّز عن عوالم قصصيّة أخرى. ولكن يجدر الانتباه إلى أنّ وظيفة هذه الموضوعات الدّالة كعامل موحِّد لا تتعلّق بتواتر ظهورها الكثيف وحسب، وإنما باستعمال الكاتبة وسائل أخرى لإبراز مركزيّتها، ولفت نظر القارئ إليها كعامل موحِّد يخيط العمل من الدّاخل، وهي:

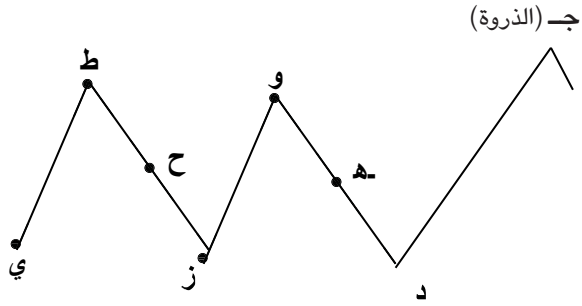
1. كثافة التكرار من ناحية كميّة.
2. باستعمال التكرار على امتداد الرّواية في أزمان مختلفة، وأوضاع مختلفة بحيث تشارك فيه شخصيّات مختلفة.
3. تركيز التكرار بأعداد كبيرة لا يمكن تجاهلها في مشهد قصير ومركزيّ.
4. بواسطة ذكرها في أماكن هامّة في الرّواية، مثل البداية والنهاية.
5. بواسطة الأهميّة الموضوعاتيّة (التيميّة) المكرّسة لها.

4. الرّسم البيانيّ للأحداث

تبدأ الرّواية بالأزمة، فالشخصية المركزية/الراوية تعاني من أزمة صحية ويخبرها الطبيب بوجوب إجراء عملية جراحية، ويفرض عليها الصمت مدة أسبوعين؛ وتنتهي هذه الأزمة التي تتعلق بجسدها بسلام، إلا أنّ الصمت يعيد إليها قصة زواجها من العجوز حيث فرض عليها الصمت والعذاب مدة أربع سنوات انتهت بالهرب من القصر وموت العجوز. ثمّ تنتقل إلى حبكة جديدة وهي حبها لمدرسها في الجامعة الدكتور جواد التي تنتهي بالقطيعة بينهما لأن الدكتور جواد أرادها إشباعًا لرغباته الجنسية، ثمّ تنتقل إلى حبكة جديدة وهي حبها لعطية الذي كان عبدًا عند العجوز والذي افتضّ بكارتها في ليلة عرسها بأمر من العجوز، إلا أنها لا تستطيع الزواج منه بسبب معارضة أهلها بسبب العادات والتقاليد. المرأة في جميع هذه الحالات ضحية لإرادة الرجل الذي يفرض عليها الصمت والانصياع لأوامره ورغباته، ولا تستطيع أن تحقق ذاتها ككائن إنسانيّ. فأبسط الحقوق أن تختار الفتاة شريك حياتها لكنها لا تستطيع ذلك بل تخضع لإرادة والدها، كما أنها تتعرض للتعذيب والضرب من قبل زوجها وأخيها، كما أنّ

الراوية تقدّم للقارئ نماذج متعددة من اضطهاد المرأة من خلال استعمال أسلوب السرد من الدرجة الثانية؛ فطالبتها عائشة يغتصبها أخوها ويفرض عليها الصمت، ولا يبقى أمامها سوى الانتحار، أما صديقتها صفاء التي حاربت أهلها والمجتمع وتزوجت سائقها فقد تحول إلى ذئب ينهشها وينكل بها أشدّ التنكيل.

الحبكة في الرواية هي من النوع المركب، وبذلك يمكننا تصنيف حبكة الرّواية في إطار الحبكة المركبة (انظر الخطاطة التالية) لأن الراوية تسرد عدة حبكات تمسك الراوية/المرأة خيوطها لتوصل صرختها ضد هذا الواقع المأساوي الذي تعاني منه المرأة الخليجية خاصة، والمرأة العربية عامة.



5. إجمال

نخلص من خلال دراستنا للأحداث في **صمت الفراشات** إلى القول إنها أحداث مختلطة ما بين خارجيّة وداخليّة، ولكن ما يميز الأحداث المتعلقة بالراوية/الشخصية المركزية هيمنة الأحداث الداخلية التي تدلّ على الجمود والثبات، مثل: الحوار الداخليّ، والأحلام، والتداعيات، والاسترجاعات الكثيرة؛ أما الشخصيات الأخرى الذكورية فالأحداث التي تصدر عنها هي أحداث خارجية حركية، وهذا الشكل ينسجم مع دلالات الرواية التي تشير إلى سيطرة الرجل وضعف المرأة التي يُفرض عليها الصمت والانصياع لأوامر ورغبات الرجل، وبالتالي لا يبقى أمام المرأة التي لا تستطيع التعبير عن رأيها، ولا تستطيع ممارسة أبسط الحقوق إلا أن تلجأ إلى الأحلام لتحقيق رغباتها المكبوتة وإلى الحوار الداخلي لتقول في سرها ما لا تستطيع قوله علنًا.

وقد حبكت الراوية عدة قصص مع نماذج مختلفة من الشخصيات الذكورية لتظهر وضع المرأة المأساوي في المجتمع الخليجي خاصة، والعربيّ عامة وذلك من أجل استصراخ ضمير القارئ.

أمّا بناء الأحداث فهو حداثيّ لأنّه يضعف الرّوابط الشّبيهة بالواقع، فالرّابط الزمنيّ ضعيف جدًّا بل شبه غائب. فالأحداث لا تنتظم زمنيًّا، بل تتكسر بواسطة المفارقات الزمنيّة وخاصة الاسترجاع. وكذلك تتقطّع الأحداث بواسطة التناوب والتّضمين والسرد من الدرجة الثانية. ولا بدّ من الإشارة إلى غياب الاستباقات عن الرواية وذلك دلالة على انغلاق الأفق أمام المرأة، وذلك بسبب غياب الوعي عند الرجل الذي ما زال يعاني من الازدواجية والخضوع للتقاليد البالية التي تشيّئ المرأة وتعتبرها موضوعًا لتحقيق رغبات الرجل. وكذلك الأمر بالنسبة للرّوابط السببيّة، فالأحداث ينتظم بعضها بروابط سببية حسب مبدأ العلّة والمعلول، وتغيب هذه الروابط عن بعضها الآخر، ويأتي حضور السببية بسبب التوجه الأيديولوجي النسوي الصريح للكاتبة، إضافة إلى وجود سببيّة عامّة تنتظم النصّ، وهي عدم استقلالية المرأة واضطهادها. إنّ غياب أو ضعف الرّوابط الزمنيّة والسببيّة يشجّع ويوجّه القارئ للبحث عن روابط بديلة هي الرّوابط التناظريّة التي تميّز روايات الحداثة. وفي **صمت الفراشات** تبرز الموضوعات الدّالة (الموتيفات)، مثل تكرار كلمة «الصمت»، «الفراشات»، «الرّوائح»، والتي تأتي مبانيها لخدمة دلالات الرّواية. ثمّ رأينا أنّ حبكة الرّواية من النّوع المركب، وبذلك يمكننا اعتبار رواية **صمت الفراشات** رواية حداثيّة.

ثبت بالمراجع

تودوروف، 1992 تودوروف، تزفيطان (1992)، «مقولات السرد الأدبي»، ترجمة: الحسين سبحان وفؤاد صفا، **طرائق تحليل السرد الأدبي**، الرباط: اتحاد كتاب المغرب، ص 56-57.

جنيت، 1996 جنيت، جيرار (1996)، **خطاب الحكاية**، ترجمة: محمد معتصم وآخرون، الدار لبيضاء: مطبعة النجاح.

زيتوني، 2002 زيتوني، لطيف (2002)، **معجم مصطلحات نقد الرواية**، بيروت: مكتبة لبنان.

سوميخ، 1984 سوميخ، ساسون (1984)، **لغة القصة في أدب يوسف إدريس**، عكا: مطبعة السروجي.

شتيرنبرغ، 1981 شترنبرغ، مئير (1981)، «ما هو العرض؟ مقالة في عدم التحديد الزمني»، **نظرية الرواية**، إعداد: جون هالبرين، ترجمة: محيي الدين صبحي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ص 66-67.

شومان، 2003 شومان، محمد (2003)، **قراءة في اتجاهات الرّواية الحديثة**، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.

طه، 1990 طه، إبراهيم (1990)، **البعد الآخر: قراءات في الأدب الفلسطيني المحلي**، الناصرة: رابطة الكتاب الفلسطينيين.

العثمان، 2007 العثمان، ليلى (2007)، **صمت الفراشات**، بيروت: دار الآداب.

غنايم، 2012 غنايم، محمود (2012)، ««فضيحة» و«عقاب» بصيغة فلسطينية: اللهجة المحكية وسيمياء العنوان في القصة الفلسطينية في إسرائيل»، **المجلة**، حيفا: مجمع اللغة العربية، ع 3، ص 109-130.

الماكري، 1991 الماكري، محمد (1991)، **الشكل والخطاب**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

يقطين،1989 يقطين، سعيد (1989)، **انفتاح النصّ الروائي**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

Altenbernd and Lewis, 1966	Altenbernd, Lynn, Leslie Lewis (1966), *A Handbook For the Study of Fiction,* New York: The Macmillan Company.
Cohn, 1978	Cohn, Dorrit (1978), *Transparent Minds,* Princeton: Princeton University Press.
Genette, 1988	Genette, Gerard (1988), "Structure and Function of the Title in Literature", translated by Bernard Crampe, *Critical Inquiry*, Vol. 14, pp. 692-720.
Jung, 1986	Jung, C. J. (1986), *Dreams,* trans. R. Hull, London: Ark Paperbacks.
Prince, 1982	Prince, Gerald (1982), *Narratology*. Berlin: Mouton.
Prince, 2003	Prince, Gerald (2003), *A Dictionary of Narratology,* Lincoln & London: University of Nebraska Press.
Rimmon-Kenan, 1983	Rimmon-Kenan, Shlomit (1983), *Narrative Fiction,* London and New York: Methuen Co. Ltd.
Tomashevsky, 1965	Tomashevsky, Boris (1965), "Thematics", In *Russian Formalist Criticism- Four Essays,* trans. by Lee Lemon and Marion Reis, Nebraska: University Press.
Taha,1999	Taha, Ibrahim (1999), "Meeting of Ending and History in Modern Arabic Literature", *AL-ʿArabiyya,* 32, pp. 195-218.
Taha, 2000	Taha, Ibrahim (2000), "The Power of the Title, Why Have You Left the Horse Alone by Mahmud Darwish, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 3, pp. 66-83.

الهويات الجماعية عند الناطقين بالضاد قبل بزوغ عصر القوميات

قيس فرو

جامعة حيفا

مسألة المصطلحات

شغل موضوع الهويات الجماعية كثيرا من الدراسات الاجتماعية والسياسية الحديثة، وكانت مصحوبة بتطوير منهجيات ومقاربات ومصطلحات، دخلت إلى مجمل فروع الدراسات الإنسانية ومن ضمنها التاريخ والأدب. يحاول هذا المقال الكشف عن أنماط الهويات الجماعية عند الناطقين بالضاد في فترات ما قبل النهضة العربية التي بدأت إرهاصاتها تؤثر، منذ القرن التاسع عشر، على الثقافة العربية الحديثة.

نتوخى من كتابة هذا المقال عرض مصطلحات ارتكز عليها مثقفو النهضة العربية في صوغ خطابات هوياتهم الجماعية. ولكي يستند تحليلنا إلى معطيات، اخترنا نصوصا من التراث العربي الكلاسيكي بقصد البحث عن السياقات التي وضِعَتْ فيها هذه المصطلحات. تركيزنا على تحليل المصطلحات ودرس سياقاتها نابع من فرضية مفادها أن المصطلحات هي تركيبات لغوية لا تفصح عن معانيها إلا من خلال السياقات التي تُوضَع فيها، ونابع من الاعتقاد بأن الفكر الذي يُعبّر عن الهويات الجماعية لا يمكن أن ينشأ من فراغ لغوي، ولا يستطيع هذا الفكر أن يتحول إلى قوة ذات تأثير على الواقع الثقافي، السياسي والاجتماعي بدون تبني كلمات توحد في وعي مستعمليها بين لفظها أو كتابتها ومفهومها المتفق عليه في زمن اجتماعي معطى.

قبل أن نعرض بعضا من نصوص التراث العربي الكلاسيكي والبحث عن السياقات، نتوقف عند أربعة مصطلحات هي: **أمة** و**ملة** و**قوم** و**قومية**، بسبب أهميتها في فهم سائر المصطلحات التي نتوقف عندها في هذا المقال. ونهدف، من ذلك كله، رصد

معانيها في فترة ما قبل وما بعد القومية، مقارنة مع مصطلحات من لغات أخرى تؤدي معاني مقاربة.

يشير استخدام مصطلح **الأمة** مع أل التعريف في اللغة العربية الحديثة، إلى ثنائية تقوم على مفهومين أساسيين: الأول يحافظ على معنى مفهوم الأمة الإسلامي القديم، والثاني يؤدي معنى مشابها لمعنى المصطلح الغربي nation. هذه الثنائية تعني أن مصطلح الأمة الحديث يحمل في طياته عناصر لغوية ثابتة في اللفظ والمعنى، وعناصر أخرى تغيرت نتيجة تبدل السياق الثقافي الذي وضع فيه المصطلح منذ عصر النهضة العربية.

نشير باختصار إلى أن كتّاب العربية لم يستخدموا حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وربما حتى بداية القرن العشرين، كلمة الأمة مع أل التعريف لتؤدي معناها الغربي، ولم يستخرجوا اشتقاقا لغويا من كلمة العرب ليجعلوه نعتا للأمة (الأمة العربية)، يعبّرون بواسطته عن تطلعات قومية.

لكي نستطيع أن نتوسع في عرض مفهومي الأمة والقومية كما عبرت عنهما اللغة العربية، لا بد لنا أن نتوقف عند مصطلح **الملة** بسبب علاقته مع هذين المفهومين. فعلى غرار مصطلح **الأمة**، تطور معنى مصطلح **الملة** في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ليعبر عن دمج بين معناه التقليدي الموروث ومعاني جديدة اكتسبها نتيجة تطور في الخطاب الثقافي في بعض مناطق الشرق الأوسط.

في مقالتهما «**ملة**» في الموسوعة الإسلامية الثانية، يجد ف. دهل (Duhl) وكليفورد إدموند بوسورث (Bosworth) أن كلمة ملة تظهر في القرآن الكريم في خمس عشرة مناسبة في إشارة إلى جماعات دينية مختلفة. ففي مناسبتين تشير الكلمة إلى الديانات الوثنية، وفي مناسبة واحدة إلى ديانة اليهود والنصارى، وفي ثلاث مناسبات إلى ديانة أنبياء سبقوا ظهور الإسلام. اكتسبت الكلمة أهمية خاصة في الفترة المدنية من نزول القرآن، فأشارت ثماني مرات إلى **ملة** إبراهيم الخليل. أما كلمة **الملة** بأل التعريف فقد أشارت إلى المؤمنين بالإسلام، لتستخدم لاحقا في تعبير **أهل الملة** بمعنى أتباع الدين الإسلامي، مقابل تعبير **أهل الذمة** بمعنى أصحاب الديانات الواقعة تحت حماية الإسلام. زعم كاتبَا المقال أن مصطلح **الملة** في القرآن هو مصطلح مستعار من اللغات السامية العبرية والأرامية (**ملـه**) أو من السريانية (**ملتا**)، بدون أن يقدما لنا شواهد من هذه اللغات، مكتفين

بالقـول بأنـه لا وجود للكلمـة في النصـوص العربية التي سـبقت نـزول القرآن.[1]

لا شـك أن الباحـث عن أصـل الكلمة يجـد صعوبة في ردها إلى العربية، بسـبب عـدم ورودها في النصـوص المتبقيـة مـن فـترة ما قبـل الإسـلام، مـع أن اللغويين العـرب يعتبرونهـا كلمة عربيـة أصليـة، معتمديـن على البحـث عن اشـتقاقها اللغـوي، كمـا فعل علي هاني يوسـف في مقالتـه: «تحقيـق معنـى «ملـة» والفـرق بينهـا وبـين «الديـن»».[2] عـلى أي حـال، بقيت كلمـة **ملة** في الأدبيات الإسـلامية الكلاسـيكية مرتبطـة بالجماعة الدينية، حتـى بدأ الخطاب القومـي عنـد بعض مثقفي المسـلمين مـن غير العـرب يمنح الكلمـة معنى جديـدا ذا دلالات إثنيـة. هكـذا فعـل مثقفـون فـرس وأتـراك في أواخـر القـرن التاسـع عـشر وأوائـل القرن العشريـن، فصاغـوا مـن الكلمـة القرآنية مصطلح **ملَّـت** (بالفارسـية) و**ميليـت** (بالتركية) لتعطـي معنـى nation في اللغـات الغربية.

ولكـي نتعـرف عـلى المعنى الـذي منحـه مثقفون مـن غير العـرب لكلمـة **ملـة**، نكتفي هنا بتتبـع تطـور مفهومهـا في اللغـة التركيـة، لنقف على تأثـير المنـاخ الثقافي على منـح الكلمات معانـي جديدة.

ورثـت السـلطنة العثمانيـة مـن الإمبراطوريات الإسـلامية التي سـبقتها صيغـة العلاقة بين الإسـلام والطوائـف المسـيحية واليهوديـة، باعتبارهـم **أهـل الكتـاب** وأصحـاب منزلة **أهل الذمـة**، مسـتحقي حمايـة دولة الإسـلام مقابل دفعهـم الجزية. لكـن في أعقـاب توقيع أول المعاهـدات بـين السـلطان العثمانـي وملـك فرنسـا عـام 1535، المعروفـة بالعربية باسـم الامتيـازات الأجنبية، والمعروفة في اللغة الفرنسـية باسـم Les Capitulations، ازداد التدخل الغربـي في شـؤون الدولـة العثمانية، وبخاصة بعـد أن لحقت بفرنسـا غالبيـة دول أوروبا، موقعـة معاهـدات مماثلة (إنكلـترا 1583، هولندا 1613، النمسـا 1718 وغيرهـا من الدول، خـلال القـرن الثامن عشر والتاسـع عـشر). منحت هذه المعاهـدات الرعايـا الأوروبيين حرية التجـارة، وأرسـت الإطار القانونـي لتواجدهم عـلى اراضي السـلطنة، ونظمت أيضـا العلاقة معهـم ومـع **أهـل الذمـة**، رعاياها المسـيحيين واليهـود. حاولـت الـدول الغربيـة في القرن التاسـع عـشر التأثير عـلى أصحاب القـرار العثمانيـين الذين بـادروا إلى إدخـال الاصلاحات المعروفـة باسـم **التنظيمـات العثمانيـة** من أجـل تحسـين شروط العلاقة مع **أهـل الذمة** تحـت سـقف **نظام الملـة** الذي اعـترف بالطوائـف المسـيحية واليهوديـة ككيانـات طائفية

1. Buhl, & Bosworth, 1960, "Milla", p. 61.
2. انظر: موقع **ملتقى أهل التفسير**، «تحقيق معنى «ملة» والفرق بينها وبين «الدين»».

لها أنظمتهـا الداخليـة المتعلقة بمؤسسـاتها ومحاكمهـا الدينية.[3]

مـع أن كلمـة **الملـة** مـع أل التعريـف، بقيـت كلمـة مرادفـة لكلمة **الأمـة** التي كانـت تعني الإسـلام والمسـلمين، إلا أن تطـور **نظـام الملـة** في فـترة تغلغـل الثقافـة الغربيـة في القـرن التاسـع عـشر جعل السـفراء، والقناصـل، والكتـاب الغربيين يسـتخدمون كلمـة nation في ترجمتهـم لكلمـة **ملـة**، مانحـين إياها بعـدا إثنيـا. وفي الوقت نفسـه، بدأ بعض كتـاب اللغة العربيـة واللغـة التركيـة في اسـتخدام كلمـة **الملـة** ليـس بالمعنى الدينـي فحسـب، كقولهم: الملـة النصرانيـة أو اليهوديـة، وإنمـا أضافـوا لهـا المعنـى الإثني والقومـي، كقولهـم: الملة الفرنسـاوية والملـة الإنكليزيـة.[4] تشـير ثنائيـة اسـتعمال كلمـة **الملـة** في التعبير عـن معناها الدينـي والإثنـي، إلى أن مسـتعمليها مـن كتـاب عـرب وأتـراك كانـوا ينطلقـون في تعريـف الجماعـات غـير المسـلمة والجماعات غـير التركية وغـير العربية مـن منطلق تراثهـم الديني، وبنفـس الطريقـة التـي كانوا يُعرِّفـون فيها أنفسـهم. أثر التعريـف الجديـد لمصطلح **الملة**، عـلى أنهـا جماعة غـير عثمانيه، عـلى مبـشري الفكر القومـي التركـي الذين تبنـوا مصطلح **ملـة** (**ميليـت** كمـا تلفـظ في التركيـة) في تعريـف الجماعـة التي ينتمـون إليهـا، فأصبحت كلمـة **ميليت** في اللغـة التركية الحديثـة موازية لكلمـة nation في اللغات الغربيـة. من المفيد أن نذكـر هنـا، أن كلمـة **ميليت** بقيـت تسـتعمل بالمعنى الديني حتـى نهاية فترة السـلطان عبـد الحميـد الثانـي (1877–1908) وكان اسـتخدامها بمفهوم قومي بمثابـة نقلة سريعة، حـين بـدأ مبـشرو الفكـر القومـي، وخاصـة ضيـاء كـوك ألـب (1875–1924)، يصوغون خطابهـم القومـي التركي، ومنها اشـتق الأتراك مصطلح **ميليتشـليك** الذي يعنـي القومية.[5]

مـع أن كتـاب العربيـة في أواخر القرن التاسـع عشر تأثروا بالمنـاخ الثقافي للدولـة العثمانية، إلا أنهـم لم يتبنـوا مصطلح **الملة** للتعبـير عن مفهوم القوميـة. اكتفى هؤلاء باسـتخدام كلمة **ملـة** في الإشـارة إلى جماعـات أوروبية، فقالـوا، مثلا، الملة الفرنسـاوية والملـة الإنكليزية.[6] أما بالنسـبة إلى كلمـة **طائفـة** التـي اسـتخدمها بعـض الكتاب بـدلا من **ملـة**، فهـي تعني في المعاجـم الكلاسـيكية: الجـزء مـن الـشيء أو أي جماعة من النـاس، فمحمد بن مكـرم جمال الديـن ابن منظـور (1232–1311)، صاحـب معجم **لسـان العرب** يعدد الكلمات المشـتقة

3. تلخيص لموضوع الامتيازات الأجنبية ونظام الملة انظر:
Thobie, 1977, pp. 16–21; Sousa, 1933, pp. 68–88; Abu Jaber, 1967, pp. 212–223.
4. Ayalon, 1987, pp. 19–21.
5. انظر: Dumont, 1984, pp. 29–31.
6. انظر: Ayalon, 1987, p. 20.

مـن الفعـل **طـوف** ومعانيهـا ومنهـا كلمـة طائفـة: «والطائفـة من الـشيء جزء منـه. وفي التنزيـل العزيـز: وليشـهد عذابهمـا طائفة مـن المؤمنـين ... وفي الحديث: لا تـزال طائفة من أمتـي عـلى الحـق».[7] على المنوال نفسـه، ذكـر مجد الديـن الفـيروز آبـادي (1329-1415) في **معجـم القامـوس المحيـط** أن أحـد معانـي الطائفة هو الجـزء والقطعة وقـد ظهرت في القـرآن بمعنـى الجماعـة والفرقـة: «وإنْ طائفتان مـن المؤمنين اقتتلـوا فأصلحـوا بينهما». (الحجـرات آية 9).[8]

مـع أن كلمتـي **ملـة** و**طائفة** لـم تؤديا دائمـا نفس المعنـى في الفـترة التي سـبقت النهضة العربيـة، إلا أن مثقفـي النهضـة منحـوا الكلمتـين معاني مترادفـة، حين كانوا يشـيرون إلى جماعـات دينية محلية، فقالـوا، مثلا، الملة أو الطائفة الإسـماعيلية، الملـة أو الطائفة المارونية وهكـذا دواليـك. ومـع تطـور الكتابـة العربيـة الحديثـة وانتشـار الصحافـة، تبنـى كتاب العربيـة بعضا مـن المفاهيم الغربيـة المتعلقـة بالهويات الجماعيـة، فاسـتبدلوا مصطلحات **الملـة والطائفـة** للتعبير عـن الجماعات غـير العربيـة بمصطلح **الأمـة** ليعرّفوا بواسـطتها هـذه الجماعـات. عكـس هـذا التبديـل، أيضـا، نظـرة هـؤلاء الكتاب نحـو هويـة الناطقين بالضـاد، فبـدءوا يعتـبرون أنفسـهم جماعـة واحـدة متخَيلة هي **الأمـة** بمعناهـا الغربي.[9]

ربمـا يكـون يوهـان جوتفريـد هـيردر (1744-1803) (Herder)، الفيلسـوف والأديـب الألمانـي، أول مـن منـح المصطلـح الغربـي nationalismus بالألمانيـة، nationalism بالفرنسـية والإنجليزيـة، معنـاه القومـي الحديـث، ليعبّر بواسـطته عـن «الرسـالة القومية الألمانيـة» التـي تحتـاج، في نظـره، إلى مجـال لغـوي يحـدد فكرهـا وثقافتهـا.[10] والمصطلح مشـتق مـن كلمـة nationen بالألمانيـة، nation بالفرنسـية والإنجليزيـة، مـن الأصـول اللاتينيـة، والتـي كانـت متداولة في اللغـات الغربية، فتبنى كتـاب غربيون آخرون الاشـتقاق اللغـوي nationalism، ليصبـح متـداولا في لغاتهم. رغـم تأثير الثقافـة الغربية على مبشري الفكـر القومـي العربـي، إلا أن كتاب النهضـة العربية أحجمـوا عن اشـتقاق مصطلح جديد مـن كلمـة **الأمة** يكون موازيـا في معنـاه للمصطلح الغربـي nationalism، وبـدلا من ذلك، اشـتقوا مـن كلمة **قـوم** مصطلـح **القومية** الذي لـم تِشر المعاجـم العربية إلى اسـتخدامه في اللغـة العربيـة الكلاسـيكية، فمثـلا ابن منظور يسـتعرض مجمـوع الكلمات المشـتقة لغويا

7. ابن منظور، 1988، م 8، ص 222-223.
8. الفيروز آبادي، 2007، ص 818.
9. حول استبدال بعض مصطلحات الهويات الجماعية في القرن التاسع عشر انظر: Ayalon, 1987, pp. 19-28.
10. انظر: Martin, 2010.

مـن قـوم، بـدون ذكـر كلمـة القومية كأحـد هـذه الاشـتقاقات. إن غيـاب هـذه الكلمة من المعاجـم الكلاسـيكية يـدل عـلى أن مصطلـح القوميـة هـو اشـتقاق لغـوي جـاء متأخرا في فـترة ظهـور الخطـاب العروبـي الجديـد. يعرض ابـن منظـور معانـي عديدة لكلمـة قوم واسـتعمالاتها في القـرآن والشـعر العربـي الكلاسـيكي، نختـار منهـا مـا له علاقـة ببحثنا عـن الأصـول اللغوية لمصطلـح القوميـة: «والقـوم: الجماعـة من الرجـال والنسـاء جميعا وقيـل: هـو للرجال خاصة دون النسـاء ... وقوم كل رجل: شـيعته وعشـيرته ... والقوم يُذكّر ويؤنّـث، لأن أسـماء الجمـوع التـي لا واحد لها مـن لفظها إذا كانـت للآدميين تُذكّـر وتؤنّث مثـل رهـط ونفر وقـوم»، ويضيـف ابن منظـور -اعتمـادا على بعـض مفسري القـرآن- أن كلمـة **قوم** تصـف، في بعـض الأحيـان، جماعـة الملائكة.[11]

هـذا المعنـى لكلمـة **قـوم** في العربيـة، يقابلـه، تقريبـا، في اللغـة اليونانيـة القديمـة كلمـة ethnos التـي تعنـي في الأسـاس مجموعـة أو جمهـرة مـن البـشر، أو قطيـع أو سرب مـن الحيوانـات تعيش سـوية وتعمل بشـكل جماعي. اشـتقت اللغـات الأوربيـة الحديثة من هذه الكلمـة مصطلحـات وصفات اسـتخدمتها في فهم الهويـات الجماعية الحديثـة مثل: ethnie و ethnique بالفرنسـية، ethnic و ethnicity في الإنكليزيـة وغيرهـا. وبينمـا صاغـت اللغـة العربيـة الحديثـة مـن كلمة **قـوم** مصطلـح **القوميـة** ليؤدي معنـى الهويـة العربية الجامعـة، اشـتقت اللغـات الأوربيـة مـن كلمـة ethnos مصطلحـات تعـبر عـن جماعـات تعيـش في ثنايـا الأمـة nation، أي الجماعـة القوميـة المسـيطرة في السياسـة والثقافة، رغم أن بعـض دارسي القوميـة والإثنيـات يخلطـون بين المصطلحات المشـتقة من كلمـة ethnos وتلـك المشـتقة مـن كلمـة nation للتعبـير عـن الهويـة القومية الجامعـة. في دراسـتنا هذه سـوف نميـز بـين الاشـتقاقات المأخـوذة مـن الكلمتـين، متبنين بذلـك منهج بعـض دارسي الإثنيـات والقوميـة الذين يلجئـون إلى التمييـز بينهما لكي يحللـوا التطـور التاريخي لفكرة القوميـة في الغـرب وسـائر أقطار العالم. اسـتخدم هـؤلاء الدارسـون اشـتقاقات لغوية من كلمـة ethnos في وصـف وتحليـل الهويـات الجماعيـة التي سـبقت ظهـور القوميـة، بينما اسـتخدموا اشـتقاقات مـن كلمـة nation في وصـف وتحليـل تطـور الفكـر القومـي بعـد القـرن الثامـن عـشر. اعتمد هؤلاء على فرضيـة وجود كيانـات إثنية ethnic في فـترة المجتمع التقليـدي الذي سـبق ظهـور القوميـات الحديثة والتـي تحتـاج إلى طرائق تحليليـة تختلف عـن تلـك التـي يحللـون بواسـطتها الكيانـات القوميـة national. نبرر هـذا التمييـز الذي

11. ابن منظور، 1988، م 11، ص 361-362.

اعتمده أهم دارسي القومية،[12] بوجود اختلاف واضح بين أشكال الوعي الجماعي في الفترتين. ففي الأولى تسود أنماط الاقتصاد الزراعي أو الرعوي الذي لا يتيح الفصل بين المنتجين والمستهلكين، أي أن القوى المنتجة في المجتمع هي نفسها مستهلكة إنتاجها، باستثناء شريحة صغيرة من أصحاب الحرف والتجار الذين يستهلكون ما لا ينتجونه. ومثلما تتميز عملية الإنتاج من جديد في هذا الاقتصاد بثبات نسبي، كأنها تعيد نفسها بشكل **تقليدي**، تتميز الثقافة، أيضا، بثبات نسبي كأنها تعيد نفسها بشكل **تقليدي**. يحافظ هذا الثبات النسبي في الإنتاج والثقافة على ثبات نسبي للهوية الجماعية كأنها تعيد نفسها بشكل **تقليدي**. يبدأ الاقتصاد والثقافة التقليديان بفقدان مقومات ثباتهما النسبي عندما تظهر البوادر الأولى لاقتصاد السوق الذي يؤدي، مع تطوره المتصاعد، إلى فصل المستهلكين عن المنتجين وما يصاحب ذلك من تغيرات سياسية واجتماعية وثقافية. نتيجة تصدع الثقافة التقليدية تبرُز أنماطٌ ثقافية جديدة تؤثر على الوعي الفردي والجماعي وعلى صوغ الهوية الجماعية من جديد. يظهر هذا التمييز بين نمطي الثقافة التقليدية التي سبقت ظهور القومية، والثقافة الجديدة التي صاحبها ظهور القومية عند الكثير من دارسي صعود القومية الحديثة. ونتيجة عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية، منها ما هو خارجي ومنها ما هو داخلي، تحصل تصدعات في الثقافة التقليدية.

مع أهمية المقارنة بين المجتمعات التي تحصل فيها هذه التصدعات، وما يمكن أن نعتمد عليه في فهم اختلاف مسارات تطور الهويات الجماعية من مجتمع إلى آخر، إلا أن مقارنة كهذه تحتاج إلى تخصيص حيز كبير يتجاوز هذه الدراسة. وحتى لو أردنا شرح التحولات الاقتصادية والسياسية التي حصلت على ساحة الدولة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فإننا كذلك نحتاج إلى سرد تاريخي طويل، ربما يحرف هذه الدراسة عن أهدافها الرئيسة. من الأفضل، إذًا، الاكتفاء بتقديم تقييم عام لأوضاع الإمبراطورية العثمانية بدون الدخول في التفاصيل. نشير، بهذا الصدد، إلى أن البوادر الأولى للتحولات الاقتصادية، والتصدعات في الثقافة التقليدية، ظهرت في هذه الفترة في بعض مناطق الإمبراطورية نتيجة التغلغل الاقتصادي والثقافي للغرب وتدخله السياسي المتعاظم. نتيجة هذه التحولات والتصدعات ظهرت **إرهاصات-قومية** تركية تمثلت منذ بداياتها بتحميل مصطلح **تركي** معنى جديدًا لم يكن قائما. كان

12. انظر مثلا: Anderson, 1991; Gellner, 1983; Smith, 1986.

العثمانيون، في السابق، يستخدمون كلمتي **تركي** و**أتراك** لوصف فلاحي الأناضول، باعتبارهم بعيدين عن ثقافة أهل المدن. مع بزوغ **إرهاصات-قومية** تركية، بدأت أوساط النخب المثقفة تمنح هاتين الكلمتين معاني إيجابية، جاعلة منهما نواة فكرهم القومي، وبوصلة بحثهم عن تاريخهم القديم وتراثهم الثقافي.[13]

تزامن هذا مع ظهور **إرهاصات-قومية** عند مثقفين سوريين ولبنانيين، بدءوا يطرحون أفكارا جديدة يصوغون بواسطتها مفاهيمهم حول هوياتهم الجامعة. لم يستطع هؤلاء المثقفون الوصول إلى اتفاق كامل حول هوية جامعة واحدة تتجاوز الهويات التقليدية الموروثة تاريخيا. نبع عدم الاتفاق هذا من عاملين رئيسيين: الأول متعلق بالتنوع الديني والطائفي في بلاد الشام (مركز النهضة العربية)، والثاني متعلق بهشاشة العلاقة بين المجتمع التقليدي في بلاد الشام والمجتمعات التقليدية في مجمل البلدان المحسوبة على الناطقين بالضاد في أسيا وإفريقيا. لم يكن بمقدور الإرهاصات القومية في بداية تطور الطباعة ووسائل التواصل الثقافي النابعة منها خلق هوية متخيلة موَحِّدة لجميع هذه البلدان. علاوة على ذلك، فإن الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية، في مجمل هذه البلدان، كانت تشكل عائقا في صوغ خطاب **عروبي** موَحِّد، يكون للغة العربية الفصحى فيه دور فاعل في تقليص الفجوة العميقة بينها وبين اللهجات المحكية المختلفة من منطقة إلى أخرى.

مع أن قلة من مسيحيي لبنان المتأثرة بالغرب قد صاغت فكر هوياتها الجماعية باللغة الفرنسية، إلا أن أغلبية النخب المثقفة من مسلمين ومسيحيين اختارت الفصحى للتعبير عن فكرها، متصورة أنها تستعيد بذلك «عصرا ثقافيا ذهبيا» تجسدت عناصره الأساسية في الإمبراطوريات الإسلامية المتعاقبة، وقبل أن يعتريها الضعف. اعتمدت هذه النخب المثقفة، منذ منتصف القرن التاسع عشر، على القرآن الكريم ومعجزته اللغوية وعلى تراث الأدب العربي الكلاسيكي في صوغ خطابات عبّرت عن نهضة، فيها **إرهاصات-قومية عروبية أو سورية** وفيها صحوة إسلامية إصلاحية، مستخدمة بذلك مصطلحات اشتقتها من اللغة الفصحى الكلاسيكية لتؤدي معاني مناسبة لخطاباتها الجديدة. لن نقف هنا على كيفية استخدام هذه المصطلحات ومشتقاتها في خطابات النهضة، ونعود إلى مصطلح **الأمة** واستخداماته في فترة ما قبل ظهور القومية، وقبل أن يتبناه مبشرو الفكر العروبي الحديث.

13. Smith,1986, pp. 129–144.

الأمة والعرب قبل القومية

يبقى مصطلح **الأمة** مركزيا في كل محاولة لسبر أغوار تطور الهويات الجماعية عند الناطقين بالضاد، بشكل خاص، وعند المسلمين، بشكل عام. يكرس ابن منظور، صاحب **لسان العرب** عشر صفحات يعرض فيها معاني الكلمات المشتقة من **أمم**، مستندا إلى أمثلة من القرآن والشعر العربي. وبحسبه، تحمل كلمة **الأمة**، من بين معانيها الكثيرة، معنى يجمع بين جماعة معينة من الأحياء وبين الزمن الذي تعيش فيه هذه الجماعة، مما يعطي **الأمة** معنى «القرن من الناس، يقال مضت أمم أي قرون.... وكل جيل من الناس هم أمة على حدة، والأمة: الجيل والجنس من كل حي ... وأمة الرجل: قومه». والأمة هي الجماعة «في اللفظ واحد وفي المعنى جمع». أما معانيها الدينية فهي «الشرعة والدين» فيقال: «فلان لا أمة له أي لا دين له»، ويظهر هذا في وصفه تعالى للمسلمين: «كنتم خير أمة أخرجت للناس»، و**الأمة** تعني، أيضا، الفرد صاحب الدين التوحيدي: «الرجل المتفرد بدين كقوله تعالى: إن إبراهيم كان أمة قانتا بالله»، أو الجماعة المنتسبة إلى نبي: «كل قوم نسبوا إلى نبي فأضيفوا إليه فهم أمته، وقيل: أمة محمد»، فهي، إذًا، كل جماعة دينية، كما جاء في قوله تعالى: «ولو شئنا لخلقناكم أمة واحدة».[14] يورد القرآن أغلبية هذه المعاني التي ذكرها ابن منظور، كما تشير مقالات عديدة حول مصطلح **الأمة** في القرآن.[15]

في بحثه عن الأصل الأول لكلمة **الأمة** واستخدامها خارج النصوص القرآنية، يجد ابن منظور أن احد معاني هذه الكلمة هو **الأم**: «الأمة [هي] الأم الوالدة».[16] يذكرنا هذا المعنى الأخير المرتبط بفكرة الولادة بالأصل اللاتيني الأول لكلمة nation التي اشتقتها اللغات الأوروبية الحديثة من الفعل اللاتيني nascor الذي يعني يولد ومن كلمة natio التي تعني الولادة، وتعني أيضا النوع والجنس والقبيلة. اشتق الفرنسيون في لغتهم القديمة من الأصل اللاتيني كلمة nacion، وفي لغتهم الحديثة nation التي دخلت، أيضا، إلى الإنكليزية. اللافت للانتباه أن اللغات السلافية شهدت تطورا لغويا مشابها، فمن الفعل rodzic، الذي يعني يولد، اشتقت كلمة narod بمعنى nation، وعلى سبيل المثال، اشتقت اللغة البولندية من الفعل narodzié، الذي يعني يولد، مصطلح naród

14. ابن منظور، 1988، م 1، ص 212-221.
15. يحوي الإنترنيت مقالات عديدة معنونة: «الأمة في القرآن»، «مصطلح الأمة في القرآن»، وغيرها من العناوين التي تشير إلى الأمة.
16. ابن منظور، 1988، م 1، ص 212-221.

بمعنى مطابق لمعنى nation في اللغات الأوروبية المعتمدة على اللاتينية.[17]

مع أن العلاقة بين الولادة ومصطلح **الأمة** في اللغات اللاتينية والسلافية واضحة، لكن من الصعب القياس على ذلك لإثبات العلاقة نفسها في اللغة العربية، وفي الوقت نفسه لا يجوز نفيها، إلا إذا كان العرب قد استعاروا لفظ **الأمة**، من لغات أخرى، كما زعم ر. باري (Paret) كاتب مقال **الأمة** في النسخة الأولى من الموسوعة الإسلامية الصادرة بين 1913-1936. زعم كاتب هذا المقال أن مصطلح **الأمة** هو دخيل على العربية، جاء من الكلمة العبرية **أُمّه** أو من السريانية **أمّاتو** أو من الآرامية **أومْتا** وتعني الجماعة والشعب. وأضاف صاحب المقال أنه لا توجد أي علاقة بين لفظ الكلمة واستخدامها بمعنى فترة زمنية أو جيل، كما تشير إلى ذلك بعض سور القرآن الكريم، ونفى أيضا، العلاقة بين الكلمة وبين **الأم** الوالدة، مستبعدا أن تكون الكلمة مشتقة من أصل عربي. واعتمادا على هذا الزعم، أضاف كاتب المقال أن النبي محمد اعتبر، في فترة نبوءته المبكرة، العرب بشكل عام أمةً مختارة، ولهذا لم يتردد الكاتب في إضافة كلمة **العربية** كنعت لكلمة **الأمة**، صانعا بذلك مصطلح **الأمة العربية** المستخدم في اللغة العربية الحديثة، بدون الانتباه إلى أنه يستخدمه في غير زمانه، وربما من أجل تعزيز نظريته القائمة على زعمه بأن النبي محمد شَمَل، في فترة نبوءته المبكرة، كلاً من اليهود والوثنيين داخل أمّته، ولم يستثنهم منها إلا بعد هجرته إلى المدينة.[18] جدير بنا أن ننوه أن بعض الدارسين الغربيين ما زالوا يعتبرون مصطلح **الأمة** مستعارا من العبرية أو الآرامية قبل أن يجعله القرآن عربيا ومتداولا في النصوص العربية.[19]

مع أن ف. م. ديني (Denny)، كاتب مقالة **الأمة** في النسخة الثانية من الموسوعة الإسلامية عاد إلى مقولة الأصل العبري أو الآرامي أو الأكادي لكلمة **الأمة**، كما روجها، في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين المستشرقان جوزيف هوروفتز (Horovitz) وأرتور جيفري (Jeffrey)،[20] إلا أنه، هذه المرة، لم يؤكد ولم ينف هذه المقولة. ففي نظره، مصطلح **الأمة**، المذكور في القرآن اثنتين وستين مرة، «ربما يكون مستعارا من الكلمة العبرية **أمّه** أو من الآرامية **أومْتا** أو من الأكادية **أمَّاتو**».[21]

17. See *English–Polish, Polish–English Dictionary*, 1964, vol. 2, p. 269.
18. Paret, 1913–1936, "Umma", pp.1015–1016.
19. انظر مثلا: Ayalon1987, pp. 21–22.
20. Horovitz, 1925; Jeffery, 1938.
21. Denny, 1960, "Umma", pp. 859–863.

لا شك أن الكلمة موجودة بأشكال متقاربة من حيث اللفظ في لغات سامية غير العربية والعبرية، فعلى سبيل المثال يذكر جامع أحد قواميسها أن كلمة **أومتا** في الكلدانية تقابلها **أمّة** في العربية وتظهر في العبرية على صيغة الجمع، **أمّوت**، وتقابلها في اللاتينية natio وهي تعني الجماعة أو القبيلة،[22] وأما في الآرامية، فتظهر كلمة **أومْتا** لتعني أمة وشعب.[23] وفي محاولتنا تعقّب الكلمة في لغة أهل معلولا، القرية السورية التي ما زال أهلها يتكلمون لهجة من لهجات الآرامية القديمة، عثرنا على كلمة **أومْتا** في قصيدة، ربما يكون أحد أبناء معلولا قد نظمها خلال القرن السابق، مستخدما الكلمة بمعنى الجماعة التي تُكوّن مجموع سكان القرية. يصف ناظم القصيدة الحالة المزرية التي وصلت إليها **أومْتا** (أمة) القرية ومتنبئا بتهجير أبنائها في المستقبل فيكتب: «هناك **أومْتا** [أمّة] لا خطيئة في قلبها، ترى العالم بألوان سوداء داكنة».[24] وربما يكون هذا المعنى -المقتصر على مجموع سكان قرية صغيرة، مثل معلولة- امتدادا لمعنى الكلمة في اللغات السامية القديمة التي وصفت كل جماعة من الناس مهما كان عددها بأنها **أمة**.

على أي حال، يجوز أن تكون مقولة الأصل العبري أو الآرامي أو السرياني لكلمة **الأمّة** نابعة من استدلال يعتمد على عدم العثور عليها في نصوص اللغة العربية المتبقية من الفترة التي سبقت الإسلام، ومن تخمين لا أكثر ولا أقل. لكن هذا الاستدلال وهذا التخمين لا يكفيان لبناء نظرية تنفي وجود كلمة **أمة** في اللغة العربية في فترة ما قبل نزول القرآن، بسبب قلة هذه النصوص التي لا تحوي كل مخزون اللغة العربية في تلك الفترة. لن ندعي أننا قادرون على تجاوز التخمين، لأن تعقب التأثير المتبادل بين اللغات السامية المختلفة، ومقارنة ألفاظها ومعاني كلماتها يحتاج إلى نهج طرائق البحث اللغوي المعمّق ومعرفة واسعة لهذه اللغات، لا ندعي توفرها عندنا.

تبقى فرضية استعارة مصطلح **الأمة** من الآرامية أو السريانية أو غيرها من اللغات السامية فرضية مفتوحة بسبب شحّ المصادر والنصوص التي لا نستطيع بواسطتها تأكيدها أو نفيها، وكل ما نستطيع أن نقوم به هو إعادة النظر، وتقييم مجدد لعملية التخمين التي انتهجها كتاب المقالات في الموسوعة الإسلامية وغيرهم، عن طريق فحص العلاقة بالعبرية، بسبب توفر نصوص عبرية للعهد القديم، وبسبب التقارب الكبير بين

22. Smith, 1878, vol., I, pp. 222–223.
23. Costaz, 2002, p. 11.
24. ترجمة القصيدة إلى الألمانية في: Arnold, 2002, pp. 47–48.

لفظة **أمّة** في العربية ولفظة **أمّه** في العبرية.

في بحثنا عن كلمة **أمّه** في العهد القديم، عثرنا عليها في ثلاثة مواضع، استخدِمت بصيغة جمع المذكر **أُميم** وبصيغة جمع المؤنث **أُمّوت** فحسب، وككلمتين مرادفتين لكلمة **غوييم** التي تعني في العهد القديم قبائل وشعوب، وليصبح معناها لاحقا، مع تطور اليهودية، الشعوب الأخرى خارج **عام** (شعب) إسرائيل.[25] هذا ما خلص إليه، أيضا، هنري فاسرمان (Wassermann)، أحد دارسي الأصول اللغوية لمصطلحات الهويات الجماعية في اللغة العبرية. بعد استعراض تطورها ومقارنتها مع غيرها في لغات عديدة، وجد فاسرمان أن كلمة **عام** بمعنى شعب قد وردت في حوالي ألفي موضع في نص العهد القديم، بينما عثر على كلمتي **أُميم** و**أُموت**، صيغة جمع **أمّه**، في مواضع قليلة، مما جعله يستنتج أن مصطلح **أمّه** في صيغته المفردة لم يصبح متداولا في اللغة العبرية إلا في أوائل القرن العشرين وبعد أن «جُنِّد [المصطلح] إلى اللغة العبرية الحديثة كي يُستخدم بالمعنى نفسه الذي أُستخدمت فيه كلمة nation».[26]

من الملاحظ أن كلمة **أُميم** العبرية قريبة في لفظها من كلمة **أمم** العربية مع اختلاف صغير في معنى الكلمتين: فبينما في العبرية القديمة تعني شعوبا أو قبائل غريبة، خارج **عام** (شعب) إسرائيل، تشير كلمة **أمم** في العربية الكلاسيكية إلى كل جماعة لغوية أو إثنية بما فيها جماعة العرب. وإذا كنا قد عثرنا على ثلاثة مواضع في العهد القديم لكلمة **أُميم** أو **أُمُّوت** ولم نعثر على **أمّه** بصيغة المفرد، نجد أن صيغة الجمع **أمم** كانت متداولة في اللغة العربية الكلاسيكية، بينما صيغتها المفردة، **أمّة** بدون أل التعريف فهي مستخدمة في حالات قليلة، وعلى الغالب داخل سياق وصف أو ذكر **أمم** معينة أو مصاحبة لكلمة أخرى تكون عادة إما نعتا يصفها مثل القول: أمة وحشية -عند ابن خلدون كما سنرى لاحقا- أو مضاف إليه يعرّفها مثل القول: أمة محمد أو أمة الفرس، وما عدا ذلك فهي تظهر دائما مع أل التعريف «**الأمة**»، لتعني جماعة المسلمين. لن نستطيع أن نتعقب استعمال كلمة **أمّة** بصيغة المفرد في النصوص العربية الكثيرة، ولكن من يستعن بموقع **الورّاق** في الإنترنيت يتمكن من الوقوف على استعمالاتها في عيون كتب التراث الدينية والأدبية. وقبل أن نستعرض، لاحقا، استعمال الكلمة بصيغة المفرد عند ابن خلدون (1332-1406)، باعتباره شاهدا على عصر ما قبل القومية

25. Brown, & others 1993-2007, vol. 1, p. 312.
26. Wassermann, 2008, pp. 25-26.

الحديثة، نكتفي، هنا بالإشارة، إلى كتاب **البيان والتبيين** لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (776 المختلف عليها -868)، وإلى كتاب **فضل العرب والتنبيه على علومها** المعروف بتسميته القصيرة **كتاب العرب** لأبي محمد عبد الله بن قتيبة (828-889)، باعتبارهما كتابين أدبيين لا كتابين في الفقه، لا يقصران استخدام كلمة **أمّة** على معناها الديني. وقبل أن نعود لاحقا إلى عرض موقف الكاتبين من الشعوبية ومفهومهما لجماعة **العرب**، نشير بشكل مقتضب أن كلمة **أمم** ظهرت في **البيان والتبيين** كثيرا، بينما لم تظهر بصيغة المفرد إلا في مواضع قليلة حددها السياق، كما تُبيّن الفقرة التالية: «ولا بدّ من ذكر المنابر ولِمَ اتّخِذت، وكيف كانت الخطباء من العرب في الجاهلية وفي صدر الإسلام، وهل كانت المنابر في أمّة قط غير أمتنا، وكيف كانت الحال في ذلك. وقد ذكرنا أن الأمم التي فيها الأخلاق والآداب والحكم والعلم أربع وهي: العرب، والهند، وفارس، والروم».[27] وعلى المنوال نفسه تقريبا، استخدم ابن قتيبة في **كتاب العرب**، مصطلح **أمّة**، بدون أل التعريف حين كان يقارن بين العرب وأمم أخرى: «فيها أمة كرم بلبانها كالعرب فإنها لم تزل في الجاهلية تتواصى بالحلم والحياء والتذمم».[28]

على غرار كلمة **الأمة**، لم تُستخدم كلمة **العرب** في النصوص الكلاسيكية بمعنى الجماعة القومية بمفهومها الحديث. وكما ذكرنا سابقا، فإننا لم نعثر في هذه النصوص على الجمع بين الكلمتين، **الأمة العربية**، باعتبار أن هذا الجمع هو وليد الخطاب القومي الحديث.

أفْرَدَ ابن منظور، صاحب **لسان العرب** لكلمة **العرب** ست صفحات، عرض فيها معانيها المتعددة والسياقات التي وضِعَت فيها، ونزعم أن هذه المعاني تشتمل على ثلاثة مكونات رئيسة: المكون اللغوي، مكون النسب، والمكون الاجتماعي-الثقافي. تشكلت هذه المكونات عبر التاريخ نتيجة مسارات هجرة وتوطن مصحوبة بعمليات اندماج بين جماعات متواجدة وجماعات وافدة حددتها ظروف جغرافية-إيكولوجية وعوامل اقتصادية-ثقافية. لم تتوقف هذه المكونات عن التفاعل فيما بينها لتكوّن جماعة تحمل الخصائص الإثنية التي تسبق ظهور القومية. نستطيع تلخيص هذه الخصائص، بلغة ابن منظور، على النحو التالي: «العُرب والعَرب: جيل من الناس معروف، خلاف العجم»، أي خلاف الجماعات التي لا تعرف اللغة العربية، والعرب فئتان، بحسب سلسة نسبهم:

27. الجاحظ، 1968، ج 2، ص 20.
28. ابن قتيبة، 1913، ص 282.

«عـرب عاربـة أو عربـاء: صرحاء. ومتعربـة ومسـتعربة: دخلاء، ليسـوا بخُلّـصٍ»، والعربي هـو كل فرد «منسـوب إلى العـرب، وإن لم يكـن بدويا». وللتمييـز بين البدوي وغـير البدوي اسـتخدمت اللغـة العربيـة، بحسـب ابـن منظـور، مصطلحـين مـن نفـس الجـذر اللغوي، ليعـبرا عـن خصائص اجتماعيـة واقتصاديـة وثقافية لـكل منهمـا: «والأعرابي: البـدوي ... صاحـب نَجعَـةٍ وانتـواءٍ وارتيادٍ للكلأ، وتتبع لمسـاقط الغيث، وسـواء كان مـن العرب أو من مواليهـم ... والأعرابـي إذا قيـل لـه: يا عربـي فرح بذلـك وهش لـه. والعربي إذا قيـل له: يا أعرابـي غضـب له. فمن نـزل البادية، أو جـاوز البادين وظعـن ظعنهم، وانتـوى بانتوائهم: فهـم أعـراب، ومـن نزل بـلاد الريف واسـتوطن المـدن والقرى العربيـة وغيرها ممـن ينتمي إلى العـرب: فهـم عـرب، وإن لـم يكونـوا فصحاء». يضيـف ابن منظـور معتمدا عـلى القرآن الكريـم، مميـزا أخلاقيـا لمصطلح **الأعـراب**، يُسـتخدَم عادة في سـياقات مشـابهة لتلك التي ورد فيهـا في القـرآن: «قـوم مـن بـوادي العـرب قدمـوا عـلى النبـي صلى اللـه عليه وسـلم، المدينـة، طمعـا في الصدقـات، لا رغبـة في الإسـلام، فسـماهم اللـه تعـالى الأعـراب ... فقال: «الأعـراب أشـد كفـرا ونفاقـا».[29] ومـع ذلك سـنبين لاحقـا عندما نتنـاول مفهـوم مصطلح العـرب في فـترة ظهور الشـعوبية أن القـرآن لا يصفهم دائمـا بصفات الكفـر والنفاق. ولكي يدلـل عـلى التمييـز بين العـرب والأعـراب، اقتبس ابـن منظور إحـدى الجمل التـي قالها أبو منصـور محمـد بن أحمـد الزهـري (895-980)، صاحب كتـاب **تهذيب اللغـة** ومصنفات أخـرى في فقـه اللغـة: «والـذي لا يفـرق بـين العـرب والأعـراب والعربـي والأعرابـي، ربما يتحامـل على العـرب».[30]

ورغـم هـذا التمييز بين **عرب وأعـراب**، نجد في كثير مـن نصوص اللغة العربية الكلاسـيكية أن المكـون اللغـوي المشـترك يزيـل التمييـز بـين المصطلحـين ويوحدهمـا في جماعـة لغوية واحـدة، كمـا هـو الحال عنـد النحويين الذين عملـوا على وضـع قواعد لضبط اللغـة ولتقويم مـا شـابها، بعدمـا بـدأ سـكان الدولة الإسـلامية مـن **العجم** غـير العـرب يتبنـون العربية في كلامهـم العـادي وفي الكتابـة. اعتـبر النحويـون الأوائـل سـكان الجزيرة العربيـة جماعة لغويـة واحـدة لا فـرق فيهـا بـين **العـرب** و**الأعـراب** الذيـن لـم تختلـط لغتهم مـع لغات العجـم ويمكـن الاعتمـاد عليهـم في وضع قواعـد نحويـة وتقويم مفـردات العربية وكشـف بلاغتهـا. ولهـذا نهج هـؤلاء النحويـون منهج جمع الأقـوال من أفـواه العرب والأعـراب، كما فعـل عبـد اللـه بـن أبـي اسـحاق (ت. 735) أحـد أهـم جامعي هـذه الأقـوال التـي جعلت

29. ابن منظور، 1988، ج 9، ص 113.
30. ن. م.

البعض يصفه بأنه موسوعة في معرفة لغة العرب والأعراب. استخدم النحويون كلمة العرب أكثر من استخدامهم كلمة الأعراب في التعبير عن الجماعة صاحبة أفصح الكلام. يظهر ذلك جليا عند الخليل بن أحمد عمرو بن تميم الفراهيدي (718-786) ويونس بن حبيب (713-798) وعمرو بن عثمان أبو بكر سيبويه (765-796) وغيرهم من أوائل النحويين. للتدليل على ذلك اخترنا أن نتصفح كتاب سيبويه لأنه يكثر الاقتباس ممن سبقه، وبخاصة من الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وعيسى بن عمر الثقفي (ت 766) وغيرهم، مكررا، عند اقتباسه، عبارات متشابهة: «زعم الخليل ... أنه سمع من العرب»؛ «وسمعنا من الخليل قول العرب ...»؛ «زعم يونس أن ناسا من العرب يقولون ...»؛ وزعم عيسى بن عمر أن ناسا من العرب يقولون».[31] حافظ سيبويه على طريقة من سبقه من النحويين، مرددا عبارات مثل: «سمعنا من العرب ... ومن العرب من يقول ... قالت العرب ... تكلم العرب... سمعنا بعض العرب الموثوق بهم»، إلخ.[32] من الصعب أن نعرف إذا كان سيبويه الفارسي الأصل يعتبر نفسه عربيا، فهو يستخدم مصطلح **العجم** ولكن بمعنى من لا يعرف اللغة العربية، وفي كثير من المواضع يستخدم عبارات مثل عربي قح؛ و«هذا عربي محضا، وهذا عربي قلبا»، و«سمعنا من العرب الفصحاء يقولون».[33]

على أي حال، يمكن أن نزعم أن أوائل النحويين اعتمدوا على المكون اللغوي للتمييز بين **العرب** وغيرهم من **العجم**، بدون الانتقاص من قدر هؤلاء، كما فعل، مثلا، الإغريق والرومان الذين أطلقوا على غيرهم اسم Barbari (برابرة)، وحمّلوا هذا الاسم معنى الهمجية والتخلف الثقافي. صحيح أن أغلبية علماء فقه اللغة وربما علماء فقه الدين، إن كانوا من أصل عربي أو أصل أعجمي، قد استمروا، حتى نهاية القرن الثامن الميلادي، في الاعتماد على المكون اللغوي كأساس في فهمهم لمعنى مصطلح **العرب**، بدون تضمينه معاني إثنية تبرز أفضلية **العرب** على **العجم** أو العكس. من المفيد التذكير بأن كثيرا من هؤلاء العلماء يعود في نسبه إلى **العجم** الذين كتبوا بالعربية وقلما أشاروا إلى أصولهم الإثنية غير العربية. ولكن مؤرخي تلك الفترة زعموا أن الأمر بدأ يختلف بعد تعاظم دور موظفين وكُتّاب من أصل فارسي في الحياة السياسية والثقافية للدولة

31. انظر مثلا: سيبويه، 1988، ج 2، ص 205، 211، 213-214، 218، 355، 410-411؛ ج 3، ص 16، 355، 357-358، 360-361.
32. ن. م.، من ج 2 حتى ج 4.
33. انظر مثلا ن. م.، ج 2، ص 120؛ ج 3، ص 285.

العباسية (750-1258) وما أثاره هذا الدور من نقاش بينهم وبين نظائرهم من أصل عربي. اعتمد الكُتّاب من أصل فارسي في النقاش على القرآن الكريم الذي ينص على مبدأ المساواة بين المكونات الإثنية الداخلة في الإسلام. وما لبث النقاش أن أخذ أبعادا ثقافية، بعدما بدأ كُتّاب من أصل فارسي يزعمون أن تفوقهم الثقافي على نظائرهم من أصل عربي كان من وراء التطور الحضاري للدولة الإسلامية. عزا هؤلاء هذا التفوق إلى تراث ثقافي ورثته الدولة الإسلامية من حضارة الدولة الساسانية الفارسية (226-651) التي حكمت من مركزها في إيران والعراق ومناطق أخرى في أفغانستان وباكستان.

الشعوبية وأسباب ظهورها

انبرى كُتّاب من أصل عربي للدفاع عن ثقافة العرب، في وجه نظائر لهم من أصل فارسي حملوا اسم الشعوبيين وحملت حركتهم اسم الشعوبية.

قبل تحليل الخطاب الثقافي في فترة الشعوبية، نتوقف عند مسألتين: الأولى متعلقة بالنواحي اللغوية لكلمة الشعوبية، والثانية متعلقة بمحاولة سياسيين وكتاب عرب في أيامنا توظيف هذا الخطاب القديم في الخلافات المستجدة بين بعض الدول العربية وإيران، أو بين بعض السلفيين السنة والشيعة. في المسألة الأولى المتعلقة بالنواحي اللغوية، اعتبر النحويون ومفسرو القرآن أن تسمية كُتَّاب من أصل فارسي بالشعوبيين مرتبط بدلالات كلمة الشعوب. إن مصطلح «شعوبي» الذي جاءت منه كلمة «شعوبية» مأخوذ من كلمة **شعب** التي تحمل في اللغة العربية الحديثة معنى جماعة قومية. فنستخدم، مثلا، مصطلح **الشعب العربي** بمعنى مواز لمصطلح **الأمة العربية**، مع أن كثيرا من منظري القومية العربية في العصر الحديث مَيّزوا بين المصطلحين، فاعتبروا الأول يعبر عن جزء من مجموع الأمة العربية، ويوحد بين أفراد وجماعات صغيرة داخل جماعة وطنية تابعة لإقليم أو دولة مثل الشعب السوري أو الشعب العراقي، والثاني يعبر عن معنى واسع، يخص مجموع الجماعات الناطقة باللغة العربية. هذا الاستخدام لمصطلح الشعب بمعنيين متناقضين -الأول بمعنى الجزء المتفرع عن كل واحد، والثاني بمعنى الكل الجامع لأجزاء متفرقة- نابع من معناه الأصلي في اللغة العربية القائم على تضاد. فكما أنه يجمع المتفرع أو المتفرق أو المتشعب في واحد، فهو أيضا يفرق المتوحد إلى فروع وشُعَب. أطلق أصحاب معاجم اللغة الأوائل على الكلمات التي تحمل معنيين

متضادين اسم «الأضداد»، أي الكلمات المتحدة في اللفظ، والمتضادة في المعنى، والقابلة للفهم من خلال سياق الكلام. كتب ابن منظور في معرض شرحه لمعنى كلمة شعب: «الشَّعْبُ: الجمع، والتفريق، والإصلاح، والإفساد»، ونقل رواية عن عائشة رضي الله عنها أنها «وصفت أباها رضي الله عنه: يرأب شعبها أي يجمع أمر الأمة»، وأضاف ابن منظور أن الشعب هو «القبيلة العظيمة؛ وقيل: الحي العظيم يَتَشَعَّبُ من القبيلة؛ وقيل: هو القبيلة نفسها، والجمع شعوب»، و«الشعب ما تَشَعَّبَ من قبائل العرب والعجم. وكل جيل شَعْبٌ». وأخيرا ربط ابن منظور بين كلمة شعوب وبين الحركة الشعوبية: «وقد غلبت الشعوب، بلفظ الجمع، على جيل العجم، حتى قيل لمحتقر أمر العرب: شعوبي»، والشعوبية «فرقة لا تفضل العرب على العجم. والشعوبي: الذي يصغر شأن العرب».[34]

ربط ابن منظور والفيروز آبادي وغيرهما بين كلمتي الشعوبية والشعوب، معتمدين بذلك على ما أفضى به النقاش بين كتّاب من أصل عربي وكتّاب من أصل فارسي في فترة الحركة الشعوبية، وعلى ما كتبه المفسرون للآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ».[35] في تفسير معنى كلمتي الشعوب والقبائل، اعتمد كثير من مفسري القرآن على تصنيف **طبقات الأنساب** المتدرجة من الأكبر إلى الأصغر وهي: الشعب والقبيلة والعمارة والبطن والفخذ والفصيلة، نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، **تفسير الجلالين** لجلال الدين المحلي (1389-1459) وجلال الدين السيوطي (1445-1505): «وجعلناكم شعوبا جمع شعب بفتح الشين هو أعلى طبقات النسب وقبائل هو دون الشعوب وبعدها العمائر»، إلخ.[36] بالإضافة إلى المفسرين المعتمدين على تصنيف طبقات الأنساب في تفسير الآية الآنفة الذكر، هناك أيضا مفسرون قد اعتمدوا منهجا آخر في تفسير الكلمتين، نختار منهم أبا عبد الله بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت 1272) صاحب **الجامع لأحكام القرآن**، وقد تم اختيارنا للقرطبي بسبب اعتماده على مصادر في التفسير تجمع بين ما كُتب قبل ظهور الشعوبية وبعدها. في معرض شرحه الآية المذكورة أعلاه، وللتدليل على التساوي بين المؤمنين، اقتبس القرطبي قول النبي صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل

34. ابن منظور، 1988، م 7، ص 125-127؛ انظر أيضا: الفيروز آبادي، 2007، ص 688-689.
35. **القرآن الكريم**، سورة الحجرات 49، آية 13.
36. الجلالين، د. ت.، ص 436.

لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي ولا لأسود على أحمر ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى، ألا هل بلغت؟».[37] وكغيره من بعض من سبقه ومن لحقه من اللغويين والمفسرين، ربط القرطبي في شرحه بين لفظتي شعب وشعوبية: «والشعب من الأضداد، يقال شعبته إذا جمعته ... وشعبته إذا فرقته ... والشعوبية: فرقة لا تفضل العرب على العجم، والشعب: القبيلة العظيمة». أما في التمييز بين كلمتي الشعوب والقبائل، فيستعرض القرطبي آراء الكثير من المفسرين الذين سبقوه، نختار منها التفسير التالي بسبب علاقته بمصطلح الشعوبية: «وقيل: إن الشعوب بطون العجم والقبائل بطون العرب وقال [عبد الله] ابن العباس في رواية: إن الشعوب الموالي، والقبائل العرب».[38] اعتقد معظم مؤرخي الحوليات التاريخية الإسلامية ومفسري القرآن أن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم (ت. 619)، ابن عم النبي هو أول المفسرين، ولذلك أصبح تفسيره للآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات أساسا اعتمد عليه العجم، وبخاصة الفرس والموالي في طلبهم المساواة مع العرب. من المفيد التنويه بأن العرب قبل الإسلام كانوا يستخدمون مصطلح الموالي بمعنى الخدم أو العبيد من غير العرب أو بمعنى الحلفاء من غير العرب الذين سكنوا مناطق متاخمة لكيان سياسي عربي وكانوا موالين له، وبعد الإسلام بقي المصطلح يشير إلى المسلمين من غير العرب أو العجم، وبخاصة إلى الفرس، وسوف نعود إلى موضوع الموالي لاحقا.

بعد أن استعرضنا المسألة الأولى المتعلقة بالنواحي اللغوية لكلمة الشعوبية، نتوقف عند المسألة الثانية فنلاحظ بأن توظيف الخطاب الشعوبي القديم لأغراض سياسية في أيامنا شائع في المقالات والكتب في العالم العربي. مع أن تحليل هذا التوظيف يحتاج إلى تتبع المنشور منه، إلا أننا نكتفي بالإشارة إلى مواقع الإنترنيت التي تعرض أمثلة على هذا التوظيف المعتمد على منهجية استرجاعية، ترى الماضي من خلال الحاضر وترى الحاضر استمرارا للماضي. استنادا إلى هذه المنهجية، تناول كتّاب وسياسيون عرب معاصرون الحركة الشعوبية فاعتبروها حركة قومية فارسية معادية للعروبة. مع أن قسما من هؤلاء دعا إلى نبذ حركات التعصب القومي، إلا أن قسما آخر اعتبر الجمهورية الإسلامية في إيران، وحتى الطوائف الشيعية العربية كلها، حركات شعوبية جديدة وامتدادا للحركة الشعوبية القديمة. لم يقتصر هذا المنهج الاسترجاعي، الذي خلط الماضي بالحاضر، على سياسيين وكتاب عرب وظفوا الشعوبية القديمة في صراعات الحاضر، بل هناك أيضا

37. القرطبي، 1935–1950، ج 16، ص 342.
38. ن. م.، ص 344.

كتاب شيعة إيرانيون استخدموا هذا المنهج في محاولة التقريب بين القومية الإيرانية والقوميات الأخرى من جهة، والتخفيف من الاحتقان المذهبي الشيعي-السني من جهة أخرى، وأبرز هؤلاء هو علي شريعتي (1933-1977).

في كتابه **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ميز شريعتي بين هذين النوعين من التشيع، فاعتبر الأول حركة ثورية إصلاحية، كافحت ضد الأنظمة ذات الطابع الاستبدادي والطبقي مثل النظام الأموي والعباسي والغزنوي والسلجوقي والمغولي وغيرها من الأنظمة التي اتخذت المذهب السني مذهبا رسميا لقمع معارضيها السياسيين. وقصد بالثاني التشيع المتعصب الذي جاء مع الصفويين الذين حكموا إيران من عام 1501 حتى عام 1785. زعم شريعتي أن الصفويين نقلوا التشيع الثوري إلى تشيع قومي وطائفي، وبذلك «نزح التشيع من **المسجد الجامع** في القرية والمدينة إلى **مسجد شاه** ... وتحول التشيع الأحمر إلى تشيع أسود».[39] في فصل يحمل عنوان «مونتاج الدين والقومية»، اعتبر شريعتي أن التشيع الصفوي ما هو إلا قومية أرست مبادئها على الحركة الشعوبية الشيعية التي ظهرت في أواخر عهد بني أمية وأوائل عهد بني العباس. ففي عهد بني أمية، برزت «روحية الزهو والتفاخر العربي في جهاز الحكم الأموي وواكب ذلك بطبيعة الحال احتقار القوميات الأخرى وبالذات القومية الإيرانية. وكردّ فعل على ذلك برز الشعور القومي في نفوس الإيرانيين وتولدت تيارات تدعو لإحياء التراث الوطني القومي، والاعتزاز بالهوية الإيرانية، وقد تبلورت تلك التيارات أكثر شيء في الحركة التي اصطلح عليها بالحركة الشعوبية». وفي معرض شرحه لتطور الشعوبية، زعم شريعتي أن الحركة الشعوبية، في بداية ظهورها، حملت شعار **التسوية** أي مساواة العجم بالعرب وذلك بموجب الآية القرآنية: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)، ولكن ما لبثت أن تحولت تدريجيا من حركة **تسوية** إلى حركة تفضيل العجم على العرب.[40] حين وظف شريعتي نقده للحركة الشعوبية، بغرض التقريب بين السنة والشيعة وبين الإيرانيين والعرب في الزمن الحاضر، فقد شاطر بذلك منهجية بعض كتاب العرب في أيامنا الذين يقحمون الخطاب الثقافي الشعوبي القديم في نقاشات حول القومية والطائفية، بدون الوقوف على الاختلاف بين الخطاب الشعوبي القديم والخطاب القومي الحديث، وبدون التمييز بين الهويات الجماعية التي تسبق ظهور الخطاب القومي وتلك التي تنتج عن

39. شريعتي، 2007، ص 25-28.
40. ن. م.، ص 120-121.

هـذا الخطاب.

ربمـا يكـون هملتـون جيـب (Gibb) (1895-1971) مـن أوائـل دارسي الشـعوبية الذيـن رفضـوا اعتبـار الشـعوبية حركـة قوميـة على غـرار الحـركات القوميـة الحديثـة، فزعم أن الشـعوبية أفصحـت عـن نفسـها بـين مجموعـة محـدودة مـن كُتّـاب وموظفين مـن أصل فـارسي طالبـوا بحقهـم في شـغل مناصـب في الدولـة الإسـلامية أسـوة بنظائرهـم من أصل عربـي. اعتمـد هؤلاء الموظفـون على أن كلمة الشـعوب، الـواردة في الآية آنفة الذكر، تشـير إلى جماعـات غير عربية لا تنتسـب إلى نسـب معروف، بينمـا كلمة قبائل تشـير إلى جماعات ذات أنسـاب معلومـة. في نظـر جيب، ظهـر أول خطاب مشـابه لخطاب الشـعوبية خـلال الفترة الأولى بعـد انقسـام المسـلمين إلى خوارج وشـيعة وسـنة، وقبل تحـول الشـعوبية في القرنين الثامـن والتاسـع الميـلادي إلى حركة احتجاج ضد سـيادة وتفـوق العرب سياسـيا وثقافيا.[41] خلافـا لجيـب، اعتمـد بعـض من المسـتشرقين عـلى منهجيـة لا تختلـف كثيرا عـن منهجية شريعتـي وبعـض كُتّـاب العـرب الذيـن زعمـوا أن الحركـة الشـعوبية هـي حركـة قوميـة فارسـية. وكان إجناس جولدتسـيهر (Goldziher) (1850-1921) مـن أوائل هؤلاء، فزعم بـأن إسـلام الفـرس، خـلال القرنـين الأولين بعـد ظهوره، لـم يكن نابعـا عن اقتنـاع كامل، وحـين تبـوأ قسـم منهـم مناصب إداريـة في الدولـة العباسـية، عملوا على ممارسـة سياسـة التمييـز ضـد العـرب. حصـل ذلـك، بحسـبه، في فـترة اسـتيقظت فيهـا القومية الفارسـية وبـرز فيهـا شـعور قومـي، ازدادت قوته نتيجـة الحـركات الانفصاليـة في الأقاليـم الشرقية مـن الدولـة، ليتجـلى، لاحقـا، في المعـارك الأدبيـة التـي خاضها أدبـاء وسياسـيون من أصل فـارسي ضـد العـرب، رعتهم وشـجعتهم الحركـة الشـعوبية.[42] لـم يقتصر الأمـر، في نظره، عـلى الفـرس بل شـاركهم في ذلـك ممثلون عـن الأنبـاط والأقباط وغيرهـم. تغنّـى كل هؤلاء بأمجادهـم القوميـة ورفضـوا هيمنـة العنصر العربـي، حتى وصـل بهم الأمر إلى التشـكيك بعقيـدة الإسـلام. ومـع ذلك، بقـي العنـصر الفارسي -عـلى مسـتوى النقاش الأدبـي- رأس الحربـة في معركـة «القوميـات غـير العربيـة» من أجـل تحقيق المسـاواة في الإسـلام.[43] نجد رأيـا مشـابها لـرأي جولدتسـيهر عنـد شـارل بيـلا (Pellat) (1914-1992)، الباحـث الفرنـسي في أدب الجاحـظ الـذي كان مناهضـا للحركـة الشـعوبية. يزعـم بيـلا أن الوسـط السـياسي-الديني للدولـة العباسـية خلـق عـداوة بـين العرب والفـرس، مصحوبـة بعصبية

41. Gibb, 1962, pp. 66-67.
42. Goldizher, 1967, vol. 1, pp. 137-144.
43. ن. م.، ص 144-148.

مـن نـوع جديـد «أدت إلى ولادة قوميـة عربيـة حقيقية».[44]

إذا عدنـا إلى جيـب فإننا نجـده يزعم ، في معرض نقـده للنظرية التي تعتبر الشـعوبية حركة قوميـة، أن جولدتسـيهر أخفق في فهـم النقاش الذي أداره الشـعوبيون ضد العـرب، وأخفق في فهـم طبيعـة العلاقة بـين الموظفين مـن أصل فـارسي والقيـادات العربيـة للإمبراطورية، فبالـغ في وصفـه للهجمـة الشـعوبية على العنـصر العربي و«غـروره»، وأخطأ حـين زعم أن الخلفـاء العباسـيين والـوزراء الفـرس قد قدّمـوا التأييـد للشـعوبية. منطلقا من هـذا النقد، زعـم جيـب، أن الموظفـين الفرس لـم يهدفوا إلى هـدم الإمبراطورية الإسـلامية عـلى الإطلاق، بـل إلى إصـلاح مؤسسـاتها، بحسـب نمـاذج الإدارة الساسـانية المتطـورة، خدمـة للثقافـة الإسـلامية وروحيتهـا.[45] واعتمـادا عـلى هـذا الزعم، لـم يعزُ جيب أسـباب ظهور الشـعوبية إلى مجـرد رد فعـل فـارسي على سـيطرة العرب، بـل إلى رفض كُتّـاب من أصل عربـي اعتماد الموظفـين مـن أصل فارسي عـلى التراث الإداري للمملكة الفارسـية وعلى فلسـفتها السياسـية في إصـلاح إدارة الدولـة الإسـلامية. أثـار الـرد والرفـض «معركـة الكتـب» ومـا تضمنتـه مـن نقـاش بـين أدباء شـعوبيين مـن أصل فـارسي وأدبـاء مـن أصل عربـي حـول قضايا اجتماعيـة وأخلاقيـة. علاوة عـلى ذلك، لم يمثـل الشـعوبيون كل الجماعات الفارسـية، وإنما شريحـة مـن موظفي الدولة الذين اسـتطاعوا الاسـتفادة من التوسـع البيروقراطـي السريع، ومـن تعاظـم قـوة الـوزراء ومديـري الدوائـر الإداريـة للدولـة. لم يتوقـف الأمر عنـد تبني الـتراث الساسـاني في الإدارة العباسـية، بـل صاحبـه إحيـاء للثقافـة الفارسـية، بحيـث بدأ مثقفـون مـن أصل فـارسي يترجمـون إلى العربية أعمـالا أدبية فارسـية لتصبـح لاحقا جزءا من الـتراث الأدبـي العربي.[46]

صحيـح أن جيـب أبـرز الـدور الذي لعبـه الموظفـون الفـرس في إحيـاء التراث الساسـاني، إلا أنـه أصرَّ عـلى أن الخلفـاء العباسـيين، والـوزراء والنبـلاء مـن أصـل فـارسي، لـم يكونوا متحمسـين لهـذا الـتراث، باعتبـاره ركيزة الحركة الشـعوبية. في الوقت نفسـه الـذي قلل من أهميـة إحياء الـتراث الفـارسي في إيقاظ مشـاعر الافتخار عند النخب الفارسـية المشـاركة في إدارة الدولـة، شـدد جيـب على أهميـة العوامـل الاقتصادية-الاجتماعية التي أفـرزت في نهاية القـرن الثامـن الميـلادي أدبـاء مـن أصـل عربي رفضـوا تغلغـل الـتراث الساسـاني. تطور

44. Pellat, 1953, p. 221.
45. Gibb, 1962, pp. 66–67.
46. ن. م.، ص 12–13.

النقاش بين الفريقين لدرجة أن الأدباء من أصل عربي اعتبروا تبني التراث الساساني تدميرا لقيم المجتمع الإسلامي، فأخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن الثقافة العربية. وفي تقييمه العام حول مدى تأثير التراث الساساني على الحياة الثقافية والسياسية للدولة العباسية، أقر جيب بأن المجتمع الإسلامي لم يقبل كليا ولم يرفَض بالمطلق هذا التراث، رغم زخم النقاش الأدبي.[47]

لا شك أن هناك مقاربات متعددة في دراسة الشعوبية وسياقاتها التاريخية، واستعراضها بالتفصيل ربما يحرفنا عن أهداف دراستنا الرئيسية. ولهذا، نكتفي بعرض سريع لمقالة سوزان إندِرفيتس (Enderwitz) في **الموسوعة الإسلامية**[48] التي استعرضت فيها رأي بعض الدارسين في أسباب ظهور الشعوبية. في البحث عن العوامل الاقتصادية-الاجتماعية التي أدت إلى ظهور الشعوبية، اعتمد هؤلاء الدارسون، بحسب إندِرفيتس، على كتابات أدباء من أصل عربي، وبخاصة على الرسالتين المعروفتين للجاحظ: **ذم أخلاق الكتاب** ورسالة **مدح التجار وذم عمل السلطان**،[49] زاعمين أن الحالة الطبقية في المدن أخذت شكل صراع عربي - فارسي وما صاحب ذلك من سيطرة موظفين من أصل فارسي على إدارة الدولة العباسية. شدد هؤلاء الموظفون على أفضلية الثقافة الفارسية ووجهوا نقدا إلى التراث العربي-الإسلامي، بدون التخلي عن ولائهم الكامل لحكام الدولة، فخرج كتّاب للدفاع عن التراث الإسلامي العربي.[50]

الشعوبية والهوية الجماعية في زمن ما قبل القومية

رغم اختلاف الآراء حول أسباب ظهور الشعوبية، إلا أن هناك شبه إجماع على أن أبرز علاماتها الفارقة هو النقاش الأدبي بين فريقين من الأدباء: **الأول** من أصل عربي و**الثاني** من أصل فارسي، عمل كل منهما على إبراز مناقب الجماعة التي ينتمي إليها. اعتمادا على تأويل ما تتبعنا من نصوص، نزعم أنها لم تعكس شعورا قوميا بل عكست وجود إثنية ما قبل القومية. ولكي نعزز وجهة نظرنا هذه، ارتأينا عرض وتحليل بعض

47. ن. م.، ص 69-72.
48. Enderwitz, 1955- 2005, pp. 513-514.
49. انظر «مدح التجار وذم أعمال السلطان» في: الجاحظ، 2002، ج 1، ص 237-243. انظر أيضا «ذم أخلاق الكتاب»، ج 2، ص 603-622.
50. انظر تلخيصا لهذه التفسيرات في: Enderwitz, 1955- 2005, pp. 513-514.

مـن نصـوص الجاحـظ وابن قتيبـة، باعتبارهمـا أبـرز المعارضين للشـعوبية الفارسـية. في معـرض دفاعهـم عـن العـرب وثقافتهـم ضد حجـج الشـعوبيين، ركـز هـذان الأديبان على ثلاثـة جوانـب: اللغـة وسلسـلة الأنسـاب والثقافـة. وأفضـل بدايـة في هـذه النصـوص هي **رسـالة النابتـة**[51] للجاحـظ التي أشـار فيهـا إلى الشـعوبية - ربمـا لأول مـرة. والنابتة هي جماعـة (أمـة في لغتـه) قـد نبتـت (ظهـرت) في زمنـه، وكانـت تدعـو إلى عـدم جواز سـبِّ معاويـة بـن أبي سـفيان، أول خلفاء الدولـة الأموية، باعتبـاره واحدا من معـارف النبي وله صحبـة معـه. يتهـم الجاحظ هـذه الجماعـة بالكفـر واقتراف المعـاصي والإثم وقـد ظهرت، بحسـبه، في «الدهـر الصعـب والزمن الفاسـد» من تاريـخ الخلافة الإسـلامية الـذي «نبتت» فيـه حركـة الشـعوبية المدفوعـة بدافع العصبيـة التـي وصفها الجاحـظ بالآفـة «التي هلك بهـا عالـم بعـد عالـم، والحمية التـي لا تبقي دينـا ولا دنيـا إلا أهلكتها، وهو ما صـارت إليه العجـم مـن مذهـب الشـعوبية، ومـا قد صـار إليه المـوالي مـن الفخر عـلى العجـم والعرب. وقـد نجمـت من المـوالي ناجمـة، ونبتـت منهم نابتـة تزعـم أن المـولى بولائه قد صـار عربيا لقـول النبـي «مولى القـوم منهـم» وقوله «الولاء لحمـة كلحمة النسـب لا يبـاع ولا يوهب».[52] وكمـا في كثـير مـن كتاباته التي طـرح فيها مواضيـع للنقاش مـع آخرين مفترضـين، تخيل الجاحـظ شـخصا يفاخـر بأن المـوالي أفضل مـن العجـم والعرب معـا، لأنهم ورثـوا فضائل الاثنـين. زعـم هـذا المـولى المتخيل بـأن: «العجـم حـين كان فيهم الملـك والنبوة كانـوا أشرف مـن العـرب، ولمـا حُـوِّل ذلـك إلى العـرب، صـارت العـرب أشرف منهـم ... فنحـن معـاشر المـوالي بقديمنـا في العجـم أشرف مـن العـرب، وبالحديـث الذي صـار لنا في العـرب أشرف مـن العجـم، وللعـرب القديـم دون الحديث، ولنـا خصلتان وافرتـان فينا جميعـا، وصاحب الخصلتـين أفضل مـن صاحب الخصلـة».[53] رفض الجاحـظ منطق هذه المفاخرة، متسـائلا: «أي شيء أغيَـظ مـن أن يكـون عبـدك [المـولى] يزعم أنـه أشرف منـك [العربـي]، وهو مقر بأنـه صار شريفـا بعتقك إيـاه؟».[54]

قـدم الجاحـظ نفسـه في **رسـالة مناقب الـترك**،[55] كحريص على وحـدة الجماعـات المختلفة في الدولـة العباسـية، وزعـم أن هدفـه مـن كتابتهـا هو تقريـب القلـوب ونبذ الفرقـة. تنبع

51. الجاحظ، 2002، م 3، ص 237-250.
52. ن. م.، ص 246.
53. ن. م.، ص 247.
54. ن. م.، ص 248.
55. ن. م.، م 1، ص 471-526.

أهمية هذه الرسالة من أنها تعكس مواقف أفراد من هذه الجماعات من قضية العلاقة بين العرب والعجم في فترة الشعوبية. تخيل الجاحظ أفرادا من كل جماعة يعرضون مناقب جماعتهم ويفاخر كل منهم بفضائل جماعته. قسم الجاحظ هذه الجماعات إلى خمسة، أطلق عليها اسم «جند الخلافة الخمسة»، معتبرا كل جند منها جماعة يشترك أفرادها في موقف مشترك في القضايا العامة، بما يشبه موقف أفراد حزب عقائدي في أيامنا. حري بنا أن نشير إلى أن أحد معاني كلمة «جند» هو حزب، والحزب في المعاجم العربية هو «جماعة من الناس ... وحزب الرجل أصحابه وجنده الذين على رأيه».[56] قسم الجاحظ هذه الأجناد، أو الجماعات إلى: «خراساني، وتركي، ومولى، وعربي، وبنوي».[57] وطبقا لتأويلنا لنص الجاحظ بهذا الصدد، فإننا نعتبر أن اسم كل جماعة كان يشير إلى حالة اجتماعية وثقافية وسياسية وإلى خلفية تاريخية. ولكي نفهم دلالات هذه الأسماء عند الجاحظ، نقدم تعريفا عاما ومقتضبا، من عندنا، لكل واحد منهم: فاسم الخراساني هو نسبة إلى خراسان وكان يطلق عادة على من كان أصله الإثني يعود إلى المناطق الشرقية للخلافة الإسلامية، والتركي نسبة إلى القبائل التركية التي سكنت أسيا الوسطى. وأما المولى فهو نسبة إلى الموالي من الأعاجم وقد استخدمهم العرب كعبيد قبل الإسلام، وظل اسمهم هذا يصاحبهم حتى بعد أن اعتقوا، ليصبح معناه، في الفترة الأموية والعباسية، الحليف والنصير للعرب من الفرس والأتراك وغيرهم. أما العربي فهو من سكن الجزيرة العربية وأطراف الهلال الخصيب، ومن هاجر منهم إلى الأمصار وبقي محافظا على نسبه. وأخيرا البنوي مصطلح أشار إلى أبناء ولدوا لآباء فرس، كانوا قد تزوجوا من نساء عربيات «وغلب عليهم هذا الاسم لأن أمهاتهم من غير جنس آبائهم».[58]

من المفيد أن نشير إلى أن الحدود المميزة بين هذه المجموعات لم تكن دائما واضحة، فمثلا، أطلق المسلمون العرب اسم خراسان على الأقاليم الشرقية للخلافة الإسلامية التي شملت إيران وأفغانستان وبعض مناطق آسيا الوسطى التي سكنتها قبائل تركية، ولهذا لم يميز الكثير من سكان العراق وبلاد الشام ومصر وشمال أفريقيا بين الجماعات الإثنية المختلفة التي كانت تسكن هذه الأقاليم، فمنحوها أسماء جامعة، مثل الأعاجم والخراسانيين والفرس. يظهر ذلك في حوار متخيل بين الجاحظ وشخص، محملا إياه

56. انظر معنى «جند» و«حزب» في: ابن منظور، 1988، م 2، ص 381 و م 3، ص 148-149.
57. الجاحظ، 2002، م 1، ص 471.
58. ابن منظور، 1988، م 1، ص 508.

كلامـا يلغـي فيـه هـذا الأخير وجـود فواصـل واضحـة بين هـذه الجماعـات وأنـه: «لا فرق بـين الخراسـاني والتركـي [وأن اختلافهمـا] ليـس كالاختلاف بـين العجمي والعربـي ... بل كاختـلاف مـا بين المكـي والمدني والبـدوي والحـضري ... وأن البنوي خراسـاني وأن نسـب الأبنـاء نسـب آبائهـم ... وأن الموالي بالعرب أشـبه، وإليهم أقـرب ... لأن السـنة جعلتهم منهم ... [فهـم] عـرب في المدعـى، وفي العاقلـة، وفي الوراثة. وهذا تأويـل قوله «مـولى القوم منهم» ... و«الـولاء لحمـة كلحمـة النسـب» ... [أمـا] الأتـراك ... فقـد شـاركوا العرب في أنسـابهم، والموالي في أسـبابهم».[59]

عـرض الجاحـظ، بعد ذلـك، أقوال أفـراد متخيلين من خمسـة الأجنـاد، عـبّر كل واحد منهم عـن مناقـب وفضائـل جماعتـه. فالخراسـاني سرد أمجـاد وتاريـخ جماعته ومـا قدمت من أجـل إعـلاء شـأن الإسـلام وتوطيـد أركان الخلافـة العباسـية، مـبرزا فضائلهـا في الأدب، والحكمـة، وعلـوم الحسـاب والهندسـة وغيرهـا. أمـا العربـي فقـد فاخـر بحفظ الأنسـاب والطاعـة للآباء والعشـيرة والشـعر المـوزون والكلام المنثـور والقول المأثور وتأسـيس الدولة وغيرهـا من المفاخـر. أما المولى فافتخـر بأصله العجمي وبنسـبه العربي الافـتراضي، باعتبار «الـولاء لحمـة كلحمـة النسـب». وأخـيرا قـال البنـوي: «أنـا أصلي خراسـان، وهـي مخرج الدولـة ومطلـع الدعوة [العباسـية] ومنهـا نَجَمَ هذا القـرن [الجيل] ... وفرعـي بغداد، وهي مسـتقر الخلافـة ... وأنـا أعـرق في هذا الأمر من أبـي، وأكثر تـردادا فيه من جـدي، وأحق في هـذا الفضل مـن المولى والعربـي». وبعد تعـداد الكثير من فضائـل جماعته، أضـاف البنوي: «ولنـا بغـداد بأسرهـا، تسـكن ما سـكنا، وتتحـرك مـا تحركنـا، والدنيـا كلها معلقـة بها، وصائـرة إلى معناهـا ... ونحـن بعـدُ تربيةُ الخلفـاء، وجيران الـوزراء، ولِدنا في أفنيـة ملوكنا ونحـن أجنحـة خلفائنـا».[60] وأمـا خصـال الأتـراك فلخصهـا الجاحـظ في البسـالة والإقدام والتنقـل مـن مـكان إلى آخـر والسـلب: «ولـو حصلتَ عمـر التركي وحسـبت أيامـه لوجدت جلوسـه عـلى ظهـر دابتـه أكثر من جلوسـه عـلى ظهـر الأرض ... [لكـن] التركـي في بلاده [لا] يقاتـل عـلى ديـن، ولا على تأويل، ولا عـلى ملك، ولا على خـراج ولا على عصبيـة ... وإنما يقاتـل عـلى السـلب والخيـار في يـده».[61] وفي نهايـة الرسـالة، عقـد الجاحظ مقارنـة عامة بـين بعـض الجماعـات الإنسـانية التـي عرفهـا في زمنـه، فالصينيـون برعـوا في الصناعات واليونانيـون في الحِكَـم والآداب، «والعـرب فيمـا نحـن ذاكـروه في موضعـه، وآل ساسـان في

59. الجاحظ، 2002، م 1، ص 476-478.
60. ن. م.، م 1، ص 479-486.
61. ن. م.، م 1، ص 499-497.

الملـك والأتراك في الحـروب».[62]

لا يوجـد متسـع في هـذه الدراسـة لعـرض كل الجماعـات التـي عرفهـا الجاحـظ في زمنـه، لكـن يمكـن التعـرف عـلى أغلبهـا مـن خـلال عـرض بيـلا المطـول لفسيفسـاء الجماعات الإثنيـة التـي كونت سـكان البصرة وجنـوب العـراق، مـكان ولادة الجاحظ ونشـأته قبل أن ينتقـل إلى بغـداد. عرض بيـلا تاريخا مختـصرا لهـذه الجماعات بمـا فيها القبائـل العربية ومواليهـا، والإيرانيـين الفـرس، والأنباط، ومهاجرين من السـند والهند، والـزط (الذين يُعتقد أنهـم أجـداد الغجر الذيـن أطلق عليهـم الجاحظ اسـم المكديـن)، والزِّنج (الذيـن قدموا من السـاحل الشرقـي في إفريقيـا واشـتهر اسـمهم بثوراتهم).[63]

يمكننـا اعتبـار هـذه الخطابـات، التي عكسـت تفاخر الخراسـاني والمـولى والبنـوي، والتي تـدور في مجملهـا حـول فضائـل الفـرس، كأحـد مظاهـر حركـة الشـعوبية التـي حملـت طابعـا إثنيـا، أوَّلَـه بيـلا عـلى أنـه حركـة قوميـة لها بعـد طبقـي. يعتمـد بيـلا في تأويله عـلى تحليـل للمجتمـع البصري الـذي ترعرع فيـه الجاحـظ، فقسـمه إلى أربع فئـات وهي: العـرب ومواليهـم، الأعاجـم المسـلمون، الأعاجم من غير المسـلمين، ثـم الرقيق. وأمـا التطور الاقتصـادي للمجتمع البـصري فقد أدى، في نظره، إلى تشـكل أربع طبقات: أ) الأرسـتقراطية ذات الـدم العربـي. ب) البرجوازيـة التـي تضـم عنـاصر عربيـة وأعجميـة، مسـلمة وغـير مسـلمة. ج) العامـة. د) العبيـد.[64] في تحليـل موقـف الجاحـظ من هـذه الطبقيـة، زعم بيلا أن الجاحـظ، وإن كان في الأصـل مـن طبقة العامـة، إلا أن مواهبه منحته الدخـول في الطبقة البرجوازيـة البصريـة ومـن ثـم التمثل بأخـلاق الأرسـتقراطية، على غـرار تمثـل البرجوازي الغربـي بأخـلاق أرسـتقراطية بـلاده.[65] إننـا نأخـذ في الحسـبان آراءه في تقييـم حركـة الشـعوبية، وبخاصـة آراءه المتعلقـة بتبنـي الجاحـظ لمواقف الأرسـتقراطية العربيـة ونقده لشـعوبيين مـن برجوازية أسـبغ عليها، في **كتـاب البخلاء**، صفـة البخل،[66] مـع أننا نتحفظ مـن مصطلحـات بيـلا المأخوذة مـن قامـوس لغتـه الحديثـة (أرسـتقراطية وبرجوازية).

أضـاف بيـلا إلى المسـألة الطبقيـة مسـألة نسـب الجاحظ، فحـاول تعقـب هذا النسـب عن

62. ن. م.، م 1، ص 508–509.
63. Pellat, 1953, pp. 34–42.
64. ن. م.، ص 224–225.
65. ن. م.، ص 229–230.
66. ن. م.، ص 247 وص 257.

طريق استعراض نصوص متعددة لمؤرخين مسلمين شككوا في أصله العربي. وبعد تحليله لهذه النصوص، وصل بيلا إلى نتيجة مفادها أن أصل أجداد الجاحظ يعود إلى الموالي الذين اندمجوا كلية بالعرب منذ زمن بعيد، مما أجاز له اعتبار نفسه عربيا خالصا. ومع أن الجاحظ ناصب الموالي الجدد الذين فاخروا بأمجاد الفرس الماضية العداء، إلا أن بيلا اعتبر رسالتي الجاحظ: **رسالة التسوية بين العرب والعجم** و**رسالة العرب والموالي**، مؤشرا يعزز الشكوك في أصله العربي.[67]

اعتمادا على تأويلات بيلا بما يخص دفاع الجاحظ عن مصالح أرستقراطية عربية، رغم أصله الطبقي، وبما يخص اندماجه في العنصر العربي، رغم أصله من الموالي، نزعم أن الجاحظ وظف أدبه للدفاع عن مصالح، امتزج فيها العامل الطبقي مع العامل الإثني. وقبل أن نعود، لاحقا، إلى موضوع العلاقة بين الأرستقراطية وإثنية ما قبل القومية، نحاول سبر أغوار هذه الإثنية من خلال تعقب استخدام الجاحظ لكلمتي **العرب** و**الأعراب** باعتبارهما اسما جامعا لهذه الإثنية. ففي كثير من السياقات، ربط الجاحظ هاتين الكلمتين بواو العطف للتعبير عن مجموعة واحدة تتحلى بالنسب الواضح وبلغة صحيحة بليغة لم يشوهها الاختلاط مع الأعاجم. ميز الجاحظ بذلك بين هذه الجماعة وجماعات سكنت خارج الجزيرة العربية مثل الكوفة والبصرة وبلاد الشام ومصر، فأطلق عليهم اسم أهل الأمصار، رغم أن أغلبهم تبنى اللغة العربية.[68] ومع أن كلام الناطقين بالعربية فيه «الجزل والسخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسمج» إلا أنه، بحسب الجاحظ، لا يوجد «في الأرض كلام أمتع ولا آنق، ولا ألذ في الأسماع، ولا أشد اتصالا بالعقول السليمة، ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويما للبيان، من استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء».[69] وفي نظره، أخفق الشعوبيون في إدراك بلاغة اللغة العربية، لغة القرآن الكريم الذي خالف «جميع الكلام الموزون والمنثور» ... [ف]نظمه من أعظم البرهان، وتأليفه من أكبر الحجج».[70] وأضاف أن كل ذلك هو دليل على «أن العرب أنطق، وأن لغتها أوسع، وأن لفظها أدل، وأن أقسام تأليف كلامها أكثر، والأمثال التي ضُرِبت فيها أجود وأيسر. والدليل على أن البديهة مقصور عليها، وأن الارتجال خاص فيها، وما الفرق بين أشعارهم [العرب] وبين الكلام الذي تسميه الروم

67. ن. م.، ص 51–54.
68. الجاحظ، 1968، ج 1، ص 17.
69. ن. م.، ج 1، ص 101.
70. ن. م.، ج 2، ص 20.

والفرس شعرا».[71] بهذا المعنى يكون الجاحظ، في سياق ذكره للغة العربية، قد جمع بين كلمتي العرب والأعراب، باعتبارهم جماعة إثنية واحدة: «العرب أهل المدر والوبر والبدو والحضر [ولغتهم هي] كلام العرب الفصحاء ... وكلام الأعراب الخلص».[72]

ذكرنا سابقا، أن القرآن يشير إلى **الأعراب**، سابغا على بعضهم صفات سلبية في آية من آيات سورة التوبة: «الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله».[73] وتفسير الآية عند غالبية المفسرين أن الأعراب أشد جحودا لتوحيد الله وأشد نفاقا من أهل الحضر، وذلك بسبب جفائهم وقسوة قلوبهم. ولأن الأعراب ليسوا كلهم كذلك فقد جاء قول الله في آية أخرى من نفس السورة: «ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول ألا إنها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم».[74] ربما اعتمد الجاحظ على الآية الأخيرة ليزيل عن الأعراب صفاتهم المذمومة، وليجمع بين **الأعراب** و**العرب** في التعبير عن جماعة واحدة. ومع هذا يثير هذا الجمع بين الكلمتين، في حالات معينة، تساؤلا عما قصده به، جماعة واحدة أم جماعتين منفصلتين، كقوله مثلا: «أما العرب والأعراب ... فقد أطبقوا على أن الحمامة هي التي كانت دليل نوح ورائده».[75] وقوله في سياق آخر: «وقد رأينا العلماء يتعجبون من خرافات العرب والأعراب في الجاهلية».[76]

منح الجاحظ استقلالية لكل واحدة من الكلمتين في حالتين: الأولى- استخدم فيها كلمة **الأعراب** بدون إضافات، حين أشار بشكل واضح إلى عادات وأعراف البدو،[77] والثانية- استخدم فيها كلمة **عرب** بدون إضافات حين تعرّض، مثلا، إلى نقد الشعوبيين لبعض عادات العرب: «والشعوبية تهجو العرب بأكل العلهز والعب والزعاع ... وأشباه ذلك»،[78] أو حين قارن، مثلا، بين فضائل **العجم** التي برزت في العمارة والمباني الفخمة وفضائل **العرب** التي تمثلت قبل الإسلام في شعرهم، ولكن عندما «أحبت [العرب] أن تشارك العجم في البناء، وتنفرد بالشعر، [بنت] غمدان وكعبة نجران، وقصر مارد ... وغير ذلك

71. ن. م.، ج 2، ص 21.
72. ن. م.، ج 2، ص 38.
73. **القرآن الكريم**، سورة التوبة، آية 97.
74. ن. م.، آية 99.
75. الجاحظ، 1982، م 1، ج 3، ص 469.
76. ن. م.، م 2، ج 4، ص 37.
77. ن. م.، م 1، ج 3، ص 553.
78. ن. م.، م 2، ج 5، ص 337.

مـن البنيـان».[79] وفي سـياقات أخـرى جعـل الجاحظ الكلمتـين متدرجتـين، مكـررا الجملة التاليـة: «أهـل الباديـة [الأعراب] أصـل العرب ومـادة الإسـلام».[80] ربما هذا التـدرج جعله يصـوغ مصطلـح **الأعـراب المتعربـين**،[81] الذين تخلصـوا من معانـي خصالهم: «وقـد رأينا العـرب وكانـوا أعرابا حـين نزلوا خراسـان كيف انسـلخوا مـن جميع هـذه المعاني».[82]

مـع أن الجاحـظ رفـض اتهامـه مـن قبـل الشـعوبيين بأنـه يحتقـر المـوالي والعجـم وأنـه ينكـر حقوقهـم،[83] إلا أنـه ركـز دفاعـه عن العـرب في مسـتويين: دفـاع عن ثقافتـي العرب والأعـراب، ودفـاع عـن بلاغة اللغـة العربيـة، زاعما أن سـبب نقد كتبـة الشـعوبيين للعرب، الذيـن شـاطروهم نفـس «الصناعـات»، نابـع مـن الحسـد أو العصبيـة التـي قادتهـم إلى إظهـار عدائهـم للثقافـة واللغة العربيـة وكرههـم للجزيرة العربيـة، حتى وصـل بهم الأمر إلى التشـكيك بعقيـدة الإسـلام: «وقـد يكـون أن ينقـدح في قلـوب النـاس عـداوات وأضغان شـبيها بالتحاسـد الـذي يكـون بين المتفقـين في الصناعـات، وربمـا كانت العـداوة من جهة العصبيـة، فـإن عامـة من ارتاب بالإسـلام إنمـا كان ذلـك رأي الشـعوبية والتمـادي وطول الجـدال المـؤدي إلى القتـال، فـإذا أبغض شـيئا أبغـض أهلـه، وإن أبغض تلـك اللغة أبغض تلـك الجزيـرة، فـلا تزال الحـالات تنتقل بـه حتى ينسـلخ من الإسـلام إذا كانـت العرب هي التـي جـاءت به وكانـوا السـلف».[84] ردا على هـذا العـداء المتدرج مـن الثقافـة إلى اللغة وإلى الجغرافيـا ومـن ثم إلى الإسـلام -الـذي ألصقه بالشـعوبيين- قـدم الجاحظ فضائـل **العرب** متدرجـة. فالثقافـة العربيـة تجلـت في أبهـى صورهـا في لغـة القـرآن، وفقـط عندمـا يأتي الشـعوبيون إلى أرض يسـكنها الأعـراب يسـتطيعون التحقق مـن الفصاحة والبلاغـة التامة التـي تتمتـع بها اللغـة العربية ويسـتطيعون التمييز بين العـرب والعجم: «إنـك متى أخذت بيـد الشـعوبي وأدخلتـه بلاد الأعراب الخلـص، ومعدن الفصاحـة التامة، ووقفته على شـاعر مفلـق، أو خطيـب مصقـع، علـم أن الذي قلـت هو الحـق، وأبصر الشـاهد عيانـا. فهذا فرق مـا بيننـا وبينهـم. فتَفَهَـمْ عنـي، فهمك اللـه، ما أنـا قائل في هـذا، ثم اعلـم أنك لم تـر قوما قـط أشـقى من هـؤلاء الشـعوبية ولا أعدى عـلى دينـه ... من هـذه النحلة».[85]

79. ن. م.، م 1، ج 1، ص 53.
80. الجاحظ، 1968، ج 2، ص 62.
81. انظر: الجاحظ، 1982، م 1، ج 1، ص 34.
82. ن. م.، م 2، ج 4، ص 32.
83. ن. م.، م 1، ج 1، ص 14.
84. ن. م.، م 2، ج 7، ص 660-661.
85. الجاحظ، 1968، ج 3، ص 51.

استكمالا لعرض مفهوم الجاحظ لمصطلح العرب في فترة النقاش الشعوبي، نعرض، هنا، موقف ابن قتيبة الذي شارك الجاحظ معارضته للشعوبية الفارسية. كما ذكرنا سابقا، كرس ابن قتيبة **كتاب العرب**، لإبراز فضائل العرب والرد على مقولات الشعوبيين، فاعتبر عداء الشعوبية للعرب تحريضا نابعا من «فتنة عصبية العجم».[86] والعجم، عنده، في هذا السياق هم الفرس. لكن هذه العصبية لا تنسحب على كل الفرس، مميزا بين فئتين منهم: فئة من الشعوبيين وفئة من الأشراف ورجال الدين الذين يعرفون حدودهم.[87] وقبل أن نعود إلى هذا التقسيم، نشير إلى كتاب الباحث الفرنسي جيرار لكونت (Lecomte) (1926-1997) حول شخصية وأدب ابن قتيبة، وما تضمنه من عرض لموقف ابن قتيبه من الشعوبية وكيفية عرضه لفضائل العرب. لاحظ لكونت أن ابن قتيبة ركز على مكونين أساسيين لهذه الفضائل، وهما الأدب والأخلاق من جهة، والنسب والدين من جهة أخرى، عارضا موقف ابن قتيبة من الشعوبية في تبرير شرعية قيادة العرب للدولة الإسلامية.[88]

زعم لكونت أن ابن قتيبة ميَّز بين الأرستقراطية الفارسية –وهي صاحبة نسب ودين– التي لم تعادِ العرب، وفلاحي منطقة السواد في جنوب العراق الذين أظهروا كل العداء نحو العرب، وهو يستخدم بالفرنسية مصطلح «الأرستقراطية» في ترجمته لمصطلح الأشراف. بمعنى آخر، رأى لكونت أن الشعوبية بالنسبة إلى ابن قتيبة نابعة من عداء الفئات الفقيرة من سكان جنوب العراق للعرب. بإخراجه أشراف الفرس من الشعوبية، نفى لكونت بأن الشعوبية نابعة من تنازع أيديولوجي وسياسي بين أرستقراطيتين متساويتين في الفضائل: الأرستقراطية الفارسية والأرستقراطية العربية. علاوة على ذلك، اعتقد لكونت أن دفاع ابن قتيبه عن العرب هو تعبير عن حالة طبقية أكثر من أنه تعبير عن قضية السلالة أو الأصل الإثني.[89] يذكرنا هذا بما كتبه شارل بيلا حول انعكاس الحالة الطبقية في أدب الجاحظ، مع الفارق أن لكونت زعم أن الشعوبية، عند ابن قتيبة، هي حركة الفقراء من سكان جنوب العراق. وللتدليل على هذا الزعم، اقتبس لكونت الفقرة التالية من ابن قتيبة: «ولم أر في الشعوبية أرسخ عداوة ولا أشد نصبا للعرب من السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى فأما أشراف العجم

86. ابن قتيبة، 1913، ص 269.
87. ن. م.، ص 270.
88. See Lecomte, 1965, pp. 347-358.
89. ن. م.، ص 344-346.

وذوو الأخطـار منهـم وأهـل الديانة فيعرفـون ما لهم وما عليهـم».[90] أضـاف لكونت إلى هذا الاقتبـاس مـن عنـده، كلمـة «إلـخ» ولـم يكمل اقتبـاس مـا تبقى مـن النص الـذي يضيف فهمـا أوسـع إلى الشـعوبية، في نظـري، يتجـاوز اختزالهـا بكلمـات مثل السـفلة والحشـوة والأوبـاش. يشـير مـا تبقـى مـن النـص إلى أن ابـن قتيبـة وجَّهَ سـهام نقـده إلى أفـراد من الفـرس ادّعـوا أن أنسـابهم تعـود إلى الأشراف، خلافـا لأشراف الفرس ذوي الخلق والحسـب الذيـن لا علاقـة لهـم بالشـعوبية. بمعنى آخر قسـم ابن قتيبة النخـب الفارسـية في زمنه إلى أشراف أصليـين وأشراف مزيفـين، وإذا أكملنـا النص، مشـددين على بعض الكلمات، سـوف نصـل إلى تأويـل آخـر لمفهـوم الشـعوبية. فبعـد أن اعتبر ابـن قتيبـة أشراف العجـم وأهل الديانـة يعرفـون مـا لهـم ومـا عليهم، أضـاف: «وقـال رجـل منهم لرجـل من العـرب: إن الـشرف نسـب والشريـف من كل قـوم نسـيب الشريف مـن كل قـوم: وإنما لهجت السـفلة منهـم بذم العـرب لأن منهـم قوما **تحلـوا بحليـة** الأدب فجالسـوا **الأشراف** وقوم **اتسـموا** بميسـم الكتابـة فقربـوا من السـلطان فدخلتهـم الأنفـة لآدابهـم والغضاضـة لأقدارهم من لـؤم مغارسـهم وخبـث عناصرهم فمنهـم **من ألحق نفسـه بـأشراف العجـم** واعتزى إلى ملوكهـم وأسـاورتهم ودخـل في بـاب فسـيح لا حجـاب عليـه ونسـب واسـع لا مدافـع عنه ومنهـم مـن أقام عـلى خساسـة ينافح عن لؤمـه **ويدعي الـشرف للعجم كلهـا ليكون من ذوي الـشرف** ويظهـر بغض العـرب».[91]

ربمـا يكـون صحيحـا أن أهل السـواد الذين ضمـوا فئات متعـددة في جنوب العـراق ناصبوا العـداء للعـرب القادمـين إليهـم مـن الجزيـرة العربيـة، فوصفهـم ابـن قتيبـة: «السـفلة والحشـوة وأوبـاش النبط وأبنـاء أكرة القـرى»، وألصق بهم صفة الشـعوبية، ولكنه أشـار، في هـذا السـياق، إلى جماعـة جالسـت الأشراف وتقربـت مـن السـلطان فدخلتهـم الأنفـة في تصرفاتهـم. مـع أننـا نفـترض أن أهـل السـواد الفقـراء كانـوا غير آبهـين بمـا كان يحصل عـلى السـاحة الأدبيـة، إلا أن مجـرد التعبـير عن مشـاعر امتعاضهم مـن سياسـة التهميش وفـرض اللغـة العربيـة عليهم جعـل ابن قتيبـة يضمهـم إلى الفـرس المدعـين بانتمائهم إلى طبقـة الأشراف، ومـن ثـم يصفهم بالشـعوبيين. في فصـل تحت عنـوان «ابن قتيبـة واللغات الأجنبيـة»، أشـار لكونت إلى سياسـة التعريب، مسـتعرضا تأثـيرات اللغات غـير العربية على لسـان العـرب ومتوقفا عند اسـم الأنباط الذيـن وصفهم ابـن قتيبة بالأوبـاش. اعتمد لكونت في شرح معنـى مصطلـح الأنبـاط عـلى شـارل بيـلا، مكررا رأيـه بأنهـم بقايا مـن الآراميين

90. ابن قتيبة، 1913، ص 270؛ انظر أيضا: Lecomte, 1965 p. 345.
91. ابن قتيبة، 1913، ص 270.

أو الكلدانيين،[92] كانوا قد لزموا الحياد في الصراع بين العرب والفرس في جنوب العراق، وظلوا يعملون في الزراعة. ومع أن قسما كبيرا منهم قد تعرب، إلا أن مصطلح الأنباط بقي يحمل معنى ازدرائي لازم أهل السواد الفلاحين جميعهم.[93]

مع أن ابن قتيبة اعتمد على مكونات سلسلة النسب والثقافة واللغة في تعريف العرب، إلا أنه أضاف إلى ذلك مكون الشجاعة التي جعلتهم ينتصرون على الفرس، قبل الإسلام، في مناسبات عديدة.[94] بالنسبة إلى مكون اللغة، اعتبر ابن قتيبة أن من لم يكن عربيا ثم تبنى اللغة العربية فقد أصبح عربيا. حدث هذا في التاريخ مرتين، مرة عندما تعرب العرب المتعربة فشاركوا العرب العاربة لسانهم، ومرة عندما انتشر الإسلام، فانضم إلى مملكة اللغة العربية العجم الذين تعربوا، كما يشير النص التالي: «والدليل على أن أصل اللسان لليمن أنهم يقال لهم (العرب العاربة) ويقال لغيرهم (العرب المتعربة) يراد الداخلة في العرب المتعلمة منهم وكذلك معنى التفعل في اللغة يقال تنزر الرجل إذا دخل في [قبيلة] نزار وتمضر إذا دخل في [قبيلة] مضر ... ولو كان كل من تعلم لسانا غير لسان قومه ونطق به خارجا من نسبهم لوجب أن يكون كل من نطق بالعربية من العجم عربيا (وسأقول في الشرف بأعدل القول وأبين أسبابه ولا أبخس أحدا حقه ولا أتجاوز به حده) فلا يمنعني نسبي في العجم أن أدفعها عما تدعيه لها جهلتها وأثني أعنتها عما تقدم إليها سفلتها».[95] توقف لكونت عند قول ابن قتيبة «فلا يمنعني نسبي في العجم»، مستعرضا أراء عديدة حول أصل عائلة ابن قتيبة واسمها الذي يردّه البعض إلى قبيلة باهلة العربية، ليصل في النهاية إلى نتيجة مفادها أن أصل هذه العائلة من الفرس، وربما يكون جد ابن قتيبة قد تزوج امرأة باهلية، مما حدا بالبعض أن يشير إلى اسم هذه القبيلة. تعربت عائلة ابن قتيبة مثل كثير من العائلات الفارسية التي قدمت إلى العراق بعد صعود الدولة العباسية.[96]

لقد سبق وعرضنا رأي بعض دارسي الشعوبية الذين خلصوا إلى نتيجة بأن كتّابا مثل الجاحظ وابن قتيبة عبّروا، في ردهم على الشعوبيين، عن وعي قومي عربي. وفي اعتمادنا على ما تقدم من عرض للنقاش حول أسباب ظهور الحركة الشعوبية، واستنادا إلى

92. Pellat, 1953, p. 22; p. 36.
93. ابن قتيبة، 1913، ص 370.
94. ن. م.، ص 289–290.
95. ن. م.، ص 278؛ انظر أيضا: Lecomte, 1965, p.348.
96. انظر: Lecomte, 1965, p. 28–30.

تحليل بعض من النصوص المدافعة عن ثقافة ولغة العرب، نستطيع أن نقول إن الجاحظ وابن قتيبة وآخرين عبّروا عن وعي بانتسابهم إلى جماعة إثنية عربية مقابل كتاب وموظفين فرس من الشعوبيين كانوا قد عبّروا بدورهم عن نوع من الوعي بانتسابهم إلى جماعة إثنية فارسية. وبحسب المنهجية التي اتبعناها في هذه الدراسة، نزعم أن الخطاب الثقافي العربي والفارسي في فترة الحركة الشعوبية كشف عن وجود إثنية ما قبل القومية. نُذكِّر هنا بتمييز أنتوني سميث (Smith) (1939–) بين تضامن الجماعة الإثنية في فترة ما قبل ظهور القوميات، وتضامن قومي نابع عن تشكل ثقافة حديثة مصاحبة للتحولات الكبرى في وسائل الإنتاج الصناعي والمواصلات. أشار سميث إلى ستة مكونات شكلت سوية جماعات إثنية فاعلة على صعيد الحياة السياسية والثقافية في فترة ما قبل ظهور القوميات وهي: 1- اسم دال عليها، 2- أسطورة تعيد أصل أفرادها إلى سلالة واحدة، 3- تاريخ مشترك يتبناه أفرادها، 4- ثقافة مشتركة تميزها عن جماعات أخرى، 5- مكان سكن يربط أفرادها بجغرافية معينة، 6- وعي تضامني يسبغ على أفرادها شعورا بالانتماء المشترك.[97]

لا شك أن بعضا من هذه المكونات كان موجودا في فترة الشعوبية عند نخب من الفرس والعرب، وبخاصة الكتاب الذين عبّروا في كتاباتهم عن تضامن إثني. ولكن هذه الكتابات لم تنتشر بين أفراد الجماعات التي ادعى هؤلاء الكتاب تمثيلها، والسبب في ذلك هو أن الكتاب والقراء في ذلك الزمن مثلوا شريحة نخبوية صغيرة جدا كانت محاطة بأغلبية ساحقة من الأميين غير القادرين على القراءة والكتابة. هذا يعني أن الخطاب الإثني النخبوي لم يكن بمقدوره التغلغل إلى مجال النشاط الاجتماعي وغرس أفكاره في عقول عامة الناس، وبالتالي، افتقرت إثنية فترة الشعوبية إلى مقومات قادرة على نشر مجمل فكرها والمصطلحات التي يمكن استخدامها في التأثير على جماعة ما زال أفرادها مرتبطين بثقافتهم الشعبية المتوارثة.[98]

إن زعمَنا بأن خطاب الجاحظ وابن قتيبة وكتاب آخرين هو خطاب نخبوي، يتناسب مع تحليل سميث المدعم بمصادر تاريخية كثيرة من ثقافات متعددة. فبحسبه، ظهرت إثنية ما قبل القومية تاريخيا على شكل نمطين أساسيين: الأول جانبي وموزع (lateral and extensive) والثاني عمودي ومكثف (vertical and intensive). تمثّل النمط الأول

97. Smith, 1986, pp. 22–31.
98. ن. م.، ص 76–89.

بممثلي الأرستقراطية الموحدين بأواصر الدم وبطقوس مشتركة، يساندها، في التعبير عن إثنية جماعتها، أفراد من طبقات جانبية موزعة بين الكهنة والموظفين وتجار المدن الأغنياء، وتمثّل النمط الثاني بنخب مدنية تضم كهنة وتجار وحرفيين تقودها الفئات القوية والأكثر ثراء، يوحدهم عداء مشترك للغرباء أقوى وأشمل من القواسم المشتركة التي توحد النمط الأرستقراطي والجانبي، لأن النمط الثاني يحمل في طياته، أحيانا، عناصر تبشيرية.[99]

طبقا لهذا التقسيم فإن التحليل الذي عرضناه (بما يخص مضمون خطاب المدافعين عن العرب في فترة الشعوبية) قد أشار إلى أن هؤلاء عبروا عن إثنية من النمط الأرستقراطي والجانبي، لأنه ركز، في شقه الأرستقراطي، على التمييز بين مدعي انتمائهم إلى أشراف الفرس، وبين أشراف العرب، أصحاب الأنساب الواضحة، كما عبر عن ذلك ابن قتيبة في **كتاب العرب**، وركز، في شقه الجانبي، على مدح تجار المدن وذم أخلاق الكتبة وموظفي الدولة من الفرس، كما عبر عن ذلك الجاحظ في كتبه ورسائله.

ولأن خطابات إثنية ما قبل القومية لم تضرب جذورا راسخة عند عامة الناس، فقد غابت تقريبا عن المشهد الثقافي بعد القرن الحادي عشر. ومع أن الناطقين بالعربية حافظوا على التمييز بينهم وبين جماعات العجم لاعتبارات متعلقة بسلسلة النسب أو اللغة أو المكان الجغرافي، إلا أن منسوب تمييزهم هذا انخفض إلى درجة أصبح **العرب** مجرد اسم جامع وبقيت إثنيتهم نائمة (إثنية متجمدة frozen ethnie)،[100] لمدة قرون، حتى بروز ظروف اقتصادية وسياسية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، استطاعت أن توقظها من جديد على يدي نخب من مثقفين بشّروا بإرهاصات-قومية، فأعاد بعض من هؤلاء استخدام مصطلح الشعوبية لوصف من اعترض على خطابهم العروبي الجديد.

ابن خلدون شاهدا على عصر ما قبل القومية

لن نستطيع أن نتعقب استخدام المصطلحات الدالة على الهويات الجماعية، مثل العرب والأعراب والشعب والأمة، في النصوص العربية الكلاسيكية التي كتبت خلال قرون تمتد

99. ن. م.، ص 76-83.
100. ن. م.، ص 88.

منـذ نهايـة الخطـاب الشـعوبي الكلاسـيكي إلى بداية ظهـور الخطـاب العروبـي الحديث. وبـدلا مـن هـذا التعقـب المضنـي، ارتأينـا أن نسـتعين بمقاربـات ابـن خلـدون في تنـاول الهويـات الجماعيـة واسـتخدامه للمصطلحـات المعـبرة عنهـا، على افـتراض أنهـا مقاربات تفيـد في فهـم الفرق بـين الإثنيـة (التي سـبقت القوميـة) والقوميـة الحديثة.

ولـد ابـن خلـدون في تونـس لعائلـة علـم وثقافـة، زعـم أفرادهـا أن أجدادهم هاجـروا من حضرمـوت إلى الأندلـس ومـن ثم إلى تونـس. تولى المناصـب السياسـية والدينيـة في عدد من مـدن شـمال أفريقيـا والأندلس قبـل أن يرحـل إلى الحجـاز لأداء فريضة الحج، ومـن ثم إلى القاهـرة، ليتـولى هنـاك منصبـا قضائيا ظل يشـغله حتـى وفاته.

نهـل ابـن خلـدون فكره مـن منابـع العلـم المتعـددة ومـن تجاربه خـلال إقامتـه في أقطار عديدة أكسـبته معرفة واسـعة في التاريخ والثقافة والعمران الإنسـاني والسياسـة والفلسفة، مـا زالت تسـتخدم، حتـى أيامنا، في دراسـات المجتمعـات العربيـة والإسـلامية. وتنبع أهمية مقارباتـه في فهـم دراسـة مجتمعـات عـصره مـن كونهـا تعتمـد عـلى معاينـة الظواهـر الاجتماعيـة، ممـا جعـل كثـيرا من دارسـيه يعتـبرون مقارباته مشـابهة، من حيـث العرض والتحليـل، للمقاربـات الحديثة لعلـم الاجتمـاع والأنثروبولوجيا.

انعكسـت معرفـة ابن خلدون وتجربتـه ومقارباته في مؤلفـه الضخم: **كتـاب العبر، وديوان المبتـدأ والخـبر في أيـام العـرب والعجـم والبربـر**، الـذي يقـع في سـبعة مجلـدات، ومـن بينهـا نال المجلـد الأول المعروف باسـم: **مقدمـة ابن خلدون** شـهرة عالمية. مـع أن أجزاءه السـتة الباقيـة لم تختلـف عـن الكتابـة التاريخيـة التقليدية عنـد المؤرخين الإسـلاميين، إلا أن **المقدمـة** تضمنـت أراء في مواضيـع نظريـة عديـدة، تميزت بعمـق التحليـل للمجتمعات الإسـلامية في عصره.

انطلاقـا مـن الاعتقـاد بأن مقاربـات ابن خلـدون مشـابهة لمقاربـات حديثة لعلـم الاجتماع وفلسـفة التاريـخ، اعتـبره كثـير من دارسـيه أحد مؤسـسي علـم الاجتمـاع وفلسـفة تاريخ، ممـا حـدا بهـم إلى تحليـل النـص الخلدونـي طبقـا لهـذا الاعتبـار. في دراسـته لفكـر ابـن خلـدون، حـذر محمـد عابـد الجابري مـن أن «وصـف العلـم الخلدونـي بأنه علـم اجتماع او فلسـفة تاريـخ أو غـير هـذا وذلـك مـن الأوصاف، لـن يسـاعد على فهـم آرائه كمـا هي، بـل بالعكـس، إن ذلـك قد يدفـع بنـا إلى تحريف مجـرى الفكـر الخلدوني وصبغـه بصبغة

جديدة غير صبغته الأصلية والأصيلة معا».[101] وتابع الجابري: «وكما انزلقت بعض الدراسات في خطأ فهم أفكار ابن خلدون على ضوء الفكر الحديث والمعاصر، وقعت أيضا في خطأ مماثل، هو فهم مصطلحاته وتعابيره فهما ينأى بها عن مقصوده ... إن المصطلح كيفما كان، هو دوما وليد العصر الذي ظهر فيه، يجب تحديد معناه، اعتمادا على ما كان يفهمه منه أبناء ذلك العصر».[102]

نحن بدورنا، لن نقحم القارئ في نقاشات دارسي ابن خلدون من مؤرخين، وعلماء اجتماع، وأدباء وغيرهم ممن درس النص الخلدوني على ضوء نظريات حديثة، ولن نتناول أيضا، تحليل مجمل نظريات ابن خلدون التاريخية والاجتماعية ووضعها في إطار علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، بل سوف نتناول الجوانب المتعلقة بالهويات الجماعية كما فهمها في زمنه وكما عبر عنها بمصطلحاته، خوفا من الوقوع في منهجية خاطئة قائمة على «خلط في الأزمان». صحيح أن مصطلح الهويات الجماعية هو جديد ولم يرد في نص ابن خلدون، إلا أننا سوف نستخدمه في محاولة تقريب أفقنا الثقافي في حاضرنا إلى أفقه الثقافي في حاضره، متوخين المحافظة على مصطلحاته التي وصف بها الهويات الجماعية كما فهمها في زمنه. ولهذا كله، سوف نعتمد على نص **المقدمة**، بدون التطرق إلى التأويلات المختلفة لدارسي هذا النص، وهي كثيرة جدا.[103]

101. الجابري، 1994، ص 132.

102. ن. م.، ص 9.

103. بالإضافة إلى كتب العابدي المذكور سابقا، اخترنا أمثلة قليلة من الدراسات، ربما تعطينا عناوينها انطباعا عاما عن هذه التأويلات وهي: أبو القاسم محمد كرو، **العرب وابن خلدون** (بيروت: منشورات دار الحياة، 1971)؛ علي عبد الواحد وافي، **عبقريات ابن خلدون** (القاهرة: دار «عالم الكتب» للطبع والنشر، 1973)؛ علي عبد الواحد وافي، **عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)؛ محمد محمود ربيع، **النظرية السياسية لابن خلدون، المنهج الجديد – مفهوم العصبية – التفسير العقلاني لتطورات الخلافة الإسلامية – مفهوم الملك** (القاهرة: دار الهنا للطباعة، 1981)؛ إمحمد حسين نصر، **ابن خلدون وهيغل، دراسة مقارنة** (بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1991)؛ أحمد الطويلي، **عبدالرحمان بن خلدون: دراسات ومنتخبات** (تونس: نشر وتوزيع عبد الكريم بن عبد الله، 1993)؛ علي الوردي، **منطق ابن خلدون**، الطبعة الثانية، (بيروت: دار كوفان للنشر، توزيع دار الكنوز الأدبية، 1994)؛ محمد فاروق النبهان، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)؛ **مجموعة مقالات في فكر ابن خلدون، الحداثة والحضارة والهيمنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)؛ سعيد الغانمي، **العصبية والحكمة: قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006)؛ أبو يعرب المرزوقي، **فلسفة التاريخ الخلدونية، دور العمران في عمل التاريخ وعلمه** (تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2007)؛ ناجية الوريمّي بوعجيلة، **حفريات في الخطاب الخلدوني، الأصول السلفية وهم الحداثة العربية** (تونس: دار الجنوب للنشر، 2008).

وفي الإنكليزية، نشير إلى كتابين: كتاب عزيز العظمة حول نظرية ابن خلدون التاريخية وما قدمه في آخره من

يقدم ابن خلدون في **المقدمة** مخطط **كتاب العبر**، بادئا بالإشارة إلى من سبقه من المؤرخين، منتقدا بعضهم ممن كتب عن دولة الملة الإسلامية في بدايتها و«ما قبل الملة من الدول والأمم»، ومعتبرا نفسه منشئا في التاريخ كتابا جامعا. يتناول في مخطط كتابه المواضيع الأساسية التي يعالجها وهي: «أخبار الأمم الذين عمروا المغرب ... وهما العرب والبربر، إذ هما الجيلان اللذان عُرِف بالمغرب مأواهما وطال فيه على الأحقاب مثواهما»، معتبرا مسلكه في البحث مسلكا جديدا، وطريقته في الدرس طريقة مبتدعة، يشرح بواسطتهما «أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ... وأسبابها».[104] يقسم ابن خلدون مؤلف **العبر** إلى ثلاثة كتب تتصدرها «المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين». ويتناول الكتاب الأول «العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب»، ويعرض الكتاب الثاني «أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد وفيه من الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة»، ويسرد الكتاب الثالث أخبار البربر في المغرب ورحلته إلى المشرق «للوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، ... وأخبار العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار». ولما كان مضمون مؤلفه بأجزائه كلها «مشتملا على أخبار العرب والبربر» ومفصحا «بالذكرى والعبر في مبتدأ الأحوال وما بعدها من الخبر»، سماه «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».[105]

استخدم ابن خلدون كلمة **الأمة** كمرادفة لكلمة **الملة**، بحيث أن أل التعريف تصاحب المصطلحين لتفيد عهدا ذهنيا، أي أن مصحوبهما هو معهود ذهني ينصرف الفكر إليه بمجرد النطق به أو كتابته، ليعني جماعة المسلمين الذين وحدهم الإسلام في عقيدة واحدة.[106] وفي حالات قليلة أضاف أل التعريف لكلمة **أمة** لتبيان جنسها فحسب، بحيث

توضيحات مقتضبة حول أهم الكتب والمقالات التي تناولت هذا الموضوع، وكتاب ألن جيمس فرومهيرز، باعتباره من أحدث الكتب التي تناولت حياة ونظريات ابن خلدون، الكتاب يعتمد على مصادر عديدة كتبت عن ابن خلدون ونظرياته:

Aziz al-Azmeh, 1982, pp. 166- 170; Fromherz, 2011.

104. ابن خلدون، 1986، ص 6.

105. ن. م.، ص 6-7.

106. ن. م.، ص 152، 195-196، 215، 218-219 وغيرها.

أشار إلى خصائصها بدون أن يعني **أمة** بعينها. في هذا المعنى الأخير، يقصد ابن خلدون أي جماعة إنسانية، كقوله مثلا: «إن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك ... كثر رياشها»، أو «إن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة».[107] نذكّر القارئ بأن كلمة **جيل** ذكرت في القرآن مرادفة لكلمة **أمة**، وقد ظهرت الكلمتان عند ابن خلدون كثيرا في عرضه لنظرية العمران والتمدن لتؤديا معنى الجماعة التي تشكلت اجتماعيا ومازالت موجودة في الحاضر. نلاحظ أنه استخدمهما في مستويين: الأول عام متعلق بالأسماء الجامعة، مثل العرب والبربر والنبط والسريان والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة والعجم، والثاني خاص متعلق بتحليله للمباني الاجتماعية والحالات السياسية لبعض التجمعات الإنسانية (وخاصة العرب والبربر) في زمن معطى، ليصبح معنى **أمة** أو **جيل** مقتصرا في كثير من السياقات على القبيلة الكبيرة أو مجموعة من القبائل.[108] مع أنه استخدم مصطلحي **أمة** و**جيل** كمترادفين، إلا أن المصطلح الأول غاب أحيانا وبقي المصطلح الثاني، خاصة عندما حلل ابن خلدون الحالات الاجتماعية على المستوى الخاص في زمن معطى. يعكس هذان المستويان، في نظرنا، مقاربتين مكملتين بعضهما بعضا في فهم الجماعات المعروفة في زمنه: الأولى مقاربة خارجية تسمي الجماعات وتتناول خصائصها العامة المعروفة للجميع، بدون أن تدخل في تفاصيل انقساماتها الداخلية أو تعدد الهويات داخلها، والثانية داخلية تتناول بالتحليل الانقسامات الداخلية للجماعة الإنسانية وخصائصها الاجتماعية والسياسية التي تؤثر في خلق هويتها العامة وهوياتها الخاصة. تتناسب هاتان المقاربتان مع مقاربتين معروفتين في الدراسات الإثنية الحديثة: الأولى، المعروفة باللغات الغربية باسم «etic»، وهي تعتمد على رؤية خارجية للجماعة تكتفي بالتعميم في وصفها وتعريفها، والثانية، المعروفة باسم «emic»، وهي تعتمد على رؤية ذاتية داخلية تحاول فهم نظرة أبناء الجماعة لأنفسهم ولهويتهم الجماعية.[109]

ولكن كما أشرنا سابقا، فإن أي محاولة لمقارنة مقاربات ابن خلدون مع المقاربات الحديثة يجب أن تأخذ في الحسبان اختلاف خلفيته الثقافية عن تلك ينطلق منها الدارسون في زمننا. مع أن درس خلفية ابن خلدون الثقافية لا تدخل في دائرة اهتمام هذه الدراسة، إلا أن نص **المقدمة** يشير إلى أنه استفاد ممن سبقه من مؤرخين وفلاسفة

107. ن. م.، ص 167.

108. انظر أيضا تعريف كلمة "**أمة**" عند الجابري، 1994، ص 285.

109. لمعرفة مصدر استخدام هذه المصطلحات وتطبيقاتها في الأنثروبولوجيا وفي الدراسات الإثنية وغيرها انظر:
"Emic and etic", *Wikipedia, the free Encyclopedia.*

كثيريـن، ظهـر تأثيرهـم إما بشـكل مبـاشر وإما بشـكل غير مبـاشر، متجـاوزا هـذا التأثير وواضعـا فلسـفة تـكاد تكـون خاصـة به كمـا يعتقـد الجابـري. تحـت عنوان «فيلسـوف بالرغـم منـه»، أشـار هذا الأخـير إلى أن ابن خلـدون، ورغم رفضـه بقوة لنظريات الفلاسـفة المسـلمين الذيـن سـبقوه في موضوع العقـول الفلكيـة والاتصال بالعقـل الفعـال -مثل أبي نـصر الفارابـي (874-950) وأبـي علي الحسـين بـن عبد الله بن الحسـن بن علي بن سـينا (980-1037)- إلا أنـه تمسـك بباقـي نظريـات الفلسـفة، حـاصرا مجـال إدراك العقـل في المحسوسـات والمعانـي المسـتقاة منها.[110]

مـع أننـا نجـد صعوبـة في التأكيـد بـأن أراء الفارابـي أثـرت عـلى ابـن خلـدون، إلا أن الصفحـات الأولى مـن الفصـل الأول من الكتـاب الأول في **المقدمـة**، تذكرنا بما كتبـه الفارابي عـن الاجتماعـات المدنيـة. اسـتهل ابـن خلـدون هـذه الصفحـات بتعريـف القـارئ عـلى مقدمـات العمـران البـشري، وأولهـا: «في أن الاجتمـاع الإنسـاني ضروري ويعـبر الحكمـاء عـن هـذا بقولهـم الإنسـان مدنـي بالطبـع أي لا بـد لـه مـن الاجتمـاع الـذي هـو المدينـة في اصطلاحهـم»،[111] وبعـد ذلـك توقـف طويـلا في شرح تأثـير الجغرافيـا عـلى حيـاة الأمم واختـلاف أنمـاط الاجتمـاع الإنسـاني.[112] إشـارة ابـن خلـدون إلى رأي الحكمـاء في ضرورة الاجتمـاع الإنسـاني وإلى «المدنيـة في اصطلاحهم»، ومن ثـم شرحه لتأثـير الجغرافيا على هذا الاجتمـاع، يذكرنـا بما كتبه الفارابـي قبله بقرون حول ضرورة الاجتماع الإنسـاني وأسـباب اختلافـه بـين الأمـم، مـع الفـارق بـأن ابـن خلدون أسـقط مـن هـذا التأثـير ما لـه علاقة بالأجسـام السـماوية والكواكـب الثابتـة التـي اعتقـد الفارابـي أن لهـا تأثيرا على الإنسـان، كمـا تبـين الفقـرة التاليـة: «والإنسـان من الأنـواع التـي لا يمكـن أن يتم لها الـضروري من أمورهـا ولا تنـال الأفضـل مـن أحوالهـا إلا باجتمـاع جماعات منهـا كثيرة في مسـكن واحد. والجماعـات الإنسـانية منهـا عظمى ومنها وسـطى ومنها صغـرى. والجماعـة العظمى هي جماعـة **أمـم** كثيرة تجتمـع وتتعاون. والوسـطى هـي **الأمـة**. والصغرى هي التـي تحوزها المدينـة... والجماعـة الإنسـانية الكاملـة عـلى الإطـلاق تنقسـم أممـا. والأمة تتميز عـن الأمة بشـيئين طبيعيـين: بالخِلَـق الطبيعيـة والشـيم الطبيعية، وبـشيء ثالث وضعـي وله مدخل مـا في الأشـياء الطبيعيـة وهـو اللسـان أعنى اللغـة التي تكـون العبـارة. فمن الأمـم ما هي كبـار ومنهـا مـا هي صغار. والسـبب الطبيعـي الأول في اختـلاف الأمم في هذه الأمور أشـياء

110. الجابري، 1994، ص 67-68.
111. ابن خلدون، 1986، ص 41.
112. ابن خلدون، 1986، ص 41-91.

أحدهـا اختـلاف أجـزاء الأجسـام السـماوية التي تسـامتهم مـن الكـرة الأولى، ثـم من كرة الكواكـب الثابتـة، ثـم اختـلاف أجـزاء الأرض ومـا يعرض لهـا من القـرب والبعـد».[113] لن نتوقـف عنـد معاني مصطلحات الأجسـام السـماوية والكواكـب الثابتة والكـرة الأولى وأصل الموجـودات ولـن نعقد مقارنـات بين مقاربـات الفارابـي ومقاربات ابن خلـدون فيما يخص الجماعـات الإنسـانية، وكلها تحتـاج إلى شرح طويل لا مجـال له هنا. ولكن نعـود لنذكر بأن الفارابـي قسـم هـذه الجماعات إلى ثـلاث: كبرى هي **الأمم** وسـطى هي **الأمـة** وصغرى هي أقـل مـن **الأمـة**، بينما اسـتخدم ابـن خلـدون مصطلحي الأمـم والأمـة في سـياقات متعددة تحتـاج إلى تأويـل نحـاول مـن خلاله فهـم قصده مـن هذا الاسـتخدام.

في محاولتنـا تأويـل مقاربـات ابن خلدون، نـرى أنه اكتفى بذكر الأسـماء العامـة للجماعات الكـبرى ومـكان سـكنها (مثل العـرب والبربـر والعجـم وغيرها) بـدون أن يعزو لهـا هوية واحـدة (عربيـة وبربرية وعجميـة) جامعة، تعلو على هويـات الجماعات الصغـيرة المنضوية تحـت أسـمائها العامـة. ولكنـه، حـين دخـل في تفاصيـل نظريتـه في العمـران والاجتمـاع الإنسـاني، وجـد أن الجماعـات الكـبرى ذات الأسـماء العامة منقسـمة إلى جماعـات صغرى تحمـل هويات خاصـة فاعلة بفعـل العصبية التـي توحد أفرادهـا. قبل أن نعـرض مفهومه للعصبيـة، نـرى أنـه، في أحيـان معينـة، أضـاف إلى اسـم الجماعـة الكـبرى مكان سـكنها الخـاص وعوامـل تلاحمهـا وتضامنهـا، سـاردا جـزءا مـن تاريخهـا وواصفا كيفيـة تبني أفرادهـا سلسـة نسـب «بالمجـاز» والادعاء، كمـا كان الحال، مثلا، بالنسـبة لبعـض الموالي في الدولـة الإسـلامية من أتـراك وفرس وأيضا بالنسـبة لبني إسرائيل الذين «رسـخ الوسـواس» عندهـم أنهـم ينتمون «إلى بيـت من أعظـم بيوت العالـم».[114]

مـع أننـا نزعـم أن ابن خلـدون لا يقارب موضـوع الهويات الجامعة إلا بشـكل غـير مباشر، ومـن بـاب نظريتـه في تطـور الاجتمـاع الإنسـاني، إلا أننـا نعتقـد أن منهجـه التاريخي في معالجـة الكيانـات الاجتماعيـة والسياسـية أضـاف الكثير إلى فهـم موقفه في هـذا الموضوع. هـذا المنهـج جعلـه يحـذر مـن «الغلط الخفـي» عنـد بعـض المؤرخـين الذيـن يخلطون في الأزمنـة، حـين يكتبون، غـير مكترثـين إلى «تبدل الأحـوال في الأمـم والأجيال بتبـدل الأعصار ومـرور الأيـام ... وذلك أن أحـوال العالم والأمـم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم عـلى وتيرة واحدة ومنهـاج مسـتقر إنمـا هـو ... انتقال مـن حال إلى حـال ... وقد كانـت في العالم أمـم الفرس

113. الفارابي، 1964، ص 69-70.
114. ابن خلدون، 1986، ص 134-136.

الأولى والسريانيين والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط وكانوا على أحوال خاصة بهم ... ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب فتبدلت تلك الأحوال ... ثم جاء الإسلام ... فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابة أخرى ... ثم درست دولة العرب وأيامهم ... وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم».[115]

إن رؤية ابن خلدون للجماعات الإنسانية من منظور تاريخي قادته إلى تعريف التاريخ على أنه «فن من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال»،[116] بحيث «يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة ... واختلاف الأمم والبقاع والأعصار ... والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب».[117] وحقيقة التاريخ، عنده، هي «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات».[118] وقد اعتبر أن دراسة التاريخ تعتمد على القوانين «وكأن هذا علم مستقل بنفسه ... وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا».[119]

مع أنه ركز على أخبار جماعة العرب وجماعة البربر من أهل المدر (الحضر) والوبر (البدو)، إلا انه كان دائما يقارن بينهما وبين جماعات الفرس واليونانيين والروم وغيرهم، معتمدا في ذلك على نظريته في العمران الإنساني بشقيه البدوي والحضري، وعلى دور العوامل الجغرافية، كما عرفها في زمنه.[120] مع أن ابن خلدون ربط بين الكلمتين **أمة** و**جيل** في صيغة المفرد، و**أمم** و**أجيال** في صيغة الجمع، ككلمتين مترادفتين، إلا أن استخدام **جيل** و**أجيال** غلب عنده، على **أمة** و**أمم**، عند تحليل الحالات الاجتماعية. نعود لنؤكد أن استخدامه للمترادفتين لم يكن اعتباطيا، بل مرتبطا بمنهجه التاريخي من جهة، وبمنهجه في رصد ثقافات وسلوكيات الجماعات في زمنه، على غرار المنهجيات المتبعة في الإثنوغرافيا. ولا نبالغ إذا قلنا أن استخدامه لكلمتي **أمة** و**جيل** يتناسب مع العلوم الإنسانية الحديثة التي تتناول الكلمات والمصطلحات وحتى بعض الظواهر الاجتماعية من منظورين متلازمين: الأول دياكروني (diachronic) تطوري، يتتبع الظاهرة عموديا

115. ن. م.، ص 28-29.
116. ن. م.، ص 3.
117. ن. م.، ص 28.
118. ن. م.، ص 35.
119. ن. م.، ص 37-38.
120. حول الجغرافيا في زمنه انظر: ن. م.، ص 44-85.

عبر الزمن. (dia تعني «من خلال» أو «عبر» و- chronus تعني «زمن») ويحلل مسارها التاريخي وانتقالها من حال إلى آخر، والثاني سينكروني (synchronic) تزامني، يرصد الظاهرة أفقيا خلال الزمن الحاضر (syn تعني «معًا» أو «مصاحبًا» و- chronus together تعني «زمن»). فبيمنا نظر ابن خلدون إلى مصطلح **أمة** بشكل عمودي كأنه رآها متكونة تاريخيا بعوامل النسب واللغة والدين والثقافة والجغرافيا، نظر إلى مصطلح **جيل** بشكل أفقي كأنه رآه يحمل مميزات في الزمن الحاضر أو الجيل الحاضر من حيث النسب واللغة والدين والثقافة والجغرافيا. وبما أن التاريخ يفيد في فهم طبيعة «العمران والاجتماع الإنساني» وتطورهما، اعتبر ابن خلدون الجماعة الإنسانية **أمة** حين تكون قد انتظمت تاريخيا بشكل جماعي عبر تطور سبل عيشها ومقومات ثقافتها المادية والروحية، ولأن كل جماعة لها في الحاضر مميزات، اعتبر الجماعات الإنسانية **أجيالا** تعيش بشكل جماعي في زمن أو جيل معطى. يظهر ذلك في فصل من فصول **المقدمة** تحت عنوان: «العمران البدوي» الذي رصد فيه حالة العرب البدو من وجهة نظر أنثروبولوجية، مفضلا استخدام مصطلح «جيل العرب». مع أن وجهة نظره هذه جعلته يصف العرب بأنهم «أشد الناس توحشا»، إلا أن إيمانه بحتمية تاريخية لتنقل الأجيال من مرحلة إلى أخرى، جعلته يتوقع خروج جيل العرب من حالة التوحش البدوي إلى حالة التحضر المدني: «إن جيل العرب طبيعي لا بد منه في العمران».[121]

العصبية مفتاح فهم الهويات الجماعية عند ابن خلدون

انطلاقا من فهمه بأن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته الإنسانية ووجوب استعانته بأبناء جنسه، رأى ابن خلدون أن تشكل الجماعات بأنماط اجتماعية وسياسية هو أمر ضروري لبقاء النوع الإنساني. مع أن الخير والشر من طبائع الإنسان و«الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، [وأن] الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه»،[122] إلا أن «الشر أقرب الخلال إليه إذا أُهمل في مرعى عوائده»،[123] ولم يكبحه رادع يردعه أو يهذبه. وحين يحصل الاجتماع الإنساني ويتم العمران، «فلا بد من وازع يدفع [أبناء البشر] بعضهم عن

121. ن. م.، ص 120-122.
122. ن. م.، ص 142.
123. ن. م.، ص 127.

بعـض لمـا في طباعهم الحيوانية مـن العـدوان والظلم».[124] ما يدفـع عدوان أفـراد الجماعات بعضهـم عـن بعض هـو وازع الرئاسـة السياسـية، كما هو الحـال، مثلا، في حـواضر «المدن والأمصـار فعـدوان بعضهـم عـلى بعـض تدفعـه الحـكام والدولـة» وهـو وازع الرئاسـة العشـائرية والقبليـة، كمـا هـو الحـال، مثـلا، في أحيـاء البـدو حيث «يـزع بعضهـم بعضا مشـايخهم وكبراؤهم».[125]

وإذا كان الوازع قائما على قهر وسـلطان حكام الدول أو على سـطوة ووقار رؤسـاء العشـائر والقبائـل، فهـو في الحالتين يحقق توحيـد أفراد الجماعـة في عُصبة، قوامهـا عصبية المحاماة والمدافعـة عنهـم. يلاحـظ المتتبـع لمجمل نـص **المقدمـة**، أن العصبيـة عند ابن خلـدون هي أداة معرفيـة ومنهجيـة، رصد بواسـطتها حالات الاجتماع الإنسـاني، محللا وشـارحا عوامل ظهـور الجماعـات واسـتمرارها وضعفهـا وأسـباب تلاشـيها. والعصبيـة في اللغة مشـتقة مـن «عصـب»: و«العصـب: عصـب الإنسـان والدابـة، والأعصـاب: أطنـاب المفاصـل التـي تـلاءم بينهـا وتشـدها .. وعصبـة الرجل: بنـوه وقرابتـه لأبيـه ... والتعصب: مـن العصبية، والعصبيـة: أن يدعـو الرجـل إلى نـصرة عصبتـه والتألـب معهـم عـلى مـا يناوئهـم، ظالمين كانـوا أم مظلومـين ... وقـد تعصبـوا عليهـم إذا تجمعـوا... والعصبيـة والتعصـب: المحاماة والمدافعـة ... وعصبـة الرجـل: قومـه الذين يتعصبـون له».[126]

عـلى غـرار طريقته في صـوغ مصطلحاتـه من مخـزون اللغة الأدبـي والديني، اسـتطاع ابن خلـدون تطويـع معانـي كلمـة العصبيـة واسـتخدامها في سـياقات تحليلـه النظـري. رغم أن مصطلـح الهويـة الجماعيـة مسـتحدث في الدراسـات الإثنيـة الحديثـة، وغـير موجود في قامـوس مصطلحـات ابـن خلدون، إلا أن عـرض مفهومـه للعصبية يلقي الضـوء على موقفه مـن الهويـات الجامعـة في عـصره. فالعصبيـة، عنـده، هـي اللحمة التـي توحد بـين الأفراد فتمنحهـم التعاضـد والتضامـن والتكاتـف والنعـرة والمنـاصرة في الـذود عـن الجماعة التي ينتمـون إليهـا في وجـه أفـراد جماعات أخـرى. والعصبيـة في الأصل هـي نتاج صلـة الرحم الطبيعيـة في البـشر والتحامهم في جماعات إنسـانية أولى. غير أنها ليسـت ثابتة، ويخضع كلّ مـن قوتها واسـتمرارها وضعفها ثم تلاشـيها، دائما لمسـارات تاريخية ذات أبعـاد اجتماعية وسياسـية وثقافيـة، تتبـدل بتبـدل أحـوال العمران. بـدون أن ندخـل في التفاصيـل المدعمة

124. ن. م.، ص 41-43.
125. ن. م.، ص 127.
126. ابن منظور، 1988، م 9، ص 230-235.

بالأمثلة التاريخية التي أوردها ابن خلدون في شرح مفهومه للعصبية وأسباب قوتها وضعفها وتلاشيها، نستطيع أن نميز بين شكلين أساسيين تظهر فيهما: الأول عصبية تقوم على صلة الرحم بين أفراد، يرون أنفسهم ينتسبون إلى جماعتهم بنسب صريح واضح: «فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها»،[127] والثاني عصبية تقوم على الولاء والحلف بين أفراد يرون أنفسهم ينتسبون إلى جماعتهم بنسب مشهور، ربما يكون قد نُسي بعضه، وبقي منه شهرة «فتحمل على النصرة ... بالأمر المشهور منه». ولكن، تكمن أهمية النسب في الحالتين (الصريح والمشهور) في فائدته وثمراته في وصل والتحام الأفراد بالمجموعة، فالنسب هو رابط معنوي للجماعة، وهو «أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام».[128] ومعنى الجملة الأخيرة في لغة عصرنا، أن الجماعة التي يربطها النسب هي متخيلة، يظهر ذلك بشكل واضح في قول ابن خلدون: «إن بعضا من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه ... فيدعي بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعرة ... وإذا وُجِدت ثمرات النسب فكأنه وُجِد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه كأنه التحم بهم ثم إنه قد يَتناسى النسب الأول بطول الزمان ... وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم».[129] وبحسب فهم ابن خلدون للجماعات فإن كلمة شعب لا تشير إلى شعب بمفهومه الحديث بل إلى قبيلة كبرى أو مجرد قبيلة، كما تدل على ذلك المعاجم الكلاسيكية. تتبدل العصبية الأولى بحسب تطور الجماعات وتشكل عناصرها من جديد في «مزاج متكون» من اختلاط فروع الأنساب المتباعدة. لا يتم التحام أو توحد هذه الأنساب إلا بفعل غلبة فرع من فروعها، عنده قدرة السيطرة أو «سر الغلب لأن الاجتماع والعصبية بمثابة مزاج للمتكون والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية».[130]

العصبية، إذًا، متدرجة من عصبية عامة، قائمة على نسب عام، تجمع عدة «عصبيات أخرى لأنساب خاصة، وهي أشد التحاما من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو إخوة

127. ابن خلدون، 1986، ص 128.
128. ن. م.، ص 129.
129. ن. م.، ص 130.
130. ن. م.، ص 131-132.

بنـي أب واحـد لا مثـل بنـي العـم الأقربـين أو الأبعديـن فهـؤلاء أقعـد بنسـبهم المخصوص ويشـاركون مـن سـواهم مـن العصائـب في النسـب العـام والنعـرة تقـع مـن أهل نسـبهم المخصـوص ومـن أهـل نسـبهم العـام إلا أنها في النسـب الخاص أشـد لقـرب اللحمـة».[131] أمـا الرئاسـة لهـذا المجمـوع من العصبيـات فلا تكـون إلا بغلبة أو سـيطرة عصبيـة واحدة عليهـا، وإذا أحسـت كل عصبيـة مـن هـذه العصبيات «بغلـب الرئيـس لهم أقـروا بالإذعان والاتبـاع والسـاقط في نسـبهم بالجملـة لا تكـون لـه عصبية فيهم بالنسـب إنمـا هو ملصق لزيـق وغايـة التعصب لـه بالولاء والحلـف». يؤدي الاختـلاط، طبقا لهذا المنطـق، إلى الامتزاج بجماعـة معينـة مـن خـلال الـولاء والحلـف والإذعـان لغلبـة عصبيـة واحـدة ويكـون هذا الامتـزاج مصحوبـا بادعـاء الفئـات الملتصقة لنسـب مختلق، كما تبـين الأمثلة التـي أوردها ابـن خلـدون. تفصـح العصبية عن نفسـها عـن طريق التفاخر بحسـب يقوم إما على نسـب معـروف، وإمـا على نسـب غير حقيقـي فيه «مجاز ووسـواس» المدعـين بانتسـابهم له. ميز ابـن خلـدون إذًا، بـين الحسـب حـين يكون أصليـا لوجود النسـب الواضـح، كما هـو الحال عنـد أهل الباديـة أصحاب العصبية الأولى، وبين الحسـب حـين يكون مجازيا كمـا هو الحال عنـد أهل الأمصـار من الحـضر الذين «لم يمارسـوا العصبية» وبقي «في نفوسـهم وسـواس ذلـك الحسـب ... عـلى الأمـر المشـهور مـن تعـداد الآبـاء فحسـب».[132] فاختـلاط الجماعات العربيـة في الحـواضر مـع العجـم وغيرهـم أفسـد «الأنسـاب بالجملـة وفقـدت ثمرتهـا من العصبيـة ... ثـم تلاشـت القبائل ودثرت فدثـرت العصبيـة بدثورها»، ليصبح أهـل الأمصار مجـرد سـكان المواطـن مثل جنـد قنسريـن وجند الشـام وجنـد العواصم.[133]

نلاحـظ ممـا تقدم، أن مسـار العصبية، من قـوة وضعـف وزوال، محكوم بالتطـور الحتمي للعمـران البـشري ومـا يصاحبـه مـن تغـيرات في سـكن الجماعـات وتحـولات اقتصاديـة واجتماعيـة. تلعـب الغلبـة في هذا المسـار دورا رئيسـيا، بحيـث أن غلبة أفـراد معينين داخل العصبيـة الواحـدة تتـم بانتصار شـوكتهم عليها، وغلبة هـذه العصبية عـلى عصبيات أخرى تتـم بانتصـار شـوكتها عـلى شـوكات هـذه العصبيات حتـى تضمحـل وتتـلاشى، وخاصة عندمـا يندمـج أصحابها، نتيجـة الاختلاط، في الحـواضر والمدن. أي أن مسـار العصبية غائي وحتمـي، ففـي بداية هذا المسـار تكون غايتهـا الملك وبعـد أن تضعف تكـون نهايتها حتمية بالتـلاشي. في هـذا المسـار الغائـي تسـتتبع عصبيـة قويـة واحـدة عصبيـات أخـرى قريبة

131. ن. م.، ص 131.
132. ن. م.، ص 132-135.
133. ن. م.، ص 130.

منهـا لتلتحـم «جميعهـا فيهـا وتصـير كأنهـا عصبية واحـدة كـبرى ... وإذا حصـل التغلب بتلـك العصبيـة عـلى قومهـا طلبت بطبعهـا التغلب عـلى أهل عصبيـة أخرى بعيـدة عنها ... وإن غلبتهـا واسـتتبعتها التحمـت بهـا أيضا وزادت قـوة في التغلـب إلى قوتهـا وطلبت غاية مـن التغلـب والتحكـم أعلى مـن الغايـة الأولى وأبعد وهكـذا دائما حتـى تكافـئ بقوتها قوة الدولة».[134]

الدولة عند ابن خلدون والهويات الجماعية

وكمـا أن ابن خلدون أحسـن في توظيـف كلمة العصبية في شرح نظريته في الاجتماع الإنسـاني المتغـير دائمـا، أحسـن، أيضـا، في توظيـف كلمة الدولـة في شرح الأحـوال السياسـية المتغيرة دائمـا. والدولـة في اللغـة هي «الفعـل والانتقال مـن حال إلى حال» وهي «اسـم الـشيء الذي يتـداول» ومنهـا كلمـة الإدالـة أي الغلبـة فيقـال «أُديل لنا عـلى أعدائنـا أي نُصرْنـا عليهم». والدولـة أيضـا هي «الانتقال مـن حال الشـدة إلى الرخـاء».[135] إن تحليلنا لمفهـوم الدولة عند ابـن خلـدون، في الفقـرات اللاحقـة، سـوف يظهر أنـه يتناسـب مـع المعاني التـي تضمنها أصلهـا اللغـوي، ومن هـذه المعاني: الإدالـة أي الغلبة والانتقـال من حال إلى حال، وتتناسـب كل هـذه المعانـي مـع نظريته في تبدل أحـوال العمران البـشري وعدم ثبات مظاهـر الاجتماع الإنسـاني ومـع فهمـه «قواعـد السياسـة» وإيمانـه بـأن «أحـوال العالـم والأمـم وعوائدهم ونحلهـم لا تـدوم عـلى وتيرة واحـدة ومنهاج مسـتقر إنمـا هو اختـلاف على الأيـام والأزمنة وانتقـال مـن حـال إلى حال وكمـا يكون ذلك في الأشـخاص والأوقـات والأمصـار فكذلك يقع في الأفـاق والأقطار والأزمنـة والدول».[136]

في مقارنـة الأصـل اللغـوي لكلمـة دولة في اللغـة العربية مـع الأصـل اللغوي لهـا في اللغات الأوروبيـة، نجد أن كلمـات state بالإنكليزيـة، état بالفرنسـية، stato بالإيطالية، estado بالإسـبانية و-staat بالألمانيـة، جاءت كلهـا من الكلمة اللاتينيـة status التي تعني: موضع، مرتبـة، منزلـة، مكانـة وحالة مسـتقرة. ربما هذه المقارنـة جعلت بعـض دارسي ابن خلدون يطـرح فرضية مفادهـا أن الأصلَـين اللغويين، في اللغـة العربية واللغات الأوروبية، يعكسـان

134. ن. م.، ص 139-140.
135. ابن منظور، 1988، ج 4، ص 444-445.
136. ابن خلدون، 1986، ص 28.

مفهومين مختلفين للدولة نابعين من فكرين مختلفين: فكر عربي إسلامي يرى حكم الدولة معرّضا دائما للتبدل والتغير، وفكر أوروبي يمجد الدولة ويسعى إلى استقرارها وثباتها. لكن هذه الفرضية، المستندة على المقارنة اللغوية، تحتاج إلى دراسة تاريخية مستفيضة، يتم بعدها فحص فرضية تقلب مفهوم الدولة في الفكر العربي الإسلامي وفرضية استقرارها في الفكر الغربي، ولا مجال هنا للقيام بها. إن اعتبار ابن خلدون رائد إدخال مصطلح الدولة إلى اللغة السياسية العربية يجعله، أحيانا، موضع مقارنة مع توماس هوبز (Hobbes) (1588–1679)، باروخ سبينوزا (Spinoza) (1632–1677)، جون لوك (Locke) (1632–1704)، وخاصة مع صموئيل فون بوفندروف (Pufendorf) (1632–1694)، باعتبارهم رواد الفكر السياسي الغربي المتعلق بمفهوم الدولة.[137] ورغم أهمية هذه المقارنات، إلا أنها تقع خارج هدف دراستنا التي تتركز في رؤية ابن خلدون للدولة من باب فهم رؤيته للهويات الجماعية في زمنه. ولكي لا نحيد عن هدفنا هذا، ارتأينا تعقب السياقات المتعددة التي استخدم ابن خلدون فيها مصطلح الدولة وتعقب المفردات المرافقة له. نجد في هذا التعقب أنه أستخدم كلمات: الملك، السلطان، الرئاسة، الإمامة والخلافة، صاحب العصبية، صاحب الدولة، للتعبير عن حكام الدولة، واستخدم كلمات: أهل العصبية، أهل العصائب، عشير، عشائر، شعب، قوم، رعية، رعايا، ملة وأمة، للتعبير عن المحكومين.[138] جمع ابن خلدون، عادة، كلمتي الملك والسلطان مع كلمة دولة، بحيث ظهرت هذه الكلمات الثلاث مرتبطة بواو العطف، ولا نعرف منها إذا كانت كلمات مترادفة، تحمل نفس المعنى، أو كلمات معطوفة، تحمل كل واحدة معنى مغايرا كما نرى ذلك في الفقرة التالية: «إن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال وأموال الجباية عائدة عليهم ... وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت إليه ثم إليهم ... فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة». بعد ذكر مفردات الدولة والملك والسلطان في فقرة واحدة، عاد ابن خلدون، ليذكّر القارئ بمصدر نشوء الدولة، فظهرت عندها كلمتا الملك والدولة كأنهما مترادفتين ومستقلتين في آن واحد: «قد بينا ... أن الملك والدولة غاية للعصبية وأن الحضارة غاية للبداوة وأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك ... له

137. للاطلاع على فكر هؤلاء وخاصة بوفندروف انظر: Nutkiewicz, 1983, pp. 15–29.

138. يكثر استخدام هذه المفردات في الفصول الفرعية للفصل الثالث من الكتاب الأول، ابن خلدون، 1986، ص 154–380.

عمر محسوس كما للشخص الواحد».[139]

وإذا كانت العصبية، عند ابن خلدون، تمثل الرابط الذي تلتحم بواسطته «عصابة» أي جماعة معينة، وإذا كانت غايتها هي الملك والدولة، فمن المنطق أن يكون الملك والدولة قائمين على جماعة ذات عصبية. ولأن «العصابة» الواحدة مكونة من «عصائب» أصغر منها ولكل منها نعرة تخصها، فهي بحاجة إلى رئاسة «تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب».[140] تتمثل هذه الرئاسة بحاكم يزع أفراد الجماعة والجماعات المنضوية تحتها بعضهم عن بعض ولا يتم ذلك إلا إذا كان هذا الحاكم «متغلبا عليهم». ميز ابن خلدون في هذا السياق بين الرئاسة والملك مع أنهما تقومان على التغلب المنوط بالعصبية، فالملك، عنده، «هو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد ... وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر».[141] ولكن نلاحظ، في سياق آخر، أنه خلط ليس بين الملك والرئاسة فحسب، بل بينهما وبين أصحاب الدولة كقوله: «إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية ... فيقع فيه التنافس غالبا وقلَّ أن يُسَلِّمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه». ولكن مباشرة بعد هذا النص، وحين شرح نظريته في تبدل الدول وزوالها نتيجة الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وظف هذه الكلمات لتؤدي كل واحدة منها معنى يتناسب مع النظرية التي ترى بأن طول أمد انغماس أصحاب الدولة في ترف الحضارة يؤدي إلى نسيان «عهد تمهيد الدولة» وإلى نسيان العصبية الأولية المصاحبة لها، ومن ثم الاستغناء عن قوة هذه العصبية. كل هذا يؤدي إلى ضعف شوكة الرئاسة وإلى سقوطها واستبدالها برئاسة جديدة تستند إلى عصبية أخرى، كما تشير الفقرة التالية: «فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحدا بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولية».[142]

رأى ابن خلدون أن الدولة في فترة استقرارها تعتمد على «السياسة العقلية» التي تخفف من «العصبية المفضية إلى الهرج والقتل»، فتقوم هذه السياسة على «قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها» إلى أن يأتي زمن هرم الدولة وضعف شوكة الرئاسة فيها واستبدالها. ينطبق هذا حتى على دولة الخلافة القائمة على

139. ن. م.، ص 371.
140. ن. م.، ص 131.
141. ن. م.، ص 139.
142. ن. م.، ص 154-155.

«السياسة الدينية» التي تستبدل العصبية القبلية بعصبية دينية جامعة تحمل «الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء». يقود دولة الخلافة رئيس يحمل مهام النيابة «عن صاحب الشريعة ... وتسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته».[143] رأى ابن خلدون أن العصبية قد صاحبت قيام الملة الإسلامية في بدايتها، «فالعصبية ضرورية للملة بوجودها يتم أمر الله منها وفي الصحيح ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه». لكن حين تجسدت الملة الإسلامية في دولة ذات صبغة دينية، تمَّ ذم العصبية وتركها وأصبح الوازع دينيا. وظل الأمر على ذلك حتى نهاية فترة الخلفاء الراشدين، فحصل انقلاب الخلافة إلى الملك.[144] مع أن هذا الانقلاب حافظ على معاني الخلافة في مظاهرها الخارجية، إلا أن «الوازع الذي كان دينيا ... انقلب عصبية وسيفا».[145] تناول ابن خلدون تطور دول ذات صبغة دينية ظهرت في تاريخ الإسلام، فأشار إلى أن هذه الدول استطاعت في بداياتها أن «تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية»، ولكن مع مرور الزمن سقطت عنها الصبغة الدينية وأصبح فيها «الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين»، وتغلب عصابة واحدة فيها على «من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها».[146]

أشار تحليل ابن خلدون لتطور الدولة الدينية وغير الدينية، إلى أنهما غير قادرتين على توحيد العصائب أو الجماعات المختلفة ذات العصبيات لتصبح جماعة واحدة تحمل هوية جماعية مشتركة. وحتى دولة الأمة أو الملة الإسلامية بقيت غير قادرة على صهر كل الجماعات المنضوية تحتها وعاجزة عن تقويض عصبياتهم المتعددة ليصبحوا جماعة متخيلة واحدة ذات عصبية واحدة فحسب. وظل صعود الدول وزوالها متعلقين بحالات العصبية ولهذا يمكننا اعتبار مصطلحات الملك وأصحاب الدولة والرئاسة في أهل النصاب المخصوص، تمثل «عصابة الدولة وقومها القائمين بها»،[147] وتقتصر إما على العشيرة أو القبيلة وإما على فرع واحد منهما. وحتى لو توسع النطاق الجغرافي للدولة، فأهل العصبية في بداية نشوئها يكونون مصدر قوتها، فهم «الحامية الذين ينزلون بممالك

143. ن. م.، ص 190-191.
144. ن. م.، ص 202.
145. ن. م.، ص 208.
146. ن. م.، ص 158.
147. ن. م.، ص 161.

الدولة وأقطارها وينقسمون عليها فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى ... وكان ملكها أوسع».[148]

إن شرط قيام الدولة، عند ابن خلدون، هو غلبة فرع من فروع عصابة (جماعة) مثل القبيلة على فروع أخرى والتقدم بها نحو الملك الذي هو غاية العصبية. بمعنى أخر، يتحقق شرط قيام الدولة بالانقسام والاتحاد في آن واحد، انقسام ينهي المساواة بين فروع العصابة الواحدة، واتحاد عصبيات سائر الفروع في عصبية واحدة ممثلة برئاسة واحدة، كما تبين الفقرة التالية: «إن الملك ... إنما هو بالعصبية والعصبية متألفة من عصبات [كذا] كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيّرها جميعا في ضمنها وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مزاج للمتكون والمزاج إنما يكون عن العناصر وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلا بل لا بد من أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصّيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب وهي موجودة في ضمنها وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة فيهم ولا بد لأن يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم».[149] لكن الدولة لا تبقى على حال واحد، بل تمر بخمسة أطوار، يكتسب «القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور». الطور الأول هو طور الاستيلاء على الملك من قبل رئيس لا ينفرد دون عصابته «بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية». «الطور الثاني طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته». «الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك ... وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار [الثلاثة] كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم». «الطور الرابع طور القنوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا قانعا بما بنى أولوه». «الطور الخامس طور الإسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته ... حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته ... فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون ... وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ... إلى أن تنقرض».[150]

148. ن. م.، ص 163.
149. ن. م.، ص 166.
150. ن. م.، ص 175-176.

يظهر من هذا العرض أن القائمين على الدولة يمثلون جماعة صغيرة غالبة أو حاكما (سلطانا) واحدا غالبا يرعى أمور الرعية أو المحكومين، وتكون «مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله ... أو اتساع علمه ... وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم ... فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان ... فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجود بمكان حصل المقصود من السلطان ... وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم ... فتخلفوا بها ... وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ... فتفسد الدولة ويخرب السياج».[151] ما يجمع بين الرعية والسلطان، إذًا، هو المصلحة المشتركة وزوال هذه المصلحة هو بداية نهاية الدولة. من المفيد أن نشير أن كلمة رعية هي، في الأساس، مجاز لغوي يعكس معنى العلاقة بين الراعي والقطيع، ويفصح عن نموذج دولة سبقت نموذج دولة المواطنين. لن نعرض خصائص هذا النموذج الأخير وتطوره التاريخي في الغرب، والذي يحتاج إلى شرح طويل. نكتفي، هنا، أن نشير أن مبادئ الثورة الفرنسية هي التي أخرجت من قاموسها السياسي مصطلح «sujets»(المحكومين الخاضعين للحاكم)، وأدخلت بدلا منه مصطلح «citoyens» (المواطنين) واعتبرتهم، من الناحية النظرية، متساوين ينتمون إلى الأمة الفرنسية الواحدة. فابن خلدون، الشاهد على عصره، وصف واحدا من نماذج الدول التي سبقت دولة المواطنين، حيث كانت الرعية فيها مجرد أفراد وجماعات متفرقة خاضعة لحكم السلطان. ولأن هذا الأخير، بحسب ابن خلدون، لا يستطيع لوحده إخضاعهم «فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه». ليس المقصود بأبناء جنسه مجموع الرعية، بل أقرب المقربين: «إن الاستعانة إذا كانت بأولي القربى من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل لما يقع في ذلك من مجانسة خلقهم لخلقه فتتم المشاكلة في الاستعانة».[152]

عاد ابن خلدون ليكرر بأن صاحب الدولة في الطور الأول من نشوء دولته يعتمد على عصبية ذوي الأرحام من قومه «فهم عصابته وظهراؤه على شأنه وبهم يقارع الخوارج على دولته»، أما في الطور الثاني فيتم استبدال أبناء قومه بموالين جدد بعيدين من حيث صلة الرحم معه. استخدم ابن خلدون في شرح هذا الانتقال من طور إلى آخر مصطلحي الاستظهار والاصطناع، فالأول من الفعل استظهر: «واستظهر به أي استعان، وظهرتُ

151. ن. م.، ص 188-189.
152. ن. م.، ص 235.

عليه: أعنتُه».[153] والثاني من الفعل اصطنع: «وفلان صنيعة فلان ... إذا اصطنعه وأدبه وخرجه ورباه... والصنيعة: ما أعطيته وأسديته من معروف أو يد إلى إنسان تصطنعه بها».[154] فقَوْل ابن خلدون: «استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين» يعني استبدال الاستعانة بقومه عن طريق اصطناع موالين رباهم وأسدى لهم معروفا جاعلا منهم أصحاب المناصب وليصبحوا «أقرب إليه من سائر [أهل عصبيته] وأخص به قربا واصطناعا، وأولى إيثارا وجاها لما أنهم يستميتون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم فيستخلصهم صاحب الدولة ويخصهم بمزيد من التكرمة».[155] وهذا الاستظهار والاصطناع قد حصل في الدولة الأموية ومن بعدها في الدولة العباسية. مع أن الأولى اعتمدت في نشأتها على عصبية ذوي الأرحام من بني أمية، إلا أن القائمين عليها بدءوا مباشرة «يستظهرون في حروبهم وولاية أعمالهم برجال العرب مثل عمرو بن سعد بن أبي وقاص» وغيره ممن هم أبعد في صلة الرحم عن عصابتهم الأولى. أما في الدولة العباسية فكان «الاستظهار فيها أيضا برجالات العرب فلما صارت الدولة للانفراد بالمجد وكُبِح العرب عن التطاول للولايات صارت الوزارة للعجم والصنائع من البرامكة وبني سهيل ... وغير هؤلاء من موالي العجم فتكون الدولة لغير من مهدها».[156]

«العرب» عند ابن خلدون وإثنية ما قبل القومية

نرى، إذًا، أن ابن خلدون، في سياق شرحه لتطور دولتي بني أمية وبني العباس، نظر إلى العرب على أنهم جماعة لغوية استطاع جزء من قبائلها الإمساك بزمام الحكم في بدايات نشوئهما إلى حين بدأ رئيس هذا الجزء (القبيل في لغة ابن خلدون) اصطناع موالين من قبائل عربية أخرى، وبعد ذلك من جماعات العجم من أهل الأمصار التي فتحتها القبائل العربية تحت راية الإسلام. لقد سبق وزعمنا أنه باستثناء حالات محدودة في الزمان والمكان مثل حالة الشعوبية، لم تظهر نخب سياسية وثقافية تدعي تمثيل جماعة العرب اللغوية في الأمصار التي اختلط فيها العرب مع العجم. وفي سياق شرحه

153. ابن منظور، 1988، م 8، ص 277.
154. ن. م.، م 7، ص 422.
155. ابن خلدون، 1986، ص 183.
156. ن. م.، ص 183-184.

لتبني أهل الأمصار للغة العربية، لاحظ ابن خلدون أن «لغات الأمصار كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد (زمنه) عربية وإنْ كان اللسان العربي [الأصلي] قد فسدت ملكته». أطلق ابن خلدون على اللغة العربية التي تبناها العجم لغة «حضرية منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار بخلاف لغة البدو من العرب».[157] ومع أن أهل الأمصار تبنوا اللغة العربية، إلا أن «بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر فيفترقون شيعا وعصائب»، مما يؤدي إلى ظهور متطاولين «إلى الغلب والرئاسة» يبنون عصبيات ضعيفة مستحدثة «من الموالي والشيع والأحلاف».[158]

بهذا المعنى، استخدم ابن خلدون مصطلح العرب، أصحاب اللغة البدوية، ليعبر بذلك عن سكان الجزيرة العربية الذين تجمعهم لغة عربية أصلية واستخدم مصطلح أهل الأمصار، أصحاب اللغة الحضرية، ليعبر بذلك عن سكان البلاد التي اختلط فيها العرب مع سكانها العجم. إن تفرُّق العرب إلى قبائل وتفرُّق أهل الأمصار إلى شيع وفئات متعددة، يجعلنا نزعم أن العامل اللغوي وحده لم يكن قادرا على تطوير عصبية واحدة تجمع بين هذه القبائل. علاوة على ذلك، فإن اللغتين البدوية والحضرية كانتا محكيتين بلهجات متعددة ومختلفة من مكان إلى آخر ولم تتوحدا في اللغة الفصحى، التي نسميها في أيامنا اللغة المعيارية. اقتصر استخدام اللغة المعيارية على كتاب وخطباء نهلوا معرفتهم اللغوية من القرآن الكريم والحديث ومن الشعر والنثر وما استتبع ذلك من نشوء العلوم، التي قسَّمها ابن خلدون إلى صنفين: «علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم كالعربية والحساب».[159]

بينما دأبت بعض نخب المدن على تعلم قراءة وكتابة اللغة العربية المعيارية، بقيت غالبية أهل الحواضر وأهل البادية بعيدة عن تعلمها. ويظهر ذلك في عرض ابن خلدون لتطور الصناعات والعلم في العالم الإسلامي حتى زمانه، حيث ميز بين العرب وسكان الأمصار من العجم، مستخدما مصطلح العرب بمعنى البدو الذين كانوا «أبعد الناس عن الصنائع» بينما سكان الأمصار من العجم العريقين في العمران الحضري كانوا «أقوم الناس عليها». ولأن الخط والكتابة والعلوم أيضا «من عداد الصنائع الإنسانية»

157. ن. م.، ص 379.
158. ن. م.، ص 377.
159. ن. م.، ص 537.

التي تطورت في الأمصار، بقي «أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون».[160] وأصبح سكان الأمصار هم حملة العلم والتعليم، فانتقل «سند التعليم» من مدينة إلى أخرى، بحسب حالة العمران فيها.[161] ربط ابن خلدون بين تطور العلم والتعليم وبين انتشار الإسلام، ففي بداية ظهور الملة الإسلامية «لم يكن فيها علم وصناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة»، حيث أن «القوم يومئذ عرب لم يعرفوا التعليم والتأليف والتدوين»، ولكن بعد أن انتشر الإسلام في الأمصار، أصبح أكثر حملة العلم من العجم، وصارت «العلوم كلها علوما ذات ملكات محتاجة إلى التعليم»، فبرز فيها «العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع»، فكان أصحاب النحو، في بداية تطوره، عمر ابن عثمان سيبويه (765–796) وأبو إسحاق الزجاج (855–923) والحسن بن أحمد عبد الغفار الفارسي (900–987) وغيرهم، و«كلهم عجم في أنسابهم وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب وصيروه قوانين وفنا لمن بعدهم». وهكذا كان، أيضا، أكثر أصحاب العلوم الدينية (الحديث والفقه وعلم الكلام وتفسير القرآن) من العجم. وأما العلوم العقلية «فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة فاختصت بالعجم ... فلم يحملها إلا المعربون [منهم]».[162] أفرد ابن خلدون أكثر من مئة صفحة من **المقدمة** لشرح تطور اللهجات العربية المحكية بمنهجية تشبه المنهجية الحديثة في دراسة اللسانيات والأنثروبولوجيا، فقرن هذا التطور بتطور علوم «اللسان العربي» الفصيح. قسم هذه العلوم إلى أربعة: علم النحو وعلم اللغة وعلم البيان وعلم الأدب، مفصلا مقومات وأهمية كل واحد في جعل اللغة العربية لغة مشتركة معيارية استخدمتها النخب في كتابتها وخطبها. مع أن أول من بدأ بوضع قوانين هذه اللغة هما اثنان من أصل عربي: أبو الأسود الدؤلي (ت. 639) الذي بدأ بوضع اللبنات الأولى للنحو ووضع النقاط على الحروف، والخليل بن أحمد الفراهيدي (718–786) الذي «هذب الصناعة وكمّل أبوابها» إلا أن سيبويه [الفارسي] «أخذها عنه ... فكمّل تفاريعها واستكثر من أدلتها وشواهدها ووضع فيها كتابه المشهور الذي صار إماما لكل ما كتب فيها من بعده».[163] في تحليله لتعلم العجم للسان العربي، أشار ابن خلدون إلى أنه لا يكفي للعجم درس أحكام اللغة وقوانينها لكي يحصلوا على ملكتها، «وإنما

160. ن. م.، ص 404–418.
161. ن. م.، ص 430–432.
162. ن. م.، ص 543–545.
163. ن. م.، ص 546–547.

تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتكرُّر لكلام العرب فإن عرض لك ما تسمعه من سيبويه والفارسي والزمخشري [أبو القاسم بن عمر 1074-1143] وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجاما مع حصول هذه الملكة لهم فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجما في نسبهم فقط وأما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ... فهم وإن كانوا عجما في النسب فليسوا بأعجام في اللغة والكلام».[164]

مع أن ابن خلدون اعتبر العجم المعربين جزءا من أهل اللغة العربية، إلا أن مصطلح العرب عنده بقي مرتبطا بسلسلة النسب الحقيقي أو الوهمي وبموقع العرب في العمران الإنساني. والعرب طبقا إلى هذا التمييز القائم على النسب وموضعهم في العمران هم جماعات متعددة، وعصبياتهم هي عامل تفرقهم إلى قبائل وعشائر، فلم يجتمعوا على هوية جماعية واحدة لها عصبية واحدة. في فصل تحت عنوان: «في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل ..» قارن ابن خلدون بين العرب وبعض جماعات من البربر والترك والتركمان والأكراد التي كانت تعيش في العمران البدوي، فزعم أن العرب هم «أشد الناس توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه»، والتوحش، عند ابن خلدون، هو البدائية التي يعيشها أهل البادية من البدو الذين تقتصر حياتهم «على الضروري من الأقوات والملابس وسائر الأحوال».[165] من هنا يمكن القول بأن التوحش واحد من المصطلحات المهنية التي استخدمها ابن خلدون في شرح نظريته في العمران التي ميز فيها بين «خشونة البداوة ورقة الحضارة». والتوحش صفة ثقافية تلازم البدو البدائيين البعيدين عن «عوائد الترف» التي تلازم أهل الحضر، والذين «تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير». ورغم أن صفات البدائية من خشونة وتوحش تلازمهم، إلا أن البدو البدائيين: «أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عمّا ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم على علاج الحضر... [لأنهم] أقرب إلى الخير من أهل الحضر».[166]

وضع ابن خلدون الفطرة الأولى وما تحمله من خير مقابل الخشونة وما تحمله من توحش ليعرض صفات البدو كما رآها. فابتعادهم عن الحواضر «وتوحشهم في الضواحي» جعلهم، في نظره، «أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر»،[167] وأما «استحكام عوائد التوحش وأسبابه

164. ن. م.، ص 563-564.
165. ن. م.، ص 120-121.
166. ن. م.، ص 122-123.
167. ن. م.، ص 125.

فيهم فصار لهم خلقا وجبلة ... فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران». ولهذا فإن «العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»، كما حصل في العراق والشام وأفريقية والمغرب وغيرها من الأمصار التي دخلوها.[168] وبسبب «خلق التوحش الذي فيهم [فهم] أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة ... والمنافسة في الرئاسة». فلا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية، فهم «أبعد الأمم عن السياسة ... وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية ... واعتبر ذلك بدولتهم في الملة». وبعد أن دالت دولة الملة الإسلامية الأولى وابتعدوا عن الدين «نسوا السياسة ... فتوحشوا كما كانوا ...فرجعوا إلى أصلهم من البداوة».[169] نخلص مما تقدم أن مصطلح العرب عند ابن خلدون حين استخدمه في سياق متعلق بموقع العرب من الناحية اللغوية حمل معنى مختلفا عن معناه في سياق متعلق بموقع العرب في العمران البدوي. ففي هذا السياق الأخير أصبح معنى كلمة العرب مطابقا لمعنى كلمة البدو. ولكي يبرز هذا التطابق صاغ ابن خلدون مصطلح **بداوة العروبية.**[170] ولكي يصف كل الجماعات البدوية العربية وغير العربية مثل الأكراد والتركمان في المشرق، ومثل أهل اللثام من صنهاجة وقبائل زناتة في المغرب صاغ مصطلح **العرب ومن في معناهم.**[171] وبهذا المصطلح الأخير، حمل مصطلح العرب معنى البدو، عربا كانوا أو غير عرب. تناسب هذا المعنى مع ما كان متداولا، حتى زمن ليس ببعيد، على ألسن كثير من سكان مدن وقرى الأقطار العربية، وبخاصة في بلاد الشام والعراق ومصر والسودان. ففي هذه الأقطار، وقبل أن ينتشر الفكر القومي العربي الحديث، بقي سكان المدن والقرى يستخدمون كلمة عرب في الإشارة إلى قبائل بدوية، حتى بعد أن استقرت في مكان معين،[172] نورد منها على سبيل المثال: عرب الصقر في الأردن، وعرب الخوالد في لبنان وعرب الهيب في فلسطين. بالإضافة إلى هذه القبائل ذات الأصول العربية، نجد اسم «**عرب**» قد أُطلق على مجموعات بدوية غير عربية، قدمت إلى شمال فلسطين، ربما في القرن الثامن عشر، مثل: عرب التركمان في منطقة الروحة الواقعة جنوب غرب مدينة حيفا،[173] وعرب أكراد الغنامة، وعرب أكراد البقارة في منطقة الحولة شمال شرقي فلسطين.[174]

168. ن. م.، ص 149–150.
169. ن. م.، ص 151–152
170. ن. م.، ص 15.
171. انظر مثلا: ن. م.، ص 129، 145.
172. انظر: Atiya, 1955, p. 7.
173. انظر: النمر، 1938–1961، ج 1، ص 15، 98.
174. تعتمد المعلومات عن عرب أكراد الغنامة وعرب أكراد البقارة على شهادات شفوية.

قائمة المراجع والمصادر

أ. مصادر باللغة العربية:

القرآن الكريم — القرآن الكريم

ابن خلدون، 1986 — ابن خلدون، عبد الرحمن (1986)، **مقدمة ابن خلدون**، الطبعة السادسة، بيروت: دار القلم.

ابن قتيبة، 1913 — ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله (1913)، «كتاب العرب»، في محمد كرد علي (محقق)، **رسائل البلغاء**، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى.

ابن منظور، 1988 — ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين (1988)، **لسان العرب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجابري، 1994 — الجابري، محمد عابد (1994)، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، الطبعة السادسة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجاحظ، 1968 — الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (1968)، **البيان والتبيين**، القاهرة: دار الفكر للجميع.

الجاحظ، 1982 — الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (1982)، **كتاب الحيوان**، تحقيق فوزي عطوي، الطبعة الثالثة، بيروت: دار صعب.

الجاحظ، 2002 — الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (2002)، **رسائل الجاحظ**، قدم لها وشرحها الدكتور علي أبو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الجلالين، د. ت. — المحلي، جلال الدين وجلال الدين السيوطي (د. ت.)، **تفسير القرآن الكريم**، القاهرة: دار الفكر للجميع.

سيبويه، 1988 — سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (1988)، **الكتاب**، الطبعة

الثالثة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي.

شريعتي، 2007 — شريعتي، علي (2007)، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم.

الفارابي، 1964 — الفارابي، أبو نصر (1964)، **كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

الفيروز آبادي، 2007 — الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (2007)، **معجم القاموس المحيط**، مرتب ترتيبا ألفبائيا وفق أوائل الحروف، رتبه ووثقه خليل مأمون شيحا، بيروت: دار المعرفة.

القرطبي، 1935-1950 — القرطبي، أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري (1935-1950)، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الكتب المصرية.

موقع **ملتقى أهل التفسير** — موقع **ملتقى أهل التفسير**، علي هاني يوسف، «تحقيق معنى «ملة» والفرق بينها وبين «الدين»».
تاريخ الدخول 2013-8-29.

النمر، 1938-1961 — النمر، إحسان (1938-1961)، **تاريخ جبل نابلس والبلقاء**، ج 1: دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1938، ج 2 وج 3: نابلس: مطبعة النصر التجارية.

ب. مراجع بلغات أخرى:

Abu Jaber, 1967 — Abu Jaber, Kamel S. (1967), "The Millet System in the Nineteenth Century Ottoman Empire", *Muslim World*, vol. 57, issue 3.

al-Azmeh, 1982 — al-Azmeh, Aziz (1982), *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, London: Frank Cass, pp. 166-170.

Anderson, 1991	Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised ed., London & New York: Verso.
Arnold, 2002	Arnold, Werner (2002), "Neue Lieder aus Maʿlula", in: Werner Arnold und Hartmut Bobzin (ed.), *60 Beitrage Zur Semititistik , Festschrift Otto Jastrow, Sprich doch mit deinen Knechten aramaisch, wer verstehen es?*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 47-48.
Atiya,1955	Atiya, Edward (1955), *The Arabs*, Edinburgh: Penguin Books, p. 7.
Ayalon, 1987	Ayalon, Ami (1987), *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse.* New York and Oxford: Oxford University Press.
Botterweck & Helmer 1974-2004	Botterweck , Gerhard J. & Helmer Riggren (eds.) (1974-2004), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, vol. 7, pp. 397-398.
Brown, & others 1993-2007	Brown, F., S.R. Driver, C.A. Briggs (eds.) (1993-2007) *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: The Clarendon Press, pp. 52, 522.
Buhl, & Bosworth 1960	Buhl, F. & Bosworth C. E. (1960) "Milla", *Encyclopaedia of Islam*, new. ed., Leiden and London: Brill, vol. VII, p. 61.
Clines 1993-2007	J.A. David Clines (ed.) (1993-2007), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield,

England: Sheffield Academic Press, vol. 1, p. 312.

Costaz, 2002 — Costaz, Louis S.J. (2002), *Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionary*, **قامـــوس سريانـــي عربي**, Toisième Edition, Beyrouth: Dar al-Machreq, p. 11

Denny, 1960 — Denny, F.M. (1960), "Umma", in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden and London: Brill,vol. X, pp. 859-863

Dumont, 1984 — Dumont, Paul (1984), "The Origin of Kemalist Ideology", in: Jacob M. Landau, *Attaturk and the Modernization of Turkey*, Westview/Boulder, Colorado: E.J. Brill.

Enderwitz, 1955-2005 — Enderwitz, Susanne (1955-2005), "al-Shuʿubiyya", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. Ed, Leiden: Brill, vol. IX, pp. 513-514.

English–Polish, Polish–English Dictionary, 1964 — *English–Polish, Polish–English Dictionary* (1964), London: Mouton & Co.,vol. 2, pp. 269.

Fromherz, 2011 — Fromherz, Allen James (2011), *Ibn Khaldun, Life and Times*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gellner, 1983 — Gellner, Ernest (1983), *Nation and Nationalism*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Gibb, 1962 — Gibb, Hamilton (1962), *Studies on the Civilization of Islam*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 66-67.

Goldizher, 1967 — Goldizher, Ignaz (1967), *Muslim Studies,* (trans. from German by C.R. Barber and S.M. Stern)

London: George Allen & Unwin, vol. 1, pp. 137-144.

Horovitz, 1925 — Horovitz, Joseph (1925), "Jewish Proper Names and Derivatives in Koran", in: *Hebrew Union College Annual*, vol. 2, Michiga.

Jeffery, 1938 — Jeffery, Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of Qur'an*, Baroda: Oriental Institute.

Lecomte, 1965 — Lecomte, Gérard (1965), *Ibn Qutayba, l'home, son oevre, ses idées*, Damascus: Institut Francais de Damas, pp. 344-346.

Martin, 2010 — Martin,Votruba (2010), "Herder on Language", *Slovak Studies Program*, University of Pittsburgh, Retrieved.

Nutkiewicz, 1983 — Nutkiewicz, Michael Eli (1983), "Samuel Pufendorf: Obligation as the Basis of the State", *Journal of History and Philosophy*, vol. 21, no.1, pp. 15-29.

Paret, 1913-1936 — Paret R., "Umma" *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. Leiden and London: Brill, pp.1015-1016.

Pellat, 1953 — Pellat, Charles (1953), *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧahiz*, Paris: Librairie d'amerique et d'orient, p. 221.

Smith, 1986 — Smith, Anthony (1986), *The Ethnic Origin of Nations*, New York: Basil Blackwell.

Smith, 1878 — Smith, R. Payne S.T.P. (1878), *Thesaurus Syriacus*, Oxonii, e Typographeo Claeendoniano, vol. I, pp. 222-223.

Sousa, 1933 — Sousa, Nasim (1933), *The Capitulatory Regime of*

Turkey: its History, Origin and Nature, Baltimore: Johns Hopkins Press.

Thobie, 1977 — Thobie, Jacque (1977) , *intérêsts et imperialism francais dans l'empire ottoman* (1895-1914), Paris: Publication de la Sorbonne.

Wassermann, 2008 — Wassermann, Henry (2008), *People, Nation, Patria*, Ra'nana: Open University, pp. 25-26

Wikipedia — *Wikipedia, the free Encyclopedia*, "Emic and etic".

مراجعات في الكتب

فايد، وفاء كامل (2004)، **المجامع العربية وقضايا اللغة- من النشأة إلى أواخر القرن العشرين**، القاهرة: عالم الكتب.

جريس خوري

جامعة تل أبيب

1. عرض عامّ

الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه في اللغويات قدمتها الكاتبة لقسم اللغة العربية بكلية الآداب في جامعة القاهرة سنة 1980، لكن هذه الأطروحة انتظرت ربع قرن حتى تمّ لها الصدور ككتاب. يقع الكتاب في 422 صفحة، والهدف منه، كما تروي الكاتبة، هو إفادة مجامع اللغة من خلال استعراض أهمّ القضايا التي ناقشتها خلال عدة عقود، وطرق معالجة هذه المجامع لها.

لا يتطرق الكتاب للمستجدات التي طرأت على اللغة، والقوانين والتغيرات الجديدة التي أحدثتها المجامع في غضون الربع قرن منذ إنهاء الكاتبة رسالتها الأكاديمية، وحتى إصدارها كتابا. وهذا قد يشكّل نقصا من نواقص هذا الكتاب، فبعض قضاياه المعروضة قد تكون تبدّلت، وقضايا أخرى طرحت، مما يجعل بعض ما فيه غير مواكب للمستجدّات على المستوى العمليّ.

2. أقسام الكتاب

أ- المقدمة: تستعرض الكاتبة فيها أهمّ المشاكل التي واجهت اللغة العربية في العصر الحديث، وعلى رأسها عملية التحديث، وتطور المصطلحات العالمية، وموت ألفاظ قديمة وولادة أخرى جديدة، مما يسترعي التدقيق والمتابعة المتواصلة. وهذا كان واحدا من أهمّ الدوافع التي أدت إلى قيام المجامع العربية. وتجمل الكاتبة أهمّ الأهداف التي سعت إليها هذه المجامع:

1. متابعة تطور الألفاظ والمعاني.
2. دراسة تراكيب اللغة وإضافة الجديد.
3. دراسة الصرف وإضافة الاشتقاقات الجديدة.
4. متابعة المصطلحات العلمية المستحدثة، تعريبها أو ترجمتها.

5. محاولة نقل الأعلام الأجنبية إلى اللغة العربية من خلال ابتكار إشارات لفظية جديدة.
6. دراسة اللهجات، ومحاولة جسر الهوّة بين العامية والفصحى.
7. تيسير قواعد النحو والصرف.
8. تيسير الإملاء.
9. تيسير الكتابة اليدوية والمطبعية.

بالإضافة إلى ذلك تستعرض الكاتبة تاريخ نشوء المجامع اللغوية في أقطار عربية مختلفة، وتظهر أن أول مجمع من نوعه نشأ في القاهرة سنة 1892، وكان من أعضائه الإمام محمد عبده (1849-1905)، ثمّ توالت المجامع وانتشرت في سائر الأقطار العربية. ثمّ تولي الكاتبة مجمع اللغة العربية الذي أقيم في القاهرة سنة 1932، اهتماما خاصا، موضحة مجمل أهدافه وأهمّ إنجازاته، مؤكدة أنه أول مجمع لا يتقيد بمبدأ الجنسية في اختيار أعضائه (ص 8). وكانت جهوده مركزة في أربع نواحٍ:

1. وضع المصطلحات العلمية والحضارية والفنية.
2. تيسير متن اللغة وقواعدها.
3. وضع معاجم لغوية حديثة.
4. إحياء التراث القديم.

وصدر عن المجمع ما عرف بـ **المعجم الوسيط**، وكذلك **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، ونشر كتبا ودواوين شعر قديمة.

ب. الفصل الأول: المفردات

ناقشت فيه الكاتبة موضوع المفردات في اللغة، مستعرضة أهمّ المعاجم العربية القديمة ومنهجها في ترتيب المفردات، كما استعرضت أهم المآخذ على تلك المعاجم، خاصة القديم منها، وفي رأس هذه المآخذ أنها لا تسير على نظام واحد ثابت في ترتيب الألفاظ، بالإضافة إلى الغموض الذي يشوب بعض المسميات الواردة فيها. ثمّ قامت باستعراض المعاجم الحديثة ومنهجها في ترتيب الألفاظ وأسلوبها العام، ذاكرة المآخذ عليها أيضا.

ج. الفصل الثاني: الأبنية والتراكيب

وعالجت فيه الدراسات التي تناولت قضية البنية اللغوية، ويشمل بنية الكلمة (الصرف) وبنية الجملة (النحو):

1. **علم الصرف**: تعرض هنا لدراسة للدكتور كمال بشر، اقترح فيها أن تدخل بعض أبواب علم الصرف التقليدية في دراسة متن اللغة والمعجمات، وعلى رأسها أوزان الفعل الثلاثي وجموع التكسير (ذلك أنها غير قياسية). وقد اعترض الكاتب على بعض الافتراضات الصرفية التقليدية، كافتراض تصريف تقليدي للفعل الأجوف، ينصّ على أنّ أصل وسطه واو أو ياء (قال- قوَل). ويدعو هنا إلى سلوك إحدى الطريقين التاليتين: 1. منهج وصفي: تسجيل الحقائق كما هي، دون تأويل أو افتراض، مع الاستعانة بالدراسة الصوتية: فتركيب الفعل قال، مثلا، يختلف صوتيا عن نصَر، فالأول يتكون من مقطعين، طويل وقصير، أما الثاني فمن ثلاثة مقاطع قصيرة. وبالتالي فوزن نصر، فعل، ولكن وزن قال، فالَ، وغزا، فعا. 2. منهج تاريخي: متابعة الصيغ المختلفة عبر التاريخ لمعرفة ما تعرضت له من تغيير، مع الإشارة إلى أوجه الاختلاف والاتفاق بين الفترات الزمنية المختلفة.
2. **الإعلال الصرفي**: تعرض فيها لدراسة للدكتور عبد الله درويش، بيّن فيها أن تقسيم الصرفيين للمفردات بين معتلّ وصحيح جعل بعض القواعد صعبة خاصة في الإعلال والإبدال، حيث أفرط الباحثون في إقحام المنهج الفلسفي في علم الصرف. ومن أهمّ ما أدى إلى التعقيد في قواعد الصرف من هذه الناحية دمج وزن المعتلّ بأوزان الصحيح، وجعل المجرّد من المعتلّ ثلاثيا كالصحيح، مما ترتّب عليه توحيد القواعد الاشتقاقية. وقد اقترح بدوره فصل قواعد المعتلّ من الصحيح. واعتبر المثال والمهموز شبيها بالصحيح، أما الأجوف والناقص فهما ثنائيان معتلان. فمثلا في نسبة كلمة «عصا» (عصويّ)، اعتبر الاسم مكونا من حرفين، وزيدت عليه الواو والياء المشددة للنسب.
3. **اسم الآلة:** تؤكّد الكاتبة أنّ المجمع العربي في القاهرة توسّع في العناية بهذا الموضوع، حتى جاء اقتراح أحمد حسن الزيات سنة 1954 إدخال وزن «فعّالة» على صيغ اشتقاق اسم الآلة لشيوعه عند العوامّ، (بالإضافة إلى مِفعَل، مِفعَلة، مِفعال)، وقد قُبل الاقتراح. ثمّ جاءت اقتراحات أخرى أقرها المجمع اللغوي بعد

مناقشات طويلة، مما حرر اسم الآلة من قيود الاشتقاق التقليدي المحصور في 3 أوزان فقط. ولم يُشر المجمع إلى نوع الثلاثي الذي وجب الاشتقاق منه، مما يتيح الفرصة أمام الاشتقاق من المزيد واللازم أيضا.

4. **الاشتقاق:** ناقش المجمع قضية فتح باب الاجتهاد في موضوع الاشتقاق بموجب المستجدات، على اعتبار أن اللغة لم تصل إلينا مكتملة، وبالتالي إذا عرض لنا مصدر لا تصاريف له، فلنا أن نصوغ له تصاريف على القياس كأنّ العرب قالوه. فالمعاجم العربية قد تهمل في شرحها للمواد بعض ما يتفرع منها كالمصدر والفعل وغيرها، وقد يكون بعضها غير مستعمل عند العرب، فكانت إحدى التوصيات أن يعاد إحياء المهمل لإغناء اللغة وتسهيل التعبير فيها. كما قبل المجمع اقتراح علي الجارم (1881-1949) الاشتقاق من الاسم الجامد للضرورات العلمية، وضمن قواعد محددة.

5. **التوهّم:** تحدث عبد القادر المغربي (1867-1956) في دراسة له عن **التوهّم في النحو واللغة**، وأنه كان سببا من أسباب شيوع بعض الأقيسة، فمثلا توهّم العرب أنّ الميم أصلية في كلمة «تمسكن» ممّا دعاهم إلى اعتبار الفعلِ رباعيًّا على وزع «تفعلَل»؛ وهناك نحو خمسين كلمة كهذه مما أسماه «توهُّم الأصالة»، وطالب بجعله من قواعد الاشتقاق. كما تحدّث عن توهّم الزيادة أيضا، كاعتبار همزة أشياء المتطرفة زائدة، وقياسها على وزن فعلاء ومنعها لذلك من الصرف. وبالتالي فكان اقتراحه أن يعتبر القياس الخاطئ من قبل النحويين السابقين قاعدة اشتقاق. المجمع أقرّ أنّ التوهّم لا يبلغ مبلغَ القاعدة العامة، ولكنّه مُجاز في المستحدَث من التعبير.

6. **الأساليب التعبيرية:** للباحث حسن عون دراسة ذهب فيها إلى أن الدراسة اللغوية أهملت العناية بالأساليب التعبيرية أو القوالب اللغوية، ممّا أدّى إلى نوع من الغموض. فمثلا، عددٌ ليس بالقليل من اللغويين استقرّ على أنّ التركيب: (كان+ قد+ فعل) هو الصحيح، بينما: (كان+ فعل) لم يرد عن العرب؛ هذا على الرغم من أنّ الكثير من النصوص، بما فيها القرآنية، تثبت أن التركيب الثاني ورد عن العرب أيضا، أمّا الأول فقد ورد في مرحلة تاريخية لاحقة للثاني.

7. **الدراسة العلمية للغة:** وبرزت هنا دراسات إبراهيم أنيس التي دعا من خلالها إلى البحث الإحصائي الدقيق للغة العربية وذلك من خلال استخدام الحاسب الإلكتروني.

بعـد هذا تسـتعرض الكاتبـة أهمّ القـرارات التـي اتخذها المجمـع، والتي، في رأيها، وسـعت دائـرة الاجتهـاد، وأغنـت اللغـة، بوضعها صيغا جديـدة، وقبولهـا لأوزان اشـتقاقية جديدة، وإباحـة الاشـتقاق من الاسـم الجامـد، وفق قواعـد محددة.

الباب الثاني: تنمية الثروة اللفظية

مـن أثقـل الأعباء التـي وقعت على مجمـع اللغـة العربية إيجـاد مصطلحات حديثـة تجاري التقـدم العلمـي الحاصـل. وفي هـذا السـياق، انتهج مجمـع اللغـة في مصر طريقـة التنقيب عـن المصطلحـات في كتـب اللغة والعلـم القديمة، فـإذا لم يجدهـا اعتمد الاشـتقاق أو المجاز أو التصغـير كـي تكـون الثـروة مسـتمدة مـن الأصـول، ووضَـع المجمـع قـرارات خاصـة بالترجمـة، منهـا التـزام صيغـة واحـدة لمصطلحات الكشـف والقياس والرسـم، فللكشـف صيغـة مِفعـال، وللقيـاس مِفعَل، وللرسـم صيغـة مِفعَلة. أمّـا قراراته العامة في هـذا المجال فكثـيرة، أهمّها:

1. استخراج المصطلحات من الكتب العربية القديمة.
2. وضع معاجم للمصطلحات المستخرجة.
3. تفضيل المصطلح العربي القديم على الجديد.
4. تفضيل الكلمة الواحدة على الكلمتين.
5. الاقتصار على اسم واحد لكل معنى.
6. جمع المصطلحات الفنية الشائعة، صياغتها وفق وزن عربي ووضعها في معجم.
7. تخريج كلمات المجمع ومقابلها العامي والأجنبي.
8. شرح المصطلحات قبل عرضها على المجمع.
9. تعريف المصطلحات قبل دخولها المعجم.
10. نشر كلمات المجمع في الصحف وعبر الإذاعات.

ثـمّ تعـرض الكاتبـة بعـض الأبحـاث التـي أجريـت حـول المصطلحـات العلميـة وضرورة ترجمتهـا إلى العربيـة والعمل على تعميمها لتحـلّ محلّ الأجنبية، وأهميـة توحيد المصطلحات العلميـة العربيـة، ذلك أن تعـدد الترجمات يؤدي إلى خطـورة الضياع وفقدان سـبل التواصل بين الأقطـار العربية.

ومـن الإنجـازات الهامـة في هذا المجال نـشرُ مجمع القاهـرة 3566 مصطلحـا علميا وفنيا

سنة 1942، بدأ بعدها بإصدار المجلدات التي تشتمل على المصطلحات المستجدّة في شتى العلوم والفنون. **في هذا المجال لم تبلغ نسبة الألفاظ الأجنبية التي قبلها المجمع سوى 5% فقط.**

أما في مجال التعريب فقد أقر المجمع كثيرا من الألفاظ المعربّة، وأباح الاشتقاق من هذه الألفاظ، فزال الحرج من الموافقة على معرّبات لم يقرّها العرب الأقدمون. ومن أهم الدراسات في هذا المجال دراسة عبد القادر المغربي الذي أكد أن الأساليب الأعجمية دخلت اللغة العربية منذ العصر الجاهلي، وزادت في العصر الإسلامي زمن عبد الحميد الكاتب وابن المقفع. حديثا اشترط العلماء في الكلمات المعرّبة شرطين: أولهما أن تخلو من الحروف غير الموجودة في العربية، والثاني أن تكون على أقيسة الكلام العربي وأوزانه، وهذا في رأي المغربي أدى إلى تحوير الكلمة المعربة وإبعادها عن الأصل، وبالتالي فقدان الصلة بينها وبين مدلولها، لذلك عارض المغربي هذا التوجه، وقد أشار أنّ العرب القدامى عربوا كلمات ليست على أوزان العرب مثل: قنّبيط، إهليلج، شطرنج. وقد أجاز سيبويه بقاء الكلمة الأجنبية على لفظها الأصلي، كما جاء في كتابه **الكتاب**، وبعده المرزوقي، وهما من أهم علماء اللغة العرب. لذلك انتقد المغربي قرار المجمع المصري بصياغة المعرّبات صياغة عربية. **تتوسع الكاتبة هنا بالحديث عن قرارات المجمع في ما يخص التعريب والتوليد والنحت وشروط كل واحد، مع إعطاء الكثير من الأمثلة.**

الباب الثالث: مشاكل لغوية

1. دراسة اللهجات
2. القضايا التعليمية والتطبيقية
3. تسهيل الإملاء
4. تبسيط الكتابة المطبعية
5. كتابة الألفاظ الأجنبية بحروف عربية

1. **في موضوع اللهجات** أهمل العلماء العرب القدامى هذا الموضوع بسبب إعمالهم معيار الصواب والخطأ، فارضين على اللغة قيودا خاصة، واضعين إياها في قوالب معينة، محاولين تصفية اللغة وتنقيتها من أثر اللهجات المختلفة، مما منعهم من تسجيل بقية اللهجات. وحديثا استمر النهج نفسه إلى فترة قريبة،

خوفا على مصير الفصحى. عيّن مجمع القاهرة منذ البداية لجنة خاصة باللهجات حدّدت الأهداف التالية:

1. تسجيل الألفاظ والتراكيب الشائعة في الأقطار العربية المختلفة في معاجم.
2. إتاحة الفرصة للمختصين بالسفر لدراسة اللهجات المختلفة.
3. الدراسة المقارنة للهجات الأقطار العربية المختلفة، مما يفيد في تكوين فكرة حول طريقة تطورها.
4. استقراء ما ورد عن اللهجات قديما.
5. الاستعانة بالأساتذة المختصين بالتاريخ الإسلامي للوقوف على تنقل العرب وتطور لهجاتهم.

ولا تغفل الكاتبة في هذا المجال الحديث عن الأدب العامّيّ، **ولكنه حديث مقتضَب جدا لا يعطي لظاهرة انتشار الكتابة بالعامية، والتي ازدهرت في السبعينات، حقّها أبدًا، وقد اكتفت الكاتبة بالقول إن المجمع اللغوي أكّد على خطورة الأدب العاميّ بحكم كونه أقرب إلى النفوس والأفهام من الفصحى مما قد يؤدي إلى انفصال الشعب عن الفصحى. ولكنها سرعان ما تنقل فكرة موجزة أخرى تخلق جوًّا من الغموض أو حتى التناقض حين تصرّح بأن العامية إذا أرادت أن تعالج موضوعا أدبيا، بعدت عن لغة العامة واقتربت من الفصحى. وهنا أترك لنفسي التعليق على هذا التوجّه بقولي: إذا كان الأمر كذلك، فلمَ الخوف إذن؟ الحقيقة التي كان من واجب الكاتبة في هذا المجال التنويه إليها هي كون الأدب العامي متوارثا منذ الجاهلية، وأنه ازدهر في العصر العباسي، وعاش جنبا إلى جنب مع أدب اللغة الفصحى، ولم يقد ذلك إلى اندحار الفصحى مقابل العامية، بل قاد في كثير من الأحيان إلى سبل من التعاطي والتأثر المتبادل بين الطرفين ممّا أكسب الفصحى الكثير من المرونة وأبقاها مستساغة.**

2. **في موضوع القضايا التعليمية:** مهّدت الكاتبة بالحديث عن تعقّد الدراسات النحوية فترة الكوفة والبصرة، ودخول الفلسفة وعلم الكلام واصطناع المنطق والجدل العقيم فيها، مما صعّب على الدارس بشكل كبير، وهنا برزت الحاجة لتيسير النحو على الدارسين، وظهرت الكثير من الدراسات التي حاولت قراءة اللغة العربية بطريقة تحليلية جديدة ميسّرة ومختصرة، متجاوزة التعقيدات الفلسفية والتخمينات والإضمار والتقدير الذي شاع في الكتب التقليدية.
3. **تيسير الإملاء والألفاظ الأجنبية:** موضوع كتابة الهمزة كان أكثر ما نوقش وأهمّ

اقـــتراح كان أن تكتب الهمزة على ألف مهما كان موقعها وحركتها، غير أن واحدا من الاقتراحات في هذا المجال لم يقبل. كذلك بت المجمع في قضية كتابة الألف اللينة في آخر الكلام، وأرسى بعض القواعد لذلك. أمّا في قضية كتابة الأعلام الأعجمية فاتفق المجمع على اتباع طرق الكتابة القديمة، أما ما اســـتجد فتفضّل كتابته عربيا مع الإشارة إليه لاتينيا بين قوســـين، وأضاف المجمع بعض الحروف الجديدة، كالجاف، والفاء المثلثة النقط (V) والباء المثلثة (P) وغيرها.

4. تيسير الكتابة:

كثيرا ما يختلف النطق عن الكتابة في اللغة العربية، أو تتعدد كتابة النطق الواحد، لذلك بحثت المجامع العربية سبل تيسير الكتابة، وتلخصت الاقتراحات في اتجاهين: تعديل الحروف الحالية بحيث تعبر عن النطق بدقة، ثانيا: استعمال حروف جديدة مكان القديمة. في الاتجاه الأول برز اقتراح أحمد لطفي السيّد (1872-1963) كتابة الحروف مفرّقة، واقتراحه كتابة الحركات إلى جانب الحروف. في الاتجـــاه الثاني كانت الدعوة إلى كتابة الكلمات العربية بأحرف لاتينية كما حصل في تركيا.

وقد عالج الشيخ أحمد الإســـكندري (1875-1932) موضوع تيسير الهجاء العربي فاقترح طرقا لكتابة الكلمات بشـــكل قريب من اللفظ، بحيث يكتـــب ما يلفظ فقط، كما وضع بعض الاقتراحات في ما يتعلق بكتابة الهمزة بحيث اختصر قوانين الكتابة بشكل جذري. ثم قدم عبد العزيز فهمي (1870-1951) وعلي الجارم اقتراحات أخرى على ســـبيل تيسير الكتابة، لكنها لم تقبل، وفضّل المجمع تقديم اقتراحات على ســـبيل شكل الكلام العربي في المراحل الدراسية المختلفة. وأوصى المجمع بمتابعة دراســـة تيســـير الكتابة مع التركيز على مبدأين: 1. اختصار صور الحروف إلى أقل عدد ممكن، 2. الاحتفاظ بطبيعة الخط العربي.

حمزة، حسين (2012)، **معجم الموتيفات المركزيّة في شعر محمود درويش**، مجمع اللغة العربيّة- حيفا. (637 صفحة).

غالب عنابسة

كلية بيت بيرل الأكاديمية

تجدر الإشارة أنّ محمود درويش قد واكب الحالة الفلسطينية في الداخل والخارج، أي في فلسطين والمنفى، لذا فقد كانت لتجربته الأدبية التي واكبت التجربة الفلسطينية آثارها المختلفة والمتباينة على معجمه الشعري.[1]

بداية علينا ألا نغفل، أنّ الدراسات التي تناولت شعر محمود درويش منذ الستينات من القرن الماضي وحتى العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، كانت إما دراسات قد تجلّت بها الجوانب الثيماتيّة المرتبطة بالجانب السياسيّ، وإما من الجانب الأسلوبيّ والشكل الفنيّ، أو حتى اللغة الشعريّة لديه، لكن قلّما نجد دراسات تمحورت في بحث الآلية والتقنيات ومدى انسجامها مع المضمون، أو لرصد الموتيفات لديه ومدى علاقتها بتجربته الشخصية، أعني حياته في المنفى بأشكالها المختلفة بشكل خاص، وبالتجربة الفلسطينية بشكل عام، من هذا المنطلق جاء كتاب الباحث حسين حمزة، ليكشف للقارئ ايضاحات منهجيّة واصطلاحيّة عبرت عن تجربة الشاعر بأبعادها التاريخيّة،

1. אלעד, ע. (1995). "החיפוש אחר זהות: מיפוי ספרותם של הערבים בישראל", **אלפיים**, 11, עמ' 137- 239. قارن: Khouri, M. and Alger, H. (1974), *An Anthology of Modern Arabic Poetry*, Berkeley, Los Angles, London: University of California Press, p.152.

السياسيّة، الاجتماعية والأدبيّة.[2]

إن دراسة الباحث حسين حمزة **معجم الموتيفات المركزية في شعر محمود درويش**، هي بمثابة دراسة رائدة في هذا الحقل؛ فمُجمل الموتيفات الخمسين الواردة في الكتاب شكّلت تجربة درويش الشعريّة في جميع مراحلها المختلفة. هذا الكتاب هو أشبه بنتاج معجمي (lexicon) ، يعتمد بالدرجة الأولى على ما تحمله هذه الموتيفات من الدلالات، التي بواسطتها تنتظم جميع الموتيفات في الكتاب.

يستهل الباحث الكتاب بتمهيد عن أهم المحطات التي شكّلت مراحل حياة درويش الشعريّة، وما يميّز كل محطة شكليًّا عن سابقتها. لقد أطلق الباحث على المرحلة الأولى -وهي مرحلة البدايات عند درويش- مرحلة الاتصال (1960-1970)، لغلبة الموضوعة الشعرية المتعلقة بالهمّ الجماعي الفلسطيني، ولاتصال الشاعر الوثيق بهذا الهم شكلا ومضمونا. في هذه المرحلة تجلّت النبرة الخطابية والمباشرة في لغة الشاعر. أما المرحلة الثانية، وقد وافقت خروج الشاعر من البلاد، فقد أطلق عليها الباحث مرحلة الانتصال (1970-1983)؛ وهي مرحلة بينيّة (الاتصال- الانفصال)، بدأ درويش فيها بالتخلّص من الكثير مميزات المرحلة السابقة مثل الالتزام بالشكل التقليدي للقصيدة، سيطرة الفكر الماركسي وغيرها. وقد تميّزت هذه المرحلة بالاهتمام بالشكل الشعري مثل توظيف الرمز بشكل لافت، وتوظيف التناص. أما المرحلة الثالثة (1983- 2008)، مرحلة الانفصال أي أن الشاعر انفصل تدريجيًّا وبشكل واضح وواع عن الخطاب الإيديولوجي المباشر في شعره.[3] وقد تجلّى ذلك شكلا في شكل السطر الشعريّ، كثرة المطولات الشعرية، توظيف الحوار والتناص.

يرصد لنا الباحث أكثر من خمسين موتيفًا مركزيّا شكّل ونسج مجموعات درويش الشعريّة في مراحلها المختلفة، والتي تجلّت في المكان والتاريخ والأسطورة والدين وغيرها. وقد تم اختيار الموتيفات الأكثر حضورًا وتكرارًا في شعره لاعتبارين، أولهما: الحضور الكميّ للموتيف، وثانيهما: الحضور النوعيّ له، وكلاهما يوضحان مراحل التجربة الشعريّة لديه. ولم يثبت الباحث حسين حمزة الشخصيّات الأدبيّة والتاريخيّة والدينيّة، لأنه لم يكن لها حضور كميّ، على حدّ قوله.[4]

2. Suliman, Kh. (1984), *Palestine and Modern Arab Poetry*, London: Zed Books, pp. 87-90.
3. انظر الكتاب ص 19.
4. ن، م.، ص 27.

نشـير إلى أنّ حداثـة درويـش المميزة تكمن في قدرته عـلى صياغة اللفتـات التعبيرية الخاصة، والقـدرة على بلورة الرؤيـة والرؤيا، في مرحلتي الاتصـال والانفصال اللتـيْن ذكرناهما آنفًا.

لا يمكننـا مـن خلال هـذه المراجعة القصـيرة تنـاول جميع الموتيفـات والرمـوز التي وردت في الكتـاب، لكن في سـبيل الإيجاز، فسـنتناول بعـض الموتيفات التي عكسـت المـكان، اللون، الطفولـة، الطبيعة، الإنسـان، الحلـم، الموت وهو الأكثر حضـورًا لعلاقته بالتجربـة الجماعيّة، الهويّـة، الأرض التـي تعتبر محـور الصراع، الواقـع والذاكـرة. علمًا بأنّ الموتيفات الخمسـة الأكثـر رواجًـا، كانت: المـوت، الأرض، البحـر، الاسـم والذاكرة اللذيْـن يرمـزان للهويّة التي بـرزت لديـه في البداية كهويّـة جماعيّة.[5]

يسـتهل الكتـاب بموتيـف الموت، الأكثـر انتشـارًا، وتصاحبه موتيفـات مثل الشـهيد والمنفى وغيرهمـا، وهـو موتيف يجسّـد التجربـة الجماعيّـة للمجتمع الفلسـطينيّ، وقـد راج وتكرّر هـذا الموتيـف في مجموعاته الشـعريّة: **عصافـير بلا أجنحـة**، **أوراق الزيتون**، **عاشـق من فلسـطين**، وغيرهـا مـن المجموعـات التـي صدرت للشـاعر بـدءًا من السـتينات مـن القرن المـاضي، وحتـى مطلع القـرن الواحـد والعشرين.

أمـا الأرض التـي تحتلّ المحـلّ الثاني مـن حيث الكـمّ، فتعتـبر موتيفًا يحمل همـوم المجتمع الفلسـطينيّ للتشـبث فيهـا، بسـبب حالـة الانفصال التـي يحياهـا بالإضافة للفلسـطينيين الـذي انفصلـوا عـن أرضهـم للظـروف التـي أحاطـت بهـم. وقـد تكـرّر هـذا الموتيـف في مجموعاتـه: **عصافـير بـلا أجنحـة**، **العصافير تمـوت في الجليـل**، **حبيبتـي تنهض من نومهـا**. لا نغفـل بأنّ موتيـف الحلم كان أيضًا بـارزًا في مختلف مجموعاته الشـعريّة، نعني حلـم العـودة، ورمز الذاكـرة التي لا تنفصـل عن الواقع. وقـد ورد هذا الموتيف بشـكل كبير في مجموعاتـه: **لا تعتـذر عمـا فعلـت**، **كزهر اللـوز أو أبعـد**، **لا أريد لهـذي القصيدة أن تنتهي** .

يشـير حمـزة أيضـا إلى موتيـف الذاكـرة، وهـو بمثابة موتيـف يسـتعيد بواسـطته تاريخه المفقـود، لحفـظ الـذات الفرديّـة والجماعيّـة من جهـة، ورصد قلـق الغزاة من جهـة أخرى. وقـد تكـرّرت في مجموعاتـه: **أحبّـك أو لا أحبّـك**، **محاولة رقـم 7**، **حصار لمدائـح البحر**. بينمـا لـدى تناولـه البرتقـال فيشـير بأنّـه رمـز لفلسـطين، لأنّ درويـش يعكـس علاقتـه

5. انظـر: Nakhleh, K. (19750), "Cultural Determinants of Palestine Collective Identity: The Case of Arabs in Israel", *New Outlook*, 18 pp. 31-40.

بالوطن من خلال أشجاره، طيوره، وتضاريسه. وإذن بات من المؤكد لنا بأنه رمز البقاء والتجذّر في الأرض. ورد في مجموعاته: **أوراق الزيتون، مديح الظلّ العالي، أحد عشر كوكبًا**.

في موضع آخر من الكتاب، يذكر حمزة موتيف الغريب، الذي يمثل غيابه عن المكان والتاريخ، إنّه رمز المنفى والصراع مع المجهول. ورد ذلك في مجموعاته: **عاشق من فلسطين، أعراس، هي أغنية هي أغنية**.

ننهي استعراضنا بذكر موتيف القدس، الذي يدلّ على الوطن، أرض الأنبياء، الحرية، البقاء، وتجدر الإشارة إلى أنّ المكان يعتبر إشارة لانتماء واعتزاز، تكرّر بشكل ملحوظ بمجموعته **أحبّك ولا أحبّك**.

لا شكّ أنّ هذا المعجم الشعريّ، الذي يعتبر الأول من نوعه في الشعر العربيّ الحديث، يسهم في مساعدة الباحثين في شعر درويش في هذا الجانب المعجميّ، وقد يكون محفزًا لأبحاث أخرى تعالج مشاريع شعريّة كبيرة في الشعر العربيّ المعاصر، مثل وضع معاجم للسيّاب، أدونيس، صلاح عبد الصبور ونزار قبّاني. أو ربّما قد يكون كل موتيف ورد في معجم الباحث حمزة يستحق دراسة بين كتابة مقالة أو تأليف كتاب.

بهذه الرؤية فلا بدّ أيضا من الإشارة أنّ الباحث الدكتور حسين حمزة، قد أغنى المكتبة العربيّة، بهذا الكتاب المميّز والمختلف، لما اشتملت عليه فصوله من موتيفات لم يشر إليها باحث من قبل بحقولها الدلاليّة المختلفة.

أنظمة النشر في المجلة

توجيهات عامّة:

1. تنشر المقالات في مجلة المجمع بعد أن يصدّق نشرها محكّمون متخصّصون تختارهم هيئة التحرير.
2. قـــد يعاد المقال إلى الكاتب لإجراء تعديلات، وفق ملاحظات المحكّم الخارجيّ التي تتبنّاها هيئة التحرير.
3. يشـــترط بالمقالات التي تقبل للنشر في المجلة أن تكون جديدة لـــم تنشر من قبل باللغة العربية.
4. تفضّل هيئة التحرير ألا يتجاوز المقال 10000 كلمة.
5. يرفق بالمقال ملخّص في مئة كلمة، باللغة الإنجليزية، للنشر في المجلة.

توجيهات تقنيّة:

1. **الأرقام:**
   - **أ.** تستخدم في المجلة الأرقام العربيّة (1، 2، 3، ..) وليس الهندية.
   - **ب.** اتجاه كتابة أرقام الصّفحات والتواريخ في المتن والهوامش: من اليمين إلى اليســـار (ص 1–10، سنة 1960–1961).
2. **الإحالات والملاحظات:**
   - **أ. موقع أرقام الإحالات في المتن:** بعد علامات التّرقيم مباشرة (بدون مسافة قبلها)، وإن لم تكن علامات ترقيم فبعد الكلمة التي تشير إليها الإحالة مباشرة.
   - **ب.** التسلســـل والموقع: ترقّم الإحالات بتسلســـل تصاعدي في كل المقال (1، 2، .. 20.. 70..)، وتقع الملاحظات في هامش كلّ صفحة (وليس في نهاية المقال أو الفصل).
3. **تسجيل أســـماء الكتب والمجلات حيثما وقعت:** في اللغة العربية والعبرية بخط **أسود مشدّد Bold**، وفي الإنجليزية بخطّ مائل *Italic*.

4. **الطريقة المتبعة في تسجيل المراجع في الهوامش:**
   - **أ. الكتب والمقالات:** اسم الكاتب، السنة. (مثلا: مندور، 1986.)، وفي صفحة المراجع تعاد كتابة التسجيل المختصر وبجانبه التفاصيل الكاملة.

ب. إذا كان للكاتب كتابان صادران في نفس الســـنة، يضاف الحرف أ بعد سنة إصدار الكتاب الأول، والحرف ب بعد سنة إصدار الكتاب الثاني، وتعاد كتابة نفس التسجيل المختصر في قائمة المراجع وبعده التفاصيل الكاملة.

ج. **موسوعات** (بدون اسم كاتب): يسجل **اسم الموسوعة**، رقم الصفحة. وفي المراجع يعاد اسم الموسوعة ثم التفاصيل الكاملة.

د. إذا أشير إلى الصفحات بعد المرجع يكتب: اسم الكاتب، السنة، ص أرقام الصفحات. (مثلا: مرار، 1970، ص 97-108.).

هـ. إذا أشـــير إلى نفس المصدر يكتب: (ن. م.) وإذا تلاهما أرقام صفحات يكتب: ن. م.، أرقام الصفحات. (ن. م.، ص 18.).

5. قائمة المصادر:

أ. ترفق بالمقال قائمة بالمراجع والمصادر مرتبة ترتيبا ألفبائيا.

ب. تسجيل تفاصيل الكتاب: اسم عائلة المؤلّف، الاسم الشخصيّ (السنة)، **اسم الكتاب**، مكان النشر: دار النشر.

ج. تسجّل أولا الإشارة المختصرة إلى الكتاب، كما سجلت في الهامش، وبعدها يسجل اسم الكتاب كاملا كما ورد أعلاه. مثال:

إبراهيم، 1972 إبراهيم، حنّا (1972)، **أزهار برّيّة**، حيفا: الاتحاد.

لمراجعة التوجيهات الكاملة يرجى العودة إليها في موقع المجمع:

http://www.arabicac.com/

صفحة: مجلة المجمع

مختصرات

term *ʿArab* had been reduced to a mere collective name for a lineage, a language and a territorial location, as illustrated by Ibn Khaldūn. Based on his theory of *al-ijtima' al-insani* (human social organization) and history, Ibn Khaldūn dealt with all human groupings such as *qabīla* (tribe) *shaʿb* (people or great tribe), *qawm* (group of people), *'umma* (people), *milla* (organized religion) and *dawla* (organized state). According to him, all these groupings need to be bound together by *ʿasabiyya*. However, when he discusses the social and cultural structure of the Arabs as a single group, Ibn Khaldūn depicts their linguistic and geographical location, defining them as a collective group which is not necessarily bound by one *ʿasabiyya*. Though *al-ʿarab* have one common language, their *ʿasabiyya* is confined to their tribes and dynastic families. Each of these tribes and families had a strong feeling of solidarity that made *ʿasabiyya* a factor of disunity rather than unity. In a sub-chapter entitled *al-ʿumrān al-badawi*, Ibn Kahldūn placed *al-ʿarab* within the nomadic societies or the "savage peoples". Thus the term *ʿarab* became a synonym of *badu.* This would explain why speakers of Arabic, before the rise of the Arab nationalist idea, used the term even for non-Arab nomads such as Turcoman or Kurdish tribes, which were called *ʿarab al-turkumān* and *ʿarab al-'Akrād*.

Collective Identities among Speakers of Arabic before the Rise of Nationalism

Kais Phirro
University of Haifa

This article deals with the collective identity of speakers of Arabic before the rise of modern nationalism, as illustrated by use of the terms *ʾumma*, *milla*, *qaum*, *shaʿb*, and *ʿarab* in classical Arabic. Unlike western languages that derive *nationalism* from the term *nation*, modern Arabic derives *qawmiyya* from the word *qawm* which signifies, in classical Arabic, any group of "people, angels or demons". The term *qawm* was used in the same sense as the ancient Greeks used *ethnos*. While modern Arabic coined the new term of *qawmiyya* (nationalism) from *qawm*, the European languages derived from *ethnos* modern terms to signify a sub-group within a "nation". The term *ʾumma* maintained its religious meaning in classical Arabic until the emergence of the proto-nationalist idea in the Middle East. Although classical Arabic differentiates between *ʿarab* and *aʿrab*, the expansion of Islam beyond Arabia brought many groups of *al-ʿajam* to adopt the Arabic language, introducing some changes in the connotations of the two terms. This was the case during the period of *shuʿubiyya*, which revealed the existence of a pre-modern ethnicity among Arab writers who used *ʿarab* and *aʿrab* to signify a group that was to be distinguished from al-ʿ*ajam*. However, considering such an ethnicity as a sort of nationalism – as some researchers of *al-shuʿūbiyya* suggest – would lead to anachronism, since the *shuʿūbi* polemic was unable to maintain and elaborate its cultural tradition so as to penetrate into the social domain of the mass population. When the term *shuʿūbiyya* fell out of use after the 11th century, the meaning of the

events are not arranged in temporal order but rather by way of temporal paradoxes, especially flashbacks. The events are also broken up by means of alternation, contextualization and second-level narrative. The fact that the narrator is not proactive at all demonstrates just how narrow women's horizons are, due to the fact that men have not been able to free themselves of their duplicity and their obedience to worn-out traditions which objectify women and consider them merely instruments for the gratification of their desires. The same is true of causal links; the causal bonds of cause and effect are absent and are replaced by a causality based on the author's declared feminist ideology, in addition to the more general causality that dominates the text, namely the oppression of women and their lack of independence. The absence or weakness of both temporal and causal links has the effect of making the reader search for alternative links, namely the kind of analogical links that are the hallmark of modernist novels. In *Silence of Butterflies* there are a number of prominent motifs, such as the repetition of words like "silence", "butterflies" and "smells", whose structure serves the novel's message. The complex structure of the novel's plot also serves as an indication of its modernist nature.

The Structure of Events in Layla Uthmān's Novel *Silence of Butterflies*

Fuad Azzam

Sakhnin College

Our study of the events in *Silence of Butterflies* leads us to the conclusion that while the internal and external events are intermixed, the events which are associated with the female narrator/protagonist are predominantly of an inner nature, taking the form of inner dialogues, dreams, mental associations and many flashbacks, while the other, male figures in the novel and the events which they occasion are external and involve physical motion. This division conforms to the novel's viewpoint that men are dominant while women are weak and forced into silence and into submitting to men's commands and desires. Since women are unable to express their views openly, nor are they able to exercise even the most basic rights, they can only take refuge in dreams, where they can realize their stifled desires and hold internal dialogues in which they can silently express what they cannot say out loud.

The author wove a number of stories together with a variety of different male characters. These highlight the tragic situation of women in the Persian Gulf region and in Arab society in general, in an attempt to touch the reader's conscience.

The events are structured in modernist form, with relatively weak links to reality. The chronological link is very weak, in fact nearly absent: the

perception is used to argue for the importance and usefulness of literature, the arts and philosophy. All arts perceive objects and persons in their original and natural appearances to the human mind, prior to their coloring by psychological explanation, theorization and rationalization.

Merleau-Ponty's phenomenology strengthens the validity of creative writing and reveals literary "truth" as no less relevant than scientific truth. Thus, *Ḥakāwī al-Maqāhī* becomes a "documentary" of certain Arabs living in Haifa, and although narrated from a subjective viewpoint, it is embedded in a real situation.

Phenomenology of Perception in "The Coffeehouse Tales" by Maysūn Asadī

Clara Srouji-Shajrawi

University of Haifa

This paper studies the recent collection of short stories by the Palestinian writer Maysūn Asadī: "*The Coffeehouse Tales*" (*Ḥakāwī al-Maqāhī*) (2013) from the perspective of Merleau-Ponty's phenomenology.

Ḥakāwī al-Maqāhī is characterized by its simple language. It describes ordinary persons in their daily lives, and deals with seemingly plain and unsophisticated issues. The writer's style is spontaneous, moving from one scene or idea to another in free association. All the tales are narrated from the point of view of a female secretary who works at a medical center and spends one hour each morning sitting in a café, looking at the customers and passers-by to write about them later. This daily free hour at "Nitza Café" in Hadar (Haifa) delights her, and makes her feel released from all the responsibilities that shackle her at home and at work. The recurring elements of place, time and narrator unify the tales and turn this collection into a series of sorts, with the first tale functioning as a "frame story" or "introduction".

The technologically and industrially developed society of our days makes us question the benefit of such stories, and more generally the relevance of the arts and abstract theories (including philosophy) for a better human life.

In this paper Merleau-Ponty's theory of the phenomenology of human

of the science of language. The latter, however, is not original. His book *al-'Alfaẓ al-mustaʿmala fi al-manṭiq* (*Words Used in Logic*) provides a collecting link between language and logic while his *Sharh kitab al-ʿibāra* (*Commentary on al-ʿibara*) is the main link in the Aristotelean-Greek influence on what al-Fārābī wrote.

The main content of al-Fārābī's definitions involves the idea of the principle of language and his description of its historical-successive evolution. He was a pioneer in the treatment of this subject in the Arab world and paved the way for those who followed him, among them Ibn Jinni.

We may thus say that al-Fārābī's thinking on the social aspects of language prepared the way for Ibn Khaldūn's theories more than four centuries later.

Al-Fārābī's Linguistic Concepts

Shlomo Alon

In the course of our comprehensive study of al-Fārābī's thought on issues of language we found him to have been a rational philosopher and scholar, but no linguist. He was acquainted to some extent with the Arabic linguistic compositions in his days and may have been familiar with Sībāwayhi's *Kitāb*. He was perhaps familiar with other materials as well, by way of Ibn al-Sarrāj.

I believe that al-Fārābī did not make an attempt to produce a new method in Arabic grammar, nor did he intend to write such a grammar. Furthermore, he had no effect on the Arabic grammarians in the centuries to follow. A comparison of al-Fārābī with his contemporary al-Zajjāji and his teacher Ibn al-Sarrāj does not reveal any mutual influences among them. Al-Fārābī used definitions from logic rather than from grammar. On the other hand, he was very much influenced by the ancient Greeks, Aristotle in particular.

In some cases al-Fārābī made unwarranted generalizations on linguistic issues, using expressions such as "all languages". This may well indicate that he was not overly familiar with the languages that he compares. However, I must admit that everything I know about al-Fārābī's linguistic concepts is restricted to the materials found in his extant writings.

Among al-Fārābī's compositions I found chapters on the principle of language and on the role of language in society, which is of particular interest. He included these chapters in his *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*) and among the first chapters of his *Iḥsā' al-ʿulūm* (*Calculus of the Sciences*), in which he provides a valuable and detailed account of the constituents

Abstracts

AL-MAJALLA

Nazareth, Vol. 6, 2015