مجلة الآداب و اللغات و العلوم الانسانية

JOURNAL OF LITERATURE & FOREIGN LANGUAGES & HUMAN SCIENCES

المجلد 05
العدد 01
مارس
2022

Mars
2022

ISSN
2602
7054
ردمك

ISSN
2602
7054
ردمك

مجلة أكاديمية دولية محكمة
تعنى بقضايا اللغة
و الأدب و العلوم الانسانية

Reviewed International Academic
Periodical Journal Interested
in language, Literature
and Human Sciences

جامعة الشاذلي بن جديد
UNIVERSITE CHADLI BENDJEDID

تصدر عن كلية الآداب و اللغات
جامعة الشاذلي بن جديد - الطارف - الجزائر

الرئيس الشرفي للمجلة: أ د/ سليم حداد مدير جامعة الشاذلي بن جديد الطارف

نائب الرئيس الشرفي: أد/ السعيد شنوقة عميد كلية الآداب واللغات

رئيس التحرير: الدكتور زكرياء مخلوفي

نائب رئيس التحرير: الدكتور محمد رضا بركاني

هيئة التحرير

أد/ صالح جديد	د/ حسان عجمي
د/ محمد رضا بركاني	أد/ نوار عبيدي
د/ هشام فروم	د/ بليل عبد الكريم

الهيئة العلمية الاستشارية

د/ يوسف ناصر	ماليزيا	د/ آيت مبهوب محمد	تونس	د/ قادري أمين	الجزائر
أد/ أبوجججوح محمد	فلسطين	أد/ أحمد علي عمر	تركيا	أد/ الطاهر لوصيف	الجزائر
أد/ خالد كاظم حميدي	العراق	أد/ خالد اليعبودي	المغرب	أد/ مفتاح بن عروس	الجزائر
أد/دنيا باقل	الجزائر	د/عبد الرشيد أولاتنجي	ماليزيا	د/ زكرياء توناني	السعودية
أد/عبد السلام إسماعيلي	المغرب	أد/ عبد الكريم بورنان	الجزائر	د/ ضياء غني العبودي	العراق
أد/ أسامة سليم	مصر	أد/مراد حرز الله	الجزائر	أد/ عواد كاظم لفتة	العراق
أد/ نوال بودشيش	الجزائر	د/ بوقرة النعمان	السعودية	أد/ عبد الإله العداوي	العراق
أد/ السعيد شنوقة	الجزائر	د/أحمد علي علي لقم	سلطنة عمان	د/التوزاني خالد	المغرب
د/ نجلاء علي مطري	السعودية	أد/ بوادي محمد	الجزائر	أد/ سعودي نواري	الجزائر
أد/ خليفة بوجادي	الجزائر	د/ **علي عبد الامير عباس**	العراق	أد/ عيسى بن سديرة	الجزائر
د/عبد النبي إشراق	العراق	د/جمعة أمجد عزات	سلطنة عمان	خلف محمود محمد السيد	أمريكا
د/فيدوح عبد القادر	قطر	د/محمد غلام عبد الله	موريتانيا	خالدمحمد موسى يعقوب	السودان
د/بخيت محمد	ماليزيا	أد/ لحسن عمر	الجزائر	د/ عبد الملك بلخيري	الجزائر
د/ السعيد خنيش	الجزائر	د/ مبروك دريدي	الجزائر	د/ هشام صويلح	الجزائر
د/ بوسليو نبيل	الجزائر	أد/ الرفاعي ربيحة	الأردن	د/ جمال موسى	الجزائر
د/ شيهان رضوان	الجزائر	د/ بخولة بن الدين	الجزائر	د/ حميودة عبود	الجزائر
د/ عمر بوبقار	الجزائر	د/ مغشيش عبد المالك	الجزائر	د/ فيصل بن علي	الجزائر
أد/ فايد صلاح	الجزائر	د/ مراد حميد عبد الله	العراق	د/ نادية قرين	الجزائر
أد/ حسين نصيرة	الجزائر	د/ سليمان العميرات	قطر	د/ عمر عروي	الجزائر

د/ فريدة لعبيدي	الجزائر	د/ سهام داودي	الجزائر	د/ سحالية عبد الحكيم	الجزائر
د/ معيفي عبد الحميد	الجزائر	أد/ نعيمة السعدية	الجزائر	د/ راشدي عائشة	الجزائر
د/ شهرة زاد صوام	الجزائر	د/ بلعباس زليخة	الجزائر	د/ تقيدة عبلة	الجزائر
د/ سمير معزوزن	الجزائر	د/ ناصر بعداش	الجزائر	د/ بوسكين نعيمة	الجزائر
د/ السبتي سلطاني	الجزائر	د/ حسان تريكي	الجزائر	أد/ حليم رشيد	الجزائر
د/ عبد اللطيف حني	الجزائر	د/ حكيمة مغربي	فرنسا	أ/ فؤاد جديد	الجزائر
د/ علي بن العربي كرباع	الجزائر	د/ نبيل زياني	الجزائر	د/ مكي محمد	الجزائر
د/ عمار مقدم	الجزائر	أد/ سعادنة جمال	الجزائر	د/ توفيق بن خميس	الجزائر
د/ سارة زويتي	الجزائر	د/ فاتح بوزرى	الجزائر	د/ بيبية علية	الجزائر
د/ نذير بوحنيكة	الجزائر	د/ إيمان جربوعة	الجزائر	د/ عبد السلام غجاتي	الجزائر
د/ محمد الغريسي	المغرب	د/ ماجدة بن عميرة	الجزائر	د/ عادل بلخيري	الجزائر
د/ عز الدين هبيرة	الجزائر	أ/ بويمة عبد الوهاب	الجزائر	د/ قاسمي محمد	الجزائر
أد/ أمين مصرني	الجزائر	د/ زهور شتوح	الجزائر	د/تيجاني الحبشي	الجزائر
د/سهام صياد	الجزائر	د/سليمان بوراس	الجزائر	د/اسماعيل بوزيدي	الجزائر
أد/ لعموري زاوي	الجزائر	د/ قدور كحالة	الجزائر	د/ وردة لعراب	الجزائر
أد/ أحمد واضح	الجزائر	د/ علي بعداش	الجزائر	د/ العيد علاوي	الجزائر
د/ سميرة دين	الجزائر	د/ نوال عاتي	الجزائر	د/ مبروكة حولي	الجزائر
د/ إبراهيم إبراهيمي	الجزائر	د/ وناسة كحيلي	الجزائر	د/ سليمة محفوظي	الجزائر
د/ محمد كنتاوي	الجزائر	د/ محمد بن عبو	الجزائر	د/ بوزيد طبطوب	الجزائر
د/ المجدوب عبد الرزاق	المغرب	د/الوحيشي علي	ليبيا	د/أمحمد الملاخ	المغرب
د/ وردة محصر	الجزائر	د/بن صالح ذكرى	تونس	د/جقريف فاروق	الجزائر
د/ فطيمة بغراجي	الجزائر	د/ خيرالدين كرموش	الجزائر	د/ عبد القادر خلدون	الجزائر

فهرس الموضوعات

افتتاحية العدد	1
التَّصْوِيبَاتُ اللُّغَوِيَّةُ عِنْدَ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ -جَمْعًا وَدِرَاسَةً-	
زكرياء توناني جامعة الجوف-المملكة العربية السعودية	2
مفاهيم إنسانية في فلسفة الدين عند محيي الدين بن عربي "الرحمة والمحبة "	
إبراهيم محمد حسين الوجره جامعة نجم الدين اربكان –تركيا	19
إعادة كتابة بَرَني ؟ وصف سلطنة دلهي في رحلة ابن بطوطة/ابن جزي وفي تاريخ فيروز شاه لضياء الدين بَرَني	
تِيلْمان تْراوْش جامعة لودفيغ ماكسيميليان . ميونيخ عبد النبي ذاكر جامعة ابن زهر بأكادير، المغرب	46
استدراكات السيوطي في كتابه "عقود الزبرجد" على ضبط رواية العكبري لألفاظ الحديث النبوي الشريف، وأثرها على توجيه الإعراب	
إبراهيم عبد الحفيظ محمد أبو ضاوي الجامعة الدولية المفتوحة -غامبيا	89
من قضايا الإرساء الزمني في اللغة العربية	
الملاخ محمد جامعة القاضي عياض-المغرب	127
البَحْثُ البَلَاغِيُّ في القُرآنِ الكريمِ بينَ المُتقدّمِينَ والمُتَأخّرِينَ	
خالد ضو جامعة الجزائر -1- بن يوسف بن خدة –الجزائر خدة فقير جامعة وهران -1- أحمد بن بلة –الجزائر	142

قصص الأطفال عند فاضل الكعبي	
خالدي ربحة جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس- الجزائر	162
سؤال الهوية في الفكر العربي المعاصر	
عبير عقون المركز الجامعي مغنية- الجزائر	181
الازدواج اللغوي في المنظومة التربوية الجزائرية -صراع بين اللغة العربية الفصحى والعامية-	
سهام داودي جامعة الشاذلي بن جديد، الطارف- الجزائر	196

افتتاحية العدد

الحمد لله ذي النعم السابغة، والمنن البالغة، خلق الإنسان في أحسن تقويم، وحباه العقل ليسلك الصراط المستقيم، وأمده بأنواع العناية والتكريم، منذ أن كان في المهد صبيا، إلى أن صار رجلا سويا .

أصالة عن نفسي ونيابة عن هيئة تحرير مجلة كلية الآداب واللغات والعلوم الإنسانية يطيب لي أن أرحب مجددا بجميع الباحثين والدارسين والمهتمين بنشر أعمالهم في مجلة الآداب واللغات والعلوم الإنسانية.

فهاهي المجلة تطل على البحث العلمي مجددا بمجموعة من المقالات العلمية المتنوعة في عدد جديد نأمل أن يلبي طموحات المتعطشين للبحث العلمي من باحثين ومتخصصين في العلوم اللغوية والأدبية والنقدية والإنسانية، فكان هذا العدد متميزا وثريا ومتنوعا بمقالات من داخل الوطن، ومن دول متعددة نذكر منها: المملكة العربية السعودية، تركيا، المملكة المغربية، وغامبيا.

ويذكر طاقم المجلة كل الباحثين أن الدعوة مفتوحة دائما للإسهام بأبحاثهم وأفكارهم، كما ترحب بآراء القراء والباحثين، وفي الختام نتقدم بجزيل الشكر والعرفان لكل الساهرين على أن تكون هده المجلة العلمية رائدة في مجال البحث، ونخص بالذكر مدير المجلة ورئيس تحريرها وهيئة التحرير والمراجعين والمحكمين، فدمتم ذخرا للعلم والمعرفة .﴿ **وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾.

والله ولي التوفيق

ع/رئيس التحرير

الدكتور: محمد رضا بركاني

التَّصْوِيبَاتُ اللُّغَوِيَّةُ عِنْدَ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ -جَمْعًا وَدِرَاسَةً-

Linguistic Corrections of Imam Abdelaziz Ibn Baz

(May Allah Have Mercy on Him)

–collecting and studying–

الدكتور: زكرياء توناني

جامعة الجوف -المملكة العربية السعودية-

Zakaria.tounani@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/10/24 تاريخ القبول: 2021/11/01 تاريخ النشر: 31 /2021/03

ملخص:

يَتَنَاوَلُ هَذَا الْبَحْثُ جَانِبًا مِنَ الْجَوَانِبِ الْخَفِيَّةِ فِي سِيرَةِ عَلَمٍ مِنْ أَعْلَامِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ؛ فَأَمَّا الْعَلَمُ؛ فَهُوَ الْعَلَّامَةُ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ.

وَأَمَّا الْجَانِبُ الْخَفِيُّ فِي سِيرَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ؛ فَهُوَ الْجَانِبُ اللُّغَوِيُّ مُتَمَثِّلًا فِي التَّصْوِيبَاتِ اللُّغَوِيَّةِ لِلْأَغْلَاطِ الشَّائِعَةِ وَالْأَخْطَاءِ الذَّائِعَةِ، فَقَدْ كَانَ لَهُ إِسْهَامٌ فِيهِ.

وَالْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ كَانَ إِمَامًا مُبَرِّزًا فِي التَّفْسِيرِ وَالْحَدِيثِ وَالْفِقْهِ وَالْعَقِيدَةِ وَغَيْرِهَا مِنْ عُلُومِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَلَمْ يَكُنْ مُتَصَدِّيًا مُتَفَرِّغًا لِعُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ، وَهَذَا لَا يَعْنِي أَنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِالْعَرَبِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ الْعَالِمُ عَالِمًا بِالشَّرِيعَةِ إِلَّا إِذَا كَانَ رَبَّانَ مِنْ عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ.

فَلَمَّا كَانَتْ شُهْرَتُهُ فِي الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ شُهْرَةً عَظِيمَةً؛ غَطَّتْ هَذِهِ عَلَى تَمَيُّزِهِ وَمُشَارَكَاتِهِ فِي عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ؛ فَلَمْ يُتَفَطَّنْ لَهَا، وَهَذَا مَا يَجْعَلُ إِبْرَازَ هَذَا الْفَنِّ عِنْدَهُ ذَا جِدَّةٍ وَطَرَافَةٍ.

كلمات مفتاحية: ابْنُ بَازٍ، الْأَخْطَاءُ، التَّصْوِيبَاتُ، الشَّائِعَةُ.

Abstract:

This research deals with some of the hidden aspects in the biography of a great scholar of the Muslim Nation**.**

As for the scholar; He is Abdelaziz Ibn Abdellah Ibn Baz (May Allah Have Mercy on Him)**.**

As for the hidden aspect of his scientific biography; It is the linguistic aspect represented in the linguistic corrections of the common mistakes and the famous errors that he contributed in this subject**.**

The scholar "Ibn Baz", (May Allah Have Mercy on Him), was a prominent imam in Quran interpretation, prophetic Hadith, jurisprudence, doctrine, and other sciences of Islamic Shari'a, and he was not specialized in Arabic sciences, this does not mean that he had no knowledge of Arabic; For the scholar will not be a scholar of the Shari'a unless he was full from the sciences of Arabic.

Considering that his fame in the Shari'a sciences was great; So it covered his distinction and his participation in the sciences of Arabic; They did not mentioned, and this is what makes highlighting this art of him something new and interesting.

Keywords: Ibn Baz, mistakes, corrections, common.

مقدمة:

الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.أَمَّا بَعْدُ:

فَإِنَّ الْإِمَامَ عَبْدَ الْعَزِيزِ بْنَ عَبْدِ اللهِ بْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ، لَهُ جُهُودٌ كَبِيرَةٌ جِدًّا جَبَّارَةٌ فِي خِدْمَةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، وَقَدِ اشْتَهَرَ بِعِنَايَتِهِ بِعُلُومِ الشَّرِيعَةِ فِقْهًا وَتَفْسِيرًا وَحَدِيثًا وَغَيْرَ ذَلِكَ.

وَكَانَتْ لَهُ جُهُودٌ لَمْ يُتَفَطَّنْ لَهَا؛ وَهِيَ جُهُودُهُ فِي خِدْمَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَهُوَ جَانِبٌ خَفِيٌّ جِدًّا مِنْ سِيرَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ.

وَأَرَدْنَا أَنْ نُبَيِّنَ فِي هَذَا الْبَحْثِ الْجُهُودَ اللُّغَوِيَّةَ لِلْعَلَّامَةِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ، فِي جَانِبِ: التَّصْوِيبَاتِ اللُّغَوِيَّةِ لِلْأَخْطَاءِ الشَّائِعَةِ، مُؤَمِّلِينَ أَنْ يَفْسَحَ اللهُ فِي الْأَجَلِ، وَيُيَسِّرَ فِي الْعَمَلِ؛ لِإِبْرَازِ جُهُودِهِ فِي فُنُونِ الْعَرَبِيَّةِ الْأُخْرَى عِنْدَهُ رَحِمَهُ اللهُ.

وَقَدِ اخْتَرْنَا أَنْ يَكُونَ عُنْوَانُ هَذَا الْبَحْثِ:

التَّصْوِيبَاتُ اللُّغَوِيَّةُ عِنْدَ الإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ -جَمْعًا وَدِرَاسَةً-

*** أَهَمِّيَّةُ الْمَوْضُوعِ:**

لِهَذَا الْمَوْضُوعِ أَهَمِّيَّةٌ بَالِغَةٌ، يُمْكِنُ إِجْمَالُهَا فِي شِقَّيْنِ:

أَوَّلُهُمَا: الْمَكَانَةُ الْعِلْمِيَّةُ لِلْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ فِي الْعَالَمِ الإِسْلَامِيِّ أَجْمَعَ.

ثَانِيهِمَا: أَهَمِّيَّةُ الْعِنَايَةِ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَنَفْيِ الدَّخِيلِ وَالْخَطَأِ عَنْهَا.

*** أَسْبَابُ اخْتِيَارِ الْمَوْضُوعِ :**

يُمْكِنُ أَنْ نُجْمِلَ سَبَبَ اخْتِيَارِنَا لِهَذَا الْمَوْضُوعِ فِي النِّقَاطِ الآتِيةِ:

أَوَّلًا: بَيَانُ أَنَّ عُلَمَاءَ الشَّرِيعَةِ بَارِعُونَ فِي فُنُونِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يُفْرِدُوهَا بِالتَّأْلِيفِ.

ثَانِيًا: إِبْرَازُ بَعْضِ الإِسْهَامَاتِ الْمَنْسِيَّةِ لِلْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ؛ وَهِيَ إِسْهَامَاتُهُ اللُّغَوِيَّةُ.

ثَالِثًا: مُحَاوَلَةُ تَجْمِيعِ التَّصْوِيبَاتِ اللُّغَوِيَّةِ لِلإِسْهَامِ فِي الرُّقِيِّ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ عِنْدَ النَّاطِقِينَ بِهَا.

*** إِشْكَالِيَّةُ الْمَوْضُوعِ:**

مَا الأَهَمِّيَّةُ الَّتِي أَوْلَاهَا الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ لِلْقَضَايَا اللُّغَوِيَّةِ إِلَى جَانِبِ الْقَضَايَا الشَّرْعِيَّةِ؟

*** الدِّرَاسَاتُ السَّابِقَةُ:**

هُنَاكَ كُتُبٌ كَثِيرَةٌ جِدًّا صُنِّفَتْ فِي التَّصْوِيبَاتِ اللُّغَوِيَّةِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا، مِنْهَا:

- «لَحْنُ الْعَوَامِّ» لِمُحَمَّدِ بْنِ حَسَنٍ أَبِي بَكْرٍ الزُّبَيْدِيِّ.
- «صَحِّحْ لُغَتَكَ» لِلْأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ نَاصِرٍ لُوحِيشِي.

إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَدْرُسْ أَحَدٌ -فِيمَا نَعْلَمُ- التَّصْوِيبَاتِ اللُّغَوِيَّةَ عِنْدَ الْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ، وَذَلِكَ لِخَفَاءِ هَذَا الْمَبْحَثِ فِي الْحَيَاةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلشَّيْخِ؛ إِذْ لَمْ يَكُنْ مُتَصَدِّيًا لَهُ مُتَفَرِّغًا لَهُ، وَإِنَّمَا وَقَعَ ذَلِكَ فِي ثَنَايَا تَقْرِيرَاتِهِ الْعِلْمِيَّةِ فِي فُنُونِ الْعِلْمِ الأُخْرَى.

وَقَدْ جَاءَ هَذَا الْبَحْثُ فِي مُقَدِّمَةٍ وَثَلَاثَةِ مَبَاحِثَ، عَلَى النَّحْوِ الآتِي:

مُقَدِّمَةٌ.

الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ: تَرْجَمَةٌ مُوجَزَةٌ لِلْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ.

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: اسْمُهُ وَنَسَبُهُ وَمَوْلِدُهُ.

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: نَشْأَتُهُ وَتَعْلِيمُهُ.

الْمَطْلَبُ الثَّالِثُ: مُؤَلَّفَاتُهُ.

الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ: وَفَاتُهُ.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي: الْكُتُبُ الْمُؤَلَّفَةُ فِي التَّصْوِيبَاتِ اللُّغَوِيَّةِ.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ: التَّصْوِيبَاتُ اللُّغَوِيَّةُ عِنْدَ الْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ.

الْخَاتِمَةُ.

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: تَرْجَمَةٌ مُوجَزَةٌ لِلْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ[1].

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: اسْمُهُ وَنَسَبُهُ وَمَوْلِدُهُ.

هُوَ الْإِمَامُ الْعَلَّامَةُ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ آلِ بَازٍ.

وُلِدَ رَحِمَهُ اللهُ فِي الرِّيَاضِ يَوْمَ الثَّانِي عَشَرَ مِنْ شَهْرِ ذِي الْحِجَّةِ عَامَ ثَلَاثِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ وَأَلْفٍ (1330) مِنَ الْهِجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ.

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: نَشْأَتُهُ وَتَعْلِيمُهُ.

نَشَأَ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ فِي بِيئَةِ عِلْمٍ شَرْعِيٍّ؛ إِذْ كَانَتِ الرِّيَاضُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ -وَلَا تَزَالُ- بَلْدَةَ عِلْمٍ، يَسْكُنُهَا عَدَدٌ كَبِيرٌ مِنْ كِبَارِ الْعُلَمَاءِ وَأَئِمَّةِ الدِّينِ، فَبَدَأَ بِحِفْظِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ -كَمَا هِيَ عَادَةُ عُلَمَاءِ السَّلَفِ-، فَتَمَّ لَهُ حِفْظُهُ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ.

ثُمَّ بَدَأَ بِطَلَبِ الْعِلْمِ الشَّرْعِيِّ عَلَى يَدِ عُلَمَاءِ بَلْدَتِهِ الرِّيَاضِ، فَقَدْ قَالَ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ: «وَقَدْ بَدَأْتُ الدِّرَاسَةَ مِنَ الصِّغَرِ، فَحَفِظْتُ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَبْلَ الْبُلُوغِ عَلَى يَدِ الشَّيْخِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُفَيْرِجٍ، ثُمَّ بَدَأْتُ فِي تَلَقِّي الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ عَلَى أَيْدِي كَثِيرٍ مِنْ عُلَمَاءِ الرِّيَاضِ، وَمِنْ أَعْلَامِهِمْ: الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّطِيفِ آلُ الشَّيْخِ، وَالشَّيْخُ صَالِحُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَالشَّيْخُ سَعْدُ بْنُ حَمَدِ بْنِ عَتِيقٍ -قَاضِي الرِّيَاضِ-،

وَالشَّيْخُ حَمَدُ بْنُ فَارِسٍ -وَكِيلُ بَيْتِ الْمَالِ بِالرِّيَاضِ-، وَالشَّيْخُ سَعْدُ وَقَّاصٍ الْبُخَارِيُّ؛ أَخَذْتُ مِنْهُ عِلْمَ التَّجْوِيدِ عَامَ 1355، وَالشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ اللَّطِيفِ، وَقَدْ لَزِمْتُ حَلَقَاتِهِ صَبَاحًا وَمَسَاءً، وَحَضَرْتُ كُلَّ مَا يُقْرَأُ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَرَأْتُ عَلَيْهِ جَمِيعَ الْمَوَادِّ التِي دَرَّسَتْهَا فِي الْحَدِيثِ وَالْعَقِيدَةِ، وَالْفِقْهِ وَالنَّحْوِ وَالْفَرَائِضِ، وَقَرَأْتُ عَلَيْهِ شَيْئًا كَثِيرًا مِنَ التَّفْسِيرِ وَالتَّارِيخِ وَالسِّيرَةِ النَّبَوِيَّةِ، نَحْوًا مِنْ عَشْرِ سَنَوَاتٍ، وَتَلَقَّيْتُ عَنْهُ جَمِيعَ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ ابْتِدَاءً مِنْ سَنَةِ 1347 هـ حَتَّى سَنَةِ 1357 هـ، حَيْثُ رُشِّحْتُ لِلْقَضَاءِ مِنْ قِبَلِ سَمَاحَتِهِ».

الْمَطْلَبُ الثَّالِثُ: مُؤَلَّفَاتُهُ.

أَمْلَى رَحِمَهُ اللهُ مُؤَلَّفَاتٍ عَدِيدَةً، وَمِنَ الْكُتُبِ مَا أَلْقَاهُ دُرُوسًا فِي الأَصْلِ ثُمَّ كُتِبَ عَنْهُ وَنُشِرَ بِإِذْنِهِ، فَمِنْ تِلْكَ الْكُتُبِ:

- أَحْكَامُ صَلَاةِ الْمَرِيضِ.
- الإِفْهَامُ فِي شَرْحِ عُمْدَةِ الأَحْكَامِ.
- إِقَامَةُ الْبَرَاهِينِ عَلَى حُكْمِ مَنِ اسْتَغَاثَ بِغَيْرِ اللهِ أَوْ صَدَّقَ الْكَهَنَةَ وَالْعَرَّافِينَ.
- الدُّرُوسُ الْمُهِمَّةُ لِعَامَّةِ الأُمَّةِ.
- شَرْحُ ثَلَاثَةِ الأُصُولِ وَأَدِلَّتِهَا.
- شَرْحُ رِيَاضِ الصَّالِحِينَ.
- الْعَقِيدَةُ الصَّحِيحَةُ وَمَا يُضَادُّهَا وَنَوَاقِضُ الإِسْلَامِ.
- الْفَوَائِدُ الْجَلِيَّةُ فِي الْمَبَاحِثِ الْفَرَضِيَّةِ.
- تُحْفَةُ الإِخْوَانِ بِأَجْوِبَةٍ مُهِمَّةٍ تَتَعَلَّقُ بِأَرْكَانِ الإِسْلَامِ.
- وَجُمِعَتْ فَتَاوِيهِ فِي اثْنَيْنِ وَخَمْسِينَ (52) جُزْءًا؛ مِنْهَا اثْنَانِ وَعِشْرُونَ جُزْءًا فِي فَتَاوَى بَرْنَامَجِ «نُورٍ عَلَى الدَّرْبِ».

الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ: وَفَاتُهُ.

تُوُفِّيَ رَحِمَهُ اللهُ بَعْدَ حَيَاةٍ حَافِلَةٍ بِالْعِلْمِ وَالدَّعْوَةِ إِلَى اللهِ وَفِعْلِ الْخَيْرِ فَجْرَ يَوْمِ الْخَمِيسِ السَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ (27) مِنْ شَهْرِ الْمُحَرَّمِ عَامَ عِشْرِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ وَأَلْفٍ (1420) وَلَهُ مِنَ الْعُمُرِ تِسْعَةٌ وَثَمَانُونَ (89) عَامًا.

وَصُلِّيَ عَلَيْهِ بَعْدَ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَقَدْ حَضَرَ الصَّلَاةَ عَلَيْهِ جَمْعٌ غَفِيرٌ مِنَ النَّاسِ؛ يَتَقَدَّمُهُمُ الْمَلِكُ فَهْدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَحِمَهُ اللهُ وَوَلِيُّ عَهْدِهِ آنَذَاكَ الْمَلِكُ عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَحِمَهُ اللهُ.

وَقَدْ صَدَرَ أَمْرٌ مَلَكِيٌّ بِإِقَامَةِ صَلَاةِ الْغَائِبِ عَلَى الْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ فِي جَمِيعِ مَسَاجِدِ الْمَمْلَكَةِ الْعَرَبِيَّةِ السُّعُودِيَّةِ بَعْدَ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي: الْكُتُبُ الْمُؤَلَّفَةُ فِي التَّصْوِيبَاتِ اللُّغَوِيَّةِ.

كَتَبَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ كُتُبًا فِي التَّصْوِيبِ اللُّغَوِيِّ، وَبَيَانِ الْأَغْلَاطِ الشَّائِعَةِ وَالْأَخْطَاءِ الذَّائِعَةِ، سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ أَوْ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ.

أَكْتَفِي بِذِكْرِ سِتَّةٍ لِلْمُتَقَدِّمِينَ، وَمِثْلِهَا لِلْمُعَاصِرِينَ؛ وَهِيَ:

- **مَا تَلْحَنُ فِيهِ الْعَامَّةُ** لِعَلِيِّ بْنِ حَمْزَةَ الْكِسَائِيِّ (ت189هـ).
- **إِصْلَاحُ الْمَنْطِقِ** لِابْنِ السِّكِّيتِ (ت244هـ).
- **لَحْنُ الْعَوَامِّ** لِمُحَمَّدِ بْنِ حَسَنٍ الزُّبَيْدِيِّ (ت379هـ).
- **دُرَّة الغَوَّاص في أَوْهَام الْخَوَاصِّ** لِلْقَاسِمِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَرِيرِيِّ (ت516هـ).
- **غَلَطُ الضُّعَفَاءِ مِنَ الْفُقَهَاءِ** لِعَبْدِ اللهِ بْنِ بَرِّيِّ الْمَقْدِسِيِّ الْمِصْرِيِّ (ت582هـ).
- **الْجُمَانَةُ فِي إِزَالَةِ الرَّطَانَةِ** لِابْنِ الْإِمَامِ التُّونُسِيِّ (ت827هـ).
- **مُعْجَمُ الْأَغْلَاطِ اللُّغَوِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ** لِمُحَمَّدٍ الْعَدْنَانِيِّ (ت1401هـ).
- **تَقْوِيمُ اللِّسَانَيْنِ** لِتَقِيِّ الدِّينِ الْهِلَالِيِّ الْمَغْرِبِيِّ (ت1407هـ).
- **مُعْجَمُ الْأَخْطَاءِ الشَّائِعَةِ تَصْوِيبًا وَشَرْحًا وَتَرْجَمَةً لِخِضْرِ مُوسَى مُحَمَّدِ مَحْمُودٍ** (مُعَاصِرٌ).

- **صَحِّحْ لُغَتَكَ لِلْأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ نَاصِرٍ لُوحِيشِي (مُعَاصِرٌ).**
- **مَوْسُوعَةُ الْأَخْطَاءِ اللُّغَوِيَّةِ الشَّائِعَةِ لِلدُّكْتُورِ عَلِيّ جَاسِمِ سَلْمَانَ (مُعَاصِرٌ).**
- **كَسَرْتَ رَأْسَ سِيبَوَيْهِ (أَخْطَاءٌ شَائِعَةٌ وَأَغْلَاطٌ ذَائِعَةٌ) لِلدُّكْتُورِ حَسَنِ كَمَالِ مُحَمَّدٍ (مُعَاصِرٌ).**

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ: التَّصْوِيبَاتُ اللُّغَوِيَّةِ عِنْدَ الْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ.

بَعْدَ جَمْعِ عَدَدٍ مِنْ تَصْوِيبَاتِ الشَّيْخِ رَحِمَهُ اللهُ؛ ارْتَأَيْنَا تَصْنِيفَهَا إِلَى خَمْسَةِ فُرُوعٍ، بِحَسَبِ مَوْضُوعِ التَّصْوِيبِ وَمَجَالِهِ؛ وَهِيَ هَذِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِجْمَالِ:

أَوَّلًا: تَصْوِيبَاتٌ صَرْفِيَّةٌ.

ثَانِيًا: تَصْوِيبَاتٌ نَحْوِيَّةٌ.

ثَالِثًا: تَصْوِيبَاتٌ فِي ضَبْطِ اللَّفْظِ مُعْجَمِيًّا.

رَابِعًا: تَصْوِيبَاتٌ أُسْلُوبِيَّةٌ.

خَامِسًا: تَصْوِيبَاتٌ فِي عَنَاوِينِ الْكُتُبِ.

وَهَذَا أَوَانُ الشُّرُوعِ فِي تَفْصِيلِهَا:

الْفَرْعُ الْأَوَّلُ: تَصْوِيبَاتٌ صَرْفِيَّةٌ.

عِلْمُ الصَّرْفِ: هُوَ أُصُولٌ يُعْرَفُ بِهَا أَحْوَالُ أَبْنِيَةِ الْكَلِمِ التِي لَيْسَتْ بِإِعْرَابٍ[2].

فَهُوَ يَبْحَثُ فِي بِنْيَةِ الْكَلِمَةِ، وَحُرُوفِهَا التِي تَرَكَّبَتْ هِيَ مِنْهَا، وَالنَّظَرِ فِي أَصْلِيَّتِهَا وَزِيَادَتِهَا، وَصِحَّتِهَا وَإِعْلَالِهَا، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْوَالِ مِمَّا لَيْسَ بِإِعْرَابٍ وَلَا بِنَاءٍ.

وَمِنْ مَبَاحِثِ عِلْمِ الصَّرْفِ: مَبْحَثُ النَّسَبِ؛ «وَهُوَ الِاسْمُ الْمُلْحَقُ بِآخِرِهِ يَاءٌ مُشَدَّدَةٌ مَكْسُورٌ مَا قَبْلَهَا عَلَامَةً لِلنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، كَمَا أُلْحِقَتِ التَّاءُ عَلَامَةً لِلتَّأْنِيثِ، وَذَلِكَ نَحْوُ قَوْلِكَ: هَاشِمِيٌّ وَبَصْرِيٌّ»[3].

وَلِلِاسْمِ الْمَنْسُوبِ قَوَاعِدُ تَضْبِطُهُ، وَالْإِخْلَالُ بِهَذِهِ الْقَوَاعِدِ أَوْ بِوَاحِدَةٍ مِنْهَا يُؤَدِّي إِلَى الْإِخْلَالِ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ فِي جَانِبِهَا الصَّرْفِيِّ.

وَيُخْطِئُ النَّاسُ فِي الِاسْمِ الْمَنْسُوبِ مِنْ جِهَاتٍ عَدِيدَةٍ، كَنِسْبَتِهِمُ الِاسْمَ لِلْجَمْعِ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ يَقْتَضِي أَنْ يُنْسَبَ الِاسْمُ لِلْمُفْرَدِ، كَقَوْلِهِمْ: «هَذَا مَعْرِضُ الْكِتَابِ الدُّوَلِيُّ» نِسْبَةً لِـ: «الدُّوَلِ»، وَصَوَابُهُ: «الدَّوْلِيُّ» نِسْبَةً لِـ: «الدَّوْلَةِ».

وَمِنْ جُمْلَةِ الْكَلِمَاتِ الِتي نَبَّهَ عَلَى تَصْوِيبِهَا الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ:

أَوَّلًا: كَلِمَةُ «**طَبِيعِيّ**»؛ فَإِنَّهُ قَالَ: «الصَّوَابُ: طَبَعِيٌّ»[4].

وَوَجْهُ ذَلِكَ: أَنَّ قَاعِدَةَ الِاسْمِ الْمَنْسُوبِ الذِي يَكُونُ عَلَى وَزْنِ: فَعِيلَةٍ أَوْ فُعَيْلَةٍ أَوْ فُعَيْلٍ: أَنْ تُحْذَفَ يَاؤُهُ عِنْدَ النَّسَبِ[5].

فَالِاسْمُ الذِي عَلَى وَزْنِ: فَعِيلَةٍ، كَـ: حَنِيفَةٍ وَصَحَيفَةٍ؛ تَقُولُ فِي النِّسْبَةِ إِلَيْهِمَا: حَنَفِيٌّ، وَصَحَفِيٌّ، وَلَا تَقُولُ: حَنِيفِيٌّ وَلَا صَحِيفِيٌّ.

وَوَرَدَ مَا يُخَالِفُ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ مِنَ الْكَلِمَاتِ الِتي عَلَى وَزْنِ «فَعِيلَةٍ»، وَهِيَ كَلِمَةُ «سَلِيقَةٍ»، فَالْقَاعِدَةُ تَقْتَضِي أَنْ يُنْسَبَ إِلَيْهَا فَيُقَالَ: سَلَقِيٌّ، وَلَكِنَّ الْمَسْمُوعَ عَنِ الْعَرَبِ: سَلِيقِيٌّ، وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ:

وَلَسْتُ بِنَحْوِيٍّ يَلُوكُ لِسَانَهُ وَلَكِنْ سَلِيقِيٌّ أَقُولُ فَأُعْرِبُ

وَالسَّمَاعُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِيَاسِ؛ وَلِذَا قِيلَ: «إِنَّ السَّمَاعَ مَانِعُ الْقِيَاسِ».

فَنَقُولُ: إِنَّ الْقَاعِدَةَ تَقْتَضِي أَنَّ الْأَصْلَ حَذْفُ الْيَاءِ فِي الِاسْمِ الْمَنْسُوبِ الذِي عَلَى وَزْنِ: فَعِيلَةٍ، وَلَا يُسْتَثْنَى مِنْ ذَلِكَ إِلَّا مَا وَرَدَ عَنِ الْعَرَبِ إِثْبَاتُ الْيَاءِ فِيهِ، وَمَا عَدَاهُ يَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ فِي الْحَذْفِ.

وَبِنَاءً عَلَى هَذَا؛ فَالنِّسْبَةُ إِلَى: طَبِيعَةٍ: طَبَعِيٌّ؛ تَبَعًا لِلْقَاعِدَةِ الْآنِفَةِ الذِّكْرِ، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: طَبِيعِيٌّ إِلَّا إِذَا وَرَدَ ذَلِكَ مَسْمُوعًا عَنِ الْعَرَبِ الْفُصَحَاءِ -وَلَمْ يَرِدْ فِيمَا نَعْلَمُ-.

إِلَّا أَنَّ بَعْضَ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ يُجِيزُ إِثْبَاتَ الْيَاءِ، فَيُقَالُ: طَبِيعِيٌّ[6]، نَظَرًا لِوُجُودِ كَلِمَاتٍ كَثِيرَةٍ عَنِ الْعَرَبِ أُثْبِتَتْ فِيهَا الْيَاءَ عِنْدَ النَّسَبِ، مِمَّا يَدُلُّ عِنْدَ هَؤُلَاءِ الْعُلَمَاءِ عَلَى أَنَّ إِثْبَاتَ الْيَاءِ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى السَّمَاعِ عَنِ الْعَرَبِ، بَلْ هُوَ مَقِيسٌ، يَصِحُّ أَنْ نَقِيسَ عَلَيْهِ كَلِمَاتٍ أُخْرَى.

وَالأَصْوَبُ فِي نَظَرِ الْبَاحِثِ: مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ.

ثَانِيًا: كَلِمَةُ «بَدِيهِيّ»؛ فَإِنَّهُ قَالَ: «الصَّوَابُ: بَدَهِيٌّ»[7].

هَذِهِ الْكَلِمَةُ مَنْسُوبَةٌ إِلَى «بَدِيهَةٍ» -وَهِيَ أَوَّلُ الرَّأْيِ[8]-، فَالْأَصْلُ أَنْ تُحْذَفَ يَاؤُهَا عِنْدَ النَّسَبِ، فَيُقَالَ: بَدَهِيٌّ لَا بَدِيهِيٌّ.

وَالْقَوْلُ فِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ كَالْقَوْلِ فِي الْكَلِمَةِ التِي قَبْلَهَا وَهِيَ: «طَبَعِيٌّ»، فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَكْرَارِ الْكَلَامِ عَنْهَا.

الْفَرْعُ الثَّانِي: تَصْوِيبَاتٌ نَحْوِيَّةٌ.

عِلْمُ النَّحْوِ: هُوَ أُصُولٌ يُعْرَفُ بِهَا أَحْوَالُ أَوَاخِرِ الْكَلِمِ مِنْ حَيْثُ الْإِعْرَابُ وَالْبِنَاءُ[9].

وَالْخَلَلُ الْوَاقِعُ فِي تَرَاكِيبِ الْكَلَامِ التِي مَرْجِعُهَا عِلْمُ النَّحْوِ كَثِيرٌ فِي كَلَامِ النَّاسِ لَا يَتَأَتَّى حَصْرُهُ، إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ كُلِّيَّاتٍ تُرَدُّ إِلَيْهِ.

وَمِمَّنْ لَفَتَ النَّظَرَ إِلَى خَطَأٍ ذَائِعٍ فِي كَلَامِ النَّاسِ: الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ، فَقَدْ جَاءَ فِي تَرْجَمَتِهِ أَنَّهُ كَانَ «إِذَا سَمِعَ أَحَدًا يَقُولُ: كُلَّمَا كَانَ كَذَا؛ كُلَّمَا كَانَ كَذَا، قَالَ: الصَّحِيحُ أَنْ تَقُولَ: «كُلَّمَا كَانَ كَذَا؛ كَانَ كَذَا»؛ فَلَا مُسَوِّغَ لِتَكْرَارِ «**كُلَّمَا**»، قَالَ تَعَالَى: ﴿**كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا**﴾»[10].

وَذَلِكَ لِأَنَّ «كُلَّمَا» مُكَوَّنَةٌ مِنْ «كُلّ» وَ«مَا» الشَّرْطِيَّةِ، وَلِذَا تُكْتَبُ تَارَةً مُتَّصِلَةً هَكَذَا: «كُلَّمَا»، وَتَارَةً تُكْتَبُ مُنْفَصِلَةً هَكَذَا: «كُلَّ مَا»، وَالْجُمْلَةُ الْمُتَضَمِّنَةُ لِأَدَاةٍ مِنْ أَدَوَاتِ الشَّرْطِ تَحْتَاجُ شَرْطًا وَجَوَابَ شَرْطٍ، فَتَقُولُ مَثَلًا: كُلَّمَا اجْتَهَدْتَ فِي دِرَاسَتِكَ؛ حَصَّلْتَ عِلْمًا أَكْثَرَ.

وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَقُولَ: كُلَّمَا اجْتَهَدْتَ فِي دِرَاسَتِكَ؛ كُلَّمَا حَصَّلْتَ عِلْمًا أَكْثَرَ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْعِبَارَةَ تَكُونُ حِينَئِذٍ مُكَوَّنَةً مِنْ جُمْلَتَيْنِ:

الْأُولَى: كُلَّمَا اجْتَهَدْتَ فِي دِرَاسَتِكَ.

وَالْأُخْرَى: كُلَّمَا حَصَّلْتَ عِلْمًا أَكْثَرَ.

وَكِلَاهُمَا شَرْطٌ؛ لَا جَوَابَ لَهُ!

وَمِنْ هُنَا نَبَّهَ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ عَلَى خَطَأِ تَكْرَارِ «كُلَّمَا» وَإِدْخَالِهَا عَلَى جُمْلَةِ جَوَابِ الشَّرْطِ؛ لِأَنَّهَا سَتُحِيلُهُ مِنْ جَوَابِ الشَّرْطِ إِلَى شَرْطٍ لَا جَوَابَ لَهُ، وَلَا جَوَابَ لِلشَّرْطِ الْأَوَّلِ كَذَلِكَ.

وَبَيَّنَ الدُّكْتُورُ حَسَنُ كَمَالِ مُحَمَّدٍ: أَنَّ سَبَبَ هَذَا الْخَطَأِ هُوَ التَّرْجَمَةُ الْحَرْفِيَّةُ مِنَ اللُّغَةِ الْإِنْجِلِيزِيَّةِ وَالْفِرَنْسِيَّةِ مِنْ بَعْضِ الْمُتَرْجِمِينَ الْعَرَبِ؛ ثُمَّ انْتَشَرَ فِي النَّاسِ، فَيُقَالُ مَثَلًا بِاللُّغَةِ الْإِنْجِلِيزِيَّةِ:

«The more you read the more you understand»[11]

وَتَرْجَمَتُهَا الْحَرْفِيَّةُ هِيَ: «كُلَّمَا قَرَأْتَ أَكْثَرَ؛ كُلَّمَا فَهِمْتَ أَكْثَرَ»، وَتَرْجَمَتُهَا بِحَسَبِ الْأُسْلُوبِ الْعَرَبِيِّ الصَّحِيحِ: «كُلَّمَا قَرَأْتَ أَكْثَرَ؛ كَانَ فَهْمُكَ أَكْثَرَ».

الْفَرْعُ الثَّالِثُ: تَصْوِيبَاتٌ فِي ضَبْطِ اللَّفْظِ مُعْجَمِيًّا.

وَقَدِ اعْتَنَى الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ بِتَصْحِيحِ كَلِمَاتٍ عَدِيدَةٍ، يُخْطِئُ فِيهَا النَّاسُ وَتَشِيعُ بَيْنَهُمْ عَلَى غَيْرِ الصَّوَابِ.

فَمِنْ ذَلِكَ:

أَوَّلًا: كِلَى، قَالَ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ: «الصَّوَابُ: كُلَى؛ جَمْعُ: كُلْيَةٍ»[12].

وَالنَّاسُ يُخْطِئُونَ فِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ فِي مُفْرَدِهَا وَجَمْعِهَا، فَيَقُولُونَ: كِلْيَةٌ، وَفِي الْجَمْعِ: كِلَى، وَكِلَاهُمَا خَطَأٌ، كَمَا نبَّهَ عَلَيْهِ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ.

فَالصَّوَابُ: «كُلْيَةٌ» بِضَمِّ الْكَافِ فِي الْمُفْرَدِ، وَفِي الْجَمْعِ: «كُلَى» بِضَمِّ الْكَافِ أَيْضًا.

وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا هُوَ الصَّوَابَ؛ لِأَنَّ أَصْحَابَ الْمَعَاجِمِ لَمْ يَذْكُرُوا فِي كُتُبِهِمْ إِلَّا ضَمَّ الْكَافِ فِي الْمُفْرَدِ وَالْجَمْعِ[13].

وَيَحْسُنُ أَنْ نَنْقُلَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ الْمَعَاجِمِ بَيَانَ الضَّبْطِ الصَّحِيحِ لِكَلِمَةِ «كُلْيَةٍ» وَ«كُلَى».

فَمِنْ ذَلِكَ مَا قَالَهُ ابْنُ دُرَيْدٍ فِي «جَمْهَرَةِ اللُّغَةِ»: «الْكُلْوَةُ: لُغَةٌ فِي الْكُلْيَةِ؛ كُلْيَةُ الْإِنْسَانِ وَالدَّابَّةِ»[14].

قَالَ الدُّكْتُورُ أَحْمَدُ مُخْتَارِ عُمَرَ: «لَمْ يَرِدْ ضَبْطُ الْكَافِ بِالْكَسْرِ فِي كَلِمَةِ «كُلْوَةٍ» فِي أَيٍّ مِنَ الْمَعَاجِمِ الْقَدِيمَةِ وَالْحَدِيثَةِ، وَفِي الْمِصْبَاحِ: «الْكُلْيَةُ -مِنَ الأَحْشَاءِ-: مَعْرُوفَةٌ، وَالْكُلْوَةُ- بِالْوَاوِ- لُغَةٌ لِأَهْلِ الْيَمَنِ[15]، وَهُمَا بِضَمِّ الأَوَّلِ، قَالُوا: وَلَا يُكْسَرُ»[16].

وَمِمَّنْ نَصَّ عَلَى تَعَيُّنِ الضَّمِّ: الزَّبِيدِيُّ فِي تَاجِ الْعَرُوسِ[17].

ثَانِيًا: شَهْرُ «ذِي الْحَجَّةِ» بِفَتْحِ الْحَاءِ، وَشَهْرُ «ذِي الْقِعْدَةِ» بِكَسْرِ الْقَافِ.

وَقَدْ كَانَ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ يَقُولُ: «الصَّوَابُ الْعَكْسُ»، فَشَهْرُ «ذِي الْحِجَّةِ» بِكَسْرِ الْحَاءِ، وَشَهْرُ «ذِي الْقَعْدَةِ» بِفَتْحِ الْقَافِ.

وَمَا ذَكَرَهُ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ؛ لَعَلَّهُ لَا يُرِيدُ بِالصَّوَابِ هُنَا مَا يُضَادُّ الْخَطَأَ، وَإِنَّمَا يُرِيدُ بِالصَّوَابِ: الأَصْوَبَ؛ لِأَنَّ الْعَكْسَ صَحِيحٌ، وَهُوَ لُغَةٌ قَلِيلَةٌ، إِلَّا أَنَّ الأَشْهَرَ هُوَ الذِي حَكَمَ عَلَيْهِ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ بِالصَّوَابِ.

قَالَ الْعَلَّامَةُ النَّوَوِيُّ رَحِمَهُ اللهُ: «أَمَّا ذُو الْقَعْدَةِ؛ فَبِفَتْحِ الْقَافِ، وَذُو الْحِجَّةِ بِكَسْرِ الْحَاءِ، هَذِهِ اللُّغَةُ الْمَشْهُورَةُ، وَيَجُوزُ فِي لُغَةٍ قَلِيلَةٍ: كَسْرُ الْقَافِ وَفَتْحُ الْحَاءِ»[18]، وَذَكَرَ نَحْوَهُ فِي تَحْرِيرِ أَلْفَاظِ التَّنْبِيهِ[19].

وَفِي الْمُطْلِعِ لِلْبَعْلِيِّ مَا نَصُّهُ: «وَالْحِجَّةُ: بِكَسْرِ الْحَاءِ، وَحُكِيَ فَتْحُهَا، وَذُو الْقَعْدَةِ: بِالْفَتْحِ، وَحُكِيَ فِيهِ الْكَسْرِ»[20].

وَلِهَذَا حَمَلْنَا قَوْلَ الْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ: «الصَّوَابُ» عَلَى مَعْنَى: الأَصْوَبِ؛ لِيَصِحَّ، أَمَّا إِذَا حَمَلْنَا اللَّفْظَ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ فَيَكُونُ كَلَامُ الشَّيْخِ رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ نَظَرٌ.

وَالأَوَّلُ أَوْلَى؛ إِذِ الْقَاعِدَةُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَنَّ التَّوْجِيهَ وَإِنْ بَعُدَ أَوْلَى مِنَ الِاعْتِرَاضِ.

الْفَرْعُ الرَّابِعُ: تَصْوِيبَاتٌ أُسْلُوبِيَّةٌ.

فِي بَعْضِ الأَحَايِينِ نَجِدُ الْكَلَامَ مِنْ جِهَةِ مُفْرَدَاتِهِ صَحِيحًا، وَمِنَ النَّاحِيَةِ النَّحْوِيَّةِ سَلِيمًا، إِلَّا أَنَّ اسْتِعْمَالَ ذَلِكَ التَّرْكِيبِ وَالأُسْلُوبِ مَدْخُولٌ بِوَجْهٍ مَا، وَقَدْ لَا يَتَعَيَّنُ خَطَؤُهُ، بَلْ يَكُونُ خِلَافَ الأَوْلَى.

وَقَدِ اعْتَنَى الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى بِبَيَانِ الصَّوَابِ فِي هَذَا، وَمِنْ ذَلِكَ:

أَوَّلًا: كَانَ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ «يَقُولُ فِي نِهَايَةِ مُكَاتَبَاتِهِ بَعْدَ الدُّعَاءِ: إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ»، وَيَقُولُ: «إِنَّ هَذَا الْأُسْلُوبَ أَوْلَى مِنْ: سَمِيعٌ مُجِيبٌ»[21].

وَلَيْسَ فِي قَوْلِ الْقَائِلِ: «إِنَّهُ سَمِيعٌ مُجِيبٌ» أَيُّ خَطَأٍ مُعْجَمِيٍّ وَلَا صَرْفِيٍّ وَلَا نَحْوِيٍّ، إِلَّا أَنَّ الْعَلَّامَةَ ابْنَ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ يَرَى أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ «السَّمِيعِ وَالْمُجِيبِ» لَيْسَ بِالْأُسْلُوبِ الْأَرْفَعِ، بَلِ الْأَوْلَى: سَمِيعٌ قَرِيبٌ.

وَذَلِكَ لِسَبَبَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ السَّمِيعِ وَالْمُجِيبِ لَمْ يَرِدْ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فِي حِينِ أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ الْجَمْعُ بَيْنَ السَّمِيعِ وَالْقَرِيبِ، فَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿**قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ**﴾[22]، وَأُسْلُوبُ الْقُرْآنِ أَوْلَى وَأَعْلَى.

الثَّانِي: أَنَّ السَّمِيعَ لَهُ عِدَّةُ مَعَانٍ، مِنْهَا أَنَّهُ يَرِدُ بِمَعْنَى: الْمُجِيبِ[23]، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ**﴾[24].

فَإِذَا قُلْنَا: «سَمِيعٌ مُجِيبٌ»؛ رُبَّمَا تَوَهَّمَ أَحَدٌ أَنَّ الْمَقْصُودَ هَهُنَا وَاحِدٌ وَتَكَرَّرَ لِأَجْلِ التَّوْكِيدِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَهَذَا بِخِلَافِ: الْجَمْعِ بَيْنَ «السَّمِيعِ» وَ«الْقَرِيبِ»؛ فَلَا يُوهِمُ مَعْنًى غَيْرَ مُنَاسِبٍ، وَاسْتِعْمَالُ مَا لَا إِيهَامَ فِيهِ أَوْلَى مِن اسْتِعْمَالِ مَا فِيهِ إِيهَامٌ.

ثَانِيًا: كَانَ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ «لَا يَجْمَعُ بَيْنَ: حَفِظَهُ اللهُ مِنْ كُلِّ سُوءٍ **وَمَكْرُوهٍ**، بَلْ يَقُولُ: يُكْتَفَى بِوَاحِدَةٍ؛ فَإِمَّا أَنْ يُقَالَ: مِنْ كُلِّ سُوءٍ، أَوْ مِنْ كُلِّ مَكْرُوهٍ»[25].

وَلَعَلَّ السَّبَبَ فِي هَذَا هُوَ التَّقَارُبُ بَيْنَ السُّوءِ وَالْمَكْرُوهِ؛ وَلَا تَظْهَرُ فَائِدَةٌ فِي الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا، فَيَكُونُ الْجَمْعُ حَشْوًا فِي الْكَلَامِ وَزِيَادَةً مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ.

وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الزِّيَادَةَ فِي الْكَلَامِ الْفَصِيحِ لَا تَكُونُ إِلَّا لِفَائِدَةٍ ظَاهِرَةٍ، فَإِنْ خَلَتْ الزِّيَادَةُ عَنْ فَائِدَةٍ تَعَيَّنَ تَجَنُّبُهَا؛ لِئَلَّا يَقَعَ الْمُتَكَلِّمُ فِي الْحَشْوِ الذِي لَا فَائِدَةَ مِنْهُ إِلَّا مُجَرَّدُ تَكْثِيرِ الْأَلْفَاظِ وَتَوْسِيعِ الْعِبَارَاتِ.

الْفَرْعُ الْخَامِسُ: تَصْوِيبَاتٌ فِي عَنَاوِينِ الْكُتُبِ.

قَدْ يُخْطِئُ بَعْضُ الْبَاحِثِينَ فِي أَسْمَاءِ الْكُتُبِ، بِسَبَبِ التَّشَابُهِ بَيْنَ الْكَلِمَاتِ الْمُتَقَارِبَةِ فِي النُّطْقِ، فَيُقْرَأُ مَا كَانَ اسْمُ فَاعِلٍ اسْمَ مَفْعُولٍ، وَمَا كَانَ مُفْرَدًا مَجْمُوعًا فِيمَا يَتَّفِقُ

مُفْرَدُهُ وَجَمْعُهُ فِي صُورَةِ الْكِتَابَةِ كَـ: «أسدٍ» مِنْ نَحْوِ كِتَابٍ: «أَسَدِ الْغَابَةِ»[26]، وَنَحْوُ ذَلِكَ مِنْ أَسْبَابِ الِاشْتِبَاهِ.

فَبَيَّنَ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ بَعْضَ الْأَخْطَاءِ الَّتِي يَقَعُ فِيهَا بَعْضُ النَّاسِ فِي عَنَاوِينِ الْكُتُبِ، فَمِنْ ذَلِكَ:

أَوَّلًا: «**الْمُعْجَمُ الْمُفَهْرَسُ**»، يَقُولُ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ: «الصَّوَابُ: **الْمُعْجَمُ الْمُفَهْرِسُ** بِكَسْرِ الرَّاءِ لَا بِفَتْحِهَا، فَيَكُونُ اسْمَ فَاعِلٍ لَا اسْمَ مَفْعُولٍ»[27].

الْمُعْجَمُ الْمُفَهْرِسُ هُوَ كِتَابٌ لِلْأُسْتَاذِ مُحَمَّدِ فُؤَادِ عَبْدِ الْبَاقِي رَحِمَهُ اللهُ، وَاسْمُهُ الْكَامِلُ: «**الْمُعْجَمُ الْمُفَهْرِسُ لِأَلْفَاظِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ**».

وَأَكْثَرُ الْبَاحِثِينَ يَنْطِقُونَ عُنْوَانَ الْكِتَابِ بِفَتْحِ الرَّاءِ فَيَقُولُونَ: «**الْمُعْجَمُ الْمُفَهْرَسُ**»، فِي حِينَ أَنَّهُ «**الْمُعْجَمُ الْمُفَهْرِسُ**»؛ لِأَنَّ هَذَا الْكِتَابَ وَظِيفَتُهُ أَنْ يُفَهْرِسَ أَلْفَاظَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَهُوَ مُفَهْرِسٌ، لَا مُفَهْرَسٌ.

وَلَوْ قُلْنَا: إِنَّهُ «**الْمُعْجَمُ الْمُفَهْرَسُ**»؛ لَظَنَّ ظَانٌّ أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ قَدْ عُمِلَ لَهُ فِهْرِسٌ، وَالْوَاقِعُ أَنَّهُ هُوَ فِهْرِسٌ لِأَلْفَاظِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَهُوَ كَمَا قَالَ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ: **الْمُعْجَمُ الْمُفَهْرِسُ**، فَيَكُونُ اسْمَ فَاعِلٍ.

ثَانِيًا: «**جَلَاءُ الْأَفْهَامِ**»، يَقُولُ الْعَلَّامَةُ ابْنُ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ: «الصَّوَابُ: جِلَاءُ الْأَفْهَامِ»[28].

«**جِلَاءُ الْأَفْهَامِ**» كِتَابٌ لِلْعَلَّامَةِ ابْنِ الْقَيِّمِ رَحِمَهُ اللهُ، وَاسْمُهُ الْكَامِلُ: «**جِلَاءُ الْأَفْهَامِ فِي فَضْلِ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى مُحَمَّدٍ خَيْرِ الْأَنَامِ**».

وَكَثِيرٌ مِنَ الْبَاحِثِينَ يَنْطِقُونَ عُنْوَانَ الْكِتَابِ بِفَتْحِ الْجِيمِ؛ فَيَقُولُونَ: «**جَلَاءُ الْأَفْهَامِ**»، فِي حِينِ أَنَّ الصَّوَابَ: «جِلَاءُ الْأَفْهَامِ».

وَذَلِكَ لِلْفَرْقِ الْبَيِّنِ بَيْنَ الْجَلَاءِ وَالْجِلَاءِ.

فَالْجَلَاءُ: هُوَ الْخُرُوجُ وَالتَّحَوُّلُ وَالتَّرْكُ، قَالَ الْخَلِيلُ: «الْجَلَاءُ: أَنْ يَجْلُوَ قَوْمٌ عَنْ بِلَادِهِمْ؛ يُقَالُ: أَجْلَيْنَاهُمْ عَنْ بِلَادِهِمْ فَجَلَوْا، أَيْ: تَحَوَّلُوا وَتَرَكُوهَا»[29]، وَمِنْهُ قَوْلُ اللهِ تَعَالَى: ﴿**وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ**﴾[30]،

وَالْمَعْنَى -كَمَا قَالَ الْبَيْضَاوِيُّ-: «﴿وَلَوْلا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ﴾ الْخُرُوجَ مِنْ أَوْطَانِهِمْ»[31].

فَلَوْ كَانَ عُنْوَانُ الْكِتَابِ «جَلَاءُ الْأَفْهَامِ»؛ لَكَانَ الْمَعْنَى: تَحَوُّلُ الْأَفْهَامِ أَوْ تَرْكُهَا أَوْ خُرُوجُهَا! وَهَذَا غَيْرُ مَقْصُودٍ أَلْبَتَّةَ.

وَأَمَّا الْجِلَاءُ: فَهُوَ الصَّقْلُ وَالتَّنْقِيَةُ[32]، فَإِذَا قِيلَ: «جِلَاءُ الْأَفْهَامِ»؛ فَهُوَ بِمَعْنَى: تَنْقِيَتِهَا وَصَقْلِهَا حَتَّى تَقْوَى، وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ.

الْخَاتِمَةُ:

هَذَا مَا تَيَسَّرَ إِعْدَادُهُ مِنْ هَذَا الْبَحْثِ، الذِي تَضَمَّنَ التَّعْرِيفَ بِالْعَلَّامَةِ عَبْدِ الْعَزِيزِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ، وَذِكْرَ بَعْضِ الْمُؤَلَّفَاتِ فِي التَّصْوِيبِ اللُّغَوِيِّ، وَذِكْرَ نَمُوذَجٍ مِنْ عِنَايَةِ الْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ بِقَضَايَا اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ.

وَيُمْكِنُ اسْتِخْلَاصُ بَعْضِ نَتَائِجِ هَذَا الْبَحْثِ وَإِجْمَالُهَا فِي النِّقَاطِ الْآتِيَةِ:

أَوَّلًا: التَّبْرِيزُ الْعِلْمِيُّ عِنْدَ الْعَلَّامَةِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ، وَأَنَّهُ لَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى الْجَانِبِ الشَّرْعِيِّ فِقْهًا وَتَفْسِيرًا، بَلْ تَعَدَّتْ ذَلِكَ إِلَى عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ.

ثَانِيًا: إِسْهَامُ الْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ فِي حِمَايَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ مِنَ الدَّخِيلِ وَالْخَطَأِ الذِي يُفْسِدُهَا.

ثَالِثًا: شُهْرَةُ عَالِمٍ مَا فِي فَنٍّ مِنْ فُنُونِ الْعِلْمِ؛ كَثِيرًا مَا يُغَطِّي ذَلِكَ عَلَى جُهُودِهِ فِي فُنُونٍ أُخْرَى مِنْ فُنُونِ الْعِلْمِ.

وَقَبْلَ كَفِّ قَلَمِ الْبَحْثِ عَنِ الْكِتَابَةِ؛ يَحْسُنُ أَنْ نُورِدَ طَرَفًا مِنَ التَّوْصِيَاتِ التِي نُوصِي بِهَا الْبَاحِثِينَ مِمَّا لَمَسْنَاهُ مِنْ خِلَالِ هَذَا الْبَحْثِ، وَهِيَ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

أَوَّلًا: التَّنْقِيبُ فِي الْجَوَانِبِ الْمَنْسِيَّةِ مِنْ جُهُودِ الْعُلَمَاءِ وَإِبْرَازِهَا.

ثَانِيًا: جَمْعُ الْمَسَائِلِ الْبَلَاغِيَّةِ التِي وَرَدَتْ فِي كَلَامِ الْعَلَّامَةِ ابْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ وَدِرَاسَتُهَا دِرَاسَةً تَحْلِيلِيَّةً؛ تُبْرِزُ قِيمَتَهَا الْعِلْمِيَّةَ، فَقَدْ وَقَفْتُ عَلَى جُمْلَةٍ طَيِّبَةً مِنْ هَذِهِ الْمَسَائِلِ مُفَرَّقَةً فِي كُتُبِهِ.

*** قَائِمَةُ الْإِحَالَاتِ:**

- الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بِرِوَايَةِ حَفْصٍ عَنْ عَاصِمٍ.
- أَحْمَدُ مُخْتَارِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عُمَرَ، مُعْجَمُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ، عَالَمُ الْكُتُبِ، بَيْرُوتُ، لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1429هـ، 2008م.
- آلُ جَعْبَانَ، ظَافِرُ بْنُ حَسَنٍ، تَرْجَمَةُ سَمَاحَةِ الشَّيْخِ الْعَلَّامَةِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى، [د.ب.ت].
- الْبَيْضَاوِيُّ، عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، أَنْوَارُ التَّنْزِيلِ وَأَسْرَارُ التَّأْوِيلِ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَرْعَشْلِيِّ، دَارُ إِحْيَاءِ التُّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1418هـ.
- ابْنُ الْحَاجِبِ، عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ بْنِ أَبِي بَكْرٍ جَمَالُ الدِّينِ، الشَّافِيَةُ فِي عِلْمَيِ التَّصْرِيفِ وَالْخَطِّ، تَحْقِيقُ: الدُّكْتُورِ صَالِحِ عَبْدِ الْعَظِيمِ الشَّاعِرِ، مَكْتَبَةُ الْآدَابِ، الْقَاهِرَةُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 2010م.
- حَسَنِ كَمَالِ مُحَمَّدٍ، كَسَرْتَ رَأْسَ سِيبَوَيْهِ: أَخْطَاءٌ شَائِعَةٌ وَأَغْلَاطٌ ذَائِعَةٌ، مَكْتَبَةُ الرُّشْدِ، الرِّيَاضُ، الْمَمْلَكَةُ الْعَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّةُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1435هـ.
- الْحَمَدُ، مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، جَوَانِبُ مِنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ، دَارُ ابْنِ خُزَيْمَةَ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1423هـ.
- الْحَمَلَاوِيُّ، أَحْمَدُ، شَذَا الْعَرْفِ فِي فَنِّ الصَّرْفِ، اعْتَنَى بِهِ: نَصْرُ اللهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ نَصْرِ اللهِ، مَكْتَبَةُ الرُّشْدِ، الرِّيَاضُ، الْمَمْلَكَةُ الْعَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّةُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، [د.ت].
- ابْنُ دُرَيْدٍ، مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ أَبُو بَكْرٍ، جَمْهَرَةُ اللُّغَةِ، تَحْقِيقُ: رَمْزِي مُنِيرٍ بَعْلَبَكِّي، دَارُ الْعِلْمِ لِلْمَلَايِينِ، بَيْرُوتُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1987م.
- دَنْقُوز، شَمْسُ الدِّينِ أَحْمَدَ، شَرْحَانِ عَلَى مِرَاحِ الْأَرْوَاحِ فِي عِلْمِ الصَّرْفِ، مَطْبَعَةُ مُصْطَفَى الْبَابِي الْحَلَبِيِّ وَأَوْلَادِهِ بِمِصْرَ،
- الرَّازِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَبُو عَبْدِ اللهِ، مُخْتَارُ الصَّحَاحِ، تَحْقِيقُ: يُوسُفَ الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ، الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ وَالدَّارُ النَّمُوذَجِيَّةُ، بَيْرُوتُ-صَيْدَا، الطَّبْعَةُ الْخَامِسَةُ، 1420هـ ، 1999م.
- السَّدْحَانُ، عَبْدُ الْعَزِيزِ، الْإِمَامُ ابْنُ بَازٍ: دُرُوسٌ وَمَوَاقِفُ وَعِبَرٌ، [د.ب]، 1428هـ.

- الصَّفَدِيُّ، صَلَاحُ الدِّينِ خَلِيلِ بْنِ أَيْبَكَ، تَصْحِيحُ التَّصْحِيفِ وَتَحْرِيرُ التَّحْرِيفُ، تَحْقِيقُ: السَّيِّدِ الشَّرْقَاوِيِّ، مَكْتَبَةُ الْخَانْجِي، الْقَاهِرَةُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1407هـ، 1987م.

- الْعُثَيْمِينُ، مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحٍ، شَرْحُ الْعَقِيدَةِ الْوَاسِطِيَّةِ، اعْتَنَى بِهِ: سَعْدُ بْنُ فَوَّازٍ الصُّمَيْلِ، دَارُ ابْنِ الْجَوْزِيِّ، الْمَمْلَكَةُ الْعَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّةُ، الطَّبْعَةُ السَّادِسَةُ، 1421هـ.

- الْفَرَاهِيدِيُّ، الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ، الْعَيْنُ، تَحْقِيقُ: الدُّكْتُورِ مَهْدِيِّ الْمَخْزُومِيِّ، وَالدُّكْتُورِ إِبْرَاهِيمَ السَّامرَّائِيِّ، دَارُ وَمَكْتَبَةُ الْهِلَالِ، [د.ت].

- الْفَيُّومِيُّ، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، الْمِصْبَاحُ الْمُنِيرُ فِي غَرِيبِ الشَّرْحِ الْكَبِيرِ، الْمَكْتَبَةُ الْعِلْمِيَّةُ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، [د.ت].

- النَّوَوِيُّ، مُحْيِي الدِّينِ يَحْيَى بْنُ شَرَفٍ، الْمِنْهَاجُ شَرْحُ صَحِيحِ مُسْلِمِ بْنِ الْحَجَّاجِ، دَارُ إِحْيَاءِ التُّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، بَيْرُوتُ، لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ، 1392هـ.

- النَّوَوِيُّ، مُحْيِي الدِّينِ يَحْيَى بْنُ شَرَفٍ، تَحْرِيرُ أَلْفَاظِ التَّنْبِيهِ، تَحْقِيقُ: عَبْدِ الْغَنِيِّ الدَّقْرِ، دَارُ الْقَلَمِ، دِمَشْقُ، سُورِيَّا، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1408هـ.

- ابْنُ يَعِيشَ، يَعِيشُ بْنُ عَلِيِّ مُوَفَّقُ الدِّينِ النَّحْوِيُّ، شَرْحُ الْمُفَصَّلِ، اعْتَنَى بِهِ: الدُّكْتُورُ إِمِيلُ بَدِيعِ يَعْقُوبَ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتُ، لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1422هـ، 2001م.

(1) الْمَصَادِرُ الَتِي صُغْنَا مِنْهَا هَذِهِ التَّرْجَمَةَ؛ هِيَ: جَوَانِبُ مِنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ لِلدُّكْتُورِ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْحَمَدِ، وَتَرْجَمَةُ سَمَاحَةِ الشَّيْخِ الْعَلَّامَةِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ بَازٍ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى لِظَافِرِ بْنِ حَسَنٍ آلِ جَعْبَانَ، وَالْإِمَامُ ابْنُ بَازٍ: دُرُوسٌ وَمَوَاقِفُ وَعِبَرٌ لِلدُّكْتُورِ عَبْدِ الْعَزِيزِ السَّدْحَانِ.

(2) الشَّافِيَةُ لِابْنِ الْحَاجِبِ (ص59).

(3) الْمُفَصَّلُ لِلزَّمَخْشَرِيِّ مَعَ شَرْحِهِ لِابْنِ يَعِيشَ (438/3).

(4) يُنْظَرُ: جَوَانِبُ مِنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ لِلدُّكْتُورِ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْحَمَدِ (ص403).

(5) يُنْظَرُ: شَذَا الْعَرْفِ فِي فَنِّ الصَّرْفِ لِلْحَمَلَاوِيِّ (ص108).

(6) يُنْظَرُ: مُعْجَمُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ لِأَحْمَدَ مُخْتَارٍ (1385/2).

(7) يُنْظَرُ: جَوَانِبُ مِنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ (ص404).

(8) يُنْظَرُ: الْعَيْنُ لِلْخَلِيلِ (30/4).

(9) شَرْحُ مِرَاحِ الْأَرْوَاحِ لِدِيكَنْقُوز (ص3).

(10) يُنْظَرُ: جَوَانِبُ مِنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ (ص404).

(11) يُنْظَرُ كِتَابُ: كَسَرْتَ رَأْسَ سِيبَوَيْهِ لِلدُّكْتُورِ حَسَنِ كَمَالِ مُحَمَّدٍ (ص726).

(12) يُنْظَرُ: جَوَانِبُ مِنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ (ص404).

(13)يُنظر كِتَابُ: كَسَرْتَ رَأْسَ سِيبَوَيْهِ (ص728).

(14) جَمْهَرَةُ اللُّغَةِ لِابْنِ دُرَيْدٍ (982/2).

(15) يُنْظَرُ: كَلَامُ الصَّفَدِيِّ فِي تَصْحِيحِ التَّصْحِيفِ وَتَحْرِيرِ التَّحْرِيفِ (ص443).

(16) الْمِصْبَاحُ الْمُنِيرُ لِلْفَيُّومِيِّ (540/2).

(17) (409/39).

(18) شَرْحُ صَحِيحِ مُسْلِمٍ لِلنَّوَوِيِّ (168/11).

(19) لِلنَّوَوِيِّ أَيْضًا (ص136).

(20) (ص191).

(21) يُنْظَرُ: جَوَانِبُ مِنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ (ص404).

(22) سُورَةُ سَبَإٍ، رَقْمُ الْآيَةِ: 50.

(23) شَرْحُ الْعَقِيدَةِ الْوَاسِطِيَّةِ لِابْنِ عُثَيْمِينٍ (206/1).

(24) سُورَةُ إِبْرَاهِيمَ، رَقْمُ الْآيَةِ: 39.

(25) يُنْظَرُ: جَوَانِبُ مِنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ (ص404).

(26) قَدْ وَقَعَ خِلَافٌ فِي ضَبْطِ كِتَابِ ابْنِ الْأَثِيرِ هَذَا؛ أَهُوَ بِضَمِّ الْهَمْزَةِ «أُسْدُ» أَوْ بِفَتْحِهَا «أَسَدُ»؟

(27) يُنْظَرُ: جَوَانِبُ مِنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ بَازٍ (ص404).

(28) الْمَرْجِعُ السَّابِقُ نَفْسُهُ.

(29) الْعَيْنُ (181/6).

(30) سُورَةُ الْحَشْرِ، الْآيَةُ رَقْمُ: 3.

(31) أَنْوَارُ التَّنْزِيلِ (199/5).

(32) يُنْظَرُ: مُخْتَارُ الصِّحَاحِ (ص60).

مفاهيم إنسانية في فلسفة الدين عند محيي الدين بن عربي "الرحمة والمحبة "

Human Concepts in the religious philosophy by Mohieddin Ben "Arabi "Mercy and Love

الدكتور: إبراهيم محمد حسين الوجره

جامعة نجم الدين اربكان –تركيا

ebrahem20132013@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/21 تاريخ القبول: 2021/12/21 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:

يعدُّ موضوع الرحمة والمحبة من أهم المواضيع التي تناولها الفكر الديني بشكل عام والفكر الصوفي العرفاني بشكل خاص، وترجع تلك الأهمية لما لهذه المفاهيم والقيم الرحموتية من دور عظيم في ترسيخ أسمى المعاني الدينية والإنسانية، فبدونها يصبح الدين مجرد شعائر وطقوس مفرغة تماماً من مضامينها الروحية، ويصبح الإنسان بدونها من جملة البهائم، بل واضل منها سبيلا، فبالرحمة الإلهية وجد الوجود، وبالرحمة والعطف الإلهي تراحمت الموجودات فحنَّت الوحش على ولدها، وحنَّ الوالد على مولوده .

تدور الإشكالية الأساسية لهذا البحث حول :- كيف نظر ابن عربي الى مفهومي الرحمة والمحبة؟ هل هي نظرة تتوافق مع النظرة الدينية(الفقهية) ؟ ام انه وضعها في قالب فلسفي وصوفي عرفاني؟

ركز هذا المقال على بعدين أساسيين: البُعد الأول مرتبط بالتصوف العرفاني. حيث تناولنا فيه مفهوم الرحمة وعلاقته بالله والوجود والإنسان من خلال ما أطلق عليه ابن عربي بـ " الفيض المقدس والفيض الأقدس ".

والبُعد الثاني متعلق بفلسفة الدين والأخلاق، حيث تناولنا فيه مفهوم الرحمة والمحبة وعلاقته بالمفاهيم القيمية الأخرى " كالإنسانية، والعدالة، والإحسان ... ".

الكلمات المفتاحية: فلسفة الدين، محيي الدين بن عربي، الرحمة والمحبة، الرحمة والوجود ، الرحمة والعدالة، الرحمة والإحسان. الرحمة والأنوثة .

Abstract:

The issue of mercy and love is one of the most important topics dealt with by religious thought in general and mystical mystic thought in particular, and this

importance is due to the great role of these merciful concepts and values in consolidating the highest religious and human meanings. Without it, man is one of the beasts, and even strayed from the path of them, for by divine mercy he found existence, and by divine mercy and kindness, all beings were merciful, so the beast was kind to its child, and the father yearned for his child.

The main problem of this research revolves around: - How did Ibn Arabi view the concepts of mercy and love? Is it a view compatible with the religious view (jurisprudence)? Or did he put it in a philosophical and mystical form؟

This article focused on two main dimensions: The first dimension is related to mystical mysticism. Where we dealt with the concept of mercy and its relationship to God, existence and man through what Ibn Arabi called "the sacred effusion and the most sacred effusion."

The second dimension is related to the philosophy of religion and morals, where we dealt with the concept of mercy and love and its relationship to other value concepts "such as humanity, justice, and charity."...

Keywords: Philosophy of religion, Mohieddin Ibn Arabi, mercy and love, mercy and existence, mercy and justice, mercy and benevolence. Compassion and femininity

المدخل :

" فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ" سورة الأنعام الآية (54)

" وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ " سورة **الأنبياء** الآية (107)،

قال الرّسول عليه الصّلاة والسّلام: (جعل الله الرحمة مائة جزء، فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءاً، وأنزل في الأرض جزءاً واحداً، فمن ذلك الجزء يتراحم الخلائق، حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه) رواه البخاري

مفهوم الرحمة من اهم المفاهيم التي ترتبط ارتباطاً وثيقا بالدين ، وترتبط بمفاهيم متشابكة مع بعضها البعض كـ (العدالة ، والإحسان ،الكرامة، والشفقة، والرأفة ، والمودة،) وغيرها من المفاهيم القيمية ، فإذا كانت الفضيلة حسب الحكماء والفلاسفة بين رذيلتين إفراط وتفريط ، فالرحمة فضيلة عُليا تعلو على كل الفضائل ، وكل الفضائل تندرج تحتها، والأديان السماوية منها والوضعية (الأرضية) لا تخلوا من الدعوة

الى هذه الفضيلة ، فلا دين بلا فضيلة ولا فضيلة بلا دين(♣) ، فبينهما علاقة تلازمية، ومن ناحية منطقية وفلسفية –ارسطو حداثية - حُدِدتْ جوهرية الإنسان بالناطقية المجردة – العقلانية المجردة – التي لا تهتم إلا بظواهر الأشياء دون بواطنها، ناطقية لا تهتم إلا بتبديل المفاهيم و المعاني والقيم الأخلاقية والدينية بمفاهيم ومعاني وقيم غير دينية وغير أخلاقية [1].، في حين أن الدين يؤكد أن جوهرية الإنسان وماهيته هي الناطقية الرحموتية، - العقلانية المسددة بالأخلاق -[2]، فبدون تلك الجوهرية الرحموتية لا يكون الانسان إنساناً، فالرحمة الإلهية هي من مكَّنتْ الانسان من إكتساب تلك الفضيلة إكتساباً، لأنها ليست من طبعه، (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) فتزكية النفس تكمن في ترويضها على الرحمة والتراحم، والتعاطف والتعاون على البر والتقوى، (وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) أي تركها تميل مع هواها وغطرستها وتكبرها وتجبرها وأنانيتها، وعندها يصبح الانسان من جنس الحيوان فقط ولا يمتاز عنه في شيء الا في الدرجة، بل يكون اقل مرتبة ومنزلة منه، يقول عز وجل في ذلك (إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا) سورة الفرقان الآية (44)، فالحكمة الإلهية عندما اودعت الرحمة في هذا الوجود بشكل عام، فقد مكنت البشرية منها بشكل خاص، وهذا التمكين يكمن في الايمان الخالص الذي يتشبه به الانسان بالله على قدرة طاقته الإنسانية ويكون التشبه هو التخلق بأخلاق الله ، يقول عليه الصلاة والسلام : "تخلقوا بأخلاق الله " ،فكمال سعادة الانسان في التخلُّق بأخلاق الله تعالى والتحلّي بمعاني صفاته وأسمائه بقدر الطاقة الإنسانية (♣) ، وكان اعظم هذا التخلق هو الرحمة والمحبة[3] ، فبالرحمة تسود المودة والمحبة والرأفة والحنان والإحسان والشفقة بين الانسان والوجود بشقيه: (الواجب والممكن)، وهذا التناغم الرحموتي- بين الانسان والوجود هو من يوصل الإنسان إلى درجة (العرفان) وهي درجة قائمة على أُسس هي : (المعرفة والايمان والعمل الصالح) فيستطيع (الانسان – العارف) من خلالها

تذوق كل معاني الحق والخير والجمال في كلام الله التكويني وكلام الله التدويني، يقول المفكر (الانسان) الدكتور عبد الجبار الرفاعي في ذلك كلمات لها صدى لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد : "**الايمان كما اتذوقه مسعى ابدي لاستبصار تجليات الحب والخير والجمال في كلمات الله التدوينية والتكوينية** "[4].

اشرنا في المدخل السابق إلى أهمية الرحمة والمحبة في وصول الإنسان إلى كماله، وهنا نحيل القارئ إلى فلسفة محيي الدين بن عربي وآرائه – الإنسانية، الصوفية، العرفانية - حول الرحمة والمحبة، وذلك من خلال بُعدين أساسيين هما : البعد الأول أنطولوجي معرفي ، والبعد الثاني قيمي أخلاقي ، كما نحب الإشارة إلى أننا قد أغنينا هذا المقال في الكثير من جوانبه، بمفاهيم وأفكار (المفكر الإسلامي) عبد الجبار الرفاعي، كونه من أوائل الذين تناولوا هذه الموضوع بالفحص والتدقيق.

1. **<u>الرحمة والمحبة أصل الوجود:</u>**

يرى ابن عربي ان السبب الأساسي في وجود الوجود، هو تلك المنة والمحبة الإلهية من قبل الذات الإلهية التي أحبّت أن تُعرف معرفة غيريه، جاء في الحديث القدسي " **كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني**" هذه المحبة وهذه المعرفة الغيرية هي أصل الوجود، يقول ابن عربي :: " الحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق ، والشوق والحنين واللقاء موجود على الدوام أيضاً ، لأن الحق دائم الظهور في صورة الخلق ، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور . والخلق دائم الفناء ، ويدفعه إلى ذلك الحب فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل " [5]. يقودنا النص السابق لأبن عربي إلى ثلاثة أسئلة هي:- ما المقصود بالحب عند ابن عربي ؟ وما أنواعه؟ وهل هي محبة فردية ام انها محبة مشتركة بين المحب ومحبوبه (الله ومخلوقاته) ؟

للإجابة على السؤال الأول يجدر بنا الإشارة إلى النشأة الكونية الأزلية في نظرية التجلي عند ابن عربي، فنظرية التجلي أو الفيض الأقدس حسب ابن عربي ليست فيضاً بالمعنى الأفلوطيني للكلمة، ولا خلقاً من عدم؛ إنها إن صح التعبير مشهد من مشاهد أو مظهر من مظاهر الوجود عن طريق ازدياد واشتداد النور في المبدع الأول "العقل الأول"، أي من خلال سلسلة من التجليات، أو ما أطلق عليه ابن عربي (بالنظرية الأسمائية).[6]

" اول ما تعين من غيب الغيب النفس الرحماني وحدانيا مندرجا فيه الفعل والانفعال ، بل الأسماء والصفات والافعال حتى كان العالِم والعلم والمعلوم والفاعل والقابل واحدا في المرتبة الأولى التي هي الوحدة الحقيقية الجامعة بين الأحدية والواحدية بالنسبة السوية، ثم عينٌ من عينها عين النفس الرحماني في المرتبة الثانية التي هي اعتباره المشتمل بحكم واحديته على تفاصيل غير متناهية متعلقة بأبديته" . [7]

فالغمة الأسمائية التي تمارس رحمتها وتتفاعل مع قلق وغمة والتي ظلت غير معروفة، والنفس " **النفس الرحماني** " ينفث ويدعو للوجود الفِعْلي، وفي هذا الانبساط نفسه، كثرة الموجودات الفردية التي من خلالها ومن أجلها تجلت هذه الأسماء الإلهية أخيراً بشكل فعلي " ولهذا الكرب تنفس الحق أي تجلى لإظهار ما في الباطن من أعيان العالم في الخارج" فنسب " ، أي الحق النفس إلى الرحمن ، أي : إلى الاسم الرحماني بلسان نبيه عليه الصلاة والسلام في قوله " إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن "[8] ، وهكذا فكل موجود يكون في وجوده الخفي نفساً للرحمة الإلهية الموجدة، والاسم الإلهي الله يصبح مرادفاً كاملاً لأسم الرحمن و " الاسم الرحمن إنما الرحمن يعطي اللين واللطف والمغفرة (...) ، يعبر اسم الرحمن عن مبالغة في الرحمة " [9]، وانطلاقاً من الإله غير المعروف في اللاهوت السلبي[*] ينفتح العرفان الصوفي على الإله التأثيري ، فالنفس الإلهي يعبر عن التأثر الإلهي، ويخلّص الأسماء الإلهية، أي يحرر الكائنات من الافتراضية

التي كانت محبوسة فيها، قلقاً على الطاقة الإيجادية الكامنة فيها[10]، ومن جهة اخرى فإن تلك الكائنات نفسها تحرر الحق التي هي اسماء من عزلته ووحدته في اللامعرفة، وهنا يتم في الأزل التعاقد على هذا التناسب التأثيري الذي سيجعل الحق والعبد ، والعاشق والمعشوق متضامنين إلى الأبد في الوحدة والحوار" الانفعالي المتبادل " [11]، فمفهوم الرحمة والمحبة حسب ابن عربي ليس مفهوماً أخلاقياً أو وعظياً ، وإنما هو مفهوماً ميتافيزيقياً " أنطولوجياً وأبستمولوجياً " - كيف ؟- أي أن مفهوم الرحمة والمحبة الإلهية مفهوم يقصد به تحرير المخلوقات من مرحلة الكمون " الإمكانية" إلى مرحلة الظهور " الوجوبية " – اي تحقق وجوبها بالله - ، وبذلك فالرحمة الإلهية حسب ابن عربي بعيدة جداً عن الرحمة لدى الفقهاء الذين مكثوا يحومون حول ظاهر النص القرآني ، باعتبارها شفقه أو مغفرة للمذنبين والآثمين .[12](♣) بل هي رحمة يبتدئ بها الوجود ويختتم بها ، فالرحمة هي التي تحيط وتتجلى في كل موجود، وخاصة الانسان الذي ظهر على صورة الرحمن ، فبهذه الخصوصية الرحمانية التي اختص بها الانسان على سائر الموجودات مكنته واكسبته صفة الهية يتحقق بها ويتخلق هذه الصفة هي الرحمة والمحبة [13].

إن للأسماء الحسنى فاعليتها فينا ، فكل أسم له مفعوليته ولا يتحقق إلا من خلال وجودنا نحن، فالرحمن لأنه يحقق الرحمة بخلقه ورحمته تتضمن إخراج الممكنات الى الوجود وبذلك يحقق هدفين – وهو الغني عن ذلك سبحانه – الأولى تتمثل في التنفيس عن نفسه – سبحانه – من الغمة الأسمائية بواسطة (النفس الرحماني) ، والثاني يتمثل في تحقق المعرفة الغيرية من قبل الموجودات التي أحب أن يعرف من خلالها " فأحببت أن أعرف " ، فالله يقدم صفاته لنا من خلالنا، بعبارة اخرى إن ما نطلق عليه " **حباً إلهياً** " له مظهران فهو من ناحية شوق الخالق للخلق وحنين الحق في جوهره (الكنز الغير معروف) الذي يتوق إلى الظهور في الموجودات لكي ينكشف لها وبها ، ومن ناحية

اخرى شوق الخلق للخالق، والذي هو في حقيقة الأمر **نفس الرحمن** الظاهر في الموجودات الذي يتوق شوقاً وحباً إلى العودة لذاته ، أي أن المشتاق هو في نفس الوقت المشتاق إليه، العاشق والمعشوق المحب والمحبوب !!! إنه الشوق الأزلي الذي كان سبباً في الظهور وهو أيضاً سبباً في العودة .[14]

وهنا تكمن الإمكانية لكل الموجودات وللعارف بشكل خاص، بحيث أن كل الموجودات لا تقوم إلا بالله، وأما جواب السؤال الثاني فيمكننا تقسيم الحب عند ابن عربي إلى ثلاثة اقسام وذلك انطلاقا من أن العالم كله في غاية الروعة والجمال، والحب هو علة وجوده، والجمال هو الصورة التي ظهر عليها ، وهذا ما يعني ارتباط الحب والجمال، وينقسم هذا العالم عند ابن عربي إلى حضرات ثلاث : (عالم الغيب، وعالم الشهادة، وعالم الخيال) ، وعالم الخيال هو أجمل العوالم عياناً وأكملها كوناً ، يُدْرِكُ الرائي فيه ما يكون قبل كونه ما كان، و ما هو الوقت عليه، فالخيال هو الحضرة الجامعة، وكل من تعشق بأمر ما، فما تعشق به إلا بعد أن حصله في خياله، وجعل له في وهمه مثالاً، وطبق محبوبه على مثاله .[15]

2. <u>أنواع الحب:</u>

من خلال ما سبق يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من الحب باعتبارها ثلاثة انماط من الوجود [16]:

أ- **الحب الإلهي** :- وله جهتان :

1. حب الخالق لمخلوقاته الذي يتطلب فيه الصورة التي بها يتجلى.

2. حب الخلق لخالقه ، والذي يتصف بان ليس له غير شوق الإله المتجلي في الخلق ، والذي يتوق شوقاً العودة إلى ذاته باعتباره إلهاً خفياً، إلى يصبح معروفاً في خلقه.

ب- **الحب الروحاني** : وهو الحب الموجود في الخلق الذي يسعى دائماً إلى البحث عن الوجود الذي يتكشف أنه صورة له، إنه في الخلق الذي ليس له هماً أو غرضاً أو إرادة سوى مرضاة محبوبه .

ج- **الحب الطبيعي** : وهو الحب الذي يسعى من خلاله المحب إلى امتلاك وتحقيق رغباته ، من غير أن يبالي برضى محبوبه ، وقد أكد ابن عربي أن ذلك الحب هو ما عليه اكثر الناس اليوم .

من خلال العرض السابق لأنواع المحبة عند ابن عربي نستطيع أن نستشف جواب السؤال الثالث والذي يكمن في **الحب الروحاني** باعتباره تبادل مزدوج بين الإلهي والإنساني أو المسمّى والمسمّي ، فالأول باعتباره مانحاً للوجود والثاني باعتباره الكاشف عنه، بحيث يتحولان الواحد بعد الآخر إلى الانفعال باعتباره فاعلاً من الواحد للآخر، اي فعلاً يكون تعاطفاً ورحمة وهذا ما يمكن أن نطلق عليه بـ " **الوحدة الصوفية** " ، فالوحدة في هذه المشاركة الوجدانية ، وفي هذا الوجْد المشترك بين (المحب والمحبوب) [17] " فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ " سورة المائدة الآية (54) وكذلك الحديث القائل من أتني يمشي اتيته مهرولا .

3. أنواع الرحمة الإلهية :

تشير نصوص ابن عربي إلى أن الرحمة الإلهية لها جهتان عموم وخصوص: [18]

أ- **الرحمة الامتنانية** :- وهي الرحمة العامة الشاملة المطلقة لكل المخلوقات دون استثناء أي احد منهم، يقول أعز من قائل :-" فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة " سورة الأنعام الآية (134) .

ب- **الرحمة السابقة :** - وهي الرحمة التي نستقي مدلولها من الحديث الشريف الذي يقول فيه المولى عز وجل " ورحمتي سبقت غضبي " وهي رحمة تختص بالإنسان دون سائر المخلوقات .

ج- **الرحمة الخاصة :-** وهي الرحمة التي يختص الله بها كل عبد – إنسان - من عباده برحمة خاصة به دون غيره من الناس ، وهذه الرحمة – الخاصة – تأتي في مقابل الرحمة العامة التي تعم كل مخلوقات الله من الفيض الاقدس الى الفيض المقدس .

د- الرحمة الواجبة :- وهي عبارة عن تداخل بين مفهومي الرحمة والمحبة ويكمن ذلك في محبة الله للعبد، وهي محبتان : <u>محبة منة وامتنان</u> (عناية إلهية)، <u>ومحبة جزاء</u> (كرامة إلهية) ، هذه الرحمة من جهة الذات الإلهية للإنسان اورثته الخلافة في الأرض يقول تعالى : " إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ". البقرة - (30)

4. **<u>الرحمة والقرآن :</u>**

اشرنا فيما سبق إلى أن جوهر الدين هو الرحمة، و القرآن الكريم مليٌ بآيات الرحمة، لأن " الرحمة مفهوم مفتاحي لفهم المنطق الداخلي للقرآن، إذ تشكل شبكة نسيج دلالي تتسعُ لتعطي كل ما ورد فيه ، إنها تكثيف دلالي لمعنى يهيمن على كل معاني السور والآيات في الكتاب "[19].

فلمتأمل في آيات القرآن الكريم يجد أن كلمة الرحمة قد جاءت بصيغ، ومعان متعددة، منها ما جاء بصيغة الاسم كقوله تعالى : " إنه هو التواب الرحيم" سورة

البقرة الآية (37)، ومنها ما جاء بصيغة الفعل كقوله تعالى : "قالوا لئن لم يرحمنا ربنا " سورة الأعراف الآية (149) .

الرحمة من المفاهيم التي تدل بشكل عام على كل ما هو خير ونافع يعود على الوجود بشكل عام وعلى الانسان بشكل خاص نذكر بعض ما جاء منها في القرآن الكريم :

أ- الرحمة التي هي (صفة ثبوتية) لله تعالى ، تثبت له على ما يليق بجلاله وعظمته يقول تعالى : " **وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ** " سورة الأعراف الآية (156) وقوله تعالى : " **وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ** " سورة الأنعام الآية (133). و(الرحمة) باعتبارها صفة ثابتة لله تعالى فقد ذكرت كثيراً في القرآن الكريم .

ب- الرحمة بمعنى (الجنة)، من ذلك قوله تعالى: " **أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** " سورة البقرة الآية (218) أي: يطمعون أن يرحمهم الله، فيدخلهم جنته بفضل رحمته لهم .

ج- - الرحمة بمعنى (النبوة)، من ذلك قوله سبحانه: " **وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ** " سورة البقرة الآية (105)

د- الرحمة بمعنى (القرآن)، من ذلك قوله تعالى: " **قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ** " سورة يونس الآية (58)

هـ- - الرحمة بمعنى (المطر)، من ذلك قوله تعالى: " **وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ** " سورة الأعراف الآية (57)

و- الرحمة بمعنى (النعمة والرزق)، يقول تعالى : " **قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ** " سورة الزمر الآية (38) وقوله تعالى : " **قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنفَاقِ ۚ وَكَانَ الْإِنسَانُ قَتُورًا** " سورة الإسراء الآية (100) ويقول تعالى " **مَّا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** " سورة فاطرة الآية (2)

ز- - الرحمة بمعنى (المغفرة والعفو)، من ذلك قوله تعالى: "**وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ** " سورة الأنعام الآية (54)، وقوله تعالى "**قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ** " سورة الزمر الآية (53)

ح- الرحمة بمعنى (العطف والمودة)، من ذلك قوله سبحانه: " **مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ** " سورة الفتح الآية (29) وقوله عز وجل: " **وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً** " سورة الحديد الآية (27)

ط-- الرحمة بمعنى (الثواب)، من ذلك قوله سبحانه: " **وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ** " سورة الأعراف الآية (56) .

ي- - الرحمة بمعنى (النصر)، من ذلك قوله تعالى:" **قُلْ مَن ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُم مِّنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً ۚ وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا** " سورة الأحزاب الآية (17) .

ك- - الرحمة بمعنى (العصمة)، من ذلك قوله تعالى: " **وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ** " سورة يوسف الآية (53)

ل- - الرحمة بمعنى (إجابة الدعاء)، من ذلك قوله تعالى : " **ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا** " سورة مريم الآية (2) .

5. الرحمة والانسانية:

اشرنا فيما سبق أن الرحمة هدية مُهداة من الرحمن للوجود بأكمله وللإنسان بصفة خاصة -باعتباره خليفة الله في الأرض-يستطيع من خلال التخلق والتحقق بأسماء الله وصفاته الوصول إلى إنسانيته، فيصير انساناً ربانياً (صورة الله)، فيكون الحق سبحانه وتعالى سمعه، وبصره(♣) . فكيف تناول ابن عربي هذا الموضوع؟

لقد ميّز ابن عربي بين الحيوان، والإنسان الحيوان، والإنسان الكامل. [20] قائلاً : " ..فلما أكمل النشأة الجسمية والنباتية والحيوانية، وظهر فيها جميع قوى الحيوان، أعطاه الفكر(...) فإن الحيوان جميع ما يعمله من الصنائع وما يعمله ليس عن تدبير ولا روية، بل هو مفطور على العلم بما يصدر عنه، ولا يعرف من أين يحصل له ذلك الإتقان والإحكام، كالعناكب والنحل والزنابير، بخلاف الإنسان إنه ما استنبط أمرًا من الأمور إلاَّه عن فكر، وروية، وتدبير، فيعرف من أين صدر هذا، وبهذا القدر سمي إنسانا لا غير، وهي

حالة يشترك فيها جميع الناس، إلا الإنسان الكامل، فإنه زاد على الإنسان الحيواني في الدنيا بتصريفه في الأسماء " . [21]

يُشير النص السابق لابن عربي إلى تمييز (انثروبولوجي) ثلاثي الأبعاد –الحيوان، الإنسان الحيوان، والإنسان الكامل -حاول من خلالها تمييز الانسان عن الحيوان بتوضيح أن الأفعال التي يقوم بها الانسان ناتجة عن دراية ورواية، بينما الحيوان يقوم بها بالغريزة التي فطر عليها، ثم ميز بين الانسان الحيوان، والانسان الكامل من جهة أن الناس جميعاً يشتركون في تصرفاتهم وافعالهم الاختيارية، ولكن الانسان الكامل فقط هو من يتخلق ويتحقق بأسماء الله وصفاته [22].

الرحمة التي اودعها الله في الإنسان لم يودعها فيه الا ليتتحقق الانسان بها ، فيصير الانسان بها راحماً ومرحوماً ، راحماً من خلال رحمته لأخيه الانسان بشكل خاص والتراحم والتعاطف والتواد والتآلف مع الوجود برمته ، ومرحوما من خلال الرحمة والمنة الإلهية التي وهبها الله لهذا الإنسان [23] في كل نفس من أنفاسه - في حياته الدنيوية او الأخروية - ، يقول ابن عربي في ذلك : " والرحمة على الحقيقة نسبةٌ من الراحم ، وهي الموجبة للحكم ، وهي الرحمة ، والذي اوجدها في المرحوم ما اوجدها ليرحمه بها، وإنما اوجدها ليرحم بها من قامت به " [24]. ، و يقول ايضاً : " فليس في ام الكتاب آية غضب بل كلها رحمة، وهي الحاكمة على كل آية في الكتاب لأنها ألأم فسبقت رحمته غضبه".[25]

6. <u>الرحمة والعدالة:</u> " الرحمة ليست بديلاً عن العدالة " [26]

يقول تعالى " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ " سورة النحل الآية (90)

وخرج الطبراني من حديث أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " إذا حكمتم فاعدلوا، وإذا قلتم فأحسنوا، فإن الله محسن يحب المحسنين "

أشرنا فيما سبق إلى أن الرحمة فضيلة عُليا وأن كل الفضائل تندرج تحتها، فما علاقة الرحمة بالعدالة وهل يمكن القول بأن الرحمة بديلة عن العدالة؟

" العدالة تسعى إلى تحقيق التوازن والمساواة والإنصاف في الحكم؛ بينما الرحمة (**حالة**) ، فعندما نصف الرحمة بأنها **حالة** ، فهذا يعني أن الرحمة أكثر اتساعاً وشمولية من العدالة ، فهي – الرحمة – حالة متلبسة بالإنسان ولا تكتمل إنسانيته إلا بها ، فالإنسان يعيشها بوصفها حالة وجودية كما يعيش الحب والايمان " .[27] فالرحمة ليست بديلاً عن العدالة، ولا يمكننا الاستغناء عن العدالة بالرحمة ، لأن بناء الجماعات البشرية والدول لا يمكن ان يتحقق بدون العدالة، لأن السنة الكونية اقتضت الخلاف والنزاع والصراع والتنافس بين بني البشر من أجل تأمين متطلباتهم الحياتية ، فالعدالة هي التي تمنع ان يصل ذلك التنافس والخلاف إلى حروب دموية [28] ،

إننا اذا افترضنا " بناء مجتمع على الرحمة فهو افتراضي غير واقعي" [29] ، ولكن مع كل ذلك يمكننا القول أن الرحمة قيمة إنسانية رفيعة تسمو بحياة الفرد والجماعة، فهي تنتج ما لا تنتجه العدالة، فمن الرحمة يتولد العفو والتسامح والغفران والرفق واللين والشفقة والمحبة[30]، ولنا في النبي الكريم الاسوة الحسنة حيث حقق اسمى معاني الرحمة والشفقة بأهل الطائف الذين الحقوا به الأذى حينما دعاهم للإسلام (♣)

فيمكننا القول أن العدالة المتلبسة بثوب الرحمة تجعل من الحياة الإنسانية اكثر سعادة وحيوية حيث يتمكن الانسان العادل الرحيم أن لا يفتك بأعدائه عند الظفر بهم ، كما انها – العدالة الرحموتية – تجعل من الانسان أن لا يأخذ بالأبرياء بمذنب المخطئين يقول تعالى في ذلك : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ " سورة المائدة الآية (8) .

والقوام بالقسط يعني ان يكون الانسان المؤمن متخلق بأخلق العدالة الرحموتية مع اعدائه قبل اوليائه.

7. الرحمة والإحسان : [31]

" وَأَحْسِنُواْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ " سورة البقرة الآية (195)

" إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ " سورة الأعراف الآية (56)

مفهوم الإحسان مفهوم يتوازى إلى حدٍ قريب ودقيق جداً مع مفهوم الرحمة، قد يصل هذا التوازي إلى درجة التلازم بينهما (♣)، فما هو الإحسان وما علاقته بمفهوم الرحمة؟ وهل يوجد فرق بينهما؟

الإحسان مفهوم – إنساني، ديني، أخلاقي-يحثُ على تقديم كل ما هو جميل وحسن من الأقوال والافعال[32] والاحوال، والمعاشرة، ولكن على الرغم من مرتبته العظيمة؛ إلا انه لا يصل الى مرتبة الرحمة، لأن الإحسان يمكن أن يُخصّص في بعص المواقف، فقد يكون الإنسان محسناً في موقف ما، ولكنه لا يكون محسناً في موقف آخر[33] ، بينما الرحمة لا تخصيص فيها، فالرحيم يكون رحيما في كل المواقف[34]، فالرحمة هي الإحسان الواسع، والشامل الذي لا حد له. هذا الاتساع وهذه الشمولية لمفهوم الرحمة هو ما يميزه عن الاحسان، فالرحمة كما سبق الإشارة إليها أنها حالة وجودية لمن يتلبس بها. [35]

8. الرحمة والمحبة بين الأنوثة والذكورة.

" وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ " سورة الروم (21)،

ويقول النبي الكريم: " حبب اليَّ من دنياكم ثلاث: النساء، والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة ".

ويقول ابن عربي في إحدى قصائده: [36]

رأيت ذكوراً في إناث سواحر تراءين لي ما بين سلع وحاجرِ

فخاطبتُ ذكرانا لأني رأيتهم رجالاً بكشفِ صادقٍ متواترِ

وكنَّ إناثاً قد حملن حقائقاً من الروح القاءً لسورة غافر

وبعلهمُ الروحُ الذي قد ذكرته وإنهمُ ما بين ناهٍ وآمر

لقد تناول محيي الدين بن عربي مفهوم الأنوثة بشكل واسع شمل فيه الوجود، والكون، والإنسان، واللغة، والعرفان، والسلوك، والخيال ...، فجعل من هذا المفهوم – الأنوثة – يتقاطع من خلاله النسائي بالإنساني بالوجودي، وحديث ابن عربي عن الأنوثة يتخلله الحديث عن الذكورة اما بشكل ضمني أو صريح، ويرجع السبب في ذلك إلى أن فكر ابن عربي يقوم على قطبية وجودية تتشابك فيها الأنوثة بالذكورة. [37]،و نصوص ابن عربي تؤكد على أن وجود الكون واستمراره يرتكزان على زوجين أساسيين هما الانوثة والذكورة، ويؤيد ذلك بالنصوص الشرعية التي تؤكد على أن مبدأ الزوجية لا ينطوي لا على تمييز ولا على تفضيل طرف من الطرفين على الآخر كقوله تعالى :" **سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ** " سورة يس الآية (36) ، كما أن الزوجية عند ابن عربي لا تقتصر على الوجود الحسي المادي للأنثى أو للذكر، بل تشمل زوجية رمزية عبر عنها القرآن في قوله تعالى " (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" الذاريات الآية (49)، كالقلم واللوح، الجنة والنار ، السماء والأرض ... الخ [38] والبعد الرمزي للأنوثة

والذكورة يضفي عليهما التجريد والشمولية فيسريان في الوجود برمته الفيزيقي والميتافيزيقي [39]،

يرى ابن عربي أن ما من موجود في الوجود سواء كان موجود عقلي، او موجود لفظي، أو موجود مادي، أو موجود خيالي – عدا الموجود الحق سبحانه – إلا وله نسبتين أو وجهين وهما وجها الأنوثة (الجمال) والذكورة (الجلال) أي وجه منفعل (الأنوثة) ووجه فاعل (الذكورة) و بانفعال الأنوثة تنكشف الفاعلية الذكورية ، والفاعلية (الذكورية) تحتاج إلى قبول من جهة الانفعالية (الأنثوية) ، وبهذا الترابط والتجاذب بين الأنوثة والذكورة تحيلان إلى موجود مركب من نسبتين او جهتين لا تظهر أحداهما إلا بالأخرى ، و تربط بينهما علاقة حب وانجذاب من دون تفاضل أو تراتبية ، وبفضل مكانة الحب في فكر ابن عربي فقد أخذت الرحمة الإلهية دور مركزي وأساسي في إيجاد الوجود، وقد استخدم ابن عربي مفاهيم متعددة تصب في هذا الجانب - كالتجلي والفيض والظهور – وبذلك يكون ابن عربي استطاع تجاوز ثنائية الوجود من خلال وصل الكلي بالجزئي والمطلق بالنسبي وقد ساهم الحضور الفاعل للأنوثة ، بالإضافة إلى الذكورة في تجاوز هذه الثنائية [40]،

الحب عند ابن عربي له معاني متعددة أدناها منزلة هو الحب الطبيعي الذي يسير عليه اغلب الناس ، ولكن لأبن عربي رأياً – أنطولوجياً وأبستمولوجياً - في الرحمة و المحبة والمودة بين الرجل والمرأة (الأنوثة والذكورة) ، يدلنا على مدى عمق فلسفته الروحية التي يستمدها من هذه الأنثى، فالأنثى بالنسبة إليه هي : " الرحمة، والألفة، والمودة ،والرقة، والعطف، والحنان، والشفقة " ،- كيف لا!!! وهي " **الرحم** " التي اشتقت من اسم الله " **الرحمن** "، روى مسلم (2555) عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: :قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " الرَّحِمُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ تَقُولُ مَنْ وَصَلَنِي وَصَلَهُ اللهُ، وَمَنْ قَطَعَنِي قَطَعَهُ اللهُ "

، و روى البخاري (5642) عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " إن الرحم شجنة من الرحمن فقال الله من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته " ، فالحب والحنين والتواد والتراحم بين الرجل والمرأة ما هو إلا عبارة عن حنين الشيء إلى اصله ووطنه ، وهو حنين مستمد من النشأة الأولى التي خلق الله بها الانسان (آدم عليه السلام)، ونفخ فيه من روحه ، فهذه النفخة لها مدلولاتها الخاصة عند ابن عربي بمعنى ان الحق سبحانه خلق ادم على صورته ، فجعل آدم يحن شوقاً إلى اصله ، وجعل الحنين بين الرجل والمرأة من هذا القبيل ، فجعل حب المرأة للرجل من باب (حنين الشيء إلى وطنه) و المقصود بالوطن هنا أصل الانسان، فالمرأة تحن للرجل لأنه أصلها، و الرجل يحن شوقا الى المرأة لأنها مشتقة عنه، و قد ظهرت على صورته، فالمرأة مكمّلة للرجل ومحبَّبة اليه [41] " ثم أعلم أن منزلة المرأة من الرجل في أصل الإيجاد منزلة الرحم من ا لرحمن ، فإنها شجنة منه ، فخرجت على صورته ، وقد ورد في بعض الروايات أن الله خلق آدم على صورة الرحمن " [42] ، " فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه، وقد كان حبه لمن تكوّن منه وهو الحق "[43]،

يقول في احدى قصائده : [44]،

يحن الحبيب إلى رؤيتي ..... وإني إليه اشد حنينا

وتهفو النفوس ويأبى الصفا .....فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

فالحب الإلهي يسري في الوجود برمته و يتوجه نحو الانسان بصفة خاصة ، فعندما يحب الرجل المرأة بالحب الذي وهبه الحق له، عندها يصبح حب المرأة في هذا المقام تخلقاً إلهياً وإرث نبوياً [45]، يقول ابن عربي في فتوحاته :" فمن عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن بل من كمال العارف حبهن، فإنه ميراث نبوي "[46]، وعندما يقطع الرجل - المقصود هنا الإنسان الذي غلبت عليه الرجولة – الصلة بالأنوثة ، وينفصل عما ترمز

اليه من صفات الرحمة يتشبه بالرب من حيث تعاليه على الخلق، فيتوعد الله هذا الإنسان بحرمانه من رحمته ، وليس منه لأن هذا الكائن البشري حرم نفسه من رحمة إلهية متجلية في البشر ومتجسدة في النساء ، ورفض الاعتراف بها ، لأجل ذلك يحرمه الله من أصل الأنوثة وهي الرحمة الإلهية [47] .

نتائج البحث:

1. يقوم فكر ابن عربي على ثلاث أركان هامة هي: الحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل، و الأنوثة، والأسس التي ارتكزت عليها هذه الأركان هي الرحمة والمحبة .
2. تتجلى أسمى معاني النزعة الإنسانية في فكر ابن عربي من خلال تأكيده على أن ما يميّز الانسان عن الحيوان ليست هي النفس الناطقة فقط كما اكدت عليها الفلسفة الأرسطية والحديثة؛ بل ان ترويض النفس وسياستها للتخلق والتحقق بأسماء الله وصفاته للوصول به إلى إنسانيته (الكمال الإنساني) والتشبه بالله بقدر طاقته البشرية هي ما يميّزه عن الحيوان.
3. لا يصل الإنسان إلى درجة الكمال (الإنساني) إلا من خلال المجاهدات والممارسات الروحية، والفكرية، والتي بدورها تنعكس إيجابياً على حياة الفرد والمجتمع،
4. سجل ابن عربي اسمى معاني الرحمة والمحبة في كل انتاجه الفكر ي (العالمي) الديني، و الفلسفي والصوفي، والعرفاني، والادبي (شعراً، ونثراً) .
5. يقوم فكر ابن عربي على قطبية وجودية تتداخل فيها الأنوثة بالذكورة، والأنوثة هي مرآة للغيب وانعكاس لحقيقة الوجود.
6. ينفي ابن عربي ان يكون التمايز بين الأنوثة والذكورة سبباً في عدم الوصول إلى الكمال الإنساني.
7. للأنوثة في فكر ابن عربي مكانة عظيمة ربطها بالله والوجود والإنسان.

8. التدين المبني على أسس الرحمة والمحبة هو التدين الحقيقي، فخلو التدين من هذه الصفة (الايمانية الرحموتية) يصبح الدين عبارة عن شعائر وطقوس مجردة تماماً ومفرغة من مضامينه وقيمه الروحية، فالرحمة والمحبة هي جوهر الدين فلا دين بلا رحمة ومحبة.
9. لا يوجد تعارض بين القيم والفضائل في الإسلام، فالرحمة والمحبة هما تاج هذه القيم والفضائل، فلا يوجد تعارض بين الرحمة ومعطياتها، والعدالة وموجباتها، والاحسان والرفق وفضلهما، والعفو والمغفرة ومثوبتهما،
10. الرحمة والمحبة حسب ابن عربي مفهوماً ميتافيزيقياً (انطولوجياً وابستمولوجياً). فالعالم في غاية الروعة والجمال، والرحمة والمحبة علة وجوده، والجمال هو الصورة التي ظهر عليها.
11. الرحمة والمحبة حالة يتلبس بها الانسان ويعيشها باعتبارها حالة وجودية.
12. الرحمة والمحبة تتفرع منها كل مفاهيم الرأفة والشفقة والعطف والود والعشق. فهي قيمة إنسانية عُليا تسمو بحياة الفرد والجماعة.
13. الرحمة والمحبة مفهوم تتفتح من خلاله كل مفاهيم القرآن الداخلية.
14. الحب والعشق الإنساني (العفيف الطاهر) هو الأساس الذي يرتقي الانسان (العارف) من خلاله الى الحب والعشق الإلهي.
15. الحب في الفكر الصوفي قاطبة، وفي فكر ابن عربي خاصة: هو طريق للمعرفة وللقرب الإلهي . وهي معرفة يترقى الإنسان من خلالها للوصول الى مقام العبودية، وعندها يدرك الانسان علاقته بذاته، وبالوجود، وبالله فـــ " من عرف نفسه عرف ربه ".
16. الحب صفة إلهية " يحبهم " وصفة إنسانية " ويحبونه " .
17. من تخلق بأخلاق الله تحقق بحقائق اسمائه وصفاته.

قائمة المصادر والمراجع :

1. ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج 1 ، 2 ، 3 ، 4 ، دار صادر بيروت
2. ابن عربي(638) : فصوص الحكم ج1، تحقيق، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، د ط، دت .
3. ابن عربي : فصوص الحكم ج2، تحقيق، أبو العلا عفيفي، دار احياء الكتب العربية، 1946م .
4. ابن عربي : التدبيرات الإلهية في اصلاح المملكة الإنسانية ، تحقيق : عاصم إبراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط 2 ، 2002 م .
5. ابن عربي : ترجمان الاشواق ، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي ، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 2005 م .
6. ابن القيم الجوزية (ت 751 ه): بدائع الفوائد ج3، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، دط، دت .
7. داود القيصري : شرح فصوص الحكم ، ج 1 ، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الآملي ، مؤسسة بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) ط 1، 1424 ق ، 1382 ش .
8. عبد الرحمن بن محمد الانصاري(ابن الدباغ): مشارق انوار القلوب، تحقيق: ه. ريتر، دار صادر، بيروت، دط،د ت .
9. عبد الرزاق القاشاني (ت 730) : تائية ابن الفارض ، تحقيق : أحمد فريد المزيدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 2005 م
10. كانط : الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة : فتحي المسكيني ، جداول، بيروت - لبنان ، ط 1 ، 2012 م .
11. عبد السلام بوزبرة، " طه عبد الرحمن ونقد الحداثة"، جداول، لبنان ط 1 ،2011م
12. طه عبد الرحمن : سؤال الاخلاق ، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب ،ط1 ، 2000م .
13. حمو النقاري، " منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1 ، 2014م.
14. سعاد الحكيم : المعجم الصوفي ، دار ندرة ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 1981 م .

15. عبد الجبار الرفاعي : الدين والاغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد، ط 2 ، 2019م .
16. عبد الجبار الرفاعي : الدين والظمأ الانطولوجي ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ط3، 2018 م
17. عبد الجبار الرفاعي : الدين و النزعة الإنسانية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ، ط3 ، 2018 م
18. عبد الجبار الرفاعي : تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ط1، 2014 م
19. الملا عبد الرحمن (الجامي -898ه): فصوص الحكم، ضبطه وصححه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 2004 م.
20. سعد الدين الفرغاني : منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض ج 1 ، ج 2 ، تحقيق ، عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 2007 م .
21. صدر الدين القونوي (ت 673 ه) : الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ، تحقيق، عاصم إبراهيم الكيالي ، كتاب – ناشرون ، ط1 ، 2013 م
22. لطف الله ملا عبد العظيم : الانسان الكامل في الفكر الصوفي، دار الهدي النبوي ، دار الفضيلة ، خوجة الرياض ، ط1 ، 2009 م .
23. محمد علي بن محمد علان البكري الصديقي الشافعي (ت 1057ه) : الفتوحات الربانية ج 3، ج 4 ،ضبط وتصحيح ، عند المنعم خليل إبراهيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 2004م ،.
24. محمد العدلوني الإدريسي : ابن عربي ومذهبة الصوفي الفلسفي ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ط 2 مزيدة ومنقحة ، 2004 م ..
25. محمد الراشد : نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي ، دار الأوائل ، سورية – دمشق ، ط 2 ، 2003م .
26. محمود غراب: الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، د ط، د ت

27. منير عشقي : النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف رسالة ابن عربي للإنسانية ، (بحث محكم) ، مؤسسة دراسات وابحاث (مؤمنون بلا حدود) 15 يناير 2016 م
28. هنري كروبان . الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي . ترجمة الزاهي ، محفوظة لمنشورات الجمل كولونيا (المانيا)، بغداد : ط2، 2008م.
29. نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 2008 م
30. يد الله يزدان بناه: العرفان النظري مبادئه واصوله ، تدوين : عطاء أنزلي ، وترجمة : علي عباس الموسوي، فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ، ط 1 ، 2014 م .

♣) هناك رأي للفيلسوف الألماني حول علاقة الأخلاق بالدين، فهو يرى في كتبه: (نقد العقل النظري، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم ، والدين في حدود مجرد العقل) أن الايمان يتأسس على الأخلاق التي يحكم بها العقل العملي بمعنى أن الاخلاق إنما تقود على نحو لا بد منه إلى الدين، وأن الاخلاق مؤسسة على مفهوم الأنسان، فالإيمان عند كانط يتأسس على الاخلاق، والأخلاق من حيث ذاتها لا تحتاج إلى الدين، فالأخلاق بفضل العقل العملي مكتفية بذاتها، فالإنسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين؛ بل يتدين لأنه أخلاقي انظر: 6كانط : الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة : فتحي المسكيني ، جداول، بيروت - لبنان ، ط 1 ، 2012 م .ص11، 12، 45 ، وانظر أيضا : حمو النقاري، " منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1 ، 2014م ، ص 92 وما بعدها . وانظر ايضاً : عبد الجبار الرفاعي : تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ط1، 2014 م، ص 9.

[1]) **عبد** السلام بوزبرة، " طه عبد الرحمن ونقد الحداثة"، جداول، لبنان ، ط 1 ، 2011 م، ص 102

[2]) طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق ، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب ، ط1 ، 2000م ، ص 67، 75 وانظر ايضاً : منير عشقي ، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف رسالة ابن عربي للإنسانية ، (بحث محكم) ، مؤسسة دراسات وابحاث (مؤمنون بلا حدود) 15 يناير 2016 م ، ص 16

♣) جاء في قوله عليه الصلاة والسلام : " إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدًا، من أحصاها دخل الجنة " فالإحصاء هنا يأتي بمعنى التحلي والتخلق بها .

[3]) عبد الرحمن بن محمد الانصاري (ابن الدباغ): مشارق انوار القلوب، تحقيق: هـ.ريتر، دار صادر، بيروت، دط ،د ت، ص56، 57.

[4]) عبد الجبار الرفاعي : الدين والاغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات بغداد، ط 2 ، 2019م ، ص 306 .

[5]) ابن عربي : فصوص الحكم ج2، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار احياء الكتب العربية، 1946م .، ص 327. وانظر ايضاً : : نزهة براضة : الأنوثة في فكر ابن عربي ، دار الساقي ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 2008 م ، ص 239.

[6]) هنري كروبان . الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي . ترجمة الزاهي ، محفوظة لمنشورات الجمل كولونيا (المانيا)، بغداد : ط2، 2008م، ص 134 . وانظر أيضا :محمد العدلوني الإدريسي : ابن عربي ومذهبة الصوفي الفلسفي ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ط 2 مزيدة ومنقحة ، 2004 م، ص 22، 39، وانظر أيضا: لطف الله ملا عبد العظيم : الانسان الكامل في الفكر الصوفي، دار الهدي النبوي ، دار الفضيلة ، خوجة الرياض ، ط1 ، 2009 م، ص 183-185 . وانظر ايضاً : يد الله يزدان بناه: العرفان النظري مبادئه واصوله ، تدوين : عطاء أنزلي ، وترجمة : علي عباس الموسوي، مراجعة وتقويم : فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ، ط 1 ، 2014 م ص 545 وما بعدها

[7]) منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض ج 1، تحقيق ، عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 2007 م . ص 91.

[8]) داود القيصري : شرح فصوص الحكم ، ج 2 ، تحقيق آية الله حسن حسن زاده الآملي ، مؤسسة بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) ط 1، 1424 ق ، 1382 ش ، ص 748. وانظر ايضاً : ابن عربي : فصوص الحكم ، ج 1 (مصدر سابق) ، ص112،

[9]) ابن عربي : الفتوحات ج1 ، (مصدر سابق) ، ص 210 .

♣) **الإله السلبي يقصد به: الإله المنزه عن كل النقص في ذاته وصفاته واسمائه وافعاله " ليس كمثله شيء "**

[10]) هنري كروبان . الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي(مرجع سابق) ، ص 136، 137 . وانظر ايضاً: الدين الفرغاني : منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض ج 1 ، (مرجع سابق) . ص 261- 263 .

[11]) هنري كروبان . الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي(مرجع سابق) ، ص 136، 137 .

[12]) هنري كروبان . الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي(مرجع سابق) ، ص 137 .

♣) يشير الدكتور عبد الجبار الرفاعي إلى أن هناك رويتان للعالم لصلتها بالله: الرؤية الأولى: رؤية العرفاء والمتصوفة وهي

(**رؤية افقية**) مبنية على الحب والوصال بين محبوبين، والرؤية الثانية:- الرؤية الكونية في لاهوت المتكلمين وهي(**رؤية عمودية**) مبنية على الاسترقاق والتسلط والعبودية، والتصور الرأسي العمودي في لاهوت المتكلمين تعبيره الاجتماعي بتأسيس شبكة من مقولات التركيع، وبناء نسيج يكرس التسلط في المجتمع، تكون فيه العلاقات مبنية على الانسحاق والاذلال، حين يتخذ تصور العلاقة بين الله والانسان نمطاً عمودياً، يكون فيه الانسان خانعاً مهاناً ذليلاً، فيما يبدو الاله متسلطاً منتقما، لا يصدر عنه سوى البطش ، والاهانة ، والامتهان، والتنكيل ، انظر: عبد الجبار الرفاعي : الدين والظمأ الانطولوجي ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ط3، 2018 م، ص 140وما بعدها .

[13]) نزهة براضة : الأنوثة في فكر ابن عربي ، (مرجع سابق)، ص235 .

[14]) الرزاق القاشاني (ت 730): تائية ابن الفارض ، تحقيق ، أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، ط 1، 2005 م، ص 25 .26 ، وانظر أيضاً: هنري كروبان. الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي (مرجع سابق)، ص 188، وانظر ايضاً: يد الله يزدان بناه: العرفان النظري مبادئه واصوله، (مرجع سابق) ، ص 549 وما بعدها.

[15]) محمود غراب: الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، د ط، د ت، ص 39 .

[16]) هنري كوربان : الخيال الخلاق ، (مرجع سابق) ، ص 189، 190 . انظر أيضاً : محمد الراشد ، نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي ، دار الأوائل ، سورية – دمشق ، ط 2 ، 2003م، ص 68 ، وما بعدها . وانظر ايضاً : نزهة براضة : الأنوثة في فكر ابن عربي ، (مرجع سابق)، ص 33 وما بعدها .

[17]) انظر : ابن عربي: ترجمان الاشواق، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 2005 م . ص 62 وما بعدها .

[18]) الملا عبد الرحمن (الجامي -898ه): فصوص الحكم، ضبطه وصححه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 2004 م، ص 360- 365. وانظر ايضاً : صدر الدين القونوي (ت 673 ه) : الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ، تحقيق، عاصم إبراهيم الكيالي ، كتاب – ناشرون ، ط1 ، 2013 م، ص 86، وانظر ايضاً سعاد الحكيم : المعجم الصوفي ، د . ندرة ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 1981 م ، ص 523 – 527 .

[19]) عبد الجبار الرفاعي : الدين والاغتراب الميتافيزيقي ، (مرجع سابق) ص 26 .

♣) " إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه " حديث قدسي اخرجه البخاري في الصحيح عن ابي هريرة ، وابن حنبل عن عائشة ، " كتاب جمع الجوامع " السيوطي ، 79 .

[20]) منير عشقي ، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف(مرجع سابق) ، ص 14.

[21]) ابن عربي : الفتوحات المكية ج3 ، دار صادر بيروت ، ص 297 .

[22]) منير عشقي ، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف(مرجع سابق) ، ص 14.

[23]) عبد الجبار الرفاعي : الدين والاغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد، ط 2 ، 2019م ، ص 22.

[24]) داود القيصري : شرح فصوص الحكم ، ج 1 ، تحقيق آية الله حسن حسن زاده الآملي ، مؤسسة بوستان كتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) ط 1، 1424 ق ، 1382 ش ، ص 237 . وانظر ايضاً: محمد العدلوني الإدريسي : ابن عربي ومذهبة الصوفي الفلسفي، (مرجع سابق) ، ص 39، 68 .

[25]) ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج3 ، (مصدر سابق) ، ص 551.

[26]) عبد الجبار الرفاعي : الدين والاغتراب الميتافيزيقي، (مرجع سابق) ، ص 21.

[27]) عبد الجبار الرفاعي : الدين والاغتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد، ط 2 ، 2019م ، ص 21.

[28]) المرجع السابق، ص21، 22 .

[29]) المرجع السابق ، ص 22 .

[30]) المرجع السابق ، ونفس الصفحة .

♣) عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله هل أتى عليك يوم كان أشد من يوم أحد؟ فقال: لقد لقيت من قومك وكان أشد ما لقيت منه يوم العقبة إذ عرضت نفسي على بن عبد ياليل بن عبد كلال فلم يجبني إلى ما أردت فانطلقت وأنا مهموم على وجهي فلم أستفق إلا بقرن الثعالب فرفعت رأسي فإذا أنا بسحابة قد ظللتني فنظرت فإذا فيها جبريل عليه السلام فناداني فقال إن الله قد سمع قول قومك لك وما ردوا عليك وقد بعث اليك ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم قال فناداني ملك الجبال وسلم عليّ ثم قال: يا محمد إن الله قد سمع قول قومك لك وقد بعثني ربك اليك لتأمرني بأمرك فيما شئت إن شئت أطبقت عليهم الأخشبين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بل أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله لا يشرك به شيئا. وهذا لفظ مسلم فقد عرض عليه عذابهم واستئصالهم فاستأنى بهم وسأل لهم التأخير لعل الله ان يخرج من أصلابهم من لا يشرك به شيئا.

[31]) عبد الجبار الرفاعي : الدين والاغتراب الميتافيزيقي (مرجع سابق) ، ص 22.

♣) هناك شرح طويل لأبن القيم الجوزية حول مسالة الرحمة والإحسان ، منه قوله : " الرحمة لا تنفك عن إرادة الإحسان ، فهي مستلزمةٌ للإحسان أو إرادته استلزام الخاص للعام ، فكما يستحيل وجود الخاص بدون العام ، فكذلك الرحمة بدون الإحسان أو إرادته يستحيل وجودها. انظر: : ابن القيم الجوزية (ت 751 ه): بدائع الفوائد ج3، تحقيق، علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، دط، دت ، ص870 . وانظر ايضاً : محمد علي بن محمد علان البكري الصديقي الشافعي (ت 1057ه) : الفتوحات الربانية ج 3، ج 4 ،ضبط وتصحيح ، عند المنعم خليل إبراهيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 2004م ، ص 148 .

[32]) عبد الجبار الرفاعي : الدين والاغتراب الميتافيزيقي، (مرجع سابق) ، ص 23.

[33]) المرجع السابق ونفس الصفحة .

[34]) عبد الجبار الرفاعي : الدين والاغتراب الميتافيزيقي، (مرجع سابق) ، ص 23.

[35]) المرجع السابق ، ص21. وانظر ايضاً : محمد علي بن محمد علان البكري الصديقي الشافعي (ت 1057ه) : الفتوحات الربانية ج 3، ج 4 ،ضبط وتصحيح ، عند المنعم خليل إبراهيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 2004م ، ص 148 .

[36]) نزهة براضة : الأنوثة في فكر ابن عربي ، (مرجع سابق) ، ص 13 وما بعدها .

[37]) سلع وحاجر: موضعان ، عن ديوان ابن عربي ، شرح أحمد حسن بسجدار، الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، 1996م ، ص 122 ، نقلاً عن ، نزهة براضة : الأنوثة في فكر ابن عربي ، (مرجع سابق) ، ص 25 .

[38]) ابن عربي : فصوص الحكم ج1، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان، د ط ، دت ، ص 215،216 .، وانظر ايضاً : ابن عربي ، فصوص الحكم ج2، (مرجع سابق)، ص 324 وما بعدها ، وانظر أيضا : ابن عربي : ترجمان الأشواق ، (مصدر سابق) ، ص 67 وما بعدها . وهناك رؤية في الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة فيما يتعلق بالنزعة الإنسانية في فلسفة ابن عربي الذي حاولت إزلة الفوارق العرقية و الاختلافات الدينية والمذهبية بين البشر بشكل عام وإزالة الفوارق بين الذكورة والأنوثة بشكل خاص فهو يرى ان الذكورة والأنوثة لسيتا من

الإنسانية في شيء ، فهما عرضان حيوانيان في النوع ، لذا يقرر ابن عربي المساواة التامة بينهما في تحصيل الكمال الإنساني والحياة الروحية . انظر: منير عشقي ، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف(مرجع سابق) ، ص 22

[39]) نزهة براضة : الأنوثة في فكر ابن عربي ، (مرجع سابق) ، ص 41 وما بعدها .

[40]) المرجع السابق ، ص 17 ، 18 ، 35، 61 ، 180 . 181

[41]) ابن عربي : فصوص الحكم ج1، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان، د ط ، دت ، ص 215،216 .، وانظر ايضاً : ابن عربي ، فصوص الحكم ج2، (مرجع سابق)، ص 324 وما بعدها ، وانظر أيضا : ابن عربي : ترجمان الأشواق ، (مصدر سابق) ، ص 67 وما بعدها . وهناك رؤية في الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة فيما يتعلق بالنزعة الإنسانية في فلسفة ابن عربي الذي حاولت إزلة الفوارق العرقية و الاختلافات الدينية والمذهبية بين البشر بشكل عام وإزالة الفوارق بين الذكورة والأنوثة بشكل خاص فهو يرى ان الذكورة والأنوثة لسيتا من الإنسانية في شيء ، فهما عرضان حيوانيان في النوع ، لذا يقرر ابن عربي المساواة التامة بينهما في تحصيل الكمال الإنساني والحياة الروحية . انظر: منير عشقي ، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف(مرجع سابق) ، ص 22

[42]) ابن عربي : الفتوحات المكية ج 3 ، ص 88 .

[43]) ابن عربي: ترجمان الاشواق (مصدر سابق)، ص 67، وانظر ايضاً: نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، (مرجع سابق) ، ص 239- 242 .

[44]) نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، (مرجع سابق)، ص ص 14 وما بعدها.

[45]) المرجع السابق ، ص 229.

[46]) ابن عربي : الفتوحات المكية ج2 ، (مصدر سابق) ، ص 190.

[47]) نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، (مرجع سابق)، ص 242.

إعادة كتابة بَرَني ؟ وصف سلطنة دلهي في رحلة ابن بطوطة/ابن جزي وفي تاريخ فيروز شاه لضياء الدين بَرَني

Rewriting Baranī? The description of the Delhi Sultanate in the Riḥla of Ḍiyā' al-Dīn of Ibn Baṭṭūṭa/Ibn Djuzayy and the Tārīkh-i Fīrūz Shāhī Baranī

تِيلْمان تْراوْش

جامعة لودفيغ ماكسيميليان . ميونيخ

ترجمة: عبد النبي ذاكر

جامعة ابن زهر بأكادير، المغرب

dak29ma@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2021/09/25 تاريخ القبول: 2021/11/11 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:

يصف الرحالة المغربي الشهير ابن بطوطة أسفاره التي قادته عبر العالم الإسلامي كله وما وراء ذلك إلى بحار الجنوب والصين، في تفصيل يقِظ لطريق رحلاته التي صادف فيها أناسا مختلفين بسلوكياتهم، وشاهدا مدنا كبرى شهيرة، ونباتات وحيوانات في أقاصي البلاد، وأخيراً وليس آخراً، لمغامراته على الطريق. كل هذا جعل الرحلة، بالإضافة إلى كونها نصًا ترفيهيًا آسرًا، فهي أحد المصادر الرئيسَة للعالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، الذي يفتقر إلى الوثائق. وما تزال الرحلة تحتفظ بهذه المكانة حتى اليوم. صحيح أنه على مر السنين تم إثبات المزيد والمزيد من عمليات التزوير والانتحال، بيد أن هذا لن يغير بشكل أساسي النهج المتبع في اعتبار هذا النص بمثابة رحة أصيلة طالما لم يتم إثبات العكس بشكل قاطع. تتناول هذه المقالة مسألة ما يحتاجه المرء لكتابة رحلة، هذا بالإضافة إلى مهارة الكتابة والخيال والمعلومات. إنه يركز على السؤال من أين تأتي هذه المعلومات أو كيف يتم الوصول إلى جوهرها، وما إذا كان المرء بحاجة إلى أن يسافر لأجل ذلك. موضوع هذه الدراسة هو أحد أهم أجزاء رحلة ابن بطوطة: وصف سلطنة دلهي. وإذا لم يكن قد زار الهند على الأرجح، فكيف يمكنه اكتساب كم هائل من المعلومات حول هذه المنطقة النائية؟ الجواب على هذا السؤال، في اعتقادي، هو تاريخ فيروز شاه كاتب البلاط الهندي ضياء الدين بَرَني.

الكلمات المفتاحية: ابن بطوطة، ضياء الدين بَرَني، تحفة النظار، تاريخ فيروز شاه، الانتحال، التناص، التخييل، الوصف.

Abstract:

The *Rihla* of the famous Moroccan *Ibn BAṬṬŪṬA* describes his travels, which led him through the whole Islamic world and beyond that to the South Seas and China, in an elaborate and rousing way: different people and their mannerisms, famous metropolises, the flora and fauna of distant territories and, last but not least, his adventures on the road. All this made the *Rihla* , besides itsbeing an entertaining and enthralling text, one of the main sources on the relatively poorly documented Islamic World of the 14th century. It retained this status until today.

The fact that over the years more and more forgeries and plagiarisms could be proven to *Ibn BAṬṬŪṬA* has not principally altered the approach to regard this text as an authentic travelogue as long as no opposite is definitively proven. This article deals with the issue of what one needs to write a travelogue; this is, besides writing skill and imaginativeness, information. It focuses on the question where this information comes from or, to get to the heart of it, whether one needs to have travelled. The subject of this study is one of the most significant parts of the *Rihla* , *Ibn* ***BAṬṬŪṬA***'s description of the Delhi Sultanate. If he probably never was in India, how could he have gained his vast amount of information about this distant region? The answer to this question is, as I think, the *Tārīkh-i Fīrūz Shāhī* of the Indian court scribe Ḍiyā' al-Dīn Baranī.

Key words: Ibn *BAṬṬŪṬA,* Rihla , imaginativeness, Ḍiyā' al-Dīn Baranī, Tārīkh-i Fīrūz Shāhī, description, plagiarisms

1 . مكونات الرحلة[1]

يصف كتاب رحلة ابن بطوطة وابن جزي[2] أجزاء كبيرة من العالم المعروف آنذاك بين المغرب والصين، والذي يزعم الأول أنه سافر إليه لما يقرب من ربع قرن. إلى جانب هذه الأراضي وأهلها، فإن المؤلف نفسه يشتغل في نصه كجزء أساسي من القصة؛ إذ يتشابك خط سير الرحلة مع إشارات لا حصر لها لمغامرات ابن بطوطة في الطريق، والكرامات التي عايَنَها. وما أن ظهرت هذه الرحلة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، حتى أضحت نسبيًا كنزًا لدارسي العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي وما بعده. ومع ذلك، فقد ثبت أن ابن بطوطة نسخ أجزاء كبيرة من رحلته من مصادر أخرى. فالرحلة إلى مدينة بلغار على سبيل المثال لا يمكن أن تكون قد حصلت[3]؛ أما وجوده في القسطنطينية

والصين على الأقل فهو موضِع نقاش[4]. وبفضل رحلة المغربي **محمد العبدري**، أصبح مصدر وصفه المنتَحل لفلسطين معروفا[5]. والنص الذي كثيرا ما يستخدمه ابن بطوطة هو، على حد علمنا، رحلة **ابن جبير**: حوالي 250 صفحة تتعلق بمصر وسوريا وشبه الجزيرة العربية والعراق ترتكز على هذه الرحلة[6]. وهناك دراسة حديثة جدا حدَّدت **العمري** و**القزويني** كمصدرين تمَّ استخدامهما بشكل خاص لوصف الأناضول ولبنان[7]، والقائمة طويلة.

ومع ذلك، فإن هذه المعرفة لم تغيِّر نهج العلم نحو رحلة ابن بطوطة. وطالما لم يتم إثبات السرقة الأدبية بشكل صريح، لا تتأثر مكانته كشاهد عيان. هذا ينطبق بشكل خاص على عبوره بالهند، التي يدّعي أنه عاش فيها أطول فترة، والتي يصفها بأكبر قدر من التفصيل[8]. ويستند هذا النهج إلى عاملين: من ناحية، كما يقول **كونرْمان** على سبيل المثال، لا توجد مصادر سابقة حول سلطنة دلهي، والتي كان من الممكن لابن بطوطة أن يستقي معلوماته منها. ولهذا السبب، يمكننا أن نأخذ كلام ابن بطوطة على محمل الجدّ[9]. ومن ناحية أخرى، يستنتج أن: "معظم الإفادات الواردة في "الرحلة" أكدتها مصادر فارسية[10] معاصرة (ولاحقة)"[11].

من هنا تُطرَح أسئلة ثلاثة:

أ . ألا توجد بالفعل أعمال سابقة يمكن لابن بطوطة أن يعتمد عليها؟ أعتقد أن هناك أوجه تشابه بين رحلته وعمليْ **رشيد الدين** و**العمري**، سبق أن أشير إليهما[12].

ب . هل الأعمال اللاحقة التي وصفت سلطنة دلهي تؤكد تصريحات ابن بطوطة لأنها تمتاح من المصدر نفسه الذي يستخدمه؟

ج . سؤال إشكالي إلى حد ما، والذي سأناقشه هنا، يتعلق الأمر بالعمل المعاصر الوحيد: **تاريخ فيروز شاه**، لكاتب البلاط الهندي **ضياء الدين بَرَني**. هل كان من الممكن أن يعرف ابن بطوطة هذا التأريخ؟ وهل يمكن اعتباره مصدرا محتملا؟

تم الانتهاء من النسخة الأولى من هذا المخطوط في عام 1355م، وهو نفس العام الذي، وبحسب ابن جزي، شهد اكتمال النسخة الثانية للرحلة، حينها تم الانتهاء من تأليف الرحلة قبل وقت قصير من وفاة **بَرَني** في 1357م[13]، لهذا السبب تم استبعاده حتى الآن من مجموعة المصادر المحتملة. ومع ذلك، لم تتم كتابة المخطوطة دفعة واحدة بل تم تطويرها على العديد من النُّسخ، بل حتى على مدى أجيال.

يسمي **بَرَني** والده، وجدَّه، والرجال الذين شغلوا مناصب مهمة في عهد السلطان غياث الدين بَلَبَن[14] كمخبريه[15]. ويمكن افتراض أنهم أنتجوا أيضًا كتابيًا الوثائق التي يمكن أن يدرجها **بَرَني** في تاريخه. لهذا السبب على الأقل من الممكن أن تعتبر الفصول الأولى من **تاريخ فيروز شاه** مصدر وصف ابن بطوطة للهند.

في النهاية، لا نستطيع الإجابة عن مسألة ما إذا كان ابن بطوطة قد استطاع الحصول على نسخة من المخطوط الهندي. وبما أنه هو الشاهد الوحيد على علمه باللغة الفارسية، أفترض أنه كان بحاجة إلى ترجمة عربية أو شخص ما لترجمة النص الفارسي له. أكمل هو و **بَرَني** عملهما في وقت واحد تقريبًا، بحيث كان لابد من نقل النسخة بسرعة كبيرة. وبما أن هذا لا يمكن إثباته في الوقت الحالي، **يجب أن تظل هذه الاعتبارات على مستوى افتراضي**.

بالطبع، لا يمكن استبعاد أن تكون نسخة من **تاريخ فيروز شاه** كانت متاحة نسبيًا في بلاد العرب الغربية، على الأرجح في القاهرة، وقد يكون في مقدور أحدهم الاطلاع عليها. علينا البحث عن هذه النسخة. هذه مهمة مُجزية أكثر، لأن النصوص متشابهة جدًا مع بعضها البعض. بالإضافة إلى ذلك، على المرء أن يأخذ في الحسبان أن ابن بطوطة نسخ أجزاء من تقريره عن الهند من مصادر أخرى. وبالتالي، فإن الاشتباه في الانتحال لا يتعلق ببَرَني وحده، أو بعبارة أخرى، لن يكون **بَرَني** هو الدليل الوحيد على كون ابن بطوطة على الأرجح لم يكن في الهند أبدًا، ولكنه مجرّد قطعة واحدة من بين عدة قطع.

يشير جزء من كتاب الرحلة بشكل خاص إلى تأريخ ابن بطوطة لسلطنة دلهي: "**ذِكْر فتح دهلي ومَنْ تَدَاوَلَهَا من الملوك**"[16]، الذي يُتمسَّك به على أنه جسم غريب يحتوي على معلومات توجد عادة في **الحوليات** التاريخية، وتُذكِّر البنية النصية أيضًا بأحد مصنَّفات هذا النوع، مثل **تاريخ فيروز شاه**، الذي يغطي الفترة نفسها بالضبط مثل رحلة الطَّنجي، ومن المُتصوَّر أن يكون هذا العمل من مصادرها. **وهناك المزيد من المقاطع في نص ابن بطوطة تعبّر عن انتمائها للشكل الأسلوبي للحوليات**. وبالتالي يجب النظر في ما إذا كان هذا التصنيف مجرد نموذج أدبي أو ما إذا كان تم اعتماد بنية المصدر بمحتوياتها، ومثال ذلك حالة المقاطع الخاصة بأخبار **جنكيز خان** التي من الممكن أن يكون مصدرها إحدى الحوليات[17].

إذا كان ابن بطوطة قد اعتزم كتابة ما يبدو أنه رواية هندية أصيلة دون أن يكون قد زار الهند، فسيكون عليه انتزاع الحقائق الثابتة من نص **بَرَني** أولا وقبل كل شيء. وفي وقت لاحق، سيكون قادرًا على تشكيل الأجزاء الملحقة مع خبراته الشخصية أو استعارتها من مصادر أخرى. غير أن هناك حقائق ملموسة، فإلى جانب المسار الكرونولوجي للأحداث، نجد أسماء السلاطين المعاصرين والأمراء الذين يشير إليهم ابن بطوطة بانتظام، إضافة إلى المصطلحات والجمل الفارسية التي ورد ذكرها في الرحلة. وإذا كان يبدو أن هناك عددًا كبيرًا من المتوازيات في وصف المسار التاريخي للأحداث في كلا النصين، فسأقوم بتحليل ما إذا كانا يشتغلان على إطار عمل *framework* محدَّد.

في ما يخص المصادر العربية لرحلة ابن بطوطة، أُجْرِيّت بالفعل دراسات مفصلة للغاية كشفت عن إعادة بناء النص من أجل إخفاء الانتحال[18]، غير أن تحديد مثل هذه الأساليب سيكون أكثر صعوبة مع النص الفارسي. ومع ذلك، إذا كان ابن بطوطة قد استخرج معلومات من نص **بَرَني**، ويمكن للمرء أن يتوقع ذلك، فإنه يتصرف وفقًا لنموذج معين، حيث يتم الانتقال وإعادة تفسير وإعادة وزن أنواع معينة من المعلومات، وإهمال أخرى.

إلى جانب الحقائق الملموسة، **هناك حقائق مرِنة تجعل الرحلة تبدو متحركة وأصيلة**. لهذا السبب، يتم اقتباسها عادةً إذا كان الهدف هو الدفاع عن تأكيدات ابن بطوطة. غير أن **تلك الأنواع من السرود، بشكل خاص، ليست بأي حال من الأحوال شرطًا مسبقًا للإقامة في الهند**. على عكس المعارك والغزوات والتجارب الشخصية والكرامات[19] ووصف الأولياء التي يمكن نسخها أو انتحالها بسهولة، بحكم استقلالها عن الزمان والمكان. ربما تم استخراجها من مصدر هندي، وإن كان لا داعي لذلك. علاوة على ذلك، تحدّث أكثر من مرة، على سبيل المثال، عن **الشيخ أبي عبد الله المرشدي**، الذي التقى به في الإسكندرية، وهو يشبه إلى حد بعيد **الشيخ الصالح العالم محمود الكبا** الذي التقى به في دلهي. وكلاهما يمتلك نفس القدرة التي **لسيدي مولى**، الذي يمكن العثور على وصفه في **تاريخ فيروز شاه**[20].

ابن بطوطة	ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
الشيخ الصالح العابد المنقطع المنفق من الكون أبي عبد الله المرشدي، وهو من كبار الأولياء المكاشفين أنه منقطع بمنية بني مرشد، له هنالك زواية هو منفرد فيها لا خديم له ولا صاحب، ويقصده الأمراء والوزراء، وتأتيه الوفود من طوائف الناس في كل يوم فيطعمهم الطعام، وكل واحد منهم ينوي أن يأكل عنده طعامًا أو فاكهة أو حلوى، فيأتي لكل واحد بما نواه، وربما كان ذلك في غير إبانه، ويأتيه الفقهاء لطلب الخطبة فيولي ويعزل، وذلك كله مِنْ أَمْرِه مستفيض متواتر[21].	الشيخ الصالح العالم محمود الكبا (بالباء الموحدة)، وهو من كبار الصالحين، والناس يزعمون أنه ينفق من الكون؛ لأنه لا مال له ظاهر، وهو يطعم الوارد والصادر ويعطي الذهب والدراهم والأثواب، وظَهَرَتْ له كرامات كثيرة واشْتُهِرَ بها، رأيته مرات كثيرة وحَصَلَتْ لي بركته[22].	كان سيدي مولى درويشًا ...واسع المعرفة في الطريقة، كثير الإنفاق (من الطعام) و كان لا مثيل له في الإطعام...لم يكن لديه خادمات وخدم ولم يكن لديه تعلق بالدنيا. لم يقبل أي شيء من أحد، حتى الآن أنفق الكثير لدرجة أن الناس مندهشون منه، ويقول عنه العامة إن له دراية بالسّحر[23].

يتكون "**ذِكْر فتح دهلي ومَنْ تَدَاوَلَهَا من الملوك**" من خلاصة وافية لتاريخ سلطنة دلهي، ويتأسس على حقائق ملموسة ثابتة، وحقائق مرِنة، مرتبطة بأخبار سلاطين الهند، الذين يحكي حكايتين أو ثلاثا عن كل واحد منهم. على الأقل بالنسبة لجميع تلك الحكايات التي تعبّر عن الحقائق الثابتة، أفترض أنني

سأجد نظيرا لها في **تاريخ فيروز شاه**. بالإضافة إلى ذلك، أفترض أنني سأجد أيضًا بعضًا من الحقائق المرِنة لابن بطوطة في التاريخ الهندي.

2 . تاريخ سلاطين دهلي في "الرحلة" وفي "تاريخ فيروز شاه"

1206/602	أَيْبَك، قطب الدين، ملك هندوستان في لاهور للغوريين	1290/689	معز الدين كي قُباد
1210/607	آرام شاه بن قطب الدين، مشكوك في أمر بنوته للسطان قطب الدين أَيْبَك	1290/689	فيروز شاه الثاني الخَلجي تُغْلُق، جلال الدين
1211/607	السلطان شمس الدين لَلْمِش، سلطان دلهي	1296/695	إبراهيم شاه الأول بن فيروز شاه الثاني، ركن الدين
1236/633	فيروز شاه بن لَلْمِش، ركن الدين	1296/695	محمد شاه الأول، علاء الدين
1236/634	رضية بنت شمس الدين لَلْمِش	1316/715	عمر شاه بن محمد شاه الأول، شهاب الدين
1240/637	بَهرَام شاه بن لَلْمِش، معز الدين	1316/20 . 716. 20	مبارك شاه بن محمد شاه الأول، قطب الدين
1242/639	مسعود شاه بن فيروز شاه الأول، علاء الدين	1320/720	خُسْرُو خان، ناصر الدين
1246/644	محمد شاه بن ناصر الدين بن لَلْمِش، ناصر الدين	1320/720	تُغْلُق شاه الأول بن؟ غازي، غياث الدين

1266/664	بَلَبَن، غياث الدين (كان نائب الملك في العهد السابق)	1325/725	محمد شاه الثاني بن تُغْلُق شاه الأول، أبو المجاهد، غياث الدين
1287/686	قيقباد بن بُغرا خان بن بَلَبَن، معز الدين		

الجدول 1: سلاطين دلهي (نقلا عن: بوسْوورث، 300 :1996).

بدأ ابن بطوطة بـ**قطب الدين أَيْبَك**، الذي زعم خطأً أن دلهي افْتُتِحَتْ على يده عام 584هـ/ 89/1188، وقد خلَفَه **شمس الدين لَلْمِش**، ثم أبناء هذا الأخير **ركن الدين**، والسلطانة **رَضْيَة** و**ناصر الدين**[24].

وصْفُهم يختلف تمامًا عن وصف السلاطين اللاحقين. تمَّ تصوير كل واحد منهم بإيجاز يفتقر إلى الثَّراء في التفاصيل التي هي عادةُ ابن بطوطة[25]. علاوة على ذلك، نراه يسرد أحداثًا لم يرد ذكرها في أي مصدر آخر، وبعضها خاطئ بشكل واضح[26]، وتسمية التواريخ وأسماء الشخصيات خاطئة، على حدِّ ملاحظة جِيبٌ[27]. فبين السلطانة **رَضْيَة** والسلطان **ناصر الدين**، هناك سلطانان أغفلتهما الرحلة. وقد ذكر جِيبٌ أن مخبِر ابن بطوطة أغفلهما معا[28].

قد يكون على صواب، باستثناء **ناصر الدين**، لم يذكر **بَرَني** أيًا من أسلاف **غياث الدين بَلَبَن** بالاسم[29]. ولم يشر إلى تواريخ محدَّدة إلا عند ذكره لعهد **ناصر الدين**: "خلال مدة 20 سنة، عندما كان هذا الأخير هو السلطان، كان السلطان **بَلَبَن** نائبه"[30].

وقد ذكر ابن بطوطة طول فترة الحكم أيضًا، وذكر كذلك مدة 20 سنة[31]. وعند وصف إخوة السلطان وأخته، لم يتم ذكر أي تواريخ. فضلا عن هذه الحقائق الثابتة، يروي حكاية عن هذا السلطان:

ابن بطوطة ضياء الدين بَرَني

واستقام له الأمر عشرين سنة، وكان ملكًا حصل على جزء كبير من صالحًا ينسخ نسخًا من الكتاب العزيز نفقات معيشته من وبيعها فيقتات بثمنها، وقد وقفني خلال نسخ المصحف[33].

القاضي كمال الدين على مصحف بخطه

مُتْقَن مُحْكَم الكتابة[32].

في الوقت الذي يولّد فيه ابن بطوطة الانطباع بعدم أهلية أنجال **شمس الدين** للحكم في العديد من الحكايات، يصل **بَرَني** إلى لُبِّ الحقيقة: فهم كانوا صغار السن ولم يكونوا مؤهَّلين لواجبات الحكم[34].

يبدأ ابن بطوطة تاريخه التفصيلي لسلطنة دلهي مع **غياث الدين بَلَبَن**. وصفُه مؤلّف من ثلاثة مكوّنات: أولا، يشيد بتفاني هذا الحاكم الشخصي من أجل العدالة في مملكته. كان لديه "دار الأمن" التي يمكن أن يلجأ إليها المدينون والقتلة[35]: "وكان من خيار السلاطين عادلًا حليمًا فاضلًا، ومن مكارمه أنه بنى دارًا وسماها دار الأمن، فمن دَخَلَها من أهل الديون قُضِيَ دينه، ومن دَخَلَها خائفًا أَمِنَ، ومن دخلها وقد قَتَلَ أحدًا أُرْضِيَ عنه أولياء المقتول، ومن دَخَلَها من ذوي الجنايات أُرْضِيَ أيضًا من يطلبه[36]". عند وصف ابن بطوطة للسلطان **شمس الدين**، يروي حكاية مماثلة[37]. وبيت القصيد من كلتا الحكايتين هو التزام الحاكم غير العادي بالعدالة ورفاهية رعاياه. وفي كلتيهما، لم أجد أوجه تشابه مع نص **بَرَني**.

الحكاية الموالية تطرح مسألة أصل **غياث الدين**: "يُذْكَر أن أحد الفقراء ببخارى رأى بها بَلَبَن هذا، وكان قصيرًا حقيرًا دميمًا، فقال له: يا تركك . وهي لفظة تُعْرِب عن الاحتقار. فقال له: لبيك يا خوند فأعجبه كلامه، فقال لي: اشْتَرِ لي من هذا الرمان . وأشار إلى رمان يباع بالسوق . فقال: نعم، وأَخْرَجَ فُلَيْسَات لم يكن عنده سواها، واشترى له من ذلك الرمان فلما أخذها الفقير، قال له: **وهَبْنَاك مُلْك الهند**[38] **فقَبَّلَ بَلَبَن يد نفسه، وقال: قَبِلْتُ ورَضِيتُ، واستقرَّ ذلك في ضميره**"[39]. ولقد تغلب على العديد من العقبات، وبتوفيق من الله، أصبح حاكمًا للهند بعد سنوات. قصة هذه الكرامة الخاصة بحكم **بَلَبَن**، كما لاحظ **جِيبٌ**، ملفَّقة بالكامل. في الحقيقة، كان السلطان اللاحق مملوكا أثيرًا لدى أسرة السلطان منذ البداية[40]. والواقع أن ابن بطوطة أعاد تأويل القصة بهذه الطريقة وفقًا لعشقه للكرامات، التي بدونها لم يكن ليتأتى له القيام برحلاته[41].

الحقائق الملموسة الوحيدة في الرحلة، والتي تخص سيرة **غياث الدين بَلَبَن**، يمكن العثور على تفاصيلها في نص **بَرَني**:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
كان للسلطان بَلَبَن ولدان أحدهما الخان الشهيد ولي عهده، وكان واليًا لأبيه ببلاد السند ساكنًا بمدينة مُلْتان، وقُتِلَ في حرب له مع التتر، وترك ولدين كَيْ قُباد، وكَيْ خُسْرُو، ووَلَدُ السلطان بَلَبَن الثاني يُسَمَّى ناصر الدين، وكان واليًا لأبيه ببلاد اللكنوتي وبنجالة[42].	في عام 684 كان خان مولتان، الذي هو الابن البكر للسلطان بَلَبَن، وريثه والدعامة الأساسية للدولة، كانت له حروب في لاهور وديوبالبّور ضد الملعون تمار، أشجع كلاب جانكيز خان. وقضت مشيئة الله تعالى باستشهاد خان مولتان مع أمراء وقادة الجيش في هذه المعركة...ومن يومها تمت تسميته بالخان الشهيد[43].

الفرق الوحيد بين النصين هو، حسب **بَرَني**، كان **كَايْ خُوسْرو** هو ابن الشهيد، في حين كان والد **كَايْ قُباد** هو الابن الثاني لبَلَبَن، واسمه **بُغْرا خان**[44].

أصبح **كاي قُباد** خليفة جده، وأطلق على نفسه اسم **معز الدين**. يخبرنا ابن بطوطة بطريقة آسرة كيف أن حنكة ودهاء وزير السلطان الراحل جعل هذا ممكنا[45]. حكاية الاحتيال والخيانة هذه، لم يتم تسجيلها في **تاريخ فيروز شاه**. غير أن النصين يتفقان معا على الفتنة التي سببها تنصيب **كاي قُباد**، لأن والده كان ما يزال على قيد الحياة.

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
وكان أبوه حيًّا ببلاد بنجالة واللكنوتي، فاتصل به الخبر، فقال أنا وارث الملك وكيف يلي ابني الملك ويستقل به وأنا بقيد الحياة؟[46]	لما ترتَّع السلطان معز الدين على عرش دلهي، أطلق والده بُغْرا خان على نفسه لقب ناصر الدين، وسَكَّ العملات المعدنية في اللكنوتي، وجعل الخطبة تُلقى باسمه[47].

يصور **بَرَني** الآن بشكل متقن الخلافات بين الأب والابن. كان **بُغْرا خان** قلقًا من أن ابنه شقَّ عليه عصا الطاعة، فبعث برسائل كثيرة لنصحه. كان **معزّ الدّين** ثاقب البصيرة وسعيدًا بنُصحِ الأب، ولذلك تم ترتيب لقاء[48]. تفتقر الرحلة إلى معلومات حول هذا السياق، لكنها تسجل الاجتماع بين الأب والابن:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
فتجهز في جيوشه قاصدًا حضرة دهلي وتجهز ولده في جيوشه أيضًا قاصدًا لمدافعته عنها، فتوافيا معًا بمدينة كَرَا وهي على ساحل نهر الكنك الذي تحج الهنود إليه، فنزل ناصر الدين على شاطئه مما يلي كَرَا ونزل ولده السلطان معز الدين مما يلي الجهة الأخرى والنهر بينهما وعزما على القتال[49].	**حصل اتفاق بين الابن والأب، وبموجبه كان على السلطان معزّ الدّين أن يأتي من دلهي إلى عودة، ويأتي السلطان ناصر الدين من اللكنوتي إلى ضفة نهر سَرو، وهناك سيكون لقاء الأب بالابن ... وحينما انتهى إلى علم السلطان ناصر الدين أن الابن جاء مع جيش، فهم أن (ابنه المستشار) نظام الدين أرعبه، فجاء هو الآخر بجيش وأفيال قادما من اللكنوتي، ولما بلغ ضفة سَرو، نزل على جانب واحد من النهر. كان الجيشان قد حلاّ بخيامهما على الضفتين، وكل واحد منهما على مرأى من الآخر[50].**

كلا النصين يؤكد بابتهاج أنه لم تحدث إراقة دماء بين المسلمين، وإن اختلف [النصان] في تقديرهما للأمر. فعلى حد قول ابن بطوطة الله هو الذي ألقى الرحمة في قلب الأب، ومنعه من أن يطالب بالعرش: "ثمَّ إنَّ الله تعالى أراد حقن دماء المسلمين فألقى في قلب **ناصر الدين** الرحمة لابنه، وقال: إذا ملك ولدي فذلك شرف، وأنا أحق أن أرغب في ذلك، وألقى في قلب السلطان **معز الدين** الضراعة لأبيه، فركب كل واحد منهما في مركب منفردًا عن جيوشه والتقيا في وسط النهر، فقبل السلطان رجل أبيه واعتذر له فقال له أبوه: قد وهبتك ملكي ووليتك"[51]. و**بَرَني** نفسه أيقن بأن مشاعر الأب تجاه ابنه هي سبب امتناع **ناصر الدين** عن المطالبة بالعرش.

ومع ذلك فإن سبب الدولة، وليس الله، هو العامل الحاسم في **تاريخ فيروز شاه**. كان ناصر الدين على يقين من أنه سيلطخ سمعة العرش إذا اندلعت الحرب بين الأب والابن. وبهذا تم الاتفاق على أن ناصر الدين يجب أن يلتقي بابنه ويهبه الملك. ووفقًا لبَرَني، فقد قبَّله أمام العرش ثلاث مرات[52].

من الواضح أن ابن بطوطة يؤكد بجلاء أن ناصر الدين قد وهب مملكته إلى ابنه. ومع ذلك، فإن الاختلاف الأكثر إثارة للاهتمام بين النصين هو أنه، وبحسب ابن بطوطة، فإن هذه الحادثة وقعت على مركب وسط النهر[53]، بينما يحددها **بَرَني** على إحدى ضفتيه. ليس المهم مَنْ منهما على صواب. وعلى أيٍّ، فإن افتتان ابن بطوطة بالماء طفا على السطح[54]. وفي نهاية قصتهما، كلاهما يصور العاطفة الجيّاشة لمعزّ الدين تجاه أبيه:

ابن بطوطة **ضياء الدين بَرَني**

فقبل السلطان رجل أبيه واعتذر له[55]. **وضع (معز الدين) عينيه على قدم الأب**[56].

إلى جانب الصعوبات التي حدثت أثناء التنصيب، فإن ابن بطوطة روى حكاية أخرى، وهي الأخيرة، عن معز الدين، المدمن على النساء والخمر، وبسببهما فقد عرشه: "وحكى لي بعض أهل الهند أن معز الدين كان يكثر النِّكاح والشرب، فاعترته عِلّة أعجز الأطباء دواؤها ويَبسَ أحد شِقَّيه"[57].

حكى **بَرَني** عن نشأة السلطان المتقشفة تحت كفالة جده. ولما اعتلى معز الدين العرش، بعد وفاة الوريث، نسي فجأة كل ما تعلمه: "اعترته رغبة عارمة في الاستمتاع بملذات الحياة والتسلية وهو في سُدّة الحكم". وكانت نتيجة سلوكه اللا أخلاقي مرضًا أصابه، فاستحال عليه الجلوس على عرشه. جاء في رحلة ابن بطوطة أنه أصيب بمرض عُضال لم يتمكن الأطباء من علاجه: يبِس أحد شقيه[58]. ذكر **بَرَني** عرضَيْن من أعراض محنة السلطان: الأول كان "خراب باطني واجتفاف الجسم"[59]، والثاني "اللّقْوَة"[60]، وهي شلل في وجهه.

في ظل هذه الظروف، كانت الإطاحة بالسيد بمثابة لعب أطفال بالنسبة لجلال الدين، أحد أمراء السلطان. هاجم قصر السلطان المحتضر، قتَله وحكم من بعده: "ودخل عليه القصر فقُتِلَ، **وولي بعده جلال الدين**"[61]. يروي **بَرَني** القصة نفسها بفرق طفيف واحد، حسب قوله: اقتحم أبناء جلال

الدين قصر معز الدين[62]. وبخصوص معز الدين لم تذكر الرحلة سوى الحقائق الثابتة. ورغم اختلاف هذه المقارنات نوعًا ما في ترتيبها وتقييمها، فإنه يمكن العثور عليها في **تاريخ فيروز شاه**.

وكما يقول ابن بطوطة، كان شاهد عيان قد أخبره بأحداث سقوط معز الدين[63]: "وحدثني مَنْ شَاهَدَ ذلك أن **السلطان مُعِزَّ الدين أصابه الجوعُ في تلك الأيام، فلم يَجِدْ ما يأكله فبعث إليه أحد الشرفاء من جيرانه ما أقام أَوَدَهُ** ودخل عليه القصر فقُتِلَ"[64]. وقال **بَرَني** إنه منذ تلك اللحظة فصاعدًا كان شاهد عيان على كل ما نقله[65]. يبدو أنه منطقي، لذلك، كلاهما يصف في البداية شخصية السلطان الجديد:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
وولي بعده جلال الدين وكان حليمًا فاضلًا، وحلمه أداه إلى القتل[66].	**... والشيء الثاني المشترك في حكم الملوك هو القوة والسلطة وسياسة الإعدام العلني، التي بواسطتها يتم ردع الأعداء، وصدّ المتمردين. وبدونها ينفرط نظام الحكم، فلا يُطاع السلطان، ولا يُهاب جانبه، ولا تخشاه الرعيّة. وهي صفات غائبة في السلطان جلال الدين[67]. وحين يَمثُلُ اللصوص بين يديه، يحملهم على القَسَم على ألا يسرقوا مرة أخرى ويطلق سراحهم. ثم يقول للحضور: لا أستطيع أن أقتل رجلاً مقيدًا يحضرونه أمامي[68]...**

الحدث الآخر الذي أوردته الرحلة بخصوص جلال الدين هو مقتله. حصل ذلك خلال لقاء مع ابن أخيه في مدينة كَرَا على نهر الكَنْك. أفاد كل من ابن بطوطة و**بَرَني** أن جلال الدين اقْتيد إلى هناك بالقوة[69].

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
قال السلطان جلال الدين أنا أذهب	**ذهب السلطان جلال الدين في مركبين**

إليه وآتى به فإنه محل ولدي، فتجهز في عساكره وطوى المراحل حتى حل بساحل مدينة كَرَا، حيث نزل السلطان معز الدين لما خرج إلى لقاء أبيه ناصر الدين وركب النهر برسم الوصول إلى ابن أخيه، وركب ابن أخيه أيضًا في مركب ثانٍ عازمًا على الفتك به، وقال لأصحابه: إذا أنا عانَقْتُه فاقتلوه، فلما الْتَقَيَا وسط النهر عانَقَهُ ابن أخيه وقتله أصحابه كما وعدهم، واحتوى على مُلْكِه وعساكره[70].

معه بعض الشرفاء والحضور باتجاه الضفة الأخرى[71].

وفي اللحظة التي أمسك فيها السلطان جلال الدين بيد علاء الدين وشدَّه إليه، أعطى الخائنُ قلبُ الحجَرِ الإشارةَ. فطعن محمود سليم الساماني، وهو من عائلة بائسة، السلطانَ بسيف... ثم احتزَّ اختيار الدين رأس السلطان، واحضره . وهو يقطر من الدم، إلى السلطان علاء الدين[72].

روى **بَرَني** هذه الأحداث بتفصيل، بخلاف ابن بطوطة الذي تحتوي رحلته فقط على المعلومات الأساسية. ويتفق كلا النصين على أن رأفة **جلال الدين** هي التي أدت إلى وفاته. لقد رفض بعناد الاستجابة لجميع التحذيرات من أن ابنَ أخيه خطط للتغلب عليه. واحدة من أكثر النقاط إثارة للاهتمام هنا هي، مرة أخرى، وفقًا لابن بطوطة، أن اغتيال السلطان قد حدث وسط النهر، بينما يحدده **بَرَني** على إحدى ضِفَّتيه[73].

ما رواه ابن بطوطة في البداية عن السلطان **علاء الدين**، هو أنه مهتم بتسعير التجار في مملكته. ومن خلال التنظيم العام في الاقتصاد، حاول ضمان أسعار ثابتة للسلع اليومية[74]. فقد **"كان من خيار السلاطين**، وأهل الهند يُثْنُون عليه كثيرًا، وكان يتفقد أمور الرعية بنفسه ويسأل عن أسعارهم ويحضر المحتسب، وهم يسمونه الرئيس في كل يوم برسم ذلك"[75]. ويصف **بَرَني** أيضًا بتفصيل كيف فرض السلطان سقفا على سعر الحبوب. لكنه لا يعتبر حب "علاء الدين لرعاياه" هو الدافع لذلك.

فقد خطط السلطان لحشد جيش عرمرم دون إفراغ خزائنه. اقترح مستشاروه أن الجنود يمكنهم تسليح أنفسهم بأنفسهم فقط لو أن سِعْر الطعام لا يكون باهظا[76].

بعدها، قدم ابن بطوطة معلومات شخصية عن كل سلطان، ويشدد أنه قام بذلك من خلال وصوله إلى دوائر مطَّلعة، أي دوائر رفيعة المستوى. على سبيل المثال، كان لدى "علاء الدين" مشاكل مع زوجته التي جعلت حياته بائسة. وكثيرا ما كان يشكو منها للسلطان. لكن، بما أنها كانت ابنة جلال الدين، فقد تأثرت العلاقة بينه وبين السلطان جرّاء ذلك[77]: " **وكانت زوجة علاء الدين تؤذيه فلا يزال يشكوها إلى عمه السلطان جلال الدين حتى وقعت الوحشة بينهما بسببها**"[78].

يصور **بَرَني** أيضًا هذه المشكلات الزوجية، علاوة على العلاقة المتشنجة بين علاء الدين وحماته، وهي زوجة جلال الدين. خلافًا لابن بطوطة، **يعتقد بَرَني** أن محادثات الرجلين الكثيرة ليست هي التي سببت الجَفاء، ولكن القليل منها. فعلاء الدين لم يستطع إخبار عمه بمشاكله البيتية، ولذلك أصبحا متجافيين[79].

علاوة على ذلك، يخبرنا الرحالة أن علاء الدين لم يمتطِ صهوة الجياد أبدًا. في البداية، يبدو أن الأمر يتعلق بإحدى حكايات ابن بطوطة التي لا تعد ولا تحصى، لكنها قصة يمكن العثور عليها أيضًا في **تاريخ فيروز شاه**. كان لعلاء الدين ابن أخ يحبه ويعظمه، ذكر ابن بطوطة أن اسمه سليمان شاه، في حين ورد عند **بَرَني** باسم **أَكات خان**. وعندما كان في الصيد مع عمه، وَسْوَسَتْ له نفسه:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
وأضمر في نفسه أن يفعل به ما فعل هو بعمه جلال الدين من الفتك[80].	**بما أن السلطان علاء الدين قتلَ عمه واستولى على عرشه، سأقتل السلطان علاء الدين، وسأتربَّع على عرشه**[81].

حسب ابن بطوطة، فإن السلطان "لمَّا نزل للغداء رماه [ابن أخيه] بنشابة فصرعه وغطاه بعض عبيده بترس، وأتى ابن أخيه ليُجْهِز عليه فقال له العبيد: إنه قد مات، فصَدَّقَهم، وركب فدخل القصر على الحرم وأفاق السلطان علاء الدين من غشيته، وركب واجتمعت العساكر عليه، وفرَّ ابن أخيه فأُدْرِكَ وأُتِيَ به إليه فقتله، وكان بعد ذلك لا يركب"[82].

يسجل **بَرَني** القصة نفسها، وإن كان موغِلا في التفاصيل، كما أشار إلى ذلك جِيبٌ[83]، الذي يضيف أيضا اختلافًا في اثنين من مخطوطات الرحلة. في إحداها، قام عبد السلطان بتغطيته بترس، وفي الأخرى بعباءة[84].

هذا أمر مثير للاهتمام، لأن **بَرَني** يلاحظ كلا الأمرين في القصة نفسها: كان الشتاء، فارتدى علاء الدين ثوبًا طويلًا وعباءة، مما وفر له حماية معينة. بالإضافة إلى هذا، كان لديه درع للدفاع. ومع ذلك، فإن العبد لم يلبس واحدة: كان هو نفسه الدرع، "كان هناك عبد اسمه مانِك صنع من نفسه في هذا الوضع صنيع درع السلطان، عندما أطلق المسلمون الجدد سهامًا على السلطان"[85]. ولم يُقدِم عبيده لحمايته إلا بعد أن أصيب بعدة أسهم. وهم من أخبر **أَكات خان** أن السلطان قد مات بالفعل. بصرف النظر عن هذا، تختلف كلتا القصتين في التفاصيل فقط. تبعا لـ**بَرَني** لم يدخل المغتصب القصر في دلهي، بل دخل السلطان خيمة في معسكره القريب. أيضا، لم يتم إحضار **أَكات خان** قبل علاء الدين بعد أسره لكنه قُتل على الفور[86] . حقيقة أن خائن ابن بطوطة دخل القصر بالعاصمة بدلا من الخيمة، وأعدم تحت عيون عمه الذي خطط لقتله بنفسه تجعل القصة أكثر إثارة من قصة **بَرَني**، لكنه لا يغيرها بشكل جوهري.

فيما يتعلق بروايتي ابن بطوطة، ما يزال هناك العديد من الأسئلة التي يجب طرحها. هل تختلفان في أكثر من هذه النقطة؟ هل هناك المزيد من المتغيرات في الثلاثين مخطوطة المعروفة؟[87] من أجل تسليط الضوء على هذه القضايا، **من الضروري مقارنة جميع النسخ - وهي مهمة لم يتم القيام بها بعد. هذه مهمة مُلِحّة، يمكن أن تلقي ضوءًا جديدًا على مسألة الانتحال.**

عندما كانت وفاة السلطان وشيكة، كان الصراع على الخلافة قد بدأ بين أبنائه. في البداية يسرد ابن بطوطة أسماء جميع الأمراء[88]. أولا سجل فقط وارث العرش، الذي لم يكن لأخوته أهمية تُذكر في قصته على أي حال. يمكن العثور على أسماء أبناء السلطان جميعًا في حوليات **بَرَني**، كما هو متوقع[89]. ذكر ابن بطوطة أن زوجة السلطان **علاء الدين** حاولت تمكين ابنها **خِضْر خان** من العرش بمساعدة خاله **سنجر**[90]. فعلم بذلك **ملك نائب** أكبر أمراء السلطان، وأبلغ السلطان الذي قتل **سنجر** وحبسه ابنه في حصن **كَالِيُور**، ويقال له أيضًا **كَيالير**: "ولما توفي السلطان علاء الدين أقعد **ملك نائب** ابنه الأصغر شهاب الدين على سرير الملك وبايعه الناس"[91]. القصة نفسها وردت في حوليات **بَرَني**، بدون

اختلافات كبيرة. فعلى سبيل المثال، يسمي صهر السلطان باسم **ألب خان**. ومرة أخرى، يقيِّم هذا الحدث بشكل مختلف عن ابن بطوطة. ويلقي باللائمة على **ملك نائب** لأنه سجن وريث العرش، بينما في الرحلة الجاني هو **سنجر**. ويسمي **بَرَني** القلعة باسم **كْوالير**[92]، غير أنه يبدو هو المكان نفسه الذي ذكره ابن بطوطة.

بعد صراع مع إخوته أصبح **مبارك خان** سلطانًا، واتخذ لنفسه لقب **قطب الدين**[93]. وقد وصف كل من ابن بطوطة و**بَرَني** تلك الأحداث بشكل مماثل. وكان أول عمل رسمي له هو إرسال شخص ما لقتل أخيه الذي سُمِلت عيناه وسجن في حصن كْالِيُور. والاختلافات في روايتي ابن بطوطة و**بَرَني** هامشية. وفقًا لابن بطوطة، لم يصَب بالفزع والذهول من الجلاد إلا **خِضر خان**، بينما ظل إخوته متَثَبِّتين غير جَزِعِين. أما في رواية **بَرَني**، فكانوا كلهم جَزِعين:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
ولما أتوا ليضربوا عنق خِضْر خان فزع وذُهِل[94].	**حُمِل شادي خان إلى حصن كْوالير، وقُتل بعد تخويفه وسمل عينيه**[95].

بالإضافة إلى تنصيب قطب الدين، فإن ابن بطوطة لم يذكر غير وفاته كما فعل مع السلاطين السابقين. وهذا المقطع هو مثال مناسب لعرض أوجه التشابه بين الرحلة و**تاريخ فيروز شاه**. سجَّل **بَرَني** هذه الأحداث بتفاصيل أكثر بكثير من ابن بطوطة وترتب العناصر السردية بطريقة مختلفة؛ ومع ذلك، نقرأ بالضبط القصص نفسها.

كان **خُسْرُو خان** من أكبر أمراء **قطب الدين** "يحبه حبًّا شديدًا ويُؤْثِرُه"، حتى عندما اتُّهِم بالتألُّب عليه، وقف السلطان إلى جانبه دون أدنى شك. وبحسب ابن بطوطة، خاطب **قطب الدين** مُعَلِّمه ويسمى **قاضي خان صدر الجهان**، وكان لا يزال يلقي إلى السلطان ما يكرهه من أفعال خُسْرُو خان وما يسوؤُه ما يراه من "إيثاره لكفار الهنود، ومَيْلِه إليهم وأَصْلُه منهم...فلا يسمع منه ويقول له: دعه، وما يريد"[96].

ووفقًا لـ**بَرَني**، فقد خاطب **خُسْرُو خان** نفسَه مباشرة. والعبارة في الحالتين معا هي نفسها:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
دعه، وما يريد[97]	**إذا كان العالم كله رأسًا على عقب، وكل ما لدي**

من المستشارين يتحدثون عنك بسوءٍ، على قلب رجل واحد، فإني ما زلت أحبُّك حبا شديدا لدرجة أنني سأضحي بهم كلهم لو مُسَّت خصلة واحدة من شعرك[98].

بعد أن أصبح واثقا من نفسه بعد هذا التأكيد، قرَّر **خُسْرُو خان**، الذي كان من أصل هندي، إنشاء قاعدة سلطته الخاصة. بحسب ابن بطوطة، دافع أمام السلطان عن قضية "جماعة من الهنود يريدون أن يُسْلِمُوا"[99]. في نص **بَرَني** يعبر عن رغبته بطريقة مباشرة: قد يسمح له السلطان بإحضار بعض أقاربه من **بَهلوال وكُجَرات** إلى البلاط من أجل الالتحاق به[100].

بعد أن نجح **خُسْرُو خان** في إقناع السلطان بأن يصبح صاحب مفاتيح القصر، مكَّن أتباعه من الدخول ليلا بدون أن يتم تفتيشهم من قبل الحراس. في هذا الجزء من القصة، اتفق كل من ابن بطوطة و**بَرَني** على أن هذا لم يكن ممكناً إلا بالكذب[101].

ذات ليلة دخل القَتَلة القصر وهرعوا إلى سطحه، حيث كان ينام **قطب الدين** في أوان الحرّ، فمنعهم القاضي **ضياء الدين** الملقب **بقاضي خان** من الدخول.

ابن بطوطة

فلمَّا مَنَعَهُم من الدخول هجموا عليه فقتلوه وعلت الضجة بالباب، فقال السلطان ما هذا؟[102]

ضياء الدين بَرَني

اقترب من القاضي تقي الدين ووجه رمحاً من تحت ردائه، ثم مر بالقاضي ضياء الدين وقتل هذا العديم الخبرة، والغافل والمسلم عبثا، على الفور. من خلال القتل نشأت ضجة على سطح القصر ... سأل السلطان قطب الدين خُسْرُو خان "ما هذه الفتنة؟"[103].

في الرحلة، زعم **خُسْرُو خان** أنه أراد إحضار الهنود إلى السلطان "ليُسْلِمُوا فمنعهم **قاضي خان** من الدخول وزاد الضجيج فخاف السلطان، وقام يريد الدخول إلى القصر"[104]. أما في رواية **بَرَني** فقد كان

خُسْرُو خان يرقد هنا: في الفناء كانت بعض الخيول جامحة، فتم تقييدها مرة أخرى. وقد تسبب هذا في الضجة[105]. أخيرًا حتى **قطب الدين** ارتاب من الوضع وحاول الفرار[106]. لكن **خُسْرُو خان** بدّد كل الشكوك:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
فقرع الباب واحتضنه خسرو خان من خلفه، وكان السلطان أقوى منه فصرعه[107].	**وصل [خسرو خان] إلى السلطان، أمسك بشعره من الخلف وشدَّه إليه. لكن السلطان ألقى به على الأرض[108].**

في هذه اللحظة وصل القَتَلة إلى السطح فوجَّه **خسرو خان** نظرهم إلى السلطان. يختلف ابن بطوطة و**بَرَني** في ما قاله بالضبط عندما نادى عليهم:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
ودخل الهنود فقال لهم خسرو خان: هو ذا فوقي فاقتلوه[109].	**إليّ![110]**

عند هذه النقطة قتل المتآمرون الهنود السلطان **قطب الدين**، ومثَّلوا بجثته. هنا نجد فرقًا مميّزًا بين **الرحلة** و**تاريخ فيروز شاه**:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
فقتلوه وقطعوا رأسه ورموا به من سطح القصر إلى صحنه[111].	**احتَزَّ رأسَ قطب الدين. ألقوا بجثة قطب الدين من غير رأس من سطح القصر إلى صحنه[112].**

تعتبر نهاية **قطب الدين** مثالاً جيدًا لطبيعة التناقضات بين النصين: استبدال الأسماء، والمواقع، أو أحيانا جزءا من الجثة. ومع ذلك، فإن مسار الأحداث يظل على حاله تقريبًا.

بصرف النظر عن هذه الأحداث، لا يذكر ابن بطوطة شيئًا تقريبًا عن **خسرو خان**، كما أن **بَرَني** لم يكرِّس له فصلاً، بالتأكيد بسبب هندية النسب التي يذكرها مرارًا وتكرارًا[113]. في هذه النقطة ظهر، **محمد بن تُغْلُق خان**، الذي كان سلطانا عندما حل ابن بطوطة بالهند، في كلا النصين لأول مرة. تم

احتجازه كرهينة في بلاط **خسرو خان** من أجل جعل والده يخضع سياسياً، لكنه فرَّ ذات يوم وانضم إلى والده، الذي أنهى بعد ذلك بوقت قصير فترة خلو العرش الهندي في سلطنة دلهي.

هنا الفرق بين **الرحلة** و**تاريخ فيروز شاه** يصبح ملموسًا لأول مرة: كلا النصين يسجل فرار رهينة خسرو خان، ولكن في الرحلة يتم التعبير عنها بطريقة آسرة. يخبرنا ابن بطوطة أن **محمد بن تُغْلُق خان** استخدم حيلة ذكية من أجل الهروب[114]، بينما يقول **بَرَني** إنه رحل بعيدًا فحسْب[115].

وكلما استرسل تأريخهم للهند، كان من الأسهل تمييز الطريقة التي يتشابه فيها النصان مع بعضهما البعض. إنه **يتكون من إطار أساس من الأخبار، التي يضيف إليها ابن بطوطة حكايات وخبرات شخصية ومعلومات أساسية عامة**. هذه **الأنواع من العناصر السردية** لا تظهر عادةً في نص **بَرَني**. غير أن المعلومات الأساسية . أو الحقائق الثابتة في رحلة ابن بطوطة . يمكن العثور على نظائرها في **تاريخ فيروز شاه**.

أولا، **بعث خسرو خان** أخاه **خان خانان** ضد **تُغْلُق خان**. ولأن شقيق السلطان كان قليل الخبرة، لم يكن أمامه أي فرصة ضد هذا المحارب الماهر:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
أَظْهَرَ تُغْلُق الخلاف وجمع العساكر وخرج معه كشلو خان في أصحابه، وبعث السلطان أخيه خان خانان لقتالهما، فهزماه شر هزيمة، وفرَّ عسكره إليهما، ورجع خان خانان إلى أخيه وقُتِلَ أصحابُه، وأُخِذَت خزائنه وأمواله[116].	**مباشرة عند الهجوم الأول حطم الملك الغازي (تُغْلُق خان) جيش الكفار... واستولى على خيام وأملاك الأخ المنشق خسرو خان، وكذا الفيلة والخيول والأموال التي بعث بها خسرو خان إلى أخيه، الكل انتهى إلى يد الملك الغازي**[117].

في **الرحلة**، توجه **تُغْلُق خان** إلى دلهي على الفور، بينما سجل **بَرَني** أولاً الأحداث التي أدت إلى الصراع القادم بتفصيل، والذعر الذي انتاب **خسرو خان**. فلما سمع بمجيء عدوه السلطان، خرج من المدينة في انتظاره:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
وقصد تُغْلُق حضرة دهلي وخرج إليه خسرو خان في عساكره ونزل بخارج دهلي بموضع يُعْرَف بأصيا أباد (آسيا باد)[118].	اندهش خسرو خان من أميريْه الكارثيَّيْن، بارْوَران وهندوس، اللذين أصبحا مؤيدين وداعمين، وقد خرجا إلى حوض علائي[119].

قال ابن بطوطة إن **خسرو خان** "أمر بالخزائن ففُتِحَتْ وأعطى الأموال بالبدر، لا بوزن ولا عَدٍّ"[120]. وقال **بَرَني** أن إن **خسرو خان** كان خائفًا جدًا من أن المال قد يسقط بين يدي **تُغْلُق خان** فلم يترك أي دانق أو درهم في الخزينة[121].

ثم بدأ القتال. وهنا يشيد ابن بطوطة بالشجاعة العظيمة التي تحلى بها الهنود في المعركة، وبسببها نجحوا في نهب معسكر **تُغْلُق خان**: "ووَقَعَ اللقاء بينه وبين تُغْلُق، وقاتلت الهنود أشد قتال وانهزمت عساكر تُغْلُق ونهبت محلته، وانفرد في أصحابه الأقدمين الثلاثمائة فقال لهم: إلى أين الفرار حيثما أُدْرِكْنا قُتِلْنَا"[122].

وأخبر **بَرَني** أيضًا عن هذا الحدث في حولياته، غير أنه لن يُجِدِ الثناء على الهنود، بغضِّ النظر عما إذا كانوا من الذين أسلموا أو ممن كان منهم ما يزال من الهندوس. ذكر أن الجنود المسلمين أخذوا الأموال وعادوا إلى منازلهم لأنهم رفضوا القتال ضد **تُغْلُق خان**. وعندما رأى أحد أمراء السلطان الهندوس أن كل شيء قد انتهى، لاذ بالفرار. وأثناء فراره مرَّ خطأً بمَحلَّة تُغْلُق فنهبها[123].

بعدها هاجم **تُغلُق خان**، مع آخر أصحابه وأكثرهم خبرة، موقفَ عساكر **خسرو خان**، لما اشتغلوا عن **خسرو خان** بالنهب وتفرقوا عنه، ولم يبقَ معه إلَّا قليل. في **تاريخ فيروز شاه** يبدو هذا قرارًا تكتيكيًا، للإبقاء على قوات النخبة حتى الجزء الحاسم من المعركة. تبدو هذه القصة في **الرحلة** أكثر جاذبية، ومرة أخرى يستخدم ابن بطوطة التشويق. لما وقف **تُغلُق خان** على حافة هزيمة ساحقة هاجم هو و300 من كبار أتباعه **خسرو خان** نفسه ودفعوه في النهاية إلى الهزيمة: "وانفرد في أصحابه الأقدمين الثلاثمائة فقال لهم: إلى أين الفرار حيثما أُدْرِكْنا قُتِلْنَا. واشتغلت عساكر خسرو خان بالنهب وتفرقوا عنه، ولم يبقَ معه إلَّا قليل، فقصد تغلق وأصحابه موقفه... فلمَّا قصده تغلق وأصحابه حمى القتال بينهم وبين الهنود، وانهزم أصحاب السلطان "[124].

ولم يَبْقَ مع خسرو خان أحد وهرب فنزل عن فرسه، واختبأ في بستان هنالك.

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
وهرب فنزل عن فرسه، ورمى بثيابه وسلاحه وبقي في قميص واحد، وأرسل شعره بين كتفيه كما يفعل فقراء الهند ودخل بستانًا هنالك[125].	عاد من تيلبّات، ودخل بالقرب من بستان مالك شادي علاء، الذي كان واليه القديم. هناك اختبأ، وبقي في هذا البستان طوال الليل[126].

وهناك تم القبض عليه أخيرًا. مرة أخرى، ينبهر القارئ أكثر بقصة ابن بطوطة، وكيف اكتشف رجال تُغلُق خان السلطان خسرو خان مُخَبَّأً في بستان[127]، بينما أورد **بَرَني** فقط أنهم فعلوا ذلك. عومل بشكل لائق قبل التنفيذ. **بَرَني** لا يسجل معاملته في الحبس، إلا أننا متأكدون من أنه كان سيصف في نهاية المطاف الأعمال الوحشية ضد الهندي الخائن بكل تفاصيلها. لم يذكر **بَرَني أن** تُغلُق خان ألقى بجثة خسرو خان من سطح القصر انتقاما لقطب الدين.

عندما يصف كلا النصين كيف حاول تُغلُق خان استعادة النظام في مملكة مزقتها الحرب، مرة أخرى نجد أن **الرحلة أكثر حيوية**:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
فقتل الفقيه عبيدًا وأمر بملك كافور المهردار، فضُرِبَ له عمود في الأرض محدود الطرف ورُكِزَ في عنقه حتى خَرَجَ من جنبه طرفه ورأسه إلى أسفل وتُرِكَ على تلك الحال[128].	دعا السلطان غياث الدين الناس لحضور صلب عبيد الشاعر وكافور المهردار والمتمردين الآخرين، وهم أحياء[129].

صوّر ابن بطوطة حتى التفاصيل المروّعة، في حين اكتفى **بَرَني** في كثير من الأحيان بذكر الأسماء فقط، والتواريخ والأحداث.

آخر سلطان يكتب عنه ابن بطوطة في رحلته هو **محمد بن تُغلُق**. على عكس كل السلاطين السابقين، لم يسجل كل حدث تحت حكم هذا السلطان في سياقه، ولكن بدلاً من ذلك يسرد عددًا كبيرًا من

الحوادث المستقلة، التي يدعي أنه قد مرّ بها شخصيًا. هذا التغيير في البناء السردي يشير إلى أن المؤلف لم يعد يقوم بعمل تأريخي. التفكير في هذا يقودنا مرة أخرى إلى السؤال قيد المناقشة: **هل نصدق أقوال ابن بطوطة؟** وعلى أي حال، فإن **بَرَني** هو أيضا غيَّر بناءه السردي بالضبط في مستهلِّ بداية حكم **محمد بن تُغلُق**، بالطريقة نفسها.

قصة أصل السلطان الحاكم، رواها **الشيخ ركن الدين** لابن بطوطة. كان هذا الرجل هو الذي أخبره أيضًا باسم **محمد بن تغلق** قبل تنصيبه. تمَّ تسجيل الاسم أيضًا بواسطة **بَرَني**:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
...وجعل ولده الذي هو الآن سلطان الهند أمير خيله، وكان يسمى جَوْنَة...ولما ملك تسمى جَوْنَة في ذلك الزمن[131]... بمحمد شاه[130].	**... السلطان محمد تُغلُق، الذي أُطلِق عليه اسم الملك فخر الدين**

إجمالاً، يتعاطف ابن بطوطة مع **محمد بن تُغلُق**، أكثر بكثير من **بَرَني**. من أفعال هذا السلطان، التي ينتقدها، تخريب دلهي. وصف هذا الحدث في **الرحلة** يتكون من أربع **صياغات**، يمكن العثور عليها جميعًا، **بترتيب مختلف** نوعًا ما، في **تاريخ فيروز شاه** أيضا. الأول يتناول إعادة توطين سكان دلهي في العاصمة الجديدة:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
وأَمَرَهُم بالانتقال عنها إلى دولة آباد[132]	**أرسلوا السكان مع الحاشية والأتباع، الزوجات والأطفال، العبيد والجواري في الطريق...وعندما وصلوا ديوجير[133]...**

بعد أن كان من المتوقع أن يغادر جميع السكان المدينة، أعطى **محمد بن تُغلُق** الأمر بقتل كل من بقي:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
فنادى مناديه ألَّا يبقى بها أحد بعد ثلاث، فانتقل معظمهم، واختفى بعضهم في الدور، فأمر بالبحث عمن بَقِيَ بها، فوجد عبيدُه من الأجزاء المأهولة في	**(خرَّبوا المدينة) ... وبهذه الطريقة، لم يبقَ**

بأزقتها رَجُلَيْن؛ أحدهما مقعد والآخر أعمى، المدينة، وفي القصور فأتوا بهما فأَمَرَ بالمقعد فرُمِيَ به في المنجنيق، والضواحي ولا حتى وأمر أن يُجَرَّ الأعمى من دهلي إلى دولة آباد كلب ولا قطة[135]. مسيرة أربعين يومًا، فتمزق في الطريق ووصل منه رِجْله[134].

مرة أخرى، تظهر في كلا النصين الصور السردية نفسها لخراب المدينة الشامل، وكالعادة يصف ابن بطوطة الأحداث بمزيد من التفصيل وبقسوة أكثر مما يفعل **بَرَني**: "**ولما فعل ذلك خرج أهلها جميعًا، وتركوا أثقالهم وأمتعتهم، وبقيت المدينة خاوية على عروشها، فحدَّثَني من أَثِقُ به قال صعد السلطان ليلة إلى سطح قصره، فنظر إلى دهلي، وليس بها نار ولا دخان ولا سراج، فقال: الآن طاب قلبي وتهدن خاطري، ثم كتب إلى أهل البلاد أن ينتقلوا إلى دهلي ليعمروها، فخربت بلادهم، ولم تعمر دهلي لاتساعها وضخامتها وهي من أعظم مدن الدنيا**"[136]. وحسب **بَرَني** "أصبحت (دلهي) مساوية للقاهرة وبغداد"[137].

غير أنه ليس فقط وصف مسار الأحداث التاريخية تحت حكم السلطان هو الذي يسير بالتوازي في الرحلة وفي **تاريخ فيروز شاه**، بل حتى في القصص التي يلمح إليها ابن بطوطة بشكل عرضي فقط، هناك تشابهات مع ما هو موجود في حوليات **بَرَني**. مثال ذلك حكاية مِحْنة السلطان:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
ولما وصل السلطان إلى بلاد التلنك وهو قاصد إلى قتال الشريف ببلاد المعبر نزل مدينة بَدْرَكُوت...وهي قاعدة بلاد التِّلِنْك...وبينها وبين بلاد المعبر مسيرة ثلاثة أشهر، ووقع الوباء إذ ذاك في عسكره فهَلَكَ معظمهم، ومات العبيد والمماليك وكبار الأمراء[138]. ولما عاد السلطان إلى دولة آباد مَرِضَ في طريقه، فأرجف الناس بموته، وشاع ذلك فنشأت عنه فتن عريضة[139].	**عندما وصل السلطان إلى أرنجال مع الجيش، انتشر الطاعون هناك...فأصيب السلطان محمد... ووصل ديوجير وهو مريض[140].**

بعد مقارنة تراجم حكام دلهي في كلا النصين، يمكن القول إن جميع **الحقائق الثابتة** تقريبًا، وكذلك بعض **الحقائق الناعمة**، يمكن العثور عليها في رحلة ابن بطوطة، وكذا في **تاريخ فيروز شاه**.

وإذا افترض المرء أنه حصل على نسخة من الحوليات الهندية، وكان قادرًا على استخدامها، فسيكون لديه سبب وجيه للإجابة بالنفي على السؤال عما إذا كان ابن بطوطة يجب أن يكون في الهند من أجل كتابة رحلته.

3 . شخصية ابن بطوطة في الفقرات الهندية

عند مقارنة العملين، هناك ثلاث حقائق تجذب الانتباه. وهذا يظهر بشكل خاص حيث يبدو أن النصين يختلفان للوهلة الأولى.

الاختلاف الأكثر أهمية هو أن **تاريخ فيروز شاه** لا يحتوي على تصوير ذاتي لمؤلفه، بينما في الرحلة يلعب ابن بطوطة الدور الرئيس. فهو **يصف تجاربه الشخصية في الهند مرارًا وتكرارًا، وهي تجارب يُنظر إليها عمومًا كدليل على وجوده هناك. ولكن ألا يمكن أن تكون مثل هذه التجارب منتَحَلة أو منسوخة؟ بحكم أن العديد من هذه الحكايات تسير على النمط نفسه**. في البداية يحكي ابن بطوطة بشكل عام عن شخص قابله، عادةً ما يكون سلطانًا أو وزيرا كبيرا، ثم يقدم مثالًا ملموسًا على سلوك ذلك الشخص، وأخيرًا يربط تجربة شخصية بها. في نص **بَرَني**، تشابهات مع الرحلة، دون تجاوز الخطوتين الأولَيَيْن إلى الثالثة، إذ من المفهوم أنه لا يوجد نظير للخطوة الثالثة. وهكذا، يُزعم أن ابن بطوطة شَهِد وَرَع السلطان ناصر الدين:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
وكان ملكًا صالحًا ينسخ نسخًا من الكتاب العزيز ويبيعها فيقتات بثمنها، وقد وقفني القاضي كمال الدين على مصحف بخطه مُتْقَن مُحْكَم الكتابة[141].	**هذا السلطان نور الدين ... كان لطيفًا وكريما وتقيًّا. يحصل على جزء كبير من نفقات معيشته من خلال نسخ المصحف الشريف[142].**

مثال آخر رتب فيه ابن بطوطة تجربته الشخصية بالطريقة نفسها تمامًا التي صور بها قسوة **محمد بن تُغلُق**:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
وهذا الملك أحب الناس في...إراقة الدماء... فلا يخلو بابه عن...حي يُقْتَل.	**أصبح التشهير بالمسلمين وقتل المؤمنين الخُلَّص عادته وطبْعُه. فالكثير من العلماء والشيوخ والسائحين والدراويش والناسخين والعساكر لقي حتفه بأمر منه[144].**
متى أَمَرَ السلطان بقتل أَحَدٍ قُتِلَ على باب المشور ويبقى هنالك ثلاثًا[143].	**وهكذا لا يمر يوم أو أسبوع، لا يسفك فيهما دماء الكثير من المسلمين، ولا يُريقُ الدماء على طول باب القصر[145].**

يضع ابن بطوطة تجاربه الشخصية بطريقة أخرى، لا تقتضي بالضرورة حضوره هناك. يروي أن القاضي **زين الدين مبارك** حدَّثه كيف أرسل **قطب الدين** أحد أمرائه إلى **حصن كَالِيُور** لقتل إخوته المحبوسين هناك[146].

أسماء الأمراء وحقيقة كونهم كانوا في حالة من الذعر يمكن العثور عليها أيضًا في نص **بَرَني**[147]. في هذه الحالة التجربة الشخصية التي يدّعيها ابن بطوطة هي لقاؤه في مكة والدة أحد القتلى: "**وعاشت أم خضر خان** مدة ورأيتها بمكة سنة ثمانٍ وعشرين". يسجل **تاريخ فيروز شاه** أن قطب الدين أمر بإحضار أمهات الأمراء إلى دلهي. وهكذا يخبِرنا ابن بطوطة أنه لم يتم الاحتفاظ بهن في الحصن. والحال أن الحج بعد وفاة الابن، كان شيئا مألوفا في العالم الإسلامي في بحر القرن الرابع عشر للميلاد.

والمثال الأخير الذي نسوقه يخص ما أخبرنا به ابن بطوطة وهو في مُلتان:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
ورأيت مكتوبًا على مقصورة الجامع بمُلْتان، وهو الذي أمر بعملها أني قاتلت التتر تسعًا وعشرين مرة، فهزمتهم فحينئذٍ سميت بالملك	**... اقتربوا من ذلك البطل (الملك الغازي)، الذي هزم جيوش المغول 20 مرة[149].**

الغازي[148].

لا يمكن التحقق مما إذا كانت هذه الجملة موجودة بالفعل في المسجد، أمَا وأن المساجد الأولى في مُلْتان لم تصمد عبر القرون[150]. مبدئيا، نقْش أسماء المحسنين في المقصورة ليست غريبة، ولهذا السبب قد يكون تقرير ابن بطوطة صحيحًا. غير أن المعلومات الهامة حول غزوات **تُغلُق شاه** ضد المغول تظهر أيضًا في نص **بَرَني**.

الجانب الثاني من تصوير ابن بطوطة لذاته هو الطبقة الاجتماعية التي تنقَّل فيها. كان وصوله المزعوم إلى أعلى الدوائر في دلهي لافتًا للنظر. من السلطان إلى كبير الوزراء، إلى والدة السلطان، كان يلتقي باستمرار وُجهاء الدولة. لكن هل نحن بحاجة إلى تصديق أن كل شخص رفيع المستوى سمح له بالوصول في الحال، أو كان بإمكانه الحصول على المعلومات المتعلقة بهم من **تاريخ فيروز شاه**؟

وخير مثال على هذا هو ذكر **الوقيعة بجبل قراجيل**[151] **على جيش السلطان** محمد بن تغلُق. قصص كل من ابن بطوطة و**بَرَني** تتشابه في الطريقة التي وصفناها آنفا. أولاً، يخبر كلاهما بمدى كِبَر هذا الجبل:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
وجبل قراجيل هذا جبل كبير يتصل مسيرة ثلاثة أشهر وبينه وبين دهلي مسيرة عشر[152].	**جبال فارَجِيل تسدُّ الطريق بين مملكة الهند ومملكة الصين**[153].

ثم يصوران مسار الغزوة: جيش دلهي لم يستطع التأقلم مع البيئة، يزداد ذلك منذ أن قطع خصومهم ممرات الطرق. قُتل أو أُسِر الجزء الأكبر من الجنود. الهندوس نهبوا الأموال والأمتعة والخيل والسلاح. التقدير أن هذه الهزيمة ناجمة عن قدرة دلهي المحدودة على التصرف فيما يتعلق بالشؤون الخارجية على المدى الطويل، وهذا ما يمكن العثور عليه في **الرحلة** وكذلك في **تاريخ فيروز شاه**[154]. ولا تختلف الأوصاف إلا عندما يتعلق الأمر بأولئك الذين نقلوا خبر الهزيمة إلى السلطان:

ابن بطوطة	ضياء الدين بَرَني
ولم يفلت من العسكر إلا ثلاثة من الأمراء كبيرهم نكبية وبدر الدين الملك دولة شاه، وثالث لهما لا يعرف	**من هذا الجيش الصِّنديد المنتقى، عاد فرسان**

أذكره[155]. **فقط**[156].

لا يمكن التحقق من الذي نجح بالفعل في الهروب من الجبال. لكن حقيقة كون ابن بطوطة يذكر أسماء أمراء رفيعي المستوى، في الوقت الذي يتحدث فيه بَرَني عن جنود عاديين، فهذا يطابق نمط الرحلة. بل زاد ابن بطوطة شيئا يتعلق بارتباط معين بهم من خلال إعطاء أسمائهم.

شخصية أخرى رفيعة المستوى تحتل مكانة بارزة في الرحلة، إنها والدة **محمد بن تُغلُق**، لكن المعلومات التي حصل عليها ابن بطوطة عنها لا تتطلب لقاءً فعليا. أولاً، يصف فضائلها، وكثرة صدقاتها، وتعميرها للزوايا. لكن هذا لم يكن نشاطًا غير عادٍ لأمهات السلاطين. بيد أن قصته عن الكيفية التي أصبحت بها مكفوفة البصر، تبدو جميلة إلى حد ما[157]: "وسبب ذلك أنه لما ملك ابنها جاء إليها جميع الخواتين وبنات الملوك والأمراء في أحسن زي وهي على سرير الذهب المرصع بالجوهر، فخَدَمْنَ بين يديها جميعًا، فذهب بصرها للحين، وعولجت بأنواع العلاج فلم ينفع"[158].

والحقائق الملموسة الوحيدة في الرحلة هي: اسمها، " وأم السلطان تدعى المخدومة جهان"، والعلاقة الممتازة التي كانت تربطها بابنها: "وولدها أشد الناس برًّا بها". ويمكن العثور عليهما معا في نص **بَرَني**[159]. على أي حال، قراءة هذا الفصل تعطي المرء انطباعًا بأنه ليست **المخدومة جهان** هي التي في دائرة الضوء بل ضيفها.

وهناك مظهر ثالث تختلف فيه قصص **الرحلة** عن **تاريخ فيروز شاه**، حتى لو كانت تحتوي على المعلومات نفسها تمامًا. وهذا يبدو **تعبيرا عن شخصية ابن بطوطة** أيضا. **يضطلع الدين في الرحلة بدور مركزي**، بينما في **تاريخ فيروز شاه** خلاف ذلك. يحصر **بَرَني** نفسه في الجدل ضد الهندوس الذين اعتنقوا الإسلام؛ ومع ذلك، يبدو أن لهذا أسباب سياسية أكثر منها دينية، في حين ابن بطوطة يرجّح كفة الدين أكثر من غيرها، كما يتضح بالفعل في العديد من قصصه عن كرامات الأولياء، وتبجيله للقضاة[160].

إلى جانب الإشارات المباشرة إلى التجارب الدينية، يمكن للمرء أن يصادف تلميحات عنها حتى عندما لا يكون الدين هو المسألة الأساس؛ فبينما يذكر **بَرَني** والي المدينة، نرى أن ابن بطوطة يذكر قاضيها. وإذا كان لأحد أن يفترض أنه متحَ معلوماته من **تاريخ فيروز شاه**، ثم غيّر مضمونها الأساسي إلى مضمون ديني. ففي كثير من الأحيان تظهر الفروق الدقيقة بين كلا النصين فقط مع القراءة المكثفة، ونادرا ما

يمكن توضيحها بأمثلة ملموسة. وعلى سبيل المثال إن الصراع بين معز الدين وناصر الدين، بحسب ابن بطوطة، تمت تسويته بعناية الله: "**إنَّ الله تعالى أراد حقن دماء المسلمين فألقى في قلب ناصر الدين الرحمة لابنه**"[161]، بينما يرى **بَرَني** أن التعقل والحب الأبوي مسئولان عن التسوية الودية[162].

ويظهر أن إعادة التأويل هذه لا تتم دائمًا بدون مشاكل في توصيف ابن بطوطة لمحمد بن تُغلُق. يتفق كلا المؤلفين على أنه كان يميل نحو القسوة من حين لآخر. علاوة على ذلك، فإن ابن بطوطة يسلط الضوء على كرمِه، وإن كان **بَرَني** لا يلمّح إلى هذا بشكل مباشر، ولكنه يسجل بانتظام عطاياه المالية[163].

في أحد جوانب شخصية هذا السلطان يختلفان تمامًا. ابن بطوطة يبرز انشغال محمد بن تُغلُق بالدين: "**وشعائر الدين عنده محفوظة، وله اشتداد في أمر الصلاة والعقوبة على تركها**"[164]. في هذه المرحلة، حدث انهيار في منطق الرحلة. فابن بطوطة غير قادر على تقديم سبب معقول لتفسير كيف أن **محمد بن تُغلُق**، على الرغم من كونه رجل دين، قام بإعدام المسلمين والهندوس على حد سواء. وهنا نرى أن **تاريخ فيروز شاه** أكثر إقناعًا. لم يكن **محمد بن تُغلُق** مجرد شخص متديّن، بل كان نصير **الفلسفة والمعقولات**[165].

لهذا السبب لم يكن لديه أي فرق حول الاعتقاد الذي تمَّ به الإعدام. مرة أخرى، قد نتساءل ما إذا كان كلا المؤلفين ببساطة كان لديه وجهات نظر مختلفة حول السلطان أم أن أحدهم زَجَّ عن قصد معتقدات محمد بن تُغلُق. في هذه الحالة يجب بشكل خاص أخذ بعين الاعتبار سلطة كون **ضياء الدين بَرَني** كاتب بلاط محمد بن تُغلُق، والذي كان على صلة شخصية به بانتظام، خلافا لحالة ابن بطوطة، وهذه الحقيقة لا يشهد عليها **بَرَني** نفسه فقط.

4. حكايات في الرحلة لا نظير لها في تاريخ فيروز شاه

لا يمكن العثور على قدر كبير من معلومات ابن بطوطة في **تاريخ فيروز شاه**. قد يُنظر إلى هذا كدليل على أصالة **الرحلة**، ولكن هذا ليس حتميا، لأنها كلها معلومات تدخل في نطاق **الحقائق الناعمة** soft facts. علاوة على ذلك، هناك وحدة معينة تجمع هذا النوع من المعلومات، وكذلك تدبيرَها. السبب هو أن كل من الرحلة و**تاريخ فيروز شاه** يشكل جزءا مختلفا من الأنواع الأدبية. تخدم الحوليات الغرض

من أرْشَفَة المسار التاريخي للأحداث وتأويلها حسب منطق الدولة. فالمرسَل إليه هو شخص رفيع المستوى، تمَّ تخصيص الحوليات له؛ والوضوح والتشويق ليسا من اهتماماته الرئيسَة. ومن ناحية أخرى، فإن الرحلة هي ضرب من الخيال الشعبي. والواقع، أنه قد تمَّ تخصيصها لشخص رفيع المستوى أيضًا – سلطان المغرب؛ لكن جمهورها الحقيقي ليس ذلك الرجل، بل مجموعة واسعة من القراء المتعلِّمين[166].

لقد سبق ذكر أن **ابن بطوطة يستخدم بانتظام منحنى التشويق من أجل جعل سرْده يبدو أكثر حيويّة**. بالإضافة إلى ذلك، نجد **حكايات مدهشة وخيالية وتصويرية في نصه**. نسوق على سبيل المثال واحدة منها عن **علاء الدين**: منذ يفاعته، كان لديه طموح في أن يصبح ملكا، لكنه يفتقر إلى المال لتحقيق هدفه. كل ما كان بحوزته هو ما غَنِمه من جهاده ضد الكفار. ذات يوم عندما كان يشارك في غزوة بالدّويجر (دوكير، الدويقير)، "عثرتْ بعلاء الدين في تلك الغزوة دابّة له عند حجر، فسمع له طنينًا فأمر بالحفر هنالك فوجد تحته كنزًا عظيمًا، ففرقه في أصحابه"[167]. لا يوجد بالطبع أي نظير لهذه القصة في **تاريخ فيروز شاه**، فقط الوقائع الثابتة الأساسية تمَّ تسجيلها بواسطة **بَرَني**: احتفظ علاء الدين لنفسه بالغنيمة الهائلة التي وقعت في يده بالدويجر بدلا من إعطائها للسلطان[168].

كما تم تسجيل إعدام الثوار بتفاصيل كبيرة ودموية بواسطة ابن بطوطة، الذي ذكر أن لدى الهنود أفيال تم تدريبها خصيصًا لهذا الغرض:

"ثمَّ يؤتى بخمسين فيلًا مزينة بثياب الحرير والذهب، مكسوة أنيابها بالحديد؛ إعدادًا لقتل أهل الجرائم[169]... فأمر بهم فطرحوا للفيلة المعلمة لقتل الناس...وتلك الفيلة التي تقتل الناس تكسى أنيابها حدائد مسنونة شبه سكك الحرث، لها أطراف كالسكاكين، ويركب الفيال على الفيل، فإذا رمي بالرجل بين يديه لفّ عليه خرطومه ورمى به إلى الهواء، ثمَّ يتلقفه بنابيه، ويطرحه بعد ذلك بين يديه، ويجعل يده على صدره، ويفعل به ما يأمره الفيّال على حسب ما أمره السلطان، فإن أمره بتقطيعه قطعه الفيل قطعًا بتلك الحدائد، وإن أمر بتركه تركه مطروحًا فسلخ وكذلك فعل بهؤلاء... فرأيت الكلاب تأكل لحومهم، وقد ملئت جلودهم بالتبن والعياذ بالله[170]".

لا يمكن العثور على مثل هذه القصص التصويرية في **تاريخ فيروز شاه**، كما لا يذكر **بَرَني** أن الأفيال قد تم تدريبها لقتل الناس. غير أنه، مع ذلك، كان يذكر بانتظام، الدَّوْس حتى الموت للمتمردين والمجرمين من قبل الفيلة[171]. يبدو أن هذه الحيوانات تلقت حتْمًا نوعًا من التدريب.

علاوة على ذلك، عند وصف قسوة **محمد بن تُغلُق**، يسرد ابن بطوطة العديد من الأشخاص الذين تم إعدامهم أو نفيهم، ومعظمهم من الشيوخ. هنا أيضًا لا يترك أي تفاصيل مُعْتِمة تقريبًا: "**مكسوة أنيابها بالحديد**"، "**تكسى أنيابها حدائد مسنونة**".لا توجد نظائر لهذه الحكايات في **تاريخ فيروز شاه**، باستثناء واحدة، وصف فيها **بَرَني** إعدام **مسعود خان** شقيق السلطان[172]. وهذا يتناسب مع الافتراض القائل بأن قصص الشيوخ يجب اعتبارها على أنها مستقلة عن الزمان والمكان، خاصة لأن في هذه الحالة طريقة الموت هي النقطة الحاسمة في القصة، وليس اسمها. والشخص الوحيد الذي يجب أن يكون قابلاً للتحقق هو شقيق سلطان الهند.

فيما يتعلق بالكلمات والجمل الفارسية في الرحلة، لم أجد أي تناظر مع تاريخ فيروز شاه. ومع ذلك، تظهر فقط عبارة "إمارة كَردَن" في حوليات **بَرَني**، بمعنى مختلف[173]. ما يثير الدهشة، على أي حال، هو نوع الكلمات الفارسية التي يستخدمها ابن بطوطة: بينما يسجل كلماته في المحادثات العلمية مع السلطان والوزراء والشيوخ، يستشهد فقط بجمل من الكلام اليومي مثل "هل أُصلِحَتْ!" و"هل لديك أي شيء آخر تقوله؟"[174] هذه هي أنواع العبارات التي يتوقع المرء أن يجدها في كتاب الأبجدية الفارسية وليس في حوليات. تبقى مهمة الأكاديميين هي البحث عن مصادر محتملة يمكن أن تكون هذه الكلمات قد استُخرجت منها. في أرشيف القاهرة بالخصوص يمكن أن يكون هناك كمية من هذه الكتب، التي تعلم من خلالها علماء ودبلوماسيو المماليك اللغة الفارسية. وطالما لم يتم ترميم هذه المصادر المحتملة وتحليلها، فإن معضلة الكلمات والجمل الفارسية في الرحلة ستظل دون حل.

5 . تتْبيل بَرَني: من الحوليات إلى الرحلة

هل أوصاف ابن بطوطة للهند مبنية على تجاربه الشخصية أو، كما أعتقد، مستخرجة من **تاريخ فيروز شاه**؟ اليوم تُطرَح مسألة ما إذا كان ينبغي اعتبار الرحلة أساسًا كمصدر تاريخي أو أدبي، وهي قيد المناقشة أكثر من أي وقت مضى. غالبًا ما يُنظر إلى نقد نصه على أنه انتقاد له، لكن هذا هو عكس ما

أنوي فعله هنا تمامًا. يبدو إلى حد كبير أن الفضل يعود إلى ابن بطوطة في تحويل **تاريخ فيروز شاه**، وهو تاريخ مُسهَبٌ باللغة الفارسية الرسمية، إلى نصٍّ آسر ومسلٍّ.

وهكذا، وبما أن **الحكم النهائي على المغربي الشهير ما يزال غير ممكن**، إلا أن كثرة انتحالاته المؤكدة وتعدد **التناظرات** بين الرحلة و**تاريخ فيروز شاه** من حيث **الموضوع والبناء**، تُبقي على بعض **الشكوك حول أصالة مقاطعه الهندية**. علاوة على أن عناصرها الرئيسَة لا تحتوي، بأي حال من الأحوال، على كبير اختلاف بينها وبين الحوليات الهندية، كما أفترضتُ. على العكس تماما، كلا النصين يعمل إلى حد كبير **بالتوازي**. لقد عثر ابن بطوطة على الحقائق الملموسة التي احتاجها لإطار عمل هذه الرحلة من كتاب **تاريخ فيروز شاه**. وأضاف إلى ذلك الحقائق الناعمة، والتجارب الشخصية، وكرامات رجال الدين، والمسارات والمعلومات المتعلقة بالنباتات والحيوانات.

من ناحية أخرى، نرى أن توضيحات **بَرَني** المتعلقة بالإصلاحات المالية، ولا سيما استطراداته إلى بلاد فارس الكلاسيكية، مفقودة في الرحلة[175]. وهي ليست من مكونات الرحلة، ولم يكن لقراء ابن بطوطة العرب أن يفهموها.

كما كان متوقعًا، فإن أوجه التشابه بين هذين النصين تنقطع عند نقطة واحدة. يصور كلا المؤلفين، بشكل سلبي للغاية، تصرفات الوالي **عزيز الخمّار**[176]. بعد ذلك، يسافر ابن بطوطة إلى الصين، بينما يسجل **بَرَني** نهاية حكم **محمد بن تُغلُق** وحكم خليفته. عند هذه النقطة، لا يوجد المزيد من أوجه الشَّبَه بين النصين.

سبب مهم جدًا للشك في توضيحات ابن بطوطة، هو حقيقة كون **بَرَني** لم يذكره ولو مرة واحدة. وفقا لتعبيره الخاص وهو، الغريب من أرض بعيدة، أصبحَ قاضيا بدلهي براتب جيد[177]، وأصبح مقربا لدى السلطان والوزير الأكبر ورحبت به الملكة الأم بحرارة. علاوة على ذلك، كان يعرف عددًا جيدًا من شيوخ الهنود شخصيًا، كما تم تكليفه بإدارة بعض القرى[178]. يجب على المؤرخ أن يكون قد سمع عن كل هذا. ومع ذلك، لا شيء يستحق أدنى إشارة من **بَرَني**، كاتب البلاط المطَّلِع.

ولكن على الرغم من كل أوجه التشابه في المصادر المحتملة، فإن وجود ابن بطوطة في الهند بالكاد يكون موضع شك حتى اليوم، في الأوساط الأكاديمية وخارجها. ومع ذلك، فالكم الهائل من الحكايات المفصلة، التي يعتبرُ البعض أن الرحلة مصدرها الوحيد[179]، بحكم أن ليس لها نظير في

أماكن أخرى، لا يُعتبر حتما مصادَقة على أقوال ابن بطوطة. فعلى سبيل المثال، يصف موكبًا احتفاليا في دلهي والمشاركين فيه[180]. وهنا يجب افتراض أن التراتبية الدينية والسلطوية، لم تكن تتَّبَع في المغرب، إذ لم تكن الشخصيات البارزة في المواكب في المغرب تتبع السلطان بشكل أساسي، ولذلك فهي تختلف عن العادة في الهند. وكون ابن بطوطة قد سجل أسماء كبار الشخصيات، مع بعض الاستثناءات التي ذكرها **بَرَني**، فهذا يعني أن ابن بطوطة[181] لم يكن بالضرورة في الهند من أجل وصف هذا الموكب.

لو أن ضياء الدين بَرَني كتب كتابه تاريخ فيروز شاه بضع سنوات فقط في وقت سابق، لكان سيؤخذ في الاعتبار كمصدر محتمل لابن بطوطة في وصف تاريخ سلطنة دلهي. جاءت مقاطع النصين متشابهة للغاية في المحتوى والبنية، وجاءت التناقضات منهجية للغاية. وبالنظر إلى العديد من الانتحالات الأدبية التي تم إثباتها اليوم بالفعل على المغربي الشهير، والطرق العديدة التي يمكن أن تكون المعلومات قد نُقِلت عبرها في القرن الرابع عشر، حتى الآن **لا ينبغي لنا استبعاد تاريخ فيروز شاه من مجموعة المصادر المحتملة**.

مراجع:

BARANI, Diya' al-Din : 1862 , Tarkh-i Firiz Shah. Edited by Sayyid Amad Khan Sahib. Calcutta.
BOSWORTH, Clifford E : 1996, The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual. Edinburgh.
CONERMANN, Stephan : 1993 , Die Beschreibung Indiens in der „Rihla " des Ibn *BAṬṬŪṬA*. Aspekte
einer herrschaftssoziologischen Einordnung des Delhi-Sultanates unter Muammad Ibn Tuluq. Berlin.
DUNN, Ross E : 1986, The Adventures of Ibn Battuta. A Muslim Traveler of the 14th Century. London/Sydney.
ELAD, Amikam :1987, "The Description of the Travels of Ibn *BAṬṬŪṬA* a in Palestine: Is it Original?". In: Journal of the Royal Asiatic Society:256–72.
ELGER, Ralf : 2008, "Lying, forging, plagiarism. Some narrative techniques in Ibn *BAṬṬŪṬA* - a's travelogue". In: Suraiya Faroqhi, Ralf Elger and Yavuz Köse, eds. Custom and Innovation in Middle Eastern "Ego-Documents" (15th –20th century: Arabic, Persian, Turkish). Wiesbaden. (Forthcoming).
GIBB, Hamilton A.R. 1958 The Travels of Ibn *BAṬṬŪṬA*. A.D. 1325–1354. Vol. I. Cambridge.
1971 The Travels of Ibn *BAṬṬŪṬA*. A.D. 1325–1354. Vol. III. Cambridge.
1965 "Dilhi Sultanate". In: The Encyclopedia of Islam. Vol. II:266–74.
1989 "Barani, Dia'-al-Din". In: Encyclopedia Iranica. Vol. III:753–54.

IBN FALALL H al-'Umar, Amad ibn Yaya : 1943, Ibn Fadlallah al-'Umari's Bericht über Indien in seinem Werke Masa-lik al-absar f mamalik al-amsar. Translated and edited by Otto Spies. Leipzig.
JAHN, Karl : 1980 Die Indiengeschichte des Rašd ad-Dn. Einleitung, Vollständige Übersetzung, Kommentar und 80 Texttafeln. Wien.
JANICSEK, Stephan : 1929 , "Ibn *BAṬṬŪṬA* a's Journey to the Bulghar: Is it a Fabrication?" In: Journal of the Royal Asiatic Society: 791–800.
KHAN, Ahmad Nabi :1983, Multan. History and Architecture. Islamabad.
MATTOCK, John N : 1918, "Ibn *BAṬṬŪṬA*'s Use of Ibn Jubayr's Rihla ". In: R. Peters, ed. Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Leiden:209–18.
NETTON, Richard :1984, "Myth, Miracle and Magic in the Rihla of Ibn *BAṬṬŪṬA* a". In: Journal ofSemitic Studies XXIX:131–40.
OUASTI, Boussif : 2006 La Rihla d'Ibn Battûta, voyageur écrivain marocain. Paris.

[1] . نتائج هذه الدراسة من مشروع بحثي عن ابن بطوطة أجري بالاشتراك مع دينيس كلاين ورالف إلغر في جامعة لودفيغ ماكسيميليان بميونيخ. أود أن أشكر القسم 12 على دعمه المالي.

[2] . لا يُعرف إلى أي مدى شارك الكاتب الأندلسي ابن جزي في إنتاج النص، لذلك يجب أن يُنسب التأليف إلى كليهما. في سياق هذه المقالة سأستخدم ببساطة اسم ابن بطوطة، عندما يكون فريق المؤلَّف مقصودًا.

[3] - JANICSEK, 1929.

[4] - CONERMANN, 1993:13.

[5] - ELAD, 1987.

[6] - MATTOCK, 1918. Conermann lists more of *Ibn BAṬṬŪṬA* de facto and possible sources, see: CONERMANN, 1993:12–24.

ماتوك، 1918. يسرد كونِرْمان المزيد من المصادر الواقعية لابن بطوطة والمصادر المحتملة، انظر: كونِرْمان، 1993:12 .24

[7] - ELGER, 2008. I would like to thank Ralf Elger, who made his still unpublished article accessible to me.

إلغر، 2008. أود أن أشكر رالف إلغر، الذي جعل في متناولي مقالته التي لم تنشر بعد.

[8] - The events he did not witness himself, *Ibn BAṬṬŪṬA* claims, were told him by *Kamal al-Dn b.al-Burhan al-Ghaznawi*, the *kadi* of Delhi, see: GIBB, 1971:657.

أحداث لم يشهدها بنفسه، كما يزعم ابن بطوطة، بل أخبره بها كمال الدين بن البرهان الغزنوي، قاضي دلهي، انظر: جِيبْ، 1971: 657.

تعليقا على كلام جِيبْ، يمكن أن أشير هنا إلى أن ابن بطوطة واضح في مخططه التأريخي، فما أُخبر به وتلقاه عن سلاطين الهند ومعظمه من القاضي الغزنوي، مصدره الرواية، لأنه جزء من ماضٍ لم يعِشه، أما أخبار السلطان أبي المجاهد محمد شاه ابن السلطان غياث الدين تُغْلُق شاه ملك الهند والسِّند فمعظمها من الدراية المؤسسة على العيان

والمعيش: "**وكل ما ذَكَرْتُ من شأن سلاطين الهند فهو مما أُخْبِرْتُ به، وتلقيته أو معظمه من الشيخ كمال الدين بن البرهان الغزنوي قاضي القضاة، وأمَّا أخبار هذا الملك فمعظمها مما شاهدته أيام كوني ببلاده**". (المترجم، ذاكر).

[9] - CONERMANN, 1993:24

[10] - CONERMANN, 1993:3.

[11] - *Die Aussagen in der" Rila "werden zum größten Teil von den zeitgenö chassischen (und späteren) persischen Quellen bestätigt.*

[12] . على سبيل المثال، تمت الإشارة إلى أوجه الشبه بين ابن بطوطة والمقاطع الخاصة بالهند في رحلة العمري، انظر: ابن فضل الله العمري، 1943: الورقة 8.

[13] - CONERMANN, 1993:34. For a short biography of the Indian scribe, see: HARDY, 1989.

كونرمان، 1993: 34. للحصول على سيرة ذاتية موجزة للناسخ الهندي، انظر: هاردي، 1989.

[14] - While today the name of this sultan is also vocalized as *Balban* [see, for example: HARDY, 1965:268] *Ibn BAṬṬŪṬA* vocalized it as *Balaban* [see: GIBB, 1971:633]. I will follow him here.

بينما يُنطق اسم هذا السلطان اليوم أيضًا باسم بَلْبانْ [انظر، على سبيل المثال: هاردي، 268 :1965] نطقه ابن بطوطة باسم بَلَبَن [انظر: جِيبٌ، 633 :1971]. سوف أتبعه هنا.

[15] - BARANI, 1862:25, 127.

[16] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص305 وما بعدها.

GIBB, 1971:619–734.

[17] - For *Ibn BAṬṬŪṬA's* history of Gengis Khan; see: GIBB, 1971:551–54.

[18] - Conermann lists the studies in detail, see: CONERMANN, 1993:14.

يسرد كونرمان تلك الدراسات بتفصيل، انظر: كونرمان، 14 :1993.

[19] - Netton describes *Ibn BAṬṬŪṬA's* belief in miracles, see: NETTON, 1984.

يصف نيتون تسليم ابن بطوطة بالكرامات، انظر: نيتون، 1984.

[20] - When citing the *Rila*, I use the translation by H.A.R. Gibb. The quotations of the *Tārīkh-i Fīrūz Shāhī* are my own translation.

عند الاستشهاد بالرحلة، أستخدم ترجمة جِيبٌ. أما الاقتباسات من **تاريخ فيروز شاه** فهي من ترجمتي الخاصة.

[21] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص17. (المترجم)

GIBB, 1958:28–29. Here Ibn BAṬṬŪṬA himself refers to the similarity of sheikh *Abu 'Abdallah al-Murshid* to a man named *Sidi Muhammad al-Mawla*, whom he met in India. Gibb does not accept this, saying that none of the two sheikhs from India depicted in the *Rila* with the name *Muammad* has any similarities with sheikh *al-Murshidi*, see: GIBB, 1958:32 Fn. 84. Indeed *Ibn BAṬṬŪṬA* does not name *Sidi Mawla* with a first name *Muhammad* when describing him in Delhi, nonetheless Gibbs commentary is hard to comprehend.

جِيبٌ، 29-28 :1958. هنا يشير ابن بطوطة نفسه إلى تشابه الشيخ أبي عبد الله المرشدي مع رجل يدعى سيدي محمد المولى التقى به في الهند. لا يقبل جِيبٌ هذا، قائلاً إنه لا يوجد أي تشابه بين شيخي الهند الموصوفين في الرحلة باسم محمد مع الشيخ المرشدي، انظر: جِيبٌ، 84 .Fn 32 :1958. في الواقع، لم يسمِّ ابن بطوطة سيدي مولى بالاسم الأول محمد عند وصفه له في دلهي، ومع ذلك يصعب فهم شرح جِيبٌ.

[22] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص304. (المترجم)

GIBB, 1971:626.

[23] - BARANI, 1862:208.

[24] - GIBB, 1971:628–32.

[25] - For example CONERMANN, 1993:25.

[26] - The anecdote of sultan *Shihab al-Dn* of *Ghazna* and *kutb al-Din Aybak* making a fool of a group of conspirators is entertaining but not handed down elsewhere, as Gibb says, see GIBB, 1971:629 Fn. 46. Mentioning the execution of the sultan's son *Mu'izz al-Din Ibn BAṬṬŪṬA* is definitely wrong. This prince was not put to death but even became sultan later on, see: GIBB, 1971:630 Fn. 51.

حكاية السلطان شهاب الدين الغزنوي وقطب الدين أيبك، وهو يخدع مجموعة من المتآمرين، مسلّية ولكنها لا أصل في مكان آخر، كما يقول جِيبتْ، انظر جِيبتْ، 46 .629 :1971. إشارة ابن بطوطة إلى إعدام نجل السلطان معز الدين خاطئة. فهذا الأمير لم يُقتَل، بل أصبح سلطانًا فيما بعد. راجع: جِيبتْ، 51 .630 :1971.

[27] - One example of false dates quoted by *Ibn BAṬṬŪṬA* is the year of the Muslim conquest of Delhi, which he says to have seen in the *mihrab* of the great mosque of the city. Gibbs explanation that *Ibn BAṬṬŪṬA* was not able to see the correct date because of the height of the prayer niche is a good example for the handling of false information in the *Rila*, see: GIBB, 1971:628 Fn. 42. He also discusses the problem of an early sultan's name having probably been handed down wrongly by *Ibn BAṬṬŪṬA*, see: GIBB, 1971:629 Fn. 47.

أحد الأمثلة على التواريخ الكاذبة التي استشهد بها ابن بطوطة هي سنة الفتح الإسلامي لسلطنة دلهي التي يقول إنه شاهدَها في محراب الجامع الكبير بالمدينة. علل ذلك جِيبتْ بقوله إن ابن بطوطة لم يتمكن من رؤية التاريخ الصحيح بسبب ارتفاع المحراب، وهذا مثال جيد للتعامل مع المعلومات الخاطئة في الرحلة. انظر: جِيبتْ،1971: 628. 42. كما ناقش جِيبتْ مشكلة احتمال وجود اسم سلطان مبكِّر أغفله ابن بطوطة. انظر: جِيبتْ، 47 .Fn 629 :1971.

[28] - GIBB, 1971:631 Fn. 57.

[29] - he names of the early rulers of Delhi are all mentioned in the passage concerning India in the encyclopedia of *Rashid al-Din*, which can also be considered to be a source of *Ibn BAṬṬŪṬA*, see: JAHN, 1980:47–49.

تم ذكر جميع أسماء حكام دلهي الأوائل في المقطع المتعلق بالهند في **جامع التواريخ** لرشيد الدين، والتي يمكن اعتبارها أيضًا مصدرًا لابن بطوطة، انظر: يانْ، 49-47 :1980

[30] - BARANI, 1862:26.

[31] - GIBB, 1971:632.

[32] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص 308. (المترجم).

[33] - BARANI, 1862:26.

[34] - BARANI, 1862:26.

[35] GIBB, 1971:633.

[36] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص308. (المترجم).

[37] - GIBB, 1971:630.

[38] - GIBB, 1971:633.

[39] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص308. (المترجم)

[40] - GIBB, 1971:635 Fn. 65.

[41] - *Imam Burhan al-Dn*, whom *Ibn BAṬṬŪṬA* met in Alexandria, told him whom he would meet in China and India in case he traveled there, see: GIBB, 1958:23–24.

أخبره الإمام العالم الزاهد الورع الخاشع برهان الدين الأعرج، الذي لَقِيه أيام مُقامه بالإسكندرية، بمن سيلتقي في الصين والهند عند بلوغه تلك الأصقاع. انظر: جِيبْ، 24-23 :1958.

[42] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص309. (المترجم)

[43] - BARANI, 1862:109–10.

[44] - Concerning this point *Baran's* statements are somewhat inconsistent. Normally he names *Kaykhusraw* a son of the *shahd* [see BARANI, 1862:110, 122] and *Kayḫubad* a child of *Bughra Khan* [see: BARANI, 1862:139]. But one time he states both have been children of *Bughra Khan* [see: BARANI, 1862:120].

فيما يتعلق بهذه النقطة، فإن تصريحات **بَرَني** غير متسقة إلى حد ما. في العادة يسمي **كاي خسرو** ابن الشهيد [انظر **بَرَني**، 1862: 110، 122] و**كاي قُباد** ابن **بُغْرا خان** [انظر: **بَرَني**، 1862: 139]، لكنه ذكر ذات مرة أن كليهما كانا من أبناء **بُغْرا خان** [انظر: **بَرَني**، 1862: 120].

[45] - GIBB, 1971:635–36.

[46] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص310. (المترجم)

GIBB, 1971:636.

[47] - BARANI, 1862:139.

[48] - BARANI, 1862:139–40.

[49] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص310. (المترجم)

GIBB, 1971:636–37.

[50] - BARANI, 1862:140–41.

[51] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص310. (المترجم)

GIBB, 1971:637.

[52] - BARANI, 1862:142.

[53] - GIBB, 1971:637.

[54] - NETTON, 1984:132.

[55] - GIBB, 1971:637.

[56] - BARANI, 1862:143.

[57] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص311. (المترجم)

GIBB, 1971:637–38.

[58] - GIBB, 1971:637–38.

[59] - BARANI, 1862:166.

[60] - BARANI, 1862:171.

[61] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص311. (المترجم)

[62] - BARANI, 1862:172–73.

[63] - GIBB, 1971:638.

[64] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص311. (المترجم)

[65] - BARANI, 1862:175.

[66] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص311. (المترجم)

[67] - BARANI, 1862:188–89.

[68] - BARANI, 1862:189.

[69] - GIBB, 1971:639; BARANI, 1862:231.

[70] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص312.

[71] - BARANI, 1862:232.

[72] - BARANI, 1862:234–35.

[73] - With the description of *Djalal al-Dn's* murder at the orders of *'Ala' al-Din* the genealogy of the rulers of Delhi by *Rashd al-Din* ends, see: JAHN, 1980:50.

بمقتل جلال الدين بأمر من علاء الدين تنتهي سلالة حكام دلهي، حسب رشيد الدين، انظر: يانْ، 1980: 50.

[74] - GIBB, 1971:640–41.

[75] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص312. (المترجم)

[76] - BARANI, 1862:303–08.

[77] - GIBB, 1971:639.

[78] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص311. (المترجم)

[79] - BARANI, 1862:221.

[80] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص312. (المترجم)

GIBB, 1971:641.

[81] - BARANI, 1862:273.

[82] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص312. (المترجم)

GIBB, 1971:641.

[83] - GIBB, 1971:641 Fn. 87.

[84] - GIBB, 1971:641 Fn. 86.

[85] - BARANI, 1862:273.

[86] - BARANI, 1862:273–75.

[87] - For signatures and whereabouts of the known manuscripts see: OUASTI, 2006:90–91.

بخصوص النُّسَخ وأماكن وجود المخطوطات المعروفة انظر: واسطي بوسيف، 91-90 :2006.

[88] - GIBB, 1971:641.

[89] - See BARANI, 1862:240. The only son named in the *Rila*, whom *Baran* doesn't list, is *AbuBakr Khan*.

انظر **بَرَني**، 1862: 240. الابن الوحيد الذي ورد اسمه في الرحلة، والذي لم يذكره **بَرَني**، هو **أبو بكر خان**.

[90] . "وكانت زوجته أم ولده **خضر خان** وتسمى **ماء حق**، والماء القمر بلسانهم، لها أخ يسمى **سنجر**، **فعَاهَدَتْ** أخاها على تمليك ولدها **خضر خان**". رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص313. (المترجم)

[91] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص313. (المترجم)

GIBB, 1971:641–42.

[92] - BARANI, 1862:368–72.

[93] - GIBB, 1971:643; BARANI, 1862:373–77. In the course of these events *Malik Nayib* was killed in his bed. While *Baran* used the correct Persian word *khwab-gah*, *Ibn BAṬṬŪṬA* writes *al-khurmaqah* or *al-kharmaqah*.

جِيبٌ، 1971: 643 ؛ **بَرَني**، 1862: 373-77. في سياق هذه الأحداث قُتِل **ملك نائب** وهو في فراشه. بينما استخدم **بَرَني** الكلمة الفارسية الصحيحة ***خُواب چاه***، كتب ابن بطوطة **الخرمقة** ("وهو بيت من الخشب مكسو بالملف").

[94] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص315. (المترجم)

GIBB, 1971:645.

[95] - BARANI, 1862:393.

[96] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص316. (المترجم)

[97] - GIBB, 1971:647.

[98] - BARANI, 1862:406.

[99] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص316. (المترجم)

GIBB, 1971:647.

[100] - BARANI, 1862:402.

[101] - GIBB, 1971:647; BARANI, 1862:403.

[102] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص316. (المترجم)

GIBB, 1971:647.

[103] - BARANI, 1862:406–07.

[104] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص316. (المترجم)

GIBB, 1971:647.

[105] - BARANI, 1862:407.

[106] . مرة أخرى، أصبحت الاختلافات بين النصين هامشية. وبحسب ابن بطوطة، فإن السلطان حاول الهروب إلى القصر، في حين ذكر **بَرَني** الحريم. بما أنه يقع عادة داخل القصر، فهذا لا يحدث أي فرق على الإطلاق.

[107] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص316. (المترجم)

GIBB, 1971:647–48.

[108] - BARANI, 1862:407.

[109] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص316. (المترجم)

GIBB, 1971:648.

[110] - BARANI, 1862:408.

[111] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص316. (المترجم)

GIBB, 1971:648.

[112] - BARANI, 1862:408.

[113] - BARANI, 1862:381, 390, 391. *Ibn BAṬṬŪṬA* records it just once, see: GIBB, 1971:647.

ذكره ابن بطوطة مرة واحدة فقط. انظر: جِيبٌ، 1971: 647.

[114] - GIBB, 1971:650.

[115] BARANI, 1862:414.

[116] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص317 . 318. (المترجم)

GIBB, 1971:650.

[117] - BARANI, 1862:416–17.

[118] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص 318. (المترجم)

GIBB, 1971:650.

[119] - BARANI, 1862:417.

[120] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص 318. (المترجم)

GIBB, 1971:650.

[121] - BARANI, 1862:418.

[122] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص 318. (المترجم)

[123] - BARANI, 1862:418–19.

[124] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص 318. (المترجم)

GIBB, 1971:651.

[125] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص 318. (المترجم)

GIBB, 1971:651.

[126] - BARANI, 1862:420.

[127] . قصة كيف رَهَن خسرو خان خاتمه لتاجر مقابل الطعام، لها بعض أوجه التشابه مع وفاة السلطانة رَضْيَة كما سجلها ابن بطوطة. وهنا أيضا كان القباء المرصَّع للهاربة هو الذي فضح تنكُّرها **في زي الرجال**، انظر: جِيبٌ، 1971: 632.

[128] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص319. (المترجم)

[129] - BARANI, 1862:449.

[130] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص317. (المترجم)

[131] - BARANI, 1862:411.

[132] . GIBB, 1971:708.

[133] BARANI, 1862:474.

[134] . رحلة ابن بطوطة، تحقيق التازي، ج3، ص193. (المترجم)

[135] - BARANI, 1862:474.

[136] . رحلة ابن بطوطة، تحقيق التازي، ج3، ص193. (المترجم)

GIBB, 1971:708.

[137] - BARANI, 1862:474.

[138] . رحلة ابن بطوطة، تحقيق التازي، ج3، ص208. (المترجم)

[139] . رحلة ابن بطوطة، تحقيق التازي، ج3، ص208. 209. (المترجم)

[140] - BARANI, 1862:481.

[141] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص308. (المترجم)

[142] - BARANI, 1862:26.

[143] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص321. (المترجم)

GIBB, 1971:696.

جِيبٌ، 1971: 696. لا يبني ابن بطوطة شخصيته بهذه الطريقة في المقاطع الهندية وحسب. فعند وصفه للُبْنان، استخدم الخطوات الثلاث نفسها: الخطوة الأولى عامة، حيث يقول: إن **جبل لبنان "من أخصب جبال الدنيا"**، ثم يصبح أكثر ارتباطا بالملموس في قوله: "**فيه أصناف الفواكه وعيون الماء والظلال الوافرة**"، بعدها يسجل تجربته الشخصية: " **ورأيت به جماعة من الصالحين قد انقطعوا إلى الله تعالى**". يمكن العثور على العنصرين الأولين من هذه القصة بشكل متوازٍ تقريبًا لدى القزويني في **كتاب عجائب المخلوقات**، وأما الثالث فَلا. بخصوص هذا المثال وغيره من الأمثلة المتعلقة بتناظرات ابن بطوطة مع القزويني، انظر إلغر، 2008.

[144] - BARANI, 1862:465.

[145] - BARANI, 1862:466.

[146] . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص314. (المترجم)

GIBB, 1971:644–45.

147 - BARANI, 1862:393.

148 . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص317. (المترجم)

GIBB, 1971:649.

149 - BARANI, 1862:416.

150 - KHAN, 1983:177–78.

151 . النسخة المطبوعة من نص **بَرَني**، التي حررها **سيد أحمد خان صاحب**، توضِّح قراجيل [انظر: **بَرَني**، 1862: 477]. إحدى المخطوطات تحمل الاسم الصحيح.

152 - GIBB, 1971:713.

153 - BARANI, 1862:477.

154 - GIBB, 1971:713–14; BARANI, 1862:477–78.

155 . كتاب رحلة ابن بطوطة، ج2، ط دار الشرق العربي، ص376. (المترجم)

156 - BARANI, 1862:478.

157 GIBB, 1971:736.

158 . كتاب رحلة ابن بطوطة، ج2، ط دار الشرق العربي، ص390. (المترجم)

GIBB, 1971:736.

159 - BARANI, 1862:482.

160 - Netton analyzed the miraculous stories of *Ibn BAṬṬŪṬA*, see NETTON, 1984:134ff.

قام **نِتُون** بتحليل القصص الكراماتية لابن بطوطة، انظر: نِتُون، 1984: 134ff.

161 . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص310 (المترجم)

162 - GIBB, 1971:636–37; BARANI, 1862:139–44.

163 - For instance see: BARANI, 1862:482.

164 . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص321. (المترجم)

GIBB, 1971:657.

165 . يصف **بَرَني**، 1862: 465. بإسهاب شغف محمد بن تُغلُق بالأدب والشعر الفارسيْن. كما أنه يرسم الخطوط العريضة للمحادثات المكثفة التي أجراها السلطان مع مستشاريه حول الفلسفة والمنطق، انظر: **بَرَني**، 1862: 463–65.

166 . لقد أظهرت المقدمة بالفعل أنه لا يمكن أن يكون هناك شك حول مقصد الرحلة، كما سبق لابن جزي أن أوضحه: "...أملى من ذلك ما فيه نزهة الخواطر، وبهجة المسامع والنواظر..." [جِيبٌ، 1958: 6].

167 . رحلة ابن بطوطة، دار القلم، بيروت، ص311. (المترجم)

168 - BARANI, 1862:222–23.

169 . رحلة ابن بطوطة، تحقيق التازي، ج3، ص155. (المترجم)

[170] . المصدر السابق، ص206. (المترجم)

GIBB, 1971:715–16

[171] - BARANI, 1862:208, 212, 320, 321, 322, 448.

[172] . **بَرَني**، 1862: 454. لكن **بَرَني** لا يحبُّ **مسعود خان** كما فعل ابن بطوطة، الذي قال: "وكان من أجمل صورة رأيتها في الدنيا"من [جِيبٌ، 1971: 696].

[173] - BARANI, 1862:176, 208.

[174] - GIBB, 1971:759.

[175] . انظر: **بَرَني**، 25–123 :1862، 66–165، 72–369 وفي مقاطع أخرى لا حصر لها في هوامش النص. كان **بَرَني** مغرمًا بشكل خاص ببلاد فارس الكلاسيكية على أي حال، انظر: هاردي، 1989: 754.

[176] - GIBB, 1971:762; BARANI, 1862:501–02.

[177] - GIBB, 1971:747.

[178] - GIBB, 1971:762.

[179] . **دان** DUNN على سبيل المثال، عند الإشادة بأهمية الرحلة اليوم بخصوص معرفتنا بالقرن الرابع عشر، يبدو أنه لم يأخذ في الاعتبار حتى البديل الذي يجعل ابن بطوطة هو المصدر الوحيد لبعض الأحداث التاريخية ذات الصلة إلى حد ما؛ ربما يكون قد اختلقها، انظر: **دان**، 3 .210 :1986.

[180] - GIBB, 1971:664–65.

[181] - BARANI, 1862:454–55.

استدراكات السيوطي في كتابه "عقود الزبرجد" على ضبط رواية العكبري لألفاظ الحديث النبوي الشريف، وأثرها على توجيه الإعراب

Al-Suyuti's amendments in his book "Uqood Al-Zabarjard" on the rectification of Al-U'kbari's narration of the expressions of the Noble Prophetic Hadith, and their impact on the orientation of Arabic declension (syntax).

دكتور: إبراهيم عبد الحفيظ محمد أبو ضاوي
الجامعة الدولية المفتوحة (غامبيا)
hod.arb@iou.edu.gm

تاريخ الاستلام: 2022/20/07 تاريخ القبول: 2022/03/30 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:

الحمدُ لله، والصلاةُ والسلامُ على رسوله الكريم، وبعدُ فقد تناولتْ هذه الدراسةُ جانبًا من جوانبِ النحو العربيِّ الذي لم يهتمَّ به كثيرٌ من النحاةِ؛ ألا وهو النحوُ المرتبط بالحديث النبوي الشريف، فلقدْ أهملَ أغلبُ النحاةِ هذا الجانب في كتبهم؛ إمَّا عن قصدٍ منهم أو عن تقصيرٍ ونسيان، ومن المعروفِ أنَّ تراث التأليفِ في إعراب الحديث النبوي يتمثَّلُ في كتبٍ ثلاثةٍ، كتابِ أبي البقاء العُكبري؛ وكتابِ ابنِ مالك، وكتابِ السيوطي، وقد كانتْ للسيوطيِّ استدراكاتٌ وتعليقاتٌ في كتابهِ على كثيرٍ ممنْ سبقوه، ومنها استدراكاتُهُ على ضبطِ العُكبريِّ لرواية ألفاظِ الحديث النبوي الشريف، وهذا البحثُ عبارةٌ عن استقصاءٍ وإحصاءٍ لتلك المواضع التي استدركَ فيها السيوطي على ضبطِ العُكبريِّ لرواية ألفاظ الحديث في كتابه في إعراب الحديث النبوي الشريف، مع بيان أثرِ هذه الاستدراكات على التوجيهِ الإعرابي؛ وقد تحدَّث الباحثُ في بحثهِ هذا عن عواملِ عدمِ دقةِ العُكبري في تحري ضبط رواية بعض ألفاظِ الحديث النَّبوي، كما قسَّم استدراكات السيوطي على ضبط العُكبري لألفاظ الحديث إلى ثلاثة مباحث، استدراكات السيوطي على ضبط العُكبري للأسماء، واستدراكاتهِ على ضبط العكبري للأفعال، واستدراكاتهِ على ضبط العُكبري للحروف، وقد اعتمد الباحثُ على مجموعةٍ المؤلّفات، منها: كتبُ متون الحديث المتنوعة، وكتبُ النحو الشاملة، وكذلك كتبُ التفسير، ومن أهمِّ

النتائج التي توصل إليها الباحث أن السيوطيَّ كانَ موضوعيًّا ومحايدًا في استدراكاتهِ وتعليقاته على العُكبري، كما أنَّ العُكبري في بعضِ الأحيانِ لم يكن دقيقًا في نقل وضبط بض ألفاظ الحديث النبوي الشريف؛ لأسبابٍ تطرَّق إليها الباحثُ في ثنايا بحثه.

الكلمات المفتاحية: استدراكات، تعليقات، تعقيبات السيوطي على أبي البقاء العكبري، عقود الزبرجد، إعراب الحديث النبوي.

Abstract:

All praises are to Allah, and may salutations and peace be upon His Holy Messenger PBUH. This study discusses a facet of the Arabic grammar which is correlated to the Noble Prophetic Hadith, an aspect that has been neglected by most grammarians in their books either intentionally or by omission and forgetfulness.

Additionally, it is well known that the legacy of authorship in the syntax of the prophetic hadith consists of three books which are: The book of Abu Al- Baqaa Al- U'kbari, the book of Ibn Malik, and the book of al-Suyuti. Al-Suyuti had notable amendments and comments in his book "Uqood Al-Zabarjard" on the rectification of Al-U'kbari's narration of the expressions of the Noble Prophetic Hadith.

And this research is an inquisition and an enumeration of the areas of Al-Suyuti's rectifications of Al-U'kbari in the narration of the expressions of the Hadith, in his book about the syntax of the Noble Prophetic Hadith.

In this research, the writer deliberated about Al- U'kbari's inaccuracies in the narration of the words of the Prophet's hadith. Nevertheless, Al-Suyuti's amendments were categorized into three studies which are: Al-Suyuti's amendments on the accuracy of Al- U'kbari for nouns, amendments on the accuracy of Al- U'kbari for verbs, and amendments on the accuracy of Al-U'kbari for letters (particles).

The researcher relied on a collection of literature which includes: Diverse Hadith textbooks, comprehensive grammar books, as well as books of interpretation (Exegesis). However, the most important findings of the researcher were that Al-Suyuti was objective and impartial in his inquiries and comments on Al-Akbari. And on the other hand, Al-Akbari was sometimes not accurate in conveying and rectifying the words of the Noble Prophet.

Keywords: Amendments,Comments,Commentary of Al-Suyuti on Abi Al Baqaa Al-U'kbari, Uqood Al-Zabarjard, The declension of the Prophet's Hadith.

مقدمة:

موضوع هذا البحث يمسُّ - بشكلٍ مباشرٍ – علاقة الحديث النبوي الشريف بالنحو العربي، إذ إنه من المعلومِ أنه قد دارتْ كثيرٌ من المساجلاتِ بين النحاةِ في قضيةِ الاحتجاجِ بالحديثِ النبويِّ الشريفِ في النحوِ العربيِّ ما بينَ مؤيِّدٍ ومُعارضٍ، وقد حُسِمَ الخلافُ في هذه القضيةِ منذُ زمنٍ ليس بقريبٍ؛ فقد أصدر مجمعُ اللغة العربية بالقاهرةِ قرارًا بشأن الاحتجاج بلفظِ الحديث الشريفِ في العربيةِ، وذلك بأن يكونَ الحديثُ مُدرجًا في الكتب المدونةِ في الصدر الأول، كالكُتُبِ الصِّحاح الستّة وما قبلها، بالإضافةِ إلى بعضِ الشروطِ الأخرى [(1)]، كما أنَّ هناك دراساتٍ متأخرةً أخرى وسَّعتْ مجال الاحتجاج بالأحاديث النبوية في اللغة والنحو وأضافتْ بعض الكتب الصِّحاح الأخرى؛ وذلك كصحيح ابن خُزيمة، والمُستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري. [(2)]

لقد اهتمَّ العلماءُ منذُ قديمٍ بوجوهُ إعرابِ الكلماتِ المشكَلَة في الأحاديثِ النبويةِ الشريفةِ، وقد انقسموا في ذلكَ إلى طائفتينِ: **الطائفة الأولى**؛ تُمثِّلُ أولئكَ العلماءَ شرَّاحَ الحديثِ النبوي الشريفِ؛ الذينَ شرحوا كتابًا بعينهِ ووضحوا ما فيهِ من المعاني والآراءِ الفقهيةِ وغيرِها من أمورِ الشريعةِ وأحكامِ العقيدةِ؛ ومن المسائل التي اهتم بها شُرَّاح الحديثِ توضيحُ الأعاريبِ النحوية المشكلَةِ؛ أو التي فيها أكثرُ من وجهٍ إعرابي مُحتَملٍ؛ ومن المعلوم أن كتاب صحيح البخاري قد احتلَّ المكانةَ الأولى في توضيح تلك الأعاريب، ومن شرَّاح صحيح البخاري الذين ذكروا الجانب النحويَّ في شروحِهم: ابنُ بطَّال؛ المتوفى سنة 499هـ[(3)]؛ وشمس الدين الكرماني؛ المتوفى سنة 786 هـ [(4)] ، وابن حجر العسقلاني؛ المتوفى سنة 852 هـ [(5)]، كما قد اهتمَّ شرَّاحُ كُتب الحديث الأخرى بالجانب النحوي في مؤلفاتهم؛ فعلى سبيل المثال نجد الخطَّابي المتوفى سنة 388 هـ وبدر الدين العيني؛ المتوفى سنة 855هـ؛ قد ذكرا بعضًا من المسائل النحوية في شرحيهما لسنن أبي داود[(6)]. أما **الطائفة الثانية** فقد اهتمتْ بالجانب الإعرابي للحديث النبوي الشريف فقط دون التَّطرُّقِ لشروح المعاني أو أحكام الشريعة ومقاصدِها؛ وقد خَصصتْ هذه الطائفةُ كُتُبًا مستقلةً في إعراب

الحديثِ النبويِّ، وكانت بداية ظهور هذا الاتجاه في نهاية القرنِ السادس الهجريِّ وبدايةِ القرن السابع، على يد أبي البقاءِ العُكبري (المتوفى سنة 616هـ) [7]، وقد طُبِعَ كتابُ العكبري أكثر من مرةٍ تحتَ أكثرَ من اسم؛ فقد حققه الأستاذ/ عبد الإله نبهان؛ ونشره لأول مرةٍ في سنة 1977م، تحت اسم "إعراب الحديث النبوي"، كما نشره الأستاذان: وحيد عبد السّلام بالى، ومحمّد زكي عبد الديم؛ تحت عنوان: إتحاف الحثيث بإعراب ما يُشكل من ألفاظ الحديث، في مصر سنة 1998م، وكذلك حققه الدكتور/ عبد الحميد هنداوي، ونشره في مصر كذلك في سنة 1999 تحت عنوان: إعراب ما يُشكل من ألفاظ الحديث النبوي، ثم جاء من بعد العُكبري ابنُ مالكٍ (المتوفى سنة 672هـ) في كتابهِ القيِّم شواهد التوضيح والتصحيح لمُشكلات الجامع الصحيح، ثمَّ تبعهُما السيوطي (المتوفى سنة 911هـ) في مؤلفِه الأكبر حجما من المؤلَّفيْن السابقيْنِ [8]: عُقود الزبرجد في إعراب الحديث النبوي، وقد تتبعَ السيوطيُّ بعض مواضع رواية العكبري للحديثِ وعلَّق على هذه الروايات؛ من حيثُ ضبط الرواية؛ وما يترتبُّ عليهِ من توجيهاتٍ إعرابيَّةٍ، وهذا مُدار بحثي؛ بإذن الله تعالى، وتُمثِّلُ تلك الكتبُ الثلاثة تراثَ التأليف المُستقلِّ في إعراب الحديث النبوي الشريف. [9]

1 -1 منهج الدراسة:

اتبع الباحث في هذه الدراسة المنهج الإحصائي الاستقصائي للمواضع التي أثبتها السيوطي في كتابه "عقود الزبرجد في إعراب الحديث النبوي" وعلَّق فيها على ضبط روايةِ العُكبريِّ لألفاظ الحديث النبوي في كتابه في إعراب الحديث، وتأثير هذا الضبط على التوجيه الأعرابي لتلك الكلمات.

1- 2 أهمية الدراسة:

ترجع أهميةُ هذه الدراسة إلى أنها تُلقي الضوء على فرعٍ من فروعِ دراسةِ النحوِ قد أهمله كثيرٌ من النحاةِ بدون قصدٍ واستقلُّوا من شواهدهِ، أو أهملوهُ عمدًا، ألا وهو النحو المتصل بالحديث النبوي الشريف، كما أنها توضحُ كذلك تركيزَ واهتمامَ العلماء؛ الذين سلكوا التنقيب عن النحو في أمهات كتب الحديث؛ على تأثير اختلاف رواية ألفاظ

الحديث على التوجيه الإعرابي لكلماته، وبيان أهمية التثبُّتِ من صحة تلك الرواياتِ، كما أنها توضِّحُ استدراكات السيوطي على العُكبريّ في واحدٍ من أهمِّ كُتبِ إعراب الحديث النبوي في تاريخ التأليفِ في النحوِ العربيّ.

1- 3 من الدراسات السابقة:

اهتمَّ عددٌ من الباحثينَ المُحْدَثين ببيان قيمة الكتب الثلاثة التراثية المتخصصة في إعراب الحديث النبوي الشريف، ألا وهي كُتب العكبري وابن مالك والسيوطي، وركزُوا جُهدهم على ما تحتويه من آراء وقضايا ومسائل نحوية خلافية، ومن تلك الدراسات التي اهتمت بهذه الجوانب: القضايا النحوية في مخطوطات وكتب إعراب الحديث النبوي، للدكتور سلمان محمد القضاة، دار الكتاب الثقافي؛ بالأردن 1426 هـ/2006 ، وإعراب الحديث النبوي بين العكبري والسيوطي وابن مالك، للدكتورة سمية عبد الرحيم عبد الله، رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية - جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان 2008م، وكتب إعراب الحديث النبوي، تعريف وتحليل ومتابعة، للدكتور سلمان القضاة ، دار الأبجدية للنشر والتوزيع بالأردن 2010، ومنهج العكبري والسيوطي في إعراب الحديث النبوي "دراسة مقارنة"، رسالة ماجستير للباحث/ نايل علي المشاقبة، بقسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة آل البيت، بالأردن 2010م، ولم تتناول جميع تلك المؤلفات السابقة جانب استدراكات السيوطي على ضبط رواية العكبري لألفاظ الحديث الشريف، وتأثير هذا الضبط على التوجيه الإعرابي لألفاظِ الحديثِ.

1 – 4 خطة الدراسة

قُسِّمتْ تلك الورقةُ إلى مبحثينِ، خُصِّص الأول منهما للحديث عن: عوامل عدم دقة العُكبري في ضبط رواية بعض ألفاظ الحديث في كتابه، ويقع تحت هذا المبحث أربعة مطالب: عدمُ تبحرِ العكبري في طُرُق توثيقِ رواية متونِ الأحاديث النبوية الشريفة، وتأثيرُ كَفِّ بصرِهِ على روايته الحديث، وإكثارهُ من السماعِ من تلاميذهِ والنقلِ عنهم، وغُلوُّ العُكبريّ في التزامِ آراءِ النحاةِ السابقينَ. أما المبحث الثاني، وهو أساسُ هذا البحث، فعنوانه: استدراكات السيوطي في كتابه عقود الزبرجد على ضبط رواية العكبري لألفاظ الحديث النبوي الشريف، وأثرُها على التوجيه الإعرابي، ويقع تحته ثلاثة مطالب: الأول

استدراكات السيوطي في كتاب عقود الزبرجد على ضبط رواية العكبري للأسماء، والثاني: استدراكات السيوطي في كتاب عقود الزبرجد على ضبط رواية العكبري للأفعال، والثالث: استدراكات السيوطي في كتاب عقود الزبرجد على ضبط رواية العكبري لحروف المعاني

2 – المبحث الأول: ضبط العُكبري رواية ألفاظ الحديث النبوي الشريف في كتابه في إعراب الحديث

2 – 1 تمهيد

لا يُنكرُ أحدٌ أن أبا البقاءِ العكبريَّ – رحمهُ الله – كان أحدَ علماء الحديث؛ ولكن على الرغمِ من علمهِ بالحديث النبوي الشريف إلَّا أن المُتتبعَ لضبطِ العُكبري لألفاظ الحديثِ النبوي الشريفِ يجدُ أنه يذكر كثيرًا من الروايات المختلفةِ الضَّبطِ؛ فقد تكون الكلمةُ مرفوعةً في موضعٍ ثم يذكرُ لها راويةً أخرى قد تكونُ الكلمةُ فيها منصوبةً أو مجرورةً، وقد يكونُ ذلك الضبطُ صحيحًا في كثيرٍ من الأحيانِ؛ وموافقًا لروايةِ بعضٍ من كتبِ متونِ الأحاديث المختلفة، ولذلك فقد كانَ السيوطيُّ يذكرُ نصَّ العُكبريِّ دون تعليقٍ أو استدراكٍ، ومن ذلك ما جاء في إعراب كلمة "الفقر" في قوله صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ "فَوَاللَّهِ مَا الْفَقْر أَخْشَى عَلَيْكُمْ" [10]، حيث جاءت الكلمةُ منصوبةً في بعض المواضع في كُتب متونِ الحديث، كما جاءتْ مرفوعةً في بعض المواضعِ في كتبٍ أخرى لمتونِ الحديث النبوي، حيث قال العكبري "(الفقر) منصوب بـ(أخشى)، تقديره: ما أخشى عليكم الفقرَ. والرفع ضعيف، لأنه يحتاج إلى ضمير يعود عليه. وإنما يجيء ذلك في الشِّعر. وتقدير ذلك: ما الفقرُ أخشاه عليكم. أي: ما الفقر مخشيًّا عليكم، وهو ضعيف"[11]، ولم يُعلِّق السيوطي على ما ذكرهُ أبو البقاء [12]، والأمثلة على دقة ضبطِ العكبري لروايةِ ألفاظ الحديثِ النبوي الشريف في كتابه كثيرة يمتلِئُ بها كتاب عقود الزبرجد، وفي ذلك إقرارٌ بفضلِ العُكبريِّ في توجيهِ كثيرٍ من الكلماتِ التي وردتْ بأكثرَ من روايةٍ في كُتبٍ متون الحديث النبوي الشريف، ولكن قد يكون ضبطُ روايةِ ألفاظ الحديث غيرَ دقيقٍ في مواضعَ أخرى قليلةٍ من الكتاب، لذا فقد تتبعَ السيوطيُّ تلك المواضعَ في كتابه "عقود الزبرجد" ونبَّه واستدركَ عليها.

2-2 عوامل عدم دقة العُكبري في ضبط رواية بعض ألفاظ الحديث النبوي الشريف في كتابه

يُمكنْ استنباط أهم عوامل وأسباب عدم دقةِ أبي البقاء العُكبري -رحمهُ اللهُ تعالى- في ضبط رواية بعض ألفاظ الحديث النبوي الشريف في كتابه وذلك فيما يلي:

2-2-1 المطلب الأول: عدمُ تبحرِ العُكبري في طُرُق توثيقِ رواية متونِ الأحاديث النبوية الشريفة.

على الرغمِ من أنَّ كُتب التراجمِ تذكر أن العُكبري سمعَ الحديثَ من جماعةٍ؛ منهم أبو الفتح البطي؛ وأبو زرعة المقدسي، وأبو بكر بن النقور؛ وغيرُهم[13]، كما تشير تلك الكتب أيضًا إلى أنه "سمع مِنْهُ الحَدِيثَ خلائقُ" [14]، إلا أن كُتُب التراجم لم ترو أنَّ العُكبريَّ كانَ إمامًا في علم رواية الحديثِ، بل إنهم حددوا العلومَ التي برعَ فيها؛ حتى صار "إمامًا"، ووضحوا مجموعةً من العلومِ ليسَ علمُ روايةِ وتوثيقِ الحديثِ واحدًا منها؛ فقد ذكرَ معاصرهُ ابنُ الجوزيّ (المتوفى سنة 597هـ) أن العكبريَّ "كان إِمَامًا فِي عُلُوم الْقُرْآن؛ إِمَامًا فِي الْفِقْه؛ إِمَامًا فِي اللُّغَة؛ إِمَامًا فِي النَّحْو؛ إِمَامًا فِي الْعرُوض؛ إِمَامًا فِي الْفَرَائِض؛ إِمَامًا فِي الْحساب؛ إِمَامًا فِي معرفَة الْمَذَاهب؛ إِمَامًا فِي الْمَسَائِل النظريات؛ وَله فِي هَذِه الْعُلُوم مصنفاتٌ مَشْهُورَة" [15]،وهذه شهادةٌ من علَّامةٍ حافظٍ في علم الحديثِ معاصرٍ للعُكبريّ [16]، وما ذكره ابن الجوزي من كونِ أبي البقاء له مؤلفاتٌ مشهورةٌ في تلك العلوم صحيحٌ تمام الصِّحةِ؛ حيثُ ذكر المُترجمون لهُ مجموعةً كبيرةً من المؤلَّفاتِ في تلك العلوم المذكورة آنفًا في نصِّ ابن الجوزي، ولكنهم لم يذكروا له مؤلفاتٍ في رواية متون الحديث.[17]

2-2-2 المطلب الثاني: تأثيرُ كَفِّ بصرِهِ على روايته للحديث

ذكرت المصادر التاريخيةُ أن العُكبري أُصيبَ في صِباهُ بمرض الجُدري، مما أدي إلى كَفِّ بصرهِ [18]، أي أن العمى لازمهُ منذُ صغرِهِ، ومما لا شكَّ فيهِ أنَّ من آدابِ راوي الحديثِ أن يكونَ كثيرَ المُذاكرةِ والمُدارسةِ لهُ؛ حيثُ رُويَ عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، أَنَّهُ قَالَ: "إِحْيَاءُ الْحَدِيثِ مُذَاكَرَتُهُ، فَتَذَاكَرُوا"[19]، فإذا كان الحديثُ طويلًا فيُمكنُ لسامع الحديثِ أن يكتبَهُ، قال الخطيب البغدادي "وَإِذَا رَوَى الْمُحَدِّثُ حَدِيثًا طَوِيلًا فَلَمْ يَقُمِ الطَّالِبُ

بِحِفْظِهِ، وَسَأَلَ الْمُحَدِّثَ أَنْ يُمْلِيَهُ عَلَيْهِ أَوْ يُعِيرَهُ كِتَابَهُ لِيَنْقُلَهُ مِنْهُ وَيَحْفَظَهُ بَعْدُ مِنْ نُسْخَتِهِ، فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ" [20]، وأغلبُ الظنَّ أن ذلك لم يكنْ متوفرًا عند العُكبري، ومما لا شكَّ فيه أنَّ كفَّ بصرِهِ كانَ مانعًا من تعهُّدِه الحديثَ بدوام المُذاكرةِ والحفظِ، حيثُ رُوي أنَّ "كُلّ مَنْ حَفِظَ حَدِيثًا فَلَمْ يُذَاكِرْ بِهِ تَفَلَّتَ مِنْهُ" [21]

3-2-2 المطلب الثالث: إكثارهُ من السماعِ من تلاميذهِ والنقلِ عنهم

رُويَ عن أبي البقاءِ أنهُ كان إذا أراد أنْ يُؤلِّفَ كتابًا؛ فإنه كانَ يجمعُ عدةَ مصنفاتٍ في هذا الفنِّ الذي يُريدُ التأليفَ فيه؛ ويطلبُ من بعض تلاميذهِ أن يقرؤوا عليهِ تلكَ المُصنَّفات؛ وبعدها يقومُ العُكبري بإملاءِ ما يريدُ من آرائهِ؛ وكذلك ما تعلَّقَ في ذهنهِ مما قرأه تلاميذُهُ عليهِ في هذا الفنِّ حتى يَضَع الكتابَ الذي أرادهُ [22]؛ وما يُعمَّم على كتبه قاطبةً، يُمكنُ تخصيصُهُ على تأليفهِ في روايتهِ للحديثِ الشريف؛ أي أنهُ كان يأخذُ روايةِ الحديثِ عن تلاميذهِ حيثُ كانوا يقرؤونَه عليه من بعضِ مظانِّهِ المختلفةِ، ومن المحتمل أن يقعَ التلاميذُ في التصحيفَ والتحريفِ في أثناء قراءتِهم للحديثِ عليه، ومما يُؤكدُ لديَّ أنهُ كانَ يعتمدُ على روايةِ تلاميذهِ للحديثِ في كتابه أنهُ ذكرَ أنَّ سببَ تأليفهَ للكتابِ كونُ مجموعةٍ من طلبةِ الحديثِ قد طلبوا منه أنْ يُمليَ عليهم كتابًا مختصرًا في إعرابِ ما يُشكلُ من الألفاظ الواقعةِ في الأحاديثِ، وأن بعضَ الرواةِ قد يُخطِئ في روايتهِ، فلبَّى العُكبري طلبَهمْ، وكان اعتمادُه على كتاب "جامعِ المسانيدِ" للحافظ ابن الجوزيّ رحمه الله تعالى[23]، فتأليفُ هذا الكتاب كانَ بناءً على رغبةِ بعض طلبةِ الحديث لديهُ، ومما لا شكَّ فيهِ أنه قد طلبَ من بعض هؤلاء الطلاب قراءةَ جامع المسانيدِ عليهِ مع مواضعِ الخطأِ في الروايةِ التي ذكرها قبل أن يشرعَ في إملائِه عليهمْ؛ ولذلك قالوا "أبو البقاءِ تلميذُ تلاميذهِ" [24] ، وهذه المقولةُ تشيرُ بوضوحٍ إلى إمكانيةِ وقوع التصحيف والتحريفِ في متنِ الأحاديثِ التي أخذها العكبري عن تلاميذه.

4-2-2 المطلب الرابع: غُلوُّ العُكبريّ في التزامِ آراءِ النحاةِ السابقين [25]

يُلاحظُ على العكبريّ تمسُّكُهُ الشديدُ بآراءِ النحاة قبلهُ، فإذا ما خالفَ ضبطُ لفظِ الحديثِ مذهبًا لجماعةٍ من النحاةِ فسرعَانَ ما نجدُ العكبريَّ يحكمُ على الحديث باللَّحن والخطأِ الناجم عن الرواةِ دون تأنٍ أو رويَّةٍ، ومن ذلك حُكْمهُ على حذف نونِ جمعِ المذكر

السالم في قولِ رسول الله صلى الله عليه وسلم "فهلْ أنتمْ تاركو لي صاحِبِي" بأن ذلك من خطأِ الرواةِ [26]، على الرغمَ من أنَّ هذه الحديثَ قد وردَ في كتب متون الحديثِ الموثوقةِ والمحتجِّ بها في اللغة والنحو في قرار مجمع اللغة العربية بالقاهرة [27]، لذلك فقد أجازَ غيرهُ من النحاةِ أن يُفصلَ بين المضافِ والمضافِ إليهِ في سعةِ الكلامِ بالجارِّ والمجرورِ إذا كان الجارُّ مُتعلِّقًا بالمُضافِ، وجعلوا هذا الحديثَ من الشواهدِ على ذلك [28]

3 - المبحث الثاني: استدراكات السيوطي في كتابه عقود الزبرجد على ضبط رواية العكبري لألفاظ الحديث النبوي الشريف، وأثرُها على التوجيه الإعرابي

3 –1 تمهيد

المقصود بالاستدراك هنا تعليقُ وتعقيب السيوطي على نصِّ أبي البقاءِ، بما يفيد أنَّ العكبري قد ندَّ عنهُ شيءٌ في ضبط روايةِ لفظةٍ ما من ألفاظ الحديث؛ أو قد شردَ عن ذهنهِ توجيهٌ نحويٌّ آخر لم يُثبهُ في متنِ كتابهِ، وقد قرر النحاةُ والأصوليونَ أن المقصود بالاستدراك في اصطلاحهم هو رَفْعُ ما يُتوهَّمُ ثبوتهُ من كلامٍ سابقٍ، أو إثبات ما يُتوهَّمُ نفيُهُ، وقد يكون ذلك باستخدام أداةِ الاستدراكِ "لكنْ" أو ما يقومُ مقامها من أدوات الاستثناء. [29]

3-2 المطلب الأول: استدراكات السيوطي في كتابه عقود الزبرجد على ضبط رواية العكبري للأسماء

استدركَ السيوطي على أبي البقاء ضبطَ روايتهِ للأسماء في كتابه، وذلك في مواطنَ كثيرة، ويُمكنُ ردُّ هذه الاستدراكات إلى ما يلي من مواضع.

3-2-1 ذكر أبو البقاء حديث رسول الله - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – الذي يوضح فيه أن المؤمن يرى مقعده من النار وكذلك مقعدهُ من الجنةِ حيث جاء فيه "فيرَاهُما كلَاهُما"، وعلَّق أبو البقاء على هذا الحديثَ بقولهِ" في بعض الروايات: كلاهُما، بالألف، وهو خطأٌ، والصواب: كلَيْهِما، بالياءِ، لأنَّ (كِلا) هنا توكيدٌ للمنصوبِ، وهي مضافةٌ إلى الضميرِ، فتكون بالياءِ في الجرِّ والنصبِ لا غير" [30]، والمُلاحظُ على هذا الحديثِ أنهُ وردَ بلفظ "كلاهما" في عددٍ كبيرٍ من كتب متون الحديث [31]، كما أنه قد وردَ في مُصنَّف عبد الرازق الصنعاني

برواية "فَيَرَاهُمَا كِلْتَيْهِمَا" بالنصب، ولكن بتأنيث (كِلا)، وكأنه يُشير بها إلى المنزلتينِ كلتيْهِما [32]، ومعنى ذلك أنَّ الروايتينِ ثابتتان في كتب متونِ الحديثِ، ولكنَّ رواية الرفع التي حكم العُكبريُّ بخطئها هي الأكثرُ تداولًا وانتشارًا في كتبِ متون الحديث، وفي تجرُّؤِ العكبري بتخطئةِ هذه الروايةِ نظرٌ، وذلك لأنهُ من المعروفِ في بعضِ لهجات العربِ أنهُ قد تلزمُ الألفُ المثنى في الحالات الإعرابية الثلاثِ؛ فيقولونَ: قامَ الزيدانِ، وضربتُ الزيدانِ، ومررتُ بالزيدانِ، ويفعلونَ ذلك أيضًا مع شبهِ المثنَّى، أي الذي يُعربُ بإعرابهِ ولكنَّه غيرُ صالحٍ ليكونَ مثنًى، وذلك مثل: كِلا وكلتا إذا أضيفتا إلى ضميرٍ، فيقولون على هذه اللغة، والتي تُسمَّى بلغة القصر: جاء الولدان كلاهُما، وضربتُهما كلاهُما، ومررتُ بهما كلاهُما [33]، وذكر السيوطي أنها لغةٌ معروفةٌ تُنسبُ لكثيرٍ من القبائل، ككنانة وَبني الْحَارِث بن كَعْب وَبني العنبر وَبني الهجيم وبطون من ربيعَة وَبكر بن وَائِل وزبيد وخثعم وهمدان وفزارة وعذرة [34]، وقد عُرفتْ هذه اللهجة باسم لغة بني الحارث بن كعب، ويدلُّ نصُّ السيوطي على أن هذه اللهجة كانت منتشرةً انتشارًا واسعًا بين عددٍ كبيرٍ من قبائلِ العربِ الموزعة في نواحي الجزيرة العربية المختلفة [35] ، ومما يؤكد كثرة انتشارِها ورودُ قراءة (إِنَّ هذانِ لساحِرانِ)[سورة طه 63/20] [36]، بهذه اللهجة، كما أن هذه اللهجةَ قد وردتْ في كثيرٍ من متون الحديث، فقد وردتْ في صحيح البخاري، حيثُ جاءَ فيه" فَأَسْمَعُ هَذِهِ الآيَةَ نَزَلَتْ فِي الفَرِيقَيْنِ كلَيْهِما" [37]، وفي بعض رواياته "كلَيْهِما" وذلك على مذهب من يجعل المثنى بالألف في حالاتهِ الثلاثِ [38]، ومما جاء في صحيح البخاري كذلك " أَمَّا أَنَا فَأُفِيضُ عَلَى رَأْسِي ثَلاَثًا، وَأَشَارَ بِيَدَيْهِ كِلْتَيْهِمَا" [39]، قال الكرماني "وفي بعض النسخ (كلتاهُما)، بالألف، وكونُ (كلتا) عند إضافته إلى الضمير في الأحوال الثلاث بالألف لغة" [40]. ومن جميع ما سبق يتضح أن لغةَ القصر في المثنى وما يُعربُ إعرابهُ ثابتةٌ في كثيرٍ من كلام العربِ، وكذلك في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولا داعيَ لإنكارِها، أو الحُكم على ما جاءَ بها من أحاديث بأنها من خطأ الرواةِ كما فعلَ العكبري، حيثُ إنه قد تسرَّع في إصدار حُكمه بتخطئةِ ما ورد من نصوصٍ ثابتةٍ صحيحةٍ، لذلك فقد علَّق عليه السيوطي بما نقلهُ عن ابن النَّحاس من ثبوتِ لغةِ القصرِ في المثنى وما يُعربُ إعرابَهُ [41]

2-2-3 في قول رسول الله -صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ- "آيَةُ الإِيمَانِ حُبُّ الأَنْصَارِ، وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ الأَنْصَارِ" [42]، والحديث مذكورٌ في كثيرٍ من مصادر متون الحديث؛ منها: صحيح البخاري، ومسند الإمام أحمد، وكذلك جامع المسانيد، لابن الجوزي، الذي اعتمد عليه العكبري في ضبط رواية ألفاظ حديثهِ، والحديث في جميع هذه المصادر برواية "آيةُ الإيمان... وآيةُ النفاق"، بلفظ "آية" بالياء المثناة من تحت، ولكنَّ العكبري ضبطه هكذا "إِنَّهُ الإِيمَانُ حُبُّ الأَنْصَارِ، وإنهُ النِّفَاقُ بُغْضُهم"[43]، بإبدال كلمة (آية) بحرف التوكيد والنصب (إنَّ)، ثم علَّق على الحديث بقوله " الْهَاء فيها ضمير الشَّأْن والقصة؛ مثل قَوْله تَعَالَى (فَإِنَّهَا لَا تعمى الْأَبْصَار) [سورة الحج 46/22]، وَلَيْسَت ضميرا عَائِدًا إِلَى مَذْكُور قبله؛ إِذْ لَيْسَ فِي الْكَلَام ذِكْرُ ذَلِك؛ و: الْإِيمَانُ حب الْأَنْصَار، مُبْتَدأٌ وَخبرٌ؛ وَهُوَ خبر (إِنَّ)؛ كَأَنَّهُ قَالَ: إِن الْأَمرَ والشأنَ حبُّ الْأَنْصَار، ويروى: آيةُ الْإِيمَان؛ وَهُوَ ظَاهر" [44]، وهذه الرواية التي ذكرها العُكبريُّ ليستْ موجودةً في أي كتابٍ من كُتب متونِ الحديثِ، والغالبُ على الظنَّ أنها من تصحيفِ من قرأها على العُكبريّ من طلَّابه [45] ؛ لذا فقد قام ابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة 852 ه) في فتح الباري بضبط كلمة (آيَةُ) وذكر أنها بهمزة ممدودة وبياء تحتانية مفتوحة وهاء التأنيث، وقال: "هَذَا هُوَ الْمُعْتَمَدُ فِي ضَبْطِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ فِي جَمِيعِ الرِّوَايَاتِ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَالسُّنَنِ وَالْمُسْتَخْرَجَاتِ وَالْمَسَانِيدِ" [46]، ثمَّ بعد ذلك تطرَّق ابن حجر لما ذكره العكبري، ونسب رواية العكبري إلى التَّصحيف، كما وضَّح أنهُ إذا كانت الرواية "إنهُ الإيمانُ حبُّ الأنصار" فإن فيها نظرًا، لأن ذلك يقتضي قصر الإيمان على حُبِّ الأنصار فقط، وليس الأمر كذلك. [47]

أما بدر الدين العيني (المتوفى سنة 855ه) فقد ذكر في شرحهِ لصحيح البخاري إعرابَ الحديثِ؛ حيث وضَّح أنَّ "آيةُ الإيمانِ" مبتدأٌ، ومضاف إليه، و"حبُّ الأنصار" خبر ومضافٌ إليه [48]، ثم تطرَّق العيني لما ذكره أبو البقاء وعلَّق عليه بقولهِ " وَهَذَا مُخَالف لجَمِيع الرِّوَايَات الَّتِي وَقعتْ فِي الصِّحَاح وَالسّنَن وَالْمَسَانِيد، وَمَا أقربه أَن يكون تصحيفاً" [49]

أما السيوطي في عقود الزبرجد فقد ذكر نصَّ العُكبري وتابع كلام ابن حجرٍ والعينيّ؛ حيث استدرك عليه بقوله "وقال الحافظ ابن حجر: (آية) بهمزة ممدودة وياء

تحتية مفتوحة وهاء تأنيث. و(الإيمان) مجرورة بالإضافة. هذا هو المعتمد في ضبط هذه الكلمة في جميع الروايات في الصحيحين والسنن والمستخرجات والمسانيد. والآية العلامة، قال: "وما ذكره أبو البقاء من أنه بهمزة مكسورة ونون مشدّدة وهاء، و (الإيمان) بالرفع، تصحيف منه". [50]، والسيوطي بذلك يستدرك على أبي البقاء بما ذكره شارحو صحيح البخاري قبله ويحتجُّ بما احتجوا به، ثمَّ زاد في استدراكه بقوله "قلت: ويؤيد ذلك أن في رواية النسائي "حبُّ الأنصارِ آيةُ الإيمانُ"" [51]

3-2-3 جاء فيما ورد في حديث السيدة عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت في مرضه - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – الذي تُوفي فيه "لَدَدْنَاهُ فِي مَرَضِهِ فَجَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا: "أَنْ لاَ تَلُدُّونِي" فَقُلْنَا كَرَاهِيَةُ المَرِيضِ لِلدَّوَاءِ، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: «أَلَمْ أَنْهَكُمْ أَنْ تَلُدُّونِي»" [52]، ومعنى "اللَّدود" أي الدواء الذي يُصبُّ من أحد جانبيْ فم المريض، ويقال: لديدا الفمِّ، أي جانباه، ولَدَّهُ، أي سقاهُ الدواءَ من أحد جانبيْ فمهِ[53]، والرواية برفع "كراهيةُ" هي الرواية الشهيرةُ، حيث جاءت بها أغلب روايات صحيح البخاري، والتوجيه الإعرابي لها أنها خبر مبتدأ محذوف [54]، وقدره القاضي عياض (المتوفى سنة 544هـ) : هذا منهُ كراهيةُ الدواءِ [55]، أما العكبري فتقدير الكلام عنده: هذا الامتناعُ كراهيةُ المريضِ الدواءَ [56]، أما رواية أبي ذر الهرويّ (المتوفى 434 هـ) لصحيح البخاري فقد جاءت بنصب "كراهيةَ" على أنها مفعولٌ لأجله، أي: نهانا النبيُّ -صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ- عن ذلك لكراهيةِ الدواءَ [57]، كما يجوز أن تكونَ منصوبةً على المصدر أي المفعول المُطلق، والتقدير: كرِهَهُ كراهيةَ الدواءِ [58]، وذكر أبو البقاءِ روايتي الرفعِ والنصبِ وذكرَ الأوجهَ الإعرابيةَ الثلاثةَ ولم يفاضل بينَها؛ إلا أنَّ بدأَهُ بذكر روايةِ الرفعِ يوحي ويشيرُ بتفضيلهِ لها على روايةِ النصبِ[59]، أما القاضي عياض فقد فاضلَ بين الرفع والنصب، وذكرَ أن الرفعَ أوجهُ وأفصحُ من النصبِ على المصدر [60]، أما السيوطي فقد نقلَ نصَّ العكبري واستدركَ عليهِ بكلام القاضي عياض الذي استحسنَ الرفعَ فيه على النصب[61]

4-2-3: في قول رسول الله - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – "لَا يَخْرُجِ الرَّجُلَانِ يَضْرِبَانِ الْغَائِطَ كَاشِفَانِ عَوْرَتَهُمَا يَتَحَدَّثَانِ، فَإِنَّ اللَّهَ يَمْقُتُ عَلَى ذَلِكَ"، حيث جاء لفظ "كاشفان" مرفوعًا في بعضِ مؤلَّفاتِ متون الحديثِ؛ وجاء منصوبًا في بعضها الآخر ، ففي رواية الإمام

أحمد بن حنبل [62] جاء مرفوعا، وجاء "كاشفيْنِ" منصوبا في رواية أبي داود [63]، ولقد اختار الإمام النوويُّ (المتوفى سنة 676هـ) روايةَ النصب، مع إجازتهِ لرواية الرفع، حيث قال " كذا ضبطناه في كتب الحديث؛ وهو منصوب على الحال، ووقع في كثير من نسخ المهذب (كاشفان)، وهو صحيح أيضًا، خبر مبتدأ محذوف أي: وهما كاشفان والأول أصوب" [64]، أما أبو البقاء العُكبري فالواضحُ أنه وقعَ على رواية الرفعِ فقط، ويبدو أنهُ لا يعلمُ من رواهُ منصوبًا؛ وإن كانَ قد أشار إلى جوازِها؛ حيث قال " كَذَا وَقع فِي هَذِه الرِّوَايَة بِالرَّفْع، وَوَجهه: أَن يكون التَّقْدِير: وهما كاشفان، وَإِن روى (كاشفين) كَانَ حَالا." [65]، فأبو البقاء لم يُحددْ من الذي روى الحديث نصبًا، حيثُ إن عبارة "وإن رُويَ" توحي بشكَّه في عدمِ وجودِ روايةٍ بالنصب، كما أنها تشير كذلك إلى عدمِ اطلاعهِ على رواية النصب؛ لذا فقد استدرك السيوطي على كلامهِ بقولهِ "قلتُ: رواهُ أبو داود (كاشفيْنِ) بالنصب، ورواهُ النسائي (كاشفانِ) بالرفع" [66]، فالسيوطي هنا يُحددُ راوي الحديث رفعًا وراويه نصبًا، أما أبو البقاء فقد أهمل رواية الحديث نصبًا

3-2-5 ذكر العكبريُّ ما رواه جابر بن عبد الله -رضي الله عنه- حينما قال له رسول الله - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – "أَتَزَوَّجْتَ؟" فقال جابرٌ: نَعَمْ، قَالَ - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ -: "أَبِكْرًا أَمْ ثَيِّبًا؟" قَالَ جابرٌ: قُلْتُ: بَلْ ثَيِّبٌ[67]، وذلك برفع كلمة "ثيب"، حيث قال العكبري "يروونهُ بالرفعِ، ووجهه: بل هي ثيبٌ، أو: بل زوجي ثيِّبٌ، ولو نصبَ لجازَ، وكان أحسنَ" [68]، فالعُكبريُّ هنا يذكر روايةً واحدةً فقط، وهي روايةُ الرفعِ، وذلك على أن كلمة "ثيبٌ" خبرٌ لمبتدأ محذوفٍ، والتقدير، هي ثيبٌ، أو زوجي ثيبٌ، ولكنَّه تجاهلَ روايةً أخرى ثابتةً في البخاري وكثيرٍ من كتب متون الحديث الشريف، ألا وهي، "بل ثيِّبًا" [69]، بالنصب على المفعوليةِ، أي: بل تزوجتُ ثيِّبًا، ولذلك فقد علَّقَ السيوطي على ما قالهُ العكبري بقوله "قلتُ: وكذا هو بالنصبِ في أغلبِ الطُّرُقِ" [70]، وقد ذكر علي القاري (المتوفى سنة 1014 هـ) في مرقاة المفاتيح أنَّ روايتيِ الرفعِ والنصبِ ثابتتانِ [71]، وهذا ما لم يذكرْهُ أبو البقاءِ في كتابهِ، حيثُ قد تجاهل روايةَ النصبِ.

3-2-6: فيما ورد من حديثٍ " أَدْعُوَ النَّبِيَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- خَامِسَ خَمْسَةٍ" [72]، حيث ذكر العكبري أن "خامسَ" منصوب على الحال، والتقدير: أحدَ خمسةٍ، كما

قال تعالى (إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُواْ ثانِيَ اثْنيْنِ) [سورة التوبة 40/9] [73]، حيث إنَّ "ثانيَ" منصوب على الحال، والتقدير: أحدَ اثنينِ؛ وصاحبُ الحال فيه هو الهاء في (أخرجه)[74]، وقد ذكر العُكبريُّ هنا روايةِ النصب فقط، ولكنه لم يتعرض لجواز الرفع، لذلك فقد استدرك السيوطي عليه بما رواه الزركشي من أن النصبَ على الحال في (خامسَ) جيدٌ، ولكنَّه جوَّز أن يكون "خامسُ" مرفوعًا على أنهُ خبرُ مبتدأٍ محذوفٍ، أي: هو خامسُ خمسة[75]

7-2-3 في قول النبي - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – "إِنَّمَا بَنُو هَاشِمٍ وَبَنُو المُطَّلِبِ شَيْءٌ وَاحِدٌ" والراويةُ في جميع كُتب متون الحديث التي اطلعتُ عليها برفع كلمة "شيء" [76]، ولم يشذَّ عن ذلك سوى النسائي في السُّنن الكبرى "طبعة دار التأصيل" حيث جاءت الرواية فيها بنصب "شيئًا" [77]، وقد ذكر المحقق أن هناك نُسخًا أخرى مخطوطةً للكتاب برواية الرفع؛ كما أنهُ قد كُتبَ في حاشية المخطوط الذي اعتمد عليه المحقق "شيء واحد" بالرفع [78]، ويبدو لي أنهُ وقع خلطٌ بين روايتي الرفعِ والنصبِ؛ حيث قد جاء في الحديث السابق لهذا مباشرة في سنن النسائي قولُ رسول الله - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – "إنما أرى هاشمًا والمطلبَ شيئًا واحدًا" [79]، لذا فقد اختلطت روايةُ الرفع مع رواية النصب في هذه النسخةِ من السنن الكبرى؛ يدل على ذلك أنه قد رُوي الحديث الذي معنا برفع كلمة "شيء" في طبعةٍ أخرى من السنن الكبرى [80] ، أما العكبري فقد ذكر الحديث بروايةِ النصبِ، ووضَّح أنها من خطأ الرواةِ، ووجَّه الرفعَ على أن "شيء" خبرٌ لكلمة "بنو" [81]، أما السيوطيُّ فالواضح أنه قد أقرَّ ما قاله العُكبري، لذا فقد استدرك عليه براوية أخرى ذكرها ابنُ الأثير (المتوفى سنة 606 هـ)، وهي "سِيٌّ واحدٌ"، حيث قال ابن الأثير" هَكَذَا رَوَاهُ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: أَيْ مِثْلٌ وسَواءٌ. يُقَالُ هُمَا سِيَّانِ: أَيْ مِثْلان. والروايةُ المشهورةُ فِيهِ: شيءٌ واحدٌ؛ بِالشِّينِ المُعْجَمةِ." [82]، والملاحظُ هنا أنَّ ما ذكرهُ السيوطي من استدراكٍ لا يقدحُ فيما نصَّ العكبريٌّ عليه، حيث إن رواية "سيٌّ" بالرفع تُعربُ أيضًا على أنها خبرٌ لكلمة "بنو"، ولكنَّ العكبري لم يذكر رواية "سيٌّ" تلك المروية عن يحيى بن معين، كما أنه لم يشرِ إلى رواية رفع "شيء" في كتب المتونِ الأخرى.

8-2-3: ورد فيما ذكره العُكبري عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- عن رسول الله - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ –"ولا تنقُشوا في خواتِيمِكم عربيٌّ"، حيث جاء الحديث بلفظِ "عربيٌّ" مرفوعًا، قال العكبري إنهُ قد رُفِعَ على الحكاية، أي: لا تنقُشوا ما صورتُه عربيٌّ[83]، والحديث مذكور في كثيرٍ من كتب الحديث الشريف، فهو مذكور في جامع المسانيد - الذي اعتمد عليه العكبري في أحاديث كتابه – بنصبِ لفظ "عربيًّا"، وليس برفعه كما ذكر العُكبري [84]، وربَّما قد يكون العُكبري قد اطَّلعَ على نسخةٍ أخرى من كتاب جامع المسانيد لابن الجوزي غيرِ النسخةِ المتاحةِ لدينا الآن، وهذا احتمالٌ ضعيفٌ؛ والأرجحُ أن ذلك من تحريف طُلَّابه عليه عند قراءتِهم الحديثَ عليه، يُؤيِّدُ ذلك أنني قد بحثتُ عن رواية لفظ "عربيٌّ" بالرفع في كتب الحديث فلم أعثُر عليه في أي كتابٍ من كُتب مُتون الحديث المختلفة، بل إن كلَّ ما وجدتهُ هو لفظُ "عربيًّا" بالنصب [85]، لذلك فقد علَّق السيوطي على ما قاله العُكبري بقوله "قلتُ: رواه النسائي بلفظ: عربيا؛ بالنصب" [86]، ولكن علي أية حالٍ فإن العكبري اكتفى بذكر رواية الرفع ولكنه أهمل ذكر رواية النصب.

9-2-3 : في قول رسول الله - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ - "يَتْبَعُ الميّتَ ثلاثٌ: أهلُه ومالُه وعملُه، فيرجع اثنان ويبقى واحدٌ؛ يرجعُ أهلُه ومالُه، ويبقى عملُه"، وقد روي العكبري الحديث برواية "ثلاثٌ" بالتذكير، ونصَّ العُكبريُّ على أنَّ الوجه أنْ يُقال "ثلاثةٌ" لأن "المال والأهل والعمل" أشياء مذكرة، ووضَّح أن ذلك من تغيير الرواةِ، كما يُحتَملُ أن يكونَ التقدير: ثلاثُ عُلَقٍ، مفردها: عُلقةٌ [87]، وكأنهُ أراد ثلاثٌ متعلِّقاتٌ بالميت، على أن الحديث قد رُويَ بروايتينِ: بتذكير "ثلاثٌ" [88]، وكذلك بتأنيثها[89]، ولكنَّ العُكبريَّ ذكر رواية التذكير فقط، التي نصَّ عليها ابن الجوزي في جامع المسانيد، ولم يُشِرْ إلى رواية التأنيث التي وردتْ في كثيرٍ من كتب متونِ الحديثِ الأخرى، بل إنهُ أغفلَها، لذلك فقد علَّق السيوطي على إغفال العكبريِّ لرواية التأنيث بقولهِ "قلتُ: رواه البخاري ومسلم والترمذي بلفظ (ثلاثة)، وكذا في النسخة التي عندي من المُسند" [90]

10-2-3: ذكر العُكبريُّ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "فهلْ أنتمْ تاركو لي صاحِبِي"، وذلك بحذف النون في الاسم المجموع جمعًا مذكرًا سالمًا بدون علَّة الإضافةِ، وقد نصَّ العُكبريُّ على أن الأشبه في رواية حذفِ النونِ أنها من غلط الرواةِ، لأنها حُذفت

من غير إضافةٍ، إذ جاء بعدها الجار والمجرور [91]، فَحَكَمَ العكبريُّ على تلك الرواية بالغلط، والظاهر أنَّه قد وقف على تلك الرواية في جامع المسانيد؛ إذ إنها قد رُويتْ محذوفة النون [92]، ولذا فقد حكم عليها بأنها من غلطِ الرواةِ، وهذا تجرُّؤٌ واضحٌ منه على تخطِئةِ روايةٍ ثابتةٍ، كما أنَّ ما ذكرهُ العكبريُّ فيه إجمالٌ مُخلٌّ بهذه المسألةِ، إذ إنَّ الفصل بين المتضايفينِ من المسائلِ التي اختلفَ فيها البصريونُ والكوفيونِ، فالبصريونَ يرونَ أنه لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه إلا بالظرفِ والجارّ والمجرور، وجعلوا ذلك مقصورًا على الشعرِ فقط[93]، فمن الفصلِ بينهما بالظرفِ قولهُ [من السَّريع]

لمَّا رأتْ ساتِيدَما اسْتعْبَرَتْ للهِ دَرُّ – اليومَ – مَنْ لامَها [94]

أي: للهِ درُّ مَنْ لامها اليومَ، ومن الفصل بين المضاف والمضافِ إليه بالجار والمجرور قول الشاعر [من البسيط]

لأنتَ مُعْتادُ -في الهَيْجا- مصابرةٍ يَصْلى بها كلُّ من عاداكَ نيرانا [95]

والتقدير: لأنتَ معتادُ مصابرةٍ في الهيْجا

والذي دفع البصريين إلى منع الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف أو الجار والمجرور في سعة الكلام يرجع إلى أن المتضايفين لشدة افتقارهما قد صارا ككلمة واحدةٍ، فهما بمنزلة شيءٍ واحدٍ من حيث كون المضاف إليه من تمام المضاف وذلك من جهة أنه كجزئه، فهو واقعٌ موقعَ التنوين منه [96]، أما الكوفيون فقد أجازوا الفصل بين المتضايفين بالظرف أو بالجار والمجرور أبو بغيرهما في الشعر كما أنهم أجازوا ذلك في سعة الكلام. [97]

ولمَّا اتبعَ بعضُ مُعربي الحديثِ النبويّ الشريف مذهبَ البصريينَ وتعسفُوا لهُ فقد رأيناهُم يُغلِّطونَ رواياتِ الحديثِ الشريفِ التي جاءت دالةً على ذلك [98]، وهذا ما فعله العُكبري، فوصف رواية "فهل أنتم تاركو لي صاحبي" بأنها من غلطِ الرواةِ، لذلك فقد ردَّ العينيُّ ما قالهُ أبو البقاء حيثُ قال " وَلَا وَجه لإنكاره؛ لوُقُوع مثل هَذِه كثيرا فِي الْأَشْعَار، وَفِي الْقُرْآن أَيْضا فِي قِرَاءَة ابْن عَامر، (وكَذَلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلاَدَهِمْ شُرَكَائِهُمْ) [سورة الأنعام 137/6]، بِنصب أَوْلَادَهم، وجرّ شركائهم" [99]، وأرى أنهُ مما يؤيّدُ صحةَ تلك الراويةَ وأنها ليستْ من خطأ الرواةِ تكرار حذف النونِ من غيرِ إضافةٍ في حديث

"فهلْ أنتمْ تاركو لي أُمرائِي" [100]، وذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم صحةَ رواية حذف النون، حيث قال "هكذا هو في بعضِ النُّسَخِ (تارِكو) بِغَيْرِ نُونٍ وَفِي بَعْضِهَا (تَارِكُونَ) بِالنُّونِ وَهَذَا هُوَ الْأَصْلُ، وَالْأَوَّلُ صَحِيحٌ أَيْضًا، وَهِيَ لُغَةٌ مَعْرُوفَةٌ..." [101]، ولذلك فقد ذكر السيوطي ما قالهُ أبو البقاء ثم علَّق عليه برواية حذف النون في حديث "فهلْ أنتمْ تاركو لي أُمرائِي" [102]

ومن الغريب أن العكبري حكم على رواية "هل أنتم تاركو لي صاحبي" بأنها من غلط الرواة، ولكنه قد تجاهل الرواية الأخرى التي جاءتْ بإثبات النون، أي "هل أنتم تاركونَ لي صاحبي" [103]، والتي ذُكرتُ في بعض أمهاتِ كتبِ متون الحديث الشريف.

11-2-3: وضَّح أبو البقاء إعراب لفظة "آنفًا" فيما ورد في الحديث "ذَكَرَكَ آنِفًا بِأَحْسَنِ ذِكْرٍ" [104]، وبيَّن أنها تحتمل وجهين: الأول: ظرفُ زمانٍ منصوب، والتقدير: ذكرك زمانًا آنفًا، أي قريبًا من وقتنا، فحذف الموصوف "زمانًا"، وأقام الصفةَ مقامهُ، والثاني: حالٌ من ضميرِ الفاعل، أي الضمير المستتر في "ذكَر"، أي ذكركَ مستأنفًا لذكركَ، وشبَّهه بقولهِ تعالى (قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفاً) [سورة محمد 16/47] [105]

على أن كلمةَ "آنفًا" في الموضع السابق في كتب الحديث، وغيره من المواضع الأخرى [106] ليسَ فيها تعددٌ في أوجُهِ الروايةِ؛ وذلك على خلاف ما ذُكرَ في المواضعِ السابقةِ؛ إذ إنها منصوبةٌ فقط، ولكنَّ الخلافَ في التوجيهِ الإعرابي لها، ولتوضيح ذلك فإننا نعود إلى آية سورةِ محمدٍ السابقة، حيث ذكر أبو البقاء العكبري أنَّها قد تكون منصوبةً على الحال من الضمير في "قال"، أي: مُؤتنِفًا [107]، أما الزمخشري (المتوفى سنة 538هـ) فصرَّح أنها ظرفٌ، والمعنى: ماذا قال في أولِ وقتٍ يقربُ منا [108]، أي: ماذا قال الساعة أو الآن [109]، وهكذا ذكر الزَّجَّاج (المتوفى سنة 311هـ) ضمْنًا حيثُ يرى أنَّ "مَاذَا قَال آنِفاً، أي ماذا قال الساعة، ...، فالمعنى: ماذا قال من أول وَقْتٍ يَقْرُب مِنَّا" [110]، لذا فقد ذكر ابن عطية (المتوفى سنة542هـ) أن المفسرينَ قالوا إن معناه "الساعة الماضية القريبة منا، وهذا تفسير بالمعنى." [111]، وتابع العُكبريُّ الزمخشريَّ، فذكر فيها جواز أن تكون ظرفًا مع إجازته كونها حالًا [112]، أما أبو حيَّان الأندلسي (المتوفى سنة 745هـ) فذكر لها وجهًا واحدًا؛ وهو النصبُ على الحال فقط، وحكم على ما قاله الزمخشريُّ بأنه غيرُ صحيح، حيث قال

"والصحيح أنه ليس بظرف، ولا نعلم أحداً من النحاة عده في الظروف" [113]، ومن هنا يتضحُ أنَّ إنكار أبي حيَّان لإعرابِ "آنفًا" على أنها ظرفٌ، فيهُ هجومٌ غيرُ مبرَّرٍ على الزمخشريِّ وأبي البقاء ومن سارَ على دربِهما، لذلك فقد استعرض محي الدين درويش (المتوفى سنة 1403هـ) تلك الآراء ثم قال "وعلى هذا رُجِّحتْ كفّة القائلين بالظرفية" [114]، وكذلك فقد ذكر صافي محمود بن عبد الرحيم (المتوفى سنة 1376هـ) في متنْ إعرابه للقرآن الكريم أنها تُعربُ حالًا؛ ثم علَّق في حاشية الكتاب بجوازِ إعرابها ظرفًا [115]، وكذلك ذكر طاهر يوسف الخطيب أن لفظة "آنفًا" في اللغة العربية تُعربُ بوجهٍ عامٍّ ظرفًا؛ بمعنى: من قبل. [116]

هذا هو إعراب كلمة "آنفًا" في اللغة العربية بشكل عامٍّ، وقد ذكر السيوطي الحديث "ذَكَرَكَ آنِفًا" ثم ذكر نصَّ العكبري، وذكر مجموعةً أخرى من الأحاديث جاء فيها هذا اللفظ، وبعد ذلك نقل نصَّ أبي حيان في تفسير البحر المحيط [117]

3-3: المطلب الثاني: استدراكات السيوطي في كتابه عقود الزبرجد على ضبط رواية العكبري للأفعال

استدركَ السيوطي على أبي البقاء ضبط روايتهِ للأفعال في كتابه، وذلك في ثلاثة مواضعَ كما يلي

3-3-1: ذكر أبو البقاء قول سيدنا عمرو بن العاص -رضي الله عنه- برواية "وَاللهِ، مَا أَدْرِي: أَحُبًّا ذَلِك أم تأْلُّفًا؟"، ووضَّح أن "حبًّا" و"تأْلُّفًا" منصوبتان على أن كلًّا منهما مفعولٌ لأجلِهِ [118]، والأثرُ السابق لم أعثر عليه بروايتهِ التي ذكرها العكبري، بل إنهُ في كثير من مراجع متون الحديث برواية "إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَدْرِي أَحُبًّا كَانَ ذَلِكَ، أَمْ تَأَلُّفًا يَتَأَلَّفُنِي" [119]، أما العكبري فقد أغفل تلك الروايةَ المُثبتةَ في كثير من مؤلفات متون الحديث، حيث قام بحذف الفعل الناقص (كان) فيما ذكرهُ في كتابهِ، ولهذا السبب فقد رأيتُ السيوطي بعد أن نقل نص أبي البقاء فقد علَّقَ عليه بقولهِ "قُلْتُ: في النسخةِ: أحُبًّا كان ذلكَ؛ فيكون خبرَ (كان)" [120]، أي أنَّ (حبًّا) خبرٌ للفعل (كان) مقدَّمٌ عليهِ، وتقديمُ خبر كان عليها جائزٌ حسنٌ، فتقول: قائمًا كان زيدٌ [121]، كما قال ابن جني في قراءة أُبيّ وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما (وَبَاطِلًا مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ) [هود 11 /16]، بنصب (باطلا) "ففي

هذه القراءة دلالة على جواز تقديم خبر كان عليها؛ كقولك: قائمًا كان زيد، وواقفًا كان جعفر. "ووجه الدلالة من ذلك أنه إنما يجوز وقوع المعمول بحيث يجوز وقوع العامل، و(باطلًا) منصوب بـ(يعملون)، والموضع إذن لـ(يعملون) لوقوع معموله متقدمًا عليه؛ فكأنه قال: ويعملون باطلًا كانوا" [122]، وذلك لأن (باطلًا) مفعول للفعل (يعملون)، أي أنه معمولٌ لخبر (كان)[123]

3-3-2: ذكرَ العكبري في روايته لحديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما "فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ تَصُومُ لا تَكَادُ تُفْطِرُ....." وذلك بإسقاط (أنْ) بعد (تكاد) [124]، وقد علَّق السيوطي على رواية أبي البقاء بقوله "قلتُ: وفي رواية النَّسائي لهذا الحديث: حتى لا تكادَ أن تُفطِرَ، بإثباتْ (أنْ)" [125]، على أنَّ من يتأملْ الحديثَ يجدْ أنه قد وقعَ خلطٌ بين ما رواه العكبري وما نقلهُ السيوطي عن العكبريّ، وذلك كما يلي:

1- يُلاحظُ على رواية العكبري لقول سيدنا أسامة في كتاب إعراب الحديث: "إنك تصوم لا تكادُ تُفْطِرُ" ما يلي:

(أ) إسقاط (حتَّى) قبل (لا). (ب) إسقاط (أنْ) بعد (تكاد)

2 – ما نقله السيوطي عن العُكبري في عقود الزبرجد، هكذا: "إنك تصومُ حتى لا تكادَ تفْطِرُ" ويُلاحظُ على تلك الرواية ما يلي:

(أ) إثبات (حتَّى) قبل (لا).

(ب) إسقاط (أن) بعد (تكاد)

وبالبحث في أمهاتِ كتب الحديث بصيغتيهِ السابقتين وجدتُ ما يلي:

- رواية إسقاط (حتى) وردتْ بإثبات (أنْ)، وليس بحذفها، كما ذكر العكبري، أي "إنك تصوم لا تكادُ أنْ تُفْطِرُ" [126]، ولم أعثر على روايةٍ بإسقاط (حتى) و(أنْ) في آنٍ واحدٍ ، أي لا توجد رواية: إنك تصومُ لا تكاد تُفطر؛ في أي كتابٍ من كتب متون الأحاديث المختلفة.

- روايةُ السيوطي بإثبات (حتى) وردتْ في سنن النسائي بحذفِ(أنْ) ؛ أي "إنك تصوم حتى لا تكادَ تُفْطِرُ" ، ثمَّ أُثْبتتْ (أنْ) في الشَّطر الآخَرَ من الحديثِ في الكتاب نفسه، هكذا " قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّكَ تَصُومُ حَتَّى لا تَكَادَ تُفْطِرُ، وَتُفْطِرُ حَتَّى لا تَكَادُ أَنْ تَصُومَ"

[127]، أما رواية الحديث بإثباتْ (حتَّى) و(أنْ) في شطريْهِ الاثنين، أي: "يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تَصُومُ حَتَّى لَا تَكَادَ أَنْ تُفْطِرَ، وَتُفْطِرُ حَتَّى لَا تَكَادَ أَنْ تَصُومَ" فلم تردْ في سنن النسائي بهذه الصيغة، بل إنها وردت هكذا في بعض كتب متون الحديث الأخرى غير سنن النسائي[128].

ولقد كان من تعليق السيوطي على ما ذكره العُكبري أن قال "وإسقاطُها [أي: أنْ] كما ذكر العكبري أفصحُ" [129]، على أن الشائع في خبر كادَ أن يكون مضارعًا غير مقترنٍ بـ(أنْ) [130] كما في قوله تعالى (يَكادُ البَرْقُ يَخْطَفُ أبْصارَهُم) [البقرة 20/2]، وقوله تعالى (كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَداً) [الجن 19/72]، وجميع الآيات القرآنية الكريمة التي وردتْ فيها (كاد) جاء خبرُها غير مقترنٍ بـ(أنْ) [131]، على أنَّ خبرَها قد يأتي قليلًا مقترنًا بـ(أنْ) [132]، وقد ورد ذلك في كثيرٍ من كُتب متونِ الحديثِ [133] ، ومنه قول سيدنا جُبير بن مطْعَم -رضي الله عنه- "كَادَ قَلْبِي أَنْ يَطِيرَ" [134]، ومنه كذلك قول رسول الله - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – يوم الخندق "شَغَلُونَا عَنِ الصَّلاةِ الْوُسْطَى حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ - أَوْ كَادَتِ الشَّمْسُ أَنْ تَغْرُبَ - مَلأَ اللَّهُ أَجْوَافَهُمْ، أَوْ قُبُورَهُمْ نَارًا" [135]، وورد ذكر الخبر مقترنا بـ(أن) في بعضٍ من أبيات الشعر [136]، وقَصَرَ معظمُ قُدامى النحاةِ دخولَها على الخبر في الضرورةِ الشِّعريةِ فقط [137] ، ويُبطلُ ذلك ثبوتُها مع خبر (كاد) في أمهات كتب متون الحديث.

3-3-3: ورد في حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنهُ قَالَ: " يَجْتَمِعُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُلْهَمُونَ ذَلِكَ فَيَقُولُونَ: لَوِ اسْتَشْفَعْنَا عَلَى رَبِّنَا، فَأَرَاحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا...." [138]، وذكرَ العُكبريُّ أن الفعل "استشفعَ" يتعدَّى في الأكثر بـ(إلى)، لأنَّ معناه: توسَّلَ، وتوسَّل يتعدى بـ(إلى)، كما أنَّ معناه قد يكونُ بمعنى "استعانَ"، ففي هذه الحالة يجوزُ أن يتعدَّى بـ(على)؛ تقولُ: استعنتُ عليهِ، واستشفعتُ عليهِ ثمَّ ذكرَ العُكبريُّ أنَّ أبا عُبيدةَ سوَّغَ أن يتعدَّى الفعل (استشفعَ) بـ(على)، وذلك لأنَّ معناهُ: أقْبلَ عليهِ[139]، ويُلاحظُ على ما نقلهُ العكبريُّ من رواية تعدِّي الفعل (استشفع) بالحرف (على) أنه قد تجاهل روايةَ ابن الجوزي في جامع المسانيد؛ وهو الكتاب الأصيل الذي صرَّح العكبريُّ بالاعتماد عليه في إعرابه للحديث؛ حيث قد رواهُ متعديًّا بالحرف (إلى) [140]، كما وردَ الحديثُ في صحيحِ البخاريِّ أيضًا بتلك الرواية [141]، لذلك كانَ استدراك السيوطي على العُكبري أن الحديثَ رُويَ بـ(إلى) في صحيح البخاري [142]، وقد رُوي أنه يتعدَّى بالحرفينِ

جميعًا؛ كما أنه قد يتعدَّى بنفسه، جاء في لسان العرب "اسْتَشْفَعَ بفُلان على فلان....، وقال الفارسيّ: اسْتَشْفَعه: طلَب منه الشَّفاعةَ. ....، واسْتَشْفَعْتُه إلى فلان، أَي: سأَلته أَن يَشْفَعَ لي إِليه" [143]

3-4: المطلب الثالث: استدراكات السيوطي في كتابه عقود الزبرجد على ضبط رواية العكبري لحروف المعاني

استدركَ السيوطي على أبي البقاء ضبط روايتهِ للحروف في كتابه، وذلك في ثلاثة مواضعَ؛ كما يلي:

3-4-1: جاء كلام العُكبري على حذف همزةِ الاستفهام في الحديث الذي رواه أُبَيّ بْنِ كَعْبٍ -رضي الله عنه- والذي ذكره العكبري برواية "صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلى الله عَليه وسَلم الصُّبْحَ، فَقَالَ: شَاهِدٌ فُلاَنٌ؟ فَقَالُوا: لاَ" [144]، وذلك بإسقاط همزةِ الاستفهام من: شَاهِدٌ فلانٌ؟، وذلك بمعنى: أحاضرٌ فلانٌ؟، حيث قال العُكبري في إعرابه "يُرِيد: الْهمزَة؛ فحذفها للْعلم بهَا، وَهُوَ مَرْفُوع بِأَنَّهُ خبر مقدم، و(فلَان) مُبْتَدأ. وَيجوز أَن يكون (شَاهدٌ) مُبْتَدأ؛ لِأَن همزَة الِاسْتِفْهَام فِيهِ مُرَاده، وَلَو ظَهرت لَكَانَ مُبْتَدأ الْبَتَّةَ، و (فلَان) فَاعل سد مسد الْخَبَر " [145]، وأبو البقاء قد أوردَ الحديثَ بروايةِ حذفِ الهمزةِ، وهي روايةُ الإمام أحمد في مُسندهِ، ولكنَّهُ تجاهلَ أن للحديثِ روايةً أخرى جاء فيها مذكور الهمزة [146]، لذلك فقد علَّق السيوطي على كلام العُكبري بقوله " قلتُ: الحديثُ رواهُ أبو داود والنسائي وابن ماجه بلفظ (أشَاهدٌ) بإثبات الهمزة؛ فعُرِفَ أن إسقاطَها من تصرّف الرواة." [147]، وعلى ذلك فلا يوجدُ في الحديثِ سوى توجيهٍ إعرابيٍّ واحدٍ فقط، وهو أن تكون الهمزة للاستفهام، و(شاهدٌ) مبتدأ، وهو اسمُ فاعلٍ قد اعتمدَ على استفهامٍ، و(فلانٌ) فاعلٌ سدَّ مسدَّ الخبر [148]

3-4-2: ذكر العكبريُّ في الحديث الذي روتهُ أمُّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- وذلك عندما سألت رسول الله - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – قائلةً "إِنَّ لِي جَارَيْنِ، فَإِلَى أَيِّهِمَا أُهْدِي؟" فقَالَ - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – "أَقْرَبِهِمَا مِنْكِ بَابًا" [149]، وأجازَ أبو البقاء في (أقرب) ثلاثةَ أوجهٍ: الجرّ على تقدير أنَّ حرف الجر (إلى) محذوف؛ أي: إلى أقربِهما، وذلك حتى يكون الجواب كالسؤال، وقدَّم أبو البقاء هذا الوجهَ على الآخرَيْنِ، ثمَّ ثنَّى بالرفعِ؛ على

أنه خبرٌ لمبتدأ محذوف، أي: هو أقربُهُما، وآخِرُ الأوجهِ التي ذكرها النصبُ على أنه مفعولٌ به لفعل محذوف، والتقدير: صِلِي أقربَهُما [150]، والمُلاحظُ هنا أن أبا البقاءَ أوردَ روايةَ الإمامِ أحمد في مسندهِ وكذلك ابن الجوزي في جامع المسانيدِ، وذلك بإسقاط حرف الجرّ (إلى)؛ ولكنَّهُ أغفل رواية التصريحِ به التي قد جاءتْ في جُلِّ كُتب متون الحديث كصحيح البخاري وغيرِه، أي: "إِلَى أَقْرَبِهِمَا مِنْكِ بَابًا" [151]، فبهذه الروايةِ لا تكونُ هناكَ حاجةٌ إلى تقديرِ شيءٍ مما نصَّ عليه العُكبريُّ، ولهذا السبب فقد علَّق السيوطيُّ على ما ذكرهُ أبو البقاء بقولهِ "قلتُ: ولفظُ رواية البخاري: إلى أقربِهما"[152]

3-4-3: في أثناء إعراب العكبري لقول سيدنا أبي ذرٍّ -رضي الله عنه- "إِنَّ خَلِيلِي عَهِدَ إِلَيَّ أَنْ «أَيُّمَا ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ أُوكِيَ عَلَيْهِ، فَهُوَ جَمْرٌ عَلَى صَاحِبِهِ حَتَّى يُفْرِغَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»" [153]، فقد ذكر أنَّ (أنْ) يُحتملُ فيها وجهانِ: الأولُ أنْ تكونَ زائدةً، أي: خليلي عهدَ إليَّ أيُّما ذهبٍ ....، والثاني: أن تكونَ المخففةَ من الثقيلةِ، أي: أنَّهُ أيُّما ذهبٍ، و(أيُّما) مبتدأٌ، وجملة: أوكيَ عليه، خبرهُ [154]، وعلى ذلك فيكون المعنى: أنَّ الشَّأن والأمر أيُّما ذهب أو فضَّة أوكي عليه فهو جمر على صاحبه، وقد اكتفى العُكبريُّ بهذين الوجهينِ؛ ولم يذكر وجهًا ثالثًا لِـ(أنْ)، أما السيوطي فقد أضافَ وجهًا إعرابيًّا ثالثًا لها لم يذكره العُكبريُّ، وهو أن تكونَ (أنْ) هنا تفسيريةً، وذلك لأن الفعل "عهِدَ" فيه معنى القول دون حروفهِ[155]، وبذلك فإن السيوطيَّ قد أضافًا توجيهًا إعرابيًّا غفل عنه العُكبريُّ في إعرابه لهذا الحديث.

4- خاتمةُ البحثِ

تتمثلُ أهمُّ النتائجِ التي توصَّل إليها الباحثُ فيما يلي:

1- كانت هناك عدةُ عوامل قد أثَّرتْ على عدم دقة العُكبري في رواية ألفاظ الحديثِ، أهمُها، عدمُ تبحره في علم رواية الحديث، وتأثيرُ كفِّ بصرهِ على عدم تعهده الحديثَ بالحفظ وإطالةِ النظر فيه، وكذلك اعتمادُه على الأخذ عن تلاميذه مما أدى إلى وقوعِهِ في التصحيف والتحريف، كما أنهُ كان يتعجَّل بالحكم على خطأ الرواةِ لمجرد السماع دونَ التوثُّقِ من صحة الرواية؛ أو موافقتِها للغةٍ ما من لغاتِ العرب المعروفة.

2 - بلغ عدد المواضع التي استدركَ فيها السيوطي على ضبطِ العكبري لرواية الأسماء في ألفاظ الحديث وتأثير ذلك الضبط على الجانب الإعرابي أحدَ عشرَ موضعًا، بينما بلغ عدد المواضع التي استدركَ فيها السيوطي على ضبطِ العكبري لرواية الأفعال في ألفاظ الحديث ثلاثة مواضع، أما استدراكاته على ضبط العكبري لرواية الحروف فقد بلغ ثلاثةَ مواضع كذلك، وعلى ذلك فأن السَّوادَ الأعظمَ من عدمِ دقةِ العُكبريّ في ضبطِ ألفاظِ الحديثِ جاءَ جليًّا ظاهرًا في أثناءِ ضبطِهِ للأسماءِ، والتي تصل تقريبا لضعفِ إجماليّ عدد مواضعِ الأفعال والحروف التي ذكرها غير دقيقةِ الضبط.

3- كان السيوطي في استدراكاته على العُكبريّ يلتزم جانب الأمانة العلمية والحيادية ؛ حيثُ إنه تتبعَ في كتابه؛ عقودِ الزبرجد؛ المواضعَ التي لم يضبطها العكبري ضبطًا صحيحًا في رواية الحديث، واستدرك عليها بإحدى طُرقٍ أربع : إمَّا أنْ يُعلِّقَ عليها مستشهدًا بمآخذِ بعضِ شُرَّاح الحديثِ على العُكبري؛ وناقلًا لهذهِ المآخذِ، وذلك كما فعل في حديث "آيةُ الإيمانِ حبُّ الأنصار"، وإمّا أنه قد يستدركُ على ما ذكره العكبريُّ غيرَ دقيقٍ بروايةٍ أخرى من كُتب متون الحديث قد أغفلها أو سها عنها العُكبري، وذلك كما في الحديث الذي ذكره العكبري برواية "لا تنقُشوا في خواتيمكم عربيٌّ" بالرفع، حيث ذكر السيوطي رواية النصب ووضح أنها للنَّسائي، والطريقة الثالثة أنه قد يذكرُ قاعدةً نحويةً غفلَ عنها العُكبري في أثناء توجيهه لرواية ما، وذلك كما فعل في "فيراهما كلاهُما" حيث وضَّح جوازَ النحاةِ لزومَ المثنى وشبهِهِ الألفَ في الحالات الثلاث، وأما الطريقة الرابعة فتكون من خلال زيادة وجهٍ إعرابيٍّ لم يذكره العُكبري، وذلك كما ذكر أن (أنْ) في "خليلي عهد إليَّ أنْ أيّما ذهبٍ.... الحديث" يمكن أن تكون (أن) التفسيرية

4 - وقع العُكبريُّ في تصحيفِ قليلٍ من الأحاديث وتحريفها، مما أدَّى إلى ظهورِ صورةٍ جديدةٍ لتلك الأحاديثِ غيرِ موجودةٍ في أي كتابٍ من كتب المتون،

وذلك كما في قوله "إنهُ الإيمانُ ..... وإنهُ النفاقُ" بدلًا من "آيةُ الإيمانِ ..... وآيةُ النفاق"

5 - اعتمد العُكبريُّ في بيان أحاديثهِ على كتاب (جامع المسانيد)؛ لابن الجوزي إلا أنه كان في بعض الأحيان ينقل عنه مخالفًا لما جاء فيه، ومن ذلك أنه نقل حديث "لا تنقُشوا في خواتيمكم عربيٌّ" بالرفع، وهو في جامع المسانيد منصوبٌ.

6 - تجرَّأ العُكبَريُّ في الإقدام على تخطئةٍ رواية ما دون التوثُّق من عدم مجيئها في كتب متون الأحاديث الأخرى أو دون التوثُّق من أن يكونَ لها وجهٌ في العربيةِ، وذلك مثل حكمهِ بتخطئةِ رواية "فهل أنتم تاركو لي صاحبي" بحذف النون، وكذلك رواية "فيراهما كلاهما" بالألف.

5 - المراجع

5 - 1: الكتب

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق/طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، (بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ/1979م)
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، (بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى 1424هـ/2003م)
- البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق/ محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت، دار طوق النجاة، مصورة عن نسخة السليمانية مع ترقيم الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى 1422هـ)
- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، **شرح صحيح البخاري**، ضبط وتحقيق: ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الثانية 1423هـ/2003م)
- الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي؛ وآخريْنِ، (القاهرة، مطبعة الحلبي، الطبعة الثانية 1395هـ/1975م)
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، (مصر، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1420هـ/ 1999م)

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، **جامع المسانيد**، تحقيق د/ علي حسين البواب (الرياض مكتبة الرشد، الطبعة الأولى 1426 هـ/2005م)
- ابن حنبل، الإمام أحمد بن محمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق الأستاذ/ شعيب الأرنؤوط وآخرين (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م)
- الحويطي، محمد سعيد، **الاستشهاد بلغة النبي؛ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ؛ في ضوء قرار مجمع اللغة العربية، دراسة نقدية**، (الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2014م، مجلد 14، ملحق1
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف،

- **ارتِشَاف الضَّرَب مِن لسان العرب**، تحقيق الدكتور / رجب عثمان محمد (القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى 1418هـ/ 1998م)

- **تفسير البحر المحيط**، تحقيق/ عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، 1428هـ/ 2007م)

- الخطَّابي، حمد بن محمد بن الخطاب، **معالم السنن**، صححه/ محمد راغب الطباخ (حلب، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى 1351هـ/1932م)
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق الدكتور/ محمود الطحان (الرياض، مكتبة المعارف 1403هـ/1983م)
- الخطيب، طاهر بن يوسف، **المعجم المفصل في الإعراب** (بيروت، دار الكتب العلمية، 1991)
- درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى، **إعراب القرآن وبيانه**، (سوريا، دار الإرشاد للشئون الجامعية، الطبعة الرابعة 1415هـ)
- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، **سنن أبي داود**، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط ، ومحمد كامل قرة (بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ/ 2009م)
- أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود، **مُسند أبي داود الطيالسي**، تحقيق د/محمد عبد المجيد التركي، (القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى، 1419هـ/1999م)
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق الأستاذ/ شعيب الأرنؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1402هـ/1982م)
- ابن رسلان المقدسي، شهاب الدين أبو العباس، **شرح سنن أبي داود** (مصر، دار الفلاح للبحث العلمي، الطبعة الأولى، 1437هـ/2016م)

- الزَّجَّاج، إبراهيم بن السُّري، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق د/عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1408هـ/1988م)
- الزركلي، خير الدين، **الأعلام "قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين"** (بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر 2002م)
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1407هـ)
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، **الدُّرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون**، (دمشق، دار القلم، بدون طبعة أو تاريخ)
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

- **عقود الزبرجد في إعراب الحديث النبوي**، تحقيق د/ سلمان القضاة (بيروت، دار الجيل، 1414هـ /1994)

- **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق/ عبد الحميد هنداوي، (مصر، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ)

- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، **كتاب سيبويه**، تحقيق الأستاذ / عبد السلام هارون ، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية 1979م)
- الشرقاوي، د/ السيد دسوقي، **معاجم غريب الحديث والأثر، والاستشهاد بالحديث في اللغة والأدب** (القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م)
- الصالحي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي، **طبقات علماء الحديث**، تحقيق الأستاذين أكرم البوشي، وإبراهيم الزيبق (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1417هـ/1996م)
- الصنعاني، عبد الرازق بن همام بن نافع، **مُصنف ابن عبد الرازق**، تحقيق/ حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند، المجلس العلمي، الطبعة الثانية 1403هـ)
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب

- **المعجم الأوسط**، تحقيق/ طارق بن عوض الله، وعبد المحسن بن إبراهيم، (القاهرة، دار الحرمين، بدون تاريخ أو طبعة)

- **المعجم الكبير**، تحقيق/ حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، 1404هـ/1983م)

- عبد الرحيم، صافي محمود، **الجدول في إعراب القرآن الكريم**، (دمشق، دار الرشد، الطبعة الرابعة 1418هـ)
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري (شرح صحيح البخاري)**، أخرجه وصححه/ محب الدين الخطيب (بيروت، دار المعرفة، 1379هـ)
- ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق/عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1422هـ)
- العُكبريُّ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين،

- **إعراب الحديث النبوي**، تحقيق الأستاذ/ عبد الإله نبهان (دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى 1409هـ/1989م)

- **التبيان في إعراب القرآن**، تحقيق/ علي محمد البجاوي (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ)

- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد،

- **شرح سنن أبي داود**، تحقيق/ خالد بن إبراهيم المصري، (الرياض، دار الرشد، الطبعة الأولى 1420هـ /1999م)

- **عمدة القاري (شرح صحيح البخاري)**، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون طبعة وتاريخ)

- **المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية**، تحقيق الدكتور/علي محمد فاخر، ود/ أحمد محمد السوداني، ود/ عبد العزيز محمد فاخر، (القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1431هـ/2010م)

- الفارسي، أبو على الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، **الحجة للقراء السبعة (أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد)** ، وضع حواشيه وعلق عليه الأستاذ/ كامل مصطفى الهنداوي،(بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1421هـ/ 2001م)

- القاري، أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان، المُلا الهروي، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، (بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1422هـ/2002م)

- القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، (بدون مكان للنشر، المكتبة العتيقة ودار التراث، 1333 هـ)

- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، (مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة السابعة 1323هـ)

- القضاة. د/سلمان محمد، **كتب إعراب الحديث النبوي؛ تعريف وتحليل ومتابعة** (عمَّان، الأردن، دار الأبجدية للنشر والتوزيع، بدون طبعة، 2010م)
- ابن قميئة، عمرو، **ديوان عمرو بن قميئة**، عُني بتحقيقه وشرحه الأستاذ/حسن كامل الصيْرفي، (القاهرة، معهد المخطوطات العربية 1385هـ/1965م)
- الكرماني، شمس الدين محمد بن يوسف، **الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري**؛ (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1401 هـ/1981م) مصورة عن طبعة مصر سنة 1937م
- ابن مالك، محمد بن عبد الله

- **شرح التسهيل**، تحقيق الدكتور/ عبد الرحمن السيد، والدكتور/ محمد بدوي المختون، (القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1410هـ / 1990م)
- **شرح الكافية الشافية**، تحقيق/ عبد المنعم أحمد هريدي، (مكة المكرمة، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1402هـ/ 1982م)
- **شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح**، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)

- ابن مجاهد، محمد بن عبد الله، **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم**، تحقيق/ محمد نعيم العرقسوسي (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1993م)
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **مجموعة القرارات العلمية في خمسين عامًا** (1934 م – 1984م)، (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1404هـ/ 1984م)
- ابن مُفلح، إبراهيم بن محمد، **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، تحقيق د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى 1410هـ/ 1990م)
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، تحقيق أ/ عبد الله علي الكبير، وآخريْنِ (القاهرة، دار المعارف، بدون طبعة أو تاريخ)
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي،

- **السُّنن الكبرى**، تحقيق/ حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1421هـ/2001)
- **السنن الكبرى**، تحقيق مركز البحوث بدار التأصيل (القاهرة، دار التأصيل، الطبعة الأولى 1433هـ/2012م)

- **المُجتبى من السنن "السنن الصغرى"** تحقيق/ عبد الفتاح أبو غدة (حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية 1406هـ/1968م)

- أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، **حِلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (القاهرة، دار السعادة، 1394هـ/ 1974م)

- النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، **صحيح مسلم بشرح النووي**، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1392هـ/1972م)

- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت، **الموسوعة الفقهية**، (الكويت، ذات السلاسل، الطبعة الثانية 1404هـ/1983م)

- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن يعيش، **شرح مفصل الزمخشري في صنعة الإعراب**، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1422هـ/2001م)

5- 2 : الأطروحات (الرسائل)

- أبو ضاوي، إبراهيم عبد الحفيظ، **شمس الدين الكرماني وجهوده النحوية والصرفية في شرح صحيح البخاري المُسمى بالكواكب الدراري**، (القاهرة، جامعة عين شمس، كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1429هـ/2008م)

- محمد، سمية عبد الرحيم، **إعراب الحديث النبوي بين العكبري والسيوطي وابن مالك، دراسة وصفية تحليلية مقارنة**، (السودان، جامعة أم درمان، كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه 1429هـ/ 2008م)

- المشاقبة، نايل علي أحمد، **منهج العكبري والسيوطي في إعراب الحديث النبوي "دراسة مقارنة"** (الأردن، جامعة آل البيت، رسالة ماجستير 2010م)

الهوامش

(1) يُنظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **مجموعة القرارات العلمية في خمسين عامًا (1934 م – 1984م)**، (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1404هـ/ 1984م)، كما يُنظر كذلك: الدكتور السيد الشرقاوي، معاجم غريب الحديث والأثر، والاستشهاد بالحديث في اللغة والأدب. (القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م) ص 275 وما بعدها

(2) يُنظَرُ في ذلك: الحويطي، محمد سعيد، **الاستشهاد بلغة النبي - صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ – في ضوء قرار مجمع اللغة العربية، دراسة نقدية**، (الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2014م، مجلد 14، ملحق1) ص586

(3) كتاب شرح صحيح البخاري، لابن بطال، مطبوع بضبط وتحقيق: ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الثانية 1423هـ/2003م)، يُنظر على سبيل المثال في بعض المسائل النحوية في شرحه. شرح صحيح البخاري ج7 ص86

(4) كتاب الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري؛ لشمس الدين الكرماني طُبع في مصر في سنة 1937م، وأُعيد طبعه مرة ثانية عن النسخة نفسها وذلك في سنة 1991ببيروت (دار إحياء التراث العربي)، وقد أكثر الكرماني في كتابه من المسائل النحوية، يُنظر على سبيل المثال: ج1 ص 198، ج2 ص 31، 80 ، 155، 217 ، ج3 ص165 .....

(5)كتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني من أشهر كتب شروح صحيح البخاري، وطُبع طبعات عديدةٍ، وقد اهتم بالجانب النحوي في شرحه للحدث في كثيرٍ من مواضع كتابه

(6) يُنظر على سبيل المثال: الخطَّابي، **معالم السنن**، صححه/ محمد راغب الطباخ (حلب، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى 1351هـ/1932م) ج1 ص 22، ويُنظر كذلك: العيني، بدر الدين، **شرح سنن أبي داود**، تحقيق/خالد بن إبراهيم المصري (الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى 1420/1999م) ج1 ص 88، 89

(7) يُنظر: القضاة. د/سلمان محمد، **كتب إعراب الحديث النبوي تعريف وتحليل ومتابعة**، (عمَّان، الأردن، دار الأبجدية للنشر والتوزيع، دط 2010) ص 19

(8) حيث يقعُ كتابُ السيوطي في ثلاثة مجلدات، أما كتابُ العُكبري وكذلك كتاب ابن مالك فيقع كل منهما في مُجلد واحدٍ فقط.

(9) يُنظر: المشاقبة، نايل علي أحمد، **منهج العكبري والسيوطي في إعراب الحديث النبوي "دراسة مقارنة"**، (الأردن، جامعة آل البيت، رسالة ماجستير 2010م) ص8

(10) جاءت كلمة "الفقر" منصوبةً في البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق/ محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت، دار طوق النجاة، مصورة عن السليمانية مع ترقيم الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى 1422هـ)، ج5 ص 84، حديث رقم 4015، وكذلك مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج28 ص469 حديث رقم 17234، كما أنها جاءتْ مرفوعة في مسند الإمام أحمد كذلك ج31 ص 233 حديث رقم 18916.

(11) **العُكبريُّ**، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، **إعراب الحديث النبوي**، تحقيق الأستاذ/ عبد الإله نبهان (دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى 1409هـ/1989م) ص 308

(12) يُنظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، عقود الزبرجد في إعراب الحديث النبوي، تحقيق د/ سلمان القضاة (بيروت، دار الجيل، 1414هـ /1994) ج2 ص202

(13) يُنظر على سبيل المثال: ابن مُفلح، إبراهيم بن محمد، **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، تحقيق د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى 1410هـ/ 1990م) ج2 ص30، 31، وابن مجاهد، محمد بن عبد الله، **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم**، تحقيق/ محمد نعيم العرقسوسي (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1993م) ج6 ص313

(14) ابن مُفلح، إبراهيم بن محمد، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد ج2 ص 32

(15) ابن مُفلح، إبراهيم بن محمد، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد ج2 ص 31

(16) كان ابن الجوزي رحمه الله من الحُفَّاظ في علم الحديث، يُنظر: الصالحي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي، **طبقات علماء الحديث**، تحقيق الأستاذين أكرم البوشي، وإبراهيم الزيبق (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1417هـ/1996م) ج4 ص 119

(17) يُنظر على سبيل المثال: ابن مجاهد، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، ج6 ص 313، 314

(18) يُنظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق الأستاذ/ شعيب الأرنؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1402هـ/1982م) ج 22 ص 92، والزركلي، خير الدين، **الأعلام "قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين"** (بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر 2002م) ج4 ص80

(19) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق الدكتور/ محمود الطحان، (الرياض، مكتبة المعارف 1403هـ/1983م) ج1 ص 238

(20) المرجع السابق ج1 ص 238

(21) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج1 ص 238

(22) يُنظر في ذلك: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 22 ص 93، والزركلي، الأعلام "قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين" ج4 ص80

(23) يُنظر: العُكبريُّ، إعراب الحديث النبوي، ص 41

(24) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 22 ص 93

(25) يُنظَرُ في ذلك القضاة. كتب إعراب الحديث النبوي؛ تعريف وتحليل ومتابعة، ص 286، 287

(26) يُنظر: العُكبري، إعراب الحديث ص 309، 310

(27) الحديث مذكور بنصه في صحيح البخاري ج 5 ص 5 ، حديث رقم 3661

(28) يُنظَرُ: ابن مالك، محمد بن عبد الله، **شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح**، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ) ص 167

(29) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت، **الموسوعة الفقهية**، (الكويت، ذات السلاسل، الطبعة الثانية 1404هـ/1983م) ج3 ص269

(30) العكبري، إعراب الحديث النبوي ص 116

(31) يُنظَرُ على سبيل المثال: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد ج23 ص 65، حديث رقم 14722، والطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، **المعجم الأوسط**، تحقيق/ طارق بن عوض الله، وعبد المحسن بن إبراهيم، (القاهرة، دار الحرمين، بدون تاريخ أو طبعة) ج9 ص 38، حديث رقم 9076

(32) يُنظَرُ: الصنعاني، عبد الرازق بن همام بن نافع، **مُصنف ابن عبد الرازق**، تحقيق/ حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند، المجلس العلمي، الطبعة الثانية 1403هـ) ج 3 ص 585، حديث رقم 6744

(33) يُنظَرُ في ذلك: ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله، **شرح الكافية الشافية**، تحقيق/ عبد المنعم أحمد هريدي، (مكة المكرمة، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1402هـ/ 1982م) ج1 ص 185: 188

(34) يُنظَرُ: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق/ عبد الحميد هنداوي، (مصر، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ) ج1 ص145

(35) يُنظَرُ: أبو ضاوي، إبراهيم عبد الحفيظ، **شمس الدين الكرماني وجهوده النحوية والصرفية في شرح صحيح البخاري المُسمى بالكواكب الدراري**، (القاهرة، جامعة عين شمس، كلية الآداب، رسالة دكتوراه، 1429هـ/2008م) ص 111 وما بعدها

(36) هي قراءة نافع وابن عامر وحمزة والكسائي، يُنظر: الفارسي، أبو على الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، **الحجة للقراء السبعة (أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد)**، وضع حواشيه وعلق عليه الأستاذ/ كامل مصطفى الهنداوي، (بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1421هـ/ 2001م) ج3 ص 142، وابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق/عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1422هـ) ج4 ص50

(37) صحيح البخاري ج 2 ص 157 حديث رقم 1643

(38) يُنظَرُ: الكرماني، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري ج8 ص146، 147

(39) صحيح البخاري ج1 ص60، حديث رقم 254

(40) الكرماني، الكواكب الدراري ج3 ص 117، 118

(41) يُنظَرُ: السيوطي، عقود الزبرجد ج 1 ص 306

(42) الحديث بلفظه في: البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق/ محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت، دار طوق النجاة، مصورة عن السليمانية مع ترقيم الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى 1422هـ) ج1 ص12، حديث رقم 17، وابن حنبل، الإمام أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج19 ص 326، حديث رقم 12316، وابن الجوزي، جامع المسانيد، ج1 ص 252 حديث رقم 533

(43) العكبري، إعراب الحديث النبوي ص92

(44) المصدر السابق ص 93

(45) يُنظَرُ: محمد، سمية عبد الرحيم، **إعراب الحديث النبوي بين العكبري والسيوطي وابن مالك، دراسة وصفية تحليلية مقارنة**، (السودان، جامعة أم درمان، كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه 1429هـ/ 2008م) ص 30، 31

(46) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري (شرح صحيح البخاري)**، أخرجه وصححه محب الدين الخطيب (بيروت، دار المعرفة، 1379هـ) ج1 ص63

(47) المصدر السابق ج1 ص 63

(48) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، **عمدة القاري (شرح صحيح البخاري)**، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون طبعة وتاريخ) ج1 ص 151

(49) المصدر السابق ج1 ص151

(50) السيوطي عقود الزبرجد ج1 ص 128

(51) المرجع السابق ج1 ص 128، ويُنظر الحديث في النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، **المُجتبى من السنن "السنن الصغرى"**، تحقيق/ عبد الفتاح أبو غدة (حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية 1406هـ/1968م) ج8 ص 116، حديث رقم 5019

(52) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ج6 ص14 حديث رقم 4458، وابن الجوزي، جامع المسانيد، ج8 ص157 حديث رقم 7256

(53) يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، تحقيق أ/ عبد الله علي الكبير، وآخرِيْن (القاهرة، دار المعارف، بدون طبعة أو تاريخ)، (لدد) ج5 ص4019، 4020

(54) يُنظر: القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، (مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة السابعة 1323هـ) ج6 ص471

(55) يُنظر: القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، (بدون مكان للنشر، المكتبة العتيقة ودار التراث، 1333 هـ) ج2 ص362

(56) العُكبري، إعراب الحديث النبوي ص 374

(57) يُنظر: القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج8 ص376

(58) يُنظر: القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج8 ص376

(59) ينظر العُكبري، إعراب الحديث النبوي ص 374

(60) يُنظر: القاضي عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، ج2 ص362

(61) يُنظر: السيوطي، عقود الزبرجد ج3 ص 251

(62) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد ج17 ص412 حديث رقم 11310

(63) أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط ، ومحمد كامل قرة (بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ/ 2009م) ج1 ص 12 حديث رقم 15

(64) يُنظر في قول النووي: ابن رسلان المقدسي، شهاب الدين أبو العباس، **شرح سنن أبي داود**، (مصر، دار الفلاح للبحث العلمي، الطبعة الأولى، 1437هـ/2016م) ج1 ص350

(65) العُكبري، إعراب الحديث النبوي ص 196

(66) السيوطي، عقود الزبرجد ج2 ص344

(67) يُنظر الحديث برفع كلمة "ثيب" في جامع المسانيد ج2 ص31، 32

(68) العكبري، إعراب الحديث النبوي ص 100، 101

(69) يُنظَرُ في تلك الرواية: صحيح البخاري ج 7 ص 39 حديث رقم 5247، ج7 ص 66 حديث رقم 5367، والإمام أحمد في المسند ج22 ص 36، حديث رقم 14132، ج23 ص 270 حديث رقم 15026، والطبراني، المعجم الكبير ج19 ص 149، والنسائي، السنن الكبرى، ج7 ص 157 حديث رقم 5317

(70) السيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص 274

(71) يُنظر: القاري، أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان، المُلا الهروي، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، (بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1422هـ/2002م) ج5 ص 2046 حديث رقم 3088

(72) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ج3 ص131 حديث رقم 2456

(73) يُنظر العُكبري، إعراب الحديث النبوي ص288

(74) يُنظر: السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، (دمشق، دار القلم، بدون طبعة أو تاريخ) ج6 ص51

(75) يُنظر السيوطي، عقود الزبرجد ج2 ص405

(76) ينظر في ذلك: صحيح البخاري ج4 ص 179 حديث رقم 3502، ج5 ص137 حديث رقم 4229، ومسند الإمام أحمد ج27 ص304 حديث رقم 16741، وسنن أبي داود، ج4 ص137 حديث رقم 4229

(77) يُنظر: النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، **السنن الكبرى**، تحقيق مركز البحوث بدار التأصيل (القاهرة، دار التأصيل، الطبعة الأولى 1433هـ/2012م) ج6 ص485 حديث رقم 4633

(78) النسائي، السنن الكبرى، ج6 ص485

(79) النسائي، السنن الكبرى، ج6 ص485 حديث رقم 4632

(80) يُنظر: النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، **السنن الكبرى**، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1421هـ/2001) ج4 ص327 حديث رقم 4423

(81) العُكبري، إعراب الحديث النبوي ص 120، 121

(82) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق/طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، (بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ/1979م) ج2 ص435، ويُنظر السيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص311

(83) يُنظر: العكبري، إعراب الحديث النبوي ص 79

(84) ابن الجوزي، جامع المسانيد ج1 ص 90 حديث رقم 132

(85) الحديث براوية نصب "عربيًا" في: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد ج 19 ص 18 حديث رقم 11954، والنسائي، **السنن الكبرى**، تحقيق/ حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1421هـ/2001) ج3 ص 382 حديث رقم 9464، والنسائي، المجتبى من السنن ج 8 ص 176، حديث رقم 5209

(86) يُنظر: السيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص 131

(87) العُكبري، إعراب الحديث النبوي ص 79

(88) يُنظر على سبيل المثال: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد ج19 ص135 حديث رقم 12080، وابن الجوزي، جامع المسانيد ج1 ص 98 حديث رقم 144، والترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي وآخرين، (القاهرة، مطبعة الحلبي، الطبعة الثانية 1395هـ/1975م) ج4 ص589 حديث رقم 2379

(89) يُنظر في ذلك على سبيل المثال: صحيح البخاري ج8 ص 107 حديث رقم 6514، والنسائي، السنن الكبرى، طبعة دار التأصيل، ج4 ص 158، حديث رقم 2497

(90) السيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص 134

(91) يُنظر: العُكبري، إعراب الحديث ص 309، 310

(92) يُنظر: ابن الجوزي، جامع المسانيد ج6 ص399 حديث رقم 5975

(93) يُنظر في هذه المسألة الخلافية على سبيل المثال: ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن يعيش، **شرح مفصل الزمخشري في صنعة الإعراب**، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1422هـ/2001م) ج2 ص185، 188، والأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، (بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى 1424هـ/2003م) ج2 ص352

(94) يُنظر البيت في ابن قميئة، عمرو، **ديوان عمرو بن قميئة**، عُني بتحقيقه وشرحه الأستاذ/حسن كامل الصيْرفي، (القاهرة، معهد المخطوطات العربية، 1385هـ/1965م) ص 182، وسيبويه، **كتاب سيبويه**، تحقيق الأستاذ / عبد السلام هارون، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية 1979 م) ج 1 ص 178، وابن يعيش، شرح المفصل في صنعة الإعراب ج2 ص 185، 188

(95) البيت بلا نسبةٍ في ابن مالك، **شرح التسهيل**، تحقيق الدكتور/ عبد الرحمن السيد، والدكتور/ محمد بدوي المختون، (القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1410هـ / 1990م) ج3 ص273 ، والعيني، بدر الدين محمود بن أحمد، **المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية**، تحقيق الدكتور/علي محمد فاخر، وآخريْن، (القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1431هـ/2010م) ج3 ص 1386

(96) يُنظر: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، **ارتِشَاف الضَّرَب مِن لسان العرب**، تحقيق الدكتور / رجب عثمان محمد (القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى 1418هـ/ 1998م) ج4 ص1842

(97) يُنظر: أبو حيان الأندلسي، ارتِشَاف الضَّرَب مِن لسان العرب، ج4 ص1846

(98) يُنظر في ذلك: أبو ضاوي، إبراهيم عبد الحفيظ، شمس الدين الكرماني وجهوده النحوية والصرفية في شرح صحيح البخاري المُسمى بالكواكب الدراري، ص 229، 230

(99) العيني، عمدة القاري ج16 ص180

(100) يُنظر الحديث بحذف النون في "تاركو" في: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد ج 39ص 424، حديث رقم 23997، وأبو داود، سنن أبي داود ج4 ص353 حديث رقم 2719، ويُنظر الحديث بلفظ "تاركون" بإثبات النون في: مسلم بن الحجاج القشيري، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، (بيروت، دار الجيل، مصورة من الطبعة التركية في إستانبول 1334هـ) ج5 ص 149 حديث رقم 4591

(101) النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف، **صحيح مسلم بشرح النووي**، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1392هـ/1972م) ج12 ص 64، 65

(102) يُنظر: عقود الزبرجد ج2 ص 289

(103) يُنظر: البخاري، صحيح البخاري ج 6 ص59 حديث رقم 4640

(104) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج31 ص516 حديث رقم19180

(105) يُنظر، العكبري، إعراب الحديث ص 126

(106) من ذلك ما جاء في الحديث "عُرضتْ عليَّ الجنةُ والنارُ آنفًا"، و"هل قرأ أحدٌ منكم معي آنفًا" و"إلَّا الذي سارَّني به جبريل آنفًا". يُنظر: السيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص132، 133

(107) يُنظر: العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، **التبيان في إعراب القرآن**، تحقيق/ علي محمد البجاوي (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ) ج2 ص 1162

(108) يُنظر: الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1407هـ) ج4 ص 322

(109) يُنظر: السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج9 ص 695

(110) الزَّجَّاج، إبراهيم بن السُّري، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق د/عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1408هـ/1988م) ج8 ص 10

(111) ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج5 ص 115

(112) يُنظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق/ علي محمد البجاوي ج2 ص 1162

(113) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق/ عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، 1428هـ/ 2007م) ج8 ص 79

(114) درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى، **إعراب القرآن وبيانه**، (سوريا، دار الإرشاد للشئون الجامعية، الطبعة الرابعة 1415هـ) ج9 ص 211

(115) يُنظر: عبد الرحيم، صافي محمود، **الجدول في إعراب القرآن الكريم**، (دمشق، دار الرشد، الطبعة الرابعة 1418هـ) ج26 ص 221

(116) يُنظر: الخطيب، طاهر بن يوسف، **المعجم المفصل في الإعراب** (بيروت، دار الكتب العلمية، 1991) ص14

(117) يُنظر: السيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص132، 133

(118) يُنظر: إعراب الحديث النبوي ص 306

(119) وهي رواية الإمام أحمد وابن الجوزي، يُنظر: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج29 ص319 حديث رقم 17788وابن الجوزي، جامع المسانيد ج6 ص319 حديث رقم 5913

(120) السيوطي، عقود الزبرجد ج2 ص195

(121) يُنظر: ابن يعيش، شرح المفصل ج4 ص 345، وأبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب ج3 ص 1170

(122) ابن جني، أبو الفتح عثمان، **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، (مصر، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1420هـ/ 1999م) ج1 ص 320، 321

(123) يُنظر، أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط ج5 ص 211

(124) العُكبريُّ، إعراب الحديث ص 54

(125) السيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص99

(126) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج36 ص35 حديث رقم21753

(127) يُنظَرُ: النسائي، السُّنن الكبرى "طبعة دار التأصيل" ج5 ص145 حديث رقم 2874، والسيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص99

(128) يُنظر في ذلك: أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، **حِلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (القاهرة، دار السعادة، 1394هـ/ 1974م) ج9 ص18

(129) السيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص99

(130) يُنظَرُ: العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية ج2 ص707

(131) يُنظَرُ: ابن مالك، شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح ص99

(132) يُنظَرُ: ابن مالك، شرح التسهيل ج1 ص 391

(133) يُنظر في ورودها في صحيح البخاري: ابن مالك، شواهد التوضيح والتصحيح، ص 98، 99

(134) البخاري، الجامع الصحيح، ج6 ص 140، حديث رقم 4854

(135) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد ج 2 ص 287 حديث رقم 994

(136) يُنظَرُ في ذلك على سبيل المثال: ابن مالك، شرح التسهيل ج1 ص 391

(137) يُنظر: القضاة، القضايا النحوية والصرفية في مخطوطات وكتب إعراب الحديث ص 85، وأبو ضاوي، شمس الدين الكرماني وجهوده النحوية والصرفية في شرح صحيح البخاري ص 309

(138) هذه رواية الإمام أحمد في المسند ج19 ص196، حديث رقم 12153

(139) يُنظَرُ: العكبري، إعراب الحديث النبوي ص74

(140) رواية ابن الجوزي للحديث بتعدِّي الفعل (استشفع) بحرف الجر (إلى)، يُنظر: جامع المسانيد ج1 ص84 حديث رقم 124

(141) يُنظَرُ: البخاري، الجامع الصحيح ج9 ص131؛ حديث رقم 7440

(142) يُنظَرُ: السيوطي، عقود الزبرجد ج1 ص 119

(143) ابن منظور، لسان العرب، ج4 ص2289 (شفع)

(144) الحديث بتلك الرواية، بدون إثبات همزة الاستفهام، أي: شاهدٌ فلانٌ؟ في مسند الإمام أحمد ج35 ص188 الحديث رقم 21265

(145) العُكبري، إعراب الحديث، ص55

(146) يُنظَرُ: أبو داود، سنن أبي داود ج1 ص416 حديث رقم 554

(147) السيوطي، عقود الزبرجد، ج1 ص 94

(148) يُنظَرُ: العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، **شرح سنن أبي داود**، تحقيق/ خالد بن إبراهيم المصري، (الرياض، دار الرشد، الطبعة الأولى 1420هـ /1999م) ج3 ص30

(149) الحديث برواية إسقاط "إلى" يُنظَرُ: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد ج 42 ص 261، حديث رقم 25423، وكذلك ج42 ص394 حديث رقم 25615، وابن الجوزي، جامع المسانيد ج8 ص113، حديث رقم 7153

(150) يُنظَرُ: العكبري، إعراب الحديث النبوي، ص365، 366

(151) يُنظَرُ على سبيل المثال: صحيح البخاري: ج3 ص 88 حديث رقم 2259، ج3 ص159 حديث رقم 2595، ج8 ص 11 حديث رقم 6020، وأبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود، **مُسند أبي داود الطيالسي**، تحقيق د/محمد عبد المجيد التركي، (القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى، 1419هـ/1999م) ج3 ص 12، حديث رقم 1633، والطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، **المعجم الكبير**، تحقيق/ حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، 1404هـ/1983م) ج19 ص421، حديث رقم 1019، 1020

(152) السيوطي، عقود الزبرجد في إعراب الحديث النبوي ج 3 ص 186

(153) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد ج 35 ص 420 حديث رقم 21528

(154) يُنظَرُ: العكبري، إعراب الحديث ص 146، 147

(155) يُنظَرُ: السيوطي، عقود الزبرجد ج 2 ص 327

من قضايا الإرساء الزمني في اللغة العربية
Issues of temporal anchoring in arabic

الملاخ محمد
جامعة القاضي عياض-المغرب
elmellakh_mhammed@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2022/01/09 تاريخ القبول: 2022/03/27 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:
نهدف من خلال هذه الدراسة إلى مقاربة ظاهرة تنوع الإحالة الزمنية للأزمنة المدمجة في إطار مقارن، من أجل الكشف عن مسوغات التنوع التأويلي للأزمنة المدمجة في علاقتها بالأزمنة الدامجة من جهة وبالمنظور الزمني للمتكلم من جهة أخرى، وسينصب البحث على تفاعل الظروف الزمنية مع أزمنة الأفعال، وكيفية ارتباط التأويل الزمني للأفعال وقيود هذا التأويل بتأويل الظروف الزمنية.

الكلمات المفتاحية: الإحالة الزمنية- الإرساء الزمني- الأزمنة الدامجة- االظروف الزمنية- المنظور الزمني

Abstract:
We aim through this study to approach temporal variation of embeded tenses within comparative framework ; in order to reveal the principles that govern the interpretive variation of embeded tenses in their relationship with embeding tenses on the one hand and with speaker perspective on the other hand. The study will focus on the interaction of temporal adverbs with verbal tenses ; and how temporal interpretation of verbs is closely related to temporal interpretation of adverbs.

Key words : temporal reference- anchoring tense- embeding tenses- temporal adverbs- temporal perspective.

مقدمة:

نتوخى من خلال هذا المقال الانخراط في صياغة ملامح البرنامج الاستكشافي للنظام الزمني للغة العربية، مع الحرص على صياغة عناصره ومفاتيحه، علما أن كثيرا من مقومات البرنامج السالف الذكر مبثوثة في أعمال الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري والتي اهتدت بها مجموعة من الدراسات التي رامت تحليل خصائص الإحالة الزمنية في الساميات من منطلق مقارن. تنتظم البرنامج الاستكشافي دعامتان أساسيتان نخالهما جوهريتان في كل البرامج الاستكشافية الجديدة في لسانيات الظواهر التي تسعى لسانيات العربية لبنائها وروزها :

- البحث عن معطيات زمنية جديدة للوصف .
- يجب أن تقود أسئلة جديدة و أطر استدلالية جديدة أوصافنا وتحاليلنا في أفق بناء نحو زمني جديد للغة العربية.

من جملة القضايا التي وجب أن ينعطف البحث اللساني العربي نحوها وصفا وتحليلا :

- تخصيص عناصر النظام الزمني للغة العربية .
- تمثيل واشتقاق الإحالة الزمنية في تراكيب العربية .
- دراسة التنوع الزمني والتباساته في البنى والتراكيب .
- صياغة القيود والمبادئ والوسائط التي تضبط تنوع الدلالة الزمنية في اللغات الطبيعية في إطار مقارني يقارن النظام الزمني العربي بمثيله في اللغات الطبيعية .
- صياغة هندسة البنى الزمنية المركبة .
- البحث في الخصائص الربطية للأزمنة .

نروم من خلال هذا المقال وصف وتحليل معطيات مرتبطة بسلوك الأزمنة المدمجة في إطار تجريبي[1] يتضمن القضايا التالية :

أ – الحدود التأويلية للزمن الماضي المدمج في الماضي .

ب- إشكالية المنظور الزمني و مجالات إرساء إحالة الأزمنة المدمجة (المنظور الزمني للمتكلم و لفاعل الزمن الدامج) .

ج- الإمكانات التأويلية للظروف الزمنية المدمجة و مدى حدود بناء القراءات المحولة للظروف في سياق تفاعلها مع الأزمنة الدامجة أو المدمجة.

يمكن عد القضايا السالفة الذكر إشكاليات خاصة ضمن طائفة الإشكاليات المقترنة بالإرساء الزمني للأزمنة المدمجة، من بينها مسألة التوافق أو المطابقة الزمنية بين الزمنين الدامج والمدمج ذات الأثر الصرفي، أعني أن المطابقة الزمنية تنتج عنها مطابقة صرفية، أو لا تنتج ، ثم مسألة تبعية الزمن المدمج للزمن الدامج، أو استقلاليته الزمنية عنه ، بالإضافة إلى تطبيق قاعدة متواليات الأزمان أو عدم تطبيقها، وما ينتج عن ذلك من آثار تأويلية ذات صلة بالزمن المدمج، ناهيك عن توسيط قاعدة متوالية الأزمان نفسها عبر اللغات.

إذا كانت الأعمال التي انبرت لتحليل ظاهرة الإرساء الزمني متوافرة في الأدبيات اللسانية الغربية، مع الأعمال الرائدة لستويل وإنش وزاكونا وهيغنباوتم وجيورجي وبيانيسي وغيرها كثير، فما أنجز في الأدبيات اللسانية العربية قليل [2]، تعوزه التحاليل الجديدة المحتواة ضمن أطر استدلالية جديدة والمحكومة بأسئلة جديدة باستثناء الأعمال المذكورة أسفله.

لنبدأ برصد سلوك الزمن الماضي المدمج في الماضي.

لا يسمح الماضي المدمج في الماضي بموضعة زمن الحدث المدمج بعد زمن الحدث الدامج . لاحظ المثال التالي :

1 - قبل سنتين قال زيد إن هندا كانت مريضة السنة الماضية

2 - قالت هند الأسبوع الماضي إنها كانت مريضة أمس

هند كانت مريضة في زمن قبل زمن التلفظ و بعد زمن القول . غير أن هذه القراءة تصير ممكنة في البنيات الصلية :

3 -منذ سنتين شاهدت هند امرأة كانت مريضة السنة الماضية

هند شاهدت امرأة كانت مريضة في ماض بعد ماضي المشاهدة و قبل زمن التلفظ .

بإسقاط الظرف الناعت للزمن المدمج تصير الجملة حاملة لقراءتين ، قراءة السبق وقراءة التواقت :

4- منذ سنتين شاهدت هند امرأة كانت مريضة

في قراءة التواقت يكون الفاصل الزمني المقترن بزمن المرض متواقتا أو مدمجا في الفاصل الزمني الدال على المشاهدة . و في قراءة السبق يسبق فاصل المرض فاصل المشاهدة ، أي أن المرأة كانت قد اجتازت مرحلة المرض لما شاهدتها هند، ولم تعد كذلك في زمن المشاهدة . فاستعمال الظرف الناعت للزمنين الدامج و المدمج يحصر الدلالة الزمنية ويجعلها أكثر تقييدا .

و يبدو أن التباس الدلالة الزمنية ، و احتمال الوجهين : السبق و التواقت يبقى واردا في حالة نعت الظرف للزمن المدمج ، وبذلك تتساوى الجملة (4) و الجملة (5) في جواز دلالة السبق و التواقت فيهما معا :

5 - شاهدت هند امرأة كانت مريضة منذ سنتين

و تبين الجملتان التاليتان كيف أن تبادل مواقع الظرفين الناعتين للزمن الدامج و المدمج يسمح بإنتاج بنيات زمنية سليمة من الناحية الدلالية ، خلافا لبنيات أفعال القول التي تشرط ترتيبا زمنيا مضبوطا بين الزمن الماضي الدامج و المدمج :

6 - تحدث زيد أمس مع فتاة ربحت في المسابقة الأسبوع الماضي

7- تحدث زيد الأسبوع الماضي مع فتاة ربحت في المسابقة أمس

قارن الجملتين السالفتين بالجملتين التاليتين :

8-قال زيد الأسبوع الماضي إن هندا زارت فاطمة أمس

9- قال زيد أمس إن هندا زارت فاطمة الأسبوع الماضي

ومعلوم أن أزمنة الصلات تسمح بتنوع في القراءات الزمنية لا تسوغه دائما أفعال المواقف القضوية ، ذلك لأن أزمنة الصلات تستعمل نقطتين زمنيتين لإرساء أزمنتها، إما زمن التلفظ أو الزمن الدامج أو هما معا[3].

و في هذا السياق يقترح أوجيهارا معالجة لحل التباس أزمنة الصلات تعتمد آلية صعود المركب الإسمي سابق الصلة في الصورة المنطقية خارج حيز الزمن الأعلى الدامج حتى يتمكن من تلقي تأويلا مستقلا مستعملا زمن التلفظ كنقطة منظور زمنية، و إلا فهو واقع في حيز الزمن الدامج. و من ثمة يتلقى الزمن المدمج تأويلا نسبيا (التبعية الزمنية) إذا تحكم فيه الزمن الدامج و تأويلا مستقلا إذا أرسي بالنظر إلى زمن التلفظ ، حيث ينفلت من سلطة تحكم الزمن الدامج ، بما أن العلاقات بين الأزمنة محكومة بعلاقات بنيوية محلية تضبطها علائق التحكم المكوني في الهندسة التمثيلية الشجرية للجملة .

و يتمكن تحليل أوجيهارا من اشتقاق التباس أزمنة الصلات ، وبشكل أخص التباس الزمن الحاضر ، غير أن هناك حالات يتعذر فيها تسويغ القراءتين ، بحيث لا يسمح إلا بإجراء قراءة زمنية واحدة يصبح بموجبها زمن الصلة أو الجملة الواصفة واقعا في حيز الزمن الأعلى أي مالكا لحيز ضيق ، و من ثمة القراءة العائدية .

لاحظ الدلالة الزمنية للجملة التالية :

10- تحدث زيد مع امرأة تصرخ

الملاحظ أن الإحالة الزمنية في (10) عائدية ، فسابق الجملة الواصفة عبارة عن نكرة غير مخصصة ، و لا يخصص زمن الصراخ إلا باعتباره مواقتا لزمن الحديث . و يمكن اعتبار هذه القراءة القراءة الوحيدة المستساغة إذا اعتبرنا النكرة غير مخصصة . أما إذا اعتبرنا الإسم نكرة مخصصة تجوز حينئذ في الزمن قراءة التواقت مثلما تجوز قراءة العادة . و يجوز في الجملة (11) على غرار سابقتها إجراء قراءتين زمنيتين، بحسب تأويل سابق الجملة الواصفة " شخص " على التخصيص أو اللاتخصيص :

11 - كانت هند تبحث عن شخص يجيد الحديث باللغة الفرنسية

فإذا افترضنا أن كلمة "شخص" تحمل قيمة اللاتخصيص Non specific reading معنى ذلك أنه لا يوجد شخص محدد في العالم الحقيقي تبحث عنه هند ، فلا وجود للشخص سوى في عالمها الاعتقادي ، ومن ثمة فالقراءة الممتدة نحو الحاضر غير ممكنة ، وبالتالي فحاضر الجملة الواصفة عائدي . أما إذا أحالت كلمة "شخص" إلى كيان مخصص حينئذ يصبح سابق الجملة الواصفة مالكا لحيز أوسع و بالتالي تسوغ القراءة ذات المخرج المزدوج . فالملاحظ أن التعالق بين التخصيص الإحالي و التسويري لسابق الجملة الواصفة ، يوازيه تعالق بين الزمن الأعلى و زمن الصفة الجملية. و يفسر أوجهارا هذا الارتباط بدلالة الأحياز في الصورة المنطقية.

هل يعتبر التباس الجملة (10) مماثلا لالتباس الجملة (11) ؟ هناك رائز يمكن توظيفه للفصل بين الجملتين ، يتمثل في السياق الماصدقي والسياق المفهومي ، فالجملة (10) تنتمي إلى السياق الماصدقي، أما الجملة (11) ففعلها الدامج " بحث " ينتمي إلى طائفة المحمولات المفهومية ، عندما ينتقي فضلة قضوية . لكن هذا التحليل لا ينفي إمكانية التباس الجملة (10) كما أوضحنا، فالاسم النكرة " امرأة " يتناوب بين التخصيص واللاتخصيص ، ففي قراءة التخصيص يصير الزمن عاما ، دالا على العادة ، أي أن تحدث إلى امرأة معينة من صفاتها المائزة الصراخ . و الزمن هنا لا يمكن أن يكون عائديا ، لأن الأزمنة العامة لا تستسيغ القراءة العائدية .

كما أن هناك حالات لا تسوغ سوى قراءة الصعود ، و ذلك عندما يكون ماضي زمن الجملة الواصفة واقعا في حيز زمن المستقبل :

12 -غدا ستلتقي امرأة أحبتك

تحتمل الجملة (12) قراءة واحدة أن المرأة التي سيلتقي بها المخاطب أحبته قبل زمن اللقاء و قبل زمن التلفظ ، و لا يمكن أن تحتمل قراءة الماضي في المستقبل، أي أن المخاطب سيلتقي امرأة ستكون أحبته مباشرة قبل لقائه بها غير أن هذه القراءة تجوز في الإنجليزية بالنسبة لهيغنباوتم :

13 - Mary expect to marry a man who loved her -

Mary expect within the next six month to marry a man who fell in- love 14
with her only little while before that

ما يقابل الجملة (13) في العربية لا يستسيغ دلالة الماضي في المستقبل ،فالزمن المدمج في الجملة (15) مموضع قبل زمن التلفظ ، ولا يمكن أن يكون لاحقا عليه :

15- تتوقع هند أن تتزوج رجلا أحبها

لكن إمكانية الحصول على معطيات زمنية تجيز قراءة الماضي في المستقبل تظل ممكنة ، خاصة إذا كان سابق الجملة الواصفة نكرة غير مخصصة :

16- سألتقي حتما في السنوات المقبلة امرأة خبرت جيدا معنى الحياة

و لا تلتبس القراءة أيضا مع الزمن المركب الدال على المستقبل في الماضي ،كما يتبين من خلال المثال التالي :

17- سألتقي امرأة كانت ستحل المشكل

فحل المشكل حاصل في زمن قبل زمن اللقاء و قبل زمن التلفظ ، ولا يمكن لحل المشكل أن يحدث بعد زمن التلفظ وقبل زمن اللقاء .

أما عندما يكون المستقبل مدمجا في الماضي ، حينئذ تنتفي الدلالة العائدية للزمن المدمج ، للنظر في الجملة الآتية :

18- التقيت امرأة ستحل المشكل

فحل المشكل مموضع في زمن بعد زمن التلفظ و لا يمكن أن يكون حاصلا في فاصل زمني يقع بعد زمن اللقاء وقبل زمن التلفظ .

من الملاحظ أن الزمن الدامج إذا كان مستقبلا لا يشرط مثلما الحال مع الماضي ألا يكون الزمن المدمج لاحقا عليه :

19- سيخبرني خالد غدا أنه سيغادر المدينة الأسبوع المقبل

لا يسلك الزمن الدامج إذا دل على المستقبل بشكل مماثل للزمن الماضي إذا كان زمنا دامجا . فالماضي المدمج في المستقبل ملتبس في إحالته الزمنية ، خلافا للمستقبل المدمج في الماضي ، لنقارن بين البنيتين المواليتين :

20- ستقول هند حتما غدا إنها شربت كثيرا من الخمر

-21 قالت هند إنها ستشرب كثيرا من الخمر

بالنسبة إلى الجملة (20) يجوز أن يكون زمن شرب هند للخمر قبل الزمن الدامج و بعد زمن التلفظ ، إذا افترضنا أن من عادة هند أن تشرب الخمر في الحفلات المدعوة إليها ، ثم بعد مرور الحفلة تعلن أنها بالغت في شربه ، فزمن القول لم يحدث بعد وكذلك لم يتم الشرب بعد ، فالماضي مموضع في المستقبل . وتحتمل الجملة قراءة أخرى يكون فيها الشرب حاصلا قبل زمن التلفظ و ليس بعده ، وقبل زمن القول .

و يزول الالتباس إذا استعملت الظرفيات الناعتة للزمنين الدامج والمدمج ، وكان الزمن المدمج متوقع الحصول من منظور المتكلم :

22- سيخبر زيد هندا يوم 20 نونبر أن خالدا أنجز بحثه يوم 19 نونبر

فإنجاز البحث لم يتم بعد في زمن المتكلم ، و لكنه حدث يتوقع حصوله .

أما إذا أدمج المستقبل في الماضي فالالتباس غير حاصل في مستوى الدلالة الزمنية ، كما يتبين من خلال الجملة (21) التي لا تحتمل إلا تأويلا زمنيا واحدا يكون بمقتضاه زمن الشرب لاحقا لزمن القول ، وليس هناك ما يبين أنه لاحق لزمن التلفظ ، أي أن الشرب لم يحصل بعد . لأن هذا النوع من القراءة ينبني على الاقتضاءات الدلالية التي يمكن صياغتها بشكل مستقل عن الدلالة الزمنية المشروطة بآليات حسابية مضبوطة تتحكم في العلاقة بين الزمن الدامج والزمن المدمج و مختلف القراءات الزمنية التي تجيزها أو لا تجيزها وفق ضوابط بنيوية للتأويل الزمني .

و هذه بعض الاقتضاءات التي يمكن بناؤها بشكل مستقل ، بالنسبة للجملة(21) ، والتي تتحكم فيها اعتبارات تداولية :

23- قالت هند إنها ستشرب كثيرا من الخمر (فشربته)

24- قالت هند إنها ستشرب كثيرا من الخمر (لكنها لم تشربه بعد)

نفس الاقتضاء الدلالي نجده في الجملة التالية :

25- قال إن السماء ستمطر

تحتمل الجملة اقتضاءين دلاليين :

26- قال إن السماء ستمطر (فأمطرت)

27- قال إن السماء ستمطر (لكنها لم تمطر بعد)

فإدماج الاقتضاء الدلالي في مسارات التأويل الزمني يستلزم إرساء الزمن من منظور المتكلم بمعنى أن السماء أمطرت في زمن المتكلم (الحاكي) أو لم تمطر بعد .

تنتفي الاقتضاءات الدلالية عندما يكون الزمن المدمج مركبا دالا على المستقبل في الماضي، فيصير حينئذ مسار التأويل الزمني محصورا من منظور واحد وهو منظور الزمن الدامج، كما يظهر من خلال الجملة الموالية:

28- قال إن السماء كانت ستمطر

ثمة قيود زمنية مشتركة بين أزمنة الصلات و أزمنة أفعال المواقف القضوية ، و ذلك عندما تكون أزمنة الصلات واقعة في حيز الزمن الدامج . ومن هذه القيود ما يرتبط بالقراءة العائدية ، فعندما يكون زمن الصلة ماضيا في الإنجليزية يمكن أن يتواقت مع الزمن الأعلى ، و تسمى القراءة العائدية .

تحتمل الجملة (29) القراءة العائدية :

- 29 -التقيت امرأة كانت ستحل المشكل (لما التقيتها)

أما (- ماضي) فلا يمكن أن يكون عائديا :

- 30 - التقيت امرأة ستحل المشكل (*لما التقيتها)

فحل المشكل مموضع في زمن بعد زمن التلفظ و ليس بعد زمن اللقاء .

و الظاهرة نفسها توجد مع أفعال المواقف القضوية :

31 - قلت (أمس) إن هندا ستحل المشكل (الأسبوع المقبل)

32- قلت (أمس في الصباح) إن هندا كانت ستحل المشكل (الأسبوع الماضي)

فحل المشكل في المثال (31) مموضع بعد زمن القول و زمن التلفظ ، بينما لا يُقوَّم الزمن المدمج في المثال (32) إلا بالنظر إلى الزمن الدامج .

ويخضع تحويل الزمن المدمج في الإنجليزية لشرط المنظورية الزمنية، لاحظ الفرق بين الجملتين (33) و(34) :

33- John said that Mary will be happy

34- John said that Mary would be happy

إذا كان " جون " يقصد زمنا ممتدا في المستقبل و كان المحتوى القضوي للجملة المدمجة غير محقق بعد في زمن المتكلم ، فالجملة (33) إذن ما زالت إذن صادقة في زمن المتكلم . لكن إذا كان المتكلم يقصد زمنا غير ممتد و لا يتموضع بعد زمن نقل المتكلم لقوله و زمن " جون " إذن فالقضية كاذبة ، وبالتالي لا تصح إلا الجملة (34) ، حيث يخضع زمن الجملة المدمجة لتحويل بتطبيق قاعدة متوالية الأزمان ، فتحول صرفة المستقبل إلى ماض في المستقبل ، فإذا كان المتكلم يعرف أن "ماري " صارت سعيدة ينبغي أن يستعمل"would"بدل" will" .

و تعبر العربية عن هذا التقابل باستعمال صورة زمنية واحدة ، كما يتضح من خلال الجملة (35) :

35 -قال زيد إن هندا ستكون سعيدة

أما الجملة (36) :

36-قال زيد إن هندا كانت ستكون سعيدة

فغير محولة بتطبيق قاعدة متوالية الأزمان عن (35) .

تختلف العربية عن الإنجليزية في عدم تجويز العربية للقراءة ذات المخرج المزدوج في حالة الصرفة الزمنية الفارغة الدالة على الحاضر ، فالزمن الفارغ الدال على الحاضر في العربية عائدي ، و لذلك لا تصح الجملة (37) في العربية و تصح في الإنجليزية :

37 -*ستقول هند الأسبوع المقبل إن فاطمة حامل اليوم

38 - John will say next week that Mary is now pregnant

(القراءة ذات المخرج المزدوج)

و تسمح العربية بإرساء الزمن المدمج من منظور الزمن الدامج و إرساء الظرف التابع للزمن المدمج من منظور المتكلم ، مما يفسر جواز الجملة التالية :

39-سيقول عادل غدا إن هندا كانت في مراكش اليوم

هب أن زينب تنتقل من مدينة إلى أخرى كل يوم ،فحتما لن تكون هند في مراكش غدا .

لذلك يمكن تجويز الجملة (39) بخلاف الجملة (40):

40-*سيقول عادل غدا إن هندا في مراكش اليوم

و بغض النظر عن السياق الافتراضي أعلاه ، فالقراءة ذات المخرج المزدوج غير ممكنة في المثال (41) :

41 -سيقول عادل غدا إن هندا في مراكش

فالزمن المدمج الفارغ في الجملة (41) عبارة عن حاضر عائدي يتواقت مع الزمن الدامج .

أما الجملة (39) فليست حجة لصالح قراءة المخرج المزدوج[4] ، لأن الظرف وحده خاضع لهذه القراءة ، بينما يرسى الزمن المدمج بالنظر إلى الزمن الدامج .

و تشترك الظروف مع الأزمنة في خاصية القراءة المحولة، فتُبنى إحالتها من منظور المتكلم .

لاحظ المثال (42) :

-42 -قال خالد أمس إن فاطمة كانت سعيدة أول أمس

فهذه الجملة مُحوّلة عن :

43 - قال خالد أمس : " كانت فاطمة سعيدة أمس "

و غياب القراءة المحولة يفرز بنيات زمنية لاحنة ، وذلك عندما نحافظ على إحالة الظرف بالنظر إلى منظور فاعل الزمن الدامج :

-44قال الأستاذ أمس إن الطلبة غادروا الكلية أمس

فالظرف " أمس " المدمج لا يحيل على " أمس " المتكلم و إنما على " أمس " الأستاذ ، أي أن نقطة إرساء إحالة الظرف تقترن بالزمن الدامج ، و تحديدا بالمنظور الزمني لفاعل الجملة الدامجة .

و الظاهرة نفسها تنسحب على المثال (45) :

45 - قال محمد منذ يومين إن فاطمة كانت ستغادر أمس

لأنه عندما قال محمد منذ يومين إن فاطمة ستغادر كان يقصد " غدا" ، و بما أن الخطاب نقل يومين بعد زمن القول ، فإحالة الظرف خضعت لتحويل لتنسجم مع زمن المتكلم. و يمتد التحويل الإحالي للظرف إلى الزمن المستقبل المدمج كما يظهر من خلال المثال التالي :

46- قال زيد منذ يومين إن هندا ستكون سعيدة أمس

ف"أمس" بالنسبة إلى المتكلم هي" غدا" بالنسبة إلى زيد .

و بذلك فالظروف المدمجة يحدد منظور المتكلم إحالتها.

قارن بين (47) و (48) :

47 - سيقول زيد إن هندا كانت سعيدة اليوم السابق

- 48 سيقول زيد بعد غد إن هندا كانت سعيدة غدا

بما أن الزمن المدمج ماض مموضع قبل زمن القول ، لذلك لا يمكن تسويغ الظرف " غدا" ، لأن تسويغ منظور المتكلم الزمني للظرف لا يمكن أن يتم إلا إذا لم يتعارض مع العلاقة الزمنية الرابطة بين الزمن الدامج و المدمج .

و هناك حالات لا تقتضي تحويلا في إحالة الظرف ، لأن تسويغ الظرفيات الزمنية في مثل هذه البنى يتم بشكل مستقل من خلال العلاقة الزمنية بين الزمن الدامج والمدمج ، و هي علاقة يتحكم فيها ترتيب الفواصل الزمنية للأحداث في استقلال عن المنظور الزمني للمتكلم ، وتمثل الجملتان المواليتان لهذا النمط من البنيات :

49- سيخبر زيد هندا يوم 20 نونبر أن خالدا أنجز بحثه يوم 19 نونبر

50- ستخبرني هند حتما أن خالدا بصحة جيدة

في الجملة (49) يتموضع الماضي قبل المستقبل و ليس قبل زمن التلفظ على افتراض أن زمن المتكلم يسبق زمن الظرفين ، فالحدثين معا لم يتما بعد . و كذلك بالنسبة إلى الجملة (50) فالحاضر المدمج في المستقبل عائدي ، أي أنه يتواقت مع زمن الإخبار وليس مع زمن المتكلم .

ثمة تقابل دال بين العربية و الإنجليزية في سياق تفاعل الظروف مع رائز قاعدة متوالية الأزمان ، وهذا التقابل يبين بجلاء أن مفعول قاعدة متوالية الأزمان على قراءة الظروف المدمجة غير وارد بالنسبة إلى اللغة العربية .

قارن (51) ب (52) و (53) :

- John said two days ago that Mary would be happy yesterday51

52 - * قال زيد منذ يومين إن هندا كانت ستكون سعيدة أمس

-*53 قال زيد منذ يومين إن هندا ستكون سعيدة أمس

تفرز الجملة (52) قراءة زمنية مغايرة ل (51) ، فالماضي المدمج محول نحو ماض يسبق ماضي القول ، و بالتالي فالظرف " أمس " لا يسوغه لا الزمن الدامج و لا الزمن المدمج . أما في الإنجليزية فالمستقبل في الماضي مربوط بماضي القول ، فالزمن الإحالي المدمج مربوط بالزمن الدامج ، و الزمن الصرفي المدمج محول بتطبيق قاعدة متوالية الأزمان .

خاتمة :

حاولنا أن نقدم من خلال هذا العرض معالجة أولية لبعض معطيات الأزمنة المدمجة، وقضايا الإرساء الزمني للزمن المدمج من منطلق تحديد المنظور الزمني الذي يتحكم في إحالة الأزمنة المدمجة، ولقد بينا أن عددا من التباسات الزمن مردها إلى تحكم عدة برامترات في توجيه الإحالة الزمنية من بينها متغير المنظور الزمني للمتكلم أو لفاعل الزمن الدامج ، وهناك عدد من التأويلات التي تخضع للاقتضاءات الدلالية والتداولية التي تحيلنا بشكل مباشر على مقاصد المتكلم ...كما أن معظم الأمثلة المقدمة مبنية على خطاطتين زمنيتين وهما : الماضي المدمج في الماضي والمستقبل المدمج في الماضي. وتقتضي المعالجة الكافية للظواهر المرصودة في هذا المقال توسيع أفق المعالجة نحو خطاطات زمنية أخرى، وزرع التحاليل المقدمة في النماذج التركيبية الحديثة المؤسسة على المعالجة الخرائطية cartographic للسمات، وكذلك النظر فيما يمكن أن يفرزه التحليل من أفكار بخصوص الشطر بين ما هو صوري وما هو مؤول في سمة الزمن، بعبارة أخرى متى تكون سمة الزمن في مثل الظواهر المحللة في المقال سمة مؤولة ومتى تكون سمة صورية ؟

الهوامش:

(1) نستوحي في معالجتنا لمجموعة من المعطيات الزمنية و آليات وصفها دراسة هيغنباوتم (2006) :

Higginbotham , (2006) , The anaphoric theory of tense , university of southen California,draft.

(2) نستثني أعمال الفاسي و عمل جحفة 2006 والملاخ 2009 ، وهي الأعمال المذكورة أدناه ضمن لائحة المراجع .

(3) نجد في الأدبيات أنساقا تمثيلية متعددة لإرساء الأزمنة المدمجة، تتغيى احتواء التأويلات الزمنية الممكنة للبنيات الزمنية المدمجة بإلحاق وبغير الإلحاق، وهناك عدة قضايا تطرحها مثل هذه التمثيلات، منها مسألة التوسيط عبر اللغوي لتأويل الأزمنة المدمجة، ولا تناظر القراءات الزمنية للأزمنة داخل اللغة الواحدة ، ومسألة التمثيل الأكفى لقاعدة متوالية الأزمان...

من جهة العرض التاريخي التصاعدي للأعمال المشار إليها، يمكن أن نبدأ بعمل إنش1987 وصولا إلى بيانشي 2001 والفهري 2012 والملاخ 2009

Enç, Murvet (1987), Ançhoring Conditions for Tense Fassi fehri 2012,key features and parameters in Arabic grammar
bianchi valentine , 2001 , on finiteness as logophoric anchoring

(4) كي نحصل على القراءة ذات المخرج المزدوج يجب أن يملك الزمن المدمج ممرا نحو زمن التلفظ . وبالتالي يمكن وصف القراءة ذات المخرج المزدوج بالقراءة ذات الممرين ، فعندما نقول : " قال زيد أمس إن هندا حامل "، ف "هند " حامل في زمن القول وحملها ممتد إلى زمن التلفظ " الآن " . ولقد بينا في الملاخ 2009 ، أن القراءة ذات المخرج المزدوج لا تجوز في كل الحالات وربما الحالات التي تجوز فيها قد يكون تأويلها مرتبطا باقتضاءات دلالية أو تداولية ، بصورة شبه مماثلة للتأويلات الزمنية ذات الصلة بالاقتضاءات الموصوفة في هذا المقال . ينظر الفاسي 2012 من أجل تحليل واف لظاهرة متوالية الأزمان والأزمنة أو المصدريات الأنوية logophoric T –C والقراءات ذات المخرج المزدوج أ و ذات الممرين

Fassi fehri , 2012 , key features and parameters in arabic grammar , pp 236 – 256.

قائمة المراجع:

جحفة عبد المجيد، 2006، دلالة الزمن في العربية: دراسة النسق الزمني للأفعال، دار تبقال للنشر، الدار البيضاء.

الفاسي الفهري عبد القادر 2000، عن الماضي والاكتمال والتدرج أو لماذا ليست العربية لغة جهية. ضمن كتاب: البنى الزمنية أو أشكالها، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط.

الفاسي الفهري عبد القادر، 2004، زمن اللغة، ضمن كتاب: سمات الفعل وطرق بنائها، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط.

الملاخ محمد ، 2009 ، الزمن في اللغة العربية: بنياته التركيبية والدلالية، الدار العربية للعلوم ناشرون.

Enç, Murvet (1987), Ançhoring Conditions for Tense, Linguistic Inquiry, 18(4), 633-65 7

Fassi Fehri (A) (1989c),Temporal referece, finiteness, and the inflectional, Structure of S in Arabic. Draft . universite Mohammed v faculte des lettres . rabat

Fassi Fehri, (A) (1993), Issues in the Structure of Arabic Clauses and Words. Kluwer Academic Press, Dordrecht

Fassi Fehri (A), 2002a,the syntax of Arabic Time, in: ling research,VOL7,N1. IERA.

Fassi Fehri , 2012, Key features and parameters in Arabic grammar, john benjamins publishing company

Higginbotham , (2006) , The anaphoric theory of tense , university of southen California,draft

البَحْثُ البَلَاغِيُّ في القُرآنِ الكريمِ بينَ المُتقدّمِينَ والمُتَأخِّرينَ

Rhetorical Research in the Holy Qur'an among Advanced and Late Scholars

خالد ضو

جامعة الجزائر-1- بن يوسف بن خدة –الجزائر-

k.dou@univ-alger.dz

خدة فقير

جامعة وهران -1- أحمد بن بلة –الجزائر-

Fekirkhadda04@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/07/21 تاريخ القبول: 2021/09/20 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:

يدرسُ هذا البحثُ البلاغة القرآنية ودراستها عند المتقدمين والمتأخرين، ويهدفُ إلى التعريف بجملة من الأعلام المتعمقين في دراسة الأسلوب البلاغي القرآني، كما يهدفُ إلى التعريف ببعض النظريات المعتمدة في البحث البلاغي والبياني للقرآن، ومن أهم النتائج التي توصل إلى البحث أنّ نظرية النظم للجرجاني أحدثت ثورة في علم البلاغة بصفة عامّة، وفي إعجاز القرآن الكريم بصفة خاصّة، وحسمت الأمر في مسألة الجدل بين اللّفظ والمعنى، كما أنّ المتأخرين من البلاغيين والفقهاء انطلقوا في دراسة البلاغة القرآنية من نقد ما وضعه من سبقهم، نقدًا بنّاءً يؤكدون به الصحيح ويصححون به الخاطئ، أو يكملون به النقص، كما تعمّق النورسي في نظرية النظم في كتابه "إشارات الإعجاز"، ووضع سيد قطب نظرية التصوير الفني في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: البلاغة؛ نظرية النظم؛ الجرجاني؛ نظرية التصوير الفني، سيد قطب؛ النورسي.

Abstract:

This research studies the Qur'anic rhetoric and its study between the ancient and late scholars, and aims to introduce a group of scholars who are deeply involved in the study of the Qur'anic rhetorical method. It also aims to introduce some of the theories adopted in the rhetorical research of the Qur'an. Among the most important results of the research is that the structure theory of Al-Jurjani revolutionized the science of rhetoric, and in the inimitability of the Holy Qur'an in particular, and settled the matter on the question of the controversy between the word and the meaning. In addition, the later rhetoricians and jurists proceeded in the study of

Qur'anic rhetoric from criticizing what those who preceded them had put forward. So that they confirm the correct and correct the wrong, or complete the deficiency. As Nursi delved into the structure theory. As well, Sayyid Qutb put the theory of artistic representation in the Holy Quran.

Keywords: rhetoric; theory of structure; Al-Jurjani; theory of artistic representation, Sayyid Qutb; Al-Nursi.

1. مقدمة:

1-1. تمهيد:

الحمد لله ربّ العالمين، حتى يبلغَ الحمد منتهاه، والصّلاة والسّلام على النبيّ الأمين، محمّدٍ بن عبد الله، عليه أفضل الصّلاة وأزكى التّسليم، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد: فقد اعتمد البلاغيون منذ العصر الإسلامي الأول على الأسلوب القرآني في التعليل والتمثيل، وذلك لقوة المعنى مع بساطة التركيب وهذا إعجازه، وفي الوقت نفسه استغل الفقهاء والمفسرون هذا الأمر عكسًا؛ حيث اتخذوا من بلاغة التعبير القرآني وقوته التصويرية، ومُكنته اللغوية سبيلا للدعوة بالإثبات بأنه كلام الله الذي جعله نداءً للنجاة وشفاءً للصدور، وغاصوا عميقا في إعجازه البياني.

جاء المتأخرون من البلاغيين والفقهاء فوجدوا أغلب الأبواب العلمية قد سار فيها من سبقهم أشواطًا وليس لهم إلا النقد في غالب الأحيان، وبالنقد يتوصلون للجديد أو يضيفون للتّليد، فنجد في علوم القرآن مثلا دراسات واجتهادات تجاوز عمرها عشرة قرون، ومع ذلك يفتح الله على بعض الفقهاء بما لم يفتح به لغيرهم، فيأتي من المتأخرين من يُبدع في فكرة أو نظرية كأنها غابت عن سابقيه، بحيث يجعل الموروث الفقهي منطلقا لفكره ويزيد عليه، ولا عصمة لبشر إطلاقا سواءً المنقود أو الناقد، فالمجتهد إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر كما ورد في السنة.

1-2. أهمية الموضوع: تتجلى أهمية هذا الموضوع في عدة نقاط يُذكَرُ منها:

- تعلّقه واهتمامه بالإعجاز القرآني، والذي يُعدُّ عِلمًا من علوم القرآن الكريم.
- تعريفه بجملة من الأعلام مع ذكر نظرياتهم في خدمة البيان القرآني.
- مقارنته للأصول الفكرية في دراسة البلاغة القرآنية بين المتقدمين والمتأخّرين.

- بيانه لمناهج الفقهاء في الاستدلال البلاغي والبياني من القرآن الكريم.

1-3. إشكالية البحث: تنطلق هذه الدّراسة من الإشكال الآتي:

– كيف كانت دراسة الأبعاد البلاغية في القرآن الكريم عند المتقدمين والمتأخرين؟

ويندرجُ ضمن هذه الإشكالية الأسئلة الفرعية الآتية:

- ما أهم النظريات البلاغية في دراسة الإعجاز البياني القرآني؟
- ما منهج المتقدمين والمتأخرين في التنظير والتطبيق في المسألة؟
- ما الفرق بين الفكر المتقدم والمتأخر في دراسة البلاغة في الأسلوب القرآني؟

1-4. أهداف الدّراسة: تهدفُ هذه الدراسة إلى الآتي:

- التعريف بجملة من الأعلام المتعمقين في دراسة الأسلوب البلاغي القرآني.
- التعريف ببعض النظريات المعتمدة في البحث البلاغي والبياني للقرآن.
- معرفة أهم مواضع الاعتماد لدى البلاغيين في استقراء الإعجاز البياني.
- تحليل الأساليب النقدية للنظريات البلاغية لبعض النقاد والمفكرين.

1-5. خطة الدراسة: للإجابة على الإشكالية والتساؤلات المطروحة، ولتحقيق أهداف البحث قُسّم هذا البحث إلى عنصرين، تتقدمُهما مُقدّمةٌ، وتليهما خاتمة، وتفصيلها كالآتي:

1. مقدمة: وفيها أهمية الموضوع وإشكاليته وأهدافه ومنهج دراسته وخطة تقسيمه.

2. البحث البلاغي في القرآن عند المتقدمين.

3-1. جدلية اللّفظ والمعنى

3-2. نظرية النظم للجرجاني

3. البحث البلاغي في القرآن عند المتأخّرين.

3-1. البعد الإرشادي للبلاغة القرآنية عند النورسي

3-2. نظرية التصوير الفني لسيد قطب

4. الخاتمة: وفيها أهمّ النتائج التي توصّلتْ إليها الدّراسةُ، مع بعض الاقتراحات.

1-6. منهج الدّراسة:

أُنتُهِجَ في معالجة هذا المقال عدّة مناهج، وذلك كالآتي:

- المنهج التاريخي: في بيان مراحل دراسة البلاغة القرآنية، وفي ترجمة بعض الأعلام.
- المنهج الوصفي: في تعريف بعض المصطلحات وبيان تفصيلها ووصف خصائصها.
- المنهج التحليلي: في شرح بعض أقوال الفقهاء التي من خلالها نتوصل لبعض النتائج.
- المنهج المقارن: في المقارنة بين طرق وكيفيات تطرق الفقهاء للبحث البلاغي في القرآن.

2- البحث البلاغي في القرآن عند المتقدمين:

اجتهد المفسرون الأوائل للقرآن الكريم في بيان بعض الأبعاد العميقة في المعاني القرآنية، لكن ذلك كان من قبيل التفسير والتأويل، حتى بدأت تظهر الاهتمامات المتخصصة بالأسلوب البلاغي بين اللفظ والمعنى حتى ظهرت نظرية النظم، وفي العناصر الآتية بيان لمراحل ونماذج البحث البلاغي عند المتقدمين.

2-1. جدلية اللّفظ والمعنى:

درس العلماء القرآن الكريم منذ نزوله، وكانت بلاغته أكثر المباحث المهتمُ بها لارتباطها بالإعجاز البياني، وقد دارت تساؤلات بين البلاغيين حول ما إذا كانت بلاغة القرآن الكريم في لفظه أم في معناه، وانقسموا بذلك إلى فريقين: الأول ينتصر للّفظ دون المعنى، والآخر يقدم المعنى على اللّفظ، وقبل أن نشرع في تفصيل هذه القضية لابد أن نضبط مفهومي اللّفظ والمعنى في اللّغة وفي اصطلاح البلاغيين، ومن ثمّ تقديم آراء كلّ مدرسة.

اللّفظ مصدر "لَفَظَ" أي: طَرَحَ الشيء ورماه، واللُفاظة: الشيء المرمي، ولَفَظَ بالكلام وتلفَّظ به: تكلَّم به[1]، وهو صورة المعنى الأول الدال على المعنى الثاني[2]، أمّا المعنى فهو مصدر "عنى" أي: قصد الشيء، يُقال: هذا معنى الكلام: أي الذي يبرز من مكنون ما تضمّنه اللَّفظ[3]، وهو الصور الذهنية من حيث إنّه وضع بإزائها الألفاظ، والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنّها تقصد باللّفظ سميت معنى.[4]

وقد طُرِحت قضـية اللّفظ والمعنى منذ القدم في النقد الأدبي عند مختلف الأمم، ويُعدّ **الجاحظ** (ت:255ه) أوّل من أثار هذه المسـألة في التراث العربي الإسـلامي في كتابيه (الحيوان) و(البيان والتبيين)، حيث اعتبر أنّ العناية باللّفظ أهم وأولى في صـناعة الكلام ذلـك أنّ "المعـاني مطروحـة في الطريق يعرفهـا العجميّ، والعربيّ، والبـدويّ، والقرويّ، والمدنيّ، وإنّما الشـأن في إقامة الوزن، وتخيُّر الألفاظ، وسـهولة المخرج، وفي صحة الطبع، وجودة السـبك"[5]، فالناس عند **الجاحظ** سـواسـية في امتلاك المعاني باختلاف أجناسـهم وطبقاتهم، بينما التفاضـل بينهم يكون حسـب القدرة على التعبير عن هذه المعاني، كما ذهب **الجاحظ** إلى أنّ الألفاظ هي أول أصـناف الدلالات على المعاني[6]؛ وقد مدح الله عزّ وجلّ به القرآن به، فقال: ﴿**عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ**﴾ [النحل:103]، وذكر تعالى عظيم نعمته في تعليم البيـان، وتقويم اللسـان، فقـال: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَـانَ عَلَّمَـهُ الْبَيَـانَ**﴾ [الرّحمن:1-4][7]، وإن كانت صفة البيان ملازمة للّفظ في القرآن فصفة البلاغة تكون كذلك للّفظ بالضـرورة؛ لأنّ البيان ضـرب من ضـروب البلاغة، وهو ما يؤكده في قوله: "إذا كان المعنى شـريفا واللّفظ بليغا وكان صحيح الطبع، بعيدا من الاسـتكراه، ومنزها عن الاختلال مصونا عن التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة".[8]

حذا **أبو الهلال العسـكري** (ت:395ه) في كتابه (الصـناعتين) حَذْوَ الجاحظ؛ حيث رأى أنّ الكلام "يحُسـن بسـلاسـته، وسـهولته، ونصـاعته، وتخيّر لفظه"[9]، وأكّد على أنّ البلاغة إنّما تتحقق بتحسين اللّفظ؛ وحجته في هذا "أنّ الخُطب الرائعة، والأشعار الرائقة ما عُمِلت لإفهام المعاني فقط؛ لأنّ الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيدة منها في الإفهام، وإنّما يدلُّ حُسـنُ الكلام، وإحكام صـنعته، ورَونق ألفاظه، وجودة مطالعه، وحُسـن مقاطعه، وبديع مباديه، وغريبُ مبانيه على فضل قائله، وفهم مُنشئه".[10]

رُوي عن **أبي عمرو الشـيباني** (ت:206ه) أنّه اسـتحسـن المعنى على اللّفظ[11]، وتبعه **الآمدي** (ت:370ه) فذهب إلى أنّ ضـالة البلاغة في دقيق المعاني وبديع الوصـف ولطيف التشـبيه وبديع الحكمة، **فامرؤ القيس** مثلا لولا إقباله على لطيف المعاني واجتهاده فيها؛ لما فُضل على غيره، ولكان كسائر الشعراء من أهل زمانه؛ إذ ليست له فصاحة توصف

بالزيادة على فصاحتهم، ولا لألفاظه من الجزالة والقوة ما ليس لألفاظهم[12]، أمّا **ابن جنيّ** (ت:392هـ) في كتابه "الخصائص" ذكر أنّ العناية باللّفظ والحرص على انتقاء الأنسب منه إنّما يكون خدمة للمعنى الذي هو أرفع منزلة من اللّفظ، "وذلك أن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها بالشعر تارة وبالخطب أخرى وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلف استمرارها فإن المعاني أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدرًا في نفوسها، فأول ذلك عنايتها بألفاظها ... فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسّنوها وحموا حواشيها وهذبوها وصقلوا غروبها وأرهفوها فلا ترينّ أنّ العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني، وتنويه بها، وتشريف منها".[13]

2-2. نظرية النظم للجرجاني:

1-2-2. التعريف بالجرجاني:

صاحب النظرية هو **أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني**، شيخ العربية، شافعي المذهب، وأشعري العقيدة، كان ورعا قانعا، ذا نسك ودين، وكان أية في النحو؛ أخذه بجرجان عن شيخه **أبي الحسين محمد بن حسن**؛ ابن أخت الأستاذ **أبي علي الفارسي**.

ألّف العلامة **الجرجاني** العديد من المصنفات منها: المغني، التكملة، دلائل الإعجاز، أسرار البلاغة، العوامل المائة، المفتاح، والعمدة في التصريف، وتوفي رحمه الله في مدينة جرجان سنة إحدى وسبعين وأربعمائة هجرية، وقيل: سنة أربع وسبعين.[14]

2-2-2. ظهور نظرية النظم وأساسها:

بعد الجدل الذي دار بين العلماء حول قضية اللّفظ والمعنى، ومحاولة كلّ طرف الانتصار لفكرته على حساب الأخرى، جاء **عبد القاهر الجرجاني** (ت471هـ) بنظرية النظم التي أحدثت ثورة في علم البلاغة بصفة عامّة، وفي إعجاز القرآن الكريم بصفة خاصّة، وحسمت الأمر في مسألة اللّفظ والمعنى.

وإنّ **الجرجاني** لم يكن أوّل من جاء بفكرة النظم؛ فقد سبقه إليها بعض العلماء مثل **الجاحظ** (ت255ه)، و**الطوسي** (ت308ه)، و**السجستاني** (ت316ه) في كتب ضاعت لم يصل إلينا منها شيء، عنونوها بـ"نظم القرآن"[15]، وكذلك **الباقلاني** (ت403ه) في كتابه (إعجاز القرآن) قد ذكر أنّ القرآن "بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يُعلم عجز الخلق عنه"[16]، وللإشارة فإنّ هؤلاء تناولوا النظم في إطاره العام، ولم يفصّلوا فيه كما فعل **الجرجاني** الذي قعّد لهذه النظرية، ووضع أسسها، وكشف أسرارها.

وقبل الشروع في بسط النظرية لابد أن نضبط مفهوم النظم؛ فهو لغة: التأليف، وضم شيء إلى شيء آخر[17]، وفي الاصلاح: "تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني، متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل".[18]

2-2-3. فكرة النظم وعلاقتها بالإعجاز:

مهّد **الجرجاني** لنظريته حين ردَّ على أصحاب اللّفظ؛ الذين حصروا النظم في انتقاء أحسن الألفاظ، وترتيبها، إذ رأى أنّ الغرض من نظم الكلم هو تناسق دلالات الألفاظ، وتلاقي معانيها، على الوجه الذي يقتضيه العقل. لأنّ لو تنخلع الألفاظ من دلالاتها لما كان شيء أحقَّ بالتقديم والتأخير من شيء، ولا يُتصور أن يجب فيها ترتيب ونظم. ولوكان القصد بالنظم إلى اللّفظ نفسه لكان ينبغي أن لا يختلف حال اثنين في العلم بحُسن النظم أو غير الحُسنِ فيه، لأنهما يحُسّان بتوالي الألفاظ في النطق إحساسا واحدا، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئا يجهله الآخر[19]، ذلك أنّ الألفاظ أوعية للمعاني، تتبعها في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النّفس، وجب للّفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق[20]، وعليه فإنّ **الجرجاني** لا يُجوزَ النظم للّفظ متجردا من معناه، ولا للمعنى خالصا، بل ذهب إلى أنّ نظم الكلام هو تلك الصلة التي تربط الألفاظ بالمعاني، فيعرفه قائلا: "اعلم أنّ ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه، وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لكيلا تخل بشيء منها"[21]، فمدار النظم إذا هو توخي معاني النحو في كل وجوهه من

خبر وشـــرط وحال وحروف وجمل، والتصـــرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار، والإضمار والإظهار، وإصابة كل هذا في موضعه المناسب، واستعماله على الصحة وعلى ما ينبغي له.[22]

ربط **الجرجاني** بين النظم والإعجاز؛ فرأى أنّ وجه إعجاز القرآن الكريم في بلاغته المتمثلة في نظمه على الأســلوب الذي نزل به القرآن، لا في ألفاظه منفردة، ولا في عباراته، وكلماته الموزونة، ولا في الجريان، والسهولة، ولا في سلامته من أن تلتقي فيه حروف تثقل على اللسان، ولا للفواصل في أواخر الآيات، ولا لما فيه من استعارة وكناية ومجاز.[23]

4-2-2. نموذج من بيان النظم عند الجرجاني:

قوله تعالى: ﴿**وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [هود:44]، فهذه الآية الكريمة معجزة بلاغية؛ وفيها من المزية الظاهرة ما يرجع إلى ارتباط كلماتها بعضــها ببعض؛ حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى آخرها، فلو أُخِذت مثلا لفظة "ابلعي" وأُفردت لما أدّت من الفصاحة ما تؤدّيه وهي في مكانها من الآية، ذلك أنّ مبدأ العظمة والإعجاز في نداء الأرض ثم أمرها، ثم في كون النداء بـ "يا" دون "أي"؛ نحو: "يا أيتها الأرض"، ثم إضافة "الماء" إلى الكاف دون أن يقال: "ابلعي الماء"، ثم أن في إتباع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها بنداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أنْ قيل: "وغيض الماء" فجاء الفعل على صيغة "فُعِلَ" الدالّة على أنّه لم يَغِض إلّا بأمر آمر، ثم تأكيد ذلك بقوله: "وقضي الأمر"، ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو "اســتوت على الجودي"، ثم إضــمار الســفينة قبل الذكر، ثم مقابلة "قيل" في الخاتمة بـــ: "قيل" في الفاتحة[24]، فهذا الاتساق العجيب بين معاني الألفاظ والتناسب بينها هو ما يُراد بالنظم.

3- البحث البلاغي في القرآن عند المتأخّرين:

انطلق المتأخرون من البلاغيين والفقهاء في دراسة البلاغة القرآنية من نقد ما وضعه من سبقهم، نقدًا بنّاءً يؤكدون به الصحيح ويصححون به الخاطئ، أو يكملون به النقص،

فتعمق النورسي في بيان الإعجاز العلمي في القرآن، وجاء قطب بنظرية التصوير الفني، وفي العناصر الآتية تفصيل ذلك:

3-1. البعد الإرشادي للبلاغة القرآنية عند النورسي:

3-1-1. التعريف بالنورسي:

النورسي هو سعيد بن ميرزا بن علي بن خضر النورسي، من أسرة كردية متدينة؛ التحق بالكتّاب في سن مبكرة، وأكمل حفظ القرآن صغيرا[25]، وهو عالم ومصلح كردي تركي؛ يُعدُّ من رواد التفسير العلمي للقرآن، ومن دعاة الإصلاح الديني والاجتماعي في القرن العشرين، ولد سنة 1294هـ/ 1877م في قرية نورس شرق الأناضول بكردستان تركيا، وظهرت عليه علامات النبوغ منذ الصغر[26]، يُلقب النورسي ببديع الزمان، وهو شافعي المذهب، وهو يتكلم اللغة التركية والكردية، ويقرأ ويكتب العربية والفارسية، درس عند أخيه عبد الله، ثم التحق بحلقة الشيخ محمد الجلالي، ثم بدأ بتدريس شتى العلوم[27]، وكان منذ الصبا ذا تأمل وتفكير واهتمام فلسفي، وقال عن نفسه أنه كان يحدث خياله في عهد صباه في طريقة الحياة التي سيعيشها.[28]

للنورسي مجموعة من المؤلفات باللغة العربية، منها إشارات الإعجاز، تعليقات، الخطبة الشامية، وله مؤلفات باللغة التركية منها: شعاعات، مناظرات، محاكمات، وغيرها[29]؛ وله مؤلفات أخرى منها "الخطوات الست"، "رسائل النور" التي بلغت 130 رسالة ضمنها أفكاره وتأملاته في معاني القرآن الكريم وحقائق الإيمان وبراهينه، وقيل: كان يؤلفها في معتقله على ورق يرمى إليه من النافذة، ثمّ يُسرَّب ما يكتبه سرا فينسخ باليد ليصل آنذاك إلى نحو نصف مليون نسخة، وتأسست بتأثيرها حركة فكرية مجتمعية واسعة، توفي النورسي يوم 23 مارس 1960م، في مدينة أورفة، ودفن هناك، لكن السلطات العسكرية بعد انقلاب ماي 1960م نقلت رفاته إلى جهة مجهولة.[30]

3-1-2. اهتمام النورسي ببلاغة القرآن وكتابه فيها:

من مؤلفات النورسي المشهورة والدقيقة كتاب "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز"، وهو كتاب من جزء واحد فقط، فيه تفسير للفاتحة والآيات الأولى من سورة البقرة، جمع

النورسي في هذا الكتاب بين موهبته الفذة في دراسة العلوم الإسلامية وشغفه بالفلسفات القديمة والعلوم الإنسانية والصرفة المعاصرة، فضلا على اطّلاعه الواسع على الأدب والبلاغة في كتب المتقدمين؛ **الجاحظ** (ت:255هـ) و**الزمخشري** (ت:538هـ) و**السكاكي** (ت:626هـ)، وبالدرجة الأولى كتب البلاغي **عبد القاهر الجرجاني** (ت:471هـ)؛ حيث آمن بنظريته المشهورة في النظم التي اتّضحت فكرتها في كتابه "دلائل الإعجاز".[31]

أُعجِب النورسي بنظرية النظم، وأراد في هذا الكتاب أن يطبقها تطبيقا تفصيليا شاملا من حيث المباني والمعاني، والمعارف اللغوية والعقلية والذوقية، ولم يذكر النورسي في الكتاب نظرية النظم لإثبات إعجاز القرآن البلاغي فحسب، بل أراد التغلغل في المعاني والمرتكزات العقلية لإظهار مدى ارتباط المعتقدات الإسلامية بحقائق الوجود، ومن خلال الكتاب يتّضحُ أنه لو قُدِّر لكاتبه أن ينهيه لقدّم تفسيرا بلاغيا وعقليا شاملا، ولكنه انشغل بالكتابات الإصلاحية فلم يُنهه[32]، ومع ذلك فقد استطاع النورسي أن يثبت من خلال هذا الكتاب إعجاز القرآن الكريم في جزء واحد فقط، ويُعدُّ نموذجا في الدراسات الإعجازية والبلاغية والنقدية المعاصرة؛ من خلال تحليله البلاغي الرائع.[33]

خصص النورسي هذا الكتاب للإعجاز النظمي في القرآن، وأراد أن يلحقه بأجزاء تكون في سائر أوجه الإعجاز، لكن ظروفه لم تسمح له بذلك، لذا كان في رسائل النور يُبين بعض وجوه الإعجاز القرآني في كل مناسبة، ويوردُ ما كان ينوي تحقيقه.[34]

3-1-3. نموذجان عن البعد الإرشادي البلاغي للقرآن من كتاب "إشارات الإعجاز":

- قال النورسي في بيان وجه النظم في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ [البقرة:6]: لله في عالم صفاته الأزلية تجلِّيَيْن جلاليّ وجماليّ؛ فبتجليهما في عالم صفات الأفعال يتظاهر اللطف والقهر والحسن والهيبة، وفي عالم الأفعال يتولد التحلية والتخلية والتزيين والتنزيه، وبالانطباع في العالم الأُخروي من عالم الآثار يتجلى اللطف جنة ونورًا، والقهر جهنم ونارًا، وبتمثلهما في عالم الكلام يتنوع الكلام الى الأمر والنهي، وبالارتسام في عالم الإرشاد يقسمانه إلى الترغيب والترهيب والتبشير والإنذار، وبتجليهما على الوجدان يتولد الرجاء والخوف ... وهكذا، فمن شأن الإرشاد إدامة الموازنة

بين الرجاء والخوف، ليدعو الرجاء إلى السعي، والخوف إلى عدم التجاوز وأمن العذاب فيتعسف ولا يبالي، فلهذه الحكمة المتسلسلة ما رغّب القرآن إلاّ وقد رهَّب، وما مدح الأبرار إلا وذمّ الفجار.[35]

- اختار الله تعالى الكناية في قوله: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه:5]؛ لأنّ منهج البلاغة وطريق الإرشاد يقتضي رعايةَ فهوم المخاطبين واحترامَ حسّياتهم، ومراعاة عقولهم وأفكارهم، كمن يتكلم مع صبي فهو يتصبى في كلامه ليفهمه ويستأنس به، والأساليب القرآنية في مثل تسمى بـ "التنزّلات الإلهية إلى عقول البشر"، ولهذا وضع صورَ المتشابهات منظارًا على نظر الجمهور، كما أنّه لو أراد أحد تعليم فنٍ أو تفهيم علمٍ ودعا الناس إليه قبل هذا بعشرة عصور لا يفيد إلاّ تشويش الأذهان، ووقوع الناس في المغالطة، فمثلا: لو قال القرآن الكريم: "أيها الناس انظروا إلى سكون الشمس وحركة الأرض واجتماع مليون حيوان في قطرة، لتتصوروا عظمة الصانع" لأَوْقع الجمهورَ إما في التكذيب وإما في المغالطة مع أنفسهم؛ لأن حسهم الظاهريّ يرى سطحية الأرض ودوران الشمس من البديهيات المشاهَدة، والحال أن تشويش الأذهان منافٍ لمنهاج الإرشاد وروح البلاغة.[36]

2-3. نظرية التصوير الفني لسيد قطب:

أسّس سيد قطب لنظرية أسماها التصوير الفني في القرآن، وذهب الكثير من النقاد إلى أنه غير مسبوق فيها، وتُعدُّ هذه النظرية من النظريات المبينة للبلاغة الأسلوبية في القرآن الكريم، وسيأتي تفصيلها في الآتي:

1-2-3. التعريف بسيد قطب:

سيّد قطب إبراهيم حسين الشاذلي (9 أكتوبر 1906م - 29 أغسطس 1966م): كاتب وشاعر وأديب ومنظر إسلامي مصري، مؤلف كتاب في ظلال القرآن، وله 104 كتب أخرى، وعضو سابق في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين، ورئيس سابق لقسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمين، ولد في قرية موشا بمحافظة أسيوط، وبها تلقى تعليمه الأول وحفظ القرآن الكريم ثم التحق بمدرسة المعلمين بالقاهرة ونال شهادتها، والتحق بدار العلوم وتخرج عام 1933م، عمل بوزارة المعارف بوظائف تربوية

وإدارية، وبعثته الوزارة إلى أمريكا لمدة عامين وعاد عام 1950م، انضم إلى حزب الوفد المصري لسنوات وتركه عام 1942م، وانضم عام 1950م إلى جماعة الإخوان المسلمين، وخاض معهم نشاطهم السياسي الذي بدأ منذ عام 1954م إلى عام 1966م، وحوكم بتهمة التآمر على نظام الحكم وحُكِمَ بإعدامه وأعدم عام 1385هـ/ 1966م.[37]

بدأ قطب متأثرًا بحزب الوفد وخصوصًا بكاتبه عباس محمود العقاد، فقد تأثر كثيرًا باعتقادات العقاد وكان من أشد المدافعين عنه إلا أن نظرته إلى الجيل السابق أخذت تتغير شيئا فشيئا، وبدأ بإنشاء منهج اختطه بنفسه وفق ما اقتضته الظروف العصيبة للمجتمع والأمة، زاد شغفه بالأدب العربي وألَّف فيه، ثم تحول إلى الكتابة الإسلامية فكتب "التصوير الفني في القرآن" الذي لاقى استحسانًا واسعًا بين الأدباء وأهل العلم.[38]

2-2-3. التعريف بنظرية التصوير الفني:

عرّف سيد قطب التصوير الفني في القرآن تعريفا مفصلا فقال: "التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن، فهو يعبر بالصورة المحسة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية"[39]، فالتصوير عند سيد قطب هو قاعدة التعبير في القرآن الكريم، وهي القاعدة الأساسية المتبعة في جميع الأغراض، فيما عدا غرض التشريع بطبيعة الحال.[40]

خلاصة معنى التصوير الفني في القرآن أنّ القرآن استخدم طريقة التصوير البيانية المتخيلة للتعبير عن موضوعاته، وجعلها قاعدة التعبير البياني فيه؛ فالإنسان عندما يقرأ الآيات يتخيل في خياله مناظر فنية، وكأنّه يرى صورًا ومشاهدَ ولقطاتٍ معروضة.[41]

بلغ عدد النماذج القرآنية التي استشهد بها صاحب نظرية التصوير ثلاثمائة أنموذجا، ما بين قصير قد لا يتجاوز الكلمة المفردة التي ترسم بصيغتها وحروفها المعنى وتصور الحركة، وطويل قد يشمل سورة كاملة أو عددًا من الآيات تتضافر لرسم مشهد أو تصوير

لوحة أو عرض أحداث متناسقة، وذلك دون أن نأخذ في الحسبان النماذج التي استدل بها في فصل "القصة في القرآن"؛ إذ يغني عن عدها العلم أنها تمثل جزءًا كبيرا من مضامين القرآن، وأنها تقع من نظرية التصوير الفني في الصميم.[42]

3-2-3. أصول النظرية:

أ/ أصولها من خلال كلام النقاد:

اعتبر النقاد سيّد قطب متفردا في اكتشافه التصوير الفني في القرآن، فقد اعتبر الدكتور محمد رجب البيومي كتاب سيد عن التصوير الفني تسجيلا لاكتشاف فريد.[43]

وقيل أنّ نظرية التصوير الفني جاءت لتسد النقص الذي شاب نظرية النظم، فإعجاز القرآن يقع أساسا في البيان، ولكن النظم لا يسع البيان، البيان تصوير وتمثيل وتخييل وتجسيم وتشخيص ورسم للمشاهد وإيحاء بالسمات وخلق للنماذج[44]، وقد تكون هذه هي الإضافة في هاته النظرية، أي أنها الوجه الثاني للنظم.

وقال الناقد **عز الدين إسماعيل** بأنّ سيد قطب تلقف فكرة التصوير الفني من العقاد، وأن كتابيه "التصوير الفني في القرآن"، و"مشاهد القيامة في القرآن" ليس فيهما من أصالة الرأي شيء، فقال: والكتابان اللذان خدعنا بهما للمؤلف وخُيّل إلينا أن فيهما من الأصالة ما ينفي عنه تلك الصفة، وأضاف قائلا بأنّ الأستاذ سيد قطب تلقف أصل الفكرة من الأستاذ العقاد، وراح يضخمها حتى ظفر من هذه الضخامة بقدر يملأ كتابا[45]، وهذا الكلام فيه مبالغة وذلك لأن الناقد قطع بالحكم، وأغلب النقاد قالوا غير ذلك.

ب/ أصولها من خلال كلام قطب نفسه:

تكلّم الفقهاء واللغويون في بلاغة القرآن وأسلوبه منذ قرن الأئمة المجتهدين، ولا يُتَصوّرُ عدم إدراكهم للتمثيل التصويري في أسلوب القرآن، والسبق الذي سجله قطب في هذه النظرية هو إدراكه لكيفية تأصيلها، وحسن تعليلها، ووضع تسميتها، وشرح كيفيتها، وجاء في كلام الرجل ما يدل على أنّ للنظرية إشارات عند من سبقه ومن ذلك ما يأتي:

- اعترف سيد قطب بأن الزمخشري (ت:538هـ) قد أدرك بعض مواضع الجمال الفني في القرآن الكريم، وأورد قطب بعضَ المواضع التي عرض فيها الزمخشري ذلك، ثمّ عقّبَ قائلا:

فهذا التشخيص هو الذي جعل للتعبير جماله، وهو الذي أدركه الزمخشري ثم لم يُحكِم التعبير عنه، أو عبّر عنه بلغة زمانه فلا تثريب عليه.[46]

- يقول سيد قطب: "رحم الله عبد القاهر لقد كان النبع منه على ضربة معول فلم يضربها، إنّ الجمال في ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ [مريم:4]، وفي ﴿**وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا**﴾ [القمر:12] هو في ذلك الذي قاله من ناحية النظم، وفي شيء آخر وراءه، هو هذه الحركة التخييلية السريعة التي يصورها التعبير؛ حركة الاشتعال التي تتناول الرأس في لحظة، وحركة التفجير التي تفور بها الأرض في ومضة، فهذه الحركة التخييلية تلمس الحس وتثير الخيال، وتشرك النظر والمخيلة في تذوق الجمال".[47]

4-2-3. المآخذ على النظرية:

تُعدُّ هذه النظرية من النظريات المبينة للبلاغة الأسلوبية في القرآن الكريم، وقد فصلّ صاحبها فيها مع بيان نماذج تطبيقية، وعلى ما كان فيه من تفصيل فالنظرية عليها بعض المآخذ؛ أهمّها أن صاحبها وقف عند الخصائص العامة للتصوير، فبينها مجملة ولم يستفض في التحليل، كما أنّه استعمل بعض الألفاظ التي كان الأولى تجنبها مثل: سحر القرآن والفن والموسيقى والرسم، ولا يليق أن تطلق على كتاب الله تعالى.[48]

4. الخاتمة:

بفضل الله وتوفيقه وفتحه تمّ هذا البحث، وفي ختامه يمكن عرض جملة من النتائج، وذكر بعض الاقتراحات، وذلك في الآتي:

4-1. النتائج:

- ✓ تساءل البلاغيون حول بلاغة القرآن الكريم؛ في لفظه أم في معناه، وانقسموا إلى فريقين: أحدهما يقول اللفظ، والآخر يقدم المعنى، وقد طُرِحت قضية اللّفظ والمعنى منذ القدم في النقد الأدبي عند مختلف الأمم، ويُعدّ أوّل من أثار هذه المسألة في التراث العربي الإسلامي في كتابيه (الحيوان) و(البيان والتبيين).

- ✓ جاء عبد القاهر الجرجاني بنظرية النظم بعد الجدل الذي دار حول قضية اللّفظ والمعنى، وأحدثت النظرية ثورة في علم البلاغة بصفة عامّة، وفي إعجاز القرآن الكريم بصفة خاصّة، وحسمت الأمر في مسألة اللّفظ والمعنى.
- ✓ ربط الجرجاني بين النظم والإعجاز؛ فرأى أنّ وجه إعجاز القرآن الكريم في بلاغته المتمثلة في نظمه على الأسلوب الذي نزل به، لا في ألفاظه منفردة، ولا في عباراته وكلماته الموزونة، ولا في الجريان والسهولة، ولا في سلامته من الثقل، ولا للفواصل في أواخر الآيات.
- ✓ أُعجِب النورسي بنظرية النظم للجرجاني، وطبقها في كتابه "إشارات الإعجاز" أن تطبيقا تفصيليا من حيث المباني والمعاني، وذلك لإثبات إعجاز القرآن البلاغي، والتغلغل في المعاني والمرتكزات العقلية لإظهار مدى ارتباط المعتقدات الإسلامية بحقائق الوجود، ويُعدُّ الكتاب نموذجا في الدراسات الإعجازية والبلاغية المعاصرة؛ من خلال تحليله البلاغي الرائع.
- ✓ أسّس سيد قطب لنظرية أسماها التصوير الفني في القرآن، وهي من النظريات المبينة للبلاغة الأسلوبية في القرآن الكريم، واعتبر النقاد أنّ سيّد قطب متفردٌ في هذه النظرية وغيرُ مسبوق إليها، وهناك من قال بأنه تلقفها من أفكار غيره وتوسع فيها فقط.
- ✓ التصوير الفني في القرآن معناه أنّ القرآن الكريم استخدم طريقة التمثيل المُتخيَّلة في التعبير عن مقاصده ومعانيه، وذلك ليتخيّل القارئ والسامع للآيات صورًا ومشاهدَ وكأنه يراها معروضة، ونظرية التصوير الفني هي وجهٌ ثانٍ لنظرية النظم، فإعجاز القرآن يقع أساسا في البيان، والبيان فيه النظم وفيه تصوير وتمثيل ورسم للمشاهد وخلق للنماذج.
- ✓ تكلّم الفقهاء واللغويون في بلاغة القرآن وأسلوبه منذ قرن الأئمة المجتهدين، ولا يُتَصوّرُ عدم إدراكهم للتمثيل التصويري في أسلوب القرآن، والسبق الذي سجله قطب في هذه النظرية هو إدراكه لكيفية تأصيلها، وحسن تعليلها، ووضع تسميتها، وشرح كيفيتها.
- ✓ على الرغم من القبول الذي نالته نظرية التصوير الفني، فإنه عليها بعض المآخذ أهمّها أن صاحبها وقف عند الخصائص العامة للتصوير، فبينها مجملة ولم يستفض في التحليل، كما أنّه استعمل بعض الألفاظ التي كان الأولى تجنبها مثل: سحر القرآن والفن والموسيقى والرسم، ولا يليق أن تطلق على كتاب الله تعالى.

2-4. الاقتراحات:

- ✓ الاهتمام بالدرس البلاغي في القرآن الكريم لأهل اللغة وأهل علوم القرآن، لأنّ القرآن هو المنهل الأول والأفضل للاستدلال اللفظي والأسلوبي.
- ✓ دراسة نظريتي النظم والتصوير الفني دراسة جمعية للوصول إلى أرقى جماليات الأسلوب؛ لأن النظريتيْن تصبّان في السياق نفسه.
- ✓ اتخاذ الانتقادات الواردة على كل نظرية سُلّما للارتقاء لدراسات أعمق وأفضل، وتجنب النقد لأجل النقد، أو العصبية للانتماء الفكري.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم سليم أبو حليوة، بديع الزمان النورسي وتحديات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.

2- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1419هـ/ 1998م.

3- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

4- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، الطبعة الثانية.

5- أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، الطبعة الرابعة.

6- أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، (د.ط).

7- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، (د.ط).

8- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، الشهير بالجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ.

9- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، الشهير بالجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ.

10- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، كتاب الصناعتين؛ الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ.
11- أحمد أحمد بدوي، عبد القاهر الجرجاني، مكتبة مصر، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
12- بديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: شركة سوزلر للنشر، الطبعة الثالثة، 2002م.
13- بديع الزمان سعيد النورسي، الشعاعات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، الطبعة السادسة، 2011م.
14- بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتية، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، كليات رسائل النور.
15- جمال الدين فالح الكيلاني وزياد حمد الصميدعي، بديع الزمان سعيد النورسي (قراءة جديدة في فكره المستنير)، تقريظ: نصر الدين اجدير، دار الزنبقة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014م.
16- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، (د.ط)، 1981م.
17- الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م.
18- زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية/ الدار النموذجية، بيروت/ صيدا، الطبعة الخامسة، 1420هـ/ 1999م.
19- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، 1425هـ/ 2005م.
20- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405هـ/ 1985م.
21- صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآني البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار، عمّان، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.

22- صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، دار الفاروق، عمّان، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

23- عبد الملك بومنجل، البلاغة القرآنية المعجزة بين ناقدين؛ عبد القاهر الجرجاني وسيد قطب، مجلة التجديد، المجلد الرابع عشر، العدد الثامن والعشرون، 1431هـ/ 2010م.

24- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، 1426هـ/ 2005م.

25- محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، (د.ط).

26- محمد عبد السلام كفافي وعبد الله الشريف، دراسات ومحاضرات في علوم القرآن، دار النهضة العربية، بيروت.

27- مكتبة نور، سيد قطب، الاطلاع: 2021/07/16م، الرابط: https://bit.ly/3zaTzzf

28- موقع الجزيرة، النورسي كردي ملك قلوب الأتراك بـ "رسائل النور"، تاريخ النشر: 2016/09/26م، تاريخ الاطلاع: 2021/04/07م، الرابط: https://bit.ly/3wBfz5P

6. الهوامش والإحالات:

- 1ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج5، ص259. ويُنظر: زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية/ الدار النموذجية، بيروت/ صيدا، الطبعة الخامسة، 1420هـ/ 1999م، ص283.

- 2أبو البقاء الحسيني الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1419هـ-1998م، ص795.

- 3ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، المصدر نفسه، ج4، ص148-149. الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م، ج1، ص682.

-4 الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، (د.ط)، ص184-185.

- 5الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ، ج3، ص67.

6- الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ، ج1، ص82.

7- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص31.

8- المرجع نفسه، ج1، ص87.

9- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين؛ الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ، ص55.

- 10المرجع نفسه، ص58.

- 11ينظر: الجاحظ، الحيوان، ج3، ص67.

12- ينظر: أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ص420-421.

13ابن جنّي، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، الطبعة الثانية، ج1، ص217.

14- ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405هـ/ 1985م، ج18، ص432- 433.

15- ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، (د.ط)، 1981، ص490.

16- أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، (د.ط)، ص35.

17 - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 1426هـ/ 2005م، ص1162.

18- الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص203.

19- ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، (د.ط)، ص50-51.

20- المرجع نفسه، ص52.

21- المرجع نفسه، ص81.

22- ينظر: المرجع نفسه، ص81-82.

23- ينظر: أحمد أحمد بدوي، عبد القاهر الجرجاني، مكتبة مصر، القاهرة، (د.ط)، ص79-80.

24- ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص45- 46.

25- موقع الجزيرة، النورسي كردي ملك قلوب الأتراك بـ "رسائل النور"، تاريخ النشر: 2016/09/26م، تاريخ الاطلاع: 2021/04/07م، الرابط: https://bit.ly/3wBfz5P

26- جمال الدين فالح الكيلاني وزياد حمد الصميدعي، بديع الزمان سعيد النورسي (قراءة جديدة في فكره المستنير)، تقريظ: نصر الدين اجدير، دار الزنبقة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014م، ص13.

27- بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتية، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، كليات رسائل النور، ص35- 36.

28- بديع الزمان النورسي، الشعاعات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، الطبعة السادسة، 2011م، ص263.

29- بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتية، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، كليات رسائل النور، ص36.

30- موقع الجزيرة، النورسي كردي ملك قلوب الأتراك بـ "رسائل النور"، تاريخ النشر: 2016/09/26م، تاريخ الاطلاع: 2021/04/07م، الرابط: https://bit.ly/3wBfz5P

31- يُنظر: محمد عبد السلام كفافي وعبد الله الشريف، دراسات ومحاضرات في علوم القرآن، دار النهضة العربية، بيروت، ص144.

32- بديع الزمان النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص5- 6.

33- المرجع نفسه، ص7- 8.

34- إبراهيم سليم أبو حليوة، بديع الزمان النورسي وتحديات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، ص78- 79.

35- يُنظر: بديع الزمان النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص72.

36- يُنظر: المرجع نفسه، ص175- 176.

37- مكتبة نور، سيد قطب، الاطلاع: 2021/07/16م، الرابط: https://bit.ly/3zaTzzf

38- المرجع نفسه.

39- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، 1425هـ/ 2005م، ص36.

40- المرجع نفسه، ص9.

41- صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآني البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار، عمّان، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م، ص338.

42- عبد الملك بومنجل، البلاغة القرآنية المعجزة بين ناقدين؛ عبد القاهر الجرجاني وسيد قطب، مجلة التجديد، المجلد الرابع عشر، العدد الثامن والعشرون، 1431هـ/ 2010م، ص121- 122.

43- صلاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، دار الفاروق، عمّان، الطبعة الأولى، 2016م، ص13.

44- عبد الملك بومنجل، البلاغة القرآنية المعجزة بين ناقدين؛ عبد القاهر الجرجاني وسيد قطب، ص119.

45- المرجع نفسه، ص124.

46- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، 1425هـ/ 2005م، ص28.

47- المرجع نفسه، ص33.

48- يُنظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، دار الفاروق، عمّان، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م، ص347. ويُنظر أيضا: عبد الملك بومنجل، البلاغة القرآنية المعجزة بين ناقدين؛ عبد القاهر الجرجاني وسيد قطب، ص136- 137.

قصص الأطفال عند فاضل الكعبي
Children's stories of Fadel Al Kaabi

خالدي ربحة
جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس- الجزائر
Rebhakhaldi@gemail.com

تاريخ الاستلام: 2022/01/01 تاريخ القبول: 2022/03/27 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:

أدب الطفل من الفنون الأدبية التي تختص بالدرجة الأولى بالطفل ويتكون من مجموعة من الأجناس الأدبية منها ما يختص بالنثر كالقصص والروايات ومنها ما يختص بالشعر كالمسرح الغنائي والأناشيد وهذه الفنون تكمن أهميتها في تكوين الطفل تكوين صحيح يقوم على التربية الفعالة وتحسين قاموسه اللغوي و الرفع منه من خلال الاعتماد على اللغة الفصيحة التربوية وتوسيع خياله من خلال الشخصيات والمشاهد التي تجذب انتباه الطفل ويحاول كذلك الكاتب الكتابة بدءا من محيطه الاجتماعي ونقل بعض الصور والمشاهد وحتى الشخصيات التي تحيط به وهذا للفت انتباهه وبهذا يكون أدب الطفل من الفنون الأدبية التي تكون الطفل تكوينا سليما. وقد عنيت هذه الدراسة بقصص الأطفال كنوع من فنون أدب الطفل في دراسة نظرية في التعريف به وتطبيقية من خلال بعض أعمال فاضل الكعبي.

الكلمات المفتاحية: الأطفال،قصص، الكعبي، فاضل

Abstract:

Children’s literature is one of the literary arts that is primarily concerned with the child and consists of a group of literary genres, some of which are related to prose such as stories and novels, and those related to poetry such as lyrical theater and chants. By relying on the eloquent educational language and expanding his imagination through the characters and scenes that attract the child’s attention, the writer also tries to write starting from his social surroundings

and transmitting some pictures and scenes and even the characters that surround him and this to draw his attention and thus children's literature is one of the literary arts that form the child in a sound formation. This study was concerned with children's stories as a form of children's literature in a theoretical study in its definition and application through some of the works of Fadel Al Kaabi.
Keywords: children, stories, Al-Kaabi, Fadel

مقدمة:

إن الأدب في وظيفته العامة هو الذي يصور حقائق النفس البشرية بأسلوب تعبيري شيق وجميل، فهو سجل للأفكار وعرض للمشاعر المختلفة التي تختلج في نفوس الشعراء والكتاب وعرض للمشاعر الدفينة ، وهذا كله يظهر من خلال الفنون الأدبية المختلفة، والطفل كما هو معروف صفحة بيضاء علينا الاعتناء بها فهو أمانة الأسرة "وجوهرة نفيسة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش وسائر إلى كل ما يمال إليه.."[1] فهو صفحة بيضاء وعجينة الطيعة تستطيع تشكيله كيف ما تشاء، ومن هنا تكمن الرعاية الصحيحة الوجدانية المزدوجة بين الأسرة والمدرسة، فموقف "أديب الأطفال كموقف فنان تشكيلي إزاء لوحته الفنية التي يبدعها.. وهو يتطلع إليها من قريب، بين الحين والحين، ليعود يحمل الفرشاة ليضيف إليها لمسة، أو يضفي إليها لونا."[2]

فالجانب الأدبي، خاصة منه اللغوي الذي ينمو بواسطته الطفل عبر مراحل تطوره وقدراته المكتسبة لكل مرحلة من المراحل، واللغة هي العنصر الأساسي الذي يستطيع الطفل تنمية قدراته عن طريق التفاعل مع الآخرين بوسائلها المختلفة قراءة وكتابة و سمعا.

أولا- في تعريف أدب الطفل وظهوره:

إن أدب الطفل كما عرفه أحمد زلط" هو جنس أدبي متجدد نشأ ليخاطب عقلية وإدراك شريحة عمرية لها حجمها العددي الهائل في صفوف أي مجتمع، فهو أدب مرحلة متدرجة من

حياة الكائن البشري لها خصوصيتها وعقليتها وإدراكها وأساليب تثقيفها في ضوء التربية المتكاملة التي تستعين بالشعر والنثر."[3] فهذا التعريف يوجهنا إلى التعريف الصحيح لأدب

الطفل المتجدد والذي يستعين بالدرجة الأولى إلى مخاطبة فئة عمرية معينة وهي عقل الطفل الذي يعتبره الكاتب أن له خصوصياته المختلفة عن باقي الفئات العمرية، وهذا الخطاب يكون عن طريق أساليب تكمن في التربية التي تعتمد على القراءة والكتابة السمعية والبصرية بلغة النثر والشعر معا.

فأدب الطفل يعتمد على ألفاظ سهلة، مسيرة، فصيحة تتفق والقاموس اللغوي للطفل بالإضافة إلى خيال شفاف غير مركب، ومضمون هادف ومتنوع، موجه لعقلية الطفل وإدراكه كي يفهم النص الأدبي ويحسه ويتذوقه ومن ثم يكشف بمخيلته أفاقه ونتائجه، ويشير أحمد زلط أن أدب الطفل لا يختلف عن أدب الكبار إلا في المستوى اللغوي للنص على عكس ما يتضمن عند الكبار من خيال تركيبي معقد[4]

ويعود تاريخ هذا الأدب إلى التراث العربي القديم، فقد كانت الشعوب تقوم ببعض الممارسات في عاداتهم من خلال الأناشيد والأغاني التي كانت تردد على مسامع الأطفال عند محاولة تهدئتهم للنوم، فقد ذكر المؤرخون أن له جذوره عبر تاريخ الأدب العربي من أغاني المهد وأغاني الترقيص، والمقطوعات المجزوءة والأشعار البسيطة، ومنها بعض القصص التي كانت تردد على مسامع الطفل وهذا يلعب دوره في مخاطبة حواس الطفل وحفز مشاعره وخياله فالمربيات كما ذكر احمد زلط كن يقصصن على الأطفال قصصا مبسطة، وهذا القص هو نفسه كما ألفناه من حكايات الجدات والتي مازالت متداولة في بعض بيئاتنا، كما نجد حكايات الجن والشياطين

جوهرية في تراث حكايات الجدات القديمة ومن أبرز أمثلته رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي، كما كانت حكايات الحيوان التي بدأت شهرتها مع كتاب

كليلة ودمنة التي ترجمها ابن المقفع وما تبعها من الملاحم الشعبية وقصص ألف ليلة وليلة، وحي بن يقظان تعد المصدر الأهم للأدب القصصي للطفل.[5]

ثانيا - الأجناس الأدبية في أدب الطفل

1 - القصة وخصائصها الفنية في أدب الطفل:

1-1- في تعريف القصة وعناصرها:

والقصة كما قال عنها البيهي "هي حادثة واحدة أو مجموعة من الحوادث ذات العلاقة بشخصيات متعددة، والقصة وسيلة من وسائل نشر الثقافات والمعارف والعلوم والفلسفات، وهي من أشد ألوان الأدب تأثيرا في النفوس وهي رافد من روافد الثقافة بشكل عام [6] ، والقصة بشكل عام شيء من غذاء العقل والخيال والذوق لدى سامعها.

وتتكون القصة في بنائها على العناصر الأساسية وهي:

أ – الحبكة: the plot وهي العنصر الأساسي في كل عمل قصصي، وهي خطة القصة، وهي الخيط الذي يمسك نسيج القصة وبنائها معا، ويجب على الحبة أن تتوفر فيها سمات أساسية حتى تنسج بعناية جيدة ومن هذه السمات نكر علي الحديدي[7] :

أن ترتبط أحداث القصة وشخصياتها ارتباطا منطقيا وطبيعيا يجعل منها وحدة ذات دلالة محددة.

أن تتضمن تخطيطا للأحداث ينهي إلى قمة الحدث الدرامي أو ما يسمى بالعقدة، ويشعر القارئ بالرضي والارتياح وهو يعيش حل هذه العقدة حتى يصل إلى نهاية القصة.

دقة الأحداث ومناسبتها واتصالها بالحدث الرئيسي الذي تبنى عليه القصة.

أن تبنى الحبكة على الحقيقة والصدق الفني حتى تكون قابلة للتصديق، وان تكون أصيلة وجديدة غير مستهلكة.

الحبكة الجيدة هي التي تتطور فيها العقدة فتصل إلى قمتها بالصراع أو بالتناقض أو التكرار أو بالتضاد دون أن تغطي هذه الأحداث على الحدث الرئيسي، وأن يكون خيط العقدة واضح في عملية السرد، والحدث الدرامي the climax هو الذي يتطور تطورا طبيعيا في القصة حتى تصل الى ذروتها، والأطفال

يفضلون النهايات الخاطفة ويتوقعون الحل السريع للعقدة، والختام الجيد هو ما يجعل نهاية القصة متماسكة.

سهولة التركيب والبعد عن التعقيد، واتخاذ نظام معين تنتظم فيه الأحداث هذا النظام هو الذي يميز حبكة عن أخرى.

وذكر أحمد نجيب أن الحبكة "هي إحكام بناء القصة بطريقة منطقية مقنعة، لأنها هي القصة في وجهها المنطقي، ومفهومها أن تكون الحوادث والشخصيات مرتبطة إرتباطا منطقيا يجعل من مجموعها وحدة متماسكة الأجزاء وهي تتطلب نوعا من الغموض الذي تتضح أسراره في وقتها المناسب."[8] أي ان الحبكة هي القصة مرتبطة بها ارباطا منطقيا فكلما كانت محكمة جيدا كلما كانت القصة مقنعة ومشوقة.

ب- الزمان والمكان: the stting هو ثاني العناصر المهمة في القصة وقد تقصد القصة في الغموض في المكان فتطلقة ولا تحدده من خلال بلد معروف أو مكان معروف من خلال اللغة والمصطلحات الخاصة لمنطقة معية أو نشاطهم، فمكان القصة وزمانها يؤثران في الأحداث والشخصيات و الأحداث مرتبطة بالظروف والعادات والمبادئ الخاصة بالزمان والمكان الذين وقعت فيهما وهذا الارتباط ضروري لحيوية القصة ، لأنها تعطي حيوية هذه البيئة وجوها والإحساس بها .[9]

ج- الموضوع[10] the them أو المشكلة ثالث العناصر أهمية في بناء كل قصة وبنائها الفني وهو الذي يكشف عن هدف المؤلف من تأليفها وهذا هو الذي يجعلنا نبدي إعجابا بالقصة لان تكون صادقة ومقنعة لها صورة فنية خاصة فالكاتب يقدم إلينا قصة حين يقدم موضوع.

د- الشخصيات characterization فالتشخيص السليم علامة من علامات القصة الجيدة، ورسم الشخصيات بدقة ميزة من ميزات الكاتب الموهوب لأن هذه الشخصيات يجب أن تقنع القارئ بأنها توافق الحقيقة أو تماثلها مثل التي تعيش مع الأطفال في البيت أو الحي، والاقتناع بالشخصية وتصديقها يتوقف على قدرة المؤلف على إظهار الطبائع الحقيقية والسلوكية والأعمال الخارقة والقوة والضعف لهذه الشخصيات في صورة حقيقية يجب أن يجعلها تمثل حية أمامه تتحرك وتتكلم واقعية مع الدور الذي تؤديه في القصة.

هـ- الأسلوب:

هو اختيار الكاتب للكلمات وتركيبها في جمل وفقرات على نسق معين، والأسلوب الجيد هو المناسب للحبكة والموافق للموضوع والملائم للأفكار ولشخصيات القصة، وهو الذي يخلق جو القصة ويظهر الأحاسيس فيها الأسلوب الملائم للأطفال هو الذي يعكس حبكتها وخلفية شخصياتها ويناسب جمهور الأطفال بحيث لا يتعدى محصولهم من القاموس اللغوي لديهم وهي اللغة عربية أرقى بقليل من لغته وأسلوبه وهذا ليستفيد من أسلوب القصة ولغتها فتتحسن لغته وأسلوبه.[11]

وعنصر آخر هو مهم في كل قصة هو العامل النفسي[12] الذي يجعل القصة تعيش في كيان الطفل وتصبح جزءا منه وهذا ما يجعلها تعيش مع القارئ فيها قدر كبير من الإيجابية فتلقي به إلى نقطة خبرته فيصبح قادرا على التعرف بالقصة فالأطفال يستعرضون ما يقدم لهم من قصص ويقابلونها ما عندهم من خبرات وهذا ما يجعل من الطفل أن يحي ويعيش مع القصة المقدمة له.

وفي الحديث عن أسلوب القصة "من الضروري شحن قصص الأطفال بفيض من الأفعال ، لأن الأفعال البسيطة الواضحة المعبرة تمنح الحدث والقصة، نبضا جديدا يجذب الأطفال ويشدهم وكأنها سلسة نشيطة من الحوادث"[13] ويقصد بهذه الأفعال البسيطة المباشرة الغير مشتقة وغير مبنية للمجهول.

وأدب الأطفال يعتمد "على الإيجاز والسرعة واستخدام الجمل القصيرة الواضحة التي يفهما الطفل دون عناء، من هذه الأساليب تلك التي فيها السرعة والرشاقة والخفة والتي تنهج نهج الكلمة المنطوقة"[14] وقد اعتبر الكاتب هذا الأسلوب أنه كما قال لا يريد الطفل أن يقف محتارا أمام الكلمات والتراكيب ليتساءل عن معانيها، كما لا يريده أن يبدد الوقت في الوقوف عند الكلمات والتراكيب فهذا الوقوف يمكن أن يذهب بمتعة الطفل، وقد ينسيه الأفكار التي يريد الكاتب أن تتضح له أمام ذهنه ومخيلته.

ومن العناصر التي تضفي على القصة لمسة حية هو " الحوار وهو من أهم الوسائل التي يعتمد عليها القاص في رسم الشخصيات وعندما يكون الحوار متقنا وسلسا، من أهم مصادر المتعة بواسطته تتصل الشخصيات يبعضها البعض اتصالا صريحا ومباشرا

وتعد وظيفته الأساسية في القصة هو إظهار عواطف وإحساسات الشخصية المختلفة وشعورها الساخن تجاه الحوادث "[15]

وكما بين أحمد نجيب أن:" في جميع الحالات يجب أن تتفق هذه الأفكار مع الخصائص النفسية التي تميز الأطفال في كل مرحلة من مراحل النمو "[16] فعلى القاص قبل كل شيء أن يختار ما يناسب قصص الأطفال من أفكار، حيث أن الأفكار التي تناسب طفل الخامسة مثلا تختلف عن الأفكار التي تناسب طفل الثامنة وهكذا..

2- 1- أنواع قصص الأطفال :

* الأساطير والخرافات: هي حكاية من خيال الإنسان تتحدث عن ظاهرة طبيعية وهي كما عرفها على الحديدي :" هي القصة التي أنشأها الإنسان الأول لتصور ما وعته ذاكرة شعب، أو نسجه خيال شاعر، حول حادث حقيقي تمتزج فيه تفاصيل خرافية " [17] ومن هذا النوع قصة حرب طراودة، والزير سالم وعنترة العبسي.. وكما بين علي الحديدي من خلال المدارس التي اختلفت في الفصل في تعريف الأسطورة والخرافة فما وصل إليه العلماء أن الأساطير اختصت بما هو ديني بينما اختصت الخرافة بما هو دنيوي، وقد استخدمت الأساطير للمز والإشادة ببعض القادة، أما الخرافة فقد كانت ذات هدف تعليمي ينتقل من امة لأمة أخرى.[18]

أما الأسطورة فقد أكد العلماء على ضرورة اختيار القصص المناسبة لأعمارهم فقد لا توجد أساطير صالحة لأطفال التاسعة أو العاشرة، ومن جهة أخرى هناك أساطير تجذب الأطفال وتفتنهم بقراتها أو سماعها، والأساطير البسيطة من النوع التفسيري مثلا تقدم للأطفال الصغار كأسطورة "كيف وجد العنكبوت ؟ " و" كيف حصل البط على منقار" وهي أساطير هندية بسيطة طبيعية تشمل خواص الحيوانات أو النباتات ، كما يقدم للأطفال الكبار أساطير أكثر تعقيدا حسب ميولاتهم و أذواقهم تتناسب مع أعمارهم.[19] والأساطير بشكل عام في أدب الطفل عبارة عن قصة خيالية ممتعه يجب أن يكون القاص أو الراوي يتمتع بالحيوية جمالها يكمن في قمة التصوير الذي يعطيها حيوية

وحسن الصياغة ويضيف غليها التفسير والشرح لما غمض منها دون أن ينسى مغزى الأسطورة.

* قصص الحيوان:

يحب الأطفال بشكل كبير القصص التي تجري على ألسنة الحيوانات، وسعادتهم في تكوين صدقات مع بعض الحيوانات " فعلاقة الطفل الوجدانية بالحيوانات أيسر على الفهم من علاقته بالإنسان، وهذا ما أثبتته الكثير من الدراسات أن أغلب القصص التي اجتذبت الأطفال ، هي من قصص الحيوان"[20] ويرجع ذلك إلى أن ثمة شواهد كثيرة تدل على قرب الحيوان من نفس الطفل ويبدو ذلك من ظهور الحيوانات في أحلام الأطفال وفي مخاوفهم وفي شعورهم هم أصدقاء لهم في أكثر الأحيان

وهناك أنواع متعددة على حسب موضوعها تختلف ونكتفي فقط بعدها ومن هذه الأنواع نذكر:

- ✓ القصص الشعبية
- ✓ قصص المغامرات والبطولات
- ✓ القصص الدينية
- ✓ القصص الفكاهية
- ✓ القصص العلمية
- ✓ قصص الخوارق
- ✓ القصص التاريخية

2-3- دور القصة في بناء شخصية الطفل:

إن تأثير القصة ومساهمتها في تنمية شخصية الطفل، ويزيد دورها عندما يتعلم القراءة والكتابة فهو فيما مضى يعتمد على السمع فقط أو الصور المعروضة في أجهزة السمعي البصري، وف يمرحلة الابتدائية يستطبع الاعتماد على نفسه في قراءة القصص التي تناسب مستواه العقلي واللغوي والعلمي وهنا يصبح قادرا على فهم مقاصد القصة ورسالتها في عملية بناء الشخصية في هذه الحالة يبني شخصيته عن طريق اكتساب

صفات جديدة كالتعاون والأخلاق المثلى وحفظ الحقوق، وغيرها من العادات العامة في المجتمع.[21]

من المعروف أن الخيال القصصي ينمي لدى الأطفال المعرفة بالكون والكائنات بالطبيعة ومفرداتها ، ومن هذا يتدرج الأطفال إلى الاقتراب من الحقيقة أو الواقع، وذلك من خلال الانغماس بين صراع الخير والشر في المغامرات القصصية الخيالية، فالقصص الخيالية تجعل الأطفال أكثر وعيا بالعالم عن طريق عقولهم ووجدانهم وذلك من خلال تفاعلهم مع الأحداث والظواهر في العالم المحيط بهم"22

وقد تتحقق أغراض إيجابية عن القصة منها توفير فرص الترفيه عن الأطفال في نشاط ترفيهي تربوي مليئا بالمتعة والفرح خاصة إذا قدمت بأسلوب فني متميز، حيث يكشف الأطفال فيها عالما جديدا ويذهبون في رحلات وهمية شيقة، وأما الغرض الثاني هو إشباع الميل للعب عندهم فهي تعكس هنا الجانب المرح من الحياة، وأما الغرض الأساسي هو تعريف الأطفال بميراث هائل للثروة الأدبية من كلمات مطبوعة أو مسموعة التي تطير بهم عبر روح المغامرة الجبارة عبر العصور .

بعض الكتاب لاحظوا أن الأطفال يميلون إلى حب الخرافات لأنها بسيطة وسهلة التذكر، ولأن الحيوانات تمثل حالات مختلفة من الطبيعة الإنسانية ومن هذه الحقائق، أن الأسد يصور أخلاق الملوك، والحمار يصور الغباء والعناد، الثعلب للمكر، والأغنام للسذاجة، والذئب للجشع والتوحش تجاه العزل من المقاومة وعديمي الحيلة..23

ثالثا- فاضل الكعبي/ سيرته وأعماله:

1-3 مولده:

ولد فاضل الكعبي في بغداد عام 1955 وبدأ الكتابة في مطلع السبعينيات، وهو كاتب مفكر وشاعر وناقد وأديب وباحث متخصص في أدب ومسرح وثقافة الأطفال، حيث تجاوزت خبرته أكثر من أربعين عاماً في الكتابة للأطفال وعن الأطفال إبداعاً : في الشعر والقصة والمسرحية والحكاية ، وتنظيراً : في الدراسات والبحوث المتخصصة في أدب ومسرح وثقافة الأطفال بشكل عام، يعد من أبرز الباحثين والشعراء والنقاد والكتاب والأدباء الذين يكتبون الآن للأطفال وعن الأطفال في العراق ، ومعروف على مستوى

الوطن العربي، و تعد كتبه و دراساته المتخصصة في أدب ومسرح وثقافة الأطفال من المراجع المهمة والأساسية لعشرات الدراسات والأبحاث العلمية والفكرية والأكاديمية المحلية والعربية في هذا المجال، مما أدى إلى منحه درجة باحث دولي متخصص بامتياز من المعهد العربي الأوروبي في فرنسا تقديراً لإبداعه الدولي في مجالات الكتابة للأطفال وعنهم ، إضافة إلى درجة دكتوراه في أدب الأطفال من أكاديمية كامبردج للعلوم والتكنولوجيا بتقدير امتياز بمرتبة الشرف و دكتوراه فخرية من المعهد الثقافي الألماني الدولي منحت له تقديراً رفيع المستوى لدوره الإبداعي وجهده المبذول في نشر روح التسامح والعدالة والقيم الإنسانية والثقافية والعلمية في كتاباته للأطفال ودكتوراه فخرية في ثقافة الأطفال بدرجة الشرف والامتياز من المعهد الثقافي الألماني الدولي . ودكتوراه في الثقافة الإسلامية تتعلق في تقنيات الكتابة للأطفال منحت له من معهد الدراسات الإسلامية في الجزائر.

هذا وشغل عدة مناصب في العديد من المؤسسات والمنظمات الثقافية والإعلامية والأدبية والفنية المعنية بقضايا الأطفال والإبداع المختلفة، وخصوصاً منها منظمات الطفولة غير الحكومية من أبرزها :

عضو مؤسس ثم رئيس رابطة أدب الأطفال في العراق منذ تأسيسها عام 1993 حتى عام 2000 .

عضو مؤسس للجمعية العراقية لدعم الطفولة منذ تأسيسها عام 1992 ، وتسلّم فيها عدة مناصب منها :

**عضو الهيئة الإدارية ،

**عضو الهيئة الإستشارية .

** رئيس لجنة التربية والثقافة ،

** وآخرها أمين سر الجمعية حتى عام 2002.

اختير عضواً في العديد من اللجان التحكيمية والعلمية لعديد من المهرجانات والمسابقات الخاصة بأدب وثقافة الأطفال، حيث

- اختير عضواً في اللجنة التحكيمية لمهرجان مسرح الطفل لدورات عديدة.

- عضو أول لجنة لمسرح الأطفال في دائرة السينما والمسرح منذ تشكيلها عام 1994.
- مستشار التحرير لمجلة الطفولة منذ إصدارها أول مرة عام 1993 حتى عام 1996.
- وعضو اللجنة العلمية لكتابة المنهاج التعليمي واللجنة الاستشارية لمشروع الكاتب المسرحي للأطفال.
- نائب رئيس تحرير مجلة الطفولة ومارس مهام رئيس التحرير من عام 1996 حتى عام 2003، ثم عمل رئيس تحرير مجلة الأطفال (أطفال المستقبل) حتى عام 2011 ، هذا ما أهله أنه اختير خبيراً ومستشاراً لثقافة الأطفال في عدة مؤسسات ومنظمات مدنية ، منها مستشار ثقافة الأطفال في منظمة تنظيم الأسرة من عام 1995 حتى عام 2000 ، عمل بصفة خبير ومستشار لعدد من صفحات ومطبوعات وكتب الأطفال، ثم مستشار وخبير الثقافة العلمية وثقافة الأطفال في مؤسسة العراق للإعلام والثقافة العلمية، مسؤول نادي أدب الأطفال في الإتحاد العام للأدباء والكتّاب في العراق من عام 1998حتى عام 2001. نشر إبداعه الأدبي من شعر وقصة وحكاية ومسرحية في أغلب مجلات الأطفال المعروفة في الوطن العربي ، كما ترجمت له العديد من الأعمال الأدبية والعلمية إلى العديد من اللغات الأجنبية .

بدأ اهتمامه في مسرح الأطفال منذ أكثر من خمسة وثلاثين سنة فكتب ونشر له العديد من المسرحيات الشعرية والنثرية . وكتب في هذا المجال عشرات الدراسات والبحوث والمقالات ، والتي نشرها في العديد من المجلات والدوريات العربية والمحلية. كما تناولت أعماله وإبداعاته الأدبية والعلمية والفكرية العديد من الرسائل والأطاريح الجامعية في الماجستير والدكتوراه.وكتب عن إبداعاته وكتاباته الفكرية والعلمية العديد من الكتّاب والنقاد والدارسين والباحثين العرب ، كما كتبت وصدرت عن تجربته الإبداعية والعلمية العديد من الدراسات الفكرية والنقدية والثقافية لعديد من الكتّاب والنقاد والأكاديميين ، ومنها ما صدرت في كتب خاصة من بينها : كتاب (الومضة العجائبية في نصوص فاضل الكعبي المسرحية للأستاذ الدكتور أياد كاظم السلامي)، وكتاب : (الفيض الباذخ لأدب الطفل الراسخ : دراسة فنية نقدية في أدب الكاتب والأديب المفكر فاضل الكعبي للكاتب والناقد الجزائري عبد الله لالي) .

كما شارك في العديد من المؤتمرات والندوات والمهرجانات والملتقيات العربية والمحلية الخاصة بقضايا الكتابة والإبداع وقضايا الأطفال العلمية والثقافية والأدبية والفنية المختلفة، وقد ورد اسمه ونتاجه الإبداعي والفكري في العديد من المعاجم العربية ، من أبرزها : معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين – الطبعة الأولى ، ومعجم شعراء الطفولة في الوطن العربي ، ومعجم أدباء الأطفال العرب ، وموسوعة أعلام العراق ، ومعجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002 ، وغيرها .

2- الجوائز والشهادات التقديرية:

حصل على العديد من الجوائز والشهادات التقديرية في مجال حقوق الطفل ، ومسرح الطفل ، وفي مجالات أدب وثقافة الأطفال، منها : تكريمه خلال مهرجان مسرح الطفل الثاني عام 2005 بدرع المهرجان مع شهادة تقديرية كواحد من رواد مسرح الأطفال في العراق، كما تم تكريمه من قبل بيت الحكمة عام 2009 خلال ندوة تكريمية للباحثين المتخصصين في بحوث الطفولة ، ومن بين أبرز الجوائز التي نالها هي :

() جائزة شعر الأطفال من هيئة رعاية الطفولة عام 1994 ، جائزة مهرجان أغنية الطفل في الأردن عام 1999 ، الجائزة الأولى في شعر الأطفال من دائرة ثقافة الأطفال عام 2009، الجائزة الأولى في شعر الأطفال من وزارة الثقافة عام 2010، جائزة أفضل كاتب لمسرح الأطفال لعام 2010 خلال استفتاء مجلة ومؤسسة عيون للثقافة والفنون . جائزة عبد الحميد شومان لأدب الأطفال عام 2010 في مجال الدراسات النقدية . الجائزة الأولى في شعر الأطفال لمرحلة الروضة في المسابقة المشتركة لوزارة التربية ومشروع عاصمة الثقافة الإسلامية عام 2011 . جائزة أفضل كاتب في أدب وثقافة الأطفال لعام 2011 خلال استفتاء مجلة ومؤسسة عيون للثقافة والفنون، جائزة عيون للإبداع في أدب وثقافة الأطفال لعام 2014، جائزة تازة العالمية في المغرب للإبداع في الكتابة المسرحية الثانية للأطفال عام 2015 ، كما كرم بدرع الإبداع كأحد رواد أدب الأطفال في العراق خلال معرض بغداد الدولي للكتاب عام 2018 . و كرم بدرع الإبداع خلال مهرجان الطفولة الإبداعي الأول عام 2019 .

3- دراساته وكتبه الخاصة بأدب ومسرح وثقافة الأطفال:

في الحقيقة دراسات الكاتب كثيرة وقد حاولت أن أدونها كلها وهذا ليتعرف عليه الطلبة والباحثون لأنها حقيقة دراسات قيمة ولها الحق في الدراسة والبحث وهذه الدراسات :

1- المداخل التربوية ومرتكزات التجانس المعرفي في ثقافة الأطفال، 2- العلم والخيال في أدب الأطفال ، 3- مسرح الملائكة . دراسة في الأبعاد الدلالية والتقنية لمسرح الأطفال . ، 4- الكيان الثقافي للطفل : مقالات وشهادات وحوارات في ثقافة الأطفال، 5- كيف نقرأ أدب الأطفال – دراسة ونصوص شعرية وقصصية ومسرحية ، 6- تكنولوجيا الثقافة : دراسة في الأسس العلمية لثقافة الأطفال،7- الطفل بين التربية والثقافة : دراسات تربوية في ثقافة الأطفال،8- أدب الأطفال في المعايير النقدية : دراسة في الأسس والقواعد الفنية والنقدية لفن الكتابة للأطفال، 9-دراما الطفل : دراسة مسحية ، فنية ، نقدية ، تاريخية لتجربة مسرح الأطفال في العراق – النشأة والتطور،10- الثقافة والإنسان من البدائية إلى التكنولوجيا : دراسة في البناء الثقافي للإنسان ،11- الإبداع وأثره في ثقافة الطفل – دراسة ، 12- الطفل والهوية الثقافية – دراسة

13- دور الصحافة والإعلام في بناء الطفل – دراسات في قضايا الإعلام الموجَّه للأطفال،14- اللعب وأثره في ثقافة الطفل – دراسة علمية ، 15- الثقافة العلمية في أدب الأطفال – دراسات وأبحاث ، 16- أدب الأطفال بين الظاهر والمسكوت عنه – آراء وأفكار وشهادات في راهن أدب الطفل العربي، 17- الطفل والمدينة : نحو إستراتيجية مستقبلية للتنمية البشرية والعمرانية – دراسة طموحة للنهوض بدور المدينة العربية في رعاية الطفولة، 18- الحقيقة الموضوعية لثقافة الأطفال : دراسات ومقالات

19- تساؤلات في ثقافة الأطفال : أبحاث ومقالات، سايكلوجية أدب الأطفال- دراسة تاريخية نفسية اجتماعية –، 20- خلاصة المقال في أدب الأطفال – دراسة علمية، 21- ثقافة الأطفال في العصر الرقمي – دراسات وأبحاث ،22- قراءات نقدية في أدب الأطفال العربي – دراسات نقدية ،23- مسرح الأطفال في العراق – دراسة ، 24- ثقافة الأطفال :

تساؤلات وإجابات،25- لماذا أدب الأطفال ؟ : سؤال الماضي والحاضر في معاينة التجربة العراقية –

4- إنتاجه في أدب الطفل:

ومن أبرز إنتاجه الأدبي المطبوع للأطفال:

1-جنة عصفور . شعر للأطفال،2- الشجرة التي ابتسمت . قصص للأطفال، 3- أجنحة الفراشات . شعر للأطفال ، 4- قصائد تحلق بالطفولة . شعر للأطفال ،5- أغنية القطار. شعر للأطفال، 6- هيا نتعلم ونغنّي . شعر للأطفال ، 7- أشيائي الجميلة . شعر للأطفال، 8- أجمل ما رأيت . حكايات شعرية للأطفال، 8- ما حدث للسنجاب في ليل الغاب . مسرحية شعرية للأطفال، 9- أرجوحتي قوس قزح- شعر للأطفال، 10- مشروع الثعلب والدجاجة- قصص للأطفال،11- السنجاب واحتفال الغابة- مسرحيات للأطفال.12-عذاب بائع الألعاب – مسرحية للأطفال . 13- حكاية الحروف – حكاية شعرية للأطفال، 14- حكاية الأصوات – حكاية شعرية للأطفال، 15- رسالة من حديقة الحيوان – حكايات شعرية للأطفال .16- حكاية القط والفار – حكايات شعرية للأطفال. 17- فخري والمصباح السحري – مسرحيات تعليمية للأطفال ، 18- أعياد لأناشيد الأولاد – شعر للأطفال ، 19- حسّان والأميرة بان – مسرحيات تعليمية للأطفال، 20- أبي صيّاد الأسماك – قصة للأطفال .21- أمّي وحكايات أخرى – حكايات شعرية للأطفال، 22- هنا يغرِّد الجميع – حكايات شعرية للأطفال .23- أرسم .. ألعب – حكاية شعرية للأطفال، 24- مفتاح جدتي – قصة ، 25- ماما .. بابا لِمَ لا نعيشُ في بيت واحد ؟ - قصة ، 26- عندي ما عندك – حكاية شعرية للأطفال .27- حسّان ودنانير الإحسان – ،28- صباح الخير يا عسل – شعر للأطفال ،29- أهلاً فصولي الأربعة – حكاية شعرية للأطفال ، 30- هديتي الأجمل – قصة،31- دلو الماء البارد – قصة ، 32- حمدان في ليلة الإحسان – قصة ، 33- شجرة التفاح والغيمة البيضاء – قصة ، 34- قطة فاطمة – قصة ، 35- تعالوا .. هذه مكتبة الجميع – قصة ، 36- النملة نمّولة والطائر الغريب – قصة ، 37- جمعية النظافة المدرسية – قصة ، 38- كائنات من غيوم – قصة ، 39- هناك وقت آخر للعب يا صديقي – قصة ،40- النملة والطائر الغريب – قصة ، 41- الأسد يحكم بالعدل – قصة ، 42-

نحلة صغيرة في مهمة كبيرة – قصة ، 43- الراعي حمدان والتاجر حيران – قصة للفتيان اليافعين ،44- أزرق .. أزرق – حكاية شعرية ، 45- تفاحة زينب – قصة ، 46- عودة الكناري من البراري – قصة ، 47- عيد وأناشيد – شعر للأطفال ، 48- من حكايات لباب في معرض الكتاب – قصص قصيرة للأطفال ،49- مواء وعواء – حكاية شعرية للأطفال ، 50- غناء الديك – حكاية شعرية للأطفال ، 51- حلوى أمي – حكاية شعرية للأطفال ، 52- الوسادة ميادة تصل إلى السعادة – قصة ، 51- القمر يشرب الماء – ثلاثون قصة وقصة للأطفال، 52- ابتهالات لنور النور – شعر للأطفال ، 53- كلماتي للآتي – شعر للأطفال ، 54- هذا ما حدث في الغابة السعيدة – مسرحية شعرية للأطفال ، 55- أبي أمي .. توقَّفا – قصة ، 56- وعد جدّي – قصة ، 57- الثعلب في مزرعة الأرنب – مسرحيات للأطفال ، 58- جدي زغير في باص المصلحة – قصص للناشئة اليافعين ، 59- الببغاء واللصوص – قصة ، 60- النجار ومساميره الجديدة – قصة ، 61- أنا في مدينة السعادة – قصة ، 62- أحلى من أحلى ما كان – شعر للأطفال ، 63- هذا ما حدث بين الثعلب والدجاجة – قصة ، 64- في الطريق إلى المدرسة – قصة ، 65- فرشاة أسنان أصدقائي – قصة علمية ، 66- بسّام بنك الكلام – قصة علمية ، 67- نور وهي تكبر بيننا – قصة ، 68- السباق – قصة ، 69- أحلام همام – قصة ، 70- مكتبة جاري - قصة ، 71- سباق الأعالي – شعر للأطفال ، 72- يوميات أيباد – قصة علاجية ، له غير ذلك كتب أخرى تحت الإصدار.

5- قصص الأطفال عند فاضل الكعبي:

تناول فاضل الكعبي مجموعة من المواضيع في قصصه المشوقة وتتمثل في:

حمدان وحيران.

قصة السباق.

حمدان في ليلة الإحسان.

قصة ماما..بابا لما لا نعيش في بيت واحد.

الوسادة ميادة.

نور وهي تكبر بيننا.

ومن القصص التي أثارت إعجابي للكاتب فاضل الكعبي، قصة "حمدان وحيران" وفي مضمونها يقول فاضل " يحكى أن رجلا كريما ومضيافا جدا، ويعد في غاية الكرم والضيافة، ..ونال شهرة واسعة، بعدما ذاع صيته بين الناس في قريته وفي القرى والمدن المجاورة."[24] وهي من القصص الهادفة إلى التحلي بالمثل والأخلاق الفاضلة التي يجب على كل إنسان التحلي بها وهي صفة الكرم، ويظهر موضوعها من خلال العنوان الذي يثير في المتلقي شيئا من الوضوح والرغبة في تناول هذه القصة، فحمدان هو الإنسان الذي حمد الله على نعمه حتى لو كانت قليلة وعند الولوج في القصة فقد بدأت بوصف حمدان في شخصه وصفاته الحميدة ثم وصف لبيته وحتى أخلاق زوجته وكيف أصبح كرمه يصل إلى كل البلاد العربية وعلا صيته عند كل المدن والأمصار، ومن هنا يسهل على الطفل متابعة القراءة بشغف وشوق لما ستؤول عليه النهاية،خاصة عندما بدأ الحديث على الشخصية السلبية في القصة وهو " حيران" فقد تأزمت الأحداث ووصل الأمر إلى درجة من التعقيد عندما حاول النيل من حمدان وهذا لغيرته وحسده من حب الناس له، لكن الشيء المثير فالحيلة التي قام بها للنيل من حمدان كانت في الحقيقة درسا له فقد احدث شيئا من التغيير وتبدأ بذلك نوع من الإثارة في أحداث القصة، على أن تنفرج إلى نهاية أدت إلى تدارك "حيران" لحسده وخطئه تجاه جاره الكريم والعمل بمثله وبإصلاح نفسه والتحلي بالمثل والأخلاق الفاضلة .

وهذه القصة يمكن القول أنها توجه الطفل إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة، فالطفل يتأثر دائما بشخصيات القصة خاصة الصالحة ويحاول تقليدها بكل ما لديه من حوافز فيتفاعل مع شخصيات القصة يفرح لفرحها ويحزن لحزنها وفي بعض الأحيان تجده يحاول إخراج هذه الشخصية من مأزقها أو بالأحرى يحاول الوصول إلى نهاية الأزمة وهذا لحبه الشديد لهذه الشخصية. بالإضافة إلى مجموعة من القصص الشيقة التي تشد انتباه الصغير قبل الكبير من قراءتها والتعرف على أحداثها وهي قصص في متناول الأطفال فهي مقتبسة من محيطه وعالمه وحتى بيته هذه القصص التي يستطيع من خلالها الطفل أن يبني شخصية قوية يتقدم بها إلى الأمام لمواصلة حياته وهي التي ذكرت سالفا.

والكاتب فاضل الكعبي في قصصه الموجهة للطفل، أراد أن يجيب على كل الأسئلة التي تتبادر في ذهن الطفل بطريقة أو بأخرى حتى تكون له المنبع الهام والمادة الأساسية التي يكتشف فيها الطفل على كل ما يحيط بعالمه من خبايا فقصة حمدان وحيران تعلمه التمييز بين ما هو خير وشر في هذا العالم.

كما ركز الكاتب فاضل الكعبي على المراحل العمرية لأن لكل مرحلة من مراحل الطفولة سلسلة من القصص الهادفة

الخاتمة:

تجدر الإشارة هنا أن أتحدث عن مضامين أدب الأطفال من خلال ما نريده لأطفالنا ومن هذه المضامين التي تحدث عنها الكاتب هادي نعمان الهيتي منها:[25]

بناء إنسان جديد عن طريق تنمية شخصيات الأطفال جسميا وعقليا ونفسيا واجتماعيا ولغويا، وإعدادهم لتحمل مسؤولية الغد بعزيمة ووعي.

صقل سلوك الطفل وفق قيم وقوانين وتربيتهم تربية أخلاقية.

إعداد الطفل ليعي إيجابيا في المجتمع، ويختلط بالآخرين دون أن يضحي بصفاته، أن يتخذ مكانه وطريقه، ويقدر دوره، ويتحمل مسؤوليته في المجتمع وأن يلتزم بالنظام الصحيح وأن يلزموا بالأنماط السلوكية التي تقوم على الحب والخير والعدل والمساواة.

كما أن أدب الأطفال وسيلة الأطفال إلى الاطمئنان والسعادة والأمل، وأن يبث فيهم روح التضامن والتعاون بعيدا عن الكراهية وحب النفس، كما أن تنمية اعتزاز الأطفال بالوطن، يهيئهم للإسهام بمسؤولياتهم تجاه وطنهم وتعريفهم بالقيم الإنسانية.

كما يكتسب الأطفال المهارات المختلفة التي تساعدهم على الإنتاج أولا وعلى كسب الثقة بالنفس ثانيا فتزدهر ملكاتهم ومواهبهم، كما تنمي فيهم الشجاعة والجرأة في نفوسهم، لأن الشجاعة غذاء للنفس ومورد للعقل، بالإضافة إلى تنمية خيالات الطفل، كما أن هذا الأدب يعتاد به الأطفال على التفكير لا التقليد فلا جدوى إن لم تدفع بهم إلى التفكير فتكون تنشئتهم علمية عن طريق إذكاء روح الفضول العلمي لديهم، وهذا كله يعتمد على الثقافة ، لأن الثقافة ليست حكرا على الكبار فهي إحدى مكونات شخصية

الطفل، فثقافة الطفل هي اللبنات الأولى في بناء ثقافة قومية تدفع بالأمة لأن تحتل مقاما مرموقا بين الأمم.

ولهذا على كتَاب هذه الفئة أن يبثوا كل قدراتهم العلمية والمعرفية التي اكتسبوها من خلال تجاربهم في الحياة ليكون هذا الأدب حقا علما يغترفوا منه كل ما أمكنهم لينجحوا في حياتهم وتكون تنشئتهم صحيحة خالية من الشوائب فينشأ بذلك جيل جديد نستطيع الاعتماد عليه مستقبلا، و كما قال الكاتب زلط :"إن أدب الطفل سيظل أدبا خالصا بمادته وموضوعاته ومقاصده، وإن استعانت به الوسائل في تربية الطفل وتثقيفه ورعايته"[26]

ومن هنا يمكن أن نستخلص بعض من أهداف أدب الطفل خاصة بالنسبة للقصة التي حددها محمد إبراهيم عطا[27]:

دعم الجانب الأخلاقي لدى الطفل، بما تتضمنه القصة من معان وقيم مفيدة.

تكوين الميل للقراءة، والخروج بها عن دائرة الكتاب المدرسي الى القراءة الحرة.

زيادة الثروة اللغوية، من خلال الألفاظ والعبارات والتراكيب الجديدة.

إدخال المتعة والسعادة على الطفل من خلال كشف لغز، أو استغلال ذكاء، أو تنمية معلومة قيمة مثالية.

مساعدة الطفل في التعبير عن فكرة باستخدام اللغة استخداما سليما.

إشباع الميل للعلب عند الأطفال، إذ تعكس القصة الجانب المرح من الحياة.

أضاف الكاتب ماجد الأشمر:" أن أدب الطفل يقوم بدور مهم في تنمية التذوق الأدبي، وإدراك نواحي الجمال والتناسق، وإطلاق الخيال، وربطه بالتراث الأدبي، وزيادة الثروة اللغوية والتزويد بالقيم الإنسانية الرفيعة، وتوسيع النظرة إلى الحياة، وإعطاء الفرصة لقضاء وقت ممتع مع ألوان الأدب المختلفة.[28]

هوامش البحث:

[1] - المرجع نفسه، 23.

[2] - هادي نعمان الهيتي، أدب الأطفال –فلسفته-فنونه-وسائطه-، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص81.

[3] - أحمد زلط، أدب الطفولة أصوله ومفاهيمه، ص 23.

[4] - أحمد زلط، أدب الطفولة أصوله ومفاهيمه، ص 25.

[5] - أحمد زلط، أدب الطفولة أصوله ومفاهيمه، ص 34.

[6] - هادي نعمان الهيتي، أدب الأطفال –فلسفته-فنونه-وسائطه-، ص133 .

[7] - على الحديدي، في أدب الأطفال، مكتبة أنجلو المصرية، ط4، 1988، ص ص(121- 122).

[8] - أحمد نجيب، أدب الأطفال علم وفن، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1991،ص 77.

[9] - أنظر: على الحديدي، في أدب الأطفال، ص123.

[10] - تجده بالتفصيل عند علي الحديدي، ص124.

[11] - أنظر: علي الحديدي، في أدب الأطفال، ص128.

[12] - أنظر: علي الحديدي، في أدب الأطفال، ص132.

[13] - هادي نعمان الهيتي، أدب الأطفال –فلسفته-فنونه-وسائطه-، ص98.

[14] - هادي نعمان الهيتي، أدب الأطفال –فلسفته-فنونه-وسائطه-، ص99.

[15] - هادي نعمان الهيتي، أدب الأطفال –فلسفته-فنونه-وسائطه-، ص146

[16] - أحمد نجيب، أدب الأطفال علم وفن، ص78.

[17] - علي الحديدي، في أدب الأطفال، ص151.

[18] - المرجع نفسه، ص154.

[19] - المرجع نفسه، ص161.

[20] - هادي نعمان الهيتي، أدب الأطفال –فلسفته-فنونه-وسائطه-، ص148.

[21] - أحمد نجيب، أدب الأطفال علم وفن، ص70.

[22] - أحمد زلط، أدب الطفولة أصوله ومفاهيمه، ص42.

[23] - على الحديدي، في أدب الطفل، 274.

[24] - فاضل الكعبي، الراعي حمدان والتاجر حيران – قصة للفتيان اليافعين ، بيروت ، لبنان 2017 ،ص3.

[25] - هادي نعمان الهيتي، أدب الأطفال –فلسفته-فنونه-وسائطه-، ص (90،91).

[26] - أحمد زلط، أدب الطفولة أصوله ومفاهيمه، ص27.

[27] - محمد إبراهيم عطا، عوامل التشويق في القصة القصيرة لطفل المدرسة الابتدائية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1994، ص77.

[28] - محمد إبراهيم عطا، نقلا عن: ماجد الأشمر، دراسة تقويمية لمنهج الأدب للصف الثالث ثانوي في المدارس الأردنية والمصرية، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة عين شمس، 1979، ص2.

سؤال الهوية في الفكر العربي المعاصر

the question of identity in contemporary arab thought

عبير عقون

المركز الجامعي مغنية الجزائر

abireabire002@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/01/01 تاريخ القبول: 2022/03/27 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:

يروم البحث المعنون بسؤال الهوية في الفكر العربي المعاصر إثارة موضوع جدلية التراث والعولمة من خلال الغوص في غمار رؤى فكرية بداءة مع قراءة محمد عابد الجابري التي تصف القطيعة الصغرى التي تفضي إلى عصرنة التراث، ثم القطيعة الكبرى مع قراءة عبد الله العروي التي تُعنى بالتخلي عن فكر الثوابت والمطلقات، تليها الانفتاح على الكونية والعمل على الشفاء من النرجسية الثقافية مع علي حرب، مرورا إلى رصد فكرة التراث والوعي بالخصوصيات الثقافية في عصر العولمة.

الكلمات المفتاحية: الهوية، التراث، العولمة، محمد عابد الجابري، عبد الله العروي، علي حرب.

Abstract:

The research entitled the question of identity in contemporary arab thought aims to pose the question of dialectic of heritage and globalization by plunging into the heart of the first intellectual visions with the teading of muhammad Abed-Jabri، who describes the small break that leads to the modernization of heritage، then the major break with the reading of Abdullah Al-Arawi, anxious to abandon the thought of constants and absolutes, then the opening to universalism and the word of healing from cultural narcissism with Ali Harb, through monitoring the idea of consciousness and awareness of cultural particularities in the era of golobalization**.**

Keywords; identity, heritage, globalization**,** Abed-Jabri, Abdullah Al-Arawi, Ali Harb**.**

مقدمة:

يجمع العالم بأكمله على أن التراث هو كل ما يستحق الحفظ من العناصر المادية وغير المادية كونه بطاقة تعريف لكل أمة من الأمم فهو حلقة وصل بين ماضيها وحاضرها، كلما طُرحت قضية التراث طرحت قضية الهوية والتجذر التاريخي، فالهوية هي مبادئ وعقيدة وتاريخ ولغة وحضارة...تشكلت على اثر مجموعة من التحولات في الفكر العربي من أهمها حملة "**نابليون بونبارت" Napoleon ler** على مصر وخطاب الكلونيالية وما بعد الكولونيالية وحتى الحروب الطائفية مثل حرب الخليج والقضية الفلسطينية ناهيك عن حركات التحرر في العالم الثالث، إلا أنه كانت هناك قطرة أفسدت صفوة المياه وهددت الهوية العربية في عقر دارها ألا وهي العولمة؛ فقد غدا الإنسان في تيه بين المحافظة على الهوية التراثية أو الارتماء في أحضان الحداثة، **فهل التمسك بالتراث عامل مميت للمستقبل أو محي له؟ وكيف استقرأ الفكر العربي خطاب الهوية؟ وهل قراءاتهم قادرة على استيعاب تحولات الحداثة والصمود أمام العولمة؟.**

أولا: بين الهوية والتراث.

إن أكثر الكلمات شيوعا واستعمالا قد تكون أكثرها حاجة إلى الإيضاح لما تحمله مع الركض بين الشفاه وهو الأمر نفسه الحادث مع مصطلح التراث:

1. التراث اصطلاحا:

إن "**التراث هو الحامل لأصول القيم ومعالم السلوك والعامل على تحديدها والموجه للعواطف والعقول لتحويل المثل العليا في المجتمع إلى واقع معيش يحدد لهذا المجتمع خصوصيته وتميزه**".[1]

إذن هو عبارة عن ذلك المخزون الواسع الذي يشمل جميع الجوانب المتعلقة بالإنسان، هو عنوان لحضور الأب في الابن؛ تنعكس صورته من خلال العادات والتقاليد في العديد من المناسبات بطقوس خاصة وكذا سلوكات وأفعال وأقوال، لهذا

يمكننا القول بأنه خلاصة ما خلفه وورثته الأجيال السالفة للأجيال القادمة وهو ما يؤكده تعريف "**حسين علي المخلف**"في كتابه " **التراث و السرد**" بأنه "**انتقال شيء ما من عصر لآخر وهذا ما يشمل المادة والثقافة**".[2]

باعتبار أن الثقافة على حد تعريف "**ادوارد تايلور**"في كتابه "**الثقافة البدائية**" هي "**المجموع المعقد الذي يضم المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وجميع الإمكانيات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع معين**".[3]

البيئة هي أسبق من الإنسان في الوجود، أين كان على الإنسان أن يبتكر طرق ووسائل يستطيع من خلالها الإفادة مما تطرحه هذه الأرضية الجغرافية الطبيعية التي مهدت له سبل العيش والاستمرار منذ الأزل؛ وعليه أضحت العلاقة بينهما علاقة غضاضية مفصلية ضرورية لابد من توفرها، على هذا الأساس حول البيئة من كونها طبيعية إلى اجتماعية بفعله الإنساني لامتلاكه ملكة العقل التي ميزته عن كافة الكائنات الحية وبوصفه عضو ناشط وفعال حاول كل الوقت التخفيف من حدة وقع خضوعه الكامن وراء معطياتها الطبيعية.

الاختلاف الجغرافي يؤمن التنوع البيئي ومنه اختلاف معطيات الطبيعة من حيز لآخر وعليه اختلاف العمل البشري معها الأمر الذي يجعل نمط الحياة يخضع لقانون التحول لاإراديا للارتباط الوثيق بين قدراته وخصائصه الاجتماعية ومنها السياسية إلى الحضارية.

من هنا يمكن القول أن الثقافة عبارة عن منظومة مركبة ومتجانسة تشمل جميع انجازات الإنسان المادية وغير المادية بوصفه عضوا في المجتمع تظهر في الرموز والعادات والتصورات والتقاليد والقيم والأفكار والآمال والإبداعات والمبادئ أي كل ما ينتج عن شعوره، فعله،وتفكيره فالنشاط هو تفاعل مجموعة من الناس بالضرورة بشكل مستمر وتراكمي في أرض محددة تميزه تبعا لخصوصياته التاريخية والحضارية؛ وهو الأمر الذي يسلط الضوء أكثر على علاقة الإنسان بالطبيعة كون الثقافة ما يصنعه الإنسان في البيئة، يكشف عن خلجاته النفسية واهتماماته الروحية وأحلامه

وتطلعاته يتناقلها عبر الأجيال يعبر بها عن انفراده وخصوصيته، ومنه التراث مرتبط بالإنسان منذ نشأته كونه يعبر عن كل ما قام به.

طرح قضية الثقافة يستدعي طرح قضية التراث وهذه الأخيرة تستدعي قضية ثالثة تتمثل في الهوية. **فما الرابطة التي تشد التراث بمسألة الهوية ؟.**

كثيرا ما يحدث في حياتنا اليومية عمليات مستمرة نقيم بها الآخرين من خلال مظهرهم تصرفاتهم وطريقة حديثهم حتى رؤاهم لنعرف منهم كيف يفكرون اتجاهنا **وما هي مواقفهم منا فنشعر بالانجذاب أو النفور،نحن في هذه الحالة ننقب عن هوياتهم الشخصية فما هي الهوية؟**

2. تعريف الهوية اصطلاحا:

إن "الهوية كلمة مركبة من ضمير الغائب 'هو' مضاف إليه ياء النسبة للدلالة على السمات المميزة لشخص أو مجتمع أو أمة من الأمم".[4]

ومن هذا المنطلق يقول"بالر كوزن"في مؤلفه"البحث عن الهوية"أن"**هوية الأنا إحساس شخصي إنها خبرة أنا (...) الشعور بأنني شخصية متصلة، محددة، أمتلك جسدي وقواي الذهنية فاعل وقادر على اتخاذ القرار (...) فإنه من الصعب وصف الشعور بالهوية إنه ينساب في تفكيرنا وإحساسنا وتصرفاتنا بشكل بديهي، إلا أنه لا يصبح مدركا بشكل أوضح بالنسبة لنا إلا عندما يصبح مهدد بالتحطم**".[5]

وعليه الهوية شيء متعلق بالنفس لا الجسد يقوم على فعل التطابق أي أن يكون الشيء نفسه وليس غيره مطابقا له بعيد عن الانفصام أو الانقسام أن يكون هناك اتحاد كلي بين المثال والواقع، بين الروح والطبيعة دون أي جدل أو أي خلل يلتمس حقيقة التطابق،الجدير بالذكر أنه غالبا ما تظهر الهوية في حالات الانفعال كالغضب، تعب، حزن، تقلب، أمل، توتر، نفور، فخر، الأمر الذي يقضي إلى التعبير عن آرائنا الرافضة أو المؤيدة بشكل حازم فإننا عندئذ نشعر بحقيقة انتمائنا وهوياتنا كمادة محفزة للرد الفوري، ويحفزها كذلك من الجهة الأخرى الاختلاف والمقارنة بالآخرين فنعود إلى الماضي لتذكر أمجادنا ونستدعي تسلسل الأحداث الفائتة، بهذا يشعر المرء

بأنه هو نفسه ويدرك ذاته وعالمه النفسي الداخلي يشعر أنه منتمي إلى محيط جغرافي واجتماعي وثقافي محدد يصفه عضوا فيه متحد معه بشكل دائم، كنوع من النرجسية السليمة التي تُشعر الفرد بالتجذر في الأسرة ثم المجتمع والشعب إلى الوطن الذي يحمل جنسيته.

ولا مناص من القول أن الهوية صورة الذات بمعنى"**التصور الذي يعمله الإنسان حول خصائصه ونقاط ضعفه ومنشأه وعلاقاته الاجتماعية وقيمه وأهدافه الحياتية، ومن المؤكد أنه قد لا يوجد دون مفصلة نستمد منها هنا كل الخبرات ونسند إليها كل الخبرات، أية خبرة للترابط النفسي**".[6]

إلا أنه " **صورة تراجع عام لدور الدولة وانحسار نفوذها، وتخليها عن مكانتها شيئا فشيئاً لمؤسسات أخرى تتعاظم قوتها يوماً بعد يوم هي الشركات العملاقة متعددة الجنسيات**"[7]

الدولة أو أجهزة الدولة كما يصطلح عليها الفيلسوف "لوي ألتوسير" هي الأداة التي تسيطر بها الطبقات المستبدة لقهر الطبقات الخاضعة وجعلها تحت إمرتها، بما أنها هذه الدول قد أعادت بناء نفسها من جديد بعد الحرب العالمية الثانية لتظهر للعلن بقوة مضاعفة وبتطور تقني رهيب باتت أراضيها لا تسعها لاستعاب هده القوة الهائلة؛ كان عليها أن تجد أراضي أخرى تستغلها لتواصل تألق نجمها فوقع حظ الاختيار على دول العالم الثالث أرست أرضية ثابتة لشركات عملاقة منها صندوق النقد الدولي وشركات متعددة الجنسيات تحمل من اليد العاملة العدد الكبير من كل شبر من العالم لتضمن بسط نفوذها ولتقليص مسافة سيطرة هذه الدولة المتخلفة فلن تترك المجال أمام دول أقل قيمة منها لسيطرة.

من هذا الموقع بزغت دول غربية متقدمة على أراضي الدول المتخلفة تعمل على تسير أمورها وتقديم الإعانات اللازمة للخفض من سقف البطالة وكذا توحيد سوق السلع وإزالة كل العقبات التي من شأنها أن تعيق الحركة التنقلية للسلع مع توفير الأمن لها، الأمر الذي أكسبها مع مرور الوقت الأحقية والشرعية في التدخل في عملية

الإنتاج نفسها فتفرض مواصفاتها بوصفها ربة العمل ورأس المال وبها قهرت الطبقة العاملة ولاءً للطبقة الحاكمة وإيهامهم أن مصالح هذه الطبقة هي مصالح الدولة.

كانت هذه التسهيلات في صورة مبطنة عبارة عن استثمارات خاصة تغدو فيما بعد سلاح فتاك وورقة رابحة تتحكم بها في هذه الدول الضعيفة، من هنا بدأت هذه الأخيرة لعجزها ترخي قبضتها على اقتصادها وعلى المجتمع بصفة عامة وتفتح المجال أمام الغرب للكسح أراضيها وثقافة شعبها.

في إطار صراع الحضارات المتعدد في المجتمع البشري من الضعف والإقصاء والتهميش والاستعباد والاستعمار أمام الكيانات الأقوى تحاول الكيانات الأضعف بكل قوتها المحافظة على هويتها والعودة في كل مرة إلى أصليتها التراثية فمصطلح الهوية في حد ذاته لفظ تراثي قبع في تعريفات العرب قديما منذ عهد الجرجاني فتحاول إبراز ملامحها بشكل أوضح وأدق لتضمن استمرارها قدرتها على التمسك بخصوصياتها الثقافية.

من هنا يمكن القول أن **"العودة إلى الجذور هم طاغ في العديد من ثقافات العالم المعاصر، ولاسيما منها تلك التي تعاني من أزمة الهوية في خضم تصاعد مد المثاقفة على نحو غير مسبوق إليه سرعة وكثافةً وشمولاً في تاريخ العلاقات بين الجماعات البشرية**".[8]

السبق الحضاري للغرب على العرب أحدث جرحا نرجسيا مشتركا لدى العرب جميعا على اختلاف حدودهم الجغرافية، هذه التروما التي كانت ولا تزال رهن التفعيل المضاعف في الجزء الشرقي من الكرة الأرضية عصية الالتئام؛ بحكم الهزيمة الساحقة أمام المشروع الصهيوني الشيء الذي ضخم برنامج الإيديولوجيات الثورية تحت تأثير النظرة الماركسية، إلا أنها لم تدم طويلاً فنُقل التراث إلى ساحة المعركة ليكمل المشوار وغدا التراث إديولوجيا بديلة لكل المستوردات، ذلك أن الثقافة الشعبية أو أساليب الحياة الشعبية التي يحملها مصطلح التراث في طياته كونها **"العنصر الأهم في تكوين الهوية الجماعية للشعب أو للأمة وهي الجزء الأهم في الحفاظ على هذه الهوية وفي ضمان استمرارها**".[9]

الثقافة الشعبية نابعة من عمق الأحياء الشعبية وعفويتها سهلة التداول والحفظ لتميزها بالتواتر الشفوي كونها تعتمد عل الذاكرة أكثر، تشمل كل ما يتعلق بالإنسان ضاربة في جذور الحضارة وثقافة الأمة فتغلب عليها صفة القدم أضف إلى أنها تحمل قيما أصيلة غير معقدة بعيدة عن التكلف والتصنع،متحررة من أي تحكم سلطوي إداري رسمي وأهم نقطة أنها تسهل التعبير عن الهوية ببساطة من خلال اللباس، الأكل التقليدي الخاص، العادات والتقاليد، العمران والمباني،الحدائق، ولاسيما الأقوال التي تندرج ضمن الأدب الشعبي الذي تختص وتتفرد به كل أمة على حدة حافظت على وجودها إلى حد اليوم واستحقت مصطلح التراث لتعبر به عن هوية تاريخية حقيقية متجذرة.

ثانيا: سؤال التراث في الثقافة العربية

انطلاقا من الواقع الافتراضي نحن أمة تتغنى بأفكار إيديولوجية تتمثل في التمسك بالتراث ولكن الممارسة الفعلية على أرض الواقع المعاش هو فعل عكسي، أين أصبح الإنسان يعيش وسط تخبط بين الوفاء للهوية أو الارتماء في أحضان الحداثة، فغدت الهوية منشطرة بين الخصوصية و الكونية؛ بين هذا الذي يدافع عن خصوصيتها ويرفض الكونية بحجة أنها استعمار في حلة جديدة وهو صورة أخرى للتفكير السطحي والتقليد الأعمى،ظاهرها تحديث وتطور وباطنها استعمار تمارسه دول العالم الأول على دول العالم الثالث من بين هؤلاء نجد:"**عبد الوهاب المسيري، كمال عبد اللطيف...**" تمسكوا بفكرة عدم التسليم بالمركزية الغربية.

أما الوجه الآخر للقضية يدافع عن الكونية بحجة أنها تفتح الهوية على أفق حضاري واسع من خلال حوار الثقافات وبها تُخرج الثقافة العربية من عزلتها وستغير العالم لتصل بالتكنولوجيا إلى مراكز عليا وتوفر خدمات ومعلومات مفيدة للإنسان كما أنها تسهل مرور السلع وتعيد تنظيم الحياة الاجتماعية إلى حرية و رخاء وسلام .

1. **قراءة محمد عابد الجابري : القطيعة الصغرى.**

يرى الجابري أن " **الفجوة قائمة وعريضة بين ماضينا ومستقبلنا المنشود، فيما نسميه التراث يوجد 'هناك' في فترة من فترات الماضي، إنه تراث حضارة توقفت فيه جوانب التقدم والإبداع منذ زمان، فأصبحت بعيدة عن واقع العصر الذي نعيش فيه والفكر الأوروبي أصبح اليوم فكرا عالميا يوجد هو الآخر 'هناك' كحلقة في سلسلة من التطور لم نعش بدايتها**".[10]

أراد أن يقف على نقطة أساسية في تحليلاته هي أن التراث هو مادة عائقة تجذب الإنسان إلى الماضي وتجعله يقبع في زاوية بعيدة عن العصر ومتطلباته إذ أنه بالنسبة له يعرقل خاصية التطور كونه لا يتماشى وروح العصر في حين أن الفكر الغربي قد قطع أشواطاً من التكنولوجيا والنمو الذي لم يشاهد العربي منها سوى البداية.

ويواصل حديثه قائلا:"**نحن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة وتتجاوز الدوائر الوهمية و تنظر إلى الأجزاء في إطار الكل وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، رؤية يتحد بها و فيها كل من الموقف والمنهج**".[11]

بعد التوقف التطوري في العالم العربي أصبحت المواقف في حيرة من أمرها بين ثلاث دوائر: التراث بوصفه ماضيا والحاضر وكذا المستقبل، **في أي اتجاه تسير ومن أين تبدأ؟ وإلى أي دائرة تتجه؟.**

ذلك أن التراث لا يمكن الاعتماد عليه بشكل كلي لأن ما يكون في الماضي قد لا ينطبق جله على دائرة الحاضر وقد يغيب كذلك في دائرة المستقبل، وفي نفس الوقت لا يمكن رفضه للسبب نفسه فشئنا أم أبينا التراث يحمل جينات هوية تُبنى على أساسها أهم مرتكزات الحاضر الشيء الذي قد يعجزنا عن استشراف المستقبل إلا على ضوء خبراتها، ومما لا شك فيه أن تغير الحاضر لا يعني البداية من الصفر فلا شيء يبنى على الفراغ، إنما لابد من وجود مرجعيات سابقة تكمل المسار، ونظرا لكون التراث العربي الإسلامي يتصف بسمة العالمية والشمولية فهو ثقافة حضارة أخذت من

كل ثقافة شيئا ، متوغل في القدم يشمل العديد من جوانب الحياة الإنسانية والسياسة والاجتماعية والفكرية فهو تراث حضاري واسع.

هذا يؤكد على ضرورة الإشارة إلى أنه لا يوجد في العالم المعاصر ثقافة تواجه الحداثة أو الأوربة أو الأمركة أو العولمة بمصطلح آخر مثلما تفعل الثقافة الإسلامية، فلو عدنا قليلا إلى الزمن الماضي لوجدنا أنه حتى الثقافة المسيحية والكنسية رفضت الحداثة مع بداية العصر الحديث و إن لم تتصادم معها كما هو الحال مع الثقافة الإسلامية ذلك أن القاسم المشترك بين هذه الأخيرة والحداثة هو أن كلاهما يهدف إلى العالمية والشمولية وكلاهما يرى نفسه رسالة هداية وبشرى للعالم للتقدم والتمدن والتحديث.

المعاصرة هي عبارة عن صياغة جديدة لمجموعة من الأصول المعروفة تساعدنا على حل مشاكلنا واكتشاف رؤى جديدة واعية للقضايا التي تواجهنا، من أجل هذا يدعو الباحث الجابري إلى إعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية مختلفة تحترم عالميته و خصوصيته في آن واحد و تدفع الحاضر نحو المستقبل بواسطة منهج سلفي يعمل على التقنية الانتقائية ذلك أنه لا يجوز و من غير المنطقي أن يتم نقل صراعات الماضي إلى الحاضر لتستمر فيما بعد نحو المستقبل بحذافرها فقد كانت لها مبررات في الماضي لم تعد اليوم قابلة للتداول، لهذا وجب تقديم قراءة عصرية للتراث بدل القراءة التراثية للتراث وبالتالي تجنب الوقوع في فخ القراءة التراثية للعصر.

2. قراءة عبد الله العروي: القطيعة الكبرى

يظهر موقف عبد الله العروي فيما يخص التراث في قوله بأنه من أجل خلق ثقافة تعود أصليتها إلينا و تتحد لابد لنا أن نعمل على إعادة بلورة فلكلور جديد " **إن موقفنا اليوم يتلخص في رفض تراثين : تراث الثقافة المسيطرة على عالمنا الحاضر التي تدعي العالمية والإلمامية وتعرض نفسها علينا إلى حد الالزام والضغط ولا تفتح لنا بابا سوى التقليد أو الاعتراف بالقصور، وتراث ثقافة الماضي الذي اخترناه**

تعبيرا لنا في عهودنا السابقة لكنه لم يعد اليوم يعبر عن جميع جوانب نفسياتنا" .[12]

لا يستطيع الإنسان أن يعيد إحياء ما مات أي لا يمكن إعادة بث الحياة في فلكلور انقضى وقته وزال ولكن يستطيع تعريف أبناء المجتمع بتاريخ وتراث أجدادهم لكي يتعرفوا على ماضيهم وما يحمله بين طياته من خبرات واسعة قد تلزمهم في حياتهم المستقبلية إن أعاد التاريخ نفسه وكذا يتعرفون على حقيقة جذورهم ويمكن كذلك أن يعيد استلهام عناصر ومواد ثقافية جديدة من التراث القديم،وذلك عن طريق استحداث منهج آخر يبتعد كل البعد عن الثقافة الغربية.

العروي يطالب بدمج الثقافات لأن المحيط الذي نعيشه هو مزيج منها وهدف كل ثقافة الارتفاع بمستوى الإنسان وتعميق قدراته ليتوسع ويتعمق فيها دون رفضها من أجل بناء إحساس جديد وتعبير جديد.

3. **قراءة علي حرب: الانفتاح على الكونية**

يقلب هذا الأخير التساؤل **من لماذا نقرأ التراث؟ إلى كيف نقرأ التراث؟** فيرى أن الهوية شيء يصنعه الإنسان بمحض إرادته فهو عديم الهوية المسبقة، يمارسها ليس باختلافه عن غيره فحسب وإنما باختلافه عن ما كان سابقا وبانفتاحه عن ما لدى غيره، فيقول في هذا **"هناك ثقافة منغلقة (...)تتصف بالمحافظة والانشداد إلى الماضي والتشديد على الهوية والتراث، وهذه هي ثقافة المغلوب والضعيف فالضعيف يتمسك بما عنده بينما القوي يطلب ما عند غيره، وهناك بالمقابل ثقافة تطلق قوى الإنسان من عقالها وتتيح للعقل أن يخرج من عجزه وقصوره".**[13]

الأمر تجاوز فكرة أن الغرب يحط من شأن العرب بالرغم من أن العلاقة بينهما هي علاقة تحدي وتنافس واصطدام دائم ولكن هذا حال كافة البشر سواء أكانوا أعداء أو إخوة، أصبح الانشغال انشغالا بتشكيل هوية جديدة ورؤى جديدة للعالم وعقد عقد بينه وبين غيره وحتى بينه وبين نفسه على اثر تفكيك الهويات المتنابذة؛ أن يصنع ذاته من جديد لا ترضخ للغربي وتستوحي من تقاليدها وتراثها خبرات واستثمارات توظفها لا

أكثر، يكون هذا عبر تغير مسار النقد لتكون محطة انطلاقه الأولى من نفسه يشخص بها أزمته ويقف عند نقائصه وزلاته وليبنى على إثرها إنسان جديد يساوي بين الخصوصية والعالمية، التجارب والنماذج، بين المراجع والأصول، الخطابات والنصوص وإن كان سيكون هناك اختيار فسيكون على أسس معرفية وجمالية لا عرقية أو دينية فهوية الإنسان حيث يبدع وينحصر.

ثالثا: التراث والوعي بالخصوصيات الثقافية في عصر العولمة

حياتنا ترتمي بين أسئلة شكلت حلقة ملتهبة متصلة بالمجتمعات المعاصرة من ناحية الهوية والتراث والعولمة التي تتزامن مع حقبة ما بعد الحداثة، العولمة هي " **عملية صيرورة العالم مكانا واحدا**".[14]

أي أنها تُعنى بتعميم الشيء حتى يكتسب صفة العالمية، البعض يحاول تصويرها على أنها "**تنطوي على عملية التحرر (...) من الولاء لثقافة ضيقة ومتعصبة إلى ثقافة عالمية واحدة يتساوى فيها الناس والأمم جميعا تحرر من أي تعصب لأيديولوجيا معينة إلى الانفتاح على مختلف الأفكار من دون أي تعصب وتشنج**".[15]

هذا يفضي إلى أن العولمة هي عملية الخروج من بوتقة الدولة القومية إلى الدولة الإنسانية الواسعة ومنه الابتعاد عن التحيز إلى مبدأ أو دين أو إيديولوجيا بعينها إلى الحياد الثقافي وذلك عن طريق الانجذاب إلى العناوين البراقة التي تطرحها الدول الغربية في الواجهة من أهمها: حقوق الإنسان، الديمقراطية ، الرفاهية الإنسانية، الجمال، الأخلاق، الحرية، العقلانية... دون التساؤل عن طبيعة المنتجات والسلع التي أصبح تبادلها أسرع أو التساؤل عن الأفكار التي أصبحت رائجة بصورة هائلة بواسطة الإعلام فمن يدفع للزمار يختار اللحن بما أن الدول الغربية هي من تتحكم باقتصاد الدول العربية عن طريق شركاتها العملاقة من مثل الشركات المتعددة الجنسيات أو صندوق النقد الدولي و البنك الدولي وغيرها التي مكنتها من شرعية الموافقة والرفض على ما يتم صنعه وما يتم بثه في العالم الثالث.

تماشيا مع ما تم ذكره غدت الهوية الثقافية تعاني جراء هذا؛ ذلك أن **"كل هذه الاستثمارات الأجنبية وهذه السلع المستوردة في طياتها ثقافة مغايرة تسحق ثقافات الأمم المستوردة لها".**[16]

يبقى تساؤل رهن الطرح **ما صورة الحرية المتوقعة في ظل هذا التنظيم الجديد الذي يروج له بحجج العولمة نفسها؟**

العولمة مفهوم يوصل إلى تطور تقاني من شأنه أن يوسع أفق المستقبل ويطبق العلم والتقدم بشكل أوسع وخلق نظام عالمي نموذجي موحد نمطي يرفض التمايز والتخصص بينما الهوية تقوم على مبدأ التخصص والاختلاف تنتقل من العام إلى الخاص ومن الشامل إلى التعدد على عكس العولمة التي تنتقل من الخاص إلى العام واللامحدود واللاتجانس فتنشأ بينهما علاقة صراعية تصادمية فهل ستحافظ الهوية الثقافية على بقاءها ؟.

العولمة تحمل في طياتها نية الغزو الثقافي للاعتداء على الهوية الثقافية عن طريق قهر الثقافة الأقوى للأخرى الأضعف من أجل المصالح الرأسمالية لاستغلالها اقتصاديا بحجة تعظيم الإنتاج ونشر الحضارة والتطور عبر وسائل الإعلام بين القنوات التلفزيونية والفضائية وشبكة الانترنت والجرائد والصحف والأقراص المدمجة والهاتف.. حيث قامت الشركات الأجنبية الأمريكية مثلا بنشر عن طريق هذه الوسائل لغتها الانجليزية وأنماط استهلاكها الأمريكي، ناهيك عن الوسائل الفنية كالسينما التي تهيمن عليها الأفلام الأجنبية والموسيقى الغريبة والمأكولات والملبوسات والمواصلات...حتى نمط العلاقات الأسرية والاجتماعية والجنسية غدت تنظيمات من نوع خاص مختلفة تماما تعيد هيكلة التراث بشكل غير مباشر، الأمر الذي يبعدنا أكثر عن العقلانية **فما نفع حرية البث والإنتاج السلعي في القطاع الواحد وحرية التوزيع والتسويق إن كان هذا يشمل التعامل مع إسرائيل؟ وما فائدة استعمال الأدوات والتقنيات المتطورة في توسيع مجرى النيل مثلا إلى شرقي مصر إن كان هذا سيوصله إلى إسرائيل فيما بعد؟ أليست هذه العقلانية قد تجعلنا فيما بعد نحقق أهداف إسرائيل فيما توعدت فلسطين بمحض إرادتنا؟**

كل منا في وصفه للعولمة سيتخذ جانبا معينا يتحدث فيه دون أن يعترف بأن الجانب الذي يتم وصفه من طرف شخص ثاني هو كذلك على صواب؛ ذلك أن كل المواقف المؤيدة والمعارضة للعولمة تحمل جزء من الحقيقة.

خاتمة

وصلنا إلى توقيع أسطر النهاية لتكون هذه الخاتمة آخر محطة نقف عندها في فصفصتنا للموضوع والتي أردناها أن تكون حوصلة شاملة لأهم النقاط التي توصلنا إليها والتي أماطت اللثام عن كثير من النقاط كان أهمها:

- كلما طرحت قضية الهوية طرحت قضية التراث والتجذر التاريخي حيث تشكل الخطاب الهوياتي على اثر مجموعة من التحولات في الفكر العربي من مثل حملة نابليون بونارات على مصر والخطاب الكولونيالي وما بعد الكوونيالي وكذا الحروب الطائفية...

- أهم نقطة هددت الهوية العربية في عقر دارها هي العولمة بوصفها تعمل على تعميم الشيء ليكتسب صفة العالمية عن طريق وسائل الاتصال والإعلام والوسائل الفنية والاقتصادية عن طريق الشركات الأجنبية... خطط لسلب القضايا التراثية التي تعلق بها الشعب وسلب خصوصياته الثقافية وتذويب الهوية لتصبح الأنا تابعة للآخر.

- غدى الإنسان العربي يعيش وسط تخبط بين الوفاء للهوية والانتصار للعولمة.

- الهوية بين مدافع عن الخصوصية ورافض للكونية باعتبارها استعمار في حلة جديدة وبين مدافع عن الكونية كونها تفتح الهوية على أفق حضاري واسع يتيح فرصة حوار الثقافات.

- ينقسم سؤال الهوية في الفكر العربي إلى ثلاث تيارات: الأول مع محمد عابد الجابري الذي لم يحدث القطيعة الابستيومولوجية بين التراث والحداثة وعمل على إعادة بناء مفهوم الحداثة بما يتناسب ومعطيات التحديث. والثاني مع عبد الله العروي الذي أحدث القطيعة الكبرى فيرى أن العقل العربي لم يستوعب القيم الحداثية لأنه يعيش على القيم التراثية فالتراث بالنسبة له عامل ميت للمستقل. أما

التيار الثالث والأخير فكان مع علي حرب الذي يدعو إلى الانفتاح على الكونية وينادي بخلق الهوية الرمادية .

هذه أهم النتائج والملاحظات النهائية التي انكشفت لنا من خلال رحلتنا البحثية هذه، لنقول في الختام أيضا إن هناك الكثير من النتائج والملاحظات تضمنها البحث في صلبه عزفنا عن ذكرها تفاديا للتكرار.

قائمة الإحالات:

[1]عاطف عطيه، في الثقافة الشعبية العربية بنى السرد الحكائي في الأدب الشعبي، جروس برس، لبنان، ط1، 2016. ص:7.

[2] حسن علي المخلف، التراث والسرد، وزارة الثقافة والقانون والتراث، الدوحة (قطر)، ط1، 2010، ص:15

[3]: عاطف عطيه، في الثقافة الشعبية العربية،ص:19.

[4]، محمد محمد داود، اللغة و الهوية.أنا ..و الآخر والسيادة الوطنية، المنار،القاهرة (مصر)،ط2009،4، ص:13.

[5] بالركوزن، البحث عن الهوية.الهوية وتشتتها في حياة إيريك إيركسون وأعماله، ت: سامر جميل رضوان، الكتاب الجامعي، الإمارات، ط1، 2010، ص:95.

[6]المرجع نفسه، ص:95.

[7] جلال أمين، العولمة ، الشروق، القاهرة (مصر)، ط4، 2009،ص:22.

[8] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، الساقي، بيروت (لبنان)، ط3، 2012، ص:7.

[9] المرجع نفسه، ص:133.

[10] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة. دراسات ...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط1، 1991، ص:36.

[11]المرجع نفسه، ص: 37.

[12] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء (المغرب)، ط2، (د.ت)، ص:113.

[13] علي حرب، الممنوع و الممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، ط1، 1995، ص:110.

[14] بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالة.المفاهيم الرئيسية، ت: أحمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، ط1، 2010، ص:188.

[15] جلال أمين، العولمة، الشروق، القاهرة (مصر)، ط4، 2009،ص:32.

[16] المرجع نفسه،ص:44.

قائمة المراجع:

1. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء (المغرب)، ط2، (د.ت).

2. بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالة.المفاهيم الرئيسية، ت: أحمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، ط1، 2010م.

3. بالر كوزن، البحث عن الهوية. الهوية وتشتتها في حياة إيريك إيركسون وأعماله، ت: سامر جميل رضوان، الكتاب الجامعي، الإمارات، ط1، 2010م.

4. جلال أمين، العولمة، الشروق، القاهرة (مصر)، ط4، 2009م.

5. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، الساقي، بيروت (لبنان)، ط3، 2012م.

6. حسن علي المخلف، التراث والسرد، وزارة الثقافة والقانون والتراث، الدوحة (قطر)، ط1، 2010م.

7. علي حرب، الممنوع و الممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، ط1، 1995م.

8. عاطف عطيه، في الثقافة الشعبية العربية بنى السرد الحكائي في الأدب الشعبي، جروس برس، لبنان، ط1، 2016م.

9. محمد محمد داود، اللغة و الهوية.أنا ..والآخر والسيادة الوطنية، المنار،القاهرة (مصر)،ط2009،4م.

10. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة. دراسات...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)،
ط1991،1 م.

الازدواج اللغوي في المنظومة التربوية الجزائرية
-صراع بين اللغة العربية الفصحى والعامية-

Bilingualism in the Algerian educational system
-Conflict between classical and colloquial Arabic-

الدكتورة: سهام داودي

جامعة الشاذلي بن جديد، الطارف، الجزائر

daoudisiham36@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/03/20 تاريخ القبول: 2022/03/27 تاريخ النشر: 2022/03/31

ملخص:

تسعى هذه المقاربة لتسليط الضوء حول واقع اللغة العربية في المؤسسات التربوية، وصراعاتها الدائمة مع العامية ما ينتج عنها في الأخير ما يسمى بـ **"الازدواج اللغوي"** لدى الفرد ولا بد بأي حال من الأحوال أن تكون هناك عنانة شاملة ومفروضة باللغة العربية الفصحى باعتبارها مقوما أساسيا من مقومات الهوية العربية ولاسيما الجزائرية، في ظل هذا التعدد اللساني، وتراحم لأنظم اللسانية، وغزوهما وتفشيها في المجتمعات العربية.

كلمات مفتاحية: الازدواج اللغوي، الفصحى، العامية، المنظومة التربوية.

Abstract:

This approach seeks to shed light on the reality of the Arabic language in educational institutions, and its permanent conflicts with the vernacular, which ultimately results in the so-called “dual language” of the individual. An essential component of the Arab identity, especially the Algerian one, in light of this linguistic plurality, the sympathy of the linguistic systems, and their invasion and spread in Arab societies.

Keywords: Bilingualism; classical; colloquial; educational system.

1-مقدمة:

حددنا سلفا موضوع هذه الدراسة واختصاره على اللغة العربية الفصحى والعامية، باعتبار هذه الأخيرة اللغة الطاغية في حياتنا اليومية وتأثيرها المباشر والغير المباشر في كلامنا اليومي والعلمي والأدبي والمؤسساتي، ولهذا لابد أن ندق ناقوس الخطر أن نحفظ ماء وجه اللغة العربية الفصحى في مؤسساتنا خاصة التربوية.

وعليه سنسير وفق خطة ممنهجة سلفا ألا وهي:

- تعريف اللغة / اللغة العربية الفصيحة والعامية.
- التعدد اللغوي وأشكاله: الثنائية واللغوية.
- مظاهر الصراع: في المؤسسات التربوية / الجامعات.
- أسبابه.
- الحلول المقترحة.

2-اللغة:

اللغة مظهر من مظاهر الفكر والبحث، تعددت تعريفاتها عند القدماء والمحدثين وكل عرفها بحسب وجهة نظره، ولعل أشهر تعريف لها تعريف ابن جني: **" حدّ اللغة أصوات يعبر بها كل قوم على أغراضهم "**[1]، فهي وسيلة للتعبير عما يختلج في النفس، وهي أيضا أداة للتفاهم والتجاوب والتواصل الاجتماعي فهي **" ظاهرة اجتماعية مؤلفة من الكلمات والجمل ذات المفاهيم الدالة، والتي تحمل الأفكار والمشاعر وردود الأفعال"**، كما نجدها مكللة ومعززة بمشحونات فكرية وثقافية، ولطالما وضعت **"بمرآة الشعب ومستودع تراثه وسجل مطامحه وأحلامه، ومفتاح أفكاره وعواطفه، وهي فوق هذا وذاك رمز كيانه الروحي، وعنوان وحدته وتقدمه وخزانة عاداته وتقاليده "**[2]

أما اللغة العربية الفصحى فهي لغة الدين الإسلامي **"القرآن الكريم"**، فمعرفتها أساسية وإجبارية فيما يخص التعاليم الإسلامية ومقتضيات التخصص بعلوم الشريعة

والفقه كما "**أن اللغة العربية هي لغة التعليم في كل مراحل النظام التربوي مثلما هي شرط إجباري لفتح المدارس الخاصة وهي لغة العمل في عديد من القطاعات ومنذ السبعينات**"[3]

3-خصائص اللغة العربية:

يضيف **محمد العربي ولد خليفة** في تحديده لبعض من خصائصها ومميزاتها " **أنّ اللغة العربية من أقدم اللغات المنطوقة والمكتوبة في العالم وأثراها ة معجما وتراثا، فقد حافظت على قاموسها العام وحظيت في وقت مبكر بالاستقراء والتوظيف ولتصنيف والتقعيد العلمي، مما أعطاها مطاوعة وقابلية غير محدودة للنحت والاشتقاق والعربية أيضا لغة متداولة في القارات الخمس بينما يزيد على مليار وثلاث مائة مليون من المسلمين في شعائرهم الدينية، وهي لغة رسمية في منظمة الأمم المتحدة واليونسكو منذ خمس وثلاثين عاما بفضل مسعى الجزائر والدول العربية الشقيقة** "[4]

كما أنّ اللغة العربية لغة مسايرة للعلم بالرغم من بنيتها الشعرية، وهذا ما أكده **صالح بلعيد** حيث يقول "**... ومع هذا لا يجب أن نسابق الواقع بأن نخفي عن اللغة العربية غناها في مجال الشعر والكتابة الفنية باعتبارها لغة بنيت على نسق الشعر في أصوله الفنية ومسايرتها العلمية الجادة عند علماء القرون الأولى، وبعدها الآن عن الواقع في مجالاته العلمية** ".[5]

4-الفصحى والعامية

أنّ مصطلح الفصحى أو اللغة الفصحى " هي ذلك المستوى الكلامي الذي له صفة رسمية والذي يستعمله المتعلمون تعليما راقيا، مثل لغة الملك أو الملكة في بريطانيا وغالبا ما تكون اللغة المعيارية في أول الأمر لهجة محلية، تنال شيئا من التقديس والتمجيد، ويعترف بها كلغة رسمية بسبب من الأسباب كأن تكون لهجة منطقة من البلد اتخذت مقررا للحكم مثل" **الفرنسية الباريسية** " أو لهجة مجموعة من الناس أصبح لهم

سيطرة عسكرية مثل " **القشتالية الإسبانية** " أو لهجة منطقة زعامة أدبية مثل " **التوسكانية في إيطاليا** ".[6]

وبهذا الطرح نستطيع القول: إن العربية ليست لغة شعر وإبداع وتركيب بل تتعدى حدودها ذلك وتعتنق الممارسات العلمية فهي لغة مطاوعة، لغة بحث وتحليل وتنقيب في جل العلوم الإنسانية والاجتماعية والتاريخية...الخ.

وحقيقة الأمر هو أنّ الصراع القائم الآن هو" ظهور دعوات تدعوا إلى ترك العربية بدعوة أنها ليست لغة علم إلى جانب فرض لغات أجنبية على البلدان العربية، باعتبارها لغات علم، وهذه حقيقية لا مراء فيها لما نشهده من نقائص على مستوى لغتنا العربية "[7] ومن بين هذه النقائص التنمية اللغوية في اللغات الأجنبية وتتضمن عمليات التحديث في اللغات الأجنبية وتتضمن عمليات التحديث في اللغات الأجنبية في اللحاق بالجماعة العالمية من اللغات التي تزيد النقل بينها والمعترف بها بوصفها أدوات مناسبة للأشكال الحديثة والتخطيط اللغوي " **صنع المعاجم** "[8]

أما العامية فهي لغة الحكي اليومية وهي اللغة المحكية أو" اللغة الدارجة " وينعتونها اللغة العامة كما ترصد اختلافات متباينة بينها وبين اللغة الرسمية في بنيتها الصوتية والأداء النطقي وسميت باللغة الدارجة " **لأن الناس في مجتمعهم درجوا على توظيفها واعتادوا على استعمالها دون غيرها في أغلب الأعم وهي عاميّة لأنها أسلوب العوام، أملا أنها العامية لأنها الأكثر توظيفا وانتشارا** "[9]

بين الناس وفي التواصل اليومي وتلبية لحاجياتهم فهي لغة البيوت والشوارع والأزقة والأسواق، كما تستعمل أيضا " **فهي مجال الآداب الشفوية الشعبية من رجل وأمثال وألغاز وحكايات** "[10]

فهي لغة العامة يتقنها الصغير والكبير، الأمي والمتعلم، تقترن بكل الأحاديث غير الرسمية، لغة مباشرة تلبي الحاجيات اليومية الإنسانية، فهي لغة كل الفئات الاجتماعية، كما تتفرع بدورها إلى لهجات محلية عبر الوطن الواحد بحكم المواقع الجغرافية ومؤثرات خارجية أخرى " **ونشوء العامية وشيوعها ما هو إلا مظهر من مظاهر الجنوح إلى لغة**

حقيقية مرنة لا يستطيع نحوي أن يقول للناطق بها أنك لحنت لأنّ العامية لا تعترف بسلطة النحويين "[11]

فهي تتجاوز حدود القاعدة النحوية ولا سلطة لها قهرية تجبر المتكلم أن يلتزم بها ومن خصائصها أيضا خلوها من الألفاظ العويصة " **الوحشية والحوشية** " سهلة التداول بين الناس، وهذا ما يزيد في رفعة انتشارها وتلازمها.

البيئة الكلامية وخاصة المجال الشفوي المعتمد خارج نطاق المؤسسات التربوية والرسمية.

وفيما يخص العامية الجزائرية تحوي لهجات جزائرية متعددة ومتداولة عبر ربوع الوطن، ويصرف النظر " عن تعدد مستوياتها تبعا لتعدد مستويات المتكلمين حسب مراكزهم وثقافة مهنهم، فإنها ليست قريبة من الفصحى بل هي مركز ذخيرة لها وحسب تقديرنا أنّ الكم الفصيح لا يقل فيها على 90%، وما هو نقي ونظيف فصاحة أكثر نسبة مما هو مشوه، والنقاوة نجدها في البنيات الإفرادية للكلمات أما المشوه فيلاحظ في اللواحق والسوابق والقواعد النحوية والتحقيق الصوتي "[12]، خاصة إذا ما قورن باللغة الرسمية " الرفيعة " أي اللغة الفصحى وهذا ما يقضي بنا الحديث عن الازدواجية اللغوية " باعتبار هذه الأخيرة هي " استعمال مستويين لغويين خلال عملية الاتصال، أحدهما متعلق بما يدعى اللغة الرفيعة والآخر لغة ركيكة "[13]

5-الازدواجية اللغوية

"لم يظهر مصطلح الازدواجية اللغوية diglossie" في أدبيات اللسانيات إلا في عام 1959 حيث استخدم اللساني الأمريكي " شارل فرغيسون " charles fergason " هذا المصطلح المأخوذ من اللغة الإغريقية سوى الثنائية اللغوية فإنه يكتسب عند فيرغسون معنى أدق من ذلك... على أنها العلاقة الثابتة بين ضربين لغويين بديلين ينتميان إلى أصل أجنبي واحد أحدهما راقي والأخر وضيع **" كالعربية الفصحى والعاميات والإغريقية الشعبية الحديثة والإغريقية المهذبة الصافية "** [14]

فالتعدد اللغوي ظاهرة منتشرة، تشهدها جل المجتمعات فاللغات في صراع دائم واحتكاك بائن مثلها مثل البشر، تحاول الأخرى أن تفرض جبروتها على الأخرى، والبقاء للأقوى والأجدر، وما نتج عن هذا التصادم والاحتدام اللغوي ظاهرتين بارزتين هما: الثنائية اللغوية والازدواجية اللغوية فالأولى هي وجود لغتين أو أكثر تتعايشان، أو هي " **الحالة اللغوية التي يستخدم فيها المتكلمون بالتناوب وحسب البيئة والظروف اللغوية، لغتين مختلفتين** "[15]

فهي اكتساب الفرد لغتين أو أكثر كلغات أم وهناك عدّة أسباب تؤدي إلى هذه المزاوجة منها ما هو نفسي واجتماعي ثقافي واقتصادي سياسي... الخ.

الفرق البائن بين المصطلحين هو أن الازدواجية تجسد العلاقة بين اللغة ولهجاتها المحلية في حين أنّ الثنائية اللغوية تمثل علاقة اللغة بلغة أخرى " في الاستعمال والتناوب " **وما يهمنا في بحثنا هذا الازدواجية اللغوية المتمثلة في التعايش أو الصراع والاحتدام بين العاميات واللغة العربية الفصحى في المنظومة التربوية** "[16]

6-واقع الصراع بين الفصحى والعامية في المنظومة التربوية:

مظاهر الصراع بين اللغة العربية الفصحى والعامية في المنظومة التربوية، يقضي بنا الحديث عن الواقع اللغوي في الجزائر فهي مهيمنة العاميات الجزائرية اللهجات المتعددة على الممارسات الكلامية أما اللغة العربية الفصيحة نستعملها أقلية من المثقفين ونوي التخصص وفي الخطابات الرسمية ولغة الإعلام والصحافة وفي المؤسسات التربوية التعليمية بدء بالمدرسة وصولا للجامعة ولا ننفي في خضم هذا التداخل نجد اللغة الفرنسية وتسلسلها للسان الجزائري بحكم أسباب عديدة جعلتها تتشابك وتتداخل مع لغتنا اليومية وغزوها لكلامنا الشفوي مثال ذلك ستيل وطابلة سرفيات كأي...الخ.

وأحيانا يوظف المعلم العامية في التقديم ودروسه وتعزيز الفهم وتقريب الأفكار لذهن المتعلم "التلميذ "خاصة الطفل الذي يجد صعوبة بالحديث بلغة عربية فصيحة سليمة لأنه اعتاد على العامية واستأنس بها وبأصواتها وتراكيبها فهي لغة الاستعمال اليومي وهذا ما يجعله في مواضع ارتباك أحيانا بربط الصورة خاصة بمسمياتها بالغة

العامية وعليه لابد من توخي الحذر في تقديم المعطيات اللغوية الجديدة **"اللغة العربية الفصحى "** تدريجيا وبطرق ذكية لطفل وتكرارها بدء بالمستوى الصوتي باعتبارها المستويات في المراحل الأولى وصولا إلى المستويات التركيبية والدلالية...

كما نحرص أيضا على الاستعمال فاللغة وضع واستعمال "وتحيى وتنم وبالاستعمال وهو المعيار الذي تفرض فيه اللغة عنفوانها العارم وبالاستعمال تتصل رسالة التشغيل الكامل الذي يصير ما في الوجود ممكنا فمن أفات اللغة العربية عدم استعمالها "[17] ولهذا لا ينصاغ المعلم ويكون مطوعا للغة العامية، ولهذا لا ينصاغ المعلم ويكون مطوعا للغة العامية، فالأخرى أن يلتزم بالغة العربية الفصيحة داخل القسم وخارجه فالمدرسة الجزائرية تنتهج وتعتنق اللغة الفصحى، كلما يكون المعلم قدوة للطفل (التلميذ) ومحاكاته لأقواله وأفعاله...وهناك من يتهم اللغة العربية الفصيحة بقواعدها الصارمة وتراكيبها المتعددة وهذا ما يجعلها صعبة التعلم والفهم ففي الحقيقة هذا حكم جائر وتعسفي وقد يكون هذا الشأن جدار حائلا دون تعلم العربية ونشرها "[18]

أما في الجامعات نجد أن اللغات الدارجة منتشرة بين الطلبة وبشكل واضح وكبير وهي "مزيج من الفرنسية والفصحى والدارجة"[19] فمثلا حتى في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ولاجتماعية ولاسيما قسم اللغة العربية وآدابها نجد الطالب عاجز أن يسترسل إجاباته بلغة عربية فصيحة سليمة، فكلامه الشفوي داخل حجرات التدريس يستدعي العامية أحيانا والفرنسية أحيانا أخرى يعجز عن الكلام ويركن للصمت خاصة إذا طلب منه الأستاذ أن يتحدث بلغة الضاد باعتبار الطالب اللغة العربية نموذجا يقتدي به في ميدانه وتخصصه اللغوي وهناك من يبرر هذا الوضع المترهل بان الجامعات تضم اختصاصات متعددة تقنية، علمية، فيزيائية ولا تستطيع العربية أن ترقى إلى هذا المستوى العلمي والفكري باعتبارها لغة أدبية إبداعية تخص مجال النثر والشعر لا مجال العلم، أي بصيغة أخرى ليست لغة علمية وهذا من أهم الأسباب التي تهدما وتجهضها مما يسمح للغة العامية والفرنسية بالانتشار الكبير في الحرم الجامعي الجزائري.

7-خاتمة:

خلاصة القول: إن اللغة العربية تعاني في صمت، وهي محاضرة بين العاميات والفرنسية المنتشرة في أوساط المجتمع الجزائري ولاسيما المجتمعات العربية، وظلت تستعمل من طرف النخبة والمثقفين، الذين يعتزون باللسان العربي لغة القران الكريم ولا تنسى أن العربية هي أساسية في بناء الهوية الجزائرية، ولعل المنظومة التربوية التعليمة الجامعات إعادة النظر ووضع مخططات جديدة وممنهجة لتحصل الطفل (التلميذ) في كمراحله الولي الابتدائية تحصلا لا باس به في اللغة العربية الفصحى وتستخدم جملة من الحلول نذكرها كالتالي:

-الاعتزاز باللغة العربية الفصحى، وعدم تهميشها في المجتمع الجزائري (فهي لغة رسمية – لغة الدين...)

-تدريب الطفل (التلميذ) على الكلام باللغة الفصحى داخل الأقسام وخارجها وهنا يمكن دور المدرسة الابتدائية.

-أنشاء معاجم متخصصة سهلة التداول والاستعمال (عند التلاميذ – الطلاب) معجم الطلاب.

-تحفيز الأطفال (التلاميذ) على المطالعة والقراءة كتب تربوية، تثقيفية بلغة العربية الفصحى.

- اقتحام اللغة العربية في المجالات التقنية والرياضة والعلمية فهي تساير المعطى العلمي والفكري وهذا ما أكده البيروني " لان اهجي بالعربية خير لي من أن امدح بالفارسية "[20]

وهذا ما نلمسه في الجامعة السورية نشأت تعريب مواد العلوم والهندسة والطب بالعربية (تدريجيا) كذلك كتابات ابن سينا مؤلفاته الطبية والفلسفية كتبت بالعربية ومؤلفاته العاطفية بالفارسية.

-تعزيز مجالات اللغة العربية في المراحل الأولى للنمو اللغوي عند الطفل (البيت، المجتمع، الروضة...)

هذه جملة من الحلول المقترحة لحفظ ماء وجه لغة الضاد وانقضاها خاصة في المجتمع الجزائري فهي تعاني التهميش والعزلة وتصارع في صمت.

8-قائمة المصادر والمراجع:

– أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد على التجار، دار الهدى للنشر، بيروت 1952، ط1.

– بشر كمال، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1997، ط3.

– الهنساوي حسام، العربية الفصحى ولهجاتها، المكتبة الثقافية الدينية، القاهرة، 2004.

– صالح بالعيد، اللغة العربية العلمية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ط4.

– لويس جان كايفي، حرب اللغات واللسانيات اللغوية، ترجمة حسن حمزة، بيروت، 2008، ط01.

– مادن سهام، بين الفصحى والعامية –دراسة مقارنة للتراكيب اللغة، الجزائر، 1996.

– المجلس الأعلى للغة العربية، مستقبل اللغة العربية في السوق اللغات، منشورات المجلس 2009، كلمة: السيد الدكتور محمد العربي ولد خليفة رئيس المجلس الأعلى للغة العربية.

– مجموعة مؤلفين، اللغة العربية والوعي القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

– عمر عروي، اللغة العربية وأزمة الهوية في ظل التعدد اللساني في الجزائر، مجلة اللسانيات واللغة العربية، العدد، 11، جانفي 2015، جامعة باجي مختار، عنابة.

– الموسي نهاد، قضية التحول إلى الفصحى، دار الفكر للنشر والتوزيع، الأردن، 1987.

– ميشال زكريا، قضايا السنية تطبيقية، دراسات لغوية اجتماعية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992، ط01.

9-هوامش البحث:

[1] أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد على التجار، دار الهدى للنشر، بيروت 1952، ط1، ج1، ص 33.

[2] صالح بالعيد، اللغة العربية العلمية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ط4، ص 50.

[3] ينظر عمر عروي، اللغة العربية وأزمة الهوية في ظل التعدد اللساني في الجزائر، مجلة اللسانيات واللغة العربية، العدد 11، جانفي 2015، ص 242، 263.

[4] المجلس الأعلى للغة العربية، مستقبل اللغة العربية في السوق اللغات، منشورات المجلس 2009، كلمة: السيد الدكتور محمد العربي ولد خليفة رئيس المجلس الأعلى للغة العربية ص 16.

[5] المرجع نفسه، ص 19.

[6] صالح بلعيد: اللغة العربية العلمية، ص 02.

[7] البهنساوي حسام، العربية الفصحى ولهجاتها، المكتبة الثقافية الدينية، القاهرة، 2004، ص 06.

[8] صالح بالعيد، اللغة العربية العلمية، ص 03.

[9] ينظر المرجع نفسه، ص 03.

[10] بشر كمال، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1997، ط3، ص 33.

[11] مجموعة مؤلفين، اللغة العربية والوعي القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص 374.

[12] المرجع نفسه، ص 375.

[13] مادن سهام، بين الفصحى والعامية –دراسة مقارنة للتراكيب اللغة، الجزائر، 1996، ص 37.

[14] المرجع نفسه، ص 38، وينظر عمر عروي، اللغة العربية وأزمة الهوية في ظل التعدد اللساني في الجزائر، مجلة اللسانيات واللغة العربية، العدد، 11، جانفي 2015، جامعة باجي مختار، عنابة، ص 249.

[15] لويس جان كايفي، حرب اللغات واللسانيات اللغوية، ترجمة حسن حمزة، بيروت، 2008، ط01، ص 78.

[16] ميشال زكريا، قضايا السنية تطبيقية، دراسات لغوية اجتماعية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992، ط01، ص 35.

[17] صالح بالعيد، اللغة العربية العلمية، ص 06.

[18] الموسي نهاد، قضية التحول إلى الفصحى، دار الفكر للنشر والتوزيع، الأردن، 1987، ص 27.

[19] اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، العدد السادس 2001، ص 182.

[20] ينظر صالح بالعيد، اللغة العربية والعلمية، ص 02