

مختارات من
دائري التراث العربي



الجمهورية العربية السورية - وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

الكتاب: مختارات من دارسي التراث العربي في سوريا
المؤلف: الدكتور علي القيم والدكتور عزت السيد أحمد
الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

الدكتور عزت السيد أحمد

الدكتور علي القسيم

مختارات من

ديار سبي التراث العربي



الجمهورية العربية السورية - وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

دمشق ٢٠٠٧

مقدمة السلسلة

بقلم وزير الثقافة

السيد الدكتور رياض نعيان

الحديث في التراث حديث في الهوية، فالتراث،
تراث أي أمة، في عرف الباحثين والمختصين هو حديث
في ماضي الأمة بمختلف مكونات هذا الماضي،
ومكونات ماضي أي أمة هي امتدادات جذورها، أي
إنها بصورة أو أخرى هي عناصر الهوية وخصائص
شخصية الأمة.

من هذا الباب فإنَّ تناول التراث بالبحث والدراسة والكشف والتنقيب يدخل
في باب الواجب تجاه الانتماء، وتجاه السعي لبناء مستقبل الأمة، لأنَّ من لا ماضي
له لا حاضر له، ومن لا حاضر له لا مستقبل له، أو كما يقولون: «من يطلق ناره
على الماضي يطلق المستقبل ناره عليه». ونحن نرى اليوم كيف أنَّ الشعوب التي لا
ماضي لها ولا عراقية كيف تبحث عن أيِّ ماضٍ كي تعزز حضورها وحاضرها، بل إنَّ
بعضها يخلق الماضي اختلاقاً لصنع عراقية وهوية، وتبذل من أجل ذلك الغالي قبل
الرخيص.

أمتنا ليست عريقة وحسب، بل ليس ثمة من يجادل في أنَّ أمتنا من أعرق الأمم
الحية على سطح الأرض على الإطلاق، وأرضنا هي التي احتضنت أولى الحضارات،
وأوائل الاكتشافات والاختراعات، ووضع أسس العلوم والفنون في مختلف المجالات
والميادين... ولذلك لسنا بحاجة إلى التفكير في اختلاق ماضٍ ولا هويّة، بل نحن
بحاجة إلى الكشف عما يحتويه ماضي أمتنا من تراث غني كبير، ونحتاج إلى مزيد من
الجهود، ومزيد من الإخلاص في التعامل مع هذا الماضي العريق الذي يستحق الكثير
من الجهد والعناء للكشف عما فيه من درر وفرائد تشمخ بها أمتنا على الأمم، وهذا
حقٌّ لنا، وواجب علينا في الوقت ذاته.

العودة إلى التراث تحمل الكثير من الوجوه وتسير على هدي كثير من المناهج، فمنها الكشف عما في هذا التراث من آثار ومخطوطات وإنجازات، ومنها ما يتناول هذا التراث بالدراسة والبحث، ومنها ما يقارن هذا التراث مع تراث الأمم والشعوب الأخرى، ومنها ما يقف على أوجه السبق التي اتسمت بها أمتنا وامتازت بها على غيرها من الأمم... وغير ذلك كثير مما هو قائم أو يمكن أن ينشأ من فنون البحث وميادينه.

سنصادف الكثير من المحاسن في هذا التراث، وسنصادف الكثير من المعاييب، وسنجد الكثير مما يصلح لهذا الزمان، وسنجد الكثير مما بات في طوايا النسيان مما قد يصلح لهذه الأيام، ومما لا يحتمله هذا الأوان...

من الصَّعب القول إننا سنأخذ كلَّ شيء، ومن الصعب القول إننا سنرفض كلَّ شيء. ما يستحق الحياة من التراث سيظل حاضراً موجوداً، وما لا يصلح لهذا العصر ستذروه الرِّياح حيناً من الدهر أو تطويه صفحات التجاهل والنسيان حتَّى ولو رغبتنا أن يظل قائماً بقوة.

إنَّ حضور التراث أو غيابه في شخصية الأمة وعقليتها وسلوكها وعاداتها وتقاليدها... ليس قراراً إرادياً بقدر ما هو عملية تفاعلية بيِّنَ الزمن الراهن بمختلف معطياته ومعطياتها التراث بمختلف مكوناتها، ومن هنا تنبع أهميَّة العمل في التراث واستخراج ما هو كامن فيه، وما ضمت خوافيه، والتذكير بما هو ظاهر منه وفيه... ولعلنا لا نبتعد كثيراً إذا ما أشرنا إلى أنَّ مؤرخي النهضة الأوروبية قد أرحوا بدء نهضتهم بعودتهم إلى تراثهم اليوناني وقطع الصلة والتواصل مع الثقافة العربية الإسلاميَّة، ومثل ذلك كان حال كثير من الأمم والشعوب.

هذا الأمر ذاته أحد أبرز العوامل التي حدت بوزارة الثقافة إلى الوقوف عند دراسي التراث العربي.

دراسة التراث العربي بمختلف الأدوات والمناهج وأنواع الخيارات أمر عني به الكثير من الأعلام بمستويات مختلفة ومتعددة من أنواع التعامل مع التراث، وقد عنيت وزارة الثقافة بإحياء التراث العربي بإحداث مديرية إحياء التراث التي قدمت للمكتبة العربية مئات بل آلاف الكتب مُنذُ عشرات السنين، وعنيت الوزارة أيضاً بإحياء التراث العربي في كثير من المجالات والميادين الأخرى ومن خلال العديد من المديريات التي اختصت بهذا الشأن.

ولكن العناية بدارسي التراث العربي هي الفكرة الجديدة التي التفتت إليها وزارة الثقافة اليوم من خلال هذا الكتاب المخصوص للتعريف بالأعلام السوريين من دارسي التراث العربي، ولأنَّ التعريف بكل الأعلام أمر ليس سهلاً على أيِّ حال فقد كانت هذه الخطوة الأولى مخصصة لمختارات من هؤلاء الأعلام الذين عنوا بالتراث العربي. ولذلك لا يمكن القول إنَّ الأعلام المذكورين في هذا الكتاب هم وحدهم الذين اشتغلوا بالتراث العربي، وفي الوقت ذاته لا يمكن القول إنَّهم الأبرز أو الأكثر أهميَّة، ثَمَّة الكثير من الأعلام الآخرين الذين سيكون لهم مكانهم في المشاريع القادمة.

هذه المختارات من الأعلام السوريين في القرن العشرين الذين عنوا بالتراث العربي هي ضرب من الشكر والتقدير لجهودهم واجتهاداتهم في البحث في التراث ودراسته والكشف عنه، وهي في الوقت ذاته ضرب من التكريم لهم، وإن كانوا يستحقون تكريماً أكبر.

ولكن في الوقت ذاته، إذا كانت هذه المختارات تخص نحو أربعين علماً بالاسم، بالشكر والتقدير والتكريم، فإنها تعبير أيضاً عن تقدير كلِّ العاملين في التراث العربي لأنَّهم كلهم يستحقون وقفة شكر نأمل أن يتاح لوزارة الثقافة أن تكرمهم جميعاً التكريم اللائق بعطائهم وإخلاصهم .

وأخيراً يجدر القول إنَّ هذا الكتاب جزء من سلسلة مختارات وضعتها وزارة الثقافة ضمن خططها للتعريف بأعلام الفكر والفن والأدب في سوريا في مختلف المجالات، تقديراً لجهودهم واعترافاً بقامتهم الإبداعية التي نأمل من جديد أن يتاح للوزارة أن تكرمهم التكريم اللائق وهم بذلك جديرون.

وزير الثقافة

الدكتور رياض نعسان راعى

مقدمة الكتاب

التراث بين المفاهيم ولدلالة

سحابة قرنٍ مضت على بدءٍ طرح مشكلة الموقف من التراث، وما تزال مشكلة الموقف من التراث منتصبَةً بكلِّ عنادٍ أمام المفكرين، وكأَنَّها صخرةٌ صمَاءٌ عصيَّةٌ على التَّحطُّم أو التَّخلُّل، أو كَأَنَّهَا أحجيةٌ ممتعةٌ على الحلِّ!!

سحابة القرن مَضَتْ وما زال السؤال، القائم على افتراضين متناقضين من فريقين متناقضين، يطرح ذاته بتكرارٍ زُبْمًا يصحُّ القول إنَّه تكرارٌ غَيْرٌ منقطع:

. هل نأخذ بالتُّراث أم نلقيه وراء ظهورنا؟

وانشعبت عن هذا السؤال أسئلةٌ كثيرةٌ، وكثيرةٌ جدًّا، زُبْمًا كان من أبرزها:

. ما الذي نأخذه من التُّراث؟

. ما الذي نتركه من التُّراث؟

. هل نأخذ بالتُّراث كلِّه أم جلِّه أم بعضه؟

. هل نرفض التُّراث كلِّه أم جلِّه أم بعضه؟

. هل التُّراث عقبةٌ فعلاً أمام التَّحضُّر والتَّقدُّم؟

. هل التُّراث حافِزٌ فعلاً على التَّحضُّر والتَّقدُّم؟

. هل يمكن الوقوف من التُّراث موقفاً انتقائياً؟

. هل يوجد في التُّراث ما هو صالحٌ لزماننا؟

أسئلة كثيرة. ومن المؤكد أنّ سلسلتها قابلة لأن تطول أكثر بكثير جداً مما توقّفنا عنده. ولكنّها على أيّ حالٍ ستظلّ تدور في فلك السؤال المحور الذي سبقها، وهو: هل نأخذ بالتراث أم نلقيه وراء ظهورنا؟

لا نستطيع ادّعاء أنّ هذا السؤال لم يلق إجابة شافية أو واضحة، ولكنّ الذي نستطيع تأكيده بقوة هو أنّ الإجابات انقسمت إلى قسمين أساسيين دارت معظم الإجابات في فلكهما، ففريقٌ تحمّس للتخلّص من التراث لأنّه لم ير فيه إلا ما يعيق انخراط الأمة في الحاضر من أجل صناعة المستقبل، وفريقٌ ذهب بحماس لا يقلُّ عن حماس الفريق الأوّل للقول بأنّه لا يمكن أن تتقدّم الأمة وتتطوّر من دون الانطلاق من التراث.

سمّي الفريق الثّاني بارتجالٍ متسرّع غير دقيق بالاتّجاه السلفي. وبارتجالٍ مماثلٍ إلى حدٍّ ما سمّي الفريق الأوّل بالاتّجاه اليساري. والحقُّ أنّ التسميتين كليهما عاجزة عن الصمود لحظةً أمام أيّ مناقشةٍ جادّة، أو زُبماً تحافظ على الأقلّ على شيءٍ من الجدّيّة. فليس كلُّ متمسكٍ بالتراث سلفيٍّ ولا حتّى يمينيٍّ^(١). ولا كلُّ رافضٍ للتراث يساريٍّ^(٢). وإن كان ضرباً من المفارقة المنطقيّة أن يكون هناك سلفيٍّ غير متمسكٍ بالتراث فإنّه ليس من الضّروريّ أبداً أن يكون كلُّ يساريٍّ رافضاً للتراث. ولذلك سنُعرضُ عن استخدام هذين الاصطلاحين بهذا المعنى. وإمّا سنستخدم اصطلاحيّ الاتّجاه الرافض للتراث، والاتّجاه المتمسك بالتراث.

المشكلة الحقيقيّة التي تعترضنا هنا هي أنّ الفريقين كليهما، مع استثناءات في حدود النُدرة، قدّ طرحا المشكلة طرحاً زائفاً منطقيّاً، فالسؤال الرّئيس، والأسئلة المنبثقة

(١) . هناك الكثير من الأمثلة الدّالة على ذلك، من أبرزها حسين مروّة الذي كان من يسار اليسار إن صحّ التعبير، ومع ذلك كان التراث مادةً أساسيّةً له للبحث عن جذور الفكر المادي فيه، ولهذا الغرض وضع كتاباً في مجلدين ضخمين هو: النزعات المادية في الإسلام.

(٢) . الأمثلة هنا أيضاً غير قليلة، فالدكتور أحمد مستحير ليس يساريّاً بمعنى ما، ولكنّه يدعونا إلى التّوقف عن النظر في التراث، ويتجاوز ذلك إلى دعوتنا للتوقف عن الفعل والاقتصار على تلقي كل شيء عن الغرب!!

عنه تصادر على المطلوب سلفاً إذ تحدّد الإجابة وتحشر المحيب في زاويةٍ حادّةٍ محدودةٍ
تلزّمه إمّا بالقبول أو الرّفص. وحقيقة الأمر أنّهُ لا يوجد ما يُوجب قبول التُّراث أو رفضه
بهذه الحديّة الصّارمة.

المشكلة التي نَحَمَت عن ذلك هي نشأة فريق ثالثٍ سمّي نفسه فريق التّوفيق،
وسمّاه بعضهم فريق التّلفيق. وهو ما سيرف بالاتجاه التّوفيقية، أو الاتجاه التّلفيقيّ، على
ما بيّن الاصطلاحين من تباينٍ واختلافٍ. وسيان أكان هذا الفريق توفيقياً أم تلفيقياً
فإنّه أراد أن يحلّ المشكلة فأدخلنا في متاهاتٍ جديدةٍ. فإذا لم يكن ثمة ما يلزم؛ منطقيّاً
وواقعياً، بقبول التُّراث أو رفضه بوصفه كلاً، فإنّه لا يوجد أبداً أيّ مقياس أو معيار يحدّد
لنا ما يمكن اختياره من هذا التُّراث للقبول أو الرّفص.

قدّ يتسرع بعضٌ ويعترض علينا بأنّ حكمنا هذا واوٍ لأنّه ليس هناك ما هو أيسر
من الاختيار، وليس هناك من يمكن أن يعترض على أنّ ما نختاره أو سنختاره هو
الصّحيح الذي يصلح لزماننا.

هذا الاعتراض صحيحٌ تماماً ولكن عندما تكون زاوية النّظر إلى التُّراث واحدةً
وحسب. أمّا إذا كنّا أمام أكثر من زاويةٍ أو وجهة نظرٍ فإنّ الأمر سيختلف تماماً، فمن
ذا الذي سيحكم بأنّ هذا صحيحٌ أم غير صحيحٍ؟ ومن ذا الذي سيقرُّ صاحب هذا
الحكم على حكمه؟ على أيّ حال، لسنا أمام معادلةٍ رياضيّة تفرص ذاتها على كلّ
متلقيها على حدّ سواء.

قدّ يصحّ الموقف الانتقائيّ في غير التّعامل مع التُّراث، ولكنّ الموقف الانتقائيّ من
التُّراث أمرٌ إشكاليٌّ بحدّ ذاته، لأنّه لا يختلف أبداً في مبدئه عن الموقف الرّافض التّام، أو
الموقف القابل التّام. لأنّ السُّؤال الذي سينبثق مباشرة من فريق القبول أو الرّفص هو:
. ما الذي نقبله من التُّراث، وما الذي نرفضه؟

وستعود المشكلة إلى نقطة الصّفر، أو نقطة الانطلاق ذاتها من جديد.
فكلُّ فريقٍ، نظريّاً على الأقل، سيرفض خيار الفريق الآخر. ومن ثمّ ستظلُّ

المشكلة معلّقة، وسيظلُّ تمديد الحسم في الأمر هو الموجود الواقعي الوحيد في هذه المشكلة.

ولكن هل ينبغي أن ننتظر حسم الموقف من التُّراث حتَّى تنتهي المشكلة؟ بل هل ينبغي أن ينتصر أحد الفريقين أو الاتجاهين لتحسم المشكلة؟ هذا هو السُّؤال الذي لم يسأله أحد! والسُّؤال الأكثر أهميةً وخطورةً الذي لم يُسأل أيضاً هو: ما التُّراث؟

لقد افترض معظم مناقشي هذه المشكلة أنّها ينبغي أن تحسم لصالح إحدى الفرق الثلاثة؛ القابلة للتُّراث، الرافضة للتُّراث، الموقّعة بني الفريقين. وبني هؤلاء افتراضهم على افتراضٍ خاطئٍ أيضاً هو أنّ مفهوم التُّراث واضحٌ معروفٌ مسلّمٌ به من جميع فرق النقاش والإصغاء. وزيماً لهذا السبب لم يفكر أحدٌ في الانطلاق من مفهوم التُّراث بالتعريف والحدِّ لمعرفة إن كان من الممكن الوقوف منه موقف القبول أو الرّفص أو التّوفيق، ومن ثمّ إن كان من الممكن حسم المشكلة بانتصار أحد الفرق الثلاثة أم لا. وزيّد الطّينُ بلّةً كذلك عندما لم يتساءل أحدٌ إن كان هذان الافتراضان صحيحان أحدهما أو كليهما أم لا. ولذلك كلّه كان امتداد المشكلة إلى ما لا نهاية من دون حسمٍ أو حتّى التقاءٍ هو النتيجة المؤكّدة اللزوم عن هذه المقدمات.

في مفهوم التُّراث

التُّراث من الإرث. والإرث ما يتركه السّابق للاحق. وما يتركه السّابق للاحق ليس أمراً واحداً، ولا شيئاً واحداً، ولا نمطاً واحداً، ولا يتّم باليّة واحدة. ولا يسمّى ما يتركه السّابق للاحق إرثاً إلّا مع اشتراط أن يأخذه اللاحق سيّان أكان بإرادته أم على الرّغم من إرادته.

إنّ فهم هذا التعريف، أو على الأقلّ بالإضافة إلى شرحه، زُيماً يكفي وحده لحلّ المشكلة. لأنّه سيكون كافياً لوضع النّقاط على الحروف. ووضع النّقاط على

الحروف يعني في أول ما يعني إقفال باب أيّ جدلٍ عقيمٍ من خلال ضبط حالات اللبس والخطأ والخلل في الفهم. وليكون من ثمّ أيّ نقاشٍ دائرٍ في الموضوع مستنداً إلى أرضيةٍ واحدةٍ تحول دون الشطط في الاجتهاد بعيداً عمّا يمكن أن يحمله المفهوم أو السياق.

جاء في لسان العرب: «الإرث: الأصل». وقال ابن الأعرابي: الإرث في الحسب، والورث في المال. والإرث: الميراث، وأصلُ الهمزة فيه واوٌ. يقال: هو في إرثٍ صدقٍ أي في أصلٍ صدقٍ، وهو على إرثٍ من كذا، أي على أمرٍ قديمٍ توارثه الآخر عن الأول»^(٣).

يبدو من خلال تعريف لسان العرب أننا لم نبتعد أبداً في التعريف الذي مهّدنا به لتعريف التّراث عن المعنى المعجمي المتعارف عليه، ونؤكّد المتعارف عليه لأنّ هذا اللفظ حافظ على رصيده من تعارف الناس والمختصين على معناه، في حين أنّهُ من الممكن أن يفقد لفظاً ما ما له من عُرفٍ وإجماعٍ مع مرور الزمن، وثمة كثير من الألفاظ التي تعيَّرت دلالتها مع مرور الزمن.

إذا انتقلنا إلى المستوى الثّاني أو الثّالث وجدنا أنفسنا أمام التّراث مباشرةً. ولا بأس هنا من الاستعانة بما تحدّده اللغة الإنجليزيّة للتّراث. تعني Heritage - التّراث انتقال السّمات الحضاريّة والثّقافيّة لمجتمعٍ ما من جيلٍ إلى جيلٍ. وتعني كذلك انتقال الإرث المادّي وفنّ نظمٍ معيَّنة يحدّدها كلُّ مجتمعٍ وفق خصائص بنيانه الثّقافي والاجتماعي. ويزداد هذا المعنى وضوحاً بل دقّةً إذا علمنا أنّ الوراثة بالمعنى البيولوجي مرتبطةٌ بالإرث من ناحية الجذر اللغويّ في اللغة العربيّة وفي اللغة الإنجليزيّة أيضاً.

وعلى هذا الأساس صار يصحّ القول إنّ التّراث هو كلُّ إرثٍ جمعيّ، والميراث هو كلُّ إرثٍ فرديّ. ولا فرق في مادّة الإرث إن كانت ميراثاً أو تراثاً. فإن كان من الممكن

(٣). ابن منظور: لسان العرب. مادة أرث.

أن يكون الميراث مالا، وطبعاً، وبنيةً، وعاداتٍ، وتقاليدٍ، وسلوكاتٍ، وحسباً، ونسباً... وغير ذلك، فإنَّ الثُّراث هو كلُّ ما يمكن أن يكون ميراثاً، ولكن مع فَرْقٍ أساسيٍّ واحدٍ على الأقلِّ هو أنَّ المورث في الميراث أبٌ وأمٌّ لأولادهما، والمورث في الثُّراث هو جيلٌ لجيلٍ. وكما أنَّه من الممكن أن يحمل الأب تقاليد أجداده وأعرافهم بوصفها خصوصيةً عائليةً، كذلك فإنَّ الجيل يمكن أن يحمل عن الأجيال السَّابقة تقاليد وعاداتٍ وأعرافاً وسلوكاتٍ قد ترجع إلى عشرات الأجيال. وكما أنَّه من الممكن أن يرث المرء عن أجداده خصائص بيولوجية ترجع إلى عشرات الأجداد، كذلك فإنَّ المجتمع أو الأمة يمكن أن ترث خصائص بيولوجية عن أجيال ترجع إلى مئات السنين.

حقَّقت الهندسة الوراثية وثبةً مدهشةً، وأكثر من مدهشة في الشهور الأخيرة في ثورتها التي غيَّرت كثيراً في معالم العلم وطبيعته وستقود إلى ثوراتٍ جديدةٍ كبيرةٍ في ميدان العلم البيولوجي على وجه الخصوص، وقد تبين من خلال هذه الكشوفات أنَّ لكلِّ أمةٍ مورثاتها - جيناتها الخاصة التي تحدِّد هويتها على الرِّغم من تلاحح الأمم وتمازجها عبر التاريخ^(٤). حتَّى صار من غير المستقبح الآن ولا الممحوج ولا المرفوض أبداً أن يعود إلى الوجود الحديث في النظريَّة العرقية في أصول الأمم.

إنَّ هذه المورثات - الجينات التي تنتقل من جيلٍ إلى جيلٍ، وما زالت تنتقل في الأجيال منذ مئات بل آلاف السنين، هي جزءٌ من محدِّدات الهوية القوميَّة للأمم، وهي جزء من الثُّراث الذي ينتقل من جيلٍ إلى جيلٍ على الرِّغم من إرادة الأجيال؛ جماعاتٍ وأفراداً، وهي التي تحدِّد خصائص الشَّخصية الشَّكلية والمضمونيَّة. ولا يستطيع أحد أن يرفض هذا الثُّراث لأنَّه سيفرض ذاته على الأفراد شاؤوا أم أبوا. وبهذا

(٤) . من الضرورة بمكان، بعد تبيان أنَّ الجين هو المورث أو المورثة في اللغة العربية أو هو حامل الصفة أو جملة الصفات الخلقية من جيل إلى جيل، الإشارة إلى أنَّ مورثات العرق، أو مورث العرق، ولا سيَّما أنَّ الحديث حتَّى يدور على مورث واحد، إمَّا هو جزء من منظومة المورثات الحاملة لكل خصائص الإنسان وصفاته الخلقية على الأقل.

المعنى لم يعد تغيير الهوية أو التَّخْلِي عنها محض قرارٍ يتَّخذه المرء فتلغى عنه الهويةً باتخاذ هذا القرار، لأنَّه إن كان من السَّهل تغيير الجلد، كما فعل مثلاً مايكل جاكسون، فإنَّ اللحم لا يمكن أن يتغيَّر^(٥)!! وإن تغيَّر اللحم فقد تغيرت البنية، وتغيَّر البنية هو تغيَّر الهوية.

رُبَّما في ظلِّ العولمة وثورة الهندسة الوراثية يصير من الممكن تجزيء الإنسان إلى قطع غير يمكن استبدال أيِّ واحدة منها من أيِّ جنسيَّة. ولكن في حدود علمنا مازال الأمر غير ممكنٍ ليس في الإنسان وحسب بل في السَّيارات والحواسيب وغيرها من الآلات.

فَد نجد من يعترض هنا بأنَّ هذا الحديث في الوراثة البيولوجية شططٌ في فهم التُّراث، وتحميل التُّراث ما لا طاقة له به.

إذا عدنا إلى معنى الإرث في اللغة العربية الذي سقناه قبل قليل وجدنا أنَّه يعني أولاً الأصل. وبأيِّ معنى فهم معنى الأصل كان فيه ما يكفي لردِّ الاعتراض. ولكننا سنقبل به ولا سيِّما أنَّه قلَّما يخطر في بال أحدٍ أن تكون الخصائص البيولوجية المنتقلة بالوراثة جزءاً من التُّراث، ورُبَّما يكون من الصُّعوبة بمكانٍ الاقتناع بأنَّ الوراثة البيولوجية جزءٌ من التُّراث، ولذلك سنخرجها من حديثاً جانباً. ولكن لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هناك صلواتٍ أكثر من وثيقةٍ بيِّن الوراثة والتُّراث من جوانبٍ كثيرةٍ كان اكتشاف الخريطة الوراثية هو فاتح باب هذه الصَّلوات.

(٥) . من المشتهر أن المطرب الزنجي الأمريكي مايكل جاكسون، بعدما حقق من المجد والشهرة والمال ما حقق، قرر أن يغير لون جلد من الأسود إلى الأبيض وقد نجحت عملية التغيير، ولكن أحداً لم يتعامل معه إلا على أنَّه زنجي، ورُبَّما لهذا السبب قرر أن يعيد لون جلده الأصلي لولا أن الأطباء حذروه من خطورة ذلك.

جزء آخر زُيِّمًا ينبغي إخراجها من دائرة التُّراث وهو المال العيني المباشر، لأنَّ هذا المال ينتقل من فردٍ إلى فردٍ وحسب، ولا يمكن أن ينتقل من جيلٍ إلى جيلٍ، فإذا أمكن له أو كان ممَّا ينتقل من جيلٍ إلى جيلٍ فهو تراثٌ قولاً واحداً، ومن الأمثلة على ذلك النُّقود الأثريَّة، والتَّمائيل الذَّهبيَّة أو ما شابهها، فهي وإن كانت في ملكيَّة شخصٍ ما فإنَّها جزءٌ من التُّراث يدخل في حكم الملكيَّة الجماعيَّة للمجتمع أو الأُمَّة لا يجوز التَّصرف بها على أنَّها ملكٌ فرديٌّ.

هذه الفكرة تقودنا إلى فكرتين جديدتين معاً، أولاهما أنَّ التُّراث ملكٌ جماعيٌّ للأُمَّة لا يحقُّ لأحدٍ أن يتصرَّف فيه تصرُّف المالك الفرد. وثانيتهما أنَّ الإرث الماديَّ الذي يخلفه الأجداد للأحفاد هو كُله بمختلف صنوفه وأنواعه تراثٌ ليس لأحدٍ حقُّ ادِّعاء ملكيته ملكية فرديَّة، فمدرج بصرى، والأهرامات، والجامع الأموي، وآثار البتراء... وغيرها ممَّا شابهها تراثٌ ماديٌّ للأُمَّة يؤرِّخ نمطاً من أنماط تفكيرها ومعيشتها وعاداتها وأخلاقها وتفضيلاتها... في فترة من الفترات. ولا أظنُّ أبداً أنَّه يوجد من يُفكِّر في التَّخلص من هذا التُّراث الماديِّ للأُمَّة؛ أي أُمَّة في العالم. ولا حتَّى من يحاول محض محاولة التَّفكير في أنَّ هذا الضَّرْب من التُّراث صالحٌ لزماننا أم غير صالحٍ، ومن ثمَّ جواز الأخذ به أم عدم الأخذ به.

الجواب الأكثر وضوحاً، التي تحظى بأكبر إجماع من مفهوم التُّراث، هي ما يمكن تسميتها الدَّلالات الاصطلاحية لهذا المفهوم، وهي التي حصرها إبراهيم الحيدري في تحديده مفهوم التُّراث في الموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة إذ قال: «التُّراث بوصفه اصطلاحاً اجتماعياً يتحدَّد بالسَّمات الحضاريَّة والاجتماعيَّة لأُمَّة من الأمم... وبوصفه تراكمات حضاريَّة وثقافيَّة عبَّر الأجيال والقرون يتضمَّن العناصر الماديَّة والمعنويَّة للحضارة؛ كالمعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والصَّناعات والحرف وقدرات الإنسان وكل ما يكتسبه من

المجتمع من سلوك مُتعلّم قائم على الحِزْبِ والتَّجارب والأفكار المتراكمة عَبْرَ العصور، والتي تنتقل من جيلٍ إلى آخر عن طريق اللغة والتَّقليد والمحاكاة»^(٦).

هذا الفهم للتراث هو الفهم المنطقي، الموضوعي، لأنَّه يُحقِّق الانسجام مع الأصل اللغوي الذي انبثق عنه^(٧)، ويحقِّق الاتِّساق والتَّكامل، وفي الوقت ذاته يبتعد عن الاجتزاء المُخِلِّ والبتر المزاجيِّ ومحدوديَّة الرُّؤية الأيديولوجيَّة التي تقولب المفاهيم والاصطلاحات بما يتوافق مع متطلباتها حتَّى ولو كان الأمر على حساب الحقيقة.

يمكن تقسيم مضمون التُّراث وَفَقَ المقتضى أو الحاجة أو منهج الرُّؤية والبحث أو الغاية. ولذلك يمكن أن نكون أمام أكثر من مستوى أو ضرب من التَّقسيم. ولكن أيَّا كان الأمر لم يجز النَّظَر إلى هذا المضمون نظرةً انتقائيَّةً اجتزائيَّةً تُغفل ما لا تريد وتظهر ما يخدم مصالحها، لأنَّ هذا المضمون لا يتغيَّر مهما اختلفت وجهات النَّظَر وزوايا الرُّؤية ومناهج البحث.

إذا نظرنا إلى التُّراث من زاوية آليَّة انتقاله من جيل إلى جيل أمكننا الوقوف أمام ما ينتقل آليًّا وما ينقل بالرَّغبة والإرادة. وإذا نظرنا من وجهة نظر الخطأ والصَّواب لوجدنا فيه بالضرَّورة ما صائب وما خائب. وإذا نظرنا من وجهة نظر الصَّلاحية وجدنا فيه ما يخدم أو يصلح في إطار ظرفيٍّ محدَّد وما لا يصلح في كلِّ زمان. وإذا نظرنا إليه نظرة تجزيئيَّة للوقوف على عناصره المكوِّنة له وجدنا أنفسنا أمام؛ العادات، الطِّبائع، والمعتقدات، والتَّقاليد، والأخلاق، والحكم، والأمثال، والفنون، والأشعار، والآداب، والأعلام...

ليست هذه هي وحدها زوايا الرُّؤية التَّقسيميَّة إلى مضمون التُّراث. ولكنَّها كلُّها متداخلةٌ مع بعضها بعضاً، فأبغى زاويةً نظرنا من خلالها إلى التُّراث وجدنا أنفسنا، من

(٦) - إبراهيم الحيدري: مادة تراث - ضمن الموسوعة الفلسفية العربيَّة - المجلد الأول؛ اصطلاحات والمفاهيم -

معهد الإنماء العربي - بيروت - ١٩٨٦م - ص ٢٤٥.

(٧) - إنَّ الانسجام بين دلالة الاصطلاح وأساسه اللغوي أمر لازم وضروريٌّ. وسنناقش ذلك بعد قليل.

حيث لا ندري، مضطرين إلى إدخال مفاهيم الزوايا الأخرى للتوضيح والحكم والمقارنة. ولذلك أيًا كانت زاوية الرؤية التي نقسم مضمون التراث من خلالها فإنها ستؤدي إلى النتيجة ذاتها، أو لنقل على الأقل إنها ستكون كافية لتوضح المراد. رُبما يكون الانطلاق من آلية انتقال التراث من جيل إلى جيل هو الأكثر مناسبة لمقتضى الحال الآن.

إمّا أن ينتقل التراث من جيل إلى جيل انتقالاً آلياً، أو أن ينتقل انتقالاً إرادياً بالرغبة والحاجة. ما ينتقل آلياً هو نمطٌ محدّدٌ من مضامين التراث، وما ينتقل إرادياً هو أيضاً نمطٌ محدّدٌ من مضامين التراث، وقد تكون هناك فئة من مضامين التراث تنتقل بأيّ من الآليتين أو كليهما معاً.

الانتقال الآلي للتراث

أمّا ما ينتقل آلياً فهو بنية تفكير الأمة بجمليتها؛ والعادات، والأعراف، والتقاليد، والأخلاق، والبنية النفسية، والميول، والأهواء، والذائقة الجمالية، والتفضيلات، وأنماط السلوك، واللباقات الاجتماعية، وكلّ ما يندرج في هذا السياق. وكلّ ذلك ينتقل باللغة في كلّ مستوياتها؛ المفردات، والنحو، والتراكيب، والأساليب، والآداء. واللغة عامّة هي حامل هذه العناصر من التراث. وبهذا المعنى فإنّ انتقالها من جيل إلى جيل يتمّ آلياً، أي من دون تدخّل الرغبة أو الإرادة أو الاختيار، ولذلك يمكن القول إنّ هذا الانتقال الآلي لهذه العناصر من التراث إمّا يتمّ على الرّغم من إرادة الإنسان. وإلى جانب اللغة فإنّ الممارسة الاجتماعية تلعب الدور المكملّ والمساعد لنقل هذه العناصر نقلاً آلياً من جيل إلى جيل. ورُبما تلعب المورثات البيولوجية دوراً في ذلك.

المقصود بالانتقال الآلي هو الانتقال المباشر من دون تدخّل الإنسان القصدي في النّقل. ولا ينبغي أن يفهم من الآلية أنّها تؤدي إلى نقل هذه العناصر كاملةً شاملةً من دون تغييرٍ من جيل إلى جيل، لأنّ هذه الآلية انتقائية تلعب الظروف المرحلية والمعطيات التاريخية والشروط الراهنة الدور الحاسم في أسلوب نقل هذه العناصر والاختيار بينها.

ولهذا السبب نجد دائماً أنَّ أنماطاً محدَّدةً من هذه العناصر تظهر في حالات الرِّخاء، وأنماطاً أُخرى تظهر في حالة الضِّيق، وغيرها تظهر في حالة الحرب، وغيرها تظهر في حالة التخلف وهلمَّ جرَّاً...

هذا يعني، فيما يخصُّنا هنا، ثلاثة أمور على الأقل:

أول هذه الأمور أنَّ البنية الفكرية لأيِّ أمة تتضمن بالضرورة مختلف التناقضات والدَّرجات في كلِّ عنصر من العناصر السابقة المكوِّنة للبنية الفكرية من الأدنى إلى الأعلى، فهي تتضمن على سبيل المثال؛ من أدنى مراحل الانهزامية إلى قمة الاستبسال والتضحية، من حضيض الجبن إلى ذروة البطولة، من شديد اللامبالاة والاستهتار إلى أعلى درجات الإحساس بالمسؤولية... وهكذا دواليك حتَّى تأتي على كلِّ عنصر من عناصر هذه البنية من بني الثَّراث. ويظهر كلُّ مستوى أو درجة من هذه الدَّرجات ظهوراً عامًّا في المجتمع أو الأمة في المرحلة المناسبة أو المرحلة التي تتطلبه. ومعنى الظُّهور العام هو سيادة هذا المستوى أو الدَّرجة لدى الغالبية العظمى من أفراد المجتمع أو الأمة، مع عدم نفي وجود حالات خاصَّة دائماً في كلِّ مرحلة. وفي هذا ما يفسِّر لنا كثيراً من الظواهر التي تعيشها الأمم أو تمرُّ بها في مراحل مختلفة من سيرورتها التَّاريخية كالثَّورات والانتفاضات والقنوط والاستسلام وغيرها كثير...

الأمر الثاني أنَّ هذه البنية ليست هي ذاتها التي تكوِّن كلَّ الأمم وإنما لكلِّ أمة بنيتها الفكرية الخاصَّة التي تفترق بها عن غيرها من الأمم، وهنا يمكن أن نفهم قول **كبلنج وإرنست رينان**: «الشَّرق شرق، والغرب غرب»، وقبلهما قول **أرسطو**: «إذا ظهر فيلسوفٌ في الشَّرق صار نبياً، وإذا ظهر نبيٌّ في اليونان صار فيلسوفاً». وهنا أيضاً يمكن أن نفهم القول الشائع بأنَّ «الشَّرق عاطفيٌّ، والغرب عقلائيٌّ»، وهنا يمكن أن نفهم أيضاً لماذا يعلو الحسُّ الاجتماعي في الشَّرق، ويدنو في الغرب. ولماذا تحكم النَّفعية والدَّرائعية والفردية العالم الغربيِّ بينما ترتفع راية الرُّوح الجماعية أو الجمعية في العالم الشَّرقي. وإذا نظرنا إلى الشَّرق وحده، أو إلى الغرب وحده، وجدنا أنَّ أحكامنا لا

تنطبق بالدقة ذاتها على أيّ منهما انطباقاً كاملاً، لأننا سنجد أنّ في الشّرق أمماً، وفي الغرب أمماً، وكلّ أمة لها خصوصيّتها التي تميّزها عن غيرها من أمم عالمها الشّرقى أو الغربى.

الأمر الثالث أنّ انتقال هذه العناصر هذا الانتقال الآلي المثبت علمياً على نحوٍ يقطع دابر الشك والجدال، يجعل من الأسئلة المطروحة آنفاً عن الموقف من الثّرات بالقبول، أو الرّفص، أو الاختيار، أسئلةً زائفةً تقود إلى أجوبةٍ زائفةٍ، أي إنّها لا تقدّم أيّ حقيقة، ولا تنجلي عن أيّ معرفةٍ تحقّق أدنى حدود المعقوليّة أو المصادقيّة. لأنّ الثّرات وفّق هذه الآليّة من الانتقال لا ينتظر من أحد أن يقرّر ما يختار وما يرفض، ولا أن يقرّر ما هو صالح وما هو غير صالح ليقوم باختيار الصّالح ورفض غير الصّالح من أجل فرضه على المجتمع أو الأمة، ولو كان الأمر بهذه السّهولة وهذا اليسر لما وجدنا أمة تتخلّف وأمة تتأخّر، ولما اختارت أمة أن تكون متخلّفة، وكانت من ثمّ كلّ الأمم في الصّف الأول من التّفدّم والتّحضّر والقوّة.

وعلى افتراض تحقّق ذلك تحقّقاً فرديّاً، وهو أمر ممكنٌ جدّاً، وواقعٌ فعلاً، فإنّ هذا التّحقّق الفردي لا يمكن أن يُعمّم، ولا يمكن أن يفرض على المجتمع أو الأمة أن تلتزم بهذه الخيارات لأنّها تظلّ دائماً منغمسةً في الآليّة الانتقائيّة التلقائيّة التي تمارسها بنيتها الفكرية ذاتها على أفراد الأمة، وزيماً يصحّ هنا استخدام اصطلاح «روح الأمة» الذي أطلقه هيجل. فروح الأمة بمعنى من المعاني هي بنيتها الفكرية، وروح الأمة هي التي تمارس سيادتها على أفرادها، وتفرض عليهم شروط تحقّقها وظروفها ومعطياتها.

وهذا في حقيقة الأمر ما يفسّر لنا ظاهرةً ازدواجيّة المثقّف في الأمم المتخلّفة بيّن التّنظير والتّطبيق، بيّن النّظرية والممارسة، بيّن الفكر والعمل... فالغالبية العظمى من المثقّفين يقعون غالباً في التّناقض بيّن ما يقولون وما يفعلون، يطالبون بالموضوعيّة ولا يمارسونها، ينظرون في الأخلاق ويتعدون عنها في الممارسة... والسّبب في ذلك في حقيقة الأمر لا يعود إلى حبّ الوقوع في التّناقض وإمّا إلى التّناقض الذي يعيشونه على

الرَّغْمِ من إرادتهم، فهم فعلاً يسبقون الواقع في وعيهم وفهمهم، ولكنَّ الواقع أكبر منهم وأقوى، وروح الأُمَّة، أو بنيتها الفكرية المتخلفة تعشش في عقولهم، وتسري في دمايهم. وهذا ما يفرض عليهم أن يعيشوا من حيث لا يدرون هذا الضرب من فصام الشخصية. وأيسر الأمثلة على وأقربها هو أنَّ الواحد منَّا ينظر ساعات في أهميَّة النظافة، وضرورتها، ولا يكاد ينتهي من تنظيره حتَّى يلقي بعقب السيَّجارة أو الورقة أو المنديل الورقي على الأرض من دون أن ينتبه إلى فعلته!!

هذا يفرض علينا توضيح أمرين هنا على الأقلَّ أوَّلهما أننا لا نسوغ التناقض، ولا ندعو إلى قبوله، وإتِّمَّا نحن نفهمه في سياقه المنطقي والتاريخي ونفسره. وينتج عن ذلك مباشرة أننا لا نقبل بالاستكانة للواقع المتختم بالتقص والتشوه والخلل، ولا يجوز أن نقبل بذلك. ولكن من البداهة بمكانٍ أنَّ أولى خطوات البناء هي دراسة الأرضية التي سيشاد عليها البناء ومعرفة قدرتها على الحمل والاحتمال والمقاومة. وثاني الأمرين أنَّه لا يمكننا نفي إمكانية أن يلعب الأفراد أدواراً متفاوتة في صياغة أو تعديل البنية الفكرية للمجتمع أو الأُمَّة، ولكن من هم هؤلاء الأفراد؟ وما خصائصهم؟ وما الذي يسمح لهم بذلك؟ وهل يحقُّ ذلك لأيِّ واحدٍ؟ وهل سيقبل المجتمع أو الأُمَّة ذلك؟ وما المدى الرَّمي الذي يحتاجونه لفعل ذلك؟ وما العناصر القابلة لهذه الصياغة أو التَّغيير أو التَّعديل؟؟ إنَّها مشكلةٌ أخرى كبيرة، رُبَّما تستحقُّ وقفةً خاصَّةً مطوَّلةً، ولكنَّها على أيِّ حال لا تقدِّم ولا تؤخِّر كثيراً في مناقشتنا الآن.

انتقال التُّراث بالرَّغبة والحاجة

أمَّا ما ينتقل انتقالاً إراديّاً بالرَّغبة والحاجة فهو غيرٌ مختلفٍ من جهة الأهميَّة والخطورة والضرورة عما ينتقل انتقالاً آلياً. ولكنَّ انتقاله من جيلٍ إلى جيلٍ لا يتمُّ بالطريقة السابقة ذاتها لأنَّ حمله ونقله «فرض كفاية لا فرض عين»، كما يقول التَّعبير الدِّيني، فيما يمكن القول، مع بعض التَّحفظ، إنَّ حمل العناصر السابقة من التُّراث التي تنتقل انتقالاً آلياً هو «فرض عين لا فرض كفاية».

إنَّ ما ينتقل من التُّراث إرادياً بالرَّغبة والحاجة هو عامَّة النَّشاط المبدع للإنسان الذي يُكوِّن في المحصلة تاريخ الأُمَّة المتمثَّل بنشاط مبدعيها وعظماؤها في الفنون والعلوم، ومن ذلك نجد على سبيل المثال؛ الشَّعر، والموسيقى، والرَّسم، القصَّة، وفنون الأدب عامَّةً، ومنجزات العلماء والمخترعين من مخترعات واكتشافات وتحليلات ونظريَّات... السُّؤال الذي يفرض ذاته هنا بقوة:

. هل يجوز أن نرفض هذا التُّراث، أو هذه العناصر من التُّراث؛ بعضها أو كلها؟
ومن ثمَّ ما الفائدة المتحصَّلة أو المرجوة من رفض هذا التُّراث أو التَّخلِّي عنه، أو التَّنكُّر له...!!؟؟

سؤال إن لم يثر الضَّحك فإنَّه سيثير الدهشة التي رُبَّما ترسم ابتسامة البله على ثغور الحكماء من العقلاء. فمن هو العالم أو العلم أو الأثر الذي يقف عائقاً أمام تقدُّم الأُمَّة وتطوُّرها وازدهارها؟

إن كان واحداً معيَّن، أو أكثر، هو العائق أمام تقدُّم الأُمَّة فلننَّسفه نَسفاً من كلِّ الكتب والمجلات والجرائد ووسائل الإعلام. ولكن هل يمكن أن نخرجه من العقول؟ هذا هو السُّؤال الجدير بالطَّرح. فإن كان إخراجها من العقول سهلاً فهذا يعني أنَّه لا يكون في الأصل جزءاً يستحقُّ الذكر من الدَّكرة التُّراثية وأنَّه سيزول أصلاً من دون كثيرٍ من العناء، أو رُبَّما من دون أدنى عناء. ولكن إن كان من الصَّعب إخراجها من العقول فهذا يعني أنَّه جزءٌ صميميٌّ من الدَّكرة التُّراثية، أي من التُّراث، يفرض ذاته علينا على الرِّغم من إرادتنا. وهذا يعيدنا على الفور إلى الآليَّة التي يعمل التُّراث من خلالها على نقل ذاته بين الأجيال، والحصانة التي يتمتع بها وتجعله يعلو على الفاعليَّة الفرديَّة الانتقائيَّة.

والحقيقة الأكبر من ذلك والأكثر أهميَّة هي أنَّ الاستغناء عن هذا النَّمط من التُّراث وتجاهله أو نسيانه أو تناسيه قد لا يكون مشكلة كبيرة، وقد يمكن ذلك بدرجات متفاوتة من السُّهولة والصُّعوبة، ولن يقف هذا الاستغناء

عائقاً أمّا استمرار الحياة، ورُبّما التّفكُّم والتّطوُّر. وإلى جانب ذلك تماماً فإنّ هذا النّمط من التّراث لا يفرض ذاته علينا أبداً لقوّة يتمتع بها أو ضعف يعتريه، وإمّا نحن؛ أفراد أيّ أُمّةٍ، من يسعى إلى حماية هذا النّمط من التّراث وحمايته والدّفاع عنه وتحسينه ورُبّما تقديسه، لأنّنا نحن بحاجة نفسيّة اجتماعيّة قيمية إلى ذلك.

إن حذف امرئ القيس من تاريخنا، من تراثنا، قد لا يقدّم ولا يؤخّر في شيء من ممارستنا الحاضرة، وسيورتنا نحو المستقبل. ولكن هل حذف امرئ القيس من التّراث كلّه سيعني بالضرورة حذفه من ذاكرتنا التّراثية؟

إذا نظرنا في النّمط الأول من التّراث الذي ينتقل انتقالاً آلياً وجدنا أنّ لامرئ القيس نصيباً وفيراً من صياغة الذاكرة التّراثية؛ الذّائقة الجماليّة، التّفصيلات الأخلاقيّة، البنية النّفسيّة، المثل العليا... وهذا النّصيب لم يعد ملك امرئ القيس وحده، ولم يعد بمقدور أحدٍ شطب هذه التّأثيرات في تأسيس البنية الفكرية للأمة من ذاكرة الأمة، لأنّها عدتّ جزءاً صميمياً من عناصر هويّتها، وتكوينها، والاستغناء عنها، أو شطبها يعني شطب عناصر من تكوين الأمة وهويّتها، وهذا كما أشرنا ما لا يمكن أن يتمّ بجرة قلم، أو محض قرار.

امرئ القيس واحدٌ من أصحاب الفاعليّة الإيجابيّة، أو غير المذمومة بمعنى من المعاني، فهل ينطبق الحكم ذاته على الأشخاص ذوي الفاعليّة السلبيّة، أو غير المحمودّة؟

لا تختلف حماقات هبنقة، ولا جنّ أبي حيّة النّميري، ولا تطّفل أشعب، ولا سداجة جحا... عن إبداعات امرئ القيس وزهير بن أبي سلمى والجاحظ وابن سينا... من جهة المبدأ. ولو كان الأمر على العكس لما وجدنا الأمم كلها أو معظمها تتنازع ضمّ جحا إليها وتدعي انتسابه إليها على سبيل المثال.

إنَّ المجتمع أو الأمة التي تفتقر إلى الأعلام والعظماء تحتلقهم اختلاقاً، وتصنع من أقرامها عمالقة تتفاخر بهم. والأمة التي لا تاريخ لها ولا عراقة تعاني عقدة الصغار أمام الأمم الأخرى، وتحاول بكل ما تستطيع أن تصطنع تاريخاً لها ولو من ركام التافهات. بل إنَّ الأمم حتى ولو كانت ممتلئة بالعابرة والعظماء فإنها تفرح بكل نابعة جديد يولد فيها وتوليه الكثير الكثير من العناية والاهتمام. وما تزال الأمم كلها تنقب في مطويات الكتب الصفراء عن أعلام تضيفهم إلى تاريخها وتراثها. وهذا هو السياق المنطقي لعلاقة الأمة مع تاريخها.

إنَّ الحاجة التَّفسيَّة الاجتماعية القيميَّة هي التي تقود الأمة بوصفها روحاً واحداً، بنيةً فكريَّةً واحدةً، وأفراد هذه الأمة بوصفهم ذواتاً فاعلة، إلى التَّواصل مع أعلام الأمة وآثار هؤلاء الأعلام، لأنَّ التَّواصل مع هؤلاء الأعلام بآثارهم يحقِّق توازناً نفسياً واجتماعياً وقيميّاً على المستويين الفرديِّ والجمعيِّ، لأنَّ هؤلاء الأعلام بنتاجاتهم، من المنظور النفسي اللاشعوري على الأقلِّ، يمثِّلون في حقيقة الأمر القاع الذي تستقرُّ فيه جذور الأمة، هذه الجذور التي تُمدُّ الأغصان والأوراق والثَّمار، أي حاضر الأمة بوصفها روحاً واحداً أو بنيةً فكريَّةً واحدةً، وأفراد هذه الأمة، يُنسِّغ الحياة والحيويَّة والديمومة.

ومن جهة أُخرى فإنَّ احترام هؤلاء الأعلام وتقديرهم والتَّواصل معهم هو حاجة واقعيَّة تفرض ذاتها من أجل زرع بذور التَّفاؤل والأمل والحماس والعطاء في نفوس المتميزين من أبناء الأمة. لأنَّ أحد أبرز عوامل حماس المتميزين وعطائهم هو الإيمان بهذا التَّواصل بين الأجيال، وإيمانهم بأنَّ الأجيال القادمة ستقدِّر عطائهم، وستنصفهم؛ ستنصف المبدع الحقيقي، وتنصف المظلوم في زمانه، وتبذ الغث السَّخيف... ولو كان السَّائد هو التَّنكر أو التَّجاهل أو التَّناسي بين الحاضر والماضي لانعدمت معظم حوافز النَّشاط الإبداعي عند المتميزين، وقلَّت من ثمَّ فرص الإبداع والعطاء. ولذلك حتى

تستمرّ الأُمَّة وتزداد نشاطاً وإبداعاً فإنَّها بحاجة إلى استلهاًم أعلامها العظماء وتقديرهم، وليكون من ثمَّ قدوة ومثلاً عُلياً لأبناء حاضر الأُمَّة.

مرّة أُخرى، نعم يمكن نظرياً الاستغناء عن هؤلاء الأعلام، عن هذه العناصر من الثُّراث. ولكن عملياً وواقعياً يبدو الأمر مربكاً. وعلى افتراض إمكانية حدوث ذلك واقعياً يبقى السُّؤال الرّئيس المحور: ما المصلحة المتحقّقة من هذا الاستغناء عن هذه العناصر من الثُّراث؟ وسينبتق عنه بالضرّورة السُّؤال النّظير: ما الأضرار النّاجمة عن هذا الاستغناء أو البتر؟

الثُّراث في المفهوم الاجتزائي

قدّ يعترض أحدٌ ما هنا بأنّ هذا التعريف الذي بنينا عليه نقاشنا خاصٌّ لا عامٌّ، أو أنّهُ عامٌّ أكثر من اللزوم، صحيحٌ عند صاحبه وليس من الضرّوري أن يكون صحيحاً عند الجميع. ومن ثمَّ فإنَّهُ ليس من الضرّوري أبداً أن يحلّ المشكلة، ولا أن يكون مفتاحاً لحلّها بهذه الطّريقة السّهلة المختصرة التي تمّ عرض الموضوع من خلالها.

سيكون هذا الاعتراض مقبولاً، والاستنتاج اللازم عنه كذلك، لو أنّ التعريف حقّاً خاصٌّ بصاحبه، أو أنّهُ تعريف إجرائيٌّ، أو حتّى اصطلاحيّ خاصٌّ. ولكنَّهُ ليس كذلك أبداً، وليس فيه من الاجتهاد الشّخصيِّ شيءٌ، فهذا قول اللغة وعلم اللغة والدّلالة، وإن كان لصاحب البحث شيءٌ فله قراءة اللغة والرّبط بين الأبعاد الدلاليّة لهذه المفردة. فإن لم تقل اللغة ذلك أو شيئاً منه مباشرة، أو بدقّة فإنّ كلامنا لا يقول شيئاً يخالف مقتضيات الدّلالة اللغويّة وأبعادها، ولا يناقضها في شيءٍ. ومن ثمَّ فإنّ الحديث لا يخرج في مجمله وتفصيله عن دائرة الدّلالة اللغويّة التي يحملها الاصطلاح.

لقدّ واجه سقراط مشكلة أنّ المفردات والمفاهيم تستخدم بدلالاتٍ مختلفة ومتباينة، ولذلك أعلن أن مهمّته الأولى هي تحديد المفاهيم، لأنّ أيّ نقاشٍ أو جدالٍ لن يكون ذا جدوى ما لم يستند إلى فهمٍ واحدٍ للمفردات والمفاهيم والاصطلاحات، وأيُّ نقاشٍ لا يقوم على اتّفاقٍ على الاصطلاحات والمفاهيم سيكون ضرباً من التّدرية في

وجه زوبعة. ومن غير المعقول أن تكون اللغة ذاتية فيكون لكل مفردة معناها الخاص المميّز التمايز عند ناطقها أو سامعها. لأنّ ذلك ينسف قوانين العقل والفكر والتّفكير، وسيقوّض أساس كلِّ علم.

على هذا الأساس لا بدّ من الاتفاق على معنى محدّد للتّراث، وإذا كان ثمة آراء واجتهادات في ذلك فيجب أن تناقش على ضوء معرفة متّفقي عليها، واللغة دائماً هي المعيار بل المقياس في مثل هذا الموضوعات على الأقلّ.

اللغة هي التي حدّدت مفهوم التّراث الذي سبق عرضه قبل قليل. وهذا المفهوم هو المعيار والحكم عند أيّ اختصام أو اختلاف إذا كان المطلوب هو الوصول إلى حلّ فعلاً. أمّا إذا كان المطلوب غير ذلك فمن المؤكّد أنّ الاتفاق لن يكون ضرورياً، وزيماً يكون من العبث البحث عن أرضية مناسبة للاتفاق.

الاعتراض الذي سينشأ هنا، لأنّه لا بدّ من وجود معترض، على الأقل لممارسة هوية الاعتراض، هو أنّ هذا التعريف لغويّ وليس اصطلاحياً. وأنّ المقصود في المناقشات كلّها أو معظمها أو بعضها هو التّراث بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي.

حسناً، نحن هنا أمام مشكلة جديدة، زيمًا تكون هي المشكلة الحقيقيّة. بل من المؤكّد أنّ هذا هو جوهر المشكلة، فمن الواضح أنّه لو كان التّراث هو ما تحدّثنا عنه وناقشناه لما كان هناك فعلاً ما يستحقّ أن يجادل في الاستغناء عنه كلاً أو بعضاً، ولا الإقرار به كلاً أو بعضاً. لأنّه ضرب من حماقة أن يجادل في قبول أو عدم قبول أعلام تراثنا ونتاجاتهم، ومحدّدات هويّتنا النّفسيّة والاجتماعيّة والفنيّة والجماليّة والأخلاقيّة والقيميّة... وإن لم يكن مثل هذا الجدال حماقة فهو ليس أقلّ من أن يكون مخض عبث لمخض العبث. فقد بدا لنا بالدليل، بل بقاطع الدليل أنّه إن أمكن رفض التّراث نظرياً فإنّ ذلك ممتنع واقعياً بالدرجة الأولى، ولا يوجد ما يدعو إلى ذلك نظرياً ولا عملياً بالدرجة الثّانية، ولا يوجد أيّ فائدة تجتنى من ذلك إذا

كان الحديث عن التُّراث في إطار العموم. وَبِحَمَّ عن ذلك مباشرةً أنَّ الادِّعاء بقبول التُّراث، أو الدَّعوة ليكون أساس الانطلاق، إمَّا هو موقف في حكم تحصيل الحاصل، لا يضيف شيئاً إلى الحقيقة، ولا ينقص منها شيئاً. وبهذا المعنى صار استنتاج أنَّ الحديث إمَّا يدور على مفهوم اصطلاحِيٍّ للتُّراث هو بحكم النَّتيجة الحتمِيَّة. بمعنى أنَّه لا بدَّ من أن يكون النَّقاش الدَّائر إمَّا هو دائرٌ على فهم آخر للتُّراث لا على الفهم الذي تحدَّثنا فيه!!

إنَّ الانسجام بَيْنَ معنى المفهوم أو المفردة بوصفها اصطلاحاً ومعناها بوصفها مفردةً عاديَّةً أمرٌ لازم وضروريٌّ، لأنَّ أيَّ مفردة قد تكون مفردةً عاديَّةً وتكون في الوقت ذاته اصطلاحاً، وإمَّا ترتفع المفردة إلى مستوى الاصطلاح بحكم الاختصاص والخصوصِيَّة والحاجة. ولذلك قد تكون مفردة ما اصطلاحاً في فنٍّ من الفنون أو اختصاص من الاختصاصات، ولكنَّها ليست كذلك في ميدانٍ آخر. وعلى هذا الأساس لا يجوز أن يكون هناك تناقض بَيْنَ الدَّلالتين الاصطلاحِيَّة واللغويَّة لأيِّ مفردة، ولا حتَّى أن يكون هناك تباينٌ يعكس اختلافاً أو تباعداً واضحاً بَيْنَ مستويي الدَّلالة، وإن كان ثَمَّة تباين واضحٌ أو كبيرٌ في ذلك وجب البحث عن مفردةٍ بديلةٍ أو ابتداء مفردةٍ تكون اصطلاحاً ولم يجر تغيير المعنى اللغوي للمفردة، ولا البحث عن بديل لها.

وعلى هذا الأساس يجب أن يدور معنى التُّراث بوصفه اصطلاحاً في فلك الدَّلالة اللغويَّة له بوصفه مفردةً عاديَّةً. فإذا كان ثَمَّة تناقضٌ، أو تباينٌ إلى حدِّ معيَّنٍ وَجِبَ إمَّا إعادة النَّظر في المعنى المسقط على المفردة الَّتِي غدت اصطلاحاً، أو إعادة اختيار مفردةٍ أُخرى أكثر مناسبةً للدَّلالة على المضمون المراد التَّعبير عنه بهذا الاصطلاح.

هنا نَسأل: ما معنى التُّراث بوصفه اصطلاحاً؟

إذا نظرنا في أفكار النَّاظرين في التُّراث، مع تجاوز الاستثناءات الَّتِي نظرت إليه نظرةً صائبةً وهي قليلةٌ، وجدنا أنَّهم يقصدون بالتُّراث أكثر من أمر، فمنهم من فهم

التُّراث كما قال **رضوان السيد** على أنَّه «التَّنتاج الفكري العربي الإسلامي في مختلف مجالات المعرفة في الحقب الكلاسيكيَّة حتَّى مطلع القرن التَّاسع عشر»^(٨). وذهب **محمد الزايد** جريباً على عادة الكثيرين غيره إلى أنَّ «مفهوم التُّراث يدلُّ تاريخياً على حقبة محدَّدة أو عصرٍ معيَّنٍ أو حضارة ما»^(٩)، وُربَّما أراد أن يتابع فيقول: أو على سنةٍ ما، أو على شخصٍ، أو على حَدَثٍ ما!!! وذهب الكثيرون إلى أنَّ التُّراث هو الإسلام، والإسلام وحسب.

مهما كانت الخلفيات الأيديولوجيَّة لهذه التَّعريفات الاجتزائيَّة للتُّراث، ومهما كانت الغايات المعلَّقة عليها، فإنَّها تعريفاتٌ مبتورةٌ تفتقر إلى الاتِّساق المنطقيِّ والمنهجيِّ، فما السَّنَد العملي الذي ارتكزَ إليه للقول بأنَّ التُّراث هو نتاج ما قبل الإسلام أو ما بعد الإسلام. وفي كليهما: بأيِّ حقِّ يلغى جزءٌ من تاريخ الأُمَّة؟ وإذا كان ما قبله تراثاً فماذا يسمى ما بعده؟ وإذا كان ما بعده تراثاً فماذا يسمَّى ما قبله؟

إنَّها مشكلةٌ (متاهةٌ) نحن في غنى عنها أصلاً. لماذا هذا اللف والدوران وكأنَّ المطلوب هو تدويخ الآخرين لا إقناعهم، تدويخ المتلقين لا إفهامهم؟؟!! لنقل إنَّنا نرفض كذا من التُّراث وانتهى الأمر.

من المؤكَّد أنَّ قولنا إنَّنا نرفض كذا من التُّراث لا ينهي المشكلة على أيِّ حال، لأنَّ هذا القول يتضمَّن قضيتين، الأولى هي قولي:

. أنا أرفض كذا من التُّراث.

والثَّانية هي قولي:

. أنا أدعو المجتمع أو الأُمَّة إلى رفض كذا من التُّراث.

(٨). رضوان السيد: إضافة على مادة تراث. ضمن الموسوعة الفلسفية العربيَّة. ص ٢٤٧.

(٩). محمد الزايد: إضافة على مادة تراث. ضمن الموسوعة الفلسفية العربيَّة. ص ٢٤٦.

القضية الأولى لا مشكلة فيها ولا لبس ولا خلل، لأنَّ من حقِّ أيِّ فردٍ أن يقبل ويرفض، ويأخذ وينبذ ما شاء من التُّراث وغيره من دون أن يحقِّق لأحدٍ الاعتراض عليه أو مجادلته في ذلك. بل حتَّى ولو أُلزم؛ اجتماعيًّا، أو قانونيًّا، أو أمنيًّا... بأخذ ما يريد، أو رفض ما يريد فإنَّ هذه السُّلطة الاجتماعيَّة أو القانونيَّة أو الأمنيَّة... تقف عند باب داره من الخارج، وتتلاشى أمام عقله.

أما القضية الثَّانية فهي قضيةٌ مشكلةٌ لأنَّه كما كان من حقِّ الفرد أن يقبل ويرفض ما يشاء فإنَّ لآخر أيضاً الحقُّ ذاته. وإذا أراد الفرد أن يطرح قناعه على غيره وَجِبَ عليه مناقشتها وتبيان محاسنها ومثالبها، وعلى هذا الأساس عندما أقول: ادعوا المجتمع أو الأمة إلى قبول كذا، أو رفض كذا، وَجِبَ عليَّ أن أُبيِّن الأسباب التي دعوتني إلى دعوتهم إلى ذلك. فإذا كنت أريد شطب الممتنبي من تراثنا وَجِبَ عليَّ أن أُبيِّن أنَّ هذا الشَّخص لا يستحقُّ أن يكون جزءاً من التُّراث للأسباب التَّالية التي هي كذا وكذا... وإذا كنت أرفض الدِّين وجب عليَّ أن أُبيِّن لماذا أرفض الدِّين، وما الذي أرفضه من الدِّين. ولكن إذا كنت لا أؤمن بالله هل يكفي عدم إيماني بالله لرفض الدِّين؟؟

نحن هنا أمام مشكلةٍ رُبَّما تكون مستعصيةً على الحلِّ. وأيُّ تفكير في حلِّ لها لن يكون ذا جدوى ما لم يقف المتناقشون على أرضيَّة واحدة، ويتفقون على تحديد المفاهيم والاصطلاحات وينطلقون من نقاط مشتركة تتيح لهم إمكانيَّة البناء المشترك عليها؟ ولكن هل ينبغي حتماً أن تحلَّ هذه المشكلة؟

رُبَّما لا يكون ذلك ضروريًّا لأنَّ التَّصوُّر النَّظري يقول إنَّه من المتعدَّر أن تحلَّ هذه المشكلة. ستظلُّ ماثلة بقوَّة أمام المفكرين، وستظلُّ محرَّضاً على التَّفكير والنِّقاش والجدال. أي محرَّضاً على التَّجديد والتَّقدم والتَّطور. وهذا ما نحن بحاجة إليه واقعيًّا.

هذا الكتاب

تقوم فكرة الكتاب على تقديم نماذج من دراسي التراث العربي مع نصوص لهؤلاء الأعلام. والحق أن مهمة مثل هذه المهمة شاقّة وملفوفة بأنماط الحرج. فالاهتمام بالتراث أنواع وميادين، والمهتمون بالتراث كثيرون جدّ كثيرين.

حرج الكثرة في المهتمين بالتراث والعاملين فيه اختصر نوعاً ما بوقف الكتاب على نماذج من سوريا، لأنّ مدد مدى الكتاب إلى الوطن العربي كلّ أمر سيكون شاقاً ومربكاً ومخرجاً جدّاً. ولكنّ هذا الاختصار والاقتصار بقدر ما خفف ضرباً من الحرج فقد أولد ضرباً منه، وهو ظهور العمل وكأنّه نزوع إلى القطريّة أو الإقليميّة.

الحق أنّ هذه الفكرة كانت مربكةً بعض الشّيء، وظلّت كذلك، وظلّ ما يخشى من أن ينظر إلى هذا الجهد على أنّه ضرب من تأصيل القطريّة، خاصّة وأنّ مشاريع كثيرة في الوطن العربي تنحو هذا النحو.

إنّ اقتصار المختارات على أعلام من سوريا ليس إلاّ تحديداً وحصرًا منهجيًا يمكن أن يتابع بتكاملٍ يشمل أعلام دراسة التراث العربيّ في العالم العربيّ كلّهُ.

فإذا تركنا الاقتصار على سوريا وجدنا أنفسنا أمام ضرورة اقتصارٍ أخرى في الأعلام السوريّين أنفسهم، فالعاملون في التراث العربيّ في سوريا كثيرون جدّاً، وكانت المنى لو أنّ المشروع يكون معجمياً أو موسوعياً يشمل كلّ العاملين في التراث العربيّ، ونأمل أن يتاح لنا استكمال هذا المشروع المعجمي بجزءٍ أو أجزاءٍ أخرى. أمّا هنا فإنّنا أمام مساحةٍ محدودةٍ، مرتبطةٍ بمختاراتٍ أخرى.

هذه المساحة المحدودة أوجبت علينا الالتزام بالعنوان وهو مختارات من دراسي التراث العربيّ، وأنّ نتجه إلى الاختيار فإنّنا ستعرونا الحيرة والحرج من جديدٍ، لأنّنا لا بُدّ أن نختار بعضاً، وأن نختار بعضاً يعني أن نترك بعضاً.

نحن نحترم جميع العاملين في التراث العربيّ بكلّ تأكيد، ونحن لا نستطيع أن نحشد الكل في هذا الكتاب، ولذلك نرجو ممن تعدّر علينا التّواصل معهم أو الكتابة عنهم في

هذا الكتاب ألا يجنحوا في الظلُّ أبعد مما يقتضيه الحال من أننا محكومون بأن نختار بعضاً فقط في حدودٍ معيَّنة، ومن ثمَّ فإنَّ أيَّ علمٍ لم يقع عليه الاختيار لم يقع عليه الاختيار لأيِّ علَّةٍ فيه أو فينا وإنما لأهمَّها ضرورة الاختيار.

لم يحتو هذا الكتاب على كلِّ العاملين في التُّراث العربي في سوريا، هناك أعلام كثيرون مهتمُّون ولا شكَّ، نأمل أن نتابع العمل في هذا المشروع حتَّى يكون موسوعياً أو معجمياً شاملاً قدر الإمكان، ثمَّة من نسيناه سهواً، وثمرَّة من لم يبق له مكان في هذه المختارات لأنَّ المساحة المحددة نَقَدَتْ، ولذلك نأمل من الرُّملاء والأصدقاء الذين نسيناهم أو أغفلناهم مضطرين أن يلتمسوا لنا العذر، ونأمل أن نستكمل المشروع في وقت قريب.

العمل في التُّراث ميادين كثيرةٌ ومتنوعةٌ، تتشابه في الغاية، وتفترق في السُّبل والوسائل والأدوات. فإذا كان تحقيق المخطوطات ميدان واحدٌ فنحن أمام فنون وأساليب في تحقيق التُّراث، وأمام مواهب في التَّحقيق وأمام محقِّقين متواضعين، ويشترك الفريقان بعدد حسن النِّيَّة بالإيمان بالتُّراث والرَّغبة في خدمته.

أمَّا دراسة التُّراث فهي ميادين في الأصل وأنواع. يصعب في حقيقة الأمر الحديث عن نوعٍ واحدٍ من أنواع دراسة التُّراث، فهناك البحث في مشكلةٍ ما، أو موضوعٍ ما، وهناك التَّعريف بعلم أو أعلام، وهناك التَّعليق، وهناك الشَّرح، وهناك الاختصار، وهناك جمع نصوص الموضوعات الواحدة... وهناك غير ذلك الكثير. وقد حاولنا أن نجتمع بيِّنٌ مختلف هذه الأنواع من ناحية الأعلام والنُّصوص.

النُّقطة الأخيرة التي تجب الإشارة إليها هي أننا آثرنا الاكتفاء بالمتون دون الحواشي والإحالات في النصوص التي أتينا بها نماذج لأعمال أعلام العاملين في التُّراث العربي لعرض نصٍّ أطول، تاركين مراجعة النُّصوص مع حواشيتها وإحالاتها لمن يرغب.





إبراهيم الكيلاني

إبراهيم الكيلاني أحد أبرز الباحثين العرب في القرن العشرين، اشتهر أكثر ما اشتهر باهتمامه بتراث أبي حيان التوحيدي وكذلك الجاحظ، واشتهر بترجماته المهمة أيضاً لكتب المستشرقين التي عنيت بالتراث العربي وأعلامه. يؤرخ لولادة الكيلاني بعام ١٩١٦م، ولكن الأكثر صواباً هو أنه ولد بدمشق عام ١٩١١م وعلى الأكثر في عام ١٩١٢م حسبما أكد تلميذه المرحوم سعد صائب الذي ولد في نحو عام ١٩١٦م وكان الكيلاني الذي علمه في المرحلة الثانوية يكبره بنحو سنتين.

تلقى دراسته الأولى من الابتدائية حتى الثانوية في مدارس دمشق. سافر بعدها إلى فرنسا وتابع دراساته الجامعية فدرس في كلية الآداب بجامعة السوربون حتى نال الإجازة في الأدب العربي عام ١٩٣٧م، ثم تابع دراساته العليا حتى حصل على الدكتوراه في الآداب بمرتبة الشرف عام ١٩٤٨م.

عاد إلى وطنه وعمل أوّل ما عمل مدرساً للأدب العربي في مدارس دمشق الثانوية. وبعد سنوات قليلة انتدب إلى وزارة الثقافة وسمي مديراً للتأليف والترجمة والنشر فيها. وبقي في منصبه هذا اثني عشرة عاماً. لينتدب بعدها من قبل الحكومة السورية للإشراف على إدارة الدروس العربية في الكلية الفرنسية اللائيك.

في فترة الوحدة بين سوريا ومصر من عام ١٩٥٨م حتى ١٩٦١م سمي وزيراً للفنون. وفي هذه الفترة كانت له جهود كبيرة لتأسيس فرقة المسرح القومي. ومع تأسيس هذه الفرقة حدد لها خياراتها واستراتيجيتها بتقديم مسرح جادّ بخلفية سياسية واجتماعية واختار مسرحية توفيق الحكيم براكسا أو مشكلة الحكم لتكون أول عروض هذه الفرقة.

كان من أوائل المنتسبين إلى اتحاد الكتاب العرب. وهو عضو في جمعية النقد الأدبي. رأس تحرير مجلة الآداب الأجنبية التي تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق وبقي رئيساً لتحريرها سبع سنوات. وسمي عضواً في هيئة تحرير مجلة التراث العربي منذ تأسيسها حتى وفاته.

في عام ١٩٩٠م حاز على جائزة الدولة التقديرية. وفي حزيران من عام ٢٠٠٤م منح وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الممتازة، ولكنّه توفي قبل أن يتقلد هذا الوسام. فقد لاقى وجهه يوم الأحد ٣٠ حزيران ٢٠٠٤م عن عمر يناهز ٨٨ عاماً. تاركاً نحو أربعين كتاباً أثرى بها المكتبة العربية ما بيّن الترجمة والتحقيق ولأبحاث في الأدب والنثر والشعر والتحقيق. من أبرز هذه الآثار:

في ميدان الترجمة ترجم الكتب التالية:

أبو الطيب المتنبي لريجيس بلاشير. وإسرائيل والصهيونية لروجيه غارودي. وتاريخ الأدب العربي لبلاشير. تاريخ السينما في العالم لجورج سادول. الغزل عند العرب لجان كلود. الأدب الجزائري المعاصر لجان ديجو. والنقد الكلاسيكي؛ أعلامه وأصوله لا لبيرتيوديه.

في التحقيق حقق الكتب التالية:

البصائر والذخائر للتوحيدي. رسائل التوحيدي. مثالب الوزيرين للتوحيدي. والصدقة والصديق للتوحيدي. والإمتاع والمؤانسة للتوحيدي.

وله العديد من المؤلفات منها:

الوجيز في الأدب العربي. وعبقريات شامية. والأوراق. وشخصيات وصور أدبية. وأسمار وأحاديث. وأدبيات من الغرب. وأدباء من الجزائر. ومحمد البزم شاعر العربية. وأحمد الصافي النجفي.



اصطلاحات من التراث العربي^(١)

أسْفَهْسَلَار: معناه مقدم العسكر وهي وظيفة من وظائف أرباب السيوف وعمامة الجنود وصاحبها زمام كل زمام وإليه أمر الأجناد وهي كلمة أعجمية معناها قائد الجيش. وكان صاحب هذه الوظيفة في عهد حكم الترك بمصر يسمى ساري عسكر وفي زماننا يسمى سردارا (صبح الأعشى ٤٧٩/٣).

الأستاذون: هم المعروفون بالخدم والطواشية وكان لهم مكانة جلييلة ومنهم كان أرباب الوظائف الخاصة بالخليفة وأجلّهم الخنكون: وهم الذين يدورون عمائمهم على أحنالكهم كما تفعل العرب المغاربة وقد ذكر صاحب صبح الأعشى لهم عدة وظائف منها: شدّ تاج الخليفة، وتولي أمر المجلس الذي يجلس فيه الخليفة، وفي صبح الأعشى والمقريري: يرفع الأستاذان جانبي الستر فيرى الخليفة جالساً على مرتبة عظيمة، وحمل رسائل الخليفة إلى الوزير. ومن وظائف الأستاذين وظيفتا زمام القصر وصاحب بيت المال.

الأنبرور: الإمبراطور لقب أطلق في العهد الأيوبي على إمبراطور الصليبيين.
أقسيمًا: شراب يصنع من السكر المحلول بالماء والليمون ويقال إنه نقيع الزبيب.
أمير أخور: لقب يطلق على رئيس الاصطبلات.

الأجناد: قسم المتقدمون الشام إلى خمسة أجناد: جند فلسطين وجند الأردن، جند دمشق، جند قنسرين، جند حمص.

أمير جاندار: مركب من جان (أي روح ونفس) ومن دار (أي حارس وحافظ) والمتولي أمرة جاندار يستأذن على دخول الأمراء للخدمة ويدخل أمامهم إلى الديوان (صبح الأعشى ٢٠/٤، الألفاظ المعربة للجواليقي).

الأبدارية: السقاؤون، موظفون يناولون الأمير الماء للشرب أو الاغتسال.

١ - النص مختار ومختصر من بحث للدكتور إبراهيم الكيلاني بعنوان: مصطلحات تاريخية مستعملة في العصور الثلاثة الأيوبي والمملوكي والعثماني.

الأطلاب: العساكر (لفظة استعملت في العصر الأيوبي إلى آخر دولة الشراكسة، ويراد بها فرق الجيش وكتائبه (النجوم الزاهرة ٦/٢٩٣): «قطع التتار دجلة في مئة طلب، كل طلب في خمسمائة فارس».

الأطبار: مفرد لها طبر وهي الفأس من السلاح (فارسية).

الأرمغان: الهدية: (.. وأرسل للسلطان أرمغانا إلى مصر).

الأصبهانية: فرق من الجنود العثمانية.

أهل الزعارة: أو العيَّارون الذين يجوسون الأزقة بلا عمل.

المنزَّعون: الأحداث اللصوص ويقال لهم: الزعران.

الأوبراتيَّة: ويقال لهم التتر الوافية وهم قبائل من المغول وفدوا إلى دولة المماليك وتوطنوا في الشام ومصر وفلسطين وصاروا في جملة الجيش المملوكي.
الأدفوش: لقب ملوك الأندلس.

أورطه: (تركية) قسمت الانكشارية إلى ١٩٦ فرقة تسمى إحداها أورطه ولما كانت كل فرقة تقيم عادة في غرفة تسمى بالتركية أوضه استعملت هذه اللفظة كبديل عن أورطه.
أوضه باشي: (تركية) رئيس إحدى الفرق الإنكشارية التي تقيم عادة في أوضه (غرفة) وكان يرأس الأوضه باشية موظف يسمى أوضه باشي.

الإنكشاريَّة: (الينشيرية) (أي الجنود الجدد): فرقة من الجيش العثماني كان لها في القرنين السابع عشر والثامن عشر سلطة كبيرة وتمردت على الدولة فأبادهم السلطان محمود الثاني في مذبحه جرت في الآستانة سنة ١٨٢٦.

الأمين: لقب لخدم الطواشية لأنهم مؤتمنون على الحریم والمماليك في القصور.

الأطباق: مساكن المماليك التي أنشئت لهم خاصة بقلعة الجبل بالقاهرة.

الأستادار: لفظ فارسي معناه وكيل الخراج أو المؤونة ومعناه الاصطلاحي في دولة المماليك.

الأطلاب: هم الحرس الخاص لأمرء المماليك يحملون سلاحاً كالأجنادوهم الجنند.

أنكوريه: هي مدينة أنقرة عاصمة تركيا.

أجناد الحُلُقَّة: عددهم كثير وربما دخل فيهم من ليست له صفة الجند من المتعممين وغيرهم ولكل أربعين منهم مقدم ليس له حكم إلا إذا خرج العسكر فيكون له الإشراف عليهم فهو أقرب إلى احتياطي الجيش.

أمير شكار: المكلف بالجوارح من الطيور وغيرها وسائر أمور الصيد. (أمير = عربي، شكار = صيد = أمير الصيد) فارسي.

أتابك أو أطابك: الولد الأمير. وقيل معناه أمير أب والمراد به أمير الأمراء وهو أكبر الأمراء المقدمين بعد النائب الكافل وليس له وظيفة ترجع إلى حكم ونهي وغايته رفعة المحل وعلو المقام (صبح ٤ / ١٨).

البَادَهْنَج: منفذ في سطح الدار على هيئة أسطوانة لها فتحة في الجهة الغربية يدخل منها النسيم.

البَشْمَقْدَار: هو الذي يحمل نعل السلطان أو الأمير (مركب من لفظين أحدهما من اللغة التركية وهو بشمق ومعناه النعل والثاني من اللغة الفارسية، وهي دار ومعناه ممسك فيكون المعنى ممسك النعل). (صبح الأعشى ٥ / ٤٥٩).

البُئْسُمَات: خبز يابس معروف يؤخذ إلى الرحلات.

البازِدارِيَّة: البازدار هو الذي يحمل الطيور والجوارح المعدة للصيد على يده.

البابية: جمع بابا، لقب عام يجمع رجال الطشت خاناه ممن يتعاطى الغسل والصقل وغير ذلك، وهو لفظ روحي ومعناه أبو الآباء وكأنه لقب بذلك لما تعاطى ما فيه ترفيه مخدومه من تنظيف قماشه وتحسين هيئته . أشبه القلب الشفيق فلقب بذلك. (صبح الأعشى ٥ / ٤٧٠).

البابا: هو غاسل الثياب أو المزين.

البطال: لفظ اصطلاحي معناه: الخالي من الخدمة والعمل.

البرك ورفت: لفظان فارسيان معناهما المتاع الخاص من ثياب وقماش الأمراء وسلاطين المماليك.

البُحْران: كلمة مولدة معناها شدة حرة شهر تموز.

بريكية: حيلة. (في اصطلاح أهل دمشق: بريوكة).

الباطليّة: لما قسّم المعز لدين الله العبيدي العطاء في الناس جاءت إليه طائفة فسألت العطاء فقيل: فرغ المال فقالوا: رحنا نحن في الباطل فسمّوا الباطلية.

البرد دار: (أصله فرد دار مركب من لفظين فارسيين: فردا: الستارة، دار = ممسك والمراد ممسك الستارة وكان يقف بباب الستارة ثم نقل إلى الديوان وصار من مباشري الخدمة فيه.

بَرْدَة دار: برده معناها الحجاب ودار معناها المحافظ ومحافظ الحجاب هو الحاجب أو الحارس.

بيمارستان: دار المرضى (بيمار = المريض + استان = المأوى).

الباشورة: هي أن يكون أمام كل باب أو خلفه بناء ذو عطف حتى لا تهجم عليه العساكر وقت الحصار ويتعذر سوق الخيل ودخولها جملة.

البرطيل: الرشوة.

بستيّي: نوع من المراكب الشراعية.

البُطُس: مفردها بطسة وهي المراكب الكبيرة (الأسطول) سيرة صلاح الدين (٣/ ١٨٣). من مجموعة الحروب الصليبية.

البُنْدُقاري: نسبة إلى البندقار وهو لفظ فارسي مركب معناه حامل غرارة أي كيس البندق خلف الأمير أو السلطان وقد سمي الظاهر بيبرس باسم البندقاري لأنه كان في أول أمره مملوكاً للأمير ايدكين البندقار ثم انتقل إلى الملك الصالح أيوب وصار من مماليكه البحرية (صبح ٥/ ٤٥٨).

البُرْوَانَاه: لفظ فارسي معناه في الأصل الحاجب وقد أطلق في دول الروم السلاجقة بآسيا الصغرى على الوزير الأكبر.

الباب العالي: (تركية) مقر رئيس الوزارة أنشأه السلطان محمد الرابع سنة ١٦٥٤ وأطلق فيما بعد اسم المكان على ساكنه وهو يعني الوزير الأعظم.



أحمد محمود خليل

أحمد محمود الخليل المولود في عام ١٩٤٥م باحث سوري اهتمّ بالتراث العربي. حصل على الدكتوراه في الأدب العربي من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة حلب في عام ١٩٩٠م. واختصاصه العلمي في الأدب الجاهلي والإسلامي والنقد.

من الكتب المنشورة

- . في النقد الجمالي (رؤية في الشعر الجاهلي). دار الفكر. دمشق. ١٩٩٦م.
- . فلسفة الجمال وجغرافيا الذات في شعر الدكتور مانع سعيد العتيبة. أبو ظبي. ٢٠٠١م.
- . الشعر الجاهلي (قراءة سيكولوجية في القلق والقيم والميثولوجيا). مطبعة اليمامة. حمص. ٢٠٠٤م.
- . الميثولوجيا والهوية في شعر الهنود الحمر (ترجمة ودراسة). مطبعة اليمامة. حمص. ٢٠٠٤م.
- . موسوعة الميثولوجيا والأديان العربية قبل الإسلام. وزارة الثقافة. دمشق. ٢٠٠٦م.

من البحوث والمقالات المنشورة

- . تصوّر الزمان في الشعر الجاهلي: مجلة بحوث جامعة حلب. سورية. العدد ٨. ١٩٨٦م.
- . الإنسان والدولة والتربية في جمهورية أفلاطون. مجلة المعرفة. دمشق. العدد ٣٩٥. ١٩٩٦م.
- . الشخصية وسيكولوجيا الإثارة في فكر وليم جيمس التربوي. مجلة التربية. قطر. ١٩٩٧م.

. البطولة والرماد وتراجيديا البحث عن القيم . مجلة الموقف الأدبي . دمشق . العدد
٣٢٧ . ١٩٩٨ م.

. الكون الغزلي في الشعر الأموي . المجلة العربية للعلوم الإنسانية . الكويت . العدد
٨٧ . ٢٠٠٤ م.

من الندوات والمحاضرات التي شارك فيها

. الخطاب اللغوي والتواصل الجماهيري في التراث العربي . ندوة (العربية الفصحى
ووسائل الاتصال الجماهيري) . جامعة الإمارات . ١٩٩٩ م.

. اللغة العربية والتفكير الإبداعي . ندوة (التفكير الإبداعي) . جامعة الإمارات .
٢٠٠٠ م.

. أبو حيان التوحيدي العبقري الذي ظلّمه عصره . مركز زايد للتراث والتاريخ .
الإمارات . ٢٠٠٦ م.

من الجوائز العلمية التي حصل عليها

. جائزة العويس للدراسات والابتكار العلمي ، ندوة الثقافة والعلوم ، دبي ، ١٩٩٧ .
- جائزة مسابقات أنجال الشيخ هزاع بن زايد آل نهيان ، لثقافة الطفل العربي ،
٢٠٠٢ .



الشعر

«الشعر من أرقى التحليلات الجمالية لروح الأمة، ولا يكفي أن نفسره تفسيراً بيئياً، أو اجتماعياً، أو نفسياً، أو أسطورياً، أو وجودياً؛ إننا إذ نفعل ذلك إنما نقزّمه، ونقدّمه بصورة مشوّهة. إن السبيل الأقوم إلى تذوّق الشعر هو تحليله جمالياً، ليس بالمعنى البلاغي البياني المحدود، وإنما بالمعنى الذي يندغم فيه ما هو بيئي بما هو اجتماعي، بما هو نفسي، بما هو أسطوري، بما هو وجودي».

(من كتاب: في النقد الجمالي).

جوهر الشعر

«إن جوهر الشعر هو التوحد؛ توحد الشاعر بجذره الإنساني، وبجذره القومي، وبجذره المجتمعي، توحدّه بالطبيعة والكون، فكيف لنا أن نتناوله على أنه أشياء مبعثرة؟! وكيف لنا أن نفسره تفسيراً أحادي المنطلق، ونوهم من ثمّ بأنه جغرافيا فقط، أو صراع طبقي فقط، أو فلسفة وجودية فقط، أو ميثولوجيا فقط، أو علم نفس فقط؟!».

(من كتاب: في النقد الجمالي).

من فضائل الشعر

«إننا بما في الدين من روحانية نتوحد بالفضيلة، ونتطهّر من الخطيئة، وبما في الشعر من نقاء نتوحد بالجمال ونتخلص من القبح، وذلك هو رأينا في الشعر إبداعاً وتذوّقاً وتحليلاً وتقويماً، ولهذا أيضاً نحسب أننا بقراءة الشعر نصبح أبعد ما نكون عن دائرة العبث، وأقرب ما نكون إلى دائرة الالتزام بكل ما هو إنساني وجميل ونبيل».

(من كتاب: الشعر الجاهلي).

مثنولوجيا هندية

« تحتل الميثولوجيا مكانة محورية في ثقافة الهنود الحمر، بل يجد المرء صعوبة في الفصل بين ما هو ميثولوجي وما هو واقعي في تراثهم الشعري، ويكتشف، وهو يطلع على أدبهم، أنه لا فواصل فيه بين الإنسان والطبيعة؛ إنهما يبدوان وكأنهما جسد واحد، وبقلب واحد ونبض واحد، وبحضور واحد ومشاعر مشتركة».

(من كتاب: الميثولوجيا والهوية في شعر الهنود الحمر) .

الشعر والجمال

« إن الشعر أهمّ بؤاباتنا - نحن البشر - إلى عالم الجمال، إننا بالشعر نعيد اكتشاف أنفسنا.. من نحن؟! ولم نحن؟! وكيف نحن؟! وبالشعر تتخاطب أرواحنا، وتتعقد الجسور بين هوياتنا، وبالشعر تتواصل رؤانا وأفكارنا، وتتكامل تطلّعاتنا وأحلامنا، وبه نستعيد انتماءنا النقي إلى جذرنا الإنساني».

(من كتاب: فلسفة الجمال وجغرافيا الذات)

الشاعر الأصيل

« أنتظر من الشاعر الأصيل أن يساعدني على التخلص من حالة المسخ التي تتلبّسني، ويحفزني لأعيد اكتشاف الوجود، ويأخذ بيدي إلى التواصل مع نفسي، ومع البشر والحيوانات والجمادات والمجرات، ويضعني في بؤرة الأشياء، فأتوعّى بعمق وبصدق ما يكمن فيها من جمال وجلال».

«من كتاب: فلسفة الجمال وجغرافيا الذات»



أحمد راتب النفاخ

يصفه تلاميذه والتُّقاد بأنه جبلٌ راسخٌ من جبال العلم. ويضيفون بأنه إليه انتهت
الرياسة في عصرنا في كثير من العلوم في عالمنا العربي. فقد كان حجة لا ينازعه منازع في
علوم القراءات واللغة والنحو والبلاغة والعروض وغيرها...

ولد أحمد راتب النفاخ في عام ١٩٢٧م بدمشق لأسرة قدمت في القرن التاسع
عشر من بعلبك إلى الشام. وفي دمشق بدأ في تلقي العلم في مراحل مبكرة من عمره،
وفي هذه المراحل المبكرة برز نبوغه وتفوقه وخاصة في علوم اللغة العربيّة وتراثها. ولذلك
وجد في الالتحاق بقسم اللغة العربيّة المناخ المناسب لتفريغ طاقاته والاستفادة من
ملكاته.

في عام ١٩٥٠م تخرج في قسم اللغة العربيّة بجامعة دمشق، وتابع على الفور في
كلية التربية فنال شهادة أهلية التعليم الثانوي في عام ١٩٥١م.

التحق بوزارة التربية مدرساً وبقي سنتين للغة العربيّة في مدارس حوران انتهت عام
١٩٥٣م إذ عين في هذه السنة معيداً في قسم اللغة العربيّة بجامعة دمشق. وفي عام
١٩٥٥م أوفد إلى جامعة القاهرة فحصل على الماجستير في عام ١٩٥٨م ببحثه في حياة
الشاعر ابن الدمينه وشعره وتحقيق ديوانه.

في العام التّالي اختار موضوعاً في علم القراءات لينال به الدكتوراه بإشراف شوقي
ضيف. ولكنّه لم يلبث بعد حين وجهد من التوقف عن البحث في هذا الموضوع
والعزوف عن المتابعة؛ ربما لزهده بالألقاب كما يرى تلاميذه، ورُجماً لسبب آخر أضمره
هو، ليس العجز أو الضّعف جزءاً منه على الإطلاق بشهادة مشرفه الدكتور شوقي
ضيف.

عاد النفاخ إلى دمشق لياشر عمله في التعليم في التدريس الجامعي منذ عام
١٩٦٢م حتّى ١٩٧٩م، وكان أحد أبرز أساتذة كلية الآداب بجامعة دمشق طيلة هذه

الفترة. وقبل أن يترك التعليم الجامعي بسنوات ثلاث اختير عضواً في مجمع اللغة العربيّة بدمشق. وفي السنة التي ترك فيها التعليم الجامعي، أي عام ١٩٧٦م سمي رئيساً للمقررين في المجمع واستمر كذلك حتّى وفاته في عام ١٩٩٢م.

ترك أحمد راتب النفاخ العديد من المقالات والأبحاث المنشورة في المجالات العربيّة. وترك كذلك بضع كتب ما بيّن تأليف وتحقيق وكلها في التراث العربي. أما كتبه فهي:

- النصوص الأدبية؛ منهاج شهادة الثقافة العامة في كلية الآداب (إشراف) - مطبعة الجامعة السورية. ١٩٥٥م .

- ديوان ابن الدمينة لأبي العباس ثعلب ومحمد بن حبيب (دراسة وتحقيق) - مكتبة دار العروبة . القاهرة . ١٩٥٩م .

- مختارات من الشعر الجاهلي (اختيار وتعليق) . دار الفتح . دمشق . ١٩٦٦م .

- فهرس شواهد سيبويه . دار الإرشاد/ دار الأمانة . بيروت . ١٩٧٠م .

- كتاب القوافي لأبي الحسن الأخفش (تحقيق) . دار الأمانة . بيروت . ١٩٧٤م .

- شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف لأبي أحمد العسكري (مراجعة) - مجمع

اللغة العربية . دمشق . ١٩٨١م .

وله مجموعة من المقالات نذكر منها: رسالة الغفران، القصيدة الصورية، المحتسب، المعيار في أوزان الأشعار، نظرات في كتاب اللامات، كتاب القوافي لأبي الحسن الأخفش، تعقيب على أرجوزة في العروض، كتاب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، حركة عين المضارع من (فَعَلَ)، كتاب المحبة لله سبحانه، نظرات في نظرات، فقيدهم الأستاذ عبد الكريم زهور، استفتاء وجوابه، أشعار اللصوص وأخبارهم.



بكى صاحبني^(٢)

قال امرؤ القيس عندما لحق بقيصر يستعينه على استرداد ملكه والثأر لأبيه^(٣):

سَمَا لَكَ شَوْقٌ بَعْدَمَا كَانَ أَقْصَرَا
وَحَلَّتْ سُلَيْمَى بَطْنَ قَوِّ فَعَزَّعَرَا^(٤)
كِتَابِيَّةٌ بَانَتْ وَفِي الصَّدْرِ وُدُّهَا
جُأْوِرَةٌ عَسَّانَ وَالْحَيَّ يَغْمَرَا^(٥)
بِعَيْنِي طَعْنُ الْحَيِّ لَمَّا تَحْمَلُوا
لَدَى جَانِبِ الْأَفْلَاجِ مِنْ جَنْبِ تَيْمَرَا^(٦)
فَشَبَّهْتُهُمْ فِي الْآلِ لَمَّا تَكَمَّشُوا
حَدَائِقَ دَوْمٍ أَوْ سَفِينًا مُقَيَّرَا^(٧)
أَوْ الْمُكَرَعَاتِ مِنْ نَخِيلِ ابْنِ يَامِنِ
دُؤَيْنَ الصَّفَا اللَّائِي يَلِينُ الْمُشَقَّرَا^(٨)
سَوَامِقَ جَبَّارٍ أَثِيثٍ فُرُوعُهُ
وَعَالِيْنَ فِنُونَا مِنْ الْبُسْرِ أَحْمَرَا^(٩)
حَمْتَهُ بَنُو الرِّبْدَاءِ مِنْ آلِ يَامِنِ
بِأَسْيَافِهَا حَتَّى أَفَرَّ وَأَوْقَرَا^(١٠)

٢ . النص من كتاب للدكتور أحمد راتب النفاخ بعنوان: مختارات من الشعر الجاهلي. والحواشي له.

٣ . وهذه القصيدة أثبتناها أيضاً من رواية الأصمعي كما وردت في شرح ديوان امرئ القيس للأعلم ص ٥٦ - ٧١ .
وأثبتنا في الحواشي ما ذكره محققه ص ٣٩٠ . ٣٩٤ من اختلاف الرواية فيها.

٤ . سما: ارتفع. وأقصر عن الأمر: كف عنه. وقوٌّ وعرعر: موضعان، ويروى قرن ظبي فعرعرا، وبطن ظبي..

٥ . قال الأعلام: قوله: كنانية، أي هي من بني كنانة أو من بلادهم. وبانت ذهب وانقطعت عنك وجاورت حياً
غير حيك وودها باق في صدرك...

٦ . تحمل القوم: ارتحلوا. وقوله: بعيني طعن الحي: يريد أنه أتبعهم نظره حزناً لفرقهم. والأفلاج: الأنهار، واحدها فلج.
وتيمر: موضوع. قال الأعلام: يعني أنهم تحملوا عن المرتب الذي جمعهم وحلوا عند الأفلاج...

٧ . الآل: السراب. وتكمشوا: أسرعوا في السير. والدوم: شجر المقل والنبق. والمقير: المطلي بالقار...

٨ المكرعات: النخيل المغروسات في الماء. الصفا والمشقر: قصران بناحية اليمامة....

٩ . السوامق: المرتفعات الطوال. والجبار من النخيل: ما فات اليد لطلوه. والأثيث: الغزير. والفنونان: جمع قنو،
وهو العنقود من التمر، كالعنقود من العنب. والبسر: التمر قبل يربط.

١٠ . بنو الربداء: زعم بعضهم أنهم قوم من الحبشة. وأقرّ: ... بمعنى استقر... وأوقرت النخلة: كثر حملها.

وَأَرْصَى بَنِي الرَّبْدَاءِ وَاعْتَمَّ زَهُوهُ
 أَطَافَتْ بِهِ جَبِلَانٌ عِنْدَ قِطَاعِهِ
 كَأَنَّ دُمَى سَقْفٍ عَلَى ظَهْرِ مَرْمَرٍ
 غَرَائِرُ فِي كِنٍّ وَصَوْنٍ وَنَعْمَةٍ
 وَرِيحٍ سَنَاءً فِي حُقَّةٍ حَمِيرِيَّةٍ
 وَبَانًا وَأَلْوِيًّا مِنَ الْهِنْدِ ذَاكِيًّا
 غَلِقْنَ بَرَهْنَ مِنْ حَبِيبٍ بِهِ أَدَعَتْ
 وَكَانَ لَهَا فِي سَالِفِ الدَّهْرِ خِلَّةٌ
 إِذَا نَالَ مِنْهَا نَظْرَةٌ رِيْعَ قَلْبُهُ
 نَزِيْفٌ إِذَا قَامَتْ لِيُوجِهَ تَمَائِلَتْ
 أَسْمَاءُ أَمْسَى وَدُهَا قَدْ تَعَيَّرَا
 وَأَكْمَامُهُ حَتَّى إِذَا مَا تَصَهَّرَا^(١١)
 تَرَدَّدَ فِيهِ الْعَيْنُ حَتَّى تَحْيَّرَا
 كَسَا مُزَيْدَ السَّاجُومِ وَشَيْئاً مُصَوَّرَا^(١٢)
 يُجَلِّينَ يَأْفُوتَا وَشَذْرًا مُفَقَّرَا^(١٣)
 تُخْصُ بِمَفْرُوكٍ مِنَ الْمِسْكِ أَذْفَرَا
 وَرَنْدًا وَبُنَى وَالْكَبَاءَ الْمُفْتَرَا^(١٤)
 سُلَيْمَى فَأَمْسَى حَبْلُهَا قَدْ تَبَتَّرَا^(١٥)
 يُسَارِقُ بِالطَّرْفِ الْحَبَاءَ الْمُسْتَرَا^(١٦)
 كَمَا دَعَرَتْ كَأَنَّ الصَّبُوحَ الْمُحَمَّرَا
 تُرَاشِي الْفُوَادَ الرَّخْصَ أَلَّا تُخْتَرَا^(١٧)
 سُبَيْدِلٌ إِنْ أَبْدَلْتَ بِالْوَدِّ آخَرَا

١١ . . . اعتَمَّ: كمل وتم. الزهو: الأحمر والأصفر من البسر. الأكمام: أقماع التمر... تصهر: تثنى وتدل.

١٢ . . . الدمى: الصور. وسقف: موضع فيه صور ويقال: دير بالشام. والساجوم: وإد بعينه...

١٣ - الغرائر: العوافل عن الدهر لصياتتهن وتنعمهن. والكن: ما يكتن فيه عن الحر والبرد. والشذر: قطع الذهب. والمفقر: الصوغ على هيئة فقار الجراد، وهو مربع.

١٤ . . . الألوي: أجود العود وأطيبه. والرند: شجر طيب الرائحة. والبنى: ضرب من الطيب. والكباء: كل ما يتبخر به. والمقتر: المدخن عند مباشرة النار له...

١٥ - قال الأعلام: وقوله: غلقن برهن: ذهبن بقلبه واستولين عليه، وهذا مثل، وأصله أن أهل الجاهلية كانوا إذا أخذ الرجل منهم رهناً إلى أجل فحان الأجل قبل أن يؤدي استوجبه وفاز به... تبترا: تقطع...

١٦ . . . الخلة ههنا: الخليل، وهو الحبيب. المستر: الكثير الأستار...

١٧ - النزيف: السكران الذي قد نزع السكر عقله، والوجه ما يتوجه لها أن تفعله الأمور. ومعنى تراشي: تعطي الرشوة، أي تداريه وتختاله... والتختر: الفتور والكسل...

تَذَكَّرْتُ أَهْلِي الصَّالِحِينَ وَقَدْ أَتَتْ
عَلَى حَمَلِي حَوْصَ الرِّكَابِ وَأَوْجِرًا^(١٨)

فَلَمَّا بَدَتْ حَوْرَانُ فِي الْآلِ دُوَهَا
نَظَرْتُ فَلَمْ تَنْظُرْ بِعَيْنَيْكَ مَنْظَرًا^(١٩)

تَقَطَّعَ أَسْبَابُ اللَّبَانَةِ وَالْهُوَى
عَشِيَّةَ جَاوَزْنَا حِمَاةَ وَشَيْرًا^(٢٠)

بِسِيرٍ يَضِجُ الْعَوْدُ مِنْهُ مِنْهُ
أَخُو الْجُهْدِ لَا يُلْوِي عَلَيَّ مَنْ تَعَدَّرَا^(٢١)

وَلَمْ يَنْسِينِي مَا قَدْ لَقِيتُ طَعَائِنًا
وَحَمَلًا لَهَا كَالْقَرِّ يَوْمًا مُخَدَّرًا^(٢٢)

كَأَثَلٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ مِنْ دُونِ بَيْشَةِ
وَدُونَ الْعُمَيْرِ عَامِدَاتٍ لِعِضْوَرَا^(٢٣)

فَدَعُ ذَا وَسَلِّ الْهَمَّ عَنْكَ بِجَسْرَةٍ
ذَمُولٍ إِذَا صَامَ النَّهَارُ وَهَجَّرَا^(٢٤)

تُقَطَّعُ غَيْطَانًا كَانَ مُنْوَمَا
إِذَا أَظْهَرْتَ تُكْسَى مَلَاءً مُنْشَرًا^(٢٥)

بَعِيدَةَ بَيْنِ الْمُنْكَبِينَ كَأَمَّا
تَرَى عِنْدَ مَجْرَى الضَّفْرِ هِرًّا مُشَجَّرًا^(٢٦)

١٨ . حملى وأوجرا: موضعان قبل الشام. ويروى: على حمل بنا الركاب وأعفرا: موضع أيضاً.

١٩ . يروى: «فلما بدت حوران والآل دونه». و «ولما بدت حوران والآل دونها»....

٢٠ . اللبانة: الحاجة من غير فاقة، ولكن من همة.

٢١ . العوذ: المسن من الإبل. ومنه ذهب بمنته، أي قوته، وأضعفه، وأخو الجهد: الذي يجهد في السير. وقوله: «لا يلوي على من تعدرا» أي لا يحتسب ولا يتربص. ويروى صدره: «عشية جاوزنا حماة وسيرنا».

٢٢ . البيت ساقط من بعض الروايات. والحمل: هذب الثوب. أراد ثياباً ات هذب كالقטיפه ونحوها. والقُر: مركب من مراكب النساء. ومخدر: جعل في هيئته الخدر، أي الهودج...

٢٣ . الأثل: ضرب من الشجر. والأعراض: جمع عرض، وهو الوادي. وبيشة، والغمير، وغضور: مواضع.

٢٤ . الجسرة: الناقة النشيطة. والذمول: السريعة. وصام النهار: قام واعتدل، وهجر: من الهجرة.

٢٥ . الغيطان: جمع غائط، وهو المنخفض المطمئن من الأرض. والمتون: جمع متن، وهو ما ارتفع من الأرض وصلب. وأظهر: دخل في الظهيرة.

٢٦ . بعيدة بين المنكبين: واسعة الصدر. الضفر: جبل مفتول يشد به البطان. مشجر: مربوط.

تُطَايِرُ ظُرَّانَ الْحُصَى بِمَنَاسِمٍ
كَأَنَّ الْحُصَى مِنْ خَلْفِهَا وَأَمَامِهَا
كَأَنَّ صَلِيلَ الْمَرْوَحِينَ تُطَيِّرُهُ
عَلَيْهَا فَتَى لَمْ تَحْمِلِ الْأَرْضُ مِثْلَهُ
هُوَ الْمُنْزِلُ الْأَلْفَ مِنْ جَوْ نَاعِطٍ
وَلَوْ شَاءَ كَانَ الْعَرُوُّ مِنْ أَرْضِ حِمَيْرٍ
بَكَى صَاحِبِي لَمَا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ
فَقُلْتُ لَهُ: لَا تَبْكِ عَيْنِكَ إِيمًا
وَإِنِّي زَعِيمٌ إِنْ رَجَعْتُ مَلِكًا
عَلَى لَاحِبٍ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارَةٍ
صَلَابِ الْعَجَى مَثْلُومُهَا غَيْرَ أَمْعَرَا^(٢٧)
إِذَا بَجَلْتُهُ رِجْلُهَا خَذَفُ أَعْسَرَا^(٢٨)
صَلِيلَ زُيُوفٍ يُتْتَقَدْنَ بِعَبْقَرَا^(٢٩)
أَبْرَ مِيشَاقٍ وَأَوْفَى وَأَصْبَرَا^(٣٠)
بَنِي أَسَدٍ حَزْنًا مِنَ الْأَرْضِ وَأَوْعَرَا^(٣١)
وَلَكِنَّهُ عَمْدًا إِلَى الرُّومِ أَنْفَرَا
وَأَيْقَنَ أَنَّا لَاحِقَانِ بِقَيْصَرَا
مُحَاوِلِ مَلِكًا أَوْ تَمُوتُ فَنُعَدَّرَا
بِسَيْرٍ تَرَى مِنْهُ الْفُرَانِقَ أَرْوَرَا^(٣٢)
إِذَا سَافَهُ الْعَوْدُ النَّبَاطِيَّ حَرَجَرَا^(٣٣)

٢٧. الظران: جمع ظُرَّار، وهو حجر محدد صلب. والمناسم: جمع مَنَسِم، وهو طرف خف البعير. والعجى: جمع عجاية، وهي عصابة في باطن يد الناقة. والأمر: الذي ذهب شعره.

٢٨. بَجَل الحصى: فرقه ورمى به. والخذف: الرمي بالحصى ونحوه. والأعسر: الذي يعمل بيده اليسرى...

٢٩. المرو: الحجارة، واحدها: مروة. وصليلها: صوتها. وزيوف جمع زائف وزيف، شبه صوت ما يتطاير تحت أخفافها من الحصى بصوت الدراهم الزائفة إذا انتقدتها الصيرف. وإنما خص الزيوف لأنها أشد صوتاً لكثرة نحاسها. وعبقر: موضع باليمن.

٣٠. هذا البيت وتاليه ساقطة من بعض الروايات. ويروى: ... وأوفى وأبصرًا، وأراد بـ «الفتى» نفسه.

٣١. ناعط: حصن في رأس جبل بناحية اليمن قلم كان لبعض الأذواء قرب عدن، ونصب قوله: «بني أسد» على النداء. والحزن: ما غلظ من الأرض، ونصبه بفعل مقدر، أي: انزلوا حزنًا، يتوعددهم...

٣٢. الزعيم: الكفيل الضامن. ويروى: «وإني أذبن...»، واناأذبن كالزعيم وزنًا ومعنى. والفرانق: الذي يدل صاحب البريد على الطريق. وربما سمي دليل الجيش فرانقاً. والأزور: المائل الذي يسير في جانب.

٣٣. اللاحب: الطريق الواضح الموطناً، وكل طريق بيِّن وخفي. وساف الشيء: شمه...

عَلَى كُلِّ مَقْصُوصِ الدُّنَابِ مُعَاوِدٍ
أَقْبَ كَسْرَحَانَ الْعَصَا مُتَمَطِّرٍ
إِذَا رُعْتُهُ مِنْ جَانِبَيْهِ كِلَيْهِمَا
إِذَا قُلْتَ: رَوْحَنَا أَرَنْ فُرَانِقُ
لَقَدْ أَنْكَرْتَنِي بَعْلَبُكُ وَأَهْلُهَا
نَشِيمُ بُرُوقِ الْمُزْنِ أَيْنَ مُصَابُهُ
مِنْ قَاصِرَاتِ الطَّرْفِ لَوْ دَبَّ مَحُولٌ
لَهُ الْوَيْلُ إِنْ أَمْسَى وَلَا أُمَّ هَاشِمٍ
أَرَى أُمَّ عَمْرٍو دَمَعُهَا قَدْ تَحَدَّرَا
إِذَا نَحْنُ سِرْنَا خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً
بَرِيدَ السُّرَى بِاللَّيْلِ مِنْ خَيْلِ بَرَيْرَا^(٣٤)
تَرَى الْمَاءَ مِنْ أَعْطَافِهِ قَدْ تَحَدَّرَا^(٣٥)
مَشَى الْهَيْدَبَى فِي دَفِّهِ ثُمَّ فَرَقَرَا^(٣٦)
عَلَى جَلْعَدٍ وَاهِيِ الْأَبَاجِلِ أَبْتَرَا^(٣٧)
وَلَأَبْنُ جُرَيْجٍ فِي فُرَى حِمَصٍ أَنْكَرَا
وَلَا شَيْءَ يَشْفِي مِنْكَ يَا ابْنَةَ عَفْرَا^(٣٨)
مِنَ الذَّرِّ فَوْقَ الْإِثْبِ مِنْهَا لَأَنْتَرَا^(٣٩)
فَرَيْبٌ وَلَا الْبَسْبَاسَةُ بِنَةُ يَشْكُرَا
بُكَاءَ عَلَى عَمْرٍو وَمَا كَانَ أَصْبَرَا
وَرَاءَ الْحِسَاءِ مِنْ مَدَافِعٍ قَيْصَرَا^(٤٠)

٣٤. قال الأعلام، يقول: «أقطع هذا الطريق على كل فرس مقطوع الذنب، وكذلك خيل البريد. وقوله: «معاول بريد السرى»، أي قد أستعمل في سير البريد مراراً وعاوده. وخص خيل بربر لأنها كانت أصلب الخيل عندهم وأجودها. وأراد: معاول سير بريد السرى، فحذف السير وأقام البريد مقامه.
٣٥. قال الأعلام: «أقب كسرحان الغضا» أي هو خميص البطن كالذئب، وخص ذئب الغضا لأنه أخبث الذئاب وأنكرها. والغضا: شجر. والمتمطر: السائق الماضي على وجهه.
٣٦. زاع الفرس: استحثه على الإسراع... بالركل بعقبه في جانبيه. الهيدبي: مشية فيها تبخرت. والدف: الجانب. وفرفر: حرك اللحم في فيه، ويروى: فرقا أي هدر وصوت، وهي رواية ضعيفة.
٣٧. أرن: رجع صوته بالغناء. والجلعد: الغليظ الشديد. الأباجل: عروق في الرجل واحدها أوجل.
٣٨. قال الأعلام: قوله: «نشيم بروق المزن» أي نظرت لنعلم أين مصاب المطر وأين وقعه ومصبه طمعاً منا أن يكون في ديار من نحب.
٣٩. القاصرات الطرف: اللواتي يقصرن نظرهن على أزواجهن تعففاً. والمحول: الذي أتى عليه حول، أي سنة. والذر: صغار النمل. والإتب: ثوب رقيق له جيب وليس له كمان.
٤٠. الحساء: جمع حسي، والحسي: ماء يغور في الرمل فيوافق تحته صلابه، فإذا كشف عنه وجد قرياً.

إِذَا قُلْتُ هَذَا صَاحِبٌ قَدْ رَضِيَتْهُ
 كَذَلِكَ جَدِّي مَا أَصَاحِبٌ صَاحِباً
 وَكُنَّا أَنَاساً قَبْلَ عَزْوَةِ قَوْمِ
 وَمَا جُبْنَتْ خَيْلِي وَلَكِنْ تَذَكَّرْتُ
 أَلَا رَبُّ يَوْمٍ صَالِحٍ قَدْ شَهِدْتُهُ
 وَلَا مِثْلَ يَوْمٍ فِي قُدْرَانَ ظَلَّتُهُ
 وَنَشْرَبُ حَتَّى نَحْسِبَ الْخَيْلَ حَوْلَنَا
 وَفَرَّتْ بِهِ الْعَيْنَانُ بُدِّلْتُ آخِراً^(٤١)
 مِنَ النَّاسِ إِلَّا خَانَتِي وَتَعَايَرًا^(٤٢)
 وَرِثْنَا الْغِنَى وَالْمَجْدَ أَكْبَرَ أَكْبَرًا
 مَرَابِطَهَا مِنْ بَرْبَعِيصَ وَمَيْسَرًا
 يَتَادَفَ ذَاتَ التَّلِّ مِنْ فَوْقِ طَرْطَرًا^(٤٣)
 كَأَنِّي وَأَصْحَابِي عَلَى قَرْنِ أَعْفَرًا^(٤٤)
 نِقَاداً وَحَتَّى نَحْسِبَ الْجُحُونَ أَشْقَرًا^(٤٥)



٤١ . البيت وتالياه ساقطة في بعض الروايات.

٤٢ . الجد . بفتح الجيم . الحظ .

٤٣ . تاذف : بلد معروف شمال الشام . وطرطر : قرية بوادي بطنان ، وهو بوادي بزاعة قرب حلب .

٤٤ . قذران : قرية في نواحي حلب . والأعفر : الظبي الذي تعلقو بياضه حمرة ؛ ويقال : رماني عن قرن أعفر ، أي بداهية ، وذلك أنهم كانوا يتخذون القرون مكان الأسنة ، فصار مثلاً عندهم في الشدة التي تنزل بهم . ويقال للرجل إذا بات ليلة في شدة تقلقه : كنت على قرن أعفر . وقد زادت بعض الروايات بعد هذا البيت بضع أبيات ، وفي شرح ابن النحاس لديوان امرئ القيس أن هذه الأبيات تروى لحاتم ...

٤٥ . النقاد : صغار الغنم ، مفرداً نقدة . والجون : الأسود .

أحمد علي دهمان

الناقد الباحث أحمد علي دهمان واحد من المشتغلين بالتراث العربي إلى جانب عنايته النقدية، ولكن عنايته بالتراث لم تكن هامشية ولا ملحقة وإنما كانت في صميم اهتمامه ولذلك وجدنا هذه العناية قادرة على توشيه حتى أبحاثه النقدية المعاصرة.

ولد أحمد دهمان في حماة عام ١٩٤٨م، وفيها تلقى علومه حتى نال الشهادة الثانوية في عام ١٩٦٧م، ليلتحق بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق وتخرج فيها عام ١٩٧١م، والتحق على الفور بكلية التربية لينال دبلوم التأهيل التربوي في عام ١٩٧٢م.

في عام ١٩٧٢م عين معيداً في قسم اللغة العربية بجامعة تشرين باللاذقية، وأوفد على الفور إلى جامعة الإسكندرية لمتابعة الدراسات العليا فحصل على دبلوم الدراسات العليا في عام ١٩٧٣م، وحاز درجة الماجستير في البلاغة عام ١٩٧٥م، وبعدها حاز الدكتوراه في النقد الأدبي عام ١٩٧٩م. وفي العام ذاته عاد إلى جامعة تشرين وعين مدرساً في قسم اللغة العربية.

في عام ١٩٨٠م سمي وكيلاً لكلية الآداب للشؤون الإدارية في جامعة تشرين، واستمر في منصبه هذا عاماً واحداً انتقل بعد إلى جامعة البعث في حمص التي أحدثت حينها وسمي على الفور عميداً لكلية الآداب وبقي عميداً للكلية حتى عام ١٩٨٨م.

رقي إلى مرتبة أستاذ مساعد في عام ١٩٨٤م، وفي عام ١٩٨٨م أعير إلى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في الجزائر وبقي فيها حتى عام ١٩٩٠م، أعير في العام ذاته لجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان وبقي عامين فيها أيضاً أي حتى عام ١٩٩٢م.

في عام ١٩٩١م رقي إلى مرتبة أستاذ، وفي عام ١٩٩٤م سمي رئيساً لقسم اللغة العربية بجامعة البعث واستمر في منصبه هذا حتى عام ١٩٩٧م. وفي عام ١٩٩٩م سمي عميداً لكلية الآداب في جامعة البعث لمرّة ثانية واستمر في منصبه حتى عام ٢٠٠٣م. و

في عام ٢٠٠٠م انتخب مراسلاً لمجمع اللغة العربية بدمشق، وسمي عضواً في هيئة تحكيم البحوث المقدمة لمجلة المجمع. وفي عام ٢٠٠٢م انتسب إلى اتحاد الكتاب العرب بدمشق.

شارك أحمد دهمان في العديد من الندوات والمؤتمرات في كثير من جامعات العالم مثل مؤتمر التعريب في الجامعات العربي عام ١٩٨٤م، ندوة تعليم اللغة العربية في الجامعات العربية عام ١٩٨٤م. مؤتمر جامعات دول البحر الأبيض المتوسط عام ١٩٨٧م. ندوة التراث العربي ومناهج تحقيقه ١٩٨٩م. ندوة اللغات العربية في الجامعات وتعريب المصطلحات العلمية ١٩٩٠م. مؤتمر حوار الحضارتين العربية والغربية في حوض المتوسط ٢٠٠١م. ندوة مشروع النهضة العربية ٢٠٠٤م. مؤتمر الأدب المقارن وتدريسه في الجامعات السورية ٢٠٠٣م. المؤتمر النقدي الأدبي الأول بجامعة البعث ٢٠٠٤م...

أما كتبه فهي:

- . شعر أبي نواس في ضوء القديم والحديث . جامعة البعث . ١٩٨٣م.
- . الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني منهجاً وتطبيقاً . عدة طبعات .
- . النقد العربي القديم؛ قضايا وأعلام . عدة طبعات .
- . مبادئ النقد ونظرية الأدب . حمص . ١٩٨٥م .
- . اللغة العربية لغير المختصين (بالاشتراك) . ١٩٨٧م .
- . الاتجاه الواقعي الشعبي في الشعر العباسي . وزارة الثقافة . ٢٠٠١م .
- . عبيد الله بن الحر الجعفي بَيِّنُ أناشيد البطولة وآلام الندم . ٢٠٠٢م .
- . النقد العربي القديم بَيِّنُ النظرية والتطبيق . ٢٠٠٢م .



التفاعل بين الحياة والفن

وتأثيره في الشعر العباسي^(٤٦)

الشعر جوهر المعرفة الإنسانية وروحها اللطيف، والشاعر هو صخرة الدفاع عن الطبيعة الإنسانية، يحمله معه أينما سار تعاطفاً وحباً^(٤٧). فكثير من النجاح الذي يحرزه إنما يتوقف على مهارته في إثارة ذكريات وشؤون في عقول جمهوره، وفي نفسه صوراً وأصداء ومشاعر، وأوضح ما يكون هذا في الأدب.

والقول إن الفن بصورة عامة والأدب منه خاصة، وثيق الصلة بالحياة، مُسَلِّمةٌ تقدمها لنا صلتنا بالواقع على سبيل المشاهدة، فكل الظواهر تدل على وجود صلة حية ومتفاعلة بين الفن والحياة، سواء أكننا نعني بالحياة جانبها السياسي أو الاقتصادي أو العقلي، أو جانبها الاجتماعي الذي يعدها أهم الجوانب وأكثرها بروزاً وظهوراً وتأثيراً، نظراً لكون الحياة الاجتماعية بمظاهرها المتعددة أهم رافد للشعر من موروثنا الأدبي، وبصورة خاصة في العصر العباسي الذي درج أكثر الباحثين على تسميته بالعصر الذهبي، لأنه عصر العلم والمعرفة والحضارة، وعصر الفتن والانقلابات السياسية والثورات الفكرية والثقافية والأمية، وباختصار عصر الصراع بين القديم والحداثة.

وكما هو معروف فإن الدولة العباسية قد أخذت مكانها تحت الشمس على أنقاض الدولة الأموية التي كانت تسير في طريقها إلى الظل، وفي عهد العباسيين اتسعت اللغة العربية لثقافات الأمم التي دخلت في جسد الدولة العربية، كالصين والهند وفارس، وتلك التي كانت مجاورة للحضارة العربية كاليونان والرومان، وأبيحت إلى حد كبير حرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية العقيدة، وحرية الهدى والضلال وحرية التقوى والفجور، وحرية السمو إلى البحث عن الحقائق، وحرية التدحرج إلى الانحلال والمجون، فكان الابتذال والتهتك في كل

٤٦. النص من بحث للدكتور أحمد علي دهمان يحمل العنوان ذاته.

٤٧. محمد خلف الله أحمد: من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده. ص ٢١-٨٦.

مكان، في الكوفة والبصرة وبغداد، كان سائداً في الأديار، وفي المساجد، كان في أكواخ الفقراء وقصور الأشراف وبطانة الخليفة، بل كان في قصر الخليفة، فما سر هذه الظاهرة التي غلبت على حياة الناس، وحددت سلوكهم ومناحي اهتماماتهم في ذلك العصر؟

اتفق أكثر الباحثين والمؤرخين على أن للتأثير الفارسي دوراً كبيراً وقوياً في نمو ظاهرة المجون وانتشارها. فالفرس أمة عريقة لهم ثقافة غنية في القديم، ورثوا شيئاً منها عن الثقافات الشرقية القديمة كالمهندية والصينية، وبصفة خاصة النزعة الحضارية المادية، كذلك فقد ورثوا شيئاً آخر عن الثقافة اليونانية التي جلبها الإسكندر بجيوشه الفاتحة، والتي نقلوا شيئاً عنها قبل الإسلام، وقد تجمعت لهم من هنا وهناك روافد ثقافات متعددة ومتباينة، فكانت النتيجة أن اتسمت ثقافتهم بصفات ومميزات أكسبت العرب الساكنين في جنوب العراق، في الحيرة والأنبار، شيئاً كثيراً من الحضارة قبل الإسلام، بفعل النفوذ الفارسي السياسي والعسكري على هذه المنطقة، ثم أصاب هذه الثقافة شيء من الضعف قبيل ظهور الإسلامي، واستطال هذا الضعف حتى شمل أربابها في السياسة والاجتماع، فلم يقووا على ملاقات العرب المسلمين في موقعه نهاوند سنة (٢١) للهجرة، ولشدة الهزيمة التي أصابتهم وكثرة الغنائم التي أدركها أعداؤهم سمى المسلمون هذه الواقعة (فتح الفتوح)^(٤٨).

فهناك أمة قوية أصابها الضعف، وهنا مدينة عزيزة قوية تعد ميراث حضارات عربية قديمة نشأت في بلاد الشام والعراق والجزيرة العربية، ثم جاءت الثورة الإسلامية التي غيرت بنية المجتمع العربي، فقويت واتسعت وانتشرت معتمدة على العلم والثقافة، كما اعتمدت على العقيدة، والوجدان وعزم الرجال على انتصار دولة العرب، فكانت الفتوحات، وكان التقاء المدينتين: العربية والفارسية حيث تكونت حضارة جديدة أساسها اللسان العربي اللتين، والثقافة العربية، والملك العربي، على الرغم من صيحات الشعوبية التي بدأت بالظهور في العصور الأموي نتيجة سياسة الأمويين تجاه الأعاجم وتعصبهم الشديد للقومية العربية، وتراث العرب الزاخر، وفي ذلك مخالفة لسياسة التسوية في الإسلام.

٤٨ . الدكتور إبراهيم سلامة: تيارات أدبية من الشرق والغرب . ص ١٦٤ . ١٦٦ .

أما في العصر العباسي، الذي انتشر فيه النفوذ الفارسي المتمثل بحكومة أبي مسلم الخراساني وبالبرامكة فيما بعد، فقد كان الإسلام وحده هو الصلة التي آصرت القرى بين الناس، فكان عصر الثقافة الأممية الذي أتاح للفرس العمل على رد بعض ما أخذ منهم مادياً وثقافياً، فأحبوا القلم ومزجوه بالجديد الطارئ، وكانت النزعة للمادية واضحة؛ إذ تجلت في مظاهر عدة كالعادات والتقاليد والأعياد الخاصة، واللباس، والغناء والشراب، وتجارة الرقيق، واستخدام الحصيان في البيوتات الكبيرة، وانتشار أماكن اللهو، وبروز جوانب من الزندقة الفكرية والدينية وغير ذلك... الأمر الذي أدى إلى ميل الناس إلى حياة الترف والبذخ واللهو والدعة والنعيم، إلا أن ذلك لم يكن يشمل إلا طبقة قليلة العدد من الرعية، بينما كانت الأغلبية من الناس تسمع وترى، ولا قدرة لها على الإسهام في هذه الحياة الاجتماعية، بسبب الفقر واضطهاد الكادحين الذين يعملون في إقطاعات الأشراف والأمراء والحاشية، وكذلك بسبب التفاوت الطبقي، وسوء توزيع الثروة في المجتمع العباسي، فمال بعض هؤلاء إلى حياة الزهد والتقشف والتصوّف، وظل الباقون يتجرعون كؤوس الحرمان والظلم والغبن.

وللبينة التي ينشأ الشاعر فيها، ويرافقها طوال حياته، وكذلك لجملة معارفه المكتسبة، ولما يستجد حوله من المعارف العامة فتلقي على نفسه ظلاً قصيراً أو طويلاً، وللأحداث البعيدة والقريبة مما يمس شعوره من قريب أو بعيد، وللعواطف التي تبثها بين جوانحه آمال نفسه أو آمال قومه، لكل أولئك وسواه يد مبسوطة بالصنعة الشعرية والإبداع الفني وتكوين الرؤى والمواقف. وما دام الشعر متأثراً بملايسات الحياة العامة. وهذه حقيقة. فإن الأمر الطبيعي أن تكون مضامينه صدى لهذه الملايسات أو تفسيراً لها، أو إضافة إليها. فإذا ما تذكرنا أن الناس في هذا العصر عاشوا حياة اللهو والسرور والدعة، وأن اضطراب السياسة والبؤس الاقتصادي، وتطور الحياة الاجتماعية من أهم مقومات هذه الحياة العامة، أيقنا أن الشعراء كانوا يفكرون ويحسون بروح الوجدانات الإنسانية، لأن الشعر وليد التأمل في شروط الحياة الإنسانية، بما فيها من خير وشر، بالإضافة إلى أن الفن ليس بالضرورة تصويراً (فوتوغرافياً) للواقع المادي والنفسي، وإنما هو موقف مغاير للموقف المتعين في مطلق الكلام، أو المطابق له.

فبظهور بغداد، مدينة العلم والترف واللهو والمجون . مركزاً أوّل للحضارة العباسية . اشتدت موجة اللهو حتى بلغت درجة المدّ المالي وأخذت . كما أسلفت . تيارات اللهو والزندقة والمجون تتدفق حارة، صاحبة، لتجرف معها الشباب إلى أقصى غاياتها، وكانت قصور بغداد تموج بالجواري والغلمان من كل جنس، ومع الجوّاري غناء وموسيقا وهو وعبث، بل فِتْنٌ من كل لون، لم يسمع بمثلها الناس من قبل، ومع هذا كله خمر تسيل بغير حساب، ومجالس شراب لا تكاد تنقض حتى تعقد من جديد، وبين الجوّاري والخمر تقف الغواية وقد تجرّدت من ثيابها جميعاً، وبسطت ذراعيها أوسع البسط لتضمّ إلى أحضانها كل من يسعى إليها، وأخذ الشباب يتساقطون في حَمَائِمَها تساقط الفراش المتهافت على النار^(٤٩) . وفي أعماق الهاوية السحيقة مضت جماعات الشعراء تقترب على غير هدى وتجرر حبال الخلاعة، وقد أَلَفَ اللهو بينهم وربط المجون بين أسبابهم، كلُّهم فاسقٌ وخليع، وكلهم متّهم في دينه وخلقه، من هؤلاء: والبة بن الحُبّاب، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد، والخاركي والحمادون الثلاثة، والحسين بن الضحّاك، ومسلم بن الوليد، وأبو نُؤاس، ويوسف بن الحَجّاج وغيرهم كثير... ومضى هؤلاء يصورون حياتهم الاجتماعية، بل حياة مجتمعهم بكل ما يدور فيه من لهو ومجون وخلاعة وشذوذ، في صراحة وصدق، بل في إبّاحية سافرة في بعض الأحيان.

لقد أخلص شعراء هذا العصر لحياتهم، كما أخلصوا لفنهم، وكما كانت حياتهم حرة طليقة لا يقيدنها قيد، كان فنهم كذلك تعبيراً حراً لا يقف أمامه تقليد . كما سنبين . فكان شعرهم ميداناً لهذه المؤثرات وفيه عبّروا عن فلسفتهم في كثير من قضايا الحياة العامة ومظاهرها المختلفة، ومنها ظاهرة المجون أو الظرف.



٤٩ . د. يوسف خليف: الشعر والحياة الاجتماعية (بحث). وانظر كتابنا: شعر أبي نؤاس في ضوء النقد القديم والحديث.

بغداد عبد المنعم

الدكتورة المهندسة بغداد عبد المنعم واحدة من المشتغلين بالتراث العربي، ولكنَّ اشتغالها بالتراث العربي مختلف نوعيًّا عن كلِّ الذين عنوا بهذا التراث، فهي انطلقت في هذه العناية من اختصاصها في الهندسة المدنية وجعلت من هذا الاختصاص مفتاحاً ومدخلاً إلى العناية التراث العربي من جانب ما يتصل بالهندسة المدنية والعمرائية. حصلت بغداد عبد المنعم على شهادة الدكتوراه في لهندسة المدنية من جامعة حلب بسوريا عن بحثها: هندسة الموارد المائية في التراث العلمي العربي. وفي عام ١٩٩٧ م حصلت من جامعة الدول العربية على الجائزة العربية الأولى في تحقيق التراث العربي عن تحقيقها ودراستها لكتاب: إنباط المياه الخفيّة.

كتبت بغداد عبد المنعم عشرات المقالات في الكثير من المجلات والصحف العربية، ونشرت العديد من الكتب، وشاركت في الكثير من المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية في العديد من دول العالم مثل: سوريا، مصر، العراق، الأردن، ألمانيا... دارت أبحاث بغداد عبد المنعم ومقالاتها حول أربعة محاور كبرى هي:

. تاريخ العلوم والتراث العربي.

. البلدانية والمعمارية.

. السياسية والحضارية.

. المرأة؟

وقد نشرت هذه الأبحاث في المجلات والصحف التالية: مجلة المعرفة (سوريا)، مجلة معهد المخطوطات العربية (جامعة الدول العربية . القاهرة)، مجلة التراث العربي (اتحاد الكتاب العرب . دمشق)، مجلة الدارة السعودية، مجلة الكويت (الكويت)، مجلة أبحاث جامعة حلب (سوريا)، مجلة نهج الإسلام (وزارة الأوقاف . دمشق)، مجلة عشروت

(سوري)، جريدة تشرين (سوري)، جريدة الثورة (سوري)، جريدة الحياة اللندنية.. وقد شاركت بغداد عبد المنعم أيضاً في تحرير بعض مواد موسوعة أعلام العرب والمسلمين التي تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية.

أما كتبها المنشورة فهي:

- إنباط المياه الخفية لأبي بكر محمد بن الحسن الكرجي (تحقيق ودراسة وتحليل) - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - جامعة الدول العربية - القاهرة - ١٩٩٧م.
- حلب في أحاديث الماء والجمال - وزارة الثقافة - دمشق - ٢٠٠٦م.
- حلب؛ مدينة أم أغنية من مقام القلعة - وزارة الثقافة - دمشق (قيد النشر).
- الماء في التراث العربي الإسلامي - وزارة الثقافة - دمشق (قيد النشر).



الكرجي

(٥٠) العالم الرياضي والمهندس

هو أبو بكر محمد بن الحسن الكرجي، عاش في فترة السيطرة البويهية التي تمتد بين سنتي ٣٣٤-٤٤٧هـ / ٩٤٥ - ١٠٥٥م، فبعد أن عظم ملك علي بن بويه في فارس، خطر بباله أن يمد سلطانه إلى الأهواز والعراق لما علمه من ضعف قوة الخليفة ببغداد... والخليفة بما هو المستكفي بالله، فقابله واحتفى به وبايعه أحمد بن بويه، وحلف كل منهما لصاحبه هذا بالخلافة وذاك بالسلطنة...

ولا تذكر المصادر سنة ميلاد الكرجي ولا سنة وفاته، وإن كانت بعض الكتب الحديثة قد افترضت سنة وفاته بشكل تقريبي دون الاستناد إلى وثائق تاريخية. يمكن تحديد بعض التواريخ الهامة المتعلقة بحياته العلمية من خلال الشخصيات المعروفة التي عاصرها، والتي ارتبط اسمها بها في بعض المصادر، وهذه الشخصيات هي: الوزير فخر الملك وزير بهاء الدولة البويهي، والوزير أبو غانم معروف بن محمد بن معروف وما أحاط به من شخصيات، ويمكن استنتاج أن الكرجي توفي بعد سنة ٤٠٦ هـ.

أنتج الكرجي أعماله الرياضية في بغداد، أما كتاب إنباط المياه الخفية فقد وضعه وهو في إقليم الجبل، وهاتان المنطقتان اشتهرتا بتنفيذ المشاريع للمائة في هذه الفترة، ومنها القنوات الجوفية التي تعتمد على وجود خزانات مائية جوفية في الجبال. يذكر المقدسي في أحسن التقاسيم أن إقليم الجبال «... ثلاث كور وسبع نواح.. الري ثم همدان ثم أصفهان، ومن النواحي قم، قاشان، الصميرة، كرج، ماء الكوفة، ماء البصرة، شهرزور»، شكل أما الكرج التي ينسب إليها الكرجي، فتقع «... بين أربعة جبال عامرة بالضياح والمزارع والقرى، وأتجار مطردة وعيون جارية...»، وهي تقع بين همدان وأصفهان في نصف الطريق وإلى همدان أقرب.

٥٠. النص من تقسيم الدكتور بغداد لكتاب: إنباط المياه الخفية لأبي بكر محمد بن الحسن الكرجي.

مؤلفاته:

يبدو أن للكرجي العديد من المؤلفات تذكرها بعض المصادر العربية، بعضها مفقود وبعضها الآخر حقق وطبع:

كتابا الفخري والكافي: ذكرهما ابن خلكان في وفيات الأعيان حين تحدث عن أبي نصر بن عضد الدولة بن بويه، فقال: «لأجله صنف أبو بكر محمد بن الحسن الحاسب الكرخي كتاب الفخري في الجبر وللقابلة، وكتاب الكافي في الحساب. ويذكر كذلك ابن العماد الحنبلي في كتابه شذرات الذهب نفس النص الوارد عند ابن خلكان تماماً. وقد ورد في حاشية الصفحة ٢٧٩ من الجزء السابع من»، الكامل في التاريخ «لابن الأثير في معرض ترجمة لفخر الملك»... «وكان من أعظم وزراء بني بويه.. وباسمه صنف الحاسب الكرخي كتاب الفخري في الجبر والمقابلة»، وهذا يعني أن كتابي الفخري والكافي قد ألفا في فترة وزارة فخر الملك. وحسب ما ذكر ابن الأثير فإن ولاية فخر للملك على العراق كانت سنة ٤٠١هـ، وقُتل وهو قائم على الوزارة سنة ٤٠٦ هـ. فالكتابان ألفا بين سنتي ٤٠١ - ٤٠٦ هـ.

وقد ذكر القلقشندي كتاب الكافي في صبح الأعشى، ومن المراجع الحديثة التي تذكر الكتابين: الأعلام للزركلي ومعجم المؤلفين وفي تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك لقدرى طوقان. وقد ذكر بروكلمان نسخ مخطوطات هذين الكتابين وأماكن وجودها. درس الدكتور أحمد سليم سعيدان الجزء الجبري من هذا العمل في كتابه علم الحساب العربي. وقام الدكتور سامي شلهوب بتحقيق الكتاب معتمداً أربع نسخ. وقد أشار شلهوب إلى أن هذا الكتاب خصص للموظفين والعامّة ففيه حساب اليد الذي يتبع طرقاً مختصرة جداً في إجراء العمليات الحسابية.

كتاب البديع: ذكر في الأعلام ومعجم المؤلفين وعند طوقان، وقد أشار بروكلمان إلى وجود نسخة وحيدة لهذا الكتاب. حققه وترجمه إلى الفرنسية عادل أنوبيا معتمداً هذه النسخة الوحيدة (الفايتيكان ثالثاً ELARB ٣٦٠ /رقم ١).

ويعطي **الكرجي** في هذا الكتاب المتطابقات المختلفة، ويستخرج الجذر التربيعي لكثير حدود جبري بمجهول واحد. وتعتبر الكتب الثلاثة (الفخري والكافي والبديع) من الأعمال الرياضية التي أنشأ بها **الكرجي** مدرسة جبرية جديدة.

وهناك كتب **للكرجي**، ذكر بعضها في كتبه الموجودة حالياً، بعضها مفقود والموجود منها لم يحقق: كتاب في حساب الهند. كتاب في الاستقراء بالتخت. كتاب نوارد الأشكال. كتاب الدور والوصايا. علل حساب الجبر. المدخل إلى علوم النجوم. كتاب المحيط في الحساب. كتاب الأجدار (أو نصف الأجدار). كتاب حول تنصيف الجذور. رسالة الخطأين. كتاب عقود الأبنية. كتاب إنباط المياه الخفية:

أهمية كتاب إنباط المياه الخفية:

قد يكون كتاب إنباط المياه الخفية من أهم الكتب التي تناولت موضوع المياه الجوفية. والإنباط هو إخراج الشيء وإظهاره بعد خفاء، وأنبطن الماء أي استبتطنه وانتهينا إليه.. والاستبباط: الاستخراج والمياه الخفية هي المياه الجوفية حسب للمصطلح المعاصر. وقد أحاط المؤلف بموضوعه إحاطة الخبير المثقف الذي أدرك أهمية كل فكرة تحدث عنها وخدمتها لموضوع الكتاب. وإن دقة التفاصيل التي شرحها **الكرجي** في هذا الكتاب وجمعه بين الهندسة العملية والبرهان الرياضي ولا سيما في باب وزن الأرض، تدل دلالة واضحة على أن **الكرجي** وهو العالم الرياضي قد زاول مهنة المهندس وتعرّف دقائقها بالشكل الذي كانت تعرف به في ذلك الوقت، فالمهندس هو المقدر لمجاري المياه والقني واحتفارها حيث تحفر. وثق **الكرجي** في هذا الكتاب خبرة هندسية اختزنتها وطورتها الذاكرة العلمية والعملية للحضارة العربية الإسلامية في مجال الاستفادة من المياه الجوفية فوصف وحلل ظواهر هيدرولوجية وجيولوجية تتعلق بالمياه الجوفية وطرائق تعرّف مواضعها، ثم العملية الأساسية قبل تنفيذ القناة وهي مسح وتسوية الأرض، والأدوات المستخدمة في هذا المسح، ثم طرائق تنفيذ حفر وانشاء القناة، والطريقة المثلى المتبعة في ذلك، والأخطاء المحتملة، وكيفية التخلص منها والعدول عنها.

. الكتاب في المراجع العربية:

ورد ذكر الكتاب عند القلقشندي في صبح الأعشى، وفي إرشاد القاصد إلى أسنى للقاصد لابن الأكفاني وفي مفتاح السعادة وكشف الظنون، والأعلام ومعجم المؤلفين. الكتاب في المراجع الأجنبية وترجمات الكتاب:

ورد ذكر مخطوطات الكتاب في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان وتاريخ التراث العربي لسيزكين وهما يشيران إلى وجود ثلاث نسخ للكتاب كلها في الهند، وإلى طبعة وحيدة للكتاب هي طبعة حيدر آباد. وانفراد مرجع واحد بذكر نسخة رابعة للكتاب، وهو كتاب صادر عن الندوة العلمية لتاريخ العلوم عند العرب - الكويت، فقد ذكر وجود نسخة في كيمبرج. وورد ذكر الكتاب في :
dictionar yof scientific piography

فهو حين يتحدث عن الكرجي يقول: ومن المحتمل أنه عاش في مدينة في إقليم الجبال حيث ظهر ليكيف عن أعمال الكتابة الرياضية، لكي يوقف نفسه ليؤلف أعمالاً في الهندسة (engineering) يدل على ذلك كتابه في حفر الآبار (drilling of WELLS).
. ترجمات الكتاب:

ترجم قسم من الكتاب إلى الإنجليزية:

fr BRUiN: sorveying and surveyinG instruments Being chapters 26; 26; 28 and 30 of the boOk on FINING HiDDEN water by abu bakr muhammad al- garaji english edition, beirut 1970.

وترجم إلى الألمانية:

wiedmann beitrage zur geschichte der natur wissenschaften. v. 1905 bd 37, xiv 1908 bd 40

وهناك ترجمة فرنسية:

karagi (mohammad - al) la civilisation des eaux cachees traite de L,EXBLOiTATION . des eaux souterraines, texte etabl, tradult et gomme par aly mazaheri.



نيسير شيخ الأرض

تيسير شيخ الأرض أحد أقطاب الفلسفة في العالم العربي سحابة النصف الثاني من القرن العشرين، قدم نفسه بوصفه فيلسوفاً، ويستحق ذلك بجدارة، وقد انقسمت آثاره إلى ثلاثة أقسام: فلسفته، ودراسة التراث العربي، والترجمة. وهو إلى جانب ذلك شاعر أديب بدأ حياته الإبداعية مبكراً بكتابة القصّة ثمّ الشعر الذي جمعه في ديوان الحب والعلم والحكمة وصدر عن اتحاد الكتاب العرب.

● ولد تيسير شيخ الأرض بدمشق عام ١٩٢٣م. وفي عام ١٩٢٧م ارتحل مع والديه وشقيقه إلى بيروت، وفيها التحق بمدرسة تنوير الأفكار الابتدائية، وفي السنة الثانية انتقل إلى كلية المقاصد الإسلامية.

● في ١٩٣٧م حصل على الشهادة الابتدائية، وانتقل إلى كلية المقاصد ثانية لمتابعة دراسة الثانوية.

● اضطرته الظروف في أثناء الحرب العالمية الثانية إلى ترك الدراسة.

● ما إن وضعت الحرب أوزارها حتّى عاد إلى الدراسة وحصل على شهادة القسم الأول للبكالوريا عام ١٩٤٦م، وعلى شهادة القسم الثاني فرع الفلسفة في عام ١٩٤٨م.

● في عام ١٩٤٨ التحق بقسم الفلسفة في كلية الآداب بالجامعة السورية.

● في عام ١٩٥٢م حصل على الإجازة في الفلسفة.

● في عام ١٩٥٢م انتسب إلى المعهد العالي للمعلمين ونال شهادة أهلية التعليم الثانوي في العام ذاته.

● في عام ١٩٥٣م عيّنته وزارة التربية مدرّساً للفلسفة في حمص.

● في عام ١٩٥٥م نقل إلى دار المعلمين الابتدائية في دمشق.

● في عام ١٩٥٩م سُمّي مديراً لدار المعلمين بدمشق.

- في عام ١٩٦٢م اختير محاضراً في كلية التربية ثم كلية الآداب بدمشق.
 - في عام ١٩٦٢م درس الفلسفة في كلية الآداب في جامعة بنغازي بليبيا، فأمضى فيها عاماً واحداً وعاد إلى دمشق مدرساً في دار المعلمين الابتدائية.
 - سُمِّي موجهاً اختصاصياً للفلسفة وعلم النفس في مديرية التربية بدمشق، وظل في منصبه هذا حتى أُحيل إلى التقاعد.
 - في الثاني والعشرين من شباط ٢٠٠٣م انتقل إلى رحمته تعالى.
- ترجم شيخ الأرض خمسة عشر كتاباً هي فرويد لإدجار بيش، وتأملات ديكرتية لهوسرل، ومن أجل علم الاجتماع لآلان تورين، وسبينوزا لأندريه كريسون، وديكارت، لأندريه كريسون، والديالكتيكية لبول فولكيه، والفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه لجان إدوار سبنله، والفلسفة الوجودية لجان فال، وعلم الاجتماع عند ماكس فيبرر لجوليان فرولد، والفلسفة اليونانية لشارل فرنر، والشخصانية لمونييه، وبرغسون لفرانسوا ماير، ومبادئ فلسفة الحق لهيجل.
- أما فلسفته الخاصة فقد خصها بثمانية كتب هي دراسات فلسفية؛ محاولة ثورة في الفلسفة ١٩٧٣م. الفلسفة ومعنى الحكمة ١٩٧٨م. الفحص على أساس اليقين ١٩٨٦م. الفحص على أساس الأخلاق ١٩٨٩م. إرادة الحضارة ١٩٩١م. الفحص على أساس الفنون ١٩٩١م. الفحص عن أساس التفكير ١٩٩٣م. الوجود والضرورة والفعل ١٩٩٤م.
- أما عنايته بالتراث العربي فقد انحصرت بدراسته واستنباط ما فيه من قيم فلسفية وعلمية وحضارية، وقد كان ذلك في سبعة كتب هي حسب تواريخ صدورها: الغزالي ١٩٦٠م. ابن طفيل ١٩٦١م. نظرية المعرفة عند الغزالي ١٩٦١م. ابن سينا ١٩٦٢م. ابن باجة ١٩٦٥م. ابن خلدون ١٩٦٦م. المدخل إلى فلسفة ابن سينا ١٩٦٧م.



النور عند الغزالي^(٥١)

يرى الغزالي أن النور يفهم على أنحاء ثلاثة: فهم العوام وفهم الخواص وفهم خواص الخواص، ولكن النور على حقيقته كما يفهمه خواص الخواص. يقول: «ثم تعرف درجات الأنوار المذكورة المنسوبة إلى خواص الخواص، وحقائقها، لينكشف لك عند ظهور درجاتها، أن الله تعالى هو النور الأعلى الأقصى، وعند انكشاف حقائقها، إنه النور الحق الحقيقي وحده لا شريك له فيه».

ولكن النور الحق الحقيقي لا يدرك إلا بالنور، ولا سيما النور الملتفت إلى عالم الغيب، نور العقل ونور النبوة. ولكن كل نور غير نور الله هو نور على المجاز، لأنه نور مستعار، والنور الحقيقي للمعير. يقول الغزالي: «إذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب، فاعلم أنه لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل يرتقي إلى منبع أول، هو النور لذاته وبداته، ليس يأتيه نور من غيره، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها. فانظر الآن اسم النور أحق وأولى بالمستعير المستعير نوره من غيره، أو بالنور في ذاته، المنير لكل ما سواه؟ فما عندي أنه يخفى عليك الحق فيه. وبه يتحقق أنه اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه، ومنه ينزل النور إلى غيره. بل أقول ولا أبالي: إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض: إذ كل ما سواه، إذا اعتبرته ذاته، فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له، بل نورانية مستعارة من غيره، ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها. ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض».

ولكن النور هو الوجود، والظلمة هي العدم. لهذا كان الله هو الوجود، وكان ما عداه عدماً في ذاته، موجوداً بالنسبة إلى الموجود الحق. فمهما عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والإظهار ومراتبه، فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم: لأن المظلم سمي مظلماً، لأنه ليس للأبصار إليه وصول، إذ ليس يصير موجوداً للبصير، مع أنه موجود في نفسه. فالذي ليس موجوداً لا لغيره ولا لنفسه، كيف يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة؟ وفي

٥١. النص من بحث تيسير شيخ الأرض بعنوان: الغزالي بوجهه الحقيقي.

مقابله الوجود فهو النور: فإن الشيء ما لم يظهر في ذاته، لا يظهر لغيره. والوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته، وإلى ما له من غيره. وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه.

بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته، فهو عدم محض. وإنما هو موجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي... فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى.

إن هذه الحقيقة قد أدركها المتصوفة، بل أبصروها بالمشاهدة العيانية، حينما ترقوا من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكموا معراجهم، فرأوا أنه ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأن "كل شيء هالك إلا وجهه" أزلاً وأبداً. بيد أنهم وإن اتفقوا بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة، إلا أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق؟ فقد اختلفوا في تحديد هذا الحال: فمنهم من كان لهم عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له حالاً ذوقياً. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المختصة، واستوفيت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً، فلم يكن عندهم غير الله، فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم...

وهذه الحالة إذا غلبت، سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة فناء، بل "فناء الفناء": «لأنَّه في عن نفسه، وفني عن فئاته، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه، لكان شعر بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق بلسان المجاز اتحاداً، ولسان الحقيقة توحيداً».

وهكذا وصل الغزالي إلى حالة الفناء الصوفية، فتجلت له الحقيقة، فإذا كل شيء نور، وكل نور يفيض من ينبوع النور.

وبهذا الصدد يقول: «وأما الأنوار العقلية المعنوية، فالعالم الأعلى مشحون بها، وهي جواهر الملائكة، والعالم الأسفل مشحون بها، وهي الحياة الحيوانية ثم الإنسانية، وبالنور الإنساني السفلي ظهر نظام عالم السفل، كما بالنور الملكي

ظهر نظام عالم العلو... فإذا عرفت هذا، عرفت أن العالم بأسره مشحون بالألوان الظاهرة البصرية والباطنة العقلية، ثم عرفت أن السفلية فائضة بعضها من بعض، فيضان النور من السراج، وأن السراج هو الروح النبوي القدسي، وأن الأرواح النبوية القدسية مقتبسة من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور، وأن العلويات بعضها مقتبسة من بعض، وأن ترتيبها ترتيب مقامات.

ثم تُرقى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول، وأن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز.

وهكذا يصل الغزالي إلى وحدة الوجود، إذ أن النور هو الوجود كما رأينا، ووحدة النور هي وحدة الوجود. ومنه نرى أن أزمة الشك عنده، انتهت بالوحد الصوفي، الذي وصل به إلى الاتحاد والتوحيد. ولكن الغزالي لم يكن يرضى بهذه النهاية، فقد شعر أنه تجاوز الحد، وأن العقيدة الإسلامية تتنافى مع هذه النتيجة. ولهذا ما عثم أن تراجع في "المنقذ من الضلال" عن هذه الحال، وعاد ليسير في طريق الدين القويم.

ونحن لا نستبعد أن يكون سمي "المنقذ" منقذاً من الضلال، للتعبير عن هذه الحالة. وههنا لا بد لنا أن نستشهد بقول من أقواله، كنا ذكرنا بعضه، ونريد الآن أن نذكر تتمته، لنصل ما انقطع، وندرك حقيقة ما يريده. يقول: «ومن أول الطريقة تبدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجة يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ.

فإذا نبذ الإنسان مثل هذه التخيلات، كان لا بد له من أن ينتهي إلى الإيمان. فصحة المتصوفة تمكنه من إدراك حقيقة النبوة، التي هي مصدر كل إيمان. وهذه حالة يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها.

فمن لم يرزق الذوق، فيتيقنها بالتحربة والتسامع، إن أكثر معهم الصحة، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً. ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان، فهم القوم لا يشقى جليسهم. ومن لم يرزق صحبتهم، فليعلم إمكان ذلك يقيناً بشواهد البرهان.

وهكذا نجد أن الغزالي يؤمن بثلاث طرق للوصول إلى اليقين وإدراك ما أدركه النبي حين كان يتعبد في غار حراء. وهذه الطرق هي التي نص عليها كما يأتي: «والتحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامع والتحربة بحسن الظن إيمان». وهي وجود اليقين عنده. غير أن الأول كان موضع شك، حينما وصلت أزمة الغزالي إلى أوج حدتها، في حين أن الاثنین الآخرين هما مصدر اليقين لديه.

وهذا يعني، أن الغزالي خرج من شكه إلى الإيمان بالعميقة الإسلامية، ووجد أن سبيل اليقين إليها هي الذوق والعلم البرهاني والقبول الإيماني. يقول: "ثم إنني لما واضبت على العزلة والخلوة، قريباً من عشر سنين، بان لي في أثناء ذلك على الضرورة، من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق، ومرة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الإيماني: إن الإنسان خلق من بدن وقلب، وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله، دون اللحم والدم الذي يشارك فيه الميت والبهيمة، وإن البدن له صحة بها سعادته، ومرض فيه هلاكه، وأن القلب كذلك له صحة وسلامة، ولا ينجو "إلا من أتى الله بقلب سليم"، وله مرض فيه هلاكه الأبدي الأخروي، كما قال تعالى: (في قلوبهم مرض)، وأن الجهل بالله سم مهلك، وأن معصية الله، بمتابعة الهوى، داؤه الممرض، وأن معرفة الله تزيقه المحيي، وطاعته بمخالفة الهوى،

داؤوه الشافي، وأنَّهُ لا سبيل إلى معالجته، بإزالة مرضه، وكسب صحته، إلا بأدوية، كما لا سبيل إلى معالجة البدن إلا بذلك. وكما أن أدوية البدن تؤثر في كسب الصحة بخاصية فيها، لا يدركها العقلاء ببضاعة العقل، بل يجب فيها تقليد الأطباء الذين أخذوها من الأنبياء، الذين اطلعوا بخاصية النبوة على خواص الأشياء، فكذلك بان لي على الضرورة، بأن أدوية العبادات بمحدودها ومقاديرها المحدودة المقدره من جهة الأنبياء، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل. وكما أن الأدوية تتركب من أخلاط مختلفة النوع والمقدار، وبعضها ضعف بعض في الوزن والمقدار، فلا يخلو اختلاف مقاديرها عن سر هو من قبيل الخواص. فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب، مركبة من أنواع مختلفة النوع والمقدار، حتى أن السجود ضعف الركوع وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار ولا يخلو عن سر من الأسرار، هو من قبيل الخواص التي لا يطلع عليها إلا بنور النبوة.



جَعْفَرُ دَكِّ الْبَابِ

جعفر دك الباب أحد أعلام اللغويين العرب المعاصرين، اشتغل في التراث العربي من باب قضايا النحو واللغة وعلم اللسان تأليفاً وترجمة، فوضع في ذلك نحو عشرين كتاباً إلى جانب الكثير من الأبحاث والمقالات التي نشرها في الجلات والصحف العربية. ولد **جعفر دك الباب** بدمشق عام ١٩٣٧م. وفيها تلقى تعليمه من الابتدائية حتى نهاية المرحلة الثانوية.

درس **جعفر دك الباب** الحقوق والأدب العربي ونال إجازة في كلا الاختصاصين، وقد أثر صرف اهتمامه وجهده للغة العربية فتابع دراساته العليا حتى حصل على الدكتوراه في الأدب العربي، وموضوع أطروحته لنيل الدكتوراه هو اللسانيات التاريخية والمقارنة، وكرس عنايته لعلوم اللغة العربية على نحو خاص وفيها كان نتاجه الفكري.

إلى جانب ذلك عمل مدرساً في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، وأستاذاً زائراً في جامعة الجزائر.

كان **جعفر دك الباب** من أوائل المنسبين إلى اتحاد الكتاب العرب، وهو عضو جمعية النقد الأدبي. وقد شارك في كثير من أنشطة الاتحاد العلمية والمعرفية، كما شارك في الكثير من المؤتمرات والتدوات الفكرية في سوريا والوطن العربي.

توفي **دك الباب** عام ١٩٩٩م عن اثنين وستين عاماً، تاركاً نحو عشرين كتاباً والكثير من الأبحاث والمقالات المنشورة في الجلات والصحف

العربية. ويمكن تقسيم كتبه وفق تقسيمه هو إلى قسمين كبيرين هما التأليف والترجمة، وهو تقسيم مناسب لأنّ موضوعات هذه الكتب واحدة تقريباً.

أما مؤلفاته فهي:

١. محاضرات في علم اللغة العام والمقارن . ١٩٧٩م.
 ٢. الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني . ١٩٨٠م.
 ٣. نحو نظرة جديدة إلى فقه اللغة . ١٩٨٩م.
 ٤. أسرار اللسان العربي . ١٩٩٠م.
 ٥. طريقة جديدة في دراسة تصريف الأفعال في العربية . ١٩٩١م.
 ٦. النظرية اللغوية العربية الحديثة . ١٩٩٦م.
- أما الكتب التي ترجمها إلى العربية:
١. رحلة إلى إسرائيل . تأليف غريغوري بلوتكين . ١٩٦٥م.
 ٢. الشرق العربي في ساعة الاختبار، بافل ديمتشنكو - ١٩٦٩م.
 ٣. نظرية أدوات التعريف والتنكير وقضايا النحو العربي . تأليف غراتشيا غابوتشان . ١٩٨٠م.
 ٤. دراسات في علم النحو العام والنحو العربي . تأليف فيكتور خراكوفسكي . ١٩٨٢م.



آراء العلماء في المعجم العربي (٥٢)

يشتمل النظام اللغوي بشكل عام على نظام صوتي ونظام صرفي ونحوي (قواعدي). وتوجد المستويات المتدرجة للبنية اللغوية في علاقة تأثير متبادل فيما بينها، ويحتل مستوى البنية الصوتية فيها مرتبة المستوى الأساسي والمؤجّه بالنسبة إلى بقية للمستويات، ولدى البحث في النظام الصوتي للعربية يظهر أن أصوات المد هي إشباع للحركات، وأن الحركات ليس لها وجود منفصل عن الأصوات الصامتة التي تلفظ قبلها وتتصل بها.

وقد انعكست هذه الخصائص المميزة للنظام الصوتي العربي بوضوح على المبدأ الذي يقوم عليه المعجم العربي، وتجلى ذلك في الرجوع إلى الأصل الثلاثي (أو الرباعي) المجرد من حروف الزيادة والمؤلف من أصوات صامتة فقط تشكل المادة الأصلية للكلمة ومشتقاتها.

هل المعجم العربي مجرد قائمة من الكلمات؟

يقوم المعجم في اللغات الأوروبية على تصنيف المفردات بحسب تسلسلها الأبجدي، لذا يعتبر قائمة من الكلمات التي لا تنتظم في نظام واحد. أما للمعجم العربي فلا يقوم على تصنيف المفردات بحسب تسلسلها الأبجدي، وإنما يقوم على مبدأ آخر هو تصنيف الألفاظ العربية بحسب موادها وأصولها. ويحدد الاشتقاق الصغير (أو العام) أصل الكلمة أو مادتها الأصلية. فهل يعتبر للمعجم العربي قائمة من الكلمات - الأصول التي لا تنتظم في نظام واحد؟ يرى الدكتور تمام حسان أن "اللغة العربية مكونة من ثلاثة أنظمة - نظام صوتي وصرفي ونحوي - وقائمة من الكلمات التي لا تنتظم في جهاز واحد".

يرتبط كل أصل ثلاثي في اللغة العربية بمعنى عام واحد على الأقل وضع له. ويتحقق هذا المعنى في كل كلمة توجد فيها الأصوات الصامتة الثلاثة مرتبة حسب ترتيبها في الأصل الذي أخذت منه. ويحدد الاشتقاق الصغير أصل الكلمة. والاشتقاق

٥٢. النص من بحث للدكتور جعفر دك الباب يحمل عنوان علم السيمياء بيّن التراث والحدائثة.

الصغير هو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف (الأصوات الصامتة) وترتيبها. ويتم بحثه في علم الصرف. وبحث علماء العربية في نوع آخر من الاشتقاق سموه الاشتقاق الكبير. وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف (الأصوات الصامتة) والمعنى دون الترتيب، كما في (جذب) و (جذب). وقد بحث ابن جني في التقليلات الستة للكلمة الواحدة وأشار إلى أنه يجمع بينها معنى مشترك. كما بحث علماء العربية نوعاً آخر من الاشتقاق سموه الاشتقاق الأكبر. وهو حين يكون بين اللفظين تناسب في المخرج - نحو (نحو) و(نعق) - فمعنى هذين اللفظين متقارب وكل منهما يدل على صوت منكر، ولا اختلاف بينهما إلا بالحرف الثاني، وهو حلقي في كليهما.

وهكذا نرى أن المعجم العربي لا يتألف من مجرد قائمة من المفردات - الأصول، بل يؤلف كل أصل منها أسرة (أو عنقوداً) من الكلمات التي تشتق منه. وتشتمل كل كلمة في العنقود على الأصوات الصامتة نفسها مرتبة حسب ترتيبها في الأصل.

فالمعجم العربي - والحال كذلك - نظام مؤلف من مجموعة أنظمة، لأن كل أصل فيه يؤلف بدوره نظاماً كاملاً، ولا يظهر نظام المعجم العربي فقط لدى طرح سؤال حول وجود علاقة مناسبة طبيعية بين مجموعة الأصوات الصامتة التي تتألف منها الكلمات في العنقود الواحد وبين معانيها، بل يظهر أيضاً لدى طرح سؤال أوسع حول وجود علاقة مناسبة طبيعية حين عدم التقيد بترتيب الأصوات الصامتة التي تتألف منها الكلمات في أكثر من عنقود، أو حين يتم التقيد بترتيب تلك الأصوات الصامتة بنوعها العام فقط.

نظرية الأصل الثنائي

كتب الأستاذ زكي الأرسوزي: "كنت أتساءل هل الأمة محصلة للظروف التاريخية؟ أم هي عبقرية تبتدع مظاهرها ومؤسساتها كاللغة والفنون والعرف والأخلاق... الخ وتوجهها في الوجهة التي ترفع بأبنائها نحو غاية مثلى؟ وبينما كانت متحيراً في أمري متردداً بين دراسات الفن والتشريع، عليّ أجد فيها قبساً يخرجني من الحيرة، إذا بصدفه

سعيدة تدلني على مكن السر: اللغة. وأما الفرصة السعيدة فهي أنني عندما كنت أتصفح القاموس رأيت الصلة بين الأفعال المتسلسلة ذات طبيعة مزدوجة: صوت وخيال مرئي، وعندما رأيت الأفعال تنتهي بصوت طبيعي كصوت خرير الماء مثلاً، وبخيال مرئي هو الماء في مجراه، هو السبب في حدوث الصوت، أدركت السر في نشأة اللغة ودهشت لما بدا لي شمول المبدأ الكلمات العربية جميعها".

وكتب الأستاذ محمد المبارك حول النظرية الثنائية أنه يوجد كثير من الألفاظ التي تشترك في حرفين دون الثالث وفي معنى عام يجمعها وينظم مفرداتها. وبذا يتم اكتشاف صلة جديدة بين المجموعات الثلاثية التي تشترك في حرفين من أصولها وفي فكرة كلية تجمعها، وتتكون بذلك مجموعات ثنائية كبيرة. ولتعليل هذه الصلة نجد أنفسنا أمام عدد من الاحتمالات:

أ . يمكن القول إن الأصل في اللغة هو المجموعات الثلاثية. فالمادة الأصلية في الكلمات العربية تتألف من حروف ثلاثة، ولكن قد يعتري أحد هذه الحروف تبدل صوتي بتوالي الأزمان أو باختلاف القبائل والبيعات، ولذلك تتكون هذه المجموعات الثنائية ويكون هذا الاشتراك بين المجموعات الثلاثية في حرفين دون ثالث. ولكن هذا القول لا يمكن تعميمه.

ب . ويرى عدد من الفقهاء قديماً وحديثاً أن الألفاظ العربية ترجع في منشئها التاريخي القديم إلى أصول ثنائية زيدت حرفاً ثالثاً في مراحل تطورها التاريخي. وقد جاء هذا الحرف الثالث منوعاً للمعنى العام الذي تدل عليه الأصول الثنائية. وأكثر الذين يقولون بالأصل الثنائي للألفاظ العربية يقولون كذلك أن هذه الأصول الثنائية نشأت عن حكاية الأصوات الطبيعية المقارنة للفعل أو الحدث الذي تدل عليه تلك الأصوات. ويتفرع عن هذا الرأي القول بتقارب معاني الألفاظ لتقارب أصواتها. وقد عقد ابن جني في (الخصائص) فصلاً خاصاً عنوانه (باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني) وفصلاً آخر عنوانه (باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني).

ويتابع الأستاذ المبارك: وإذا صح أن الأصل من الحروف الثلاثة حرفان والثالث منوع للمعنى العام ومخصص له، فأين يقع الحرفان من الثلاثة؟ وأين يقع الحرف المضاف؟ إن أكثر الأمثلة التي أوردها الباحثون تدل على أن الحرف المضاف هو الأخير. ولكنهم كذلك أوردوا أمثلة يقع فيها الحرف الثالث في وسط الكلمة الثلاثية أو في أولها.

ويعلق الأستاذ المبارك على هذا الموضوع بإعلان موافقته على رأي الأستاذ العلابلي الذي يتلخص في استقرار العربية على الأساس الثلاثي واعتباره الأصل الثنائي مرحلة تاريخية لم يعد البحث فيها مجدداً إلا ضمن هذا الاعتبار التاريخي. ويؤيد الأمير مصطفى الشهابي النظرية الثنائية فيقول: "والمرجح أن العربية الأولى تكونت مثل غيرها من اللغات، من أصول قليلة ثنائية البناء - أي مركبة من حرفين - تحاكي الأصوات التي ينطق بها الإنسان البدائي على مقتضى غريزته. ثم تعددت الكلم بإضافة حرف أو أكثر إلى الأصل الثنائي..". أورد الأمير مصطفى الشهابي المثاليين التاليين على اشتقاق الألفاظ من أصول ثنائية:

أ- لفظ (صِلَ) أحادي الهجاء - أي المقطع - مؤلف من حرفين متحرك فساكن. وهو صوت مادة يابسة إذا تحركت. فالعرب شددت اللام، أي اشتقت من اللفظ الثنائي فعلاً ثلاثياً يدل على هذا الصوت وهو الفعل (صَلَّ) ثم زادت صاداً ثانية ولأما ثانية أي كررت الثنائية (صل) فصار لها فعل رباعي هو الفعل (صَلَّصَل).

ب- لفظ (قَطَّ) ثنائي يحاكي صوت المقطع، أي أنه إبانة بعض أجزاء الجسم عن بعض. فقد شددوا الطاء فكان لهم الفعل الثلاثي (قَطَّ). أبدلوا من الطاء الثانية عيناً فصار الفعل (قطع) ولأما فصار (قطل) وفاء فصارت (قطف)... الخ. وكلها تأتي بمعنى فصل بعض أجزاء الجسم عن بعض، مع بعض تفاوت قليل في المعاني.

وعن (منشأ اللسان العربي) كتب الأستاذ زكي الأرسوزي أن اللسان العربي اشتقائي البنين، ترجع كل كلماته إلى صور صوتية - مرئية، مقبسة مباشرة عن الطبيعة:

أ- عن الطبيعة الخارجية تقليداً للأصوات الحاصلة فيها، مثال ذلك (تَرَ)، (فَقَّ)، (خَرَّ)، (خَشَّ)، (زَمَّ).

ب- أو عن الطبيعة الإنسانية بياناً لمشاعرها، مثال ذلك: (أَنَّ)، (أَهَّ).

وهكذا يتبين أن الثنائية المؤلفة من مقطع صوتي واحد (صِلْ، خَرْ) لا توجد إلا في الطبيعة نفسها. وحين يحاكي الإنسان هذه الأصوات الطبيعية ليشير بذلك إلى الفعل (صَلَّ، خَرَّ) ينطق كل كلمة في مقطعين صوتيين (صَلْ+لْ، خَرْ+ر). فالإنسان ينطق أولاً المقطع الصوتي الذي يقتبسه من الطبيعة، وينطق بعده مباشرة مقطعاً صوتياً جديداً يتدعه بلفظ صوت صامت من نوع الصامت الذي توقف عليه في المقطع الأول، لكنه يختلف عنه من حيث كون الثاني متحركاً.

وإذا نطق الإنسان أولاً المقطع الصوتي الذي اقتبسه من الطبيعة ونطق بعده مباشرة الصوتين الصامتين نفسيهما مع تحريك الثاني منهما (خَرَّ+خ+ر)، يكون بذلك قد أضاف إلى الأصل الطبيعي (المؤلف من مقطع واحد) مقطعين صوتيين آخرين.

وميز الدكتور **صبحي الصالح**، حين تطرق إلى الثنائية وعلاقتها بالمناسبة الطبيعية، بين الثنائية التاريخية والثنائية المعجمية، وأشار إلى أن الثنائية قد اتخذت في أذهان القائلين بها صوراً مختلفة وأشكالاً متنوعة: فكانت الثنائية التاريخية ذات المقطع الواحد، والثنائية المعجمية التي ضعّف حرفها الثاني فأصبحت ثلاثية بوساطة الشدة. والثنائية المعجمية التي كرر مقطعها بكلا حرفيه فأصبحت رباعية بطريقة المضاعفة والتكرار.

وهكذا نرى أن أول سؤال يطرحه المعجم العربي يدور حول وجود علاقة مناسبة طبيعية بين الصوت والمدلول نتيجة لمحاكاة أصوات الحيوان والطبيعة. ويعني ذلك أن دراسة المبدأ الذي يقوم عليه المعجم العربي تحيل إلى البحث في الطور الأول من نشأة

الكلام الإنساني ويفضي هذا الأمر إلى طرح سؤال ثان حول أسبقية الفعل العربي (أي الصيغة الشخصية المصرفة للفعل) على المصدر.

المصدر أسبق أم الفعل؟

إن المبدأ الذي يقوم عليه المعجم العربي هو الرجوع إلى الأصل الثلاثي (أو الرباعي) المجرد من حروف الزيادة. ويتطابق هذا الأصل مع صيغة الفعل الماضي للشخص الثالث المفرد المذكور.

ولدى البحث في المعجم العربي، نجد أن علماء العربية مختلفون حول موضوع التقدم بين المصدر والفعل. فيرى علماء البصرة أن المصدر يتقدم ويجعلونه أصلاً في الاشتقاق، في حين يرى علماء الكوفة أن الفعل يتقدم ويجعلونه أصلاً في الاشتقاق.

يقضي المنهج التاريخي العلمي الذي نتمسك به باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية ترتبط بالتفكير منذ بداية نشأتها، ولم تنشأ اللغة مكتملة دفعة واحدة، كما لم يكتمل التفكير دفعة واحدة، وتم اكتماله بالانتقال من المشخص المحسوس إلى المجرد العام. لذا فإن اللغة قد نشأ أصلها وتشكل منه بالتدرج نظام لغوي مكتمل، على نحو مواز لنشأة التفكير الإنساني وتشكل نظامه واكماله. وعليه فإن الصيغة الشخصية المصرفة للفعل في الإخبار (التي تفيد الإسناد والزمن) أكثر تشخيصاً من صيغة المصدر (التي لا تفيد الإسناد والزمن، بل تفيد معنى الحدث مجرداً عن فاعله وزمانه). ومن ثم فإن الصيغة الشخصية المصرفة للفعل في الزمن الماضي أسبق في الظهور من المصدر.

ويسعى من يقولون بتقدم المصدر على الفعل إلى عدم الإقرار بأن نظام المعجم العربي يبنى على أساس الانطلاق من الفعل. فيقولون إن نظام المعجم العربي يقوم على الرجوع إلى المادة الأصلية أو الحروف الثلاثة الأصلية. ويزعمون أن تلك المادة الأصلية ليست صيغة الفعل الماضي نفسها للشخص الثالث المفرد المذكور، وإنما هي مادة مجردة يتم

الحصول عليها بالاستنباط الصرفي الذي يحدده الاشتقاق الصغير، وأن الأصل في الاشتقاق هو المصدر.

كتب الأستاذ زكي الأرسوزي ما يلي: "إن الصوت يستدعي إليه الانتباه ويبحث في الوجدان معنى معاً. فإذا كان الذهن العربي قد صنع أول ما صنع الأفعال بالشدة أو بالتكرار (نحو خَرَّ الماء خريراً، أو خرخر) ثم اشتق الأسماء والمصادر من الأفعال، فإن هذا لا يعني أن الفعل يتقدم على الحدس المعبر عنه بالمصدر إلا من حيث الظهور. أما من حيث الحقيقة فإن الحدس يتقدم على الفعل، لأن الفعل ذاته ليس غير الحدس وقد انتشر في الزمان عندما تبناه الوجدان. ووجهة النظر هذه تحل المشكلة التي دار حولها الخلاف في القرون الوسطى، مشكلة التقدم بين المصدر والفعل.



جميل صليبا

جميل صليبا صاحب أول دكتوراه في الفلسفة في سوريا الكبرى. يقف إلى جانب بعض أقرانه على رأس قائمة رواد الفكر العربي المعاصر من جهة المرحلة الزمنية وما أنجزه من آثار فكرية وفلسفية. وقد جاء اهتمامه بالتراث العربي أحد عناصر الثلاثية التي شكلت هاجساً أساسياً عند رواد الفكر العربي في القرن العشرين التي تتجه إلى الهوية متمثلة بالتراث، وإلى الآخر المتطور للاستفادة من تجربته، وإلى الذات الحاضرة في خصوصية احتياجاتها ومتطلباتها وهمومها... انقسم اهتمامه بالتراث العربي إلى قسمين؛ القسم الأول هو تحقيق نصوص من التراث العربي، والقسم الثاني دراسة التراث.

ولد في القرعون بלבnan عام ١٩٠٢م. وفي عام ١٩٠٨م انتقل مع أسرته إلى دمشق وبدأ بالدراسة في المكتب السلطاني العثماني، وفي عام ١٩١٨م أنهى تعليمه في المكتب السلطاني العثماني بدمشق، ليتحلق في عام ١٩١٨م التحق بتجهيز دمشق (مكتب عنبر) ويحصل حصل على الشهادة الثانوية عام ١٩٢١م.

في عام ١٩٢١م أوفدته وزارة المعارف السورية في بعثة إلى فرنسا لمتابعة التحصيل العلمي وفي العام ذاته التحق بجامعة السوربون بباريس. وحصل دبلوم التربية من معهد علم النفس عام ١٩٢٣م، وفي عام ١٩٢٤م حصل على الإجازة في الآداب/ فلسفة. وفي عام ١٩٢٧م حصل على درجة الدكتوراه، وعاد إلى دمشق وبدأ فيها حياته العملية بتدريس الفلسفة في المدارس الثانوية، فريساً للتعليم الثانوي والإكمالي، ثم مديراً لدار المعلمين، ورئيساً للجنة التربية والتعليم في وزارة المعارف. وفي عام ١٩٣١م شارك في إصدار مجلة المعلمين والمعلمات. وفي العام ذاته شارك في إصدار مجلة الثقافة. وفي عام ١٩٣٦م حصل على الإجازة في الحقوق.

في عام ١٩٤٢م انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وفي عام ١٩٤٣م انتخب عضواً في اللجنة الإدارية للمجمع العلمي العربي بدمشق. وفي عام ١٩٤٩م انتهى من الإشراف على مجلة المعلم العربي التي أسسها وأشرف عليها منذ أوائل الثلاثينات. وفي العام ذاته سُمِّي أميناً عاماً لوزارة المعارف. وفي عام ١٩٥٠م انتقل من وزارة المعارف إلى كلية التربية في الجامعة السُّورية (جامعة دمشق لاحقاً) وشغل منصب عميد الكلية من عام ١٩٥٠م حتى عام ١٩٦٤م. وفي عام ١٩٥٤م رأس مؤتمر اليونسكو لتدريس العلوم الاجتماعية بدمشق. وفي عام ١٩٥٨م شغل منصب رئيس الجامعة السورية بالوكالة.

في عام ١٩٧٦م وافته المنية ببيروت، في الثاني عشر من تشرين الأول. نقل جثمانه إلى دمشق وشيع فيها إلى مثواه الأخير. بعد مشوار طويل من العطاء في التأليف والمؤتمرات والندوات العربية والدولية. تاركاً العديد من الكتب والمراجع المهمة ما بيّن تأليف وتحقيق وترجمة منها: الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث ١٩٥٨م. اتجاهات النقد الحديث في سوريا ١٩٦٩م. الإنتاج الفلسفي خلال المئة سنة الأخيرة في العالم العربي . ١٩٦٢م. تاريخ الفلسفة ١٩٧٠م. حي بن يقظان (تحقيق). الحيدة (تحقيق) ١٩٦٤م. ابن خلدون (دراسة وتحليل ومنتجيات) ١٩٣٤م. الرسالة الجامعة (تحقيق) ١٩٤٨م. ابن سينا (دراسة وتحليل ومنتجيات) ١٩٣٧م. علم النفس ١٩٣٦م. المعجم الفلسفي (جزآن) ١٩٧١م. المنطق ١٩٤٤م. المنقذ من الضلال (تحقيق). مستقبل التربية في الشرق العربي ١٩٦٢م. من أفلاطون إلى الفارابي؛ محاضرات في الفلسفة العربية ١٩٥١م. من الخيال إلى الحقيقة ١٩٤٦م.



الفارابي والجمع بين رأبي الحكيمين^(١)

من المسائل التي عالجها الفارابي في كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين مسألة اختلاف حياة أرسطو عن حياة أستاذه أفلاطون. فقد كان أفلاطون متخلياً عن كثير من أسباب الدنيا، كالفارابي، متجنباً لها، وكان أرسطو كابن سينا ملابساً لما كان يهجره أفلاطون، حتى صار غنياً، وتزوج، وأولد، وصار وزيراً لالاسكندر، وحوى من الأسباب الدنيوية كثيراً مما لا يخفى على من اعتنى بدرس أخبار المتقدمين.

قال الفارابي في الرد على هذا الظن: وليس الأمر كذلك في الحقيقة، «لأن أفلاطون هو الذي دوّن السياسات وهذّبها، وبين السير العادلة، والعشرة الأنسية والمدنيّة، وأبان عن فضائلها، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية، وترك التعاون فيها»، ولا فرق بين أفلاطون في البحث عن المسائل السياسيّة والحلقيّة، لأن أرسطو جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله. فهما إذن متفقان في النظر، مختلفان في العمل. والسبب في ذلك يرجع إلى اختلاف القوى الطبيعيّة في كلّ منهما.

قال الفارابي: «إنّ الأكثرين من الناس قد يعلمون ما آثر وأصوب وأولى، غير أنّهم لا يطبقونه ولا يقدرّون عليه، ورُبّما أطاقوا بعضاً وعجزوا عن بعض»، فلا فرق إذن بين أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة.

ومن المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع: تباين مذهب الحكيمين في تدوين العلوم وتأليف الكتب، وذلك أنّ أفلاطون كان يمنع في قديم الأيام عن تدوين الكتب، فلما خشى على نفسه الغفلة اختار الرموز والألغاز قصداً، فجاءت فلسفته عميقة صعبة، لا يفهمها إلا المستحقون. أمّا أرسطو فقد كان مذهبه الإيضاح،

١ . النص من كتاب للدكتور جميل صليبا يحمل عنوان: من أفلاطون إلى ابن سينا.

والتدوين، والبيان، واستيفاء كلِّ المسائل، وهذان سبيلان على ظاهر الأمر متباينان. غير أنَّ الفارابي لا يرى فرقاً بينَ الحكيمين في ذلك لأنَّ أرسطو مغلق خفيٌّ كأفلاطون، وقد قال عن نفسه إنَّه قرأ بعض كتب أرسطو أربعين مرةً وإنَّه ما يزال محتاجاً لقراءتها.

قال: إنَّ الباحث عن علوم أرسطوطاليس، والدارس لكتبه، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الإغلاق، وتكفيها رسالته إلى أفلاطون في جواب ما كان كتب إليه أفلاطون، يعاتبه على تأليف الكتب وترتيب العلوم، فإنَّه يصرح في هذه الرسالة إلى أفلاطون ويقول: إني وإن دَوَّنت هذه العلوم، والحكم المضمونة بها، فقد رتَّبها ترتيباً لا يخلص إليها إلا أهلها، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها، وكلام أرسطو هذا يدل على أنَّ غاية الحكيمين واحدة في تدوين العلوم وتأليف الكتب.

ومن المسائل التي عاجلها الفارابي في كتابه هذا مسألة المثل (Idées). إنكم تعلمون الآن ما هي قيمة الحقائق الخالدة في مذهب أفلاطون، إنَّ أفلاطون يثبتها، وأرسطو ينفيها، حتَّى لقد لام أفلاطون على جعله عالم المقولات فوق عالم الحس، مفارقاً له، ولامه أيضاً على تقسيمه الموجودات إلى قسمين:

معقولة، ومحسوسة. لأنَّ المعقولات في مذهب أرسطو لا وجود لها إلا في العقل. إلَّا أنَّ الفارابي يزعم أن أرسطو يثبت هذه الصور الروحانية المفارقة، ويعتقد أنَّها موجودة في عالم الربوبية. قال: إنَّ أرسطو يعتقد أنَّ الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم، لأنَّه إذا كان المبدع الأوَّل موجوداً لهذا الكون بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجادها في ذاته، ولولا وجود المثل في العقل الإلهي لما كان له مثال ينحو عليه بما يفعله ويبدعه.

وغني عن البيان أنَّ هذا الكلام كله مخالف لرأي أرسطو، لأنَّ المعقولات عند المعلم الأوَّل ليست مفارقة للعقل البشري.

ومن المسائل التي بحثها الفارابي في كتابه هذا مسألة حدوث العالم. فقال: إنَّ الحكيمين متفقان في إبداع العالم وحدوثه. إلا أننا نعلم أنَّ أرسطو يقول بقدم العالم، وهذا ظاهرٌ في كتاب ما بعد الطَّبيعة، وفي كتاب السماء والعالم. ونعلم أيضاً أنَّ أفلاطون يعتقد خلاف ذلك، لأنَّه يثبت للعالم صانعاً قد أبداع العالم من لا نظام إلى نظام. غير أنَّ الفارابي زعم أنَّ أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون. قال: «ومما يظنُّ بأرسطو طالعٌ ليس أنَّه يرى أنَّ العالم قديم، وبأفلاطون أنَّه يرى أنَّ العالم محدث. فأقول: إنَّ الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظنِّ القبيح المستنكر بأرسطو طالعٌ الحكيم، هو أنَّه أتى عند الكلام عن القياس بمثال سأل فيه: هذا العالم قديم أم ليس بقديم؟ وزاد ظنهم هذا قوله في كتاب السماء والعالم أنَّ الكل ليس له بدء زمنيٌّ، فظنوا عند ذلك أنَّه يقول بقدم العالم، وليس الأمر كذلك، لأنَّ الزَّمان إنَّما هو ناشئٌ عن حركة الفلك، فكيف يمكن أن يشتمل عليه؟

وقال أيضاً:

«ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بـ «إثولوجيا» لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا لعالم، فإنَّ الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى. وهناك تبين أنَّ الهوى أبداعها الباري جلَّ ثناؤه لا عن شيء، وأنَّها تجسَّمت عن الباري سبحانه، وعن إرادته، ثمَّ ترتبت.»

ثمَّ ذكر الفارابي بعد ذلك أموراً من كتاب الأثولوجيا تدلُّ على أنَّ الواحد هو الذي وهب الواحدية لسائر الموجودات، وتبين أنَّ جميع الأشياء إنَّما صدرت عن الواحد. وهذا كله مقتبسٌ من كلام أفلاطون في كتاب طيماوس وكتاب بارمنيدس وكتاب الجمهورية. لأنَّ أفلوطين صاحب كتاب الإثولوجيا الحقيقي قد اقتبس هذه الأفكار من هناك.

ثُمَّ إِنَّ الْفَارَابِيَّ يَسْتَشْهَدُ فِي مَسْأَلَةِ حَدُوثِ الْعَالَمِ بِرِسَالَةِ لِأَمُونِيُوسٍ مَفْرَدَةً فِي ذِكْرِ أَقَاوِيلِ هَذَيْنِ الْحَكِيمَيْنِ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ. وَأَمُونِيُوسٌ هَذَا هُوَ مِنْ أَسَاتِذَةِ أَفْلُوطينٍ مِمثِلِ الأَفْلَاطُونِيَةِ الْحَدِيثَةِ.

إِنَّ هَذِهِ الْمَسَائِلَ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا تَدُلُّ عَلَى غَايَةِ الْفَارَابِيِّ فِي الْجَمْعِ بَيِّنَ رَأْيِي الْحَكِيمَيْنِ، وَتَطْلَعُنَا أَيْضاً عَلَى الْوَاسِطَةِ الَّتِي اتَّبَعَهَا فِي الْوَصُولِ إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ، فَهُوَ يَعْتَقِدُ أَنَّ الْفَلَسَفَةَ وَاحِدَةٌ، وَأَنَّ أَفْلَاطُونَ وَأَرِسْطُو لا يَخْطِئَانِ، فَرِغْبَ فِي الْجَمْعِ بَيِّنَ رَأْيَيْهِمَا مَعَ أَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ.

وَمَصِيبَةُ الْفَارَابِيِّ فِي الْجَمْعِ بَيِّنَ رَأْيِي الْحَكِيمَيْنِ إِتْمَانًا نَتَجَتُ عَنْ كِتَابِ الْإِثْيُولُوجِيَا الْمَزِيْفِ الَّذِي نَسَبَ إِلَى أَرِسْطُو خَطَأً كَمَا نَسَبَ إِلَيْهِ كِتَابَ الْإِلَاهُوتِ لِبْرُوكْلُوسٍ، وَلَوْلَا كِتَابُ الْإِثْيُولُوجِيَا الْمُقْتَبَسِ مِنْ آرَاءِ أَفْلُوطينٍ لَمَا اسْتَطَاعَ الْفَارَابِيُّ أَنْ يُوْفِقَ بَيِّنَ أَفْلَاطُونَ وَأَرِسْطُو فِي مَسْأَلَةِ (حَدُوثِ الْعَالَمِ)، وَمَسْأَلَةِ (الْمُثُلِ)، وَمَسْأَلَةِ (مَعَادِ النَّفْسِ)، وَمَسْأَلَةِ (العِقَابِ وَالثَّوَابِ بَعْدَ الْمَوْتِ). إِنَّ كِتَابَ (الْإِثْيُولُوجِيَا) كِتَابُ أَفْلَاطُونِيٍّ، وَمَنْ قَرَأَ بَعْضَ مَا جَاءَ فِي هَذَا الْكِتَابِ مِنَ الْآرَاءِ الْمُنْسُوبَةِ لِأَرِسْطُو عَذَرَ الْفَارَابِيَّ عَلَى رَأْيِهِ فِي اتَّفَاقِ الْحَكِيمَيْنِ.



جودت الركابي

جودت الركابي أديب وباحث شغلت العناية بالتراث العربي أحد أهم محاور اهتمامه وإنتاجه الفكري.

ولد جودت الركابي بدمشق عام ١٩١٣م. وفي مكتب عنبر الدمشقي تلقى تعليمه منذ المرحلة الابتدائية حتى أتمّ الثانويّة. حصل على البكالوريا السورية (قسم الفلسفة) بدرجة جيد جداً عام ١٩٣٤م، وكذلك على شهادة أهلية التعليم في عام ١٩٣٣م.

في عام ١٩٣٥م عمل معلماً في دير الزور ثم في مدارس دمشق حتى عام ١٩٣٨م. وفي هذا العام أوفد إلى فرنسا للدراسة العالية ونال شهادة الإجازة في الآداب من جامعة السوربون باريس باريس عام ١٩٤١ ثم شهادة دكتوراه الدولة في الآداب بدرجة مشرف جداً عام ١٩٤٧ من الجامعة نفسها.

عاد إلى دمشق ليعمل مدرساً في مدارسها الثانوية ودور المعلمين ثم مفتشاً أول للغة العربية في وزارة التربية من ١٩٤٧م حتى عام ١٩٦٣م. وعمل أيضاً أستاذاً ذا كرسي وعميداً لكلية التربية بجامعة دمشق منذ ١٩٤٩م حتى عام ١٩٧٤م.

في عام ١٩٧٤م أعير إلى الجمهورية الجزائرية وعمل أستاذاً في جامعة قسطنطينية وظلّ هناك حتى عام ١٩٨٧م. وفي هذا العام عاد إلى دمشق ليتابع عمله في البحث والتأليف والكتابة.

بدأ حياته الأدبية في الخمسينيات وأسس مع بعض الأدباء السوريين (جمعية الأدباء) بدمشق وكان أميناً لسرها، وهي نواة اتحاد الكتاب العرب الذي انتسب إليه لاحقاً منتظماً إلى جمعية النقد الأدبي. وقد شارك في الحياة الأدبية والفنية السورية

والعربيّة، وشارك في الكثير من الندوات والمؤتمرات الأدبية والتربوية والنقدية العربية والدولية، ووضع العديد من المؤلفات ونشر عدداً من الأبحاث والمقالات في الدوريات العربية.

رحل الدكتور **جودت الركابي** إلى جوار ربه في الحادي عشر من أيار عام ١٩٩٩م، تاركاً العديد من الكتب أبرزها:

- . الشعر الدنيوي في العصر الأيوبي ومثله الأساسيون (بالفرنسية). باريس . ١٩٤٩ .
- . دار الطراز في عمل الموشحات لابن سناء الملك (تحقيق). دمشق . ١٩٤٩م .
- . الوافي في الأدب العربي الحديث . دمشق . ١٩٦٤م .
- . في الأدب الأندلسي . دراسة . القاهرة . ١٩٧٠م .
- . الطبيعة في الشعر الأندلسي . دراسة . دمشق . ١٩٧٠م .
- . الإرث الفكري لعبد الحميد الزهراوي . (تحقيق بالاشتراك). دمشق . ١٩٦٣م .
- . طرق تدريس اللغة العربية - دراسة - دمشق . ١٩٧٣م .
- . الأدب العربي من الانحدار إلى الازدهار - دراسة - دار الفكر - ١٩٨٣م .
- . مبادئ تخطيط التعليم - ترجمة - دمشق ١٩٦٧م .
- . منهج البحث الأدبي في إعداد الرسائل الجامعية . دار ممتاز . دمشق ١٩٩٢م .



نظرة النقد القديم إلى النص الأدبي^(٢)

النص الأدبي عملية إبداعية قبل كل شيء، وسواء أكان النص سابقاً للنقد أم كان النقد سابقاً للنص فإنني أقول: إن النص جهداً قدم قام به الإنسان منذ أن أراد التعبير عن حاجاته وعن إحساساته بصورة شفوية أو كتابية، ولاشك أن المشافهة أسبق الأشياء للتعبير عن النفس ومتطلباتها ثم جاءت الكتابة متأخرة كما نعلم جميعاً.

عندما عرفنا النص في أدبنا العربي، وفي أكثر الآداب، كان نصاً شعرياً، وما الأقوال النثرية التي ظهرت أيضاً منذ القديم إلا تعبيراً عن الحاجات، تلتها إرشادات وعظية أرسلها الواعظون والحكماء، ولما جاءت الرسائل السماوية كانت إرشاداتها تعابير نثرية أيضاً أخذ بعضها شكل الأسلوب المقدس المنزه الذي يجب أن يتحذى في صحته وبلاغته وأسلوبه.

النص العربي إذاً، قدم قدم العرب الذي عبّروا بوساطته عن أحوالهم وتطلعاتهم وانفعالاتهم وإحساساتهم وحبهم وخطهم، ومن الطبيعي إلا أنهم بالنصوص أو الكلام العادي الذي يقضي الحاجات، وإن كان بعض هذا الكلام العادي لا يخلو أحياناً من سليقة فنية في التعبير، إنما نقصد تلك النصوص التي تندرج في ما سمي "إبداعاً" تلك النصوص التي تحدث في النفوس هزة، وفي القلوب رعشة، وفي العقول تفكيراً وروية، ومن أجل هذا قلت: النص الأدبي عملية إبداعية.

فالشعراء والكتّاب، هم أصحاب النصوص الإبداعية، وسنرى كيف كانت تفهم هذه النصوص حسب النظرة القديمة.

٢. النص من بحث للدكتور جودت الركابي يحمل العنوان ذاته.

كان شعراؤنا يقولون الشعر بدافع السليقة، وكان السامعون له المقومون لدرجات الحسن والقبح فيه إنما يصدرون في أحكامهم عن شعور ذوقّي عام لا يلبثون أن ينتهوا به إلى أحكام عامة.

ونحن لسنا من أولئك الذين ينكرون أثر الذوق في تقرير قيمة الأشياء والآثار، فالذوق الشخصي أساس لكل فهم، ولكن لا بد لهذا الذوق من توافر شروط خاصة فيه ليصبح قادراً على النقد والحكم. ليس الذوق شيئاً فاقداً لكل أساس علمي، فالذوق لا ينمو إلا بالتثقيف من ناحية وبالممارسة من ناحية ثانية. ونحن لا نسمح لأي عابر طريق أن يحكم على قصيدة أو كلام يصدر عن إنسان مبدع.

وفي الحقيقة وُجد عند العرب، منذ جاهليتهم، أناس كان لهم إحساس ذوقي صادق، ورؤية فنية صحيحة، وهذا ما شاهدناه في الأسواق الشعرية العربية القديمة، عندما كان يتصدّى بعضهم للحكم على منشدي الشعر في هذه الأسواق. ولا نزال نذكر بعضهم عندما سمع **الخنساء** فقال: "تلك التي غلبت الفحول" كما نلاحظ أن تقديراتهم كانت تستند على الأكثر إلى فنونهم الشعرية وكثرة ممارستهم لها وجودتهم في بعضها، مما جعلهم يقولون: أشعر الناس امرؤ القيس إذا ركب، وزهير إذا رغب، **والنابغة** إذا رهب، **والأعشى** إذا طرب". وفي تقديرهم لامرئ القيس كان يعجبهم أن يقولوا فيه: إنه وقف واستوقف، وبكى واستبكى، في بيت واحد من الشعر... وهكذا تكثر الأقوال الجاهزة من هذا القبيل في تقدير الشعراء، وتستند في معظمها إلى رؤية جزئية. وكل هذا إنما هو نوع من النقد الذوقي الارتجالي المحكوم بمفاهيم العصر، ولكنه ليس بالنقد التحليلي أو النقد المنهجي أو التعليل الذي يبيّن الأسباب وينظر إلى الكليات.

وعندما وُضعت العلوم اللغوية والبلاغية تطوّر النقد، وأصبح يستند إلى هذه العلوم في أحكامه، وبقي أساساً للنقد العربي القديم منذ أن ظهر هذا النقد في أواخر القرن الثالث الهجري، ثم أخذ ينمو في القرنين الرابع والخامس.

ونستطيع أن نشير إلى بوادر هذا النقد في الكتب التي أخذت تظهر منذ فاتحة العصر العباسي، ومن بينها كتاب "طبقات الشعراء" لابن سلام الجمحي المتوفى سنة ٢٣٢ هـ. كتاب ابن قتيبة (٢١٣ . ٢٧٦ هـ) "الشعر والشعراء" الذي أوضح في مقدمته بعض الخصائص النقدية للنص. على أننا نبادر إلى القول: إن هذين الكتابين، وإن كانا يحتويان على أحكام نقدية ونظرات سليمة فيما يخص النقد الذوقي وشروطه. إلا أنهما إلى كتب الأدب، بحسب ما كان يُفهم الأدب، أقرب منهما إلى كتب النقد. ومع هذا فقد فطن ابن سلام إلى بعض شروط النقد الذوقي وأشار إلى ضرورة أن يكون الناقد ذا بصيرٍ بالشعر وذا دربه وممارسة. واعتمد ابن قتيبة، في تقديم شاعر على آخر، نظرةً نقديةً سليمة، تستند إلى كثرة الجيّد في شعر الشاعر لا إلى كثرة شعره على الإطلاق، وكان بذلك يردُّ على ما قدّمه الجمحي في هذا الصدد.

وقد ظهرت فيما بعد كتب أكثر مساساً بالنقد، نشير من بينها إلى كتاب "البدیع" لابن المعتز المتوفى سنة ٢٩٦ هـ. وإلى كتاب "نقد الشعر" لقدماءة بن جعفر المتوفى سنة ٣١٠ هـ، فالكتاب الأول، وإن كان صنعه ابن المعتز في فنون البديع التي كانت شائعة في عصره والتي استنبطها من الشعر، إلا أنه تأثيره كان ظاهراً في تتبع صور النص. فمنذ ظهور هذا الكتاب صدر الأدباء يتحرّون في نقدهم الصور البيانية وفنون البديع كالطباق وغيره. أما الكتاب الثاني "نقد الشعر" فقد تعرض فيه مؤلفه قدماءة لذكر حدّ الشعر وشروط ائتلاف اللفظ مع المعنى وائتلافهما مع الموضوعات المعروفة في عصره وشروط المجاز والتشبيه، كما ذكر أنواعاً من البديع لم يشر إليها ابن المعتز في كتابه. كل هذه الأمور النقدية تتحرّى تعابير النص وبلاغته، وتُلقي أضواءً عليها وإن كانت أضواءً محدودة بحسب ما كان يراه أدباء العصر ونقادهم وما كان سائداً في عصورهم.

ثم جاءت بعد ذلك كتبٌ لا تخلو من نظرات نقدية أكثر لصوقاً بالنص الشعري وشؤونه، ونقصد بذلك كتاب "الموازنة بين الطائين" للآمدي المتوفى سنة ٣٧١ هـ. ففي هذا الكتاب نلاحظ بعض القواعد العامة في النقد، وإن كانت من قبيل النقد الخاص

المقيد بشاعرين هما أبو تمام والبحتري. ونلاحظ أن الأمدى يتعقب في هذا الكتاب سقطات أبي تمام ويسعى إلى طمس حسناته، بينما كان يميل إلى البحتري ويسعى إلى تزيين الساقط من شعره، ولا يخلو هذا النقد من الهوى ومن تتبع دقيق للنص وتراكيبه وصوره.

وهناك كتبٌ أخرى قديمة اهتمت بالنص الشعري مثل كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه لعلي بن عبد العزيز الجرجاني المتوفى سنة ٣٩٢ هـ. وكتاب "العمدة" لابن رشيق المتوفى سنة ٤٥٦ هـ. وهذه الكتب وما تلاها كانت تتحرى على الأكثر لغة النص وبلاغته إلى جانب أمور أخرى كقضية الطبع والتكليف والسرقات الشعرية وغير ذلك.

من كل ما تقدّم نرى أن رؤية النص في القدم كانت رؤية لغوية بلاغية، وقد بدأت ذوقية، وبقي الذوق يتحكم فيها كما تتحكم اللغة والبلاغة. ولقد كان لدراسي النصوص من أدبائنا القدامى وقفاتٌ صائبة في معرفة النصوص وتحليلها، واستطاعوا أن يلقوا عليها الأضواء مفيدة، وميّزوا فيها بين الغثّ والسمين، كما ميّزوا بين المتكلف والمطبوع منها. وهذه النظرات النقدية التي ضممتها كتبنا القديمة - والتي أشرت إلى بعضها - لو تدبرناها بالعين الدراسة والفكر السليم لوجدنا فيها زبدة قيمة يمكن الاستفادة منها كما يمكن تطعيمها بالروح العلمية الحديثة. فقضية اللفظ والمعنى التي أثارها ابن قتيبة والتي بقيت موضع الجدل، هي قضية جادة في معرفة النص. وإذا كنّا اليوم لا نقرُّ تماماً ما جاء به ابن قتيبة في التمييز بين اللفظ والمعنى فإننا لا نستطيع إلا أن نقبل إرهاباته الأولى في هذا الصدد، وهي أن اللفظ لا بدّ أن يكون في خدمة المعنى، وأن المعنى في حد ذاته هو المقصود من الخطاب سواء أكان الخطاب شعراً أم نثراً.

على أن ابن قتيبة يحدد المعنى في جزء من الخطاب، فإذا كان الخطاب شعراً أي قصيدة طلب منا أن يكون المعنى وحدة قائمة في ذاتها في البيت الشعري، وهذا ما لا نرضاه اليوم عندما نطلب وحدة القصيدة لا وحدة البيت. ولكن ألم يكن ابن قتيبة وغيره من النقاد القدامى خاضعين للمفاهيم السائدة في عصرهم؟ ومنها أن البيت الشعري العربي وحدة قائمة بذاتها؟ ومن أجل هذا كان تقرير ابن قتيبة لهذه الخاصة في الشعر العربي. إن الذي دعانا إلى مناقشة هذا المفهوم اليوم هو تطور القصيدة العربية، على أننا نبقي متمسكين بأثر اللفظ في صياغة المعاني. أي أن الأسلوب الفني الواضح الذي نطلبه من كل مبدع.

ولا ننكر أن نقدنا القديم في بدايته لم يكن. كما قلنا. نقداً منهجياً، وكان علينا أن نتظر مجيء القرن الرابع الهجري ليسير النقد بخطى وثيدة في طريق المنهجية، ومع هذا لا نستطيع أن ننكر فضل ابن قتيبة الذي أتينا على ذكره، فهو الذي دعا إلى تحكيم النظر والاستقلال في الرأي، وتقدير الأشياء في ذاتها عند النظر في نتاج شاعر ما، والحكم له أو عليه، ورفض أن يفضل الشاعر القديم لقدمه ويرذل الحديث لحداثته. وهو القائل: «ولا نظرت إلى المتقدم منهم (أي الشعراء) بعين الجلالة لتقدمه وإلى المتأخر بعين الاحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل بين الفريقين، وأعطيتُ كلاً حظّه، ووفرت عليه حقّه.. ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خصّ به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مقسوماً بين عباده في كل دهر، وجعل كلّ قديم حديثاً في عصره، وكلّ شرف خارجياً في أوله.. كما أن الرديء إذا أُورد علينا للمتقدم أو الشريف لم يرفعه عندما شرف صاحبه ولا تقدّمه».

كان ابن قتيبة إلى جانب هذه النظرة التي يدعو إليها يرى أن الأدب عليه أن يبقى أدباً، ولا يجب أن ننظر إليه بمنظار الفلسفة، لأننا إذا طلبنا من الأدب أن يتفلسف نكون قد أبعدنا النص الأدبي عن منابعه المتمثلة في الحفاظ على اللغة والوضوح والذوق العربي الخالص. صحيح أن الفلسفة تسند كما يسند الأدب الفلسفة، ولكن على

الفلسفة ألا تأخذ مكان الأدب الذي يبغى التعبير الواضح المشرق والصياغة الجميلة. النص الأدبي يُسجّل أكثر مما يفكّر، يحرّض أكثر مما يرشد ويعلم، إنه يثير الانفعال ورعشة الإحساس بالجمال، وهذه الإثارة ليست مطلوبة من النصوص الفلسفية.

وقد دعا إلى هذه النزعة الأدبية أيضاً منذ القديم الآمديّ وعليّ بن عبد العزيز الجرجاني، وكانت نزعتهما ترمي إلى الحفاظ على الذوق العربي وتنحية الفلسفة من مجال الأدب والاهتمام بشكلية النص وأصوله العربية.

بعد هذه النظرات، وتقدّم الزمن نحو القرن الخامس الهجري وما بعده، أخذ العرب يتعدون عن منابع أدبهم القوية وأصالتهم العربية، وسيطرة الصنعة، وظهرت بوادرها في النقد عندما وضعت العلوم اللغوية والبلاغية تطور النقد وأصبح يستند إلى هذه العلوم في أحكام.

عند أبي هلال العسكري المتوفى سنة ٣٩٥ هـ. وتقهقر الذوق العربي، وجفّ ماءً غالبية الأدباء، وبالتالي جفّت نظرة النقاد التي كانت تتوخى في النص الصنعة والأعيب البلاغة.

هذه بعض نظرات النقد القديم إلى النص الأدبي، فكيف نعالج اليوم النص وندرسه؟ هذا سؤال يستحق بحثاً آخر. ولكن أستبق الكلام إلى أن تحين معالجته فأقول: هناك موقفان في النقد: موقف تراثي، وموقف آخر. ولا أسميه "حديثي" - بل أقول إنه موقف متأثر بالمدارس الأدبية الحديثة وبتيارات الأدب العالمية. ولا يجب على الناقد "الحديثي" أن يهمل أحد هذين الموقفين في نقده. إن الجهل بالنقد التراثي، وبالتراث بالذات، عيب واضح في بعض نقادنا "الحديثين"، وعليهم ألاّ يحطّو من شأن المعرفة بهذا المعرفة بهذا التراث واستلهم عبقرياته الخالدة.



حَسَنَ عَبَّاس

حسن عباس باحث في التراث العربي من طراز خاص من ناحية طبيعة الاهتمام وموضوعه، الموضوع هو التراث العربي، ولكنّه اختار جانباً واحداً أو أساسياً منه وهو ماهية اللغة العربية خصائصها العبقريّة، وفي هذا الفلك دارت معظم كتاباته؛ مقالات وأبحاثاً وكتباً.

كتب حسن عباس العديد من المقالات والأبحاث في العديد من الصحف والمجلات العربية، وشارك في العديد من الندوات والمحاضرات في العديد من المناسبات الثقافية العلمية في سوريا.

وضع عدداً من الكتب أبرزها:

- . هذه أمة العرب في تجاربها . دمشق . ١٩٥٨م .
- . لا فن بلا أخلاق ولا أخلاق بلا فن . دمشق . ١٩٦١م .
- . بَيِّنْ أدب النشوة وأدب اللذة . دمشق . ١٩٦١م .
- . الحرف العربي والشخصية العربية . دمشق . ١٩٩٢م .
- . إطلالة على الإعجاز اللغوي في القرآن . دمشق . ١٩٩٤م .
- . خصائص الحروف العربية ومعانيها . دمشق . ١٩٩٨م .
- . حروف المعاني بَيِّنْ الأصالة والحداثة . دمشق . ٢٠٠٠م .
- . الذكورة والأنوثة بَيِّنْ الفن والأخلاق . دمشق . ٢٠٠٣م .
- . الجمال والقوة بَيِّنْ الفن والأخلاق . قيد الطباعة .
- . أصالة العربية وعلمائها . قيد الطباعة .



الحرفُ العربي

بَيْنَ الْأَصَالَةِ وَالْحَدَاثَةِ^(٣)

قبل أن أتحدث عن (الأصالة والحداثة) في الحرف العربي أرى أن ألقى أولاً ببعض الأضواء حول تعامل الناس معهما، كيما أضع مفهوم كل منهما في إطاره (الثقافي - الاجتماعي) العام.

فالعلاقة بين الأصالة والحداثة قد تعرضت عندنا ولا تزال تتعرض للمزيد من النقاش والجدل على شتى الأصعدة وفي مختلف المجالات الثقافية والاجتماعية، سواء في الشعر أو اللغة أو العادات والمعتقدات والتقاليد...

فما أكثر الأقلام والألسن الواعية وغير الواعية، التي تصدت لهذه العلاقة بينهما باعتبارها مشكلة الإنسان العربي المعاصر.. ومع التسليم بأنها كذلك، فهي ليست وليدة عصرنا هذا وان كانت بالفعل من أهم قضايانا المصيرية وأخطرها.

فموقفنا نحن من الأصالة والحداثة إنما هو كموقف شعوب العالم منهما على مر التاريخ. فكل ظاهرة تطور في أي المجالات الثقافية أو الاجتماعية أو العلمية، كانت في كل مكان وزمان هي بالذات موضوع خلاف ومثار جدل بين أصحاب (الأصالة والحداثة)، كما كانت أيضاً محرّضاً على النزاع بينهما في شتى المجالات الأخرى.

فالبعض يتمسك بالتراث الموروث باسم الأصالة لأسباب من قوة الاستمرار، أو الألفة والقداسة أو تحجر الفكر، أو الحفاظ على المواقع بالمكتسبة في ظله، فيتنكر لكل حداثة وتجديد. والبعض الآخر يستعين بالمستجدات الحديثة لرحضة التراثيين عن مواقعهم زحاماً على المكاسب والمغانم. اختلاف في المواقف كان من ضحايا المستضعفون من أصحاب الحداثة والأصالة على حد سواء.

على أن البعض الثالث من المستنيرين الأحرار، كان يصلح بين الأصالة والحداثة في معادلة ذكية تجمع بين محاسنها وتستبعد شوائبها سلماً أو حرباً. ومن معادلة إلى

٣. النص من بحث لحسن عباس يحمل العنوان ذاته.

أخرى أذكى وأشمل في شتى المعارف والعقائد والعلوم، أوجدوا عصرًا متطوراً مستتيراً بعد عصر. وهكذا الأمر حتى انتهينا اليوم إلى هذا الوعي المعاصر للتماسك اللاحدود، محصلة محاولات موقفة لا حصر لها من التصالح والتآخي بينهما في شتى المجالات، مما يشير إلى وحدة الوعي في الوجود.

ولذلك فإن أصحاب (الأصالة والحداثة) في أي مجال، إذا لم يعتمدوا ما توصل إليه الوعي المعاصر في شتى القطاعات الاجتماعية والثقافية والعلمية، تظل بحوثهم ومواقفهم قاصرة بمسافة ما يتعدون عنه غفلة أو تغافلاً. وبالمقابل، فإنهم بمقدار ما يعتمدون هذا الوعي، تتاح لهم الفرص المواتية كيما يكشفوا عن جذور (الأصالة) أعمق وأصدق، ويلائموا بينها وبين (الحداثة) على الواقع الراهن بما هو أشمل وأحكم.

فالماخذ التي تعرضت لها دراسات أصحاب (الأصالة والحداثة) في الحرف العربي مثلاً، تعود إلى عدم اعتمادهم ما استجد من العلوم التاريخية والأثرية والصوتية والجمالية والنفسية والفلكية والجيولوجية. وما أبريء دراستي من هذا المظن ذاته.

فبين الأصالة والحداثة حوار أبدي، هو حصاد حيوية وعصارة جهد ومحرض تطور ومخاض ولادة، لولاه لبهتت الحياة وتاهت: رتبة قديم لا جديد له، وانفلات حديث بلا ضوابط.

فالأصالة فيما أرى، ليست قديم أمسنا ولو كان من تراثنا العريق، وإنما هي ما قبل قبله تتخذ منه سلماً للعودة بنا إلى أصول أصالته، إلى يوم استجاب الإنسان العربي به عفو فطرته السوية للتحديات البيئية والإنسانية التي اعترضته في مسيرته الحياتية، مرحلة متطورة بعد مرحلة، معتمدين في رحلتنا الطويلة هذه ما يتاح لنا من شتى المعارف والعلوم. كما أن الحداثة ليست جديد يومنا مما يتعارض مع قديم أمسنا، ولو اعتراه البلى. وإنما هي وعي جديد للأصالة، وصياغة مثلى لها في عملية إبداع تتلاءم مع واقع كل مرحلة متطورة من مراحلنا في شتى المجالات.

وهكذا للحداثة، هي وعي متطور من نسيج الأصالة نوظفه فيما يلاهم واقعنا سداً لحاجتنا، تتصالح فيه متطلبات الحرية مع شروط الالتزام. فلا تجتث الحداثة جذورنا التراثية، فنضيع هويتنا ونفقد مقومات شخصيتنا، ونصبح ريشة باهتة في مهب الأعاصير، ولا يعيق التراث حركة تطورنا الإنساني وتقدمنا الحضاري، فيسحقنا تطور الآخرين وتقدمهم.

ولذلك لا بد أن نقيم حواراً هادئاً نزيهاً بين الأصالة والحداثة في شؤوننا (الثقافية والاجتماعية) تراعى فيه القيم الجمالية والإنسانية، فتتحرر الأصالة في ميادينها من شوائبها، ومما اتانها في عصور الخطاطنا من الترهل والجمود. وبذلك تستعيد الأصالة نضارتها في قوام حضاري غض رشيق. كما أن الحداثة تزدهر مع هذا الحوار وتزدهر في رعاية الأصالة، برصانة تحميها من الميوعة والانحلال، وبضوابط تقيها من الانحراف والشطط.

آخذاً بما عرضته آنفاً عن المفهوم العام للأصالة يمكنني تعريف أصالة الحرف العربي بما يلي: تتجلى هذه الأصالة أولاً في الخصائص الفطرية التي اكتسبها الحرف العربي عبر مسيرته مع الإنسان العربي منذ نشأتهما الأولى قبل التاريخ في الجزيرة العربية. فظلاً يتفاعلان هناك مع بعضهما البعض ومع الطبيعة والمجتمع والحس والنفس مرحلة حياة متطورة بعد مرحلة، إلى أن استوفيا شروط نضجهما شعراً وبطولة في العصر الجاهلي، وفصاحة وبلاغة وقيماً مثلى في القرآن الكريم.

كما تتجلى هذه الأصالة ثانياً، في أن الخصائص الفطرية للحرف العربي لا تزال عالقة به حتى يومنا هذا، فكان المعنى التراثي للكلمة العربية المعاصرة هو محصلة خصائص الأحرف التي تشارك في تركيبها.

وهكذا فإن أصالة الكلمة العربية مرتبطة بأصالة الحرف العربي. هو الأصل وهي الفرع. فلولا أصالته لانعدمت فطرتها. ولكن لو لم تحافظ هي على فطرتها لضاعت أصالته، كما وقع للكلمة وأحرفها في اللغات الأجنبية.

ولكن علماء العربية القدامى والمحدثين ممن قالوا بفطرية اللغة العربية قد تعاملوا جميعاً مع الحرف العربي بصور مباشرة أو غير مباشرة على أنه هو الفرع والكلمة العربية هي الأصل. لا يجرح حكمي هذا أن قال بعضهم بأن الحرف العربي هو أصل العربية، مثل (العلايلي) وغيره. ولكن القول شيء والتعامل شيء آخر. فبدل أن يسعوا إلى استخلاص معاني الكلمة العربية بالرجوع إلى خصائص أحرفها، حاول معظمهم استخلاص معاني الحرف العربي بالرجوع إلى معاني بعض الكلمات التي

يتصدرها، وقليل من لجأ منهم إلى التي يقع الحرف في آخرها. (محمد عنبر) ونظريته جدلية الحرف العربي.

ولما كانت خصائص كل حرف تتغير وفقاً لطريقة النطق بصوته: مشدداً عليه ومفخماً في أول الكلمات أو مرققاً ومنعماً ومخففاً في نهايتها، أو بين بين في وسطها، فقد كان لا بد من أن تغيب عنهم جميعاً، ليس معظم الخصائص الفطرية للحروف العربية فحسب، وإنما معظم معانيها أيضاً. فتعذر عليهم بذلك الكشف عن أصالة الحرف العربي في خصائصه، ليتعذر عليهم أيضاً استخلاص معاني الكلمات العربية بالرجوع إلى معاني حروفها.

ولئن أصابوا جميعاً في بعض الأمثلة المختارة التي ضربوها، فلقد أخطأوا جميعاً في بعضها الآخر. (كما سيأتي في مقال لاحق بشيء من التفصيل).

وهكذا فإن اعتبار الكلمة العربية هي الأصل والحرف فرعاً منها قد أخذ بمعظم علماء العربية القائلين بفطرتها إلى البحث أولاً عن معانيه، وليس عن خصائصه. فكان هذا الاعتبار هو العقبة الأولى في طريقها إلى أصالة الحرف العربي وحدثته. هذا مع الإشارة إلى أن الكثير منهم لم يعن باستخلاص معاني الحروف العربية. كما أن بعضهم حاول استخلاص خصائص بعض الحروف بالرجوع إلى صدى صوت الحرف في النفس، مثل (ابن جني والأرسوزي). ولكنهم لم يلاحظوا تأثير خصائص الحرف في معاني الكلمات التي يشارك في تراكيبها للكشف عن معانيه، فغابت عنهم معظم خصائصه ومعظم معانيه. ولكن قبل أن يتشعب الحديث بنا عن هذه العقبات، أرى من المفيد أن أبدأ أولاً بتعريف حدث الحرف العربي. تتجلى حدث الحرف العربي في الأمور التالية:

١. استخدام خصائصه الفطرية لتحديد المعنى الفطري للكلمة العربية التي يشارك في تركيبها، وهو حسي في الأصل قد تفرع منه المعنى المجرد لعلاقة معنوية بينهما، كما في: "الشرف من الشرفة، والصلاة من الصلة، والعقل من العقال.." إلى آلاف الأمثلة.

٢ . الاحتكام إلى خصائص الحروف العربية في كل خلاف وقع أو يقع حول معاني أي مفردة عربية وحول أصول استعمالها، سواء في المعاجم اللغوية، أو في قطاعات (حروف المعاني والضمائر وأسماء الإشارة وما إليها).

٣ . إبداع ما نحتاجه من الكلمات للتعبير عن المعاني العصرية المستجدة في شتى المعارف والعلوم بما يتوافق مع خصائص أحرفها حفاظاً على أصالتها، مع أخذ دلالة موازين الكلمات بعين الاعتبار.

٤ . تصحيح الكلمة المصحفة بإعادة الحرف الذي بدل منها بما يتوافق مع معناها الفطري.

وما أحسبني مبالغاً ولا مغالياً لو قلت أن خصائص الحروف العربية هي الحارس القوي الأمين الذي حمى وحمي أصالة اللغة العربية من كل هجانة واصطلاح، ومن كل غزو ثقافي مضاد . ولقد بلغ القرآن الكريم قمة البلاغة والفصاحة في تعامله مع خصائص الحروف العربية الفطرية، ليس تعبيراً عن معانيه فحسب، وإنما توضيحاً لقيمته أيضاً، مما لم نجد له مثيلاً في شعر أو نثر، وما لم ينتبه إليه أحد حتى الآن. كما لحظت ذلك في استعماله أحرف: النون في (نازع) والخاء في (خاصم) والغين في (غفر) والعين في (عفى) والشين في (شكر) والخاء في (حمد) ومشتقاتها بما يتوافق مع موحياتها الصوتية.

ونظراً لأن خصائص الحروف العربية هي المحور الذي تدور حوله مسائل هذا المقال، لا بل وكل مسألة تتعلق بأصالة اللغة العربية وفطرتها، أرى من المفيد أن أمهد للقارئ بإلقاء بعض الأضواء عليها هنا قبل أن ندخل في متاهات العقبات التي وقفت في طريق علماء العربية إلى أصالة الحرف العربي وحدانته.

إنَّ الحروف العربية من حيث خصائصها، فيما خلصت إليه من دراستي عن (الحرف العربي والشخصية العربية) موزعة بين ثلاث فئات، هي: (الهيجانية والإيمائية والإيحائية). وهذه الخصائص هي أصول معاني الحروف العربية.

ولكن كيما نستطيع اكتشاف كل حرف من كل فئة منها، لا بدّ من النطق بصوته مفحماً وبشيء من التأنى، فتتضح بذلك خصائصه الخفية، وتتوضح في سمع القارئ وفي نظره. وذلك على مثال ما نضع الأشياء الدقيقة تحت عدسة المجهر، فتتضح أجزاؤها التي يتعذر رؤيتها بالعين المجردة.

لم أقتبس هذا التقسيم من أحد. فكان لاكتشافه قصة من نسيح المنطق والمعقولة على الواقع اللغوي بلا استشفافات ولا استشراقات، سأسردها بشيء من التفصيل في موقعها من هذا المقال. فماذا عن هذه الفئات؟

أ. الأحرف الهيجانية: هي (الهمزة والألف اللينة والواو والياء). قد ورثناها عن العهود الغابية التي مرّت على الإنسان العربي في الجزيرة العربية، وانتهت بنهاية العصر الجليدي الأخير حوالي الألف ١٢) ق. م.

فالهمزة انفجار صوتي يثير انتباه السامع، فاستعملها العربي في مقدمة معظم أحرف النداء. كما يدل صوتها الانفجاري على الحضور والظهور والبروز، فتصدرت ضمائر المتكلم والمخاطب وما إلى ذلك. والألف امتداد صوتي يشير إلى فوق. والواو تدافع صوتي يشير إلى الأمام والفعالية. والياء حفرة صوتية تشير إلى تحت والنسبة.

وقد استخدم العربي هذه الفئة من الحروف ببراعة فائقة في قطاعات (حروف المعاني والضمائر وأسماء الإشارة..). بما يتوافق مع خصائصها الهيجانية. ولم ألاحظ أن أحداً قد أشار إلى الخصائص الهيجانية في الحروف العربية سوى الأرسوزي. ولكنه أسندها إلى أحرف "الخاء في آخ والنون في أن والهاء في آه"، وهي أحرف إيجابية لا هيجانية. أما (الهمزة والألف) فقد أسند إليهما خاصية الحركة في ضمير المتكلم (أنا): (المجلد الأول من مؤلفاته الكاملة ص ٣١١ + ١٥١ + ٢٣٦). ولنا عودة إلى هذا المثال عند الحديث عن الأرسوزي.

ب. الأحرف الإيمائية: هي (الميم - اللام - الفاء - الثاء - الذال). وقد ورثناها عن المرحلة الزراعية التي تلت المرحلة الغابية وانتهت حوالي الألف (٩ - ٨) ق. م

وكانت الزعامة في هذه المرحلة للمرأة الأم (الزراعة). قد فرضت عبادتها على الرجل: ربة للخصوبة تارة، وربة للزراعة تارة أخرى. فأبدعت الأصول الحركية لهذه الأحرف خصيصاً للتعبير عن حاجاتها الأسروية والمنزلية والمهنية في المرحلة الزراعية.

ولم يهتد أي من علماء العربية وفقهائها إلى الخصائص الإيمائية لهذه الأحرف التي تتجلى في طريقة النطق بأصواتها. فلم يفيدوا من هذه الخصائص في تحديد معنى أو استعمال أي مفردة عربية.

فصوت (الميم) المفخم يبدأ تشكله بضم الشفة على الشفة بشيء من التأيي حسباً للنفس، ثم يكتمل بانفراجهما عن بعضها البعض. وهاتان الحركتان الإيمائيتان تمثلان أحداث (المص والرضاع والحلب والاستخراج من الأشياء المحوفة). فكان لهذه المعاني مصدراً جذراً تبدأ بها عثرت عليها في المعجم الوسيط وهو مرجعي في كل إحصاء. فأطلقوا على الأم المرضع (ما-ما) ثم أطلقوها على كل (أم) أمراً كانت أم غير مرضع. وقد تسربت هذه اللفظة يقيناً إلى اللغات الغربية. ثم تحولت (مأ) الزراعية إلى (أم) الفصيحة في المرحلة الشعرية، تخلصاً من (غوغائية) الأحرف الجوفية (ا-و-ي) (تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي ص ٥٠-٥١).

أما صوت (اللام) المفخم فيبدأ تشكله في المرحلة الأولى بإصقاق اللسان بسقف الحنك، بما يضاهي حالات الانتصاق والتماسك. فكان لهذه المعاني (٨٢) مصدراً تبدأ بها. ثم يكتمل تشكّل صوتها بانفراج اللسان عن سقف الحنك. وفي حال تكرار هاتين الحركتين، فإن تلاعب اللسان بصوت (اللام) يضاهي أحداث المضغ واللوك واللحس ومتعلقات الأظعمة.

فكان لهذه المعاني (المطبخية) المتعلقة باختصاص المرأة أصلاً (٥٣) مصدراً تبدأ بها. وهذه المعاني (المطبخية) الفطرية، أعرق في الزمن من معاني التماسك والإصقاق الحضارية. وهكذا الأمر مع (الفاء) لمعاني الشق والحفر والتوسع والانفراج. و(الثاء) للخصائص الأنثوية و(الذال) للخصائص الذكورية.



حُسَيْنُ الصِّدِّيقِ

الدكتور حسين عبد الله الصديق الأستاذ في قسم اللغة العربية بجامعة حلب أحد المهتمين بالتراث العربي، وقد انصب اهتمامه على دراسة التراث واستلهامه، بل يمكن القول إنَّ اهتمامه كله مرَّكز على دراسة التراث العربي، ولذلك كانت أبحاثه معظمها قائمة على دراسة التراث العربي، فخمسة من كتبه الستة التي نشرها موضوعها دراسة التراث واستلهامه وإعادة بنائه على ضوء المعطيات المعرفية المعاصرة. ولا يختلف الأمر في مقالاته التي دار معظمها في فلك الموضوع ذاته.

ولد حسين الصديق في دالين بحلب عام ١٩٥٠م، وفيها بدأ دراسته الابتدائية وتابعها حتى نال الشهادة الثانوية. ليلتحق بقسم اللغة العربية بجامعة حلب في عام ١٩٦٩م، ويتخرج عام ١٩٧٣م.

تابع دراساته العليا على الفور فنال دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية من جامعة دمشق عام ١٩٧٤م.

عاد إلى حلب وعين معيداً في قسم اللغة العربية بجامعة حلب في عام ١٩٧٦م، وسجل ببحته فلسفة الجمال عند التوحيدي لنيل الماجستير وناقش البحث في عام ١٩٨٠م.

بعد نيل الماجستير من جامعة حلب سافر إلى باريس والتحق بجامعة باريس السابعة ليحصل في عام ١٩٨٣م على دبلوم الدراسات العليا في الأدب الفرنسي الحديث. ويسجل أطروحة الدكتوراه بعنوان المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، وناقش هذا البحث في عام ١٩٨٩م.

بعد حصوله على الدكتوراه عاد إلى حلب لياشر عمله أستاذاً في قسم اللغة العربية، ويتابع اهتمامه في دراسة التراث العربي بتدريسه، فهو أستاذ نظرية الأدب العربي، وتاريخ الفكر العربي الإسلامي، وعلم الجمال العربي الإسلامي.

كتب حسين صديق العديد من الأبحاث والكتب، وشارك في العديد من المؤتمرات والندوات، كما ناقش العديد الرسائل الجامعية. أمّا أبحاثه فقد دارت معظمها في فلك التراث العربي كما أشرنا، ومن هذه الأبحاث: حرية الوجود أم عبودية الاتباع، الأسس المعرفية لاصطلاح المفهوم، ضياء من العالم الآخر، مسيرة الثقافة العربية في بلاد الشام، فلسفة الجمال، السلطة والمتقف، الوعي والإرادة، مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، العودة إلى الذات، مصادر المعرفة عند ابن حزم ومنه سنختار نصنا هنا.

أما كتبه فقد وضع ستة كتب هي:

- مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي. صدر عام ١٩٩٤م، وسعى إلى تأسيس نظرية عربية في الأدب والفن بالعودة إلى التراث العربي الإسلامي.
- المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي. ويعدُّ مدخلاً معرفياً ثقافياً إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي من خلال العلاقة بين السلطتين السياسية والثقافية.
- المناظرة في الأدب العربي الإسلامي. صدر عام ٢٠٠٠م، ويدرس آداب المناظرة وسبلها ومنهج الاحتجاج فيها ووظائفها السياسية الاجتماعية.
- مدخل إلى الفكر الجمالي عند العرب المسلمين. وضعه بالاشتراك مع سعد الدين كليب، وهو سعي لتأسيس فكر جمالي عربي معاصر على ضوء معطيات الهوية العربية.
- الإنسان والسلطة. يقوم على دراسة العلاقة بين السلطة السياسية والإنسان في المجتمعات العربية.
- فلسفة الجمال ومسائل الفن عند التوحيدي. يتناول الرؤية الجمالية عند العرب المسلمين في القرن الرابع الهجري من خلال التوحيدي.



طبيعة المعرفة ومصادرها عند ابن حزم

يمكن تلخيص رأي ابن حزم في مصادر المعرفة بالسؤال التالي: هل العقل البشري قادر على اكتشاف الحقيقة وتحديددها؟ وهذا السؤال يصبح أكثر خطورة وأهمية إذا ما تعلق الأمر بالحقيقة الدينية. وقد شكلت الإجابة عن هذا السؤال جانباً مهماً من قضايا الفكر العربي الإسلامي وتجسدت في عبارة (العقل والنقل أو العقل والنص)؟ وبذلك فإن موقف ابن حزم من المسألة لا يخرج عن أطر ذلك الفكر.

ولكن ابن حزم لا يعترف بالعقل وحده، ويسوغ ذلك بأن العقل خاضع للأطر المعرفية التي ينشأ فيها، وهي في مجملها تشكل معطيات مستقلة عنه، يتلقاها من الوسط الذي يعيش فيه. وهذه المعطيات متغيرة ومتبدلة باختلاف الأشخاص، والأزمنة، والأمكنة، ولذلك فإن ما يصدر عن العقل وحده من أحكام وقوانين يبقى نسبياً، يحمل خطأه في داخله بالنسبة إلى عقل آخر له معطيات أخرى. أما ما يصدر عن الله فهو وحده الحق المطلق.

فابن حزم لا يعطي العقل مصدراً للمعرفة، مكانة رفيعة. فالإنسان كما يقول في كتابه الفصل يخرج إلى الدنيا ليس عاقلاً، ولا معرفة له بشيء، حتى إذا كبر، وعقل، تقوّت نفسه الناطقة، فيحدث الله تعالى لها قوة التفكير واستعمال الحواس في الاستدلال. فطريق الإنسان إلى بعض المعارف اكتسابي في أول الأمر يقوم أساساً على بدهيات الحواس المتوفرة لديه من اتصال الحواس بالأشياء في العالم المحيط، كمعرفتنا بأن الثلج بارد والنار محرقة. ثم يظهر العقل بتوسط الحواس، فيستدل بمراقبته على معارف عقلية، يسميها ابن حزم ببدهيات العقل، كمعرفة أن الكل أكبر من الجزء، وأن الاثنين أكبر من الواحد، وأن الشيء لا يكون في مكانين في وقت واحد. ولكن بدهيات ثلاثة تؤثر في بدهيات الحواس

والعقل معاً هي بدهيات اللغة التي يكتسبها الإنسان اكتساباً، وتصوغ معارفه الأولى المكوّنة من بدهيات الحواس والعقل، وبها يصوغ العقل بدهياته الاستدلالية.

ولما كانت بدهيات اللغة تمثل هذه الأهمية في صياغة نتائج بدهيات العقل والحواس فإن اللغة ترتبط بوظيفة أساسية، تنجم عن اتحادها مع بدهيات العقل والحواس، وتتحدد بالإفهام. فهي إنما وضعت من قبيل أهلها للتفاهم فيما بينهم بظاهر الكلام، وإذا ما أخرجت اللغة من الوضوح إلى الغموض، أو قام كل شخص بفهم ما يريد بحسب بدهياته الخاصة به، فقد خرجت اللغة عن وظيفتها الأولى.

(وقد عرفنا أن الله سبحانه وتعالى رتب الأسماء على المسميات، وجعل ذلك سبباً للتفاهم، ولولا ذلك ما كان تفاهم أبدأ، ولا فهمنا عنه تعالى شريعة، ولا علمنا مراده عزّ وجلّ في أمر ولا نهي، ولا في خبر أخبرنا عنه)، ولذلك فقد اقتضى أن يُرجع في فهم اللغة وصياغتها إلى قواعد العرب واستخداماتهم لها، وهو ما نزل القرآن عليه قرآناً عربياً مبيناً، لا غموض فيه ولا التباس، ولذلك كان من الضروري حمل سائر الألفاظ في اللغة على العموم، وإبطال قول من قال بالخصوص، إلا ما أخرجته عن العموم دليل حق.

فمصادر المعرفة عند ابن حزم هي بدهيات الحس، وبدهيات العقل، وبدهيات اللغة. وهي المصادر التي يمكن أن يتوصل بها إلى الحقيقة الدينية الموجودة في القرآن والسنة والإجماع. وكل ما عداها فهو باطل، وعلى ذلك فإن ابن حزم يقرر أنه (لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبه بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل والحس).

هذه البدهيات الثلاث معاً لتشكل مصادر المعرفة الأساسية عند ابن حزم إذ لا يمكن أن نفصل بينها لأنها لا توجد في الواقع إلا متصلة متبادلة الأثر والتأثير.

ولكن هذه البدهيات مجتمعة لا تستطيع أن تصل إلى المعرفة الحقة خارج كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، إذ هي متغيرة مضطربة، ولا بد لها من مرجعية تحكمها، وتوجهها، وتعمل في ضوئها. فالإنسان كما رأينا لا يعرف شيئاً وكل ما لديه من أحاسيس، ومشاعر، وعواطف، ولغة، وعقل إنما هو كليات مكتسبة من المحيط. وهي كليات تختلف من فرد إلى آخر لأن العقل، وهو القوة النازمة لها، مختلف من شخص إلى آخر، وهو عاجز، وتأثيره إنما يكون فيما (هو من شكل، في باب الكيفيات، فيميز بين خطئها وصوابها، ويعرف أحوالها ومراتبها، وأما فيما هو فوقه . . . فلا تأثير للعقل فيه إذ لو أثر فيه [أي الله] لكان محدثاً).

ولما كانت حال العقل على ما ذكرنا في أمور الدنيا والحس والواقع فهو أعجز من أن يتقول على الله ما ليس في كتابه. ومهمة العقل تنحصر فقط بالسعي، بمساعدة بدهياته مضافة إلى بدهيات الحس واللغة، إلى فهم النص الإلهي.

فالعقل (لا يوجب على الباري حكماً، بل الباري خالق العقل، وإنما العقل مُفَقِّهٌ عن الله مراده، ومميّز للأشياء التي قد رتبها الباري على ما هي عليه فقط)، وهو (لا يحكم به على خالقه، لكن يُفهم به أوامره تعالى، ويميّز به حقائق ما خلق فقط).

إن طبيعة العقل مبنية لعجزه واختلاطه، وهو ما أوقع الناس في الاختلاف، ولا بد من إعادة النظر في وظيفة العقل وإحالتها إلى العمل في إطار النص، وليس له أن يخرج عليه فيحسن ما قبحه الله، ويقبح ما حسنه الله، (فلا حسن إلا ما حسنه الله وما أمر به، ولا قبيح إلا ما قبحه الله ونهى عنه).

فقد صح يقيناً (أنه لا يجب شيء ولا يحسن شيء ولا يقبح شيء إلا ما أوجبه الله تعالى في الدين، أو حسنه الله في الدين، أو قبحه الله في الدين

فقط). (فضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله الرسول الذي بعثه الله تعالى إلينا، وأمرنا بطاعته، وأن لا يعترض عليه بالظنون الكاذبة، والآراء الفاسدة، والقياسات السخيفة والتقليد المهلك)، لأن العقل مخلوق محدث خلقه الله تعالى، وجل ما يسعى إليه فهم كلام الله لا التزيد عليه بالقياس والاجتهاد والقول بالرأي مما لم يرد فيه نص.

تلك هي مصادر المعرفة عند ابن حزم، والمقصود بها أولاً المعرفة الدينية. وهي يجب أن تؤخذ مجتمعة فلا يفصل بينها، لأنها واحد في الواقع، فاللغة لا يمكنها صياغة شيء لا تصفه الحواس في التجربة الشعورية أو يقدمه العقل في إدراكه واستدلالاته. أما بدهيات العقل فإنها ليست قبل بدهيات الحواس، أو بعدها، وإنما هي مزامنة لها، وتتضح بوضوحها، ويُعبر عنها في لغة تستمد من الحواس مجالها التعبيري الدلالي.

وعلى هذه المحاور معاً تدور مجموعة العناصر الضرورية لتحليل الأحداث الأساسية في الحياة، كما أن فهم هذه الأحداث وفهم التعامل مع الناس يعتمد أساساً على هذه المحاور ذاتها.

لقد كان خلاف الناس حتى زمان ابن حزم، وإلى اليوم، يقوم أساساً على مناهج مستمدة بحسب رأيهم من العقل ولعل هذا ما جعل ابن حزم يرفض العقل المطلق في القياس والاجتهاد أو الرأي والإجماع، لأنه يرى في ذلك إخراجاً للعقل عن قدراته الحقيقية، ودليله في ذلك هو الخلاف القائم بين أصحاب المذاهب، وكل يدعي أنه على حق.

إن موقف ابن حزم يشكل ثورة على العقل المطلق المستقل بذاته. فهذا العقل كما يراه ليس إلا تمويهاً للأهواء الشخصية، يتخذ من الحقيقة الإلهية ذريعة لامتلاك الحرية المطلقة بالحكم في كل شيء، فيشرع، ويأمر، وينهى، مغتصباً بذلك المقام الذي لا يجوز إلا لله عز وجل، واضعاً نفسه مكانه.

وقد تجلت هذه الثورة، التي يمكن وصفها بأنها ثورة على العصر وأهله، ورغبة في إنقاذ الأمة من نتائج وقوعها في التقليد، وخضوعها لعلماء فاسدين استفادوا من القياس لتسويغ حالات لا يرضى بها الشرع، في رفض القياس والتقليد والإجماع المطلق من غير تحديد، وهاجم في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، من خلال منظومته الفكرية هذه كل الفرق الإسلامية، وغير الإسلامية، لأنها تنطلق في نظرها من مصادر المعرفة الظنية، وهو ما يتعارض مع مبدأ الظاهر أو مصادر المعرفة اليقينية التي انطلق هو منها.



سامي الدهان

اشتغل سامي الدهان بدراسة التراث وتحقيقه جزءاً من اهتمامه شأنه شأن أبناء جيله من رواد الفكر العربي المعاصر، وكان إلى جانب ذلك أديباً وناقداً وباحثاً قدم للمكتبة العربية العديد من الكتب المهمة على مختلف هذه الأصعدة.

ولد سامي الدهان بحلب في التاسع من نيسان عام ١٩١٢م، وفي مدارس حلب تلقى تعليمه الرسمي من الابتدائية حتى نال الشهادة الثانوية، فكانت البداية في المدرسة الفاروقية، وتابع تجهيز حلب التي كانت تعرف حينها بالمدرسة السلطانية. وقد بدا عليه النبوغ المبكر إذ بدأ إنتاجه الفكري والأدبي وهو لم يزل بعد طالباً في هذه المدرسة. وكان أول نتاجه ترجمات لفيكتور هوجو وبول فاليري وألفريد دي موسيه ولامارتين وبوجيه وغيرهم... نشرها في مجلة الضاد التي كانت ومازالت تصدر بحلب.

نشر أول أعماله المترجمة في عام ١٩٣١م، وفي عام ١٩٣٦م أصدر كتابين أولهما قواعد الإملاء من تأليفه، وثانيهما ترجمته لكتاب البيداغوجيا أو أصول التدريس الحديث، ولم يكتف بت ترجمة الكتاب بل طبقة على اللغة العربية بدلاً من تطبيقاته الأصلية على اللغة الفرنسية. وقد لقي عناية أعلام الفكر والأدب حينها فكتب مقدمته الشيخ بدر الدين النعساني وكان عضواً في الجمع العلمي العربي.

في عام ١٩٣٧م نجح في مسابقة أعلنت عنها الحكومة السورية لدراسة الأدب العربي في فرنسا فأوفد إلى باريس والتحق بجامعة السوربون وحصل على الإجازة في عام ١٩٤٠م. وشرع على الفور بالتحضير لنيل الدكتوراه وأعد لذلك بحثه شعر أبي فراس

الحمداني وحياته، وبذل من أجله جهوداً قميّنة بالتقدير فأخرج البحث في ثلاثة أجزاء بعد المناقشة.

عاد إلى حلب في عام ١٩٤٠م، وكانت قد نشبت الحرب العالمية الثانية حينها، وعمل أستاذاً للأدب العربي في الكلية الفرنسية «اللايك». وبعد انتهاء الحرب عاد إلى باريس ليتابع دراسته فنال دبلوم الدراسات العليا للدراسات اللغوية والتاريخية، وفي عام ١٩٤٦م ناقش أطروحته عن أبي فراس الحمداني ونال الدكتوراه بدرجة مشرف جداً. عاد بعد نيل الدكتوراه على الفور إلى سوريا، وفور عودته انتدب عضواً في المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية فانصرف لدراسة التراث وتحقيقه بجهود تكلفت بأثار نالت تقدير أعلام اللغة والفكر والأدب فانتخبه الجمعيون عضواً في الجمع العلمي العربي في السابع من شباط ١٩٥٣م. وفي عام ١٩٥٨م سمي عضواً في المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وسرعان ما انتخب مقررًا للجنة النشر. وفي ٢٤ كانون الأول ١٩٦٠م انتخب عضواً مراسلاً في الجمع العلمي العراقي.

قضى سامي الدهان كثيراً من وقته متنقلاً بين عواصم الثقافة والمكتبات منقياً عن المخطوطات العربية، وشارك في كثير من المؤتمرات والندوات العلمية في كثير من أصقاع العالم، وشارك في التدريس محاضراً زائراً في بعض الجامعات الأمريكية، وفي جامعة الرباط من عام ١٩٦٣م إلى ١٩٦٥م، وفي الجامعة الأردنية بعمان من عام ١٩٦٥م إلى ١٩٦٩م. وفي آذار من هذا العام الأخير أصيب بمرض اضطره للسفر إلى فرنسا طلباً للعلاج، ولكنّه لم يجد في فرنسا أكثر مما كان يمكن أن يجده في دمشق لتخلص من مرضه فعاد إلى عاصمة الأمويين وفيها لاقى وجه ربه في العشرين من تموز عام ١٩٧١م، ونقل جثمانه إلى حلب ليواري في ثراها، بعدما ترك أكثر من عشرين كتاباً ما بين تأليف وترجمة وتحقيق أبرزها:

. الأعلام الخطيرة لابن شداد (تحقيق الجزئين الثاني والثالث). بيروت. ١٩٥٦م.

. الأمير شكيب أرسلان؛ حياته وآثاره. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٠م.

- . التحف والهدايا للخالدين (تحقيق). القاهرة. ١٩٥٦م.
- . جان جاك روسو. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٩م.
- . درب الشوك. مكتبة صادر. بيروت. ١٩٦٩م.
- . ديوان أبي فراس الحمداني (تحقيق). ثلاثة أجزاء. بيروت. ١٩٤٤م.
- . ديوان الوأواء الدمشقي (تحقيق). دمشق. ١٩٥٠م.
- . ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد (شرح وتحقيق). القاهرة. ١٩٥٨م.
- . رسالة ابن فضالان. دمشق. ١٩٦٠م.
- . زبدة الحلب من تاريخ حلب (تحقيق بعض الأجزاء). بيروت. ١٩٥١م.
- . شاعر الشعب حافظ إبراهيم. دار المعارف بمصر. القاهرة. ١٩٥٥م.
- . شعر الحديث في الإقليم السوري. للمعهد العالي بمصر. القاهرة. ١٩٦٠م.
- . الشعراء الأعلام في سورية. دار الأنوار. بيروت. ١٩٦٨م.
- . شكيب أرسلان. المعهد العالي بمصر. القاهرة. ١٩٥٨م.
- . طبقات الحنابلة لابن رجب (تحقيق بعض الأجزاء). بيروت. ١٩٥١م.
- . عبد الرحمن الكواكبي. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٨م.
- . الغزل؛ من فنون الأدب جزءان. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٤م.
- . قدماء ومعاصرون. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦١م.
- . الكتاب في السياسة للوزير المغربي (تحقيق) بيروت. ١٩٤٨م.
- . محمد كرد علي؛ حياته وآثاره. دمشق. ١٩٥٥م.
- . المديح؛ من فنون الأدب. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٧م.
- . المرجع في تدريس اللغة العربية. مكتبة أطلس. دمشق. ١٩٦٣م.
- . الناصر صلاح الدين الأيوبي. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٠م.
- . المهجاء؛ من فنون الأدب. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٨م.
- . الوصف؛ من فنون الأدب. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٦م.

أراك عصي الدمع^(٤)

أراك عصي الدمع شيمتك الصبر
 نعم، أنا مشتاقٌ وعندي لوعةٌ
 إذا الليل أضواني بسطت يد الهوى
 تكاد تُضيء النار بين جوانحي
 مغللت بالوصل، والموت دونه
 حفظت وصيغت المودة بيننا
 وما هذه الأيام إلا صحائف
 ينقسي من الغادين في الحي عادةً
 تروغ إلى الواشين في، وإن لي
 بدوت، وأهلي حاضرون، لأنني
 وحاربت قومي في هواك، وإنهم
 فإن يك ما قال الوشاة ولم يكن
 وفيت، وفي بعض الوفاء مدلة،
 وقور، وربعان الصبا يستفرضها،

أما للهوى نهني عليك و لا أمر؟
 ولكن مثلي لا يُداع له سر!
 وأدلت دمعاً من خلائقه الكبر^(٥)
 إذا هي أدكتها الصبا به والفكر^(٦)
 إذا مت ظمناً فلا نزل القطر!^(٧)
 وأحسن من بعض الوفاء لك العذر
 لأخرفها من كف كاتبها بشر
 هوائ لها ذنب، وبهجتها عذر
 لأدنا بها عن كل واشية وقُر^(٨)
 أرى أن داراً، لست من أهلها، قُر^(٩)
 وإيائي، لو لا حُبك الماء والحمز
 فقد يهدم الإيمان ما شيد الكفر
 لإنسانة في الحي شيمتها العذر
 فتأرن، أحياناً كما، أرن المهز

٤ . القصيدة من ديوان أبيس فراس الحمداني بحقيق الدكتور سامي الدهان.

٥ . أضواني: أضعفني. خلائقه: صفاته. الكبر: الأنفة.

٦ . الجوانح: الضلوع. أدكتها: أشعلتها. الصبا: الشوق.

٧ . مغلتي: مطعمي. الوصل: اللقاء.

٨ . تروغ: تكذب. الواشين: الحاسدين، الكاذبين.

٩ . بدوت: أقمت في البادية.

تُسألني مَنْ أنت؟ وهي عَلِيمَةٌ
 فقلتُ كما شاءتْ وشاءَ لها الهوى:
 فقلتُ لها: لو شئتِ لم تتعنتي،
 فقلتُ: لقد أزرى بك الدهرُ بعدنا
 وما كان للأحزانِ، لولاك، مسلكُ
 وتَهلكُ بينَ الهزلِ والجدِّ مُهجةٌ
 فأيقنتُ أن لا عزَّ بعدي لعاشقٍ،
 وقلبتُ أمري لا أرى لي راحةً،
 فعُدتُ إلى حكم الزمانِ وحكمها
 كأنِّي أنادي دونَ ميثاءِ طَبِيئَةٍ
 تجفلُ حيناً، ثم تزنو كأنها
 فلا تُنكريني، يابنةَ العمِّ، إنه
 ولا تُنكريني، إنني غيرُ مُنكرٍ
 وإني لجرارٌ لكلِّ كَتِيئَةٍ
 وإني لنزالٌ بكلِّ مخوفةٍ
 فأظمأ حتى ترتوي البيضُ والقنا
 ولا أصبَحُ الحيَّ الخُلوفَ بغارةٍ
 ويا ربِّ دارٍ، لم تحفني، مَنيعَةً
 وحيّ رددتُ الخيلَ حتى ملكتهُ
 وساجبةِ الأذيالِ نحوي، لقيتها

وهل بقتي مثلي على حاله نُكرُ؟
 فتيلك! قالت: أيُّهم؟ فهم كُتُرُ
 ولم تسألني عني وعندك بي خُبْرُ!
 فقلتُ: معاذَ الله بل أنت لا الدهرُ
 إلى القلبِ، لكنَّ الهوى ليلبي جسرُ
 إذا ما عداها البينُ عذبها الهجرُ
 وأن يدي ممَّا علقتُ به صفرُ
 إذا البينُ أنساني أحَّ بي الهجرُ
 لها الدُّنْبُ لا تُجزي به ولي العذرُ
 على شرفِ ظمياءَ جَلَّها الدُّعْرُ^(١)
 تُنادي طلاً بالوادِ أعجزه الحُضْرُ
 ليعرف من أنكرته البدو والحضرُ
 إذا زلتِ الأقدامُ، واستنزَل النَّصرُ
 معوذةً أن لا يخلَّ بها النصرُ
 كثيرٌ إلى نزلها النظرُ الشَّرُّ
 وأسعَبُ حتى يشبع الدُّنْبُ والنَّسرُ
 ولا الجيشَ ما لم تأتِه قبلي النُّدرُ
 طلعتُ عليها بالردى، أنا والفجرُ
 هزيماً وردتني البراقعُ والخمُرُ
 فلم يلقها جاني اللِّقاءِ ولا وعُرُ

١٠. الميثاء: ما اتسع من فوهة الوادي. ظمياء: رقيقة الجفون. الذعر: الخوف.

وَهَبْتُ لَهَا مَا حَازَهُ الْجَيْشُ كُلُّهُ
 وَلَا رَاحَ يُطْعِنِي بِأَثْوَابِهِ الْغِنَى
 وَمَا حَاجَتِي بِالْمَالِ أُنْبَعِي وَفُورَهُ
 أُسْرْتُ وَمَا صَحْبِي بِعُزْلِ لَدَى الْوَعَى،
 وَلَكِنْ إِذَا حُمَّ الْقَضَاءُ عَلَى امْرِي
 وَقَالَ أُصِيحَابِي: الْفِرَارُ أَوْ الرَّدَى؟
 وَلَكِنِّي أَمْضِي لِمَا لَا يَعِينِي،
 يَقُولُونَ لِي: بَعْتَ السَّلَامَةَ بِالرَّدَى
 وَهَلْ يَتَّحَفَى عَنِّي الْمَوْتُ سَاعَةً
 هُوَ الْمَوْتُ، فَاخْتَرِ مَا عَلَا لَكَ ذِكْرُهُ
 وَلَا خَيْرَ فِي دَفْعِ الرَّدَى بِمَدْلَةٍ
 يَمْتُونُ أَنْ نَخْلُوا ثِيَابِي، وَإِنَّمَا
 وَقَائِمُ سَيْفٍ فِيهِمْ أُنْدَقَ نَصْلُهُ،
 سَيَذْكُرُنِي قَوْمِي إِذَا جَدَّ جَدُّهُمْ،
 فَإِنْ عَشْتُ فَالطَّعْنُ الَّذِي يَعْرِفُونَهُ
 وَإِنْ مِتُّ فَالْإِنْسَانُ لَا بُدَّ مَيِّتٍ
 وَلَوْ سَدَّ غَيْرِي مَا سَدَدْتُ أَكْتَفُوا بِهِ
 وَنَحْنُ أَنْاسٌ، لَا تَوَسَّطَ بَيْنَنَا،
 تَهْوُنُ عَلَيْنَا فِي الْمَعَالِي نَفُوسُنَا
 أَعَزُّ بَنِي الدُّنْيَا وَأَعْلَى ذَوِي الْعُلَا،

وَرُحْتُ وَلَمْ يُكشَفْ لِأَبْيَاتِهَا سِثْرُ
 وَلَا بَاتَ يَثِينِي عَنِ الْكَرَمِ الْفُقْرُ
 إِذَا لَمْ أَفِرْ عِرْضِي فَلَا وَفَرَ الْوَفْرُ
 وَلَا فَرَسِي مُهْرٌ، وَلَا رَيْتُهُ غَمْرُ
 فَلَيْسَ لَهُ بَرٌّ يَقِيهِ، وَلَا بَحْرُ
 فَقَلْتُ: هُمَا أَمْرَانِ، أَحْلَاهُمَا مُرٌ
 وَحَسْبُكَ مِنْ أَمْرَيْنِ خَيْرُهُمَا الْأَسْرُ
 فُكَلْتُ: أَمَا وَاللَّهِ، مَا نَالِي خُسْرُ
 إِذَا مَا تَجَافَى عَنِّي الْأَسْرُ وَالضَّرُّ؟
 فَلَمْ يَمِتِ الْإِنْسَانُ مَا حَيِيَ الذُّكْرُ
 كَمَا رَدَّهَا، يَوْمًا، بِسَوْءَتِهِ عَمْرُو
 عَلِيَّ ثِيَابٌ، مِنْ دِمَائِهِمْ حُمْرُ
 وَأَعْتَابُ رُمَحٍ فِيهِمْ حُطَمَ الصَّدْرُ
 وَفِي اللَّيْلَةِ الظُّلْمَاءِ يُفْتَقِدُ الْبَدْرُ
 وَتِلْكَ الْقَنَا وَالْبَيْضُ وَالضَّمْرُ الشُّقْرُ
 وَإِنْ طَالَتِ الْأَيَّامُ، وَأَنْفَسَحَ الْعُمْرُ
 وَمَا كَانَ يَغْلُو التَّبْرُ لَوْ نَقَّقَ الصُّفْرُ
 لَنَا الصَّدْرُ دُونَ الْعَالَمِينَ أَوْ الْقَبْرُ
 وَمَنْ خَطَبَ الْحَسَنَاءَ لَمْ يُغْلِبْهَا الْمَهْرُ
 وَأَكْرَمُ مَنْ فَوْقَ التُّرَابِ وَلَا فَخْرُ



سامي الكيالي

اشتهر سامي الكيالي بنشاطه الإبداعي في العديد من الجوانب؛ في الشعر والأدب ودراسة التراث وتحقيقه، واتسم فكره عامة بالتزوع إلى التجديد في مختلف هذه الميادين، ولكنه لم ينزع أبداً إلى قطع الصلة مع التراث، ولم يفهم التجديد على أنه يحمل في طياته هدم التراث أو قطع الصلة به، وإن كان يميل إلى ذلك في بعض الأحيان الأمر الذي وضعه في مرمى المتعصبين للتراث.

ولد سامي الكيالي في مدينة حلب عام ١٨٩٨م، أبوه علي الكيالي أحد أبرز علماء الإسلام في زمنه. تلقى علومه الأولى في المدرسة السلطاني التي عرفت لاحقاً باسم مدرسة التجهيز، وهي مدرسة المأمون حالياً. ولكنه انقطع متابعة الدراسة الجامعية بسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى.

في عام ١٩٢٧م نشر أول كتبه وهو كتاب: نظرات في التاريخ والنقد والأدب، وفي هذه السنة أصدر مجلة (الحديث) لتكون وسيلته وأداته الرئيسة في معركته التجديدية واستقدم للكتابة في أبرز أعلام الفكر العربي المعاصر من أمثال الدكتور طه حسين، والدكتور محمد حسين هيكل، والشاعر الدكتور إبراهيم ناجي وغيرهم... واستمر في إصدارها حتى عام ١٩٦٠م عندما اضطر إلى حجبها وهو على ذلك حزين. وفي عام ١٩٣٥ رحل إلى فرنسا وإنكلترا وسويسرا وإيطاليا ودون انطباعاته الذاتية في كتاب عنوانه: شهر في أوربا.

شارك الكيالي في العديد من الندوات والمؤتمرات وألقى العديد من المحاضرات في المراكز الثقافية والمعاهد والجامعات العربية. وقد كلف بالعديد من المهمات والمسؤوليات الإدارية والعلمية فقد كلف بالأمانة العامة لبلدية حلب. وعين مفتشاً إدارياً عاماً لبلديات المنطقة الشمالية، ومديراً لدار الكتب الوطنية، ومديراً للمركز الثقافي العربي بحلب، ومستشاراً ثقافياً للوفد السوري في اليونسكو، وعضواً في اللجنة الثقافية التابعة

للجامعة العربية، وسمي عضواً في المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة، وعضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

ظل الكيالي على درجة عالية من الهمة والنشاط والعطاء حتى وافته المنية مساء الخميس ١٧ شباط ١٩٧٢م، تاركاً أكثر من خمسة وعشرين كتاباً منها:

- . ابن القارح.
- . الأدب العربي المعاصر.
- . الأدب والقومية في سوريا . ١٩٦٩م.
- . أنواء وأضواء . ١٩٤٧م.
- . الحركة الأدبية في حلب من ١٨٠٠-١٩٥٠.
- . رحلة إلى رحاب الرحمن.
- . رسائل أدبية.
- . سيف الدولة وعصر الحمدانيين . حلب . ١٩٣٥م.
- . شهاب الدين السهروردي.
- . شهر في أوروبا . حلب . ١٩٣٥م.
- . في الربوع الأندلسية.
- . مع أبي العلاء.
- . مع الشعراء المعاصرين.
- . مع طه حسين.
- . مع المؤلفين العرب في القرن العشرين.
- . نظرات في التاريخ والنقد والأدب . القاهرة . ١٩٢٧م.
- . ولي الدين يكن.



عبرة الشباب^(١)

لمحة عن المنازعة القومية عند المتنبي

عاش المتنبي عمره وهو يحمل في صدره عزم الشباب؛ نفس طموحة، وروح مغامرة، وقلب قلق وثاب، وجنون بالمجد والتعالي والعظمة، وإيمان الواثق من نفسه، وما إلى ذلك من هذه الألوان التي تتلاقى ظلالتها في حياة العصاميين الذين يرتفعون بنفوسهم من الضعة إلى قمة المجد وذروة العلاء.

هذا هو المتنبي وهذه أظهر خصائص نفسيته. فقد نشأ نشأة الفقراء، وعاش حياة ضنكة مغمورة بألوان الشقاء.

ولكن فقره لم يحل دون تفتح مواهبه، وما كان الشقاء ليحيل ذكائه بلهًا وتوقد ذهنه خبلاً، أو ليقعده في أرض الكوفة مغمور الاسم لا يدوي صده في الآفاق. فقد تطلع المتنبي وهو في مقتبل عمره إلى الأجداد ولم تصدمه الأحداث التي جابهته بل احتملها أبيض النفس قوي الإرادة هادئ الضمير. وظل في طريقه يقتحم المصاعب ويواجه الأهوال. يجالذ ويقارع ويناضل ويسير من بلدٍ إلى بلدٍ حتى همد جسمه بعد أن ترك في دنيا الأدب العربي دويًا رنَّ صده حتى في آداب الأمم الحيّة.

دخل المتنبي غمار الحياة وهو خلوّ إلا من هذا الخافق بيّن جنبيه، ومن هذه التزعجات الصلبة القويّة التي امتزجت بدمه وأعصابه. دخل غمار الحياة وكأنّما كلُّ شيء يعلن له «أنّ الدنيا لمن غلب». عصر يععج بالاضطرابات والدسائس، إمارات تتقاذفها الأيدي في كلِّ مصر وصقع، متغلبون تضطرم نفوسهم بالأهواء والشّهوات.

١١. النص هو مقالة للأستاذ سامي الكيالي بالعنوان ذاته.

وشهوة المجد في نفس شاعرنا لم تكن أقل منها في نفس غيره من الطامحين وهو
القائل:

وَفُؤَادِي مِنَ الْمُلُوكِ وَإِنْ كَانَ
لِسَانِي يُرَى مِنَ الشُّعْرَاءِ

فلم ينكمش في عقر داره، ولم يشغل نفسه بالتوافه، ولا عرف الضعف والوهن
بل زجَّ نفسه في هذا الأتون الملتهب، وأخذ يجوب البلاد ويبلو أخلاق الناس ويتصل
بالأمراء. وكان الشعر وسيلته في المدح، فإذا مدح أشاد بنفسه وقوته وأدبه، وأشار إلى
مطامحه، وصرح أنه ليس كغيره من شعراء المديح الذين يكتفون بالتافه اليسير من
أغراض الدنيا:

وَفِي النَّاسِ مَنْ يَرْضَى بِمَيْسُورِ عَيْشِهِ
وَمَرْكُوبُهُ رَجَالَهُ وَالثَّوْبُ جُلْدُهُ

وَلَكِنَّ قَلْبًا بَيْنَ جَنَبَيْ مَا لَهُ
مَدَى يَنْتَهِي بِي فِي مُرَادٍ أَحَدُهُ

وفرَّق كبيرٌ بَرَّ الشَّاعر الذي يرتمي بَرَّ أعتاب ممدوحيه ضعيف النفس ذليلها،
وبَيَّنَّ الذي يرسل شعره قوي النفس عزيزها، ويعلن عن شخصية لها طمحات ورغبات
لا حدَّ لها ولا أمد.

هذا هو المتنبّي في مجموعته. فما الذي يستفيدة الشَّبَاب من دراسة حياته؟
والشباب في عصرنا هذا يملأ الدنيا ويشغل الناس. على حدِّ تعبير ابن رشيق في
المتنبّي. نعم، يملأ الشباب الدنيا بميوله ونزعاته، بواجبه نحو نفسه ووطنه، بتحملة
وقر النهضات وتضحيته بسخاء، بمدى صلته بحاضره وربطه بين ماضيه وحاضره
ومستقبله. فهل يستطيع المتنبّي أن يكون هدى الشباب إذا ما تلمسوا بعض

شكوكهم في حياته وشعره؟.. إن طابع هذا العصر يختلف عن عصر مضى عليه ألف عام.

ولكن نفسية العصاميين في جوهرها ومنازعتها وطمحاتها هي هي مهما تباينت العصور.

وقبل أن نجيب على هذا السؤال الذي فرضه «الهلل» الأغر نريد أن نقول إن التزعة الجديدة في دراسة الأدب لم تعد لترتضي هذه «السطحية» في درس الأدب العربي بل لا بد من درسه بتعمق واستقصاء وكشف لهذه القوى الدفينة التي تكمن في قصيده ومنثوره. فأنا مثلاً لم يعد يهمني من قصائد المتنبي في سيف الدولة هذه البهرجة اللفظية والأساليب القوية والحكم الغوالي، بل أبحث فيها. وأنا أدرس عصر الحمدانيين. هذه الألوان التي أرى في أصباغها نقع المعارك التي خاضها سيف الدولة في حروبه مع نيقفور البيزنطي، هذه المعارك التي تكاد تشبه معارك هوميروس في إلياذته.

وأخرج من دراستي إلى أن أدب المتنبي لم يكن أدب الحكمة والمديح فحسب، بل كان صورة حية لهذا «الأدب القومي» الذي تكاد ترتفع دعوته الصارخة في هذه الأيام على «الأدب العالمي». وأنه من الزرية بأدبنا القديم أن نقف عند هذه النظرة الضيقة التي لا ترى في أغراض الشعر العربي سوى المديح والغزل والنسيب والثناء والفخر. مع أن قليلاً من البحث في شعر المتنبي يكشفنا على منازع قومية حية تنبثق من قصائد المديح، التي تجمع بين نظرته الإنسانية الشاملة، وعاطفته العربية الزاخرة.



سعيد الأفغاني

سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني، أفغاني الأصل لجدّه الذي هاجر من كشمير إلى دمشق وتزوج فيها واستقر. هو حامل لواء العربية وأستاذ أساتذتها في عرف الباحثين والدارسين.

ولد **سعيد الأفغاني** بدمشق ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م. بدأ مسيرته في التعلم على أيدي مشايخ الجامع الأموي أمثال الشيخ أحمد النويلاتي والشيخ طاهر الجزائري، وعلى يديهما نما حبه للعربية وتمثله الأخلاق النبيلة من عفة وعزّة نفس وعصاميّة... ذكر **سعيد الأفغاني** أنه التحق في السابعة بمدرسة الإسعاف الخيري، وانتقل منها إلى مدرسة التطبيقات التي أتم فيها دراسته الابتدائية، ومنها انتقل إلى مكتب عنبر ليكمل فيه دراسته الإعدادية والثانوية. وبعد نيله الشهادة الثانوية التحق بمدرسة الآداب العليا في الجامعة السورية، وكان مديراً حينها شفيق جبري. ونظراً لتفوقه عين فور تخرجه مدرساً مساعداً في كلية الآداب.

في عام ١٩٤٦م أوفد إلى جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة لاحقاً) لمتابعة الدراسات العليا، ولكنّه لأسباباً ما منعه من المتابعة فعاد إلى دمشق ليتابع عمله في التدريس في قسم اللغة العربية، وإلى جانب جامعة دمشق درس في العديد من الجامعات العربية مثل الجامعة اللبنانية، الجامعة الليبية في بنغازي، وجامعة الملك سعود في الرياض التي بقي فيها إلى أن بلغ الخامسة والسبعين من عمره.

قامت وزارة المعارف السورية بإيفاد الأستاذ **الأفغاني** كثير من الدول العربيّة للاطلاع على طرق تدريس اللغة العربية في جامعاتها مثل مصر وليبيا والجزائر والمغرب، وكذلك أوفدته إلى إسبانيا وفرنسا وإنكلترا لزيارة للاطلاع على جهود معاهد الاستشراق ومناهجها في هذه الدول.

في عام ١٩٧٠م انتخب عضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وفي عام ١٩٩٠م، انتخب عضواً عاماً. وفي عام ١٤١٧هـ/١٩٩٧م توفي في مكة المكرمة ودفن فيها، تاركاً العديد من الكتب ما بيّن تأليف وتحقيق من أبرزها.

- . إبطال القياس والرأي والاستحسان لابن حزم (تحقيق).
- . ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة (تأليف).
- . أسواق العرب في الجاهلية والإسلام (تأليف).
- . أغلاط المنجد (تأليف).
- . الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة للزركشي (تحقيق).
- . الإسلام والمرأة (تأليف).
- . الإعراب في جدل الإعراب للرماني (تحقيق).
- . الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب للفارقي (تحقيق).
- . الحجة في القراءات السبع لابن زنجلة (تحقيق).
- . المفاضلة بين الصحابة للزركشي (تحقيق).
- . الموجز في قواعد اللغة العربية وشواهدا (تأليف).
- . تاريخ داريا للحولاي (تحقيق).
- . حاضر اللغة العربية في الشام والقاهرة (تأليف).
- . سير أعلام النبلاء للذهبي (تحقيق).
- . عائشة والسياسة (تأليف).
- . في أصول النحو (تأليف).
- . لمع الأدلة للأنباري (تحقيق).
- . مذكرات في قواعد اللغة العربية (تأليف).
- . معاوية في الأساطير (تأليف).
- . مغني اللبيب لابن هشام (مراجعة).
- . من تاريخ النحو (تأليف).
- . نظرات في اللغة عند ابن حزم (تأليف).



حول الشواهد وقواعد الاحتجاج بها^(١٢)

١- ليست القواعد إلا قوانين مستنبطة من طائفة من كلام العرب الذين لم تفسد سلاتقهم.

٢- أعلى الكلام العربي من حيث صحة الاحتجاج به: القرآن الكريم بجميع قراءاته الصحيحة السند إلى العرب المحتج بهم. ثم ما صح أنه كلام الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه أو أحد الرواة من الصحابة. ثم نثر العرب وشعرها في جاهليتها بشرط الاطمئنان إلى أنهم قالوه باللفظ المروي، ويلى ذلك كلام الإسلاميين الذين لم يشوه لغتهم الاختلاط.

٣- جعلوا منتصف المئة الثانية للهجرة حداً للذين يصح الاستشهاد بشعرهم من الحضريين؛ فإبراهيم بن هرمة المتوفى سنة (١٥٠هـ) آخر من يصح الاستشهاد بشعرهم، وبشار بن برد أول الشعراء المحدثين الذين لا يحتج بشعرهم على متن اللغة وقواعدها. وعلى هذا يؤتى بشعر للتأخرين من فحول الشعراء للاستئناس والتمثيل لا للاحتجاج.

أما في البادية فقد امتد الاستشهاد بكلام العرب المنقطعين فيها حتى منتصف المئة الرابعة للهجرة.

٤- لا يحتج بكلام مجهول القائل:

زعم بعض النحاة أنه يجوز اجتماع (كي) و(أن) على فعل واحد، واحتجوا لذلك بقول القائل:

فتتركها شناً ببدياء بلقع أردت لكيما أن تطير بقربتي

وزعم آخر أن لام التوكيد تدخل في خبر (لكن) كما تدخل في خبر (إن) واستشهد لزعمه بقوله القائل:

☆ ولكنني من حبها لعميد ☆

١٢. النص من كتاب الأستاذ سعيد الأفغاني الموجز في قواعد اللغة العربية.

وكلا القولين ساقط لا يبني عليه قاعدة، فالشاهد الأول مجهول القائل، والشاهد الثاني لا يعرف له أول ولا قائل. وما بني عليهما ساقط.

٥- لا يحتج بما له روايتان إحداهما مؤيدة لقاعدة تُزعم، والثانية لا علاقة لها بها، لاحتمال أن الشاعر قال الثانية، والدليل متى تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال:

ادعى بعضهم أن (الأرض) تذكر وتؤنث، واستشهد للتذكير بقول عامر بن جُوَيْن الطائي في إحدى الروايتين:

ولا أرض أبقلَ إبقالها فلا مُزنةٌ ودقت ودقها

والرواية الثانية: ولا أرض أبقلت إبقالها. فإن لم يكن لتذكير (الأرض) غير هذا الشاهد فلا يحتج به، لأن الأكثر أن الشاعر قال (أبقلت) اللغة للشهورة المجمع عليها.

٦- ترد الشواهد في كتب النحاة محرفة أحياناً، ويكون موضع التحريف هو موضع الاستشهاد على قاعدة تُزعم: ولو حرر الشاهد ما كان للقاعدة مؤيد:

عرفت أن الشاهد على اجتماع (كي) و(أن) مجهول القائل وبذلك حبطت القاعدة، لكن بعضهم احتج بقول جميل العذري وهو ممن يحتج به:

لسانك كيما أن تغرّ وتخدعا فقالت أكلّ الناس أصبحت مانحاً

وبرجعنا إلى الديوان نطلع على الرواية الصحيحة وهي:

لسانك هذا كي تغرّ وتخدعا

فالرواية التي احتجوا بها محرفة في موضع الاستشهاد نفسه، وإذا لا صحة للقاعدة المزعومة، فالواجب تحرير الشاهد والتوثق من ضبطه في مظانة السليمة قبل البناء عليه.

٧- كما يفيد جداً الرجوع إلى الشاهد في ديوان صاحبه إن كان شعراً، يفيد الرجوع إلى مصادره الأولى إن كان نثراً لمعرفة ما قبله وما بعده، فكثيراً ما يكون الشاهد الأبتري داعية الخطأ في المعنى والمبنى: زعم بعضهم جواز مطابقة الفعل المتقدم لفاعله المتأخر في الأفراد والثنية والجمع فأجاز قول (جاؤوا الطلاب) واحتج بحديث في موطأ

مالك: ((يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة في النهار...)). ولا غبار على الاحتجاج بالحديث البتة، ولكننا حين رجعنا إلى موطأ مالك وجدنا للحديث أولاً وهو: ((إن لله ملائكة يتعاقبون فيكم: ملائكة في الليل وملائكة في النهار...)) وإذاً لا شاهد صحيحاً على قاعدتهم المزعومة.

٨- ينبغي التفريق بين ما يرتكب للضرورة الشعرية وما يؤتى به على السعة والاختيار، فإذا اطمأنت النفس إلى بناء القواعد على الصنف الثاني ففي جعل الضرورة الشعرية قانوناً عاماً للكلام نثره ونظمه الخطأ كل الخطأ:

ادعى بعضهم جواز الرفع: (لم) مستشهداً بقول قيس بن زهير:

بما لاقت لبون بني زياد ألم يأتيك والأنباء تنمي
فإذا فرضنا أن الشاعر قال (يأتيك) ولم يقل مثلاً (يلغك)، يكون قد ارتكب ضرورة شعرية قبيحة، ولا يجوز البتة أن تبنى قاعدة على الضرورات.

٩- المعول في امتحان أوجه الإعراب والترجيح بين أقوال النحاة على المعنى قبل كل شيء، فهو الذي يجب أن يكون الحكم في كل مناقشة.
وموازنة وترجيح، وإذا دار الأمر بين مقتضيات المعنى ومقتضيات الصناعة النحوية التزمت الأولى دون الثانية.

في تعليق إذا والظروف الشرطية قولان: قول الجمهور أن تعلق بفعل الشرط، وقول غيرهم بتعليقها بجواب الشرط؛ (إذا حضرت أكرمك) فالجمهور يجعل الظرف متعلقاً بـ(حضرت) وغيرهم يعلقه بـ(أكرم)، والمعنى ينص على أن الإكرام يقع عند الحضور، لا أن الحضور يقع عند الإكرام، وإذاً فقول الجمهور لا يؤيده المعنى، والصحيح تعليقه بجواب الشرط.

١٠- يفضل في كل مقام فيه إعرابان، الإعراب الذي لا يجنح إلى تقدير محذوف: في جملة للمدح (نعم الرجل خالد) يجعل البصريون (خالد) خبراً مبتدأ محذوف وجوباً تقديره (هو) أو (للمدح) فيكون التركيب جملتين، جملة نعم الرجل، وجملة هو خالد.

أما الكوفيون فيجعلون (خالد) مبتدأ مؤخر وجملة (نعم الرجل) خبراً مقدماً من غير تقدير محذوف. وهذا القول صواب لإغنائنا عن تقدير محذوف أولاً ولأن العرب تقول (خالد نعم الرجل) ثانياً.

١١ - إذا أُلجأت أحكام الصناعة إلى تقدير محذوف، قُبِل هذا التقدير بشرطين:
١ - ألا يلجئ إلى إخلال بالمعنى.

٢ - وأن يسوغ التلفظ به دون ركة أو خروج عن الأسلوب العربي المشهور: يجعلون لهمزة الاستفهام تمام الصدارة حتى على حروف العطف، فلا نقول: وأذهبت؟ كما نقول (وهل ذهبت؟)، وإنما نقول (أو ذهبت؟) لكن الزمخشري زعم في مثل قوله تعالى:

{أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ} أن الفاء العاطفة في صدر جملتها وأن الهمزة داخلية على جملة محذوفة وأن التقدير: أقعدوا فلم يسيروا والطبع السليم يجد ركة في هذا التقدير وبعداً عن البلاغة، ووجوب إهمال هذا المذهب لسخفه.

هذه أهم الأمور التي سنصدر عنها في دراساتنا ونقدنا للشواهد وما بني عليها من قواعد وعلى الدارس اتخاذ مذكرة خاصة به يلخص فيها ما نعلق به على كل شاهد من حيث ضبطه، ومعناه، وموضع الاستشهاد فيه، والقاعدة المتعلقة به، وقيمه في الاحتجاج على هدي الملاحظات السابقة.

وهو - في هذه الحالة - غير معفى من بذل الجهد والدراسة الشخصية وإعمال الفكر، ولن يجتمع التواكل والدراسة الصحيحة بحال.



سهيل زكار

اشتهر سهيل زكار بوصفه مؤرخاً، ولكنّه في حقيقة الأمر خصص عنايته كلها لإعادة قراءة التاريخ العربي وإعادة كتابته من وجهة نظر عربيّة. وقد وضع في هذا السياق عشرات الكتب الضخمة التي تجعله أحد أبرز المهتمين بالتراث العربي على الأقل من ناحية التأريخ.

ولد سهيل زكار في مدينة حماة عام ١٩٣٦م، وفيها تلقى علومه في المراحل الأولى من الابتدائية حتّى نال الشهادة الثانوية في عام ١٩٥٩م، وانتقل إلى دمشق ليلتحق بقسم التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، وينال الإجازة في التاريخ عام ١٩٦٣م. وسافر بعدها إلى لندن ليتابع الدراسات العليا وينال درجة الدكتوراه في التاريخ من جامعة لندن عام ١٩٦٩م.

شارك سهيل زكار في عشرات الندوات والمؤتمرات العربية والدولية، وعشرات المحاضرات العامة والندوات التلفزيونية في كثير من المحطات التلفزيونية العربية. كما شارك في الكثير من لجان التحكيم في للمجلات والمؤسسات العلمية في العالم العربي، وأشرف على الكثير من رسائل الماجستير والدكتوراه، كما ناقش الكثير منها. وهو عضو اللجنة التي أشرفت على ترميم الجامع الأموي بدمشق، وعضو اللجنة القومية لكتابة تاريخ الأمة العربية، وعضو اللجنة المشرفة على إقامة متحف للتاريخ العسكري لتاريخ بلاد الشام، ونائب رئيس اتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة، وعضو اتحاد الكتاب العرب...

الدكتور زكار أستاذ التاريخ في جامعة دمشق منذ عام ١٩٧٠م، وإلى جانب عمله أستاذاً في جامعة دمشق فقد تولى التدريس في العديد من الجامعات العربية مثل: جامعة محمد بن عبد الله في فاس، وجامعة القرويين في فاس، وجامعة قسنطينة في الجزائر، وفي جامعة صنعاء...

صدر للدكتور زكار عشرات الكتب التي تقع في أكثر من مئتين وخمسين مجلداً ما بيّن تحقيق وتأريخ ودراسة التراث العربي منها:

- . البداية والنهاية لابن الأثير (أربعة عشر مجلداً . تحقيق).
- . تاريخ الخلفاء للوثابي (مجلد . تحقيق).
- . التاريخ العباسي والأندلسي (مجلد).
- . تاريخ العرب قبل الإسلام (مجلد).
- . تاريخ العصر العباسي أيام السلاجقة (مجلد).
- . تاريخ العصرين الأيوبي والمملوكي (مجلد).
- . تاريخ خليفة بن خياط (مجلد . تحقيق).
- . تاريخ دمشق لابن القلاقي (مجلد . تحقيق).
- . الجامع في أخبار القرامطة (مجلدان).
- . حطين والفتح الصلاحي للقدس (مجلد).
- . الحلل الموشية في الأخبار في الأخبار المراكشية (مجلد).
- . رسالتان في الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني (مجلد . تحقيق).
- . السير والمغازي لابن إسحق (مجلد . تحقيق).
- . الفتن لعيم بن حماد (مجلد . تحقيق).
- . الكامل في الضعفاء لابن هدي (سبعة مجلدات . تحقيق).
- . الكمال للمزي (أربعة عشر مجلداً . تحقيق).
- . مؤرخو العرب والإسلام (مجلد).
- . مخطوطات البحر الميت (ثلاثة مجلدات).
- . المنتظم لابن الجوزي (ثلاثة عشر مجلداً . تحقيق).
- . اليرموك والفتح العمري للإسلامي للقدس (مجلد).
- . الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية ستكون في نحو خمسة وتسعين مجلداً،
صدر منها حتى الآن ثمانية وثمانون مجلداً.



ابن مرزوق^(١٣)

عاصر ابنُ مرزوقَ لسانَ الدين ابن الخطيب كما عاصر ابن خلدون، وكان مثله في الحياة والتجربة، إذ عاش في المغرب والأندلس، وتونس وأخيراً مصر، كما زار الحجاز والشام. وعلى ذلك كانت تجرته إسلامية شمولية فيها الغرب والشرق، وفيها نظام الملك المريني، والحكم الغرناطي، والحفصي، والمملوكي.

وابن مرزوق هو محمد بن أحمد، شهر بالجد، ولقب بشمس الدين، ولد بتلمسان ما بين ٧١٠ - ٧١١هـ، وأسرته كانت من أسر تلمسان الدينية، وظيفتها الخدمة في ضريح أبي مدين. ولي تلمسان، وكانت سكنها بالعباد في ضاحية هذه المدينة، ولقي ابن مرزوق منذ بداية حياته العناية من أبيه، إذ دفع إلى خيرة الشيوخ، كما رافق أباه في رحلته إلى المشرق، وجاور معه في مكة، ثم رجع معه إلى القاهرة، فأقام بها، وقرأ على عدد من شيوخها، ثم عاد إلى المغرب الأوسط. وفي تلمسان التقى بالسُّلطان المريني أبي الحسن علي فالتحق بخدمته، وأصبح متقدماً في بلاط المرينيين الجديد في فاس. وقد تَقَلَّد ابن مرزوق آنئذٍ عدَّة مناصب وسافر إلى أسبانية الإسلامية وكذلك إلى المسيحية، ويبدو أنَّ السُّلطان أراد أن يكتب بيده ربعة ليقفها على المسجد الحرام في مكة، فأخذ ابن مرزوق يساعده، ثمَّ حدثت أمور أدت إلى ذهاب المملك من أبي الحسن، وصارت السُّلطنة بعده في فاس لابنه أبي عنان فارس وعانت بلاد المغرب الأقصى آنئذٍ مع الأوسط من مشاكل واضطراباتٍ كثيرةٍ حول الحكم وغير ذلك، وكان لابن مرزوق دوره في الأحداث، إلا أنه تمكن من الالتحاق بأبي عنان في فاس، وصار من رجاله المقربين. وبعد فترة سفر عنه إلى تونس، ولم تكلل سفارته بالنجاح، لذلك أودعه أبو عنان في السجن، لكنَّه لم يمكث به طويلاً إذ أطلقه قبيل وفاته.

١٣. النص من بحث للدكتور سهيل زكار يحمل عنوان: الخلافة؛ دراسة ونص لابن مرزوق.

وبعد وفاة أبي عنان بعدة أشهر نال أخوه أبو سالم إبراهيم السلطنة في فاس، ففقر ابن مرزوق، وجعله الشخصيّة الأولى في دولته، لكن هذا السلطان لم يمكث في الحكم إلا «سنتين وثلاثة أشهر، وخمسة أيام» إذ اغتيل في مؤامرة تمت في قصر السلطنة، وحل محله أخوه أبو عامر تاشفين، وحلت النكبة بابن مرزوق حيث أودع السجن، مع النية لقتله والتخلص منه. ومن سجنه أرسل ابن مرزوق إلى السلطان الرسالة التالية:

الحمد لله على كل حال. أخرج الطبراني في منسكه، وأبو حفص الملائي في سيرته عن عبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، أنهما قالوا: «وقف رسول الله على الثنية، التي بأعلى مكة، وليس بها يومئذ مقبور، فقال: بيعت الله من هاهنا سبعين ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب، يشفع كل واحد منهم في سبعين ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عقاب، ووجوههم كالقمر ليلة البدر، فقال أبو بكر: من هم يا رسول الله؟ فقال: هم الغرباء من أمتي، الذين يدفنون هاهنا».

ففي هذا الموضع دفن والدي رحمه الله، وبعد سماعه هذا الحديث بسبعة أيام دفن فيه، أفتره لا يشفع فيمن أقال عثرة ولده، أفما يشتري هذا بأموال الأرض، أفلا يراعى لي ثمانية وأربعين منبراً في الإسلام شرقاً وغرباً وأندلساً، أفلا يراعى لي أنه ليس يوجد من يسند الأحاديث الصحاح سماعاً من باب الإسكندرية إلى البربر والأندلس غيري، وقراءة عن نحو من مائتين وخمسين شيخاً، والله ما أعلمه، لكن حرمي الله منه، فنبذت الاشتغال به، وآثرت اتباع الهوى والدنيا، فهويت، اللهم غفرانك، أفلا يراعى لي مجاورة نحو اثني عشر عاماً، وختم القرآن في داخل الكعبة، والإحياء في محراب النبي، والإقراء بمكة، ولا أعلم من له هذه الوسيلة غيري، أفلا يراعى لي الصلاة بمكة ستاً وعشرين سنة، وغرتي بينكم، ومحتي في بلادي على محبتكم وخدمتكم، من ذا الذي خلمكم من الناس، يخرج على هذا الوجه، أستغفر الله، أستغفر الله، أستغفر الله من ذنوبي، ذنوبي أعظم، وربي أعلم، وربي أرحم والسلام.

إنّ هذه الرسالة مرآة لعصر بني مرين، كما فيها بيان لقدرة ابن مرزوق ومكانته في الدين والدنيا، ولهذا أطلق سراحه، وسمح له بمغادرة المغرب إلى تونس، حيث التحق بخدمة

ملكها، ثم ما لبث أن توجه إلى مصر، وفي القاهرة المملوكية التحق ابن مرزوق بخدمة السلطنة، «ولم يزل مقيماً بالقاهرة، موفر الرتبة، معروف الفضيلة، مرشحاً لقضاء المالكية، ملازماً للتدريس في وظائفه إلى أن هلك سنة إحدى وثمانين».

وفي أثناء إقامة ابن مرزوق بالقاهرة، تقلبت الأحوال في دولة بني مرين حتى آلت السلطنة إلى أبي فارس عبد العزيز ابن السلطان أبي الحسن، وفي أثناء حكم هذا السلطان علم ابن مرزوق بأن السلطان أمر بإعداد الربعة التي كان أبوه قد كتبها ليرسلها لتوقف باسم أبيه في بيت الله الحرم، وكان حينئذ ابن مرزوق للعودة إلى بلاد فاس الجديدة شديداً، لذلك ما إن علم بذلك حتى أعد نفسه ورشحها لتكلف بمهمة مراقبة الربعة، فقام بكتابة كتاب تحدث به عن سيرة السلطان أبي الحسن وألح على علاقته به، وضمن هذا الكتاب مادة سياسية هامة، كما أودع فيه مادة تاريخية خطيرة، ودعا هذا الكتاب باسم «المسند الصحيح في مآثر مولانا أبي الحسن».

ولم يفلح مسعى ابن مرزوق، لكن كتابه هذا الذي صنفه في القاهرة وبعث به إلى فاس، انتشر في المغرب، وحفظت بعض نسخه، وقد تبه بعض الباحثين حديثاً لأهمية هذا الكتاب، فقام للمستشرق ليفي بروفنسال بانتخاب المادة التاريخية الواردة فيه، ونشرها سنة ١٩٢٥ في باريس، وقد اعتمد في عمله على نسخة خطية محفوظة الآن في مكتبة دير الأسكوريال في إسبانيا، ويوجد من هذا الكتاب نسخة جيدة محفوظة الآن بالخزانة العامة في الرباط، اطلعت عليها، وقمت بنسخ مقدمتها، التي تحدث بها ابن مرزوق عن الخلافة، إنما ينبغي ألا يفوتني هنا القول بأن عملي هذا وعمل بروفنسال قبله، ينبغي أن يؤخذ كذكره تبه إلى أن مسند ابن مرزوق، كله، ينبغي نشره، ذلك أن هذا الكتاب كتب جميعه لغرض واحد، وضمن معطيات محددة، ولا يمكن معرفة ذلك تماماً إلا بنشر هذا الأثر الثمين بشكل محقق علمياً لا تجارياً. وتخيرات حصره في مقدمة، وأبواب وخاتمة، وسميته: «المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن».

أما لغة، فموضوع هذا اللفظ: هو القائم مقام غيره، من قولهم: خلف فلان فلاناً، والخلف بتحريك اللام، من الصالحين ١٢ اصطلاحاً، وأما حقيقته الشرعية، فهو عبارة عن يقوم مقام النبي، وينوب منابه في الرعاية والحفظ.

وَزَعَمَ ابن العربي، في سراج المريدين أنَّ هذا هو موضوع هذا اللفظ لغة، وليس به، والأصل في إطلاق هذا الاسم عليه قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)، فقيل تسمى بذلك لأنه خلف الجان في سكن الأرض، وقيل خلف الملائكة، وقيل خليفة يحكم بيني وبين خلقي، فكأنه سبحانه جعله خليفة بهذا المعنى، وهذا هو آدم، ومن قام مقامه من ذريته، وهو اختيار ابن مسعود، وجماعة.

وذكر الله الخلافة في الأرض لخمسة نفر: لآدم عليه السلام، فكان الحاكم في الأرض، ولداود عليه السلام في قوله: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ)، ولهارون عليه السلام في قوله: (وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ)، وللصحابة رضي الله عنهم في قوله: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ)، يعني الأنبياء عليهم السلام، وقال تعالى في المؤمنين: (وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ)، لأنَّ المسلمين أتوا آخر الأمم مع نبيهم، وقيل إنَّ الخلفاء أربعة أنبياء، كما أنَّ الصحابة رضوان الله عليهم أربعة، وهم: آدم، وداود، وهارون، وسليمان عليهم السلام، وقد ثبت أنَّ سليمان عليه السلام كان خليفة في جميع الأرض، وحاكماً على الإنس والجن، قاله ابن العربي في القانون.

وقيل إنَّ محمداً خليفة الكل، لأنَّ الله تعالى بعثه للإنس والجن، وأوجب على مجموع أهل الأرض الإيمان به، فهو الخليفة الأول، في الشرف والفضل، والآخر في البعث، ويدل على تسميته خليفة، ما ذكره القاضي في الشفاء، أنَّه لما صلَّى مع الملائكة ببيت المقدس ليلة الإسراء، قالت الملائكة لجبريل عليه السلام: مرحباً بالأخ والخليفة، فنعم الأخ هو، ونعم الخليفة، وتكرر ذلك منهم في الإسراء.



شاكر مصطفى

الدكتور شاكر مصطفى مؤرِّخ وأديبٌ وباحثٌ، لقَّبه النُّقاد والباحثون بأديب المؤرِّخين ومؤرِّخ الأدباء. ولد بدمشق سنة ١٩٢١م، وفي دمشق تابع دراساته حتَّى نال الشَّهادة الثَّانوية، ثمَّ ذهب إلى القاهرة ومن جامعتها نال إجازةً في التَّاريخ، ليذهب بعدها إلى سويسرا وينال شهادة الدُّكتوراه في التَّاريخ من جامعة جنيف. عمل في التَّدريس الثَّانوي والجامعي في سوريا. ودَّرَس في العديد من الجامعات العربيَّة. كما شارك في تأسيس رابطة الكُتَّاب العرب (نواة اتحاد الكتاب العرب). وأشرف على مشروعات قوميةٍ كثيرةٍ. وعمل ملحِقاً ثقافياً في السَّفارة السُّورية بمصر. وبعدها مثل سوريا رئيساً للبعثة الدبلوماسية وسفيراً عشر سنين في السُّودان وكولومبيا والبرازيل. ووُيِّى منصب وزير الإعلام في سوريا ما بيَّن عامي ١٩٦٥ . ١٩٦٦م. وآخر مسؤوليَّاته كانت تسميته أميناً عاماً للجنة التَّخطيط الشَّامل للثقافة العربيَّة (المنظمة العربيَّة للتَّربية والثقافة والعلوم). توفي عام ١٩٩٧م، تاركاً نحو خمسين كتاباً مطبوعاً، وعشرات الأبحاث والمقالات المنشورة في الدُّوريات والصُّحف العربيَّة التي اهتمت معظمها بدراسة التراث العربي وإعادة كتابة التاريخ العربي. وأبرزها:

الأدب في البرازيل ١٩٨٦م. بيَّن الأدب والتاريخ ١٩٩٦م. بيني وبينك ١٩٥٥م. تاريخ العرب والإسلام (بالاشتراك) ١٩٤٩م. التاريخ العربي والمؤرخون ١٩٨٣م. تاريخنا وبقايا صور ١٩٨٩م. التخطيط لتنمية عربية (بالاشتراك) ١٩٨٢م. التعليم والثقافة (بالاشتراك) ١٩٩٠م. الثقافة العربية والاعتماد على الذات (بالاشتراك) - ١٩٨٨م. جنوب بلاد الشام في العصر العباسي ١٩٩٣م. الحروب الصليبية في شمال إفريقيا وأثرها الحضاري (بالاشتراك) ١٩٩٨م. حضارة الطُّين ١٩٥٥م. الدليل في التاريخ العربي

الإسلامي ١٩٨٦م. دول العالم الإسلامي ورجالها ١٩٩٣م. رجال وشياطين
١٩٩٦م. سوريا ولبنان جغرافياً (بالاشتراك) ١٩٤٩م. صلاح الدين ١٩٩٨م.
صور أندلسية من التاريخ ١٩٩٦م. العرب في التاريخ ١٩٩٦م. في التاريخ
الإسلامي ١٩٩٨م. في التاريخ الشامي ١٩٩٨م. في التاريخ العباسي
١٩٥٧م. في ركاب الشيطان ١٩٥٥م. قضايا من التاريخ ١٩٩٦م. محاضرات
عن القصة في سورية ١٩٥٨م. المدن في الإسلام حَتَّى العصر العباسي
١٩٩٧م. المصادفة في التاريخ ١٩٩٦م. المظلومون في التاريخ ١٩٩٥م. معالم
الحضارات (بالاشتراك) ١٩٤٧م. معنى السَّلام عند إسرائيل ١٩٦٩م.
المغامرون في التاريخ ١٩٩٦م. المكتشفون في التاريخ ١٩٩٦م. من الغزو
الصَّليبي إلى الغزو الصهيوني وبالعكس ١٩٨٧م. من ذكريات الغزو الفرنجي
١٩٩٦م. من معارك الجهاد في الإسلام ١٩٩٦م. المنسيون في التاريخ
١٩٩٦م. موسوعة العالم الإسلامي ورجالها ١٩٩٣م. اليتامى في التاريخ
١٩٩٧م.



ملكة دمشق المنسية

صفوة الملك زمرد خاتون^(١)

ظهر في أفق المقاومة، بعد خمس وثلاثين سنة من الاحتلال الصليبي نجحاً جديداً اجتذب الأنظار، إنَّه عماد الدين زنكي، صاحب الموصل وحلب. وضع الرجل في همَّه أمراً واحداً هو: توحيد القوى الإسلاميَّة بأيِّ ثمن. ونجح في الخطوة الأولى حين وحَّد الموصل مع حلب تحت قيادته وبأمره. ثمَّ أضاف إلى ذلك حماة ثمَّ حمص. وبقيت أمامه دمشق، ولكنَّ دمشق كانت يوم ذاك في شغل آخر عن هذا الهدف البعيد.

كان يحكمها منذ مطلع الحروب الصليبيَّة وحتىَّ يوم ظهور زنكي قائد تركي من ممالك السلاجقة الأشداء اسمه **ظهر الدين طغتكين**، واسمه يعني الباز المحارب، ولقد حارب **طغتكين** الفرنجة، ولكن على طريقته في المبادرة الفرديَّة وفي الحرب تارة والهدنة تارة أخرى. لكنَّه انطفأ انطفاء الموت بعد شهرين فقط من بروز اسم زنكي في الشمال، في حلب، تاركاً الحكم لابنه **بوري** (أي الذئب) الذي لم يكن ذنباً بالفعل، ولا بقي في الدست سوى أربع سنوات، وجاء من بعده أولاده.

أين مكان **صفوة الملك زمرد** من هذا الحديث التاريخي الطويل؟ **صفوة الملك** كانت زوجة **بوري** هذا... وقبل الزواج منه كان لها ماضٍ في الملكية طويل. فأبوها هو الأمير **جاولي** صاحب القدس، وعمها اتسز كان ملك دمشق، كما كان الملك **تنش بن الب أرسلان** زوج أمها، وصاحب دمشق من بعد، وكان أخوها لأمها **دقاق** ملك هذا البلد يوم وصل الصليبيون (سنة ٤٩٣هـ/١٠٩٩م) بلاد الشام. ثمَّ تزوجت من **بوري بن طغتكين**

١. النص من كتاب للدكتور شاکر مصطفى يحمل المنسيون في التاريخ.

وملكت معه مملكة دمشق سنوات، فلما مات تسلم الحكم ابنها الأول
إسماعيل.

يوم نصب زنكي شباكه لأخذ دمشق (قيل سنة ٥٣٠هـ/١١٣٥م) يحاصرها
تارَةً ويهادئها أخرى ويغير على أطرافها الشمالية تارات. يومذاك كان إسماعيل فيها هو
الملك، شبابه كان جرأة تبلغ حدَّ التهور، وغروره كان يصل حدَّ الحمق، ومع أنَّه صار
من التعسف والوسواس وسوء الظن والسيرة بحيث كان الحاكم البغيض الكريه، إلا أنَّ
القواد والحاشية وكبار أهل البلد كانوا من قصر النَّظر ومن الخوف على ما بأيديهم من
المصالح ومن انتهاب الناس بحيث فضَّلوه على زنكي وظلوا وقوفاً وراءه.

المؤرخ الدمشقي ابن القلانسي كان أحد كتّاب هذا الملك وقد كتب عنه يقول:
«بتناهيهِ في ارتكاب القبائح والمنكرات، وإيغاله في اكتساب المآثر المحظورات الدالة على
فساد التصور والعقل وظهور الجهل وحب الظلم وعدوله عما عرفت عنه (من قبل) من
مضاء العزيمة في مصالح الدين والمسارة إلى الجهاد في الأعداء. وشرع في مصادرات
المترفة والعمال والمستخدمين في الأعمال، واستخدم بيِّنَ يديه (رجالاً) يعرف بيدرا
الكافر، لا يرقب في مؤمن ولاء ولا ذمة، ونصَّبَه لاستخراج مال المصادرين من المتصرفين
والأخيار المستورين بفنونٍ قبيحةٍ اخترعها في العقوبات وأنواع مستبشعة في التهديد لهم
والمخاطبات، مع كل ذلك فإنَّ قواد الملك إسماعيل وأعوانه كانوا مشغولين بالتناهب
وبالدسائس الداخلية عن الوحدة وعن الجهاد وخطر الكفار، ولم يستطع زنكي أن يجد
معيناً له في دمشق من أجل الوحدة، إلى أن تطورت الأمور في دمشق التطور التاريخي
المفاجئ!

وجاء إلى الملكة الأم صفوة الملك ساعٍ يسعى، همس في أذنها أنَّ ابنها
إسماعيل يستريب في سيرتها ويتهمها ببعض القواد!!

وجنَّ حنون العجوز التي كانت تقارب الستين. كانت السعاية مقصودة حاكها
عليه القوم من الأمراء والمقدمين ووجوه العسكر ومقدمي الضياع، حين علموا أنَّ

إسماعيل نفسه قد كاتب زنكي ليسلمه البلد، وإذا تسلمها ضاعوا وضاعت مصالحهم وأموالهم!!

وبعد أيام شهدت قلعة دمشق مشهداً فريداً لم تعرفه من قبل ولا من بعد: الملكة الأم صفوة الملك واقفة في صدر قاعة العرش ومماليكها يمزقون ابنها الملك بالسيوف وهو يستغيث.

. زنهار، زنهار! (أمان، أمان).

وهي وجه كالصخرة قد جمدت عليها كلُّ العواطف!
وحين همدت الأشلاء استدعت الناس ليروا الجثة ثمَّ نصبت الملك ابنها الآخر شهاب الدين محمد! ولكنَّها منذ تلك اللحظة صارت صاحبة الأمر والنهي، ووقفت تنافح زنكي وتدافعه عن البلد!

وخطرت للأتابك زنكي خاطرة سياسية شيطانية: لماذا لا يتزوجها ويكسب دمشق! كان الزواج السياسي بعض أساليبه! وأرسل يخطبها بالفعل، وترددت المراسلات سرّاً أول الأمر، ثمَّ ضجَّ البلد بالخبر وبأنَّ العجوز لا تمانع، حتَّى كبار قواد المملكة وجدوا في ذلك الخلاص من يدها القويَّة فباركوا قبولها. وندب من دمشق وقد قصد مخيم الأتابك زنكي عند حمص ليتولى العقد. ولكنَّهم ما إن جهزوا الملكة وأخرجوها لعريستها المنتظر هناك حتَّى أغلقوا أبواب دمشق دونه ودونها!

ورأى زنكي أنَّه لم يظفر من هذه الصفقة المناورة بغير العجوز فأرسلها إلى حلب تنتظر، وهناك بدأت الغرق في هوة النسيان.

بعد سنة من ذلك قتل ابنها محمود في فراشه بقلعة دمشق، في مؤامرة من أخيه غير الشقيق محمد، فتقطعت آخر أسبابها مع دمشق، ومع أنَّها حرضت زوجها زنكي على أخذ البلد، ومع أنَّه أراد انتهاز هذه الفرصة، إلا أنَّ نتيجة المحاولة لم تكن أكثر من احتلال بعلبك من أعمال دمشق.

ولم يعد أحدٌ يهتمُّ بصفوة الملك التي قضت بغد ذلك ثماني سنوات من الوحدة والإهمال في حلب، لا يهتمُّ بها أحدٌ حتَّى ولا الزوج زنكي، فلما قتل في حصاره لبعض قلاع الفرات لم يبق لها مقام حتَّى في حلب. فانطلقت إلى دمشق ولكن الدنيا والناس كانت قد تغيرت، فقررت الحج عن طريق بغداد لَعَلَّ وَلَعَلَّ. ولكنَّها لم تلق في العاصمة العباسيَّة الترحاب الذي كانت ترجو، فلما انقضى الحج بقيت في المدينة المنورة لَعَلَّها تجد في جوار القبر النبوي العزاء والسلوان.

ومضت الأيام، مضت السنون، وعفا النسيان على كلِّ خبر لهذه المرأة. وأولئك الرجال الذين شيعوا إلى مقبرة البقيع ذات يوم من سنة ٥٥٧هـ/١١٦١م جثمان العجوز الفقير التي عرفوها تغربل القمح للناس كي تعيش، وتخدم الناس كي تأكل، مع أنَّها في جوار التسعين، نسوها بسرعة. قلائل من أولئك المشيعين المعدودين كانوا يعرفون أنَّها هي نفسها الملكة زمرد خاتون صفوة الملك، ملكة دمشق!

يبقى أن تعلم بعد هذا كله أمراً آخر هو الذي أبقى على ذكر هذه المرأة في التاريخ وخلق كلِّ الأعداء لجرميتها النبوية، بل أتى لها بالثناء والدُّعاء عدة قرون بعد أن غمرها النسيان المطلق. لم يكن ذاك علمها ولو أنَّها سمعت الحديث واستنسخت الكتب وقرأت القرآن وبنّت مسجداً كبيراً غربي دمشق عرف بمسجد الأصحاب، ولكنَّه كان عمالاً آخر أجل وأبقى. لقد بنت في دمشق مدرسة للفقهاء كانت أكبر مدارس الحنفيَّة وأكثرها أوقافاً وأجودها رزقاً. أجيال بعد أجيال من العلماء والطلاب ظلوا ينعمون بآلاء هذه المرأة عدة قرون، ويدعون لها بالخير. وكان هذا خيراً لها من كلِّ أنسابها الملكية.



شكري فيصل

شكري الفيصل أديب وباحث خص الجانب الأكبر من اهتمامه للتراث العربي دراسة وتحقيقاً فوضع العديد من الآثار في ذلك.

ولد شكري فيصل في دمشق عام ١٩١٨م، وفي دمشق تلقى علومه من المرحلة منذ المرحلة الابتدائية حتى أنهى دارسته الثانوية التي حصل عليها عام ١٩٣٦م، وسافر بعد ذلك إلى القاهرة والتحق بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة لاحقاً)، وتابع دراساته فنال الإجازة في الأدب العربي، ثم الماجستير، ثم الدكتوراه.

عاد إلى دمشق وعمل في التدريس ملتحقاً بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق وبقي فيها سنوات، لينتقل إلى التدريس في جامعة بيروت، ثم جامعة المدينة المنورة في المملكة العربية السعودية.

في عام ١٩٥٨م سمي عضواً في مجلس الأمة واستمر فيه طيلة قيام الوحدة بين سورية ومصر. سمي عضواً في مجمع اللغة العربية. ثم انتحياً أميناً للمجمع واستمر في هذا المنصب سنوات طويلة انتهت بوفاته.

كان من الأعضاء المؤسسين لاتحاد الكتاب العرب بدمشق، وانتسب إلى جمعية البحوث والدراسات. سافر مع بعض الأساتذة الجامعيين والتربيين إلى الجزائر بعد الاستقلال إسهاماً في حملة تعريب الجزائر لإخراجها من الفرنسة التي فرضتها عليها فرنسا سنوات كثيرة، وعام من الجزائر إلى سوريا في مطلع السبعينات من القرن العشرين.

شارك في الكثير من المؤتمرات والندوات العلمية في سوريا ودول الوطن العربي، وكتب الكثير من الكتب التي نشر معظمها، وله عشرات الأبحاث المنشورة في الدوريات العربية التي نشر قليلها وظل كثيرها بيئاً دفات المجلات ينتظر من يجمعه وينشره. ووضع

مقدمات لكثير من مؤلفات الآخرين وتحقيقاتهم.

توفي **شكري فيصل** يوم السبت الواقع في ٣/٨/١٩٨٥ م. وأقام له اتحاد الكتاب العرب بدمشق حفلاً تأبينياً كبيراً يوم الأربعاء الواقع في ٣٠/١٠/١٩٨٥ م، شارك فيها أعلام الفكر والأدب في سوريا. وقد ترك العديد من الكتب أبرزها:

. أبو العتاهية؛ أشعاره وأخباره . تحقيق ودراسة . دمشق ١٩٦٨ م.

. الأدب والغزو الفكري . دراسة . بغداد . ١٩٦٥ م.

. الشاعر القروي . دراسة . ١٩٥٩ م.

. الصحافة الأدبية؛ وجهة جديدة في دراسة الأدب المعاصر وتاريخه . القاهرة .

١٩٦٠ م.

. المجتمعات الإسلامية في القرن الأول . دراسة . القاهرة . ١٩٥٢ م.

. تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (تحقيق بعض الأجزاء) . مجمع اللغة العربية .

دمشق .

. تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام . دراسة . دمشق . ١٩٦٥ م.

. جريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء الشام) . تحقيق . ١٩٥٥ - ١٩٦٨ م.

. حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول . دراسة . القاهرة . ١٩٥٢ م.

. جريدة القصر وجريدة العصر، للعماد الأصبهاني . مجمع اللغة العربية . دمشق .

. ديوان أبي العتاهية . تحقيق . ١٩٦٤ م.

. ديوان النابغة الذبياني . تحقيق . دمشق . ١٩٦٨ م.

. مقدمة المرزوقي في شرحه لحماسة أبي تمام . تحقيق . ١٩٢٥ م.

. مناهج الدراسة الأدبية . دراسة . القاهرة . ١٩٥٣ م.



مكانة التراث في حركتنا الثقافية^(٢)

يشغل التراث العربي من نفوس المعاصرين مثل المنزلة التي شغلها في نفوس أصحابه حين كانوا يعكفون عليه: ينشئونه أو يصنعونه.. إنَّه يمثِّل عبقريتهم وخبرتهم وثقافتهم، على نحو ما يمثل في وجدان المعاصرين بواعث هذه العبقرية ومظاهر هذه الخبرة والطريق إلى تحديث الثقافة.. إنه يكون منا (نحن- الماضي) وبالتالي يكون (نحن-المستقبل) بمقدار ما يكون من تأثير الماضي في صياغة المستقبل، وبمقدار ما نستطيع أن نجهد نحن في فهم هذا الماضي وأن نعمل في سبيل الارتفاع فوقه والإضافة عليه.

والاجتماع منعقد بين دارسي التَّهَضُّات على أن بذور المستقبل لا تنفصل عن تراب الماضي، وإنَّ النَّظْرَةَ إلى وراء إنما هي شرط لتصويب النَّظْرَةَ إلى الأمام... وإن في الحياة العربية الماضية من الحوافر والتجارب والمبادرات والإبداعات، ما لا يمكن أن تستغني عنه في تطلعها نحو الآتي.

فلا عجب إذن أن يشغل هذا التراث أذهان المعاصرين وأن يلتفتوا إليه بالعين الفاحصة، وأن يقيموا بينه وبين حركتهم المعاصرة هذه الجسور التي تمر من فوقها أجيال المستقبل في طريقها إلى بناء هذا المستقبل، وإلى تصميم مساراته حيناً، أو إملأه بالقوى الخفية الفاعلة حيناً آخر.

ولقد التقى على الاهتمام بهذا التراث العرب والمستعربون، الشرقيون والمستشرقون واجتمع عليه أعداؤه وأصدقاؤه.

فأمَّا أعداؤه فقد أدركوا منذ حين بعيد أنهم لا يستطيعون أن يقيموا هذا الجيل من الناس اليوم، - وهو فهم يهدف إلى السيطرة والاستثمار والغلبة والاحتواء والالتهام- إلا إذا فهموا جذوره الأولى، وأدركوا بدايات هذه الجذور أو عرفوا تربتها ومسالكها إلى النمو ليكون عملهم نقيضاً لهذا النمو وتضاداً معه... ولذلك وضعوا أيديهم على كلِّ مظاهر الفرقة فيه، فأحيوا هذه الفرقة، وأمسكوا بكل مظاهر الضعف فأفادوا منها لتأصيل هذا الضَّعْف، وفقهوا كلَّ أسباب القوَّة والإبداع فقطعوا هذه الأسباب إلى كل مظاهر الإبداع... ولم يدعوا منفذاً من منافذ الشك إلا سلكوه إليه ولا صورة من صور التوهين إلا أهالوها عليه.

٢. النص مأخوذ باختصار عن بحث للدكتور شكري فيصل يحمل التراث الغربي؛ خطة ومنهج.

وأما أصدقاؤه فقد رأوا فيه كذلك بداية التعرف إلى الذات، ولكن لا لطمسها كما فعل الأعداء، بل للانطلاق بهذه الذات، وأيقنوا أنهم حين يريدون أن تخلص حياتهم في الحاضر مما أصابها من عوج أو أمت فإنهم لا بد لهم أن يتيبنوا مصادر هذا العوج وبدايات هذا الأمت، وأن يكونوا من ذلك على بصيرة... وإنهم حين يريدون الإسهام في الحياة الحضارية المعاصرة فإنهم لن يجلدوا دوافعهم المحركة إلى ذلك إلا إذا استملوا من هذا التراث ما يؤكد عندهم قدرتهم ويضع أمام أعينهم تجاربهم السابقة... إن هذا التراث هو جواز دخولهم إلى موكب الحضارة المعاصرة ومشاركتهم فيها.

التراث إذن والاهتمام به ليس عملاً تاريخياً ماضوياً بقدر ما هو عمل حياتي مستقبلي... والأمر لا يمكن أن يبقى، كما هو الآن، في حدود الوفاء النظري له والإشادة العاطفية به.. وإنما هو كذلك، أو قبل ذلك، في الانتفاع به، والوفاء لأنفسنا من خلاله.. إنه ليس زينة، ولكنه سلاح.. وليس تباهاً وإدلالاً، ولكنه قبل ذلك نوع من الأعداء ولون من كسب الثقة بالنفس، والثقة بالنفس أشد ما تحتاج إليه الشعوب في هذا التفجر الحضاري المتسارع.

ومن أجل هذا اكتسب التراث في نفوسنا نوعاً من القداسة... لا أستعمل الكلمة بمعناها أو بظلالها الغيبية أو إنما أريد منها معناها الشاهد، معناها الموضوعي، الذي يولد في النفس العريضة ألقها ويحفظ عليها بريقها وتوجهها، والذي يضع الأسس لإقرارها على أصول سليمة، تنطلق من القولة التي كان أطلقها أستاذنا للمرحوم الشيخ أمين الخولي: إن أول الجديد قتل القديم فهماً.

لقد ابتداء الاهتمام بهذا التراث مع بدايات النهضة.. ولكن العناية به على مدى هذين القرنين: التاسع عشر والعشرين كانت هذه العناية للمزقة إن صح التعبير.. لم يكن لهذه العناية منهج مرسوم، ولم يكن وراءها نظرة كلية سابقة على العمل، ولم تنهض به قوة واحدة مؤتلفة..

كانت قوى الوطن العربي والبلاد الإسلامية مشتتة، وقد جوبه الاهتمام بهذا التراث مشتتاً بدأ كل من حيث استطاع أن يبدأ، وعمل كل في الاتجاه الذي استطاع أن يعمل فيه... وتخضت الحكومات أحياناً بهذا العبء في بعض البلاد، مصر مثلاً، واحتمل العبء مؤسسات أو أفراد أو جماعات في بلاد أخرى.. وانعكست كل مظاهر التجزئة النفسية والفكرية والسياسية على العمل في هذا التراث حين عملنا له وعلى إهماله حين أهملناه..

واستبدت بالتوجه نحوه والعمل له اتجاهات مختلفة يمكن أن تكون موضع بحث دقيق خاص، لعل هناك من ينهض به ويربط بينه وبين مظاهر الحيات الأخرى.. وأصبحنا ندرك بوضوح، يوماً بعد يوم، أن هذا التراث -وهو بطبيعة الحال تراث مشترك- لا بد فيه من عمل مشترك، وأن ثقل الحمل يقتضي، أول ما يقتضي، التعاون على عمله، وأن انتسابه إلى الوطن العربي والبلاد الإسلامية يحتم أن يكون العمل فيه نقطة التقاء بين أطراف الوطن العربي والبلاد الإسلامية.. وأن النظر الجزئي له إنما هو استمرار لروح التجزئة، والعمل المشتت فيه إنما هو تغذية لهذا التشتت والفوضى، وإطالة لطريق الهدف، وتعويق لحركاتنا في الوصول إليه.

من هنا يستمد العمل للتراث واهتمام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم به قيمته.. إنه جزء من العمل الصامت للوحدة والعمل الصلب لها.. العمل الذي يؤتي ثمرته بإذن ربه كل حين. ولكن كيف نستطيع أن نعمل للتراث عملاً مشتركاً: إذا كان التفتت هو الذي يطبع الحياة العربية ويبدد جهودها؟.. إن ذلك يقتضي توليد النقيض من النقيض.. ولن يكون صعباً إذا توفر لنا الإيمان بأن العمل للتراث هو في ذاته عامل وحدة، وأن من واجبنا أن نجنب هذا الميدان أن يؤول -كما آلت إليه ميادين كثيرة في الحياة العربية- إقليمياً ضيقاً.

قد تتكاثر الآراء، وتختلف المناهج، ولكني أرجو أن أقترح الخطة التالية: يبدو لي أن العمل في التراث يمكن أن يتحرك في الميادين الخمسة التالية، أو المراحل الخمس التالية:

الميدان الأول مرحلة التعرف: ليس هناك من يزعم أننا نعرف هذا التراث كله.. إننا نعرف بعضه، ولا نزال نجهد الكثير منه.. فنحن نجهد مواطنه التي تبدد فيها، ونجهل ما تضمه هذه المواطن بعد أن توازعت أقطار ومكتبات أفراد وجماعات في الشرق والغرب.. ولذلك فإن من الطبيعي أن نجهد في خطوتنا الأولى، لمعرفة هذا التراث وتوزعه.. وهي معرفة تدرج في مستويين متعاقبين.

الميدان الثاني مرحلة الجمع: إذا كنا لا نملك أن نستعيد هذه الثروة من البلاد التي آلت إليها -وهو أمر أحسب أن من الواجب أن نتحرك نحوه وإذا كنا لا نملك أن نعاود تجميعها في مكان واحد...

إن هذا الجمع إذا تيسر إنجاز ضخيم في نطاق إحياء التراث وفي نطاق النهضة السليمة، وتصحيح لحركة الأحياء هذه... فكثيراً ما نعمل في كتاب ونحن لا نجد نسخته الأفضل، وكثيراً ما نقدم أعمالاً ثانوية على أعمال رئيسية، وأعدنا طبع كتب سقيمة طبعاً تجارياً وكان من الممكن إعادة النظر فيها.. وقد اضطررنا أحياناً إلى طبع كتب قبل أن تطبع أصولها التي أخذت عنها... ومثل هذا الجمع ذو أثر كبير على أحكام العمل بعد في المراحل التالية، وتوجيهه توجيهاً سديداً لا نقدم معه على عمل قبل استكمال مواده الأولى استكمالاً جامعاً أو قريباً من أن يكون جامعاً.

الميدان الثالث مرحلة الفهارس الأولية: اجتماع مصورات هذه المخطوطات في بلد عربي، أو في عدد من البلاد العربية يفتح الطريق عريضاً أمام عمل تنظيمي آخر شاق هو إعداد الفهارس الأولية وطباعتها طباعة مبدئية على شكل قوائم، وتعميم نشرها على المؤسسات العلمية في الوطن العربي كله.

الميدان الرابع مرحلة الفهارس الدقيقة: وذلك عمل علمي يحتاج إلى أن نعد له منذ الآن.. لأنه يقتضينا مجموعات من العلماء في كل فرع من فروع الثقافة الإسلامية، ينقطعون لهذه الفهرسة العلمية، ويقصرون جهودهم عليها... وحسبهم أن يكونوا رواد هذا التراث، وحسبهم من عملهم العلمي أن يمكن لهم من التعريف به وفتح الأعين عليه.

الميدان الخامس مرحلة التحقيق والنشر: وهذه المرحلة ثمرة المراحل السابقة، ثم هي بدورها بذرة الحركة العلمية التي نريد أن نضطلع بها... إن نشر هذا التراث نشرًا محققاً هو السبيل إلى الإفادة منه ثم هو السبيل كذلك إلى تصفيته وتنقيته وتجاوز تراكماته، وإعادة تكوين صورة الحياة العملية العربية في حركتها طوال القرون منذ أن كانت نشأتها إلى أن كان ازدهارها ثم كان توقفها... ونحن في حاجة إلى هذه الصورة لتحليل المشكلات التي علقنا بتاريخنا..



شوقي المعري

شوقي المعري أستاذ النحو في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق. ولد بصيدنايا في ريف دمشق عام ١٩٥٧م. وفيها تلقى علومه الابتدائية والإعدادية والثانوية. ليلتحق بعدها بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق ويحصل على الإجازة في عام ١٩٨١م. تابع دراساته العليا في قسم اللغة العربية بجامعة وحصل على دبلوم الدراسات العليا (اختصاص لغويات) في عام ١٩٨٢م. ثم تابع دراساته العليا مختصاً في النحو والصرف فحصل على الماجستير في عام ١٩٨٧م، وفي جامعة دمشق أيضاً تابع دراساته العليا فحصل على الدكتوراه أيضاً في اختصاص النحو والصرف في عام ١٩٩٢م. عمل مدرساً للنحو والصرف في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، وترفع إلى أستاذ مساعد ثم أستاذ. وفي عام ٢٠٠٣ أسندت إليه وكالة كلية الآداب للشؤون العلمية، واستمر في ذلك حتى عام ٢٠٠٥م. وفي أثناء عمله وحتى الآن عمل رئيساً للجنة تأليف كتب الصف الخامس والسادس الابتدائي في وزارة التربية. كما عمل عضواً في اللجنة المركزية لتطوير المناهج في اللغة العربية في وزارة التربية، وعضو هيئة الإشراف في مجلة المعلم العربي في وزارة التربية السورية. وكان في عام ٢٠٠١م عضو تقويم مرحلة البكالوريوس والماجستير في جامعة الشارقة بالإمارات العربية المتحدة. شارك الدكتور شوقي المعري في مناقشة العديد من الرسائل الجامعية لنيل الماجستير والدكتوراه، وأشرف على بعض الرسائل الأخرى. وله العديد من الأبحاث والمقالات المنشورة، كما له الكثير من الكتب التي ألفها منفرداً أو بالاشتراك مع آخرين، وكلها تقريباً تدور في النحو والصرف. وأبرز هيه الكتب:

. إعراب مئة بيت مختارة. دمشق. ١٩٩٤م.

. إعراب الكلمات والتراكيب المشكلة. دمشق. ١٩٩٤م.

- . الأدوات النحوية الزائدة وشبه الزائدة . دمشق . ١٩٩٤ م .
- . النصوص المئة . دمشق . ١٩٩٤ م .
- . تصنيف الأسماء (بالاشتراك) . دمشق . ١٩٩٤ م .
- . معجم المسائل النحوية في تاج العروس . بيروت . ١٩٩٦ م .
- . اللباب في علم الإعراب (تحقيق وتقديم) . بيروت . ١٩٩٧ م .
- . إعراب الجمل وأشباه الجمل . دمشق . ١٩٩٧ م .
- . الصرف (كتاب جامعي للسنة الثانية) . دمشق . ١٩٩٧ م .
- . معجم الأدوات النحوية معربة . دمشق . ١٩٩٨ م .
- . المختار من المزهر للسيوطي (جزءان) دمشق . ١٩٩٨ م .
- . المكتبة العربية (كتاب جامعي للسنة الأولى) . دمشق . ١٩٩٨ م .
- . دروس في النحو (كتاب جامعي للسنة الثالثة) . دمشق . ١٩٩٨ م .
- . بحوث في النحو . دمشق . ١٩٩٩ م .
- . فوائد إعرابية . دمشق . ٢٠٠٣ م .
- . ما يجوز فيه الوجهان . دمشق . ٢٠٠٣ م .
- . المختار من زهر الآداب للقيرواني (٤ أجزاء) . دمشق . ٢٠٠٣ م .
- . لغتي الجميلة (للسادس الابتدائي . ٤ أجزاء) . دمشق . ٢٠٠٣ م .
- . دائرة المعارف اللغوية الميسرة... . دمشق . ٢٠٠٣ م .
- . فن الإعراب . دمشق . ٢٠٠٤ م .
- . النحو والأساليب اللغوية المعاصرة (للسنة الرابعة) . دمشق . ٢٠٠٤ م .
- . قواعد شبه عامة (فيد الطباعة) .



أسلوب الشرط بين التحقيد والتيسير^(٣)

تُحاول هذه المقالة أن نتبّع لغويًا وتاريخيًا، كلاً من المدرسة والكتاب عبر تاريخهما الطويل: "المدرسة" عرفت معاني مختلفة في مسيرة الحضارة العربية الإسلامية، بدءاً من العصر الجاهلي إلى يومنا هذا. ودخلت اللسان العربي، من الوجهة الدنيوية، قبل أن تصل لمعناها الحديث.

١. قد يكون تحديد عنوان البحث أحد الأسباب التي دفعتني إلى الكتابة فيه، فما زلنا نختلف على تسميته: أهو أسلوب الشرط، أم جملة الشرط؟ وقد يكون الأسلوب هو الأكثر صحّةً، أو الأكثر استعمالاً لأن الكثيرين لا يزالون يتبعون تقسيم الجملة إلى قسمين: اسمية وفعلية، ويرفضون أن يكون هناك جملتان أخريان، الظرفية، والشرطية، وقد تكون كثرة الأحكام والآراء هي السبب الثاني، وقد يكون الخلاف بين العلماء في جوانب متعددة من البحث هو السبب الثالث، وما إن بدأت الكتابة حتى وجدت أن هذه الأسباب جميعاً وغيرها هي ما دفعتني إلى الكتابة في الشرط أسلوباً وجملةً، وحاولت بدايةً أن أصل إلى تسمية البحث، فكان عندي رأيان أجدهما صحيحين، ولا فرق بينهما، وإن كان الأسلوب سيغلب لأنّ فيه جملتين فعل الشرط وجوابه.

٢. أقول: في توزيع الجمل الجملة الشرطية، وإليك الدليل: جاء في مغني اللبيب لابن هشام الجمل: اسمية وفعلية وظرفية، وعرّف الظرفية بأنها المصدرية بظرف أو جار ومجرور، وأضاف، وزاد الزمخشري وغيره الجملة الشرطية، والصواب أنّها من قبيل الفعلية، ثم يقول ومرادنا بصدر الجملة المسند أو المسند إليه فلا عبرة بما تقدّم عليهما من الحروف؟ فكيف أعدّ الجملة ظرفية ما دام لا اعتبار للظرف والحرف ففي قولنا: أعندك زيد، أليست اسمية؟ إذا لم نعتبر الهمزة على رأي ابن هشام نفسه؟ فتعليق شبه الجملة فيما يتمّ معناها هو الذي يحدد الجملة فعليةً أو اسمية، فأستطيع أن ألغي الجملة الظرفية ولا ألغي. بالمقابل. الجملة الشرطية، تقول: (إن تدرس تنجح)، فهذه جملة شرطية لأنها تبدأ بحرف شرط، وفيها فعلاّن؛ الأول فعل الشرط، والثاني جوابه، فإذا قلت: أنت إن

٣. النص من مقالة للدكتور شوقي المعري بالعنوان ذاته.

تدرس تنجح بجزم الفعل (تنجح) فماذا سيكون إعراب الجملة كاملة، أي أين خبر (أنت)؟ أليس جملة الشرط كلها؟ بلى.

وتقول: (أكرمك إن زرتني). فجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله، فماذا تعرب جملة (إن زرتني)؟! ويتصل بها قولك: (سأعمل وإن لم أكن قادراً). أليست جملة (وإن لم أكن قادراً) حالية؟ فممّ تتألف؟ إنها تتألف من أداة الشرط، وجوابها محذوف لدلالة ما قبله عليه. وماذا تقول في قول حاتم الطائي:

ففسك أكرمها فإنك إن تهن عليك فلن تُلغي لك الدهر مكرما

أليست جملة (إن تهن) شرطية وهي خبر (إن).

إن هذه الشواهد. وغيرها كثير. تدل على أن هناك جملة شرطية، وليس القصد من هذا أن تثبت ذلك بل لتوضيح المصطلح، وسيكون الأسلوب هو المعتمد لدينا، لأنه الأكثر تعبيراً.

٣. إن كثرة الأحكام في أسلوب الشرط واختلاف العلماء فيها جعلت الطالب يظن أن هذا الأسلوب من الأساليب الصعبة، وأنه بحث فيه من التعقيد ما يجعله غير قادر على فهمه واستيعابه، ومن ثمة إعرابه بدءاً من حفظه أدوات الشرط بنوعها الجازمة وغير الجازمة، ثم الفاء الرابطة لجواب الشرط، متى تقتن وجوباً ومتى لا تقتن، ثم محل جواب الشرط من الإعراب، ثم اجتماع الشرط والقسم، وغيرها من الأحكام، علماً بأن تحديدها سهلاً، يعتمد الدلائل الحسية التي تعين على فهم البحث وإعرابه، يضاف إلى هذا كله أن مفردات البحث توزعت في كتب الأقدمين في أماكن متفرقة تباعدت أحياناً، فكان ضم بعضها إلى بعض واحداً من تسهيل البحث وتقديمه واضحاً، فكان أن جمعت مفرداته من كتب الأقدمين ورتبتها ترتيباً معيناً يعين على تسهيله وتقديمه على هذه الصورة المبوبة.

٤. لم يكن هدف البحث ضم مفرداته، ثم تقديمها مبوبة فحسب، فهذا لا يقدم جديداً للبحث، بل إن القصد أن يُقدّم بطريقة نقدية، فثمة أشياء غابت عن كتب القدماء، ربما لأنها معروفة، فأهملوها، وثمة أمور لم يتوسعوا فيها فكانت مثار جدل بين المعاصرين فلم يستطيعوا. بلورهم أن يحلوا مشكلاتها فظللنا في حيرة من الأمر، فنقصتنا الجرأة في الحكم على ما جاء به القدماء، ومثل هذا

ما فعله للعاصرون، إنهم ردّدوا عبارات القدماء بلا مناقشة، أو ترجيح قول على قول، وهذا ما لا يجوز، فعلياً أن نعيد قراءة نحونا قراءة جديدة معاصرة، قراءة نقدية علمية، لا تنقص منه ولكن نتمم، ولا ننقض بمجرد النقض، بل النقد، والحكم العلمي الصحيح، من هنا كان تجاوز العلماء القدماء إلى آراء المعاصرين، للنظر في ما وصلوا إليه، فتكون القراءة معاصرة لواحد من أكثر الأساليب تشعباً وأحكاماً... وحاولت أن أناقش كل مسألة من المسائل التي وجدت أنها بحاجة إلى مناقشة، ووصلت إلى بعض النتائج من خلال الشواهد والأمثلة.

وقد عمدت إلى توزيع البحث في عناوين يتصل بعضها ببعض اتصالاً فيه ربطٌ بين الفقرات، فكان البحث على نحو ما يلي:

. أولاً: الأدوات وتوزيعها:

عَرَضُ كُلِّ مَنْ كَتَبَ عَنْ أُسْلُوبِ الشَّرْطِ إِلَى الْأَدْوَاتِ، قَسَمَهَا مَعْظَمَهُمْ إِلَى أَسْمَاءَ، وَحُرُوفَ وَظُرُوفَ لِاشْتِمَالِ هَذَا الْمَعْنَى عَلَى جَمِيعِهَا، فِي حِينِ عَدَّدَهَا كَثِيرُونَ مَعَ شَوَاهِدَ عَلَيْهَا تَكَرَّرَتْ عِنْدَ مَعْظَمِهِمْ وَقَدْ قَسَمَهَا ابْنُ مَالِكٍ خَمْسَةَ أَضْرَبَ:

- . اسم: من . ما . مهما.
- . اسم يشبه الظرف: أَيْ . كيف.
- . ظرف زمان: إذا . متى . أيان.
- . ظرف مكان: حيثما . أين.
- . ما يستعمل اسماً وظرفاً: أَيْ.
- والأسماء إنما تتضمن معنى "إن" فتجري مجراه في التعليق، والعمل.
- أما ابن هشام فقد قسمها تقسيماً آخر:
- . حرف باتفاق وهو (إن).
- . حرف على الأصح وهو (إذ ما).
- . اسم باتفاق وهو (من) و(ما) و(متى) و(أَيّ) و(أين) و(أيان) و(أنى) و(حيثما).
- . اسم على الأصح وهو (مهما).

ولم يذكر بينها ((كيف)).

أما ابن مالك فعَدَد (لو) و(لولا) و(إن) و(إذ ما) و(أما) حروفاً، وابن عقيل عدّها أسماء ما عدا (إن) و(إذ ما) فهما حرفان، وأما ابن يعيش فوقف عند حروف الشرط وقال: هما حرفان (إن) و(لو)، وأما السيوطي فقال أدوات الشرط كلها أسماء إلا (إن) فإنها حرف بالاتفاق، والبواقي متضمنة معناها، فلذا بُنيت إلاّ (أيًا) وفي (إذما) خلاف.

ولم يخرج هذا التوزيع عند المعاصرين فقد عدوها ووقف بعضهم عند (كيفما) قليلاً.

التفصيل فيها:

١ . إذ: لا تُضاف إلاّ إلى الأفعال، لأنها تُنبئ عن زمان ماضٍ، وأسماء الأزمان تُضاف إلى الأفعال، فإذا أُضيفت إليها كانت معها كالشيء الواحد، وعدّ صاحب رصف المباني إضافة (ما) إليها عوضاً من إضافتها في أصلها، إذ أصلها أن تكون ظرفاً للماضي من الزمان مضافةً أبداً إلى الجملة، والتثوين هو للمعوض منها، أما صاحب الجنى الداني فأجاز إضافتها إلى الجملتين الاسمية والفعلية، ولا تضاف إلى الجملة الشرطية إلا في ضرورة، ويقبح أن يليها اسم بعده فعل ماضٍ، وذكر أنها لا تقع بمعنى (إذ) عند أكثر المحققين، لكنها وقعت بمعنى (إن) وجاز الجزم بها مجردة من (ما) في الشعر. قال قيس بن الخطيم:

إِذَا قَصُرْتُ أَسْيَافَنَا كَانَتْ وَصَلُّهَا خُطَانَا إِلَى أَعْدَائِنَا فَنُضَارِبِ

وقال الفرزدق:

تَرْفَعُ لِي خِنْدَفٌ وَاللَّهُ يَرْفَعُ لِي نَاراً إِذَا خَمَدَتْ نِيرَانَهُمْ تَقْدِ

ونقل صاحب الخزانة عن أمالي ابن الشجري أنهم لم يجزموها به في حال السعة لأنه خالف (إن) بما تقتضيه من الإبهام.

٢ . إذ ما: هي المؤلفة من (إذ) ولا تكون شرطاً إلا إذا ضمّ إليها (ما) فتصير (إذما) بمنزلة إمّا، وليست (ما) فيها بلغو، وهي حرفٌ على ما نقل صاحب الجنى عن سيويوه تجزم فعلين مثل إن الشرطية، وجعلها ابن يعيش بمنزلة (متى) ، وما يلاحظ أن شواهداها قليلة، بل نادرة، فقد استشهدوا ببيت هو قول العباس بن مرداس:

إِذْ مَا دَخَلْتَ عَلَى الرَّسُولِ فَقُلْ لَهُ حَقًّا عَلَيْكَ إِذَا اطْمَأَنَّ الْمَجْلِسُ

٣ . إذا: هي ظرف لما يُستقبل به من الزمان، وتتضمن معنى المجازاة، وهي ظرف يوافق الحال التي أتت فيها ولا يليها إلاّ الفعل الواجب وتختص بالدخول على الجملة الفعلية، ويقبح عند سيبويه ابتداء الاسم بعدها وجاز الرفع بعدها لأنه يجوز أن تقول: اجلس إذا عبدُ الله جالس، وذكر ابن هشام أنها إذا دخلت على الاسم فهو فاعل بفعل محذوف على شريطة التفسير لا مبتدأ.

وأشار سيبويه إلى الجزم بها ضرورة تشبيهاً بـ (إن)، وقال وهو في الكلام خطأ، أما المبرد فقد منع أن يُجازى بها لأنها مؤقّنة وحروف الجزاء مبهمة، ومنع ابن مالك هذا في الشر لعدم وروده، أما جزمها فلأنها تُحمل على (متى) وتُحمل (متى) حملاً على (إذا).

٤ . إذا ما: ذكرها ابن يعيش، وعلّق فقال: لم يذكرها سيبويه في الحروف، والقياس أن تكون حرفاً كـ (إذ ما) ونقل صاحب الخزانة عن بعضهم أنهم جازوا بها، فيجزم الشرط والجزاء كقول الشاعر:

* وكان إذا ما يسئل السيف يضرب *

وأضاف أن الرواية (متى) ما، فعندئذٍ لا شاهد فيها.

٥ . أمّا: فيها معنى الجزاء عند سيبويه، وبمعنى «مهما» عند صاحب الرصف لكنها لا تعمل عملها، ويكون فيها معنى التفصيل زائداً لذلك، ولا يلزم تكرارها، لأنها بمعنى «مهما يكن من شيء» فهي قائمة مقام أداة الشرط وفعل الشرط ولذلك تُجاب بالفاء، ويفصل بينهما واحد من ستة أمور، المبتدأ، الخبر، جملة الشرط، اسم منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب، اسم معمول محذوف يفسره ما بعد الفاء، ظرف معمول (أما)، وقد تليها (إن) فيغني جواب (أمّا) عن جوابها، وهي بهذا أحقّ، من وجهين:

. أحدهما: أن جوابها إذا انفردت لا يُحذف أصلاً، وجواب غيرها إذا انفردت بحذف كثيراً للدليل، وحذف ما عُهدَ حذفه أولى من حذف ما لم يُعهد حذفه.

- الثاني: أن (أمّا) قد التزم معها حذف فعل الشرط، فقامت هي مقامه، فلو حذف جوابها لكان ذلك إجحافاً، و(إن) ليست كذلك.

٦ - إن: هي أم باب الجزاء، قال سيبويه "زعم الخليل أنّ (إن) هي أم حروف الجزاء فسألته: لم قلت ذلك؟ قال: من قيل أبي أرى حروف الجزاء قد يتصرفن فيكّن استفهاماً ومنها ما يفارقه (ما) فلا يكون فيه الجزاء، وهذه على حال واحدة أبداً لا تفارق المجازاة.

ولأنها أم الباب تميزت من غيرها، فجاز تقدم الاسم كقولك: إن زيدا تره تضرب، لأن الأصل أن يليها الفعل، ولا يرتفع الاسم بعدها إلا بفعل لأنها من الحروف التي يُبنى عليها الفعل، وعند الكوفيين يرتفع بما عاد إليه الفعل من غير تقدير فعل، أما البصريون فيرفعون الاسم بفعل مقدر لأن حرف الشرط يقتضي الفعل، ويختص به دون غيره، ولهذا كان عاملاً فيه. ومن ميزاتهما أيضاً جواز حذف فعل الشرط وجوابه في الشعر خاصة، قال الشاعر:

قالت بنات العمّ يا سلمى وإن كان فقيراً مُعديماً قالت: وإن

وإذا لحقتها (ما) فهي زائدة لتوكيد الشرط، وقد تقترن بها (لا) النافية فيظنّ من لا معرفة له أمّا (إلا) الاستثنائية. وإن حرف للشرط يجزم فعلين مضارعين، وهذا هو الأصل في أدوات الشرط وهو الكثير، وحقّ الفعل الذي يكون بعد الاسم الذي يلي (إن) وما تضمن معناها من الأسماء أن يكون ماضياً سواء كان ذلك الاسم مرفوعاً أو منصوباً، وإنما ضعف مجيء المضارع لحصول الفصل بين الجازم مع صفته، وبين معموله فإذا كان الاسم مرفوعاً فهو عند الجمهور مرفوع لامتناع "إن زيد لقيته"، إلا ما حكى الكوفيون في الشاذ:

لا تجزعي إن منفسّ أهلكته إذا هلكتُ فعند ذلك فاجزعي



صلاح الدين الزعبللاوي

صلاح الدين الزعبللاوي واحد من الأعلام الذين اهتموا بالتراث العربي، بل أفرد لهذا التراث كل عنايته واهتمامه. وكان نصيب علوم اللغة هو الأوفر والأكبر من هذا الاهتمام.

ولد صلاح الدين الزعبللاوي في دمشق عام ١٩١٢م. ولكنّه انتقل مع والده الطبيب إلى مدينة حمص وهناك أنهى دراسته الابتدائية والإعدادية، ليعود بعدها إلى دمشق ويتابع فيها دراسته الثانوية فنال الشهادة الثانوية (البكالوريا الأولى في عام ١٩٢٨م، وبكالوريا الفلسفة أو الثانية في عام ١٩٢٩م).

حصل على شهادة أهلية التعليم، والتحق بكلية الطب في الجامعة السورية (جامعة دمشق لاحقاً)، نجح في السنة الأولى في كلية الطب ولكنّه اضطر للعمل من أجل إعالة أسرة أبيه، فعمل في سلك التعليم واضطر للتوقف عن التحصيل الجامعي. انتقل من التعليم في مدارس دمشق إلى العمل في ديوان وزارة المعارف بدمشق، ثمّ تولى الشؤون القانونية فيها، وتولى بعدها إدارة الامتحانات العامة. وفي هذه الأثناء التحق بكلية الحقوق في الجامعة السورية وتابع باجتهاد دراسته فتخرج ونال الإجازة في الحقوق عام ١٩٣٧م.

على الرّغم من تقلبه بَيْنَ الأعمال فقد ظلّ يعمل في التدريس لمادة الجغرافيا والتاريخ نحو ثلاثين عاماً، وكان من بينها توليه إدارة أكثر من مدرسة ومعهد فقد كان مديراً لثانوية جودت الهاشمي، ومدير دار المعلمين بدمشق...

لم تكون هذه هي فقط المناصب التي تولاها صلاح الدين الزعبللاوي فقد شغل منصب مدير التربية في محافظة درعا، ثمّ مدير تربية محافظة مدينة دمشق، ثمّ سُمّي مديراً عامّاً للكتب المدرسية بدمشق.

انتسب اتحاد الكتاب العرب؛ جمعية الدراسات والبحوث، وعمل في التدقيق اللغوي لمنشورات الاتحاد من كتب ودوريات، كما عمل في التدقيق اللغوي لبعض الصحف والمجلات.

كتب صلاح الدين الزعبلأوي الكثير من المقالات والأبحاث وأبرزها: ما جاء على مفعلة. القياس في الجموع. الجموع إذا اعتل مفردها. جمع المصادر. أسماء المصادر. ما جاء على فاعل من الصفات. النحاة والمفعولات. النحاة وحروف البحر. النحاة والقياس. النحاة ومصادر الأفعال. المفاعلة عند النحاة. التفاعل والمفاعلة عند النحاة. الفعل؛ تعريفه وأقسامه وأبوابه. الجملة الفعلية والجملة الاسمية. علم اللغة الحديث والجملة الفعلية والإسمية. أين نقف من تراثنا عامة ومن علوم العربية خاصة. الشرط والقسم و واو الحال عند النحاة وفي كلام البلغاء. الأدوات النحوية وما يعترض الكتاب من اللبس في استعمالها. مسائل صرفية وما يعترض الكتاب فيها من اللبس والإشكال. اسم الفاعل والموازنة بينه وبين الصفة المشبهة. موارد الوهم في تخطئة الكتاب. أوجه القياس والسماع في حذف الجار. مذاهب وآراء حول نشوء اللغات. تدرج المعاني. الاشتقاق. الاشتقاق الكبير والقلب.

أما مؤلفاته فأبرزها:

- . أخطأونا في الصحف والدواوين. المطبعة الهاشمية. دمشق. ١٩٣٩م.
- . لغة العرب. مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر. دمشق. ١٩٨٣م.
- . مسالك القول في النقد اللغوي. دمشق. ١٩٨٥م.
- . مذاهب وآراء في نشوء اللغة وتدرج معانيها. دمشق. ١٩٨٩م.
- . مع النحاة. اتحاد الكتاب العرب. دمشق. ١٩٩٢م.



تدرج المعاني^(٤)

من النقد من يتعلق بظاهر النص المدرج في المعاجم، على اختصار وجمود، وعلى قصد وإجمال، وفي غير بسط أو إحاطة أو استيعاب. والكشف عن دلالات الكلم مرهون بتبين أصول اشتقاقها أو اجتلاء مدارجها في الجواز والنقل، وتعريف مساريها في أداء أغراضها والتعبير عن قصودها، واستشفاف قرائنها في متباين مواقعها في الاستعمال والتركيب.

فمن الخطأ أن يظن ظان أن معاجم اللغة وما إليها من أسفار النحو وحواشيها، وكتب الصرف وشروحها، هي عدة اللغوي وحدها، وأن نقولها معول تحقيقه وغاية بحثه وحكمه دون سواها. والصحيح أن مراجع اللغوي، إلى ذلك، كتب التفسير والأدب ودواوين الشعر وصحف الرسائل والرقاع، ومصنفات القوم في التاريخ والأخبار والأسفار، بل مؤلفاتهم في مختلف العلوم والصناعات ووضائعهم في الحكم والأمثال.

وقد دأب الأئمة الأوائل في كثير مما دونوه وألفوه على البحث عن أصل اللفظ، لما تواضعوا عليه من أنه لا بد للكلم في كل مادة أن يشتق بعضها من بعض فتد إلى جنس من المعنى يعد أصلاً لما يشتق منها جميعاً. بل تابع بعضهم البحث في تدرج معناه وفي نقله وتجدد دلالاته في مراحل حياته، ولكنهم لم يستوفوه فيتخذوه منهجاً وسنناً.

وقد عني علم اللغة الحديث بهذا منذ القرن الماضي وأسمى العلماء أصول البحث فيه: علم معاني الأسماء *Science de Sémantique* واللفظ مستعار من اليونانية *Sémantikos* أي المعنى ولعل أول رسالة ألفت في ذلك رسالة العالم اللغوي الفرنسي (*Essai de Sémantique*) ميكال بريال Michel Bréal : عام ١٨٩٧، وعنوانها *Essai de Sémantique*) (بريال) هذا من العلماء المحققين في علم اللغة التاريخي، وقد توفي ١٩١٥ م.

يقول العالم الإنكليزي (سكيت ولتر ولیم) المتوفى عام ١٩١٤ م: (يُنصح المؤلف بتحقيق طبيعة استعمال اللفظ في أول نشأته. ويُعين في هذا التحقق ملاحظة النصوص

٤ . النص من بحث لصالح الدين الزعبلوي يحمل العنوان ذاته.

المنقولة التي جرى اللفظ في أثنائها منذ نشأته الأولى). ويقول الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح في مقاله الطريف (مدخل إلى علم اللسان الحديث): (اللسان لا يحدد مضمونه المادي والصوري إلا على أساس المواقع التي تقع فيها وتتعاقد عليها عناصره، إما في درج الكلام فيما يخص الوحدات الدالة، وإما في مدارج الجهاز الصوتي فيما يخص العناصر غير الدالة، وذلك مثل مدلولات الألفاظ فإنها لا تحدّد إلا بسياقاتها، لا بما تذكره المعاجم من معانيها، لأن المعاجم تكتفي غالباً بذكر بعض المعاني بالاعتماد على بعض السياقات. وإنما يكون المعجم هو أساس في تحديدها إذا لم يرد اللفظ في أي نص إلا في الذي يذكره هو وحده) ويردّف (فبتلك المواقع التي يشاهدها اللغوي في الكلام المسموع يستطيع أن يعرف، بالموضوعية المطلقة، أنواع الأداء وتشعبات المعاني الجزئية. ثم بالنظر في كيفية تقابلها بعضها ببعض وتعاقبها على الموضع الواحد، ودخول هذه على تلك، يستطيع أيضاً أن يكشف عن وضعها ونظامها..). فعلى الناقد إذاً ألا يتلمس معاني الكلم في نصوص معاجمنا وما يتصل بها وحسب، بل عليه أن يبتغيها في معالمها الأخرى، ويتطلبها من مآتيها المتعددة. ويؤديه هذا إلى البحث عن أوجه تصرف الكلم في متنوع النصوص المحكية، وصور دلالاتها في سائر الموضوعات المطروحة، كما يقتاده إلى التماس وجوه التقلب التي تلحق بها وصور تجدد أغراضها ومراميها، وانحرافها عن أصولها وتشعبها عن جذورها وذلك بتبدل الموضوعات والبيئات وتغير الأفكار والأحكام واختلاف العصور والأزمان. والأصل في اللفظ أن تتباين شعاب معانيه فيكون له من تدرجه وتقلب دلالاته مجال بسيط ومذهب فسيح.

هذا والسبيل إلى تدرج المعاني هو المجاز والنقل. والذي نريده هنا بالجزء معناه اللغوي الشامل الذي أخذ به المبرّد في كامله (٣٠١/٢) وابن جنّي في خصائصه (٤٤٦/٢) وابن رشيق في عمدته. وهو طريق القول ومأخذه على حد تعبير ابن رشيق، أي كل ما جزت به الأصل لمناسبة في التركيب والاستعمال فاحتاج في إعادته إليه، إلى تأويل بإظهار مواضع الحذف أو الزيادة أو التقديم أو التأخير أو غير ذلك. فهو لا

يقتصر على استعارة أو مجاز كما فعل أصحاب البيان. فقد ذهب هؤلاء إلى أن المجاز هو انتقال اللفظ من المعنى الذي وضع له إلى المعنى الذي انتهى إليه بمناسبة أو علاقة تبنى على مجرد التشبيه كاستعارة أو غير التشبيه كسببية أو مجاورة كما هو المجاز المرسل أو تشبيه تمثيل كما هو المجاز المركب. ولم يتعدوا به هذا الحد إلى ما يتناوله علم البيان وهو يشمل التشبيه والمجاز والكناية جميعاً، أو ينطوي عليه البديع من وجوه تحسين الكلام.

قال المبرد: (من الآيات التي زُيِّمًا يغلط في مجازها النحويون قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه، والشهر لا يغيب عنه أحد، ومجاز الآية: فمن كان منكم شاهد بلده في الشهر فليصمه. والتقدير فمن كان شاهداً في شهر رمضان فليصمه. ونصب الشهر للظرف لا نصب المفعول). كما حكا الثعالبي في فقه اللغة. وأوضح المبرد كلامه فقال (أي أن نصب الشهر نصب الظروف لا نصب المفعول به).

وقال ابن جنبي: (أبواب الحذف والزيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف كلها من المجاز).

ومهما يكن من أمر فإنه إذا أريد باللفظ ما وضع له أصلاً، في التقدير، فإنه الحقيقة، وإذا جازوا به موضعه الأول هذا في اللغة فأوقعوه موقعاً آخر بسبب يصل ما انتقل منه بما انتقل إليه، فإنه المجاز. فلا بد أن يكون ثمة سبب يصل المجاز بالحقيقة. وقد جاء في المزهري (١/٢١١): (المجاز كل كلام تجوز به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذات أو المعنى). وقال الشريف الجرجاني في تعريفاته: «المجاز ما تعدى محله الموضوع له إلى غيره بمناسبة بينهما، أما من حيث الصورة أو من حيث المعنى اللازم المشهور، أو من حيث القرب أو المجاورة». ومن ثم كان لا بد لكل مجاز من حقيقة. قال صاحب الكليات (٥٠): (الأصل أن يكون لكل مجاز حقيقة).

هذا وليس يبعد أن يعتد المجاز بكثرة استعماله أصلاً فيتفرع عليه مجاز آخر، لكنه لا يخرج عن كونه مجازاً. ولا بد هنا من وضوح العلاقة بينه وبين الأصل الأول على كل حال. قال الزمخشري في الأساس: (ومن مجاز المجاز تداعت إبلى بني فلان هزلت أو هلكت)، وأصله الأول (تداعى القوم لمهم) إذا دعا بعضهم بعضاً فاجتمعوا لأمر مهم. وقد بُني على هذا قولهم (تداعت الحيطان للخراب) كأن بعضها دعا بعضاً للسقوط والانهيار. ثم تفرع على هذا قولهم (تداعت عليه الحيطان) إذا تهدمت و(تداعى البنيان) إذا تصدع، وتداعت الإبل إذا هزلت أو هلكت. فليس ينكر، على هذا، أن يتفرع مجاز على مجاز، بتعاقب الحقب والأجيال، وأن يختلف القول بالأصلية والفرعية بتباين وجهات النظر والاعتبار.

هذا ويكون تدرج المعنى بالنقل، وذلك بأن يغلب على لفظ معناه المجازي حتى يشتهر به ويُعرف بلا قرينة. وهو ما أسماه أصحاب البيان المجاز الراجح، فيدعى كسب اللفظ معناه الجديد هذا نقلاً. ومن ذلك غلبة الألفاظ الإسلامية كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها، على ما قُصد بها شرعاً، ومنه شهرة ألفاظ بمعانيها المستحدثة في موضوعات وعلوم وصناعات شتى، كمصطلحات النحو والصرف والوضع والمعاني والبديع والبيان والعروض والحكمة والعقائد والأصول، ومصطلح الحديث والتفسير، وسواها من مواضع الطبيعة والفلك والعلوم الرياضية.. قال الشيخ **طاهر الجزائري** **الدمشقي** في كتابه (توجيه النظر إلى أصول الأثر): (الاصطلاح اتفاق القوم على استعمال لفظ في معنى غير المعنى الذي وضع له في أصل اللغة. وذلك كلفظ الواجب فإنه في أصل اللغة بمعنى الثابت واللازم. وقد اصطاح الفقهاء على وضعه لما يثاب على فعله ويعاقب على تركه..)، ثم قال: (واللفظ إذا استعمل في المعنى الذي وضعه له المصطلحون يكون حقيقة بالنسبة إليهم ومجازاً بالنسبة إلى غيرهم. قال في المفتاح: الحقيقة هي الكلمة المستعملة في معناها بالتحقيق. والحقيقة تنقسم عند العلماء إلى لغوية وشرعية وعرفية... فقلت لغوية إن كان صاحب وضعها واضع اللغة، وقلت شرعية

إن كان صاحب وضعها الشارع، ومتى لم يتعين قلت عرفية. وهذا المأخذ يعرفك أن انقسام الحقيقة إلى أكثر مما هي منقسمة إليه، غير ممتنع في نفس الأمر).

ويدخل في النقل ما وضع لمعنى خاص فاستعمل عاماً. وقد مثل صاحب المزهرة لهذا بـ (النجعة) فأصلها طلب الغيث، ثم صار كل طلب انتجاعاً. و(المنيحة) وأصلها الناقة أو الشاة تعطى الرجل ليشرب لبنها ثم أصبحت كل عطية منيحة. ونقل المزهرة (٢٥٣/١) قول ابن فارس في فقه اللغة (كان الأصمعي يقول أصل الورد إتيان الماء، ثم صار إتيان كل شيء ورداً) ونظيره (الصدر) فإن أصله الانصراف عن الماء ثم أصبح كل انصراف صدرًا. قال صاحب المفردات (يومئذ يصدر الناس أشتاتاً - الآية - والصدر في الحقيقة صدر عن الماء). وقال الجوهري في الصحاح (وطريق صادر أي صدر بأهله عن الماء) ثم قال (والصدر بالتحريك الاسم من قولك صادرت عن الماء وعن البلاد)، وأردف (وفي المثل تركته على مثل ليلة الصدر، يعني حين يصدر الناس من حجهم). فأورده خاصاً ثم عممه.

و(المجلة) وضعت لمعنى خاص فقيل إنها الصحيفة التي تكون فيها الحكم، كما قال الجرجاني في تعريفاته، لكنها استعملت لكل كتاب. ففي الصحاح (والمجلة الصحيفة فيها الحكمة. قال أبو عبيد: كل كتاب عند العرب مجلة).

ومما اجتهد فيه أحمد فارس الشدياق في كتابه سر الليال في القلب والإبدال قوله: (ألا ترى لفظة الدار مثلاً في الأصل من دار يدور، فحقيقة معناها الأصلي ربع مستدير، ثم أطلق على كل شكل من البناء)، وقوله (بل الأمر نفسه من هذا القبيل لأنه في الأصل ما يؤمر به ثم عمم، وكذلك الشيء فإنه في الأصل مصدر شاء).

ومن النقل أن يوضع اللفظ لمعنى عام ثم يخصص. وقد عرّفوا التخصيص فقالوا أنه قصر العام على بعض ما يتناوله، كلفظ (الدابة). قال الجوهري في الصحاح (دبّ على الأرض يدبّ ديبباً، وكل ماشٍ على الأرض دابة...) فجاء بمعنى الدابة عاماً، ثم قال (والدابة التي تُركت) فخصص. وقال صاحب المصباح: (وكل حيوان في الأرض

دابة... وهو قوله تعالى: والله خلق كلّ دابة من ماء. قالوا أي خلق الله كل حيوان مميّزاً كان أو غير مميّز) ثم قال: (وأما تخصيص الفرس والبغل، عند الإطلاق، فعرف طارئ).
 ومما نقل من العام إلى الخاص الصفات الغالبة، وهي التي أفردت عن موصوفها فخصّصت بدلالة وغلبت عليها الاسمية. ف (نكباء) في قولك (ريح نكباء) صفة لها عموم الدلالة لأنها جارية على الفعل فهي تصف (ريحاً) بأنها تنكب. وهي لا تختص في الأصل بالريح. أما (النكباء) في قول المرزوقي في شرح الحماسة (٨٠٦): (والنكباء ريح تنكبت عن الرياح الأربع) فإنها صفة غالبية أفردت عن موصوفها وخصّصت بنوع من الرياح، فأنزلت لذلك منزلة الأسماء وجمعت جمعها على (نكباوات). قال المرزوقي (وإذا كثرت النكباوات واشتد هبوبها شمل القحط).
 و(الخضراء) في الأصل صفة للبقلة، لكنها استغنت عن موصوفها فخصصت دلالتها فقيّل (ليس في الخضراوات صدقة) أي في البقول، فأنزلت منزلة أسماء الجنس. فالخضراء الصفة الغالبة تدل على البقلة دون النظر إلى اللون، وتجمع على الخضراوات لا على الخضّر.
 و(الدكّاء) صفة (لأرض) إذا انبسطت، ولكنها قُطعت عن موصوفها وخصّصت فعدّدت اسماً للرابية، وجمعت جمع الأسماء على (دكاوات).



صَلاحُ الدِّينِ المُنْجِدِّ

صَلاحُ الدِّينِ المُنْجِدِّ لَيسَ مُشْتَغَلاً عَاديّاً في التِّراثِ العَرَبِيِّ عَلى الإِطْلاقِ، إِنَّهُ ظاهِرَةٌ فَرِيدَةٌ في العِنايةِ بِالتِّراثِ العَرَبِيِّ ولَعَلَّهُ لا يَوجدُ مِنهُ أَغزَرُ مِنهُ إِنتاجاً وأَكثَرَ مِنهُ عِنايةً بِالتِّراثِ العَرَبِيِّ فَقَدَ نَشرَ أَكثَرَ مِن مِئَةِ كِتابٍ في التِّراثِ ما بَيَّنَّ تَحقيقَ ودراسةً، وَقَدَ تَرجَمَتِ بَعضُ كِتابِهِ إِلى الفَرَنسِيةِ أوِ الإِنجِليزيةِ أوِ الأَلمانيَّةِ أوِ التُّركِيةِ... ولِذلكَ فإنَّ المِساخَةَ المُتاحَةَ لَهُ بِالكَادِ تَکفي لِسَردِ آثارِهِ، وأَثارِهِ هِيَ الَّتِي سَتَكونُ أُمُودِجاً لِإِنتاجِهِ.

وَلَدَ صَلاحُ الدِّينِ المُنْجِدِّ بِدمِشقَ عَامَ ١٩٢٠م، وَفيهِ تَلقَى تَعلِيمَهُ مِنذُ المَراحِلِ الأُولى حَتَّى نالَ الشَّهادَةَ الثَّانِويَةَ بِقِسمِها؛ القِسمِ الأوَّلِ عَامَ ١٩٣٦م، والقِسمِ الثَّانِويِ الَّذِي كانَ يَسمَى بِكالُورِيا فِلسَفةً في عَامَ ١٩٣٧م. وَبَعدَ التَّحَقُّقِ بِدارِ المُعلِّمِينِ الإِبْتِدايَّةِ وَتَخَرُّجِها عَامَ ١٩٣٩م. وَفَورَ تَخَرُّجِهِ مِن دارِ المُعلِّمِينِ التَّحَقُّقِ بِكَلِيةِ الحُقوقِ بِالجامِعةِ السُورِيةِ (جامِعةُ دَمِشقَ لِاحِقاً) وَتَخَرُّجِ عَامَ ١٩٤٣م.

أوَّلُ أَعمالِهِ المُنْشُورَةِ في كِتابِ هِيَ مِسرَحياتُ إِبليسَ يَغني، وَكانَ ذَلكَ عَامَ ١٩٤٣م، وَتَتابى بَعدَ ذَلكَ نَوعُ جَهودِهِ الَّتِي صَبَتَ كَليها في مَعينِ العِنايةِ بِالتِّراثِ العَرَبِيِّ مِن مُخْتَلَفِ زَوايا العِنايةِ وَالاهْتِمامِ.

أوَّلُ لِلنَّاصِبِ الَّتِي تَولَّاهَا كانَتِ أَمانةُ سِرِّ التَّعلِيمِ العَاليِ وَالخَاصِ في وَزارَةِ المَعارِفِ في عَامَ ١٩٣٩م، وَفي عَامَ ١٩٤٤م عَمِلَ رَئيساً لِديوانِ مَديريَّةِ الأَثارِ العَامِ بِدمِشقَ، وَفي العَامِ التَّالِيِ سَمِيَ مَديراً لِالأَثارِ العَامةِ بِالوِكالَةِ، وَفي عَامَ ١٩٤٧م سَمِيَ رَئيساً لِدائِرَةِ الأَثارِ. وَفي عَامَ ١٩٤٩م انْتخِبَ عَضُواً في الجَمِعيَّةِ الدُّوليَّةِ لِلدِّراساتِ الشَّرْقيَّةِ في لَيدِنَ، وَفي العَامِ ذِاتِهِ نالَ جَائِزَةَ المَجمَعِ العِلْمِيِّ العَرَبِيِّ بِدمِشقَ تَقدِيراً لِجَهودِهِ وَأَبْجائِهِ.

في عَامَ ١٩٥٤م أُرْسِلَتِهِ الحُكُومَةُ السُورِيةُ إِلى إسبانيا لِلكَشفِ عَنِ المَخْطُوطاتِ العَرَبِيةِ المُوجُودَةِ بِبَعضِ المَكتِباتِ وَخَاصَّةً الأَسْكَورِيا وَبَعضِ الأَدِيرةِ. وَفي العَامِ ذِاتِهِ سَمِيَ مَديراً لِمعْهَدِ المَخْطُوطاتِ جامِعةِ الدُّولِ العَرَبِيةِ. بَقيَ في مَنصبِهِ هَذاً في القاهِرَةِ حَتَّى عَامَ

١٩٦١م. وفي هذه الفترة كان رئيساً لتحرير مجلة معهد المخطوطات العربية، وكان أستاذاً زائراً في بعض الجامعات العالمية، وعمل أستاذاً محاضراً في جامعة طهران عام ١٩٦٥م، وأستاذاً بكلية بيروت للبنات عام ١٩٦٦م.

توفي المنجد عام عن عمر يناهز تاركاً أكثر من مئة مؤلف:

١. الأئمة الاثنا عشر لابن طولون (تحقيق). بيروت. ١٩٥٨م.
٢. إبليس يغني (مسرحيات من نصوص الأدب العربي القديم). ١٩٤٣م.
٣. أحسن ما قرأت عن الإسلام. بيروت. ١٩٧١م.
٤. أدب الغرباء للأصبهاني. (تحقيق). بيروت. ١٩٧٢م.
٥. أرجوزة في محاسن دمشق لابن خداويردي (تحقيق). دمشق. ١٩٥٢م.
٦. أسماء مؤلفات ابن تيمية لابن قيم الجوزية (تحقيق). دمشق. ١٩٥٣م.
٧. أعلام التاريخ والجغرافيا عند العرب (تراجم في ثلاث أجزاء). بيروت.
٨. أعمدة النكبة؛ بحث في أسباب هزيمة حزيران. بيروت. ١٩٦٧م.
٩. أمراء دمشق في الإسلام للصلاح الصفدي (تحقيق). دمشق. ١٩٥٥م.
١٠. أمراء مصر في الإسلام لابن طولون (تحقيق). بيروت. ١٩٦٣م.
١١. بلشفة الإسلام. بيروت. ١٩٦٦م.
١٢. بيمارستان نور الدين بدمشق. دمشق. ١٩٤٥م.
١٣. تاريخ الإنسان عند العرب. دمشق. ١٩٤٩م.
١٤. تاريخ دمشق لابن عساكر (ق ١ / ج ٢). (تحقيق). ١٩٥٤م.
١٥. تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (ج ١). (تحقيق). ١٩٥١م.
١٦. تاريخ مسجد دمشق. دمشق. ١٩٤٩م.
١٧. تدمر عروس الصحراء (بالاشتراك). دمشق. ١٩٤٦م.
١٨. تراجم أعيان القرن الحادي عشر لأبي المواهب الحنبلي (تحقيق). ١٩٦٦م.
١٩. تراجم الأعيان من أبناء الزمان للبوريني (جزءان). دمشق. ١٩٥٩م.

٢٠. ترويح القلوب في ذكر الملوك بني أيوب للمرتضى الزبيدي (تحقيق) - دار الكتاب الجديد . بيروت . ١٩٧١م .
٢١. تزويج فاطمة بنت الرسول للإمام الباقر (تحقيق) . بيروت . ١٩٦٣م .
٢٢. التضليل الاشتراكي . بيروت . ١٩٤٤م .
٢٣. التمهيد فيما يجب فيه التحديد للسبكي (تحقيق) . دمشق . ١٩٥١م .
٢٤. تنزيل القرآن للزهري (تحقيق) . بيروت . ١٩٦٣م .
٢٥. جامع محاسن كتابة الكتاب للطبي (تحقيق) . بيروت . ١٩٦٢م .
٢٦. جمال المرأة عند العرب . بيروت . ١٩٦٩م .
٢٧. جذف من نسب قريش للدوسي (تحقيق) . القاهرة . ١٩٦٠م .
٢٨. الحركات التقدمية في العراق حتى غزو التتار . بيروت . ١٩٦٢م .
٢٩. حريق الجامع الأموي أيام العثمانيين . نصوص . دمشق . ١٩٥٦م .
٣٠. حلول الشعب والآلام بوصول أبي الذهب إلى الشام للمحاسني (تحقيق) - دار الكتاب الجديد . بيروت . ١٩٦٢م .
٣١. حمامات دمشق؛ نصوص من تاريخ دمشق لابن عساكر . ١٩٤٧م .
٣٢. الحياة الجنسية عند العربي . بيروت . ١٩٦٩م .
٣٣. خطط دمشق . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . ١٩٥١م .
٣٤. الخلفاء والخلعاء في العصر العباسي . بيروت . ١٩٥٨م .
٣٥. دراسات عن الخط العربي منذ نشأته إلى نهاية العصر الأموي . ١٩٧١م .
٣٦. الدرّة المضيئة في تاريخ الدولة الفاطمية للداوداري (تحقيق) . القاهرة .
٣٧. دمشق عند الجغرافيين والرحالين المسلمين . بيروت . ١٩٦٧م .
٣٨. دمشق؛ أسوارها، أبراجها، أبوابها . دمشق . ١٩٤٦م .
٣٩. دور القرآن بدمشق للنعميمي (تحقيق) - مع مقدمة في مدارس دمشق وتطور الحركة العلمية فيها . مطبعة الترقى . ١٩٤٦م .

- ٤٠ . ديوان أبي محجن الثقفي . (تحقيق) . بيروت . ١٩٧٠م .
- ٤١ . رسائل القاضي الأصبهاني والقاضي الفاضل في مدح دمشق . (تحقيق) - دار الكتاب الجديد . بيروت . ١٩٦٣م .
- ٤٢ . رسائل إلى شاب متشكك . بيروت . ١٩٧١م .
- ٤٣ . رسالة الألفاظ المهموزة لابن حني (تحقيق) . دمشق . ١٩٤٨م .
- ٤٤ . رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة لابن الفراء (تحقيق) . ١٩٣٩م .
- ٤٥ . الزيارات بدمشق للقاضي محمد العدوي (تحقيق) . دمشق . ١٩٥٦م .
- ٤٦ . سؤال في يزيد بن معاوية لابن تيمية (تحقيق) . دمشق . ١٩٦٢م .
- ٤٧ . سوريا ومصر بَيِّنَ الوحدة والانفصال . بيروت . ١٩٦٢م .
- ٤٨ . سير أعلام النبلاء للذهبي (ج ١) . (تحقيق) . القاهرة . ١٩٤٦م .
- ٤٩ . شرح السير الكبير للشيباني (٣ أجزاء) . تحقيق) . القاهرة .
- ٥٠ . شرح خطبة عائشة أم المؤمنين في أبيها للأنباري (تحقيق) . ١٩٦٢م .
- ٥١ . الظرفاء والشحاذون في بغداد وباريس (دراسات في الطبقات الاجتماعية في العصر العباسي) . مؤسسة الرسالة . القاهرة . ١٩٤٦م .
- ٥٢ . العبر في خبر من عبر للذهبي . (أكثر من جزء) . تحقيق) . ١٩٦٠م .
- ٥٣ . عروس العرائس (أروع القصص الشعبي القديم) . بيروت . ١٩٥٩م .
- ٥٤ . فتاوى الإمام محمد رشيد رضا (ست مجلدات) . ١٩٧٠م .
- ٥٥ . فتوح البلدان للبلاذري (٣ أجزاء) . تحقيق) . القاهرة . ١٩٥٦م .
- ٥٦ . فتوى في القيام والألقاب لابن تيمية (تحقيق) . بيروت . ١٩٦٣م .
- ٥٧ . فضائل الأندلس وأهلها . (تحقيق) . بيروت . ١٩٦٨م .
- ٥٨ . فضائل الشام للربيعي (تحقيق) . دمشق . ١٩٥٠م .
- ٥٩ . فهرس المخطوطات العربية المنشورة بَيِّنَ سنتي ١٩٥٤م - ١٩٦٠م .
- ٦٠ . فهرس المخطوطات العربية المنشورة بَيِّنَ سنتي ١٩٦٠م - ١٩٦٥م .

٦١. فهرس المخطوطات العربية المنشورة بَيِّنَ سنتي ١٩٦٦م - ١٩٧٠م.
٦٢. فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأمبروزيانا في ميلانو. القاهرة.
٦٣. فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الكونغرس. بيروت. ١٩٦٩م.
٦٤. فهرس المخطوطات العربية في مكتبة فروج سلاطيان. بيروت. ١٩٦٦م.
٦٥. في قصور الخلفاء (قصص تاريخية عربية). بيروت. ١٩٤٤م.
٦٦. فيصل بن عبد العزيز من خلال أقواله وأفعاله. بيروت. ١٩٧١م.
٦٧. قرة العيون في أخبار باب جيرون بدمشق لابن طولون (تحقيق). ١٩٦٥م.
٦٨. قصر أسعد باشا العظم. مطبعة الكشاف. بيروت. ١٩٤٧م.
٦٩. قصيدة البُهلول التاريخية التي ذكر بها الواقعة بَيِّنَ أهل الشام وبيِّنَ وزيرها حسين باشا في سنة ١١٥١هـ. (تحقيق). دمشق. ١٩٦٧م.
٧٠. القصيدة اليتيمة برواية التنوخي. (تحقيق). بيروت. ١٩٧٠م.
٧١. القصيمي؛ دراسة وتحليل لآرائه ومصادرها. بيروت. ١٩٦٧م.
٧٢. قضاة دمشق لابن طولون (تحقيق). دمشق. ١٩٥٦م.
٧٣. قواعد تحقيق النصوص القديمة. القاهرة. ١٩٥٥م.
٧٤. الكتاب العربي المخطوط. معهد المخطوطات العربية. القاهرة.
٧٥. كتاب اللغات في القرآن (تحقيق). دمشق. ١٩٤٦م.
٧٦. كتاب وقف أسعد باشا. (تحقيق). دمشق. ١٩٥٣م.
٧٧. كتاب وقف القاضي لعثمان بن نجا (تحقيق). دمشق. ١٩٤٩م.
٧٨. الكتابات العربية في قلعة بصرى. بيروت. ١٩٤٨م.
٧٩. كناش إسماعيل المحاسني؛ المؤرخ الدمشقي. (تحقيق). ١٩٦٠م.
٨٠. كيف دخل الفرنسيون الجزائر لأحمد الجزائري (تحقيق). ١٩٦٢م.
٨١. لمحات من تجاربي الفكرية. بيروت. ١٩٦٢م.
٨٢. المؤرخون الدمشقيون في العهد العثماني. بيروت. ١٩٦٤م.

- ٨٣ . المؤرخون الدمشقيون من القرن الثالث حَتَّى العاشر . ١٩٥٦ م .
- ٨٤ . المجتمع الإسلامي في ظل العدالة . بيروت . ١٩٦٧ م .
- ٨٥ . المختار من المخطوطات العربي في الآستانة . بيروت . ١٩٦٨ م .
- ٨٦ . مختصر الكلام في الفرق بَيَّنَّ من اسم أبيه سلام وسلام (تحقيق) . ١٩٦٢ م .
- ٨٧ . مختصر تنبيه الطالب وإرشاد الدارس للنعمي (تحقيق) . دمشق . ١٩٤٧ م .
- ٨٨ . مذكرات جرجي زيدان . دار الكتاب الجديد . بيروت . ١٩٦٨ م .
- ٨٩ . المستطرف من أخبار الجواري للسيوطي (تحقيق) . بيروت . ١٩٦٣ م .
- ٩٠ . المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى . ١٩٦٣ م .
- ٩١ . معارضة ابن الأبار لكتاب ملقى السبيل السوي (تحقيق) . ١٩٦٣ م .
- ٩٢ . معجم بني أمية . استخراج من تاريخ دمشق لابن عساكر . ١٩٧٠ م .
- ٩٣ . مقدمة كتاب الحشائش والأدوية لديسقوريدس (تحقيق) . ١٩٦٥ م .
- ٩٤ . مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين (نصوص) . بيروت . ١٩٦٣ م .
- ٩٥ . مناقب ابن العربي لابن القاري البغدادي (تحقيق) . بيروت . ١٩٥٩ م .
- ٩٦ . المنتقى من كتاب الرهبان لابن أبي الدنيا (ج ١) . تحقيق) . ١٩٥٦ م .
- ٩٧ . مولد الرسول ﷺ للحافظ ابن كثير (تحقيق) . بيروت . ١٩٦١ م .
- ٩٨ . نزهة الجلساء في أشعار النساء (تحقيق) . بيروت . ١٩٥٨ م .
- ٩٩ . نساء عاشقات . دمشق . ١٩٤٥ م .
- ١٠٠ . وفيات المصريين في العهد الفاطمي . (تحقيق) . ١٩٥٥ م .
- ١٠١ . ولاية دمشق في العهد السلجوقي . دمشق . ١٩٥٠ م .
- ١٠٢ . ولاية دمشق في العهد العثماني (تحقيق) . دمشق . ١٩٤٩ م .
- ١٠٣ . الوهрани ورقعته عن مساجد دمشق . دمشق . ١٩٦٥ م .
- ١٠٤ . اليمن والجمهورية العربية المتحدة بَيَّنَّ الوحدة والاتحاد والانفصال . ١٩٦٢ م .



عَادِلُ الْعَوَا

وُلِدَ بدمشق ١٩٢١م وفي مدارسها تعلم حَتَّى نال الثانية ثُمَّ سافر إلى فرنسا متابعاً دراسته حَتَّى حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون عام ١٩٤٥م. وعاد على الفور إلى بلده سوريا ليسهم بعلومه ومعارفه فعمل مدرساً في المرحلة الثانوية ودار المعلمين حتى افتتح المعهد العالي للمعلمين سنة ١٩٤٦م فُسِمِي مديراً للمعهد، ثُمَّ أستاذاً في كلية الآداب ورأس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية منذ ذلك الحين حَتَّى إحالته إلى التقاعد عام ١٩٩٠م.

رأس إلى جانب عمله الجامعي لجنة التربية والتعليم في وزارة التربية حتى ١٩٥٥م. وفي عام ١٩٦٥م سمي وكيلاً لكلية الآداب لستتين ثم عميداً لهذه الكلية منذ عام ١٩٦٥ حتى عام ١٩٧٣م.

شارك في الكثير من المؤتمرات والندوات في كثير من بلدان العالم، وحاضر ودرس في العديد من الجامعات العربية والعالمية، وأسهم في أعمال اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية، وكان عضو المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وعضو مجمع اللغة العربية بدمشق. في ١٣/٢/٢٠٠٢، مُنح وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الممتازة، وفي ٢٧/١٢/٢٠٠٢م انتقل إلى جوار ربه. تاركاً ما يربو عن مئة كتاباً مناصفة بَيْنَ التَّأليف والترجمة، وقد خصَّ نحو نصف مؤلفاته بدراسة التراث العربي. ومن هذه الكتب:

أخلاق التهكم . دار الحصاد . دمشق . ١٩٨٩م.

الأخلاق والحضارة . جامعة دمشق . ١٩٨٩م.

أخلاقنا الاقتصادية . دار الحصاد . دمشق . ١٩٩٤م.

آفاق الحضارة . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠١م.

التجربة الأخلاقية (جزءان) . جامعة دمشق . ١٩٦٢م.

تحديث الأسرة والزواج . دار الفاضل . ١٩٩١م.

- دروب الهموم والخلاص عربياً وعالمياً . دمشق . ١٩٩٣ م .
- العمدة في فلسفة القيم . دار طلاس . دمشق . ١٩٨٦ م .
- الفضائل العربيّة . دار الفاضل . دمشق . ٢٠٠٢ م .
- الفكر الانتقادي لجماعة إخوان الصفا (بالفرنسية) . ١٩٤٨ م .
- الفلسفة الأخلاقية . جامعة دمشق . ١٩٨٨ م .
- القيمة الأخلاقية . جامعة دمشق . ١٩٦٠ م .
- لقاء القيم . دار الحكمة . دمشق . ١٩٩٣ م .
- المذاهب الأخلاقية (جزءان) . دمشق . ١٩٥٨ م .
- مذاهب السعادة . دار الفاضل . دمشق . ١٩٩١ م .
- المذاهب الفلسفية . جامعة دمشق . ١٩٨٧ م .
- المزاج الحضاري في الفكر العربي . دار شمال . دمشق . ١٩٩٢ م .
- معالم الكرامة في الفكر العربي . مطبعة الأمل . دمشق . ١٩٦٩ م .
- المعتزلة والفكر الحر . دار الأهالي . دمشق . ١٩٨٧ م .
- من الشرف إلى الكرامة . مطبعة الأمل . دمشق . ١٩٧٣ م .
- مواكب التهكم . دار الفاضل . دمشق . ١٩٩٤ م .
- الوجدان . جامعة دمشق . ١٩٦١ م .

من أهم ترجماته مدرسة الآلهات، الفكر الفرنسي المعاصر، الثورات العقلانية، العقل والمعايير، القيمة، العقلانية العملية، الفكر العلمي الجديد، السعادة والحضارة، المعقولة والعلم الحديث، حوار الحضارات، المواقف الأخلاقية، الحرية، الأخلاق والسياسة، الحرية في عصرنا، عالم القيم، فلسفة القيم، القيمة والحرية، وغيرها كثير.



الثقافة العربية^(٥)

في الناس ثقافتان رئيسيتان. وعندنا ثقافات أربع على الأقل. ثقافتا الناس تتفاعلان وتعارضان. وثقافتنا الأربع تود الاتساق والاتلاف. ثقافتا الناس هما: ثقافة الفرد وثقافة الجمهور. وفي العروبة عندنا ثقافتنا إضافيتان قوميتان خاصتان هما: الثقافة التقليدية أو التراثية، أعني ثقافة الأصالة، والثقافة الحديثة والمعاصرة أعني ثقافة التمرد والرفض.

ولنبداً بالثقافة العربية: اللغة العربية المبجلة تقول تُثْفِ وتُثِف (ككُرم وفرح)، وتُثَفُّ وثقافة: صار حادفاً، خفيفاً، فطناً. فهو تُثِف، وتُثَفِي. وتُثَفِه (كسَمِعَة) صادفه، أو أخذه، أو أدركه. وامرأة تُثَفُّ (كسحاب): فُطِنَة. والتثاف هو الحِصام والجلاد وما تسوّى به الرماح. وتُثَفُّه تثقيفاً: سَوَاه. وثاقفه: غالبه فغلبه في الحدق.

وليس هنا مجال التوسع في تتبع نماء هذه المعاني بالفاظها وصيغها إلى يومنا الحاضر. وإنما نكتفي بالإلماع إلى دلالات الحدق والفطنة والإدراك مع الحِصام والجلاد، أي الجهد والكفاح وتسوية الرماح للفوز ببلوغ الغاية، وإدراك القصد.

أحدهما منزع الأصالة، والآخر منزع الدحذائة أو المعاصرة، كما نقول بلغة اليوم، وبينهما صراع القديم والجديد كما يقال في كل زمان.

المنزع التقليدي في ثقافتنا عريق تمتد جذوره إلى ما قبل الإسلام. ونحن تلقى فيما عرفنا منه معلومات علمية قليلة، ومعطيات أدبية وإنسانية جمّة وفيرة. فإذا ما بلغ البحث ظهور الإسلام والتاريخ الإسلامي طالعنا ثقافة نامية مزدهرة حوت ضروب المعارف، وصنوف الاهتمامات، وباءت بجلول جلّها ديني الجوهر والمبنى، وهذه الحلول الدينية تتسم بأنها ثقافة جاهزة، نهائية، مريحة، حاسمة، مبرمة، قاطعة، اطمأن إليها المؤمنون ورضوا بها فأفسحوا المجال لنمو جوانب طريفة في الفكر الكلامي والعلمي والسياسي والأخلاقي والحقوقى أو الفقهي. وما عتمت نهضة جديدة أن أملت بالثقافة العربية في التاريخ الحديث والمعاصر، وقد رفدتها بمنزاع استغراب وتطلع عالمي أنجب أدلجة في الفكر السياسي

٥. النص من محاضرة للدكتور عادل العوا ألقاها في مكتبة الأسد الوطنية بعنوان: الثقافة الرباعية.

والاقتصادي، و«تسييساً» للتاريخ والاجتماع، ومحاكاة حتى السريالية في الفنون والآداب. وربما جاز إيضاح ما بيّن هذين المنزعين يضرب مَثَل يدور في فلك معنى الإنسان.

أجل. لقد شُغف الإنسان بمعرفة نفسه في كل مكان، وفي بلادنا، سواء بسواء، وهذا المطلب الثقافي القديم الحديث معاً نستشفه، بادئ ذي بدء، في دلالات كلمة.

فمن حيث الإنسان الاسم: يقال إنه مشتق من الإنس، الذي هو نقيض الوحشة، أو الونس، وهو نقيض السكون، أو الإيناس، وهو بمعنى الإبصار. أو النسيان، وهو نقيض الذكر. والمرأة ذاتها إنسان. ويقال لها إنسانة. وهي لغة عامية في نظر بعضهم، أو صحيحة ولكنها قليلة في نظر آخرين، والأنس حديث النساء ومؤانستهم. والنسا إنما يأنس بعضهم ببعض.

أما من ناحية الإنسان المضمون، الإنسان الفحوى، فإن غنى الثقافة العربية يفرض علينا هنا الإيجاز، ويوجب الاقتصاد على شطري الثقافة التراثية، وثقافة الأصالة المتهمة بأنها ثقافة صفراء. وأول هذين الشطرين هو المنحى الاعتقادي للمستقى من أصول الكتاب والسنة، ثم من كنوز الأمهات والمصادر اللاحقة المتعاقبة إلى اليوم، وفيها تنعكس أصداء المستويات العقلية العربية. الإسلامية كافة، من طرفها الأقصى الشعبي، بل العامي، إلى طرفها الأقصى الآخر وهو الطرف العالم والمعتزلي والفلسفي والصوفي. وليس بمجد في رأينا تجاهل أحد هذين الطرفين دون صاحبه، ولا التغافل عنهما كليهما. فهما موجودان في الواقع، وإن تفاوت تقويمهما أعظم التفاوت، فما برج عندنا ذوو إيمان عفوي أولي بسيط موروث، وما برج عندنا كذلك عارفون مولعون بقيم التمحيص الانتقادي الهادف الدقيق.

أنموذج تراثي أول يقول، وهو أنموذج وثوقي: خلق الله الإنسان الأول، آدم، في أحسن تقويم، وسخر له ما في السموات والأرض. ورسم شروط وجوده في الدنيا جماعات وشعوباً وقبائل. وخلق البشر بعدئذ من ذكر وأنتى. وجعل بين الزوجين مودة ورحمة. وطلب من الإنسان الذي في الأرض أن يؤمن به، ويعبده، ويعمل صالحاً وخصه بالعلم وبالبيان. وكلفه ما يطيق، في حدود وقدرته ومسؤوليته. ووعدته بالثواب أجرله، أو بالعقاب ألمه، في حالتي الطاعة أو الرفض. فكان ذلك كله، وما واکب ذلك كله، إطار الثروة الفكرية في الثقافة العربية التاريخية التليده: وفيها يبلو الإنسان معلوماً، بل مبرمجاً، جلبي النشأة والمصير.

وإليكم بعض الإيضاح: فمن حديث الثقافة التقليدية: أن الله خلق الإنسان الذكر أولاً. وألقى عليه النوم فنام. فأخذ أحد أضلاع شقه الأيسر، من جهة القلب، وهذا رائع، فكانت زوجته حواء. وقد سميت حواءً لأنها خُلقت من شيء حي. خلقها الله لتسكن إليه، ويسكن إليها. وكان مهرَ اقترانه بها الصلاة على النبي ثلاث مرات. ويرى عن (أبي الحسن الأشعري) أن آدمَ كان أحسن من حواء. ولكن حواء كانت أطف وألين. وكان لهما في الجنة سرير من الجواهر. وله سبعمائة قاعدة من الياقوت الأحمر. وعليه فراش من السندس الخضِر. وقد وافتهما الملائكة يقطفين من عنب الجنة. وكان كل قطف منهما مسيرةً يوم ليلة... وكانت حواء إذا مشت في القصور وأكبها خلفها من الحور العين ما لا يحصى...

تلك كانت حياة الجنة التي فقدتها أبوانا، عفى الله عنهما، وقد فعل. وإذا نحن كما ترون، وحيث ترون. وما ينتظرنا ساعة الموت وبعده رهيب رهيب. ألم نقرأ قصة المعراج المنسوبة إلى (ابن عباس)، وهي قصة في متناول كل يد: نلفاها مع «الباعة» على الأرصفة، وفي المسكية، وقد عرفناها قبل أن يعرفها (داتي)، كما يقال. وعرفنا معها فصول «إحياء علوم الدين» (للغزالي)، وفيه أسماء القيامة ويوم الدين والبعث والنشر والحساب. وهذا كتاب آخر يُطبع من جديد ويفد إلينا وقد وضعه (يوسف إسماعيل النبهاني) بعنوان «علامات قيام الساعة الصغرى والكبرى». ومثل هذا النشاط الثقافي كثير كثير.

وثمة أنموذج تراثي آخر، أنموذج عالم: وهذا الأنموذج جماع ثقافتنا المتألفة بالنظر الحاد، والفضول الحميد الآيل إلى إعمال الفكر، وافتتاح العقل، وتوسيع المعرفة، وتدقيق المناهج، وإيضاح الثمار، وبلوغ الأوج في حضارة القول والعمل، من علوم متقدمة كالرياضيات والهندسة والفلك والطب والجغرافية وحتى الموسيقى والفنون والآداب، إلى المطلب الموسوعي ومعلمات الإنسانيات. تشهد على ذلك آثار الجاحظ والنظام وابن قتيبة والتوحيدى ومسكويه والمعري والسجستاني وإخوان الصفاء وكذلك البيروني والشريف الرضي وابن عبد ربه وابن حجة الحموي والنويري والنهائوني وابن خلدون...

لنُصغ لحظة قول ابن قتيبة عن مائدة الثقافة الشهي أكلها لكل ذي عقل سليم، ونظر ثاقب، ورأي سديد حصيف يقول: «وهذه عيون الأخبار نظمتها لمُجفَل التأدب تبصره، ولأهل العلم تذكرة، ولسائس الناس ومسوسهم مؤدباً، وللملوك مُستراحاً من كد التعب، وصنفتها أبواً، وقرنت الباب بشكله، والخبر بمثله، والكلمة بأختها، ليسهل على المتعلم علمها، وعلى الدارس حفظها، وعلى الناشد طلبها». ثم يردف: «لم أر

صواباً أن يكون كتابي هنا واقفاً على طلب الدنيا دون طلب الآخرة، ولا على خواص الناس دون عوامهم، ولا على ملوكهم دون سُوقتهم، فوفيت كل فريق قسمه، ووفرت عليه سهمه، وأودعته طرفاً من محاسن كلام الزهاد، ولم أخله مع ذلك من نادرة طريفة، وفطنة لطيفة». فهذا الكتاب إذن «مثل المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الأكلين»

ويجلى النظام حقيقة الاغتناء بالكتب منبهاً إلى مشكلتي الثقافة العامة والاختصاص. يقول: «إن الكتب لا تحبي الموتى، ولا تحول الحمق عاقلاً، ولا البليد ذكياً. ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول فالكتب تشحذ وتفقق، وترهف وتشفي. ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداروه. فإن ذلك إنما تصور له بشيء اعتراه. فمن كان ذكياً حافظاً فيقصد إلى شيئين أو ثلاثة أشياء، ولا ينزع عن الدارس والمطارحة، ولا يدع أن تمر على سمعه، وعلى بصره، وعلى ذهنه، ما قدر عليه من سائر الأصناف. فيكون علماً بخواص، ويكون غير غافل عن سائر ما يجري فيه الناس».

أجل، أن يكون المرء علماً بخواص، غير غافل عن سائر ما يجري فيه الناس، ذاكم هو الشعار النهي لكل ثقف، وفي كل ثقافة. وهذا هو الجاحظ، معلم العقل والأدب، يحقق هذا الشعار بعقل راجح، وأدب حي، وفكر ناقد، وأسلوب جلي، متنوع، فكاهة، عذب، يجاوز بطماحة الحدود القومية والدينية واللغوية وحتى الظرفية ليشارك في علم الناس كافة، وفي معرفة البشر أجمعين. أفلا يستهل كتاب «الحيوان» بقوله: «وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتشابه فيه العرب والعجم، لأنه كان عربياً أعربياً، وإسلامياً جمعياً، فقد أخذ من طرق الفلسفة، وجمع معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة، وبين وجدان الحاسة، وإحساس الغريزة. وقد نُقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان، وحولت آداب الفرس، وانتهت إلى العرب، فبعضها زاد حسناً، وبعضها انتقص شيئاً. ولكن الحقيقة واحدة، تنمو بتعاقب الأقسام، وتآزر الأمم والأجيال».



عادل الفريجات

انقسمت اهتمامات عادل الفريجات بَيْنَ قسمين هما العناية بالتراث دراسة وتحقيقاً، والنقد الأدبي والنظريات النقدية، فوقف باستحقاق بَيْنَ أعلام دراسة التراث العربي.

ولد عادل عطا الله الفريجات في قرية حبيب بدرعا في عام ١٩٤٩م، وفيها أتم تعليمه الابتدائي والإعدادي لينتقل إلى مدينة درعا ويحصل فيها على شهادة دار المعلمين العام في عام ١٩٦٨م.

التحق بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق، أمضى السنتين الأولى والثانية منها دراسته في هذا القسم مدرساً في الحسكة عاد بعدها إلى دمشق وتابع عمله معلماً، ومتعلماً في قسم اللغة العربية فخرج فيه عام ١٩٧٣م. وعين على الفور معيداً في القسم ذاته وأوفد لتحضير الماجستير والدكتوراه فحازهما على بحثيه: الشاعر الجاهلي بشر بن خازم الأسدي للماجستير، الشعراء الجاهليون الأوائل للدكتوراه.

انتسب عادل الفريجات إلى جمعية النقد الأدبي في اتحاد الكتاب العرب بدمشق عام ١٩٨٠م، وانتخب مقررراً لهذه الجمعية لأربعة أعوام متتالية بدأت عام ٢٠٠٢م.

شارك الدكتور الفريجات في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية في العديد من الجامعة مراكز الأبحاث العربية منها: مهرجان ابن رشيق للنقد الأدبي بالقيروان. مؤتمر النقد الأدبي الخامس بجامعة جرش. مهرجان المرید ببغداد. مؤتمر حوليات الجامعة التونسية. مؤتمر المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية. ندوة نزار قباني... وغيرها.

نشر **الفريجات** أولى مقالاته في عام ١٩٧٨م، وفي عام ١٩٨٠م نشر أول كتاب له، وله حتى الآن عشرات المقالات والأبحاث المنشورة في الكثير من المجالات العربية مثل المعرفة، والتراث العربي، والموقف الأدبي، وعلامات، وجدور، والمجلة العربية للعلوم الإنسانية، وشؤون أدبية، والطليعة، ومجلة معهد المخطوطات العربية والمشرق، ومجلة فكر...

وللباحث إلى جانب ذلك نحو عشرين كتاباً منشوراً انقسمت ما بين العناية بالتراث والنظر إلى المعاصرة. ومن أبرز هذه الكتب المنشورة:

- . إضاءات في النقد الأدبي . دمشق . ١٩٨٩م .
- . آفاق ثقافية (مقالات) . دمشق . ٢٠٠٣م .
- . الأوائل (تحقيق) لأبي بكر بن زيد الجراعي الحنبلي . بيروت . ١٩٨٨م .
- . الدعوات والفصول (تحقيق) للواحدي . دمشق . ٢٠٠٥م .
- . الشعراء الجاهليون الأوائل . بيروت . ١٩٩٤م .
- . النقد التطبيقي للقصة القصيرة في سوريا . دمشق . ٢٠٠٢م .
- . بشر بن خازم الأسدي . بيروت . ١٩٩١م .
- . خمسة إشكالات نقدية . دمشق . ١٩٨٨م .
- . دراسات في المكتبة العربية التراثية . دمشق . ١٩٩٧م .
- . قرية حوران؛ حبيب سكاناً وعمراً وثقافة . دمشق . ٢٠٠١م .
- . مرايا الرواية . دمشق . ٢٠٠٠م .
- . وللكتابة وجه آخر . دمشق . ٢٠٠٠م .



العرب يصنّفون معارفهم بالشعر^(٦)

نقصد بالتأليف بالشعر عند العرب نَظْم الكتاب أو المصنّف شعراً، سواء كان هذا الكتاب لغوياً أو نحوياً، أو صرفياً، أو عروضياً، أو بلاغياً، أو أدبياً قصصياً، أو فقهياً، أو زراعياً، أو ملاحياً، أو فلكياً، أو رياضياً، أو كيميائياً، أو طبياً، أو تاريخياً...
والحقيقة أننا سنُعابن فيما يلي من هذه الدراسة آثاراً شعرية تتصل بكل علم من العلوم السابقة. وربما نذكر نتفاً من الأشعار التي كانت قوام كل مؤلّف أو مصنّف للتدليل والتمثيل.

وقد كان العرب وما زالوا، أمة الشعر، فالشعر كان، منذ الجاهلية، ينال على كل لسان أو يكاد! وكانت العرب تعلي شأن الشاعر أيّما إعلاء، فقبائلهم حين ينبغ فيها شاعر "تأتي القبائل لتهنئتها، وتصنع الأظعمة، وتجتمع النساء ليلعبن في المزار، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان لأنه حماية لأعراضهم، وذبت عن أحسابهم، وتخلد لماثرهم، وإشادة بذكرهم". (العمدة ١: ٦٥).

إن الرّوح الشعريّة الطّاغية قد ضربت جذورها في أعماق النفس العربيّة، ثمّ سرت في دماء العرب عامّة، فألت بالشعر إلى أن يحتل مكانةً سامية في النفوس والعقول معاً، حتى إن بعض المصنّفين والعاملين في ميدان التّأليف والبحث لم يتردد في التباهي بموهبته الشعريّة، فسخرها للتّأليف والتصنيف، وراح ينظم بعض معارفه شعراً، وخاصة تلك التي برع فيها وتعمّقها وأحصاها، وذلك تغليّباً لرونق النظم وظله الخفيف، على جفاف النثر وظله الثقيل، ورغبة في تسهيل حفظ ما يُرى نفع في حفظه، فرواية الشعر المضطرب الوزن، تدكّر القارئ أو السامع، بأن خلافاً فيه قد وقع فيتدارك ما اختلّ، ويتذكّر ما سقط، ويصحح ما جاء فاسداً... فتأتي المعلومة صحيحة وكاملة ومضبوطة.

ذكرت كتب التراث أيضاً، أن لابن مالك النحوي الطائي (٦٧٢هـ) أرجوزة في ثلاثة آلاف بيت بعنوان (الأعلام بمثلث الكلام). وفيها ذكر الألفاظ التي لكل منها ثلاثة

٦. النص بعض من بحث للدكتور عادل الفريجات يحمل العنوان ذاته.

معان باختلاف حركاتها (انظر مقال رزوق فرج رزوق: "الشعراء التعليميون والمنظومات التعليمية" في مجلة المورد العراقية مج ١٩، ع ١، ص ٢١٦).

وفي ميدان النحو الذي حظي هو الآخر بحفاوة بالغة من ذوي الهم العلمي عند العرب، نطالع لجمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الأندلسي، وهو من أعظم نحاة القرن السابع شهرة، وقد ذكرناه من قبل، نطالع قواعد النحو العربي وقد نُظمت في ألف بيت. وعرف هذا العمل فيما بعد بـ"ألفية ابن مالك". وكانت هذه الألفية خلاصة نحوية مركزة ظفرت بشرح أكثر من أربعين عالماً. وفي هذه الألفية يقول ابن مالك في باب الكلام وما يتألف منه مثلاً:

كلامنا لفظٌ مُفيدٌ فاستقمَّ واسمٌ وفِعْلٌ ثم حرفُ الكَلِمِ

وكذلك نراه يجمع (إنَّ) وأخواتها وعملها، الذي يخالف عمل (كان) وأخواتها، في قوله:

لأنَّ إنَّ لبيتٍ لكنَّ لعلَّ كأنَّ، عكسُ ما ليكأنَّ مِنْ عملٍ

ومن الكتب النحوية المهمة التي نُظمت شعراً "الآجرومية" وهي مقدمة في النحو ألفها أبو عبد الله محمد بن داود بن آجروم الصنهاجي (٧٢٣هـ). وكان فقيهاً ونحويًا ولغويًا ومقرئًا وشاعرًا. ولم يكن في أهل (فلس) في وقته أعلم منه في النحو. وقد نظم (الآجرومية) ميمون الفخار، والعربي الفاسي، ومحمد نووي. واسم كتاب النووي هذا "النفحة للمسكية في نظم الآجرومية"، وشرف الدين يحيى بن موسى العمريطي (٩١٩هـ) الذي سمى كتابه "الدرّة البهيّة في نظم الآجرومية" (وهو مطبوع ضمن مجموعة من المتون بما في ذلك الآجرومية ذاته، بعناية أحمد سعيد علي، بالقاهرة).

ونظم "الآجرومية" أيضاً عبد الله بن الحاج الشنقيطي (١٢٠٩هـ). وللشنقيطي هذا مؤلفات عدة، أغلبها منظوم، منها مثلاً: نظم كتاب مختصر الخليل، ونظم الخزرجية في العروض، ونظم رسالة ابن أبي زيد القيرواني. ومن أمثلة نظم الشنقيطي للآجرومية قوله في باب الإعراب:

الإعرابُ تغييرٌ أو آخرِ الكَلِمِ تقديرًا أو لفظًا فذا الحدّ اغتنم
وذلك التغييرُ لا يضطرب عواملُ تدخلُ للإعرابِ
أقسامه أربعةٌ تُؤمُّ رَفَعٌ وَنَصَبٌ ثم حَفْضٌ جَزْمٌ
فالأولان دونَ ريبٍ وقعا في الاسمِ والفعلِ المضارعِ معا
فالاسمُ قد خُصَّصَ بالجرِّ كما قد خُصَّصَ الفعلُ بجزْمِ فاعلِما

وكذلك نظم **السيوطي** (٩١١هـ) ألفيةً في النحو سماها (الفريدة). وهي مطبوعة. ولها شرح بعنوان "المطالع السعيدة في شرح الفريدة".

وإذا تركنا النحو، وانتقلنا إلى علم الصرف، وهو علم يهتم ببنية الكلمة العربية وبأوزانها ومجردها ومزيدها، وإبدالها وإعلاؤها، وجامدها ومشتقها، وقعنا على أمثلة كثيرة من نظم (الصرف)، منها مثلاً "قصيدة أبنية الأفعال" التي نظمها **ابن مالك** صاحب الألفية النحوية المشار إليه سابقاً. وهذه القصيدة التي تسمى أيضاً بلامية الأفعال شرحها **ابن الناظم** ذاته، واسمه **بدر الدين محمد بن محمد بن محمد** (٦٨٦هـ). وقد جاءت القصيدة على البحر البسيط، وتقع في (١١٤) بيتاً. ونشر شرح الابن عليها الدكتور **ناصر حسين علي** بدمشق عام ١٩٩٢م بعنوان "زبدة الأقوال في شرح قصيدة أبنية الأفعال".

وإذا طالعنا كتاب (فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية بدمشق - علوم اللغة العربية) نقع على منظومة صرفية أخرى بعنوان "التصريف في التصريف" نظمها **عبد الرحمن بن عيسى العمري المرشدي المكي** (١٠٣٧هـ) وأولها:

أفضل ما إليه تصريف الهمم بحسن حمد الله وهائب النعم

وتقع هذه المخطوطة في (١٢) ورقة ورقمها ١٠٨٥٩ (انظر فهرس مخطوطات الظاهرية - علوم اللغة العربية ص ٤٥٧).

وفي مجال علوم اللغة العربية الأخرى كالبلاغة وفروعها، كعلم المعاني، والبيان، والبدیع، يمكن المرء أن يشير إلى جهود **ابن الشحنة** (٨١٥هـ) واسمه **أبو الوليد محب الدين محمد بن محمد بن أيوب الحلبي** الذي ألف منظومة في علم المعاني والبيان والبدیع، وقد شرح هذه المنظومة **محمد بن تقي الدين أبو بكر الحموي** **الدمشقي المحبي** (١٠١٠هـ). ومن هذا الشرح نسخة مخطوطة تقع في (٦٨) ورقة في دار الكتب الظاهرية (انظر فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية - علوم اللغة ص ٣١٩-٣٢٠).

وكذلك ألف **السيوطي** (٩١١هـ) قصيدة أسماها "عقود الجمان" وهي في علمي المعاني والبيان، وقد شرحها بنفسه. ومن هذا الشرح نسخة بين مخطوطات الظاهرية (انظر فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية - علوم اللغة ص ٣١٦).

وفي مجال العروض مر بنا ذكر نظم الشنقيطي للخزرجية في العروض قبل قليل. ونطالع في فهارس المخطوطات آثاراً أخرى في هذا الفن، منها منظومة في العروض لمحمد بن الحسن الحسيني الشافعي الهروي (٦٧٦هـ) أولها بعد البسمة:

أحمدٌ مَنْ صَلَّى على محمدٍ وآله نجوم كلِّ مُهَنَّدِ
وهي من مخطوطات الظاهرية، وقد كتبها ناظمها نفسه. وتقع في أربع ورقات-
(انظر فهرس مخطوطات الظاهرية- علوم اللغة ص ٤٤٠).

وفي ميدان الأدب القصصي جرب (أبان بن حميد اللاحقي)، وهو شاعر إسلامي من أهل البصرة، جرب قدرته في النظم في صياغة كتاب كليله ودمنة شعراً. وقد استغرق نظمه لهذا الكتاب ثلاثة أشهر. وبلغت أشعاره (١٤) ألف بيت، وقدمه إلى يحيى بن خالد البرمكي، فكافأه هذا عشرة آلاف دينار.

ونجد في كتاب (الأوراق) للصولي (٣٣٥هـ) من هذا النظم ما يربو على (٨٠) بيتاً. وأول ذاك النظم قول أبان اللاحقي:

هذا كتابٌ أدبٍ ومحنه وهو الذي يُدعى كليله ودمنه
فيه احتيالاتٌ وفيه رشدٌ وهو كتابٌ وضَعته الهنْدُ

وذكر الصولي أيضاً أن "أباناً" هو الذي عمل القصيدة (ذات الخُلل)، وفيها ذكر مبتدأ الخلق وأمر الدنيا وأشياء من المنطق، وغير ذلك، وهي قصيدة مشهورة. ومن الناس من ينسبها إلى أبي العتاهية، والصحيح أنها لأبان. (انظر كتاب الأوراق للصولي، تحقيق ج. هيورت، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، ص ١ وص ٤٦-٤٨).

وقد نظم "كليله ودمنة" أيضاً ابن الهبّارية (٥٠٤هـ) وهو الذي نظم أيضاً كتاب (الصاحح والباغم). ومن ناظمي كتاب الفيلسوف الهندي، محمد الجلال، وعبد المنعم بن حسن وعلي بن داود كاتب زبيدة زوج الرشيد، وجلال الدين النقاش من القرن التاسع المحجري.



عبد الإله نبهان

عبد الإله نبهان واحد من أبرز الباحثين المعاصرين المختصين بتحقيق التراث العربي والعناية به، فقد وجه عنايته كلها تقريباً لغرض تحقيق التراث كتباً ورسائل، وفهرسة الكتب التراثية المنشورة، وحتى أبحاثه وتعليقاته على الكتب عرضاً ونقداً كانت موجهة جلها إلى الكتب التراثية.

ولد بمدينة حمص ٣٠ تموز عام ١٩٤٥م. وفي هذه المدينة تلقى تعليمه منذ الابتدائية حتى حصل على الشهادة الثانوية في عام ١٩٦٤م، ليلتحق بعد على الفور بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق ويحصل على الإجازة في اللغة العربية وآدابها في عام ١٩٦٨م. ويتابع على الفور في كلية التربية ويحصل على دبلوم التأهيل التربوي في عام ١٩٦٩م.

عاد إلى حمص وعمل في التدريس في ثانويات حمص ومعاهدها منذ عام ١٩٧٠م، واستمر كذلك حتى عام ١٩٨٠م، ولكنّه عاد ثانية إلى دمشق بعد انقطاع بضع سنوات ليتابع الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها فحصل على دبلوم الدراسات اللغوية العليا في عام ١٩٧٦م، وتابع الدراسات العليا حتى حصل على الماجستير في عام ١٩٨٠م، وانتدب بعدها على الفور إلى وزارة التعليم العالي ليعمل مدرساً في جامعة البعث التي افتتحت حينها. ويبدو أنّه انقطع ثانية عن متابعة الدراسات العليا، ولكنّه أيضاً عاد ليسجل أطروحته لنيل الدكتوراه وحصل عليها في عام ١٩٩٠م ليعين في العام التالي في عضوية الهيئة التدريسية في قسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة دمشق.

في عام ١٩٩١م سمي وكيلاً لكلية الآداب في جامعة البعث وبقي في هذا المنصب حتى عام ١٩٩٦م، وفي هذا العام عين أستاذاً مساعداً، وسافر إلى جامعة قطر أستاذاً زائراً لثلاثة أشهر. وبعد عودته سافر إلى الإمارات العربية المتحدة ليدرس في جامعة العين لمدة أربعة أعوام، وقبل عودته بعام واحد، أي في عام ٢٠٠١م رقي إلى مرتبة أستاذ.

شارك **عبد الإله نبهان** في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية في كثير من الجامعات ومؤسسات البحث العلمي في سوريا والعالم العربي، منها: المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة الإسلامية بدمشق. ومؤتمرات النقد الأدبي الرابع والخامس والسادس بالأردن. ومؤتمر الفلسفة العربية الأول بالأردن. وندوة النحو والصرف بدمشق. وبعض ندوات مجمع اللغة العربية بدمشق. وبعض ندوات أبي العلاء المعري. ومؤتمر المخطوطات العربية بمكتبة الإسكندرية... وغيرها.

وإلى جانب ذلك سمي **عبد الإله نبهان** عضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية بدمشق في عام ٢٠٠٢م، وهو عضو اتحاد الكتاب العرب، وعضو جمعيات العاديات بجمص، وعضو رابطة الخريجين الجامعيين.

نشر الدكتور **نبهان** الكثير من الكتب ما بيّن دراسة وتحقيق، وكان نصيب التحقيق هو الأكبر، فمن جهوده في التأليف نجد كتابه: ابن يعيش النحوي، وبحوث في اللغة والنحو والبلاغة، والفهارس الشاملة للأشباه والنظائر في النحو. أما في التحقيق فقد حقق ثمانية عشر كتاباً، ومثلها من الرسائل تقريباً، ومن أهمها:

. إعراب الحديث النبوي لأبي البقاء العكبري.

. المجلد الأول من الأشباه والنظائر في النحو لجلال للسيوطي.

. الملاحن لابن دريد الأزدي.

. غوامض الصحاح لصلاح الدين الصفدي.

. الباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء العكبري.

. كشف النقاب المجازي عن دالية ابن حجازي لشعيب الكيالي.

. المختار من نشوار المحاضرة.

وتمتّ غيرهما من الكتب المحققة بالاشتراك مع آخرين مثل تراث الحلاج، وحلية

الفرسان، وهبة الأيام، وتحفة الأنفس...



غوامض الصحاح^(١)

كتاب غوامض الصحاح من الكتب التي وصلت إلينا تامة بخط مؤلفها، وقبل تخصيص البحث فيه أود تقديم ترجمة موجزة للصحاح الصفدي مع جريدة بمؤلفاته، ما هو مطبوع وما هو مخطوط... وهي جريدة كنت أجزتها لدى تحقيق الكتاب ونشره في معهد المخطوطات العربية بالكويت عام ١٩٨٥ ثم عدلتها وأضفت إليها عندما أعيد نشر الكتاب في (مكتبة لبنان . ناشرون) عام ١٩٩٦ ثم أضفت إليها وأقدمها الآن في آخر تعديل لها.

يعدّ الصحاح الصفدي من ألمع المؤرخين في تراثنا العربي، وهو أيضاً أديب كبير من أدباء العربية وشعرائها في القرن الثامن الهجري، كذلك كان ناقداً أديباً كبيراً من نقاد عصره إلى جانب عنايته باللغة وخصوصاً بمعجم تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر الجوهري (ت ٤٠٠هـ).

ترجم له ابن خطيب الناصرية وقدمه بقوله: خليل بن أيك الألبكي الصفدي الإمام العالم الأديب البليغ الأكمل، صلاح الدين، أبو الصفاء، وأبو سعيد، ابن والي الأمير الكبير فارس الدين.

وفي النجوم الزاهرة: هو الإمام البارع الأديب المفتي صلاح الدين أبو الصفاء خليل بن الأمير عز الدين أيك بن عبد الله الألبكي الصفدي.

قال ابن خطيب الناصرية: ولد كما رأيته بخطه سنة ست وتسعين وستمائة تقريباً، ولا تختلف لمصادر في تاريخ ولادته، وإن كان الشوكاني جعلها عام ٦٩٧ سبعة وتسعين وستمائة. وكانت ولادته في صفد في فلسطين، وإليها نسبته.

لم يبدأ الصفدي اشتغاله بالعلم والأدب وطلبهما إلا بعد أن تجاوز العشرين وكان قبل ذلك قد اتجه إلى صناعة الرسم فمهر فيها، وذكر عن نفسه أن أباه لم يمكنه من

١ - النص من بحث للدكتور عبد الإله نيهان يحمل عنوان: غوامض الصحاح صلاح الدين خليل بن أيك

الصفدي ٦٩٦ - ٧٦٤ هـ.

الاشتغال حتَّى استوفى عشرين سنة وطلب بنفسه فأخذ عن شيوخه... وقد رحل في طلب العلم إلى القاهرة ودمشق وكانت له همة عالية في التحصيل، فأخذ عن عدد من شيوخ البلدين، فأخذ عنهم الحديث والمغازي والسير والتاريخ، ويسيراً من الفقه والأصلين وتمَّهر في الأدب ومن أبرز شيوخه:

. الشهاب محمود بن سليمان بن فهد. توفي بدمشق ٧٢٠ هـ.

. يونس الدبائيسي مسند الديار المصرية. توفي سنة ٧٢٩ هـ.

. بدر الدين بن جماعة بن إبراهيم ولد بحماه وتوفي بمنزله بشاطئ النيل ٧٣٣ هـ.

. ابن سيد الناس محمد بن محمد بن محمد بن أحمد العلامة الحافظ. توفي ٧٣٤ هـ.

. أبو الحسن البندنجي علي بن محمد بن مملود ت ٧٣٦ هـ.

. الحافظ المزري يوسف بن الزكي حافظ عصره ت ٧٤٢ هـ.

. أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف. توفي بالقاهرة ٧٤٥ هـ.

. الحافظ الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان. توفي سنة ٧٤٨ هـ.

. تقي الدين السبكي علي بن عبد الكافي. توفي بالقاهرة سنة ٧٥٦ هـ.

. ابن نبأ الشاعر محمد بن محمد بن محمد بن الحسن، توفي سنة ٧٦٨ هـ.

هؤلاء هم أبرز الشيوخ الذين أخذ عنهم **الصفدي**، وكان الرجل صنّف كراسين في ترجمة نفسه وذكر شيوخه، لكن هذا التصنيف لم يصل إلينا فيما أعلم وقد ذكر هذا التصنيف صاحب شذرات الذهب، ويبدو أن **ابن خطيب الناصرية** وغيره كانوا ينقلون عنه.

عمل الصفدي في سلك وظائف الدولة، فكان كاتباً في الديوان بصفد ثم انتقل إلى القاهرة كاتباً في ديوان الإنشاء، وقد استمر هناك مدة طويلة، ودليل بقائه هذه المدة قول **التاج السبكي** وكنت قد ساعدته آخر عمره فولّي كتابة الدست بدمشق، ثم ساعدته فولّي كتابة السر بحلب، ثم ساعدته فحضر إلى دمشق على وكالة بيت المال وكتابة الدست، واستمر بها إلى أن مات. وهكذا قضى صلاح الدين حياته في العمل الوظيفي، وكان يمضي سحابة نهاره في العمل الديواني ثم يعود إلى مجالس العلم والمناكرة، وإلى كتبه يقرأ ويجمع ويصنف وينشئ وينظم.. وإن كتبه الكثيرة وموسوعته الهائلة في التراجم لتدل أعظم

دلالة على ما متع به من صبر وجلد على متابعة الطلب وعلى الجمع والتصنيف والتحرير حتى آخر سني عمره، ويشير تاريخ تصنيف غوامض الصحاح، ونفوذ السهم إلى أنه صنفهما في سنة واحدة هي سنة ٧٥٧ هـ أي قبل وفاته بسبع سنوات... وكان يسود الكتاب ثم يعيد تبييضه بخطه، ثم يسمعه أو يقرؤه للتصحيح.

وصفه مترجموه بالخصال الحميدة وبالأمانة، وكان محبباً إلى الناس حسن المعاشرة جميل المودة، وقال عنه شيخه **الحسيني**: وكان إليه المنتهى في مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ويدل سياق سيرته أنه كان متواضعاً فقد جلس في سني نضجه واكتماله ليقرأ على **تاج الدين السبكي** كتاب جمع الجوامع في أصول الفقه ويكتبه بخطه، كما جلس في حلقة **تقي الدين السبكي** وقرأ عليه كتاب شفاء الأسقام في زيارة خير الأنام، وهو كتاب عادي، ولا ريب في أن قراءته مثل هذا الكتاب على إمام عصره يقع في مجال عنايته بالحديث النبوي الشريف الذي عني به بآخرة.

عاش الصفدي نحواً من سبعين عاماً يعمل ويصنّف وينشر الفوائد وينظم الشعر، وتصدّى في آخر حياته. وقد ثقل سمعه. للإفادة بالجامع، وسمع منه بعض أشياخه **كالذهبي وابن كثير والحسيني** وغيرهم، ثم انطفأت شعلة حياته بطاعون عام أربعة وستين وسبعمئة، وهي السنة التي كان فيها الطاعون بالديار المصرية والبلاد الشامية ومات فيها خلقٌ كثير.

كان **الصفدي** كاتباً شاعراً ناقداً طلعةً، لم يترك الطلب، فلا عجب أن اتسمت ثقافته بالانتساع والإحاطة، وتدلّ مؤلفاته الكثيرة على نشاط جسم وعلم غزير وصبرٍ عجيب. وتدلّ كتبه على سعة مداركه واتساع آفاقه، وكان محباً للطرفة والنكته والنادرة وروى في كتبه كثيراً منها...

كان أيضاً ناقداً ذواقاً وشارك في التصنيف النقدي التطبيقي، ويعدّ كتابه نصرّة الثائر على المثل السائر" أوضح دليل على نضجه وعمق ثقافته كما امتاز **الصفدي** بحس تاريخي عميق، وتدلّ مقدمته المسهبة لكتابه الوافي بالوفيات على أنه لم يكن مجرد مؤرخ يسرد التراجم، بل كان يدرك لماذا يؤرخ ولمن، والغرض من التأريخ وما الفائدة منه... إضافة إلى إحاطة شاملة بمصادر بحثه، وقدرة على تنسيقه وترتيبه.

وستنقل الآن إلى ذكر مؤلفاته [بتعداد أبرزها فقط مثل]: اختراع الخُراع. الأرب من غيث الأدب. أعيان العصر وأعوان النصر. ألحان السواجع بين البادئ والمراجع. الإنشاء: كتاب الإنشاء. أوراق تراجم من كتاب التذكرة وغيره. تحفة ذوي الألباب فيمن حكم دمشق من الخلفاء والملوك والنواب. التذكرة الصلاحية. تشنيف السمع بانسكاب الدمع. تصحيح التصحيف وتحريم التحريف. تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون. توشيح الترشيح. جر الذليل في وصف الخليل. جلوة المذاكرة في خلوة المحاضرة. جنان الجناس. الحسن الصريح في مئة مليح. حرم للمرح في تهذيب ملح الملح (بزيادات من عنده). حقيقة المجاز إلى الحجاز. حلي النواهد على ما في الصحاح من الشواهد. خلع العذار في وصف العذار. ديوان الفصحاء وترجمان البلغاء. رشف الرحيق في وصف الحريق (رسالة). رصف الزلال في وصف الهلال. رموز الشجرة النعمانية. الروض الباسم والعرف الناسم. زهر الخمائيل وذكر الأوائل. شرح الجمهورية (رسالة ابن زيدون). الشعور بالعمور. صرف العين عن حرف العين في وصف العين. صورة رحلة. طراز الألباب. طرد السبع عن سرد السبع. عبرة اللبيب بعثرة الكمييب. العرف الندي في شرح قصيدة ابن الوردي. غرة الصبح في اللعب بالرمح. غوامض الصحاح: سيرد الكلام عليه. الغيث للمسجم في شرح لامية العجم. فض الختام عن التورية والاستخدام. الفضل المنيف في المولد الشريف. قانون الترسل. قهر الوجوه العابسة بذكر نسب الجراكسة. كشف الحال في وصف الحال. كشف السرّ المبهم في لزوم ما لا يلزم. الكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه. لذة السمع في وصف الدمع. المثال والمثاني (مقاطيع ونظم). المجازة والمجازات. المحاورة الصلاحية في الأحاجي الاصطلاحية. مختار من شعر ابن دانيال. مختار شعر المتنبي. المختار من كشف الحال في وصف الحال. المقترح في المصطلح. منتخب شعر مجير الدين بن تميم. المنتقى من المجازة والمجازة. منشآت الصفدي. نجد الفلاح في مختصر الصحاح. نجم الدياجي في نظم الأحاجي. نصره الثائر على المثل السائر. نفائس الحماسة. نفوذ السهم فيما وقع للجوهري من الوهم. نكت الهميان في نكت العميان. الهول المعجب في القول الموجب. الوافي بالوفيات (وهو التاريخ الكبير).



عبد الحفيظ السطلي

عبد الحفيظ السطلي أحد المشتغلين في التراث العربي بحثاً وتعليماً، وضع بعض الكتب في ذلك وكتب الكثير من المقالات والأبحاث، وأشرف على عشرات الرسائل الجامعية لنيل الماجستير والدكتوراه كانت كلها تقريباً في التراث العربي.

ولد عبد الحفيظ السطلي في مدينة حمص عام ١٩٣٦م، وفي تلقى تعليمه حتى نال الشهادة الثانويّة. وبعد ذلك التحق بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق ونال الإجازة في اللغة العربية وآدابها، وسافر إلى القاهرة ليلتحق بجامعة دمشق ويتابع دراساته العليا فيحصل على الماجستير والدكتوراه.

عاد إلى سوريا وعين مدرساً في قسم اللغة العربية بجامعة حلب. سمي عميداً لكلية الآداب بجامعة حلب، وانتقل بعدها إلى جامعة دمشق وعمل أستاذاً في قسم اللغة العربية وآدابها فيها، وسمي وكيلاً لكلية الآداب بجامعة دمشق.

عضو جمعية الدراسات والبحوث في اتحاد الكتاب العرب، وفي عام ١٩٩٨م سمي عضواً في هيئة تحرير مجلة التراث العربي التي يصدرها الاتحاد. شارك في الكثير من المؤتمرات والندوات، ونشر الكثير من الأبحاث والمقالات، أما أبرز مؤلفاته فهي:

- ١- العجاج - حياته ورجزه - دراسة - دمشق ١٩٧١.
- ٢- ديوان العجاج بشرح الاصمعي - جزءان - دمشق ١٩٧٢.
- ٣- ديوان أمية بن أبي الصلت - تحقيق - دمشق ١٩٧٤.



المعجمات العربية

نشأتها وأطوار التأليف فيه^(٢)

تمثل المعجمات العربية مصدراً هاماً للباحث في الدراسات اللغوية والأدبية، ولا سيما بعد أن ظهرت المعجمات الكبرى، واتسع منهجاً ليشمل كثيراً من شؤون الحياة العربية لغوياً وأدبياً وفكرياً وتاريخياً وما إلى ذلك بالإضافة إلى الهدف الأساسي وهو جمع ألفاظ اللغة وتحديد صيغها ومعانيها وما يُعْرَض لها أحياناً من اختلاف بَيْنَ لهجات القبائل، أو اختلاف بَيْنَ آراء أهل اللغة، أو ما أشبه ذلك.

ونشأة هذه المعجمات لم تحدث إلا بعد ظهور أنماط مختلفة من التأليف، كانت تحاول أن تجمع فئات معينة من ألفاظ العربية، وهذا يعني أن جمع ألفاظ اللغة كلها في كتاب واحد لم يأتِ طرفةً دون تدرّج وبحث عن المنهج القادر على ذلك، ولهذا يمكن أن نحدد مرحلتين هامتين لجمع ألفاظ العربية، الأولى تمثل مجرد نشأة التفكير في جمع ألفاظ معينة من اللغة في كتاب، والثانية تمثل النضج في هذا التفكير، والاتجاه إلى استيعاب ألفاظ اللغة كلها في كتاب واحد تبعاً لمنهج غاية معينة أيضاً، فإن كانت الغاية هي تقديم معاني الألفاظ وضبط صيغها لمن يطلب هذه المعاني والصيغ، كان منهج التصنيف يُنَى على أساس لفظي، وهذا ما عُرفَ بمعجمات الألفاظ، وإذا كانت الغاية هي تقديم كلمة لمعنى يلور في خَلَد المرء دون أن يجد لديه كلمة تعبر عنه، كان منهج التصنيف يُنَى على أساس للموضوعات والمعاني، وهو ما عُرفَ بمجمعات المعاني.

وحسبنا في هذا الحديث أن نوجز القول في نشأة التفكير عند العرب حول جمع بعض ألفاظ اللغة ضمن أنماط مختلفة من المناهج، وهو ما يمثل المرحلة الأولى من التأليف

٢ . النص من بحث للدكتور عبد الحفيظ السطلي يحمل العنوان ذاته.

المعجمي، ثم نتحدث عما تبعها في المرحلة الثانية من تأليف معجمات الألفاظ، وأما معجمات المعاني فنرجو أن نفردها في حديث آخر إن شاء الله تعالى.

المرحلة الأولى^(٣):

منذ جعلت الفتوح تهدياً رويداً رويداً، اتجه علماء العربية إلى المحافظة على لغة القرآن وما لها من تراث، إذ شرعوا بوضع علم النحو لضبط اللغة وما يعرض لها ولا سيما أن العربية جعلت تحتك بلغة الأعاجم بعد الفتوح، وأخذ يتسرب إلى بعض الناطقين بها شيء من عوارض اللحن.

واهتمام العلماء بوضع علم النحو جعلهم يهتمون بجمع اللغة لاستنباط القواعد منها، وجمع اللغة دعا إلى جمع الأدب الجاهلي من صدور الأعراب وغيرهم ليتاح لعالم اللغة أن يستند في قاعدته على شاهد ثابت موثوق ثم لم تلبث هذه الحركة أن تناست الغاية الأولى، وأصبح همها جمع اللغة والأدب بمجرد المحافظة عليها. وكان الأعراب ضمن شروط معينة من المصادر الأساسية لجمع اللغة، سواء أكان ذلك بالاتصال بهم في صحرائهم، أم كان ذلك بالاستماع إليهم لدى وفادتهم على المدن والأمصار، وكانت هنالك مصادر أخرى من أبرزها القرآن الكريم، والحديث، والأدب الجاهلي، وكلام العرب، وما إلى ذلك.

ولا ندري كيف كان يُدَوّن العلماء عن الأعراب، ولا سيما حين نسمع أن أحدهم قد رحل إلى البوادي فأنفد كيت وكيت من زجاجات المداد، على أنه ينبغي أن تتصوّر أن ذلك التلوين كان يتم دون أي تنسيق، إلا أن الحاجة فرضت على العلماء فيما بعد أن يوجّلو شيئاً من التنسيق ولو يسيراً لتسهيل العودة إلى ما جمعوا والاستفادة منه.

ولهذا بدأ الرواة العلماء في القرن الثاني يؤلفون رسائل صغيرة في اللغة، محاولين في كل منها إيجاد رابطة بين زمرة من الألفاظ، تُمكن من تصنيفها في هذه الرسالة أو تلك،

٣. يتحدث الدكتور عبد الحفيظ السطلي عن مرحلتين وثالثة ضمناً، نقف عند الأولى فقط.

ولهذا نشأت رسائل لغوية ذات أشكال مختلفة تمتاز كلها بطابع العفوية والبساطة، وهو ما يتسم به كل عمل في مراحلہ الأولى، وكانت أنماطها متداخلة متعاصرة أحياناً في زمن ظهورها، بل ربما نجد أحد العلماء نفسه يؤلف رسائل لغوية متعددة يختلف فيها منهج التصنيف من واحدة إلى أخرى.

ومن أبرز الروابط اللغوية التي أُخِذَتْ لمنهج التصنيف في هذه المرحلة:

١ . الندرة والغرابية: إذ لجأ بعض العلماء إلى رابطة الندرة والغرابية في بعض الألفاظ، فجمعوا الألفاظ الغريبة النادرة في كتاب واحد دون تنسيق أو ترتيب، فإذا احتاج المرء إلى معنى كلمة غريبة أو نادرة، كان عليه أن يطالع ذلك الكتاب كله حتى يجد ضالته فيه. ويمثل هذا النمط من التأليف أبو زيد الأنصاري (٢١٥هـ) في كتابه "النوادر في اللغة"، وكتاب النوادر مؤلف من أبواب متعددة جاءت بعنوانات: "باب الشعر" أو "باب الرجز" أو "باب النوادر"، وهذه الأبواب تتعاقب دون تنسيق أو تبويب، فقد يأتي باب شعر ثم يليه باب رجز، وقد يأتي باب شعر فباب نوادر، أو باب رجز فباب رجز مثله، وهكذا.. وكلها تأتي بألفاظ نادرة، فُتْشِرِحُ وَيُسْتَشْهَدُ عليها أحياناً بالشعر وأقوال العرب.

٢ . الموضوعات والمعاني: ومن أنماط هذه المرحلة تلك الرسائل الصغيرة التي جمعت بعض ألفاظ اللغة ورتبتها تبعاً لموضوع من الموضوعات أو معنى من المعاني العامة، ومن ذلك "خَلْقُ الفرس" لقطرب (٢٠٦هـ)، وكتاب خَلْقِ الإنسان، وكتاب الأجناس، وكتاب الأنواء، وكتاب خَلْقِ الفرس، وكتاب الإبل، وكتاب الشاء، وكتاب النحل والكرم، وكتاب النبات والشجر، للأصمعي (٢١٣هـ)، وكتاب القوس والرمح، وكتاب المياه، وكتاب اللبأ واللبن، وكتاب المطر، لأبي زيد الأنصاري (٢١٥هـ) وكتاب الرحل والمنزل المنسوب إلى ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، والأرجح أنه لأبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ).

وهذه الكتب عبارة عن رسائل صغيرة حاولت أن تجمع الألفاظ التي تختص بمعنى من المعاني، كالألفاظ التي تتصل بالنبات، أو التي تتعلق بالإبل، أو التي تختص باللبن، وغير ذلك.

٣ . الأضداد: وهذا النمط من الرسائل بُني على جمع الألفاظ التي تُعبّر عن المعنى وضده، كالأضداد للأصمعي (٢١٣هـ)، والأضداد لابن السكيت (٢٤٤هـ) والأضداد لأبي حاتم السجستاني (٢٤٨هـ)، إذ تُذكر الكلمة بمعنى مع شاهد يؤيد ذلك، ثم بالمعنى الآخر مع شاهد يؤيده أيضاً، كقول الأصمعي في أضداده مثلاً: "عَرَدَ النجمُ إذا ارتفع، وعَرَدَ إذا مال للغروب، قال الراعي بالمعنى الأول:

بأطيب من ثوبين تأوي إليهما سعادُ إذا نجم السماكين عَرَدَا
وفي المعنى الثاني قال ذو الرمة:

★ وهَمَّتِ الْجُوزَاءُ بِالتَّعْرِيدِ ★

وهذا النمط يأخذ بالرابطة المعنوية المتضادة بين الألفاظ، ولكنه يشعرنا بشيء من التنبه على لفظ الكلمة، وإن كان بسيطاً إلى حد ما، لأنه يراعي اللفظ الواحد للكلمة مع وجود معنيين لها ضدين.

٤ . مثلث الكلام: ويراد بالمثلث الألفاظ التي وردت على ثلاث حركات بمعان مختلفة، ومن أمثلة ذلك: السَّهْمُ بالكسر: النبال جمع السَّهْمِ، والسَّهْمُ بالضم: الضَّمُور، أو داءٌ يأخذ الإبل، والسَّهْمُ بالفتح: وهَجُ الصيف. لَصْرَةٌ بالكسر: شدة البرد، والصَّوْرَةُ بالضم: كل ما يُعقَد حفظاً للأشياء أو النقود، والصَّوْرَةُ بالفتح: الصياح الشديد.

ولعل أول من ألف في مثلث الكلام قطرب (٢٠٦هـ) في كتابه المعروف بـ مثلثات قطرب". ونلاحظ في هذا النمط أن الرابطة المعنوية ما تزال قائمة، ولكنها رافقة رابطة لفظية تبرز في صيغة الكلمة وما يطرأ عليها من تبدل في الحركات.

٥ . الأفعال ذات الاشتقاق الواحد: وسبق إلى جمع اللغة على هذا النمط قطرب (٢٠٦هـ) في كتابه "فَعَلَ وَأَفْعَلْ"، ثُمَّ أَلْفُ الرَّجَاجِ (٣١٠هـ) فيما عدَّ كتابه "فَعَلْتُ

وَأَفْعَلْتُ" فكان لكتابه شهرة واسعة للتأليف على هذا النمط، وهنا أصبحت صيغة الألفاظ هي الرابط الوحيد في تصنيفها. والتنبه على صيغة الكلمة ثُمَّ جَعَلَهَا رابطاً لجمع الألفاظ وتصنيفها يُعَدُّ من الأنماط الهامة التي بدأت تمهد لقيام مرحلة أوسع في جمع اللغة.

٦ . الحروف: وآخر ما نجده من أنماط هذه المرحلة، هو تأليف بعض الرسائل التي جمعت الألفاظ ورتبتها بحسب الحروف، ويمثل ذلك كتاب الهمز لأبي زيد الأنصاري (٢١٥هـ) والكتاب مقسم إلى أبواب لا تسمية لها، وكل باب يورد الألفاظ التي تنتهي بالهمز، ولكن الأبواب لم ترتب على حروف المعجم، وإنما وردت على هذا النحو: "الألفاظ التي تبدأ بالنون وتنتهي بالهمز"، ثم (الألفاظ التي تبدأ بالباء وتنتهي بالهمز)، ثم (الألفاظ التي تبدأ بالراء)، ثم (التي تبدأ بالزاي)، (ثم التي تبدأ بالذال) فالذال فالسين فالشين فالكاف .. الخ.

ولكن الباب قد لا يستقر على ألفاظ تبدأ بحرف واحد، وإنما يستطرد من حرف إلى حرف، حتى يتحول الباب إلى ألفاظ لا جامع بينها غير الانتهاء بالهمز، وأما الأبواب التي تبدأ بحرف وتنتهي بالهمز، فالألفاظ فيها لا تُرتَّب على حروف المعجم وإنما تُصنَّف دون أيّ تنسيق.

ومهما يكن من أمر هذا الكتاب فهو أقرب أنماط هذه المرحلة إلى المنهج العام للمرحلة التالية، لأنه لا يقيم الترابط بين الألفاظ على أساس المعنى أو الندرة أو الغرابة، وإنما يوجه الانتباه إلى بنية الكلمة وما تضمه من حروف.



عبد الكريم الأشتر

عبد الكريم الأشتر أحد أعلام دراسة التراث العربي. ولد في حلب عام ١٩٢٩م، وفي مدارسها تلقى علومه الأولية منذ الابتدائية حتّى نهاية المرحلة الثانوية، إذ نال الشهادة الثانوية عام ١٩٤٨م.

بعد نيله الشهادة الثانوية التحق بالمعهد العالي للمعلمين في جامعة دمشق، وهو نواة كليات التربية والآداب والعلوم، وتخرج في المعهد العالي في عام ١٩٥٢م. وبعد تخرجه عين مدرساً في ثانويات حلب لمدة أربع سنوات، ولكنّه في حقيقة الأمر عمل في التعليم قبل ذلك في ريف حلب بعد أن نال شهادة الدراسة الإعدادية.

سافر بعدها إلى القاهرة عام ١٩٥٦م ليتابع دراساته العليا فحاز شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث سنة ١٩٦٠م من معهد الدراسات العربية العليا، ثمّ حاز شهادة الدكتوراه في الأدب العباسي من جامعة عين شمس سنة ١٩٦٢م.

عاد إلى سوريا بعد حصوله على الدكتوراه وعيّن مدرساً في جامعة دمشق عام ١٩٦٣م، وفي عام ١٩٦٨م رقي إلى مرتبة أستاذ مساعد، ورفقي إلى مرتبة أستاذ في عام ١٩٧٤م.

في عام ١٩٦٩م عمل أستاذاً معاراً في جامعة وهران في الجزائر لمدة أربع سنوات انتهت عام ١٩٧٣م. وفي عام ١٩٧٩م سافر إلى الإمارات ليدرس في جامعتها فبقي سنتين عاد بعدها إلى جامعة دمشق وظل فيها حتّى أحيل إلى التقاعد في عام ١٩٨٨م.

انتسب إلى جمعية النقد الأدبي في اتحاد الكتاب العرب، وسمي عضواً مراسلاً
لمجمع اللغة العربية بدمشق. وقد شارك في أثناء حياته العلمية في الكثير من المؤتمرات
والندوات العلمية في سوريا والوطن العربي.

وضع عبد الكريم الأشتري العديد من المؤلفات في دراسة التراث العربي كان من
أبرزها:

- التسهيل في دراسة الأدب العربي الحديث (بالاشتراك مع عاصم بيطار) -
دمشق.

- . النشر المهجري وفنونه (جزءان). القاهرة ١٩٦١م.
- . دعبل بن علي الخزاعي شاعر آل البيت. دمشق ١٩٦٤م.
- . شعر دعبل بن علي الخزاعي. دمشق. ١٩٦٤م.
- . نصوص مختارة من الأدب العباسي. دمشق. ١٩٦٥م.
- . غروب الأندلس وشجرة الدر. دراسة نقدية. دمشق. ١٩٦٥م.
- . نصوص مختارة من الأدب العربي الحديث. دمشق. ١٩٦٦م.
- . معالم في النقد العربي الحديث. بيروت. ١٩٧٤م.
- . دراسات في أدب النكبة. دمشق. ١٩٧٥م.
- . التعريف بالنثر العربي. دمشق.



حين يتخطى الشاعر عصره^(٤)

لا أدري ما الذي أغرى رجلاً جليلاً كالشيخ مصطفى عبد الرزاق (من شيوخ الأزهر) بأن يكتب كتاباً عن شاعر لطيف الغزل، حلو الدعابة، رقيق الحاشية، من شعراء القرن الهجري السابع (ت ٦٥٦هـ)، اسمه البهاء زهير. والحق أن الشيخ استطاع أن يلتقط أبرز الخصائص في تكوين الشاعر، وأهم خصائص شعره. ففي تكوينه خفة الدم التي يرى الشيخ أن مصر ركبته فيها، لطول المقام وطول المعاشرة، وإن كان مولده في الحجاز. في شعره ميل شديد إلى التبسيط جعله يكلف بلغة الحياة الجارية من حوله، وينسجها، في بعض الأحيان، شعراً يبلغ الغاية من خفة التناول وسهولة الأداء وحلاوة الموسيقى:

من اليوم تعارفنا ونطوي ما جرى منّا
ولا كان ولا صار ولا قلتم ولا قاننا
إن كان ولا بد من العتب فبالحسنى
فقد قيل لنا عنكم كما قيل لكم عنا!
كفى ما كان من هجر، وقد نُقتم وقد نُقنا
وما أحسن أن نرجع للوصل كما كنا!

بمثل هذا الروح السخي الأليف كان يعاتب إخوانه ومحبيه، كأنه كان يلقاهم في بعض الطريق فيصافحهم. فإذا لم ينفع العتاب وكان لابد من الحجر، فبعد أن يستنفذ الشاعر جهده في رأب الصدع:

نراكم قد بدا منكم أمور ما عهدناها
كشفتم بيننا أشياء قد كنا سترناها
وكم جاءت لنا عنكم أحاديث رددناها!
وأشياء رأيناها وقلنا ما رأيناها!
وما زلتم بنا حتى جسّرنا وفعلناها:
وكانت بيننا طاق، فهنا نحن سدناها!

٤ . النص من مقال للدكتور عبد الكريم الأشتر يحمل العنوان ذاته.

لون من أدب الأخوة يشيع في كل عصر، ولكنه هنا صافٍ عذب، يهذب النفس ويرتفع بالصلوات الإنسانية إلى المرتبة التي تليق بالإنسان، ثم إنه ينفي كدر الحياة إلى الحد الذي يمكن أن يهنأ به الإنسان، ويقرّبه من فهم قيمة التواصل الإنساني في إدراك معانيها، إذ هي، دون هذا التواصل، لا معنى لها، ومن هنا يكون الحب، بمعانيه كلها، أعلى مراتب الإحساس بالوجود وأهم معانيه، وهذا الذي فطن له المتصوفة وبلغوا به درجة الفناء، فضمّوا إليهم الكون وكل ما فيه.

على أن البهاء زهير لم يبلغ هذه المرتبة في الحب ولم يسع إليها، ولكن شعره يظل يجول في معاني حلاوة التواصل، ومرارة الحجر، على نحو ما درج عليه شعراء الغزل التقليديون في الأدب العربي، وإن بدا هو أكثر انشغالاً به وأكثر احتفاءً بالجانب الإنساني الواسع فيه:

يا أعز الناس عندي وعلّي!
يا حبيبي أين ما أعهدّه؟
فانتني إذ مرّ ما كلمته
أنا من قد مُتُّ في العشق به

وحبيباً هو مني وإلي
يا ترى من ذا الذي زاد عليّ؟
كدت أن أكل من غيظٍ يديّ!
هننوني! ميت العشاق حيّ!

جملة من الأفكار أريد أن أحتّم بها هذا الحديث: فالشاعر عاش في المرحلة التي بدأت عمّة الحروب الصليبية تنزاح فيها عن صدورنا، مما أتاح له أن ينعم باستكشاف الجانب الإنساني في صلاته بالناس، وينصرف إليه.

ثم إن شعره يلفتنا إلى ضرورة أن نعيد النظر في تعميم أحكامنا على شعر العصر، فها هنا بُعد واضح عن الصنعة والترويق، وقرب من لغة الحياة الجارية يوشك أن يكون منهباً في الشعر.

ثم إن في شعره نماذج تصلح للغناء في كل عصر: معان قريبة، ولغة سهلة، وأوزان خفيفة، وجمال في الروح تكشفه الصياغة العذبة التي يفيض فيها الطبع. وقد كان أحد كبار مطربينا سألني أن أدلّه على نصوص شعرية تصلح للتلحين والغناء، فلعله يجد في هذا الحديث بغيته.



صدقي إسماعيل في الذاكرة^(٥)

ما الذي أذكرني إسماعيل، وأنا في هذه الأرض الغربية، بعيد عن الأرض التي عرفته فيها؟ كنت أطل من نافذة الفندق، فرأيت طريقاً ترابية ضعيفة تمتد وتختفي بين أشجار حديقته الخلفية. فما أدري كيف انهارت فجأة جدران الزمان والمكان وبرز لي صدقي إسماعيل! قلت: لعلها الطريق الترابية التي كنا نتحول في مثلها في إحدى التُّكنات بجلب، وكانوا اتخذوا منها مدرسة ثانوية وقع فيها تعييننا مدرّسين، بعد تخرجنا من الجامعة. وقد اكتشفت بعدها أنني لم أكن أعرف من صدقي، في الجامعة إلا أقله: كنت أعرف أنه ينزع إلى البساطة، ولكني ما قدّرت أن يبلغ منها مرتبة السحر. كان يشبك يديه من خلفه ويتطلع في حضرة الأرض، كأنما يشغله شاغل عنها. فمرّ بنا بائع الكعك وكنا أصبحنا من خلف الصفوف، وشمس الخريف تملأ الأرض. فتناول صدقي واحدة وناولني واحدة، وهو يضحك، ويردد قولة السيد المسيح: دعوا الأطفال يأتون إلي! وافترش الأرض ودعاني إليه، وأخذ يتطلع في الأشياء من حوله، كأنه يراها لأول مرة، ويقضم الكعكة في تلذذ بالغ، ويُغرق في الحديث والضحك ورواية الطُّرف، طفل كبير يحسبه من يراه لا يحمل شيئاً من هموم الكبار!

كان صدقي، في الجامعة، يتقدمنا في السن. فكان يختار لنفسه مقعداً في آخر المدرج، ينشغل فيه عن الدرس في أكثر الأحيان، بكتابه ودفتره، لا يسأل ولا يعترض. يتلفت إلى ما يسمع، في بعض الأحيان، ثم يعود إلى كتابه ودفتره، كأنه لم يسمع شيئاً! كان تجاوز مرحلة الدرس في الجامعة إلى مرحلة التكوين الذاتي. يقرأ في نهم، ويكتب ويفكر ويتأمل ويحلّم، وكان، على نحو ما نعرفه إلى آخر العمر. مسترخي إحدى خصلات الشعر، نحيفاً مشغولاً عن لباسه في غير إهمال بالغ، تتوقد عيناه توقداً ملحوظاً، مرع الحركة سريع المشية، كأنما أعطى عطية الفنان في غير احتفال: طفولة القلب!

٥. النص مقال للدكتور عبد الكريم الأشتر بالعنوان ذاته.

فلما تخرجنا وعيننا في حلب، اختار لنفسه، على عادته التي كنت أعرفها في دمشق، مقهى شعبياً قريباً من بيته، في حي التل، يحمل إليه كتبه وأوراقه ينظر فيها وهو يدخن النارجيلة، ويسرح عنها، في أكثر الأحيان، إلى صور المخيطة النشيطة. وقد عرفت بعد ذلك أنه أعد في هذه الجلسات، بعض مسودات كتبه التي أخرجها من بعد. ثم اختار لنفسه مقهى آخر أهلاً قليلاً في حي (الجنادية) كان يرتفع عن الأرض درجات قليلة، ويطلّ منه على حديقة صغيرة مخضرة قال عنها: إنها تنطق بطفولة إلهية! ومن نافذتها كان صدقي يطلّ على حياة العرب ويتأمل واقعهم. وكان يلبث فيها حتى يحين موعد العودة إلى البيت الذي يسكنه، عند خال له، فينهض على عجل، ويلف أنبوبة النارجيلة من حولها، ويجمع أوراقه، ويلقي معطفه على كتفه، على غير نسق، ويأخذ يثب على الأرض.

ثم بدأ صدقي يزورني في البيت، وأخذت تتكشف لي جوانب أخرى من نفسه الغنية. ولعل قليلين جداً من الناس يستطيعون أن يتسطوا في مثل العمق الذي يتسطه صدقي. أخبرني يوماً أنه يكتب رواية. ولكنه قال وهو يضحك: إنه يكتبها على غير ترتيب. فهو يتخيل الأحداث وتطورها في بعض الفصول، لكنه لا يكتبها! فإذا استهوته مرحلة من مراحلها كتبها. ثم يكتب فصولها التي تخطاها في وقت آخر! وقال: إنه يعاني، في بعض الأحيان، أحوالاً غريبة، فقد يغمض عينيه، وهو يتخيل مواقع بعينها، وأحسبه ذكر الهند، فينتقل بحواسه كلها إليها!

وتغيب عني الذكريات الأخرى، فألقاه في السنوات الأخيرة في ساعة متأخرة من الليل، فأجلده يتفطر من الألم. قال: إنه لا يجد عزائه في غير الكتابة، واستخدم كلمة فرنسية في وصف ما هو فيه، تعني أنه مأخوذ بالكتابة (passionné) تراه كان يحس أنه يسابق الزمن؟ ثم كان آخر ما وقعت عيني عليه منه، وجهه وهو يهبط درجات أحد المستشفيات، فرأيت فيه انتفاخاً وصفرة. وآخر ما سمعت منه صوته في الهاتف يسألني وهو يصطع مرحة المعروف، وكنت أتهيأ للسفر إلى الجزائر: هل تنوي أن ننضم إلى ركب الأساتذة "الكبار" الذين يعلمون الألف باء هناك!

ثم جاءني نعيه وأنا في الأرض التي أذكره فيها اليوم.

أوراق مهجرية^(٦)

تضم هذه الأوراق مجموع ما تلقيته أو سمعته من أعلام المهجريين، مما يتصل خبره بالمهجر ورجاله وأدبه. فإني عُنيت زمناً بدرس النشر المهجري وفنونه، وأتيح لي، في هذه المناسبة، أن ألقى بعض أعلام الكتّاب الذين عادوا من المهجر واستقروا في الوطن، مثل الأستاذ ميخائيل نعيمة أو الشاعر القروي رشيد سليم الخوري، أو الذين دُعوا إلى زيارة الوطن فلبوا الدعوة، مثل الأستاذ عبد المسيح حداد صاحب (مجلة السائح) منبر الرابطة القلمية الأول، أو الشاعر إلياس فرحات أو إلياس قنصل. فاعتنمت الفرصة وجلست إلى من أتيحت لي مجالسته، أو من رحلت إليه، وسألته أو حاورته وكتبت ما سمعت منه. ثم إني تلقيت منهم أو ممن عاشوا إلى جانبهم في المهجر، رسائل ضمّنها بعض أسرار هذه المرحلة أو بعض صورها أو آرائها النادرة، مما لم يُنشر من قبل، ولم يحدّثوا به أحداً، حتى إننا لو أغفلناه اليوم ضاع منا إلى الأبد.

جمعت هذه المواد الثمينة إلى بعض ما كنت تلقيت من ملاحظاتهم العامة، بعد أن قرؤوا كتابي (النشر المهجري) و (فنون النشر المهجري) ، والمادة الجامعة التي كتبتها بطلب من المستشرق الفرنسي (ch. Pellat)، وقوّمت فيها الحركة المهجرية من نواحيها جميعاً، في شمال القارة الأمريكية وجنوبها، مع أطراف من الأحاديث والمخاورات والبحوث والمقاربات التي نُشرت أصولها الأولى في بعض الصحف والمجلات، داخل القطر وخارجه، فضممتها جميعاً في هذه الأوراق.

إن أثر الأدب المهجري، نثراً وشعراً، في أدبنا الحديث وأدبائه، ما يزال حياً. وما يزال أدبهم مطلوباً، لأن الحاجة إليه، فيما يبدو، ما تزال قائمة. والقيم الفنية أو الروحية أو الإنسانية العامة التي طالعونا بها ما تزال نافعة. ولعلها أحياناً، فيما نعاني اليوم من

٦ . النص مقال للدكتور عبد الكريم الأشتر بالعنوان ذاته.

تمزق، في عالم يهجس بالعدل والسكينة والسلام، ضرورة. ثم إن ما دونته عنهم وما تلقيته منهم يضيء كثيراً من الحقائق في حياتهم أو في نتائجهم، فيعين على تعميق فهمنا للحركة المهجرية التي لا بست حياتنا يوماً، ورمت في بركتها حجراً ضخماً ما تزال مياهما، إلى اليوم، تفور من حوله.

فمن حيث الصدى العميق لهذه الحركة، في حياتنا ونتاجنا الأدبي، ومن انفعال أجيالنا بها، كتاباً وملتقى، لعمق صلتها بالحياة والإنسان. وصدق كلمتها، وتحديد أكسيتها، وتحرير لغتها أحياناً كثيرة، من التبعية والاحترار والتقليد، من هذا كله كان الحرص على تتبع آثارها وأخبارها وأحوال مبدعيها، والاحتفال بما نتلقى من رسائل رجالها وأعلامها، وما نسمع من أسرار مواقفهم وصلاتهم بمن خالطوا من الناس، وصلاتهم بعضهم ببعض، وما تأثروا به من ألوان الثقافات في الوطن والمهجر، وتعرضوا له من صور المعاناة في مراحل غربتهم الطويلة.

تبقى الغاية الأخيرة من كتابة هذه الأوراق إذن: أن نحفظ للحركة المهجرية، عند أبرز من يمثلها، ما تصل إليه أيدينا من حقائقها. فهذا يعين، كما قلت، على حسن تقويمها، وفهم مواقف أصحابها من الله والإنسان والكون.



عبد الكريم اليافي

عبد الكريم اليافي شاعر أديب وعلامة موسوعي. نبغ مبكراً شأن كثير من المبدعين. ولذلك فإن الحديث عنه أمر يحتاج إلى رحابة في المساحة وفسحة في الوقت. تنوعت ميادين كتابته كما تنوعت ثقافته، ولكن إيمانه بأتمته وتراث أمته ظل العلامة المميزة لفكره وثقافته وأدبه. ولذلك لا عجب أن تجد نفسك وجهاً لوجه أمام التراث العربي في كل بحث أو دراسة بل في أيّ صفحة خطها يراع اليافي.

ولد بمدينة حمص عام ١٩١٧م. وفيها تلقى تعليمه حتى حصل على الثانوية العامة عام ١٩٣٤م، ليلتحق على الفور بكلية الطب في الجامعة السورية، ولكنه لم يتابع الدراسة فيها بسبب إفاده لدراسة العلوم الطبيعية في فرنسا. وهنا نال الإجازة في العلوم الرياضية والطبيعية من عام ١٩٤٠م. وفي العام التالي نال إجازة في الآداب. وفي عام ١٩٤٥م نال الدكتوراه في الفلسفة. وفي أثناء ذلك نال عدة شهادات دراسات عليا في: علم النفس العام ١٩٤٢م. فلسفة الجمال وعلم الفن عام ١٩٤٢م. المنطق والفلسفة العامة عام ١٩٤٣م. تاريخ العلوم وفلسفتها ١٩٤٣م. علم الاجتماع والأخلاق عام ١٩٤٣م.

في عام ١٩٤٥م عمل مدرساً في مدرسة التجهيز بجمص. ثم عين في قسم الفلسفة والدراسات الاجتماعية بالجامعة السورية عام ١٩٤٦م. وفي عام ١٩٥٢م سمي عضواً في المعهد العالمي لعلم الاجتماع. وعضو الاتحاد العالمي للدراسة العلمية للسكان بين عامي ١٩٥٤م و ١٩٨٠م. وعضو المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية بين عامي ١٩٥٨ و ١٩٦١م. ومقرّر لجنة الفلسفة والاجتماع في المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية بين عامي ١٩٥٨ و ١٩٦١م. وعضو لجنة النشر في المجلس الأعلى للعلوم منذ عام ١٩٥٨م. وعضو مجلس معهد العلوم

الاجتماعيَّة الجنائيَّة في القاهرة بين عامي ١٩٥٩م و ١٩٦١م. وعضو مؤسس لاتحاد الكتاب العرب عام ١٩٦٩م.

في عام ١٩٧٦م انتخب عضواً في مجمع اللغة العربيَّة بدمشق، وسمي مقرَّر لجنة الاصطلاحات فيه منذ عام ١٩٧٨م. وهو عضو مراسل في مجمع اللغة العربيَّة ببغداد منذ عام ١٩٧٨م. وعضو الاتحاد العربي لرعاية الصُّم والبكم، القسم العلمي، فرع علم الاجتماع، ورئيس القسم العلمي فيه منذ عام ١٩٧٨م. وسمِّي من قبل اللجنة الاقتصاديَّة للأمم المتَّحدة خبيراً أوَّل في علم السُّكان والإحصاءات الاجتماعيَّة في المعهد العربي للتَّدريب والبحوث الاجتماعيَّة ببغداد بين عامي ١٩٧٩م و ١٩٨١م.

للدكتور اليافي نحو عشرين كتاباً عني نحو نصفها بالتراث العربي وأبرزها: دراسات فنية في الأدب العربي ١٩٦٣م. الشموع والقناديل في الشعر العربي ١٩٦٤م. جدلية أبي تمام ١٩٨٣م. معالم فكرية في تاريخ الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة ١٩٨٢م. حوار بين البيروني وابن سينا ٢٠٠٢م. مباحج اللغة والأدب ٢٠٠٣م. حي بن يقظان ١٩٩٥م. أما كتبه الأخرى فأبرزها:

. تمهيد في علم الاجتماع . دراسة . دمشق . ١٩٦٤م.

. في علم السكان . دراسة . دمشق . ١٩٥٩م.

. الفيزياء الحديثة والفلسفة . دراسة . دمشق . ١٩٥١م.

. دراسات اجتماعية ونفسية . دراسة . دمشق . ١٩٦٤م.

. فصول في المجتمع والنفس . دراسة . دمشق . ١٩٧٤م.

. المجتمع العربي ومقاييس السكان . القاهرة . ١٩٦٣م.

. بدائع الحكمة . دار طلاس . ١٩٩٩م.

. شجون فنية . دار طلاس . دمشق . ٢٠٠٠م.



الحب في التراث العربي الإسلامي (٧)

لتأمل الآن دون مغالاة بعض معاني تلك الألفاظ التي تدخل تحت لواء الحب ولتعتمد على كتاب روضة المحبين وما جاء فيه في بيان اشتقاق تلك الأسماء فنحن مدينون لمؤلفه الشيخ الفقيه في هذا البيان والإيضاح. ولكن مثل ذلك ورد في ديوان الصبابة أيضاً.

قالوا في المحبة التي هي أم هذه الأسماء إنها الميل الدائم بالقلب الهائم وإيثار المحبوب على جميع المصحوب، وموافقة الحبيب في المشهد والمغيب. وقيل أن تَمَبَّ كلك لمن أحببته فلا يبقى منك شيء. وقيل هي نار تحرق من القلب ما سوى مراد المحبوب، وقيل ذكر المحبوب على عدد الأنفاس وقيل عمى القلب عن رؤية غير المحبوب وصممه عن سماع العذل فيه. وفي الحديث حبك الشيء يعمي ويصم. وقيل يملك إلى المحبوب بكليتك وإيثارك له على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سرّاً وجهرّاً ثم علمك بتقصيرك في حبه.

والود خالص الحب وألطفه وأرقه وهو من الحب بمنزلة الرأفة من الرحمة.

والخلة توحيد المحبة. فالخليل هو الذي توحد حبه لمحبه وهي رتبة لا تقبل المشاركة.

والرئيس الشيء الثابت فرئيس الحب ثباته ودوامه.

وأما الهوى فهو ميل النفس إلى الشيء وقال اللغويون هوى يهوى هوى كعمي

يعمي عمى وأما هوى بالفتح يهوى فهو السقوط ومصدره الهويّ بالضم وقد يطلق الهوى

على الحبيب فيقال هذا هوى فلان وفلانة هواه أي مهويته وحببيته.

وأما الصبابة فهي رقة الشوق وحرارته. يقال رجل صب أي عاشق مشتاق.

وأما الشغف فمعناه بلوغ الحب شغاف القلب وهو جلدة دونه كالحجاب.

والشعف مثله أو هو إحراق القلب والأمراض.

وأما الوجد فهو الحب الذي يتبعه الحزن وهو يطلق على محبة معها فقد، فقد يوجب الحزن.

وأما الكلف فأصله من الكلفة التي هي المشقة ومنه تكلفت الأمر تجشمته.

وأما التتيم فهو التعبد من قولهم تيمه الحب إذا عبده وذلك فهو متيم.

٧. النص من بحث للدكتور عبد الكريم اليافي يحمل العنوان ذاته.

وأما العشق فهو أمرٌ هذه الأسماء وأحبثها كما يقول ابن قيم الجوزية. قيل هو مأخوذ من شجرة يقال لها عشقة تخضر ثم تدق ثم تصفر وهي تتعلق بما يليها من أشجار والعاشق اسم الفاعل والمعشوق اسم المفعول وكلاهما عشيق يطلق اللفظ على العاشق والمعشوق.

واختلف الناس هل يطلق هذا الاسم في حق الله تعالى؟ فقالت طائفة من الصوفية لا بأس بإطلاقه. وقال جمهور الناس لا يطلق ذلك في حقه سبحانه وذكروا سبب المنع على ثلاثة أقوال أحدها: عدم التوقيف بخلاف المحبة. الثاني: أن العشق إفراط المحبة ولا يمكن ذلك في حق الرب فإن الله لا يوصف بالإفراط في الشيء ولا يبلغ عبده ما يستحقه من حبه فضلاً أن يقال أفرط في حبه. الثالث: أنه مأخوذ من التغير كما يقال للشجرة المذكورة عشقة.

وأما الجوى فهو الحرقة وشدة الوجد من عشق أو حزن.

وأما الدنف فهو المرض الملازم وقد دنف المريض بالكسر وأدنف إذا ثقل وأدنفه المرض يتعدى ولا يتعدى فهو مدنّف ومدنّف. وكأنهم استعاروا هذا الاسم للحب اللازم تشبيهاً له به. ويقال رجل دَنَفَ بفتح النون وامرأة دنف وقوم دنف يستوي فيه المذكر والمؤنث والتثنية والجمع. فإن قلت رجل دِنَفَ بكسر النون قلت امرأة دنفة أنثت وثنيت وجمعت.

وأما الشجو فهو حب يتبعه هم وحزن. والشجى ما ينشب في الحلق من عظم أو غيره، ورجل شج أي حزين وامرأة شجية على وزن فَعْلَة. فأطلق هذا الاسم على الحب للزومه كالشجي الذي يعلق بالحلق وينشب فيه.

وأما الشوق فهو سفر القلب إلى المحبوب. وهو من أسماء الحب. قال في الصحاح: الشوق والاشتياق نزاع النفس إلى الشيء. يقال شاقني الشيء يشوقني فهو شائق وأنا مشوق وشوقني فتشوقت إذا هيج شوقك وجاء لفظ شيق بمعنى مشتاق لا بمعنى شائق.

واختلف في الفرق بين الشوق والاشتياق أيهما أقوى فقالوا الشوق أقوى فإنه صفة لازمة والاشتياق فيه نوع افتعال كما يدل عليه بناؤه كالاكتساب ونحوه. وقالت فرقة الاشتياق أقوى لكثرة حروفه. وكل زيادة في المبنى زيادة في المعنى. وقالت جماعة الاشتياق يكون إلى غائب وأما الشوق فإنه يكون للحاضر والغائب.

واختلف أرباب الشوق هل يزول الشوق بالوصال أو يزيد؟ قالت طائفة: يزول فإن الشوق سفر القلب إلى المحبوب فإذا وصل انتهى السفر. قالوا: ولأن الشوق إنما يكون لغائب فلا معنى له مع الحضور. ولهذا إنما يقال للغائب: أنا إليك مشتاق. وأما من لم يزل حاضراً مع المحب فلا يوصف بالشوق إليه.

قالوا: ولأن الشوق هو حرقه المحبة والتهاب نارها في قلب المحب وذلك مما يزيد القرب والمواصلة. والصواب في رأي ابن قيم الجوزية أن الشوق الحادث عند اللقاء والمواصلة غير النوع الذي عند الغيبة عن المحب.

ولكن هل يستمر المحب في هذا الاتحاد الذي يقع في ذروة الوصال الناجح لو حصل؟ هيهات! ذلك أن توهج الشعور للمتحد المحترم لا يدوم إلا لمعة بارق ثم ينفصم الحبيبان في الحب الإنساني ويعود القلق والسعي مرة ثانية وسؤال المحب نفسه عن مشاعر المحبوب بعد أن تملكه فينة من الوقت. وقد قال العرب في هذا المعنى: "إذا صحَّ الظفر وقعت الغير". ذلك أن المحبوب إنسان له وجود متميز وهو ذو حرية. التزوع إلى تملك هذه الحرية مشكلة كبيرة. لو تم لأصبح الحبيب شيئاً مادياً وغداً الحب عطفاً أو ازدراء فتغير معناه وخرج عن نطاق المحبة.

إن في الشوق والحب خدعة. كلما اقترب المحب من حبيبه نأى الحبيب على رغم الوصال وابتعد بهذه الحرية. وقد أطلق العرب على هذا النوع من الحب لفظ الخلاصة. وهو الحب الذي وصل إلى الخلب وهو الحجاب بين القلب والحشا. ولكن الخلاصة أيضاً معناها الخداع لأن الحب يخدع ألباب أربابه. وفي المثل "إذا لم تغلب فأخلب"، أي إذا أعيك الأمر مغالبة فاطلبه مخادعة. والخليّة الخداعة والخلاب الخداع الكذاب. ومنه البرق الخلب الذي لا غيث فيه كأنه خادع. والخلب أيضاً السحاب الذي لا مطر فيه. ويعلق ابن قيم على هذا اللفظ فيقول: والحب أحق ما يسمى بهذا الاسم لأنه يعمي ويصم ويخدع لب المحب وقلبه.

خداع الحب هذا هو الذي يولد الوسواس والهم والغم. ولذلك نسب العرب إلى الحب بلابل فقالوا بلابل الحب وبلابل الشوق وهي الهم ووسواس الصدر وليس ذلك بسهل.

إنما هو العذاب اللازب. ولذلك سموا ما يلقاه المحب أيضاً بتأريح الشوق وتأريح الحب وتأريح الجوى وهي الشدائد والدواهي. وقد يشعر المحب بالندم يساور نفسه وبالخزن تحجب سحابه صفاء

بصيرته. وهذا هو السدم فهو الحب الذي يتبعه ندم وحزن أو يشعر المحب كأنه في لجج من الاضطراب والغفلة فهذه غمرات الحب التي تشبه غمرات الموت أي شدائده.

وهذا هو الوهل وأصله الفزع والروع يُقال وهل يوهل وهو وهلٌ ومستوهل. والشجن من أسماء الحب لأن الشجن الحاجة حيث كانت وحاجة المحب أشد شيء إلى محبوبه. وقد مرَّ قيام الحب على العوز وعلى الحاجة. ولكن للشجن معنى آخر وهو الحزن. والحب فيه الأمران الأمر أن فيه الحاجة وفيه الحزن جميعاً. وغالباً ما يساور المحب الألم ويلسع فؤاده. وهذا هو اللاعج. ويقال هوى لاعج لحرقة الفؤاد من الحب.

والألم قد يجتمع معه المرض وهذا هو الوصب. وأما الكمد واللذع والحرق والسهد والأرق واللهف والحنين والاستكانة واللوعة والفتون والخبل فهي جميعاً من أحكام الحب وآثاره.

وأما الداء المخامر فهو من أوصافه وسمي مخامراً لمخالطته القلب والروح. وأما الغرام فهو الحب اللازم ومنه قولهم رجل مغرم من الغرم أو الدين والغرام أيضاً الشر الدائم والعذاب ومنه قوله تعالى: ﴿إن عذابها كان غراماً﴾.

والهيام أشد العطش وهو أيضاً كالجنون من العشق يُقال هام على وجهه هيماً وهيماناً. والتدليه ذهاب العقل من الهوى يقال دلّه الحب أي حيره. والوله ذهاب العقل والتحير من شدة الوجد ورجل واله وامرأة واله ووالهة. والتعبد غاية الحب وغاية الذل يقال عبده الحب أي ذلّه وطريق معبد بالأقدام أي مذلل. وآخر أنواع الحب الجنون. وأصل المادة من الستر في جميع تصاريفها. ومنه أجنه الليل وجنّ عليه إذا ستره ومنه الجنين لاستتاره في بطن أمه ومنه الجنة لاستتارها بالأشجار ومنه الجن لاستتار الضارب به والمضروب ومنه الجن لاستتارهم عن العيون بخلاف الإنس.

فإنهم يؤنسون أي يرون ومنه الجنة بالضم وهي ما استترت به واتقيت. وأجننت الميت وارتته في القبر فهو جنين. والحب للمفرد يستر العقل فلا يعقل المحب ما ينفعه ويضره فهو شعبة من الجنون.



عبد الكريم يعقوب

عبد الكريم يعقوب أستاذ الأدب الجاهلي في جامعة تشرين، من المختصين بالتراث العربي، وقد تركّز اهتمامه خاصّة على الأدب الجاهلي. وفي هذا الميدان دارت أبحاثه وكتبه وإشرافه على الرسائل الجامعية. أما الكتب التي نشأها فقد عنيت أساساً بالتحقيق مع المقدمات البحثية، فكان منها تحقيق أشعار العامرين الجاهليين، وديوان الشيباني، ومختارات من شعر العرب قبل الإسلام. أما أبحاثه فقد تجاوزت التحقيق إلى دراسة التراث العربي، وخاصّة الجاهلي منه، فكتب نحو ثلاثين بحثاً نشرت في المجالات المحكمة.

ولد عبد الكريم في قبور البيض بالحسكة عام ١٩٤٧م، وهناك تلقى تعليمه الأولي حتّى انتهاء المرحلة الثانوية، لينتسب بعدها إلى قسم اللغة العربي بجامعة حلب حتّى نال الإجازة.

عين معيداً في قسم اللغة العربية بجامعة تشرين، وأوفد إلى جامعة الإسكندرية بجمهورية مصر العربية لتحضير الدكتوراه التي حصل عليها عام ١٩٨٠م.

بعد عودته من الإيفاد بسنة واحدة سمي رئيساً لقسم اللغة العربية وبقي رئيساً للقسم حتّى عام ١٩٩٠م. وفي هذا العام سمي عميداً لكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة تشرين وبقي فيه عاماً واحداً إذ أعير في عام ١٩٩١م إلى جامعة قطر ليقبى هناك حتّى عام ١٩٩٦م.

في أثناء ذلك تولى رئاسة تحرير مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث منذ عام ١٩٨٧م حتّى عام ١٩٩١م، وكذلك كلف بإدارة معهد تعليم اللغات بيّن عامي ١٩٩٠م و١٩٩١م، وفي هذه الفترة ذاتها تولى رئاسة لجنة البعثات العلمية في جامعة تشرين.

شارك الدكتور **عبد الكريم يعقوب** في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية في سوريا والوطن العربي، وأشرف على عشرات الرسائل الجامعية ما بيّنَ ماجستير ودكتوراه، كما شارك في مناقشة عشرات الرسائل الجامعية في مختلف الجامعات السورية، كما شارك في تقويم العشرات من الأبحاث المحكمة للتعين والترقية والنشر. وهو الآن أستاذ الدراسات العليا في قسم اللغة العربية بجامعة تشرين.

نشر **يعقوب** أكثر من ثلاثين بحثاً علمياً محكماً في العديد من المجالات العلمية المحكمة في سوريا والوطن العربي، وقد دارت كلها تقريباً في دائرة التراث العربي، وخاصة منه الأدب الجاهلي.

أما كتبه فهي:

. مختارات من شعر العرب قبل الإسلام (جمع وتحقيق).

. أشعار العامرين الجاهليين (جمع وتحقيق).

. ديوان النابغة الشيباني (تحقيق).

. اللغة العربية لغير المختصين.



روضه النمر بن تولب الغزلية^(٨)

اندرجت الروضة الغزلية في سياق حديث الغزل في قصائد الشعراء، ولم تستأثر بجزء أو مقطع من القصيدة قائم في ذاته، ولم تستقل بنفسها في مقطعة شعرية.

لاحظ البحث الصلة الوثيقة بين الشاعر القديم والطبيعة التي كانت مصدراً من مصادر الإلهام الشعري، ورافداً من روافد الصورة الفنية. وقد وظّف ذلك الشاعر صور الطبيعة. فنياً. للتعبير عن مكونات النفس، ومشكلات الإنسان العاطفية. وبدت الروضة عنصراً مهماً من عناصر الطبيعة تخيرها الشاعر ليصوغ منها صوراً جزئية، وكلية مشحونةً بالمشاعر والانفعالات، ولذلك انطوت صور الروضة بأنواعها على كثير من المعاني المجازية، وعلى غير قليل من الرموز الغنية بالدلالات والأبعاد الإنسانية، حتى تحولت بعض الصور رموزاً، مثل: الأرض، والماء. المطر، والنبات، والذباب، والطير، والشمس، والأصيل، والزهر، والعشب. وغدت الصورة الصور الكلية، تالياً، صوراً أو لوحاتٍ رمزية.

بدت الروضة الغزلية لوحة رمزية حافلةً بدلالات الانبعاث والتجدد، والخصب والنماء، والجمال والكمال، والبهجة والسكينة والأمان.

قبل لوحة الروضة أربعة أبيات يذكر فيها النمر نأي الأنتى «جمرة» عنه، وحلولها مع قومه تيماء، ويتحسّر فيها على ماضٍ جميلٍ جمع بينهما، ويشير إلى عدد من الأمكنة التي كان يلاقي فيها هذه المرأة، ويلهو بها. ومن تلك الأمكنة وادي «أرام» الذي يذكره في بداية حديث الروضة، مقروناً بزمنٍ له في نفسه محبة، ووقع خاص؛ إذ ترك اللقاء بينه وبين جمرة. ذلك اليوم. أثراً جميلاً وعميقاً في النفس لا يمحي، ولا يزول، وكان فيه ما كان من انبهار بجمالها، وافتتان بحسنها، وطيبها. أما لوحة الروضة فقوامها ستة أبيات هي قوله:

٨. النص من بحث للدكتور عبد الكريم يعقوب يحمل عنوان: الروضة الغزلية في قصائد قديمة.

كَأَنَّ جَمْرَةَ أَوْ عَزَّتْ لَهَا شَبَهًا فِي الْعَيْنِ يَوْمَ تَلَاقَيْنَا بِأَرْزَامِ
 مَيْثَاءُ جَادَ عَلَيْهَا مُسْبِلٌ هَطْلٌ فَأَمْرَعَتْ لَاحْتِيَالٍ فَرَطٌ أَعْوَامِ
 إِذْ يَجْفُ نَرَاهَا بَلَّهَا دِيمٌ مِنْ كَوْكَبٍ نَزَلَ بِالْمَاءِ سَجَامِ
 لَمْ يَرَعْهَا أَحَدٌ وَارْتَبَتْهَا زَمْنَا فَأَوْ مِنَ الْأَرْضِ مَخْفُوفٌ بِأَعْلَامِ
 تُسْمَعُ لِلطَّيْرِ فِي حَافَاتِهَا زَجَلًا كَأَنَّ أَصْوَاتَهَا أَصْوَاتُ جُرَامِ
 كَأَنَّ رِيحَ خُزَامَاتِهَا وَحُنُوتِهَا بِاللَّيْلِ رِيحٌ يَلْنُوجُ وَأَهْضَامِ

أبيات الروضة الغزلية الستة هذه مقطع بارزٌ من قصيدة للنمر بن تولب، قوامها ثمانية عشر بيتاً، وليس في القصيدة، من المعاني والموضوعات الشعريّة، ما يلفت النظر، ويثير الاهتمام غير هذه الأبيات، والأبيات الأربعة التي تقدمتها، وسبقت الإشارة إليها، والبيت الذي يليها، وفيها يستنكر النمر على نفسه . وقد أدركه الشيب . تذكر الماضي الذي فات، وما كان فيه من متع الحياة، ولذا نذ الشباب ولهوه، وهو قوله:

أَلَيْسَ جَهْلًا بِدَيْ شَيْبٍ تَدْكُرُهُ مَلْهَى لَيْالٍ خَلَّتْ مِنْهُ وَأَيَّامِ

ويستشف من هذا البيت أنه أنشد قصيدته هذه في زمن متأخرٍ من حياته. ما زال ذكر جمرة . الأنتى في النفس حيّاً، وما زالت صورتها الجميلة، مع مضي السنين، تستوطن المخيلة، وتقرُّ في العين والقلب. إنَّها صورة فريدة يشق أن تماثلها صورة في حسنها وبهائها، وأن تدانيها في ضيائها وإشراقها، ورُيماً في الدفء المنبعث من «جمرة» متقدة، وفي الرائحة الطيبة التي تفوح من «الجمر»، وهو ما يوضع فيه الجمر مع البخور، أو هو هو الطيب نفسه يُتَبَخَّرُ به.

بدت جمرة يوم ذاك اللقاء الذي ما زال ماثلاً في الذهن والنفس (ميثاء) جادت عليها السماء بماء غزيرٍ، وصفه الشاعر بالتكرير المعنوي المتمثّل في اللفظين الدالتين على المعنى نفسه (مسبل، وهطل)، فغدت «روضة» ممرعة يغمرها الرواء والندى، وبمدها السحاب بماء وفير إذا هي ظمئت في وقت من الأوقات.

إِنَّهَا صِلَةٌ حَمِيمَةٌ بَيْنَ (الميثاء) . الأُنثى، والمطر . الذكر، يبرز فيها عنصر الإخصاب والإحياء، وتتجلى فيها معاني الخصب والنماء. ولا شكَّ في أنَّ (جمرة) - الأُنثى تنال فنياً حظاً وافراً من دلالات الخصب والحياة، من خلال المماثلة التي عقدها الشاعر بينها وبينَ (الميثاء)، وُزُمًا أيدت هذه الدلالات صورة ثمر التمر (ابن النخلة)، التي استحضرها النمر في البيت الخامس من النص، والتي شبَّه فيها أصوات الطير المتمرِّدة في (الميثاء) بأصوات (الجرام) صرامي التمر.

ولكي يستكمل ملامح هذه الروضة الفاتنة، ويستوفي لها عناصر الصورة البديعة، راح يطيب أجواءها بألوانٍ من الروائح المنعشة المنبعثة مما انتشر فيها من الخزامى والحنوة، ويمزج بينها وبينَ ضروب الطيب والبخور في صورة تشبيهية قد تكون مألوفة في شعرنا القديم. ولعلَّ الباحث لا يغرب في التفسير والتأويل إذا ما هو تحسَّس معاني الإثارة الغريزية، في حديث الشاعر عن الروائح الزكية التي انبثقت من الروضة . الأُنثى، في آناء الليل، وهي الروائح المثيرة ذاتها التي فاحت من مشبهه جمرة.

ينبت الشاعر هذه (الميثاء . الروضة) معادل جمرة في بطن من الأرض تطيف به الجبال، كي تظلَّ عزيزة، عصيةً المنال، في منأى عن كلِّ من سار على قدمين، لا يبلغها غير من كان له جناحان يطير بهما، ولهذا كان الطير وحده، ولعله معادل الشاعر، من يصدح في أرجائها، ويملأ فضاءاتها غناء وطرباً.

هكذا اكتملت صورة هذه الروضة الغزلية التي برع النمر في رسم خطوطها وظلالها، وفي إبراز ألوانها، وبعث الحركة والحياة في تلافيفها، وفي بثِّ الألحان العذبة، ونشر الروائح الطيبة في جنباتها، وفي غرس بذور الخصب والنماء في تربتها، وهكذا يجب أن تكون (جمرة) التي شبَّهت بها مكتملة الصورة، مثلاً للحسن والبهاء، والفتنة والإشراق، والملاحة والعذوبة، والخصوبة، والحياة الهائلة.

ويظهر بوضوح اعتماد النمر بن تولب في رسم الصورة الكلية لهذه الروضة على ما يعرف، في البلاغة، بالتشبيه الاستطرادي، إذ يفصل الشاعر فيه في صفات المشبه به،

ويستطرد بها، وقد أقام الشاعر تشبيهه الاستطرادي على تشبيهين حسيين: ضوئي، وشمّي، في البيتين الخامس، والسادس، (كأن أصواتها...)، و(كأنّ ريح...)، وعلى ألفاظٍ موحية شكّلت جملاً شعريّة مصوّرةً (جاد عليها مسبل هطل، وبلها دم، ولم يرعها، وارتتها فأو محفوف بأعلام، وتسمع للطير في حافاتهما زجلاً)، وعلى النفي (لم يرعها أحد).

يبدو جلياً حرص الشاعر النمر في حديثه عن الروضة على المزج المتقن بين الطبيعة والمرأة، ويبدو أيضاً سعيه إلى إبراز مواطن الفتنة والإثارة، ومظاهر الحياة في صورة الأثني، ولاسيما الخصب والنماء. ويتبين للدارس أثر العوامل الحسيّة، البصريّة والسمعيّة، والشميّة، في تشكيل الصور الجزئيّة، ومن ثمّ إبراز الكليّة للطبيعة والمرأة الأثنتين.

ويمكن للباحث بعد ذلك أن يخلص إلى أنّ النمر بن تولب وظّف صور الطبيعة، ومنها صورة الروضة، في الغزل، كما فعل غيره من الشعراء، ومنهم عنتره والأعشى. ولعله وافق الشاعرين معاً في إبعاد روضته. أنشاه، عن الناس، وفي جعلها في مأمنٍ منهم، والحفاظ عليها عزيزة مصوناً.

وهنا يودُّ الباحث أن يشير إلى أنّ ذباب عنتره الذي اختلى بروضته الغناء يغني هزجاً، ويغرد طرباً، وانتشاءً بنعمها، كما رأينا فيما سبق، تحوّل في حديث النمر طيراً تفرّد بروضته الجميلة يغني فرحاً وابتهاجاً، وانتشاءً. وفي اعتقاد الباحث أنّ الطير معادل النمر في (ميثائه - روضته)، كما كان الذباب معادل عنتره في روضته، ولا بُدّ من الإشارة هنا إلى أن النمر أخذ قوله: (ميثاء جاد عليها مسب هطل) من بيت الأعشى الذي يقول في شطره الثاني: خضراء جاد عليها مسبل هطل).

هذه روضة النمر . أنشاه الفاتنة التي ما ضنّ في تشكيل صورتها بقدره تعبيرية بملكها، أو بملكة تخيلية يجوزها. ولعلّ الباحث لا يغرب إن هو رأى في حديث الشاعر تفرّجاً عن رغبة كامنة في النفس مكبوتة، وجد في الشعر وسيلة للبوح بها، والإفصاح عنها.



عبد المعين الملوحي

عبد المعين الملوحي أحد أبرز الأدباء والنقاد في سوريا سحابة ثلاثة أرباع قرن من الزمان. تعددت مواهبه واهتماماته، فكتب الشعر والقصة والترجمة وكان الاهتمام بالتراث عنصراً محورياً من عناصر اهتمامه وهواجسه. يكاد يكون الملوحي الوحيد الذي عني بالتراث العربي بمختلف أنواع العناية بدءاً من البحث والدراسة مروراً بالجمع والتعليق، وصولاً إلى التحقيق.

من كتبه في دراسة التراث الفكر العلمي عند ياقوت الحموي، والأدب في خدمة المجتمع. ومن كتبه في الجمع والتعليق وهي كثيرة نجد أشعار اللصوص، والمنصفات، ومواقف إنسانية في الشعر العربي، والشُعراء الذين رثوا أنفسهم قبل الموت، ومراثي الآباء والأمهات للبنين والبنات... وغيرها. ومن كتبه في التحقيق نجد ديوان ديك الجن الحمصي، ديوان عروة بن الورد شاعر الصعاليك، الحماسة الشجرية لابن الشجري، اللاميتان: لامية العرب للشنفرى ولامية العجم للطغرائي، ما غاب عنه المطرب للنعالبي، نظم اللال في الحكم والأمثال، تحفة المجاهدين في العمل بالميادين، التنبيه على حدوث التصحيف للأصفهاني، في علم الفروسية، الأزهية في علم الحروف للمهروي.

ولد الملوحي في حمص عام ١٩١٧م. وبدأ النشر في جريدة ألف باء الدمشقية عام ١٩٣٦م. وفي عام ١٩٣٨م نال الشهادة الثانوية في دمشق. وبدأ التدريس في قرية معصّمية الشّام عام ١٩٣٨م.

. درس في دار المعلمين الابتدائية ١٩٣٨ / ١٩٤١م.

. تابع دراسته في دار المعلمين العليا عام ١٩٤٢م.

. درس في جامعة القاهرة وتخرج فيها عام ١٩٤٥م.

- . في عام ١٩٤٥م نشر في القاهرة أوّل كتاب له وهو: ذكريات حياتي الأدبية،
لمكسيم جوركي.
- . عمل مفتشاً للغة العربية في المنطقة الوسطى.
- . انتقل إلى وزارة الثقافة وعُيّن مديراً للمركز الثقافي في حمص عام ١٩٦٠م.
- . ثم مديراً للمركز الثقافي العربي بدمشق، فمديراً للتراث العربي في وزارة الثقافة
حتى عام ١٩٦٤م.
- . عُيّن بعدها مديراً للمراكز الثقافية العربية في القطر حتى عام ١٩٧٠م.
- . ثم مستشاراً في القصر الجمهوري حتى إحالته إلى التقاعد عام ١٩٧٦م.
- . دُعِيَ إلى الصين ونال لقب أستاذ شرف في جامعة بكين عام ١٩٧٧م، وهو
أوّل لقب يُعطى في الصين لأجنبي، ولكنّه اضطر مرغماً للعودة إثر مرضه عام ١٩٧٨م.
- . عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.
- . عضو اتحاد الكتاب العرب.
- . توفي يوم الثلاثاء ٢١ آذار ٢٠٠٦م.



موقف إنساني

(٩) في شعر الراعي النميري

وهذا شاعر وجد إنسانيته في شعبه، كلِّ شعب، جزء من الإنسانيَّة. جاء في كتاب: شعر الراعي النميري، تحقيق الدكتور نوري حمود القيسي وهلال ناجي، بغداد ١٩٨٠م. ص ٣٣ ما يأتي:

«إنَّ تنقل الشاعر في البادية وحبه للأرض ودفاعه عن قومه كان صورةً من صور حياته».

وجاء في (ص ٣٢): «إنَّ الإحساس بمصلحة القوم والالتزام بالدِّفاع عن قضاياهم وتنبية الحكام إلى ما تعانیه الغالبية العظمى من جور السعاة الذين وكل إليهم أمر جباية الضرائب... هو الذي دفع الشاعر إلى أن يضع نفسه في الموضوع المناسب من أجل الحقيقة التي كان يدافع عنها...»

وقصيدته اللامية وثيقة لها أهميتها لما تضمنته من صراحة، واحتوته من حرية رأي، واكتسبته من صدق معالجة.

ولم يكن الراعي وحده صاحب هذه الوثيقة، وإتِّمَّ سبقه آخرون أمثال يزيد بن الصعق الذي أرسل شكواه إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يرسم فيها جور القائمین على الأحكام، وأنس بن أبي أناس الذي خاطب حارثة بن بدر، وعبد الله بن همام السلولي الذي أكَّد ذلك في قصيدة مشهورة حدَّد فيها أسماء الولاة الذين استغلوا مواقعهم والأعمال التي اقترفوها على نحوٍ دقيقٍ، وقدَّمها إلى ابن الزبير.

٩. النص من كتاب عبد المعين الملوحي: مواقف إنسانية في الشعر العربي.

وبعد هذه القافلة من الشعراء يقدم الراعي وثيقته الجرئية، ويحمل هموم بني نمير من خلال قصيدته هذه التي اكتسبت موقعها حتى قال عنها الراعي نفسه: «من لم يرو هذه القصيدة اللامية وقصيدتي الدالية:

بَانَ الْأَحْبَةُ بِالْعَهْدِ الَّذِي عَهَدُوا
فَلَا تَمَالِكْ عَنْ أَرْضِ لَهَا قَصَدُوا

من ولدي فقد عقي (الديوان ص ٨٢)».

والقصيدتان في معنى واحدٍ وتجريان في غرض واحدٍ، وإن حرص الشاعر على الالتزام والاهتمام يشكّل هدفاً رئيساً في حياته ويضعان الشاعر في مصاف أولئك الذين نذروا نفوسهم من أجل أمّتهم وحققوا لها الحياة الكريمة، وعبروا عن طموحاتها عندما تريد أن ترسم مستقبلها ووقفوا عند مصائبها عندما نزلت بها النوازل فكانوا ألسنة صدق صريحة وأوعية مشاعر أمينة.

إنّ إطار القصيدة الواسع يحدّد لنا كثيراً من الجوانب الإنسانية التي عرف بها هذا الشاعر...».

هذه مختارات وحيزة من المقدمة الضّافية التي افتتح بها المحققان الكريمان شعر الراعي، لم أجد بداً من إيرادها في البحث عن موقف الشاعر الإنساني. ولم يكن موقف الشاعر الإنساني نظرياً مجرداً، بل كان موقفاً عملياً مشخصاً.

جاء في مقدمة الديوان (ص ٣٦): «وَلَعَلَّ صُورَةَ الْإِبَاءِ وَالتَّرْفَعِ وَالشَّرْفِ تَتَجَلَّى فِي الْحَوَارِ الَّذِي دَارَ بَيْنَ الشَّاعِرِ وَالْخَلِيفَةِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ، فَعِنْدَمَا قَالَ لَهُ عَبْدُ الْمَلِكِ:

. فتريد ماذا؟

قال: تردّ عليهم (على الناس) صدقاتهم فتتعشهم.

قال: هذا كثير.

قال: أنت أكثر منه.

قال: فسلي حاجةً تخصك.

قال: لقد قضيت حاجتي.

قال: سل حاجةً لنفسك.

قال: ما كنت لأفسد هذه المكرمة.

إنَّ سورة الشاعر وهي تحمل النقل لأمين لهموم الجماعة، والأحوال الجائرة التي ترتكب باسم السلطان، وتبصير أولي الأمر لوضع حدِّ لها، وتخليص هذه الجموع مما تعانيه هي الصيغة السليمة التي يجب أن يتمثَّل بها كلُّ الشعراء الذين ترك لهم مجال التبصير، وحملوا رسالة القلم واستوعبوا إحساس المجموعات الكبيرة التي تنظر إليهم وتسلم مقاليدها بثقة».

فأين هذه القصيدة أو القصيدتان اللتان تحدثنا عنهما طويلاً ولم نوردتهما؟

قال الراعي (شعر الراعي ص ٤٦ . ٦٥):

شكوى إليك ملظة وعويلا	أبلغ أمير المؤمنين رسالة
لا أكذب اليوم الخليفة قبيلا	إنني حلفت على يمينٍ برّة
وأتوا دواهي لو علمت وغولا	إنَّ السعاة عصوك حين بعثتهم
لم يفعلوا مما أمرت فتبيلاً	إنَّ الذين أمرتهم أن يعدلوا
ظناً ويكتب للأمير أفبيلا	أخذوا المخاض من الفصيل
بالأصبحية قائماً مغلولا	عُلبُّة
لحمياً ولا لفؤاده معقولا	أخذوا العريف فقطعوا حيزومه
شمس تركن بضبعه مجزولا	حتَّى إذا لم يتركوا لعظامه
ظلماً فجاء بعدها معدولا	نسي الأمانة من مخافة لفتح
منه السياط براعة إجفبلا	كتب الدهيم وما تجمع حولها
غالى يريد خيانة وغلولا	وغدوا بصكهم وأحذب أسارت

لتركت منه طابقاً مفصولاً
عقداً يراه المسلمون ثقيلاً
بعد الغنى وفقيرنا مهزولاً
أإليك أم يترصون قليلاً؟
ما يستطيع عن الديار حويلاً
خرق تجر به الرياح ذيولاً
يدعو بقارعة الطريق هديلاً

من عاملٍ منهم إذا غيَّته
خرب الأمانة لو أحطت بفعله
وأتاهم يحيى فشد عليهم
كتباً تركن غنيّاً ذا خلة
فتركت قومي يقسمون أمورهم
أخذوا حمولته فأصبح قاعداً
يدعو أمير المؤمنين ودونه
كهداهد كسر الرماة جناحه

كان الراعي من أصحاب اللغة، وكان بدويّاً يلجأ أحياناً إلى الألفاظ القويّة، وقد لاحظت أنّ من العسير فهم القصيدة فهماً تامّاً على رغم تفسير الألفاظ، ولذلك فأنا أنثر هنا هذا الشعر بلغة العصر لكيلا يضيع على القارئ إدراك موضوعها ومعانيها.



عزت السيد أحمد

عزت السيد أحمد شاعر وأديب وباحث. بدأ بكتابة الشعر والقصة منذ كان في الحادية عشرة من عمره، وقد نشرت بعض هذه الكتابات لاحقاً في كتبه. بدأ نشر مقالات وتعليقات صحافية في الصحافة العربية منذ أواخر السبعينات، وتابع نشر أبحاثه ومقالاته وله حتى الآن نحو أربعمئة مادة متنوعة؛ بين بحث ومقال، في المجالات والصحف المحلية والعربية والدولية. وله نحو أربعين كتاباً موزعة على عدد من ميادين الفكر والإبداع. كان لدراسة التراث العربي النصيب الوافر منها، حتى إن أطروحتي الماجستير والدكتوراه كانتا لدراسة هذا التراث. ويعكف الآن على تحقيق بعض المخطوطات الفلسفية العربية غير المنشورة.

ولد عزت السيد أحمد بدمشق وفيها بدأ تلقي علومه الابتدائية وآثر أن يتابع دراساته كلها بدمشق.

درس بداية العلوم الأساسية في كلية العلوم بجامعة دمشق. وانتقل إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب ونال الإجازة فيها بدرجة جيد جداً. ليتابع الدراسات العليا بعد عامين ويحصل على دبلوم الدراسات العليا بدرجة امتياز في عام ١٩٩٢م، وبعد عام انقطاع سجل أطروحته: القيم الجمالية والأخلاقية عند الجاحظ وحصل بها على درجة الماجستير في عام ١٩٩٤م بدرجة امتياز. وفي عام ١٩٩٦م حصل على دبلوم التأهيل التربوي من كلية التربية بجامعة دمشق بدرجة جيد. وبعد انقطاع أكثر من عام من مناقشة الماجستير سجّل أطروحته: فلسفة الجمال عند التوحيدي في قسم الفلسفة بجامعة دمشق وناقشها في عام ١٩٩٧م وحصل على الدكتوراه بدرجة امتياز.

عمل محاضراً في قسم المناهج وأصول التدريس بكلية التربية في جامعة دمشق ١٩٩٥م / ١٩٩٨م. وفي عام ١٩٩٥م عين معيداً في قسم الفلسفة بجامعة تشرين.

كلف في عام ١٩٩٨م برئاسة قسم الفلسفة بجامعة تشرين لعام دراسي واحد، وكلف ثانية برئاسة القسم ذاته في عام ٢٠٠٦م.

شارك في تحكيم وتقييم العديد من الأبحاث والكتب، كما وضع مقدمات للعديد من الكتب. وشارك في العديد من المؤتمرات والندوات الفكرية في سوريا والوطن العربي منها مثلاً: فرح أنطون في ذكره المثوية في الجامعة اللبنانية ١٩٩٩م. الحداثة وما بعد الحداثة في جامعة تشرين ٢٠٠٢م. الأدب والمقاومة؛ جامعة البعث ٢٠٠٣م. التغيير الاجتماعي؛ وزارة التعليم العالي بدمشق ٢٠٠٣م. دور المفكرون الحليون في النهضة العربية؛ جامعة حلب ٢٠٠٦م... وغيرها.

تنقسم كتب عزت السيد أحمد بوجه من القسمة إلى ضربين الأول هو الكتب الإبداعية، أي الشعر والقصة، والثاني هو الكتب الفكرية أو البحثية.

أما الكتب الإبداعية فهي سبع مجموعات شعرية هي: لا تعشقينني ١٩٩٤م. أنا صدى الليل ١٩٩٥م. أنشودة الأحزان ١٩٩٦م. أميرة النار والبحار ١٩٩٧م. أنا لست عذري الهوى ١٩٩٩م. أنا وعيناك صديقان ٢٠٠١م. أنا والزمان خصيمان ٢٠٠٥م. وله أيضاً أربع مجموعات قصصية هي: الدخيل على المصلحة ١٩٩٣م. الموت من دون تعليق ١٩٩٤م. غاوي بطالة ١٩٩٦م. في انتظار حمقاء ٢٠٠٥م.

أما كتبه الفكرية التي تنوعت ميادينها فمنها: كيف ستواجه أمريكا العالم ١٩٩٢م/٢٠٠٧م. الأمم المتحدة بين الاستقلال والاستقالة والترسيم ١٩٩٣م. انخيار أسطورة السلام ١٩٩٥م/٢٠٠٣م. انخيار مزاعم العولمة ٢٠٠٠م. لبنان والمشروع الأمريكي ٢٠٠٥م. النظام الاقتصادي العالمي الجديد ١٩٩٣م. النظام الاقتصادي العربي ٢٠٠٥م.

ومنها أيضاً علم الجمال المعلوماتي ١٩٩٤م. فلسفة الفن و الجمال عند ابن خلدون ١٩٩٣م. من رسائل أبي حيان التوحيدي ٢٠٠١م. فلسفة الفن والجمال عند التوحيدي ٢٠٠٦م. فلسفة الأخلاق عند الجاحظ ٢٠٠٥م. المذاهب الجمالية ٢٠٠٦م. انخيار الشعر الحر ١٩٩٤م/٢٠٠٣م. انخيار دعاوى الحداثة ١٩٩٥م. الحداثة بين العقلانية واللاعقلانية ١٩٩٩م. آفاق التغيير الاجتماعي والقيمي ٢٠٠٥م. من يسمم الهواء؛ ظاهرة السرقة في عالمي الفكري والأدب ٢٠٠٥م. نحو سلوك تربوي عربي جديد ١٩٩٨م. نهاية الفلسفة ١٩٩٩م. المدخل إلى عصر النهضة العربية ٢٠٠٧م.

مَقَوِّمَاتُ الضَّحِكِ عِنْدَ التَّوْحِيدِيِّ^(١٠)

كَادَ التَّوْحِيدِيُّ يُرْسِي دَعَائِمَ نَظَرِيَّةٍ خَاصَّةٍ فِي الضَّحِكِ لَوْ أَنَّهُ أَوَّلَى الْجَانِبِ النَّظَرِيِّ مِنْهُ أَكْثَرَ مِمَّا أَوْلَاهُ. وَلَعَلَّ انْصِرَافَهُ إِلَى الْجَانِبِ التَّطْبِيقِيِّ، وَبِرَاعَتِهِ فِيهِ، وَتَمَرُّدَهُ، يَشْفَعُ لَهُ بِذَلِكَ، إِذِ إِنَّهُ يَنْطَوِي بِحَدِّ ذَاتِهِ عَلَى مَعَالِمِ نَظَرِيَّتِهِ وَيَكْشِفُ عَنْ جَوَانِبِهَا. يَتَوَقَّفُ أَبُو حَيَّانٍ عِنْدَ ثَلَاثِ مَسَائِلٍ تُثَمِّلُ عَنَاصِرَ نَظَرِيَّتِهِ فِي الضَّحِكِ وَالِإِضْحَاقِ؛ فَهُوَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى يُبَيِّنُ ضَرُورَةَ الضَّحِكِ وَيُسَوِّغُهُ. وَفِي الثَّانِيَةِ يُحَلِّلُ الضَّحِكَ إِلَى عَنَاصِرِهِ الرَّئِيسَةِ لِيَكْشِفَ عَنِ الْعِلَّةِ الَّتِي تَعْفُ وَرَاءَ ضِحْكِنَا، وَيُوضِحَ الْيَتَهُ. وَفِي الثَّلَاثَةِ يَبْسُطُ أَسَاسَ التَّهَكُّمِ وَسَبَبَهُ.

لَعَلَّهُ مِنْ غَرِيبِ الْمَفَارِقَاتِ أَنْ يَلْمَعَ بَحْمُ التَّوْحِيدِيِّ بِوَصْفِهِ صَاحِبِ مُلْحٍ وَطَرْفٍ وَنُكْتٍ يَنْشُرُهَا بَيْنَ طَيَّاتِ حَدِيثِهِ نَشْرَ الْمَصَابِيحِ عَلَى مَعَالِمِ الدَّرَبِ، وَيَحْتَمُّ بِهَا بِجَالِسِهِ مَعَ الْوَلَاةِ وَالْوَرَزَاءِ، فِي الْوَقْتِ الَّذِي اتَّسَمَتْ فِيهِ شَخْصِيَّتُهُ بِمَسْحَةٍ تَشَاوُمِيَّةٍ أَلْقَتْ عَلَى حَيَاتِهِ وَسَاحًا مِنَ السُّودَاوِيَّةِ، وَعَدَمِ الثَّقَّةِ فِي الْآخِرِينَ أَحْيَانًا.

يَقُولُ الشَّاعِرُ السُّوَيْدِيُّ جُوسْتَاْفَ فِرُودِينِجَ . Gustaf Frding: «ضِحْكَةٌ تَشْمَلُ كُلَّ شَيْءٍ، وَتَعْفِرُ كُلَّ شَيْءٍ». وَيُعَلِّقُ النَّاقِدُ الْفَنِّيُّ الْأَمْرِيكِيُّ رُوبِيرْتُ هِيوزَ . R. Hughes عَلَى صَلْفِ الْحَيَاةِ الْأَمْرِيكِيَّةِ بِقَوْلِهِ: «الْكَارِئَةُ الْكُبْرَى فِي الْمُنْتَمَعِ الْأَمْرِيكِيِّ هِيَ خُلُوهُ مِنْ حُبِّ الْمَزَاحِ أَوْ الدُّعَابَةِ. فَهَذَا الْجُنُونُ لَا يَتْرُكُ أَيَّةَ حِصَّةٍ لِلشُّخْرِيَّةِ أَوْ لِلهُزْءِ». وَلَقَدْ تَفَهَّمُ أَبُو حَيَّانٍ هَذَا الْمَضْمُونُ فَهُوَ يُؤَكِّدُ ضَرُورَةَ الضَّحِكِ نَظَرِيًّا وَعَمَلِيًّا؛ عَمَلِيًّا مِنْ جِهَةِ إِكْتِنَارِهِ مِنَ الْمُلْحِ وَالنُّكْتِ وَالطَّرَائِفِ الْمُضْحِكَةِ الَّتِي يَبْدُو أَنَّهُ كَانَ يَحْفَظُ الْكَثِيرَ مِنْهَا، بَلْ لَقَدْ كَانَ مُتَحَاوِرًا لِلْمُسْتَوَى الْحَفْظِيِّ بِمُمَاتِلَتِهِ لِأُسْتَاذِهِ الْجَاحِظِ فِي خَلْقِ الطَّرَائِفِ وَاتِّدَاعِ الْمُدَاعِبَاتِ الْمُضْحِكَةِ. وَيُؤَكِّدُ ذَلِكَ مَا

١٠ . النص من كتاب للدكتور عزت السيد أحمد يحمل عنوان: فلسفة الفن والجمال عند التوحيدى.

عَرَضَهُ لَنَا مِنْهَا فِي أَحَادِيثِهِ لِلْوُزَرَاءِ مِمَّنْ كَانَ يَعِيشُ فِي أَكْنَافِهِمْ، بِمَا يَدُلُّ عَلَى تَمَكُّنِهِ مِنْ هَذَا الفَنِّ وَبِرَاعَتِهِ فِيهِ.

أَمَّا النَّاحِيَةُ الثَّانِيَةُ فَهِيَ الَّتِي قَدَّمَ فِيهَا تَسْوِينًا لِلضَّحِكِ وَدَعْوَةً إِلَيْهِ؛ فَفِي نَهَايَةِ جَلْسَةٍ أَكْثَرَ فِيهَا مِنْ عَرَضِ التُّكَّتِ حَتَمَ حَدِيثَهُ بِقَوْلِهِ: «قَدْ بَلَغَنِي أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقُولُ فِي مَجْلِسِهِ، بَعْدَ الخَوْضِ فِي الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْفِئَةِ وَالْمَسَائِلِ: أَحْمَضُوا. وَمَا أَظُنُّهُ أَرَادَ بِذَلِكَ إِلَّا لِتُعْدِيلِ النَّفْسِ لِقَلًّا يَلْحَقُهَا كَلَالُ الجِدِّ، وَلِتَقْتَسِمَ نَشَاطُ فِي المُسْتَأْنَفِ، وَلِتَسْتَعِدَّ لِقبُولِ مَا يَرُدُّ عَلَيْهَا فَتَسْمَعُ، وَالسَّلَامُ».

يَبْدُو جَلِيًّا مَا فِي هَذَا القَوْلِ مِنْ دَلَالَةٍ، فَمُوَاصَلَةُ الجِدِّ بِالجِدِّ ثَوْرُثُ الكَلَالِ وَالْمَلَلِ الَّذِي سَيَقِفُ عَائِقًا وَمَانِعًا عَنِ المُتَابَعَةِ، وَحَاجِبًا ذُوْنَ الفَهْمِ وَالاسْتِيعَابِ، وَلِذَلِكَ لَا بُدَّ مِنَ الضَّحِكِ لِلتَّفْرِيجِ عَنِ النَّفْسِ، وَتَبْدِيدِ الكَرْبِ وَالْهَمِّ. وَلِذَلِكَ لَا نَسْتَعْرِبُ أَنْ يَتَمَّ تَأْسِيسُ الجُمُعِيَّاتِ وَالرَّوَابِطِ الَّتِي تَهْتَمُّ بِالضَّحِكِ، بَلِ الشَّيْءُ الجَدِيدُ اللَّافِتُ لِلانْتِبَاهِ هُوَ مَا سَمِّيَ؛ (العِلاجُ بِالضَّحِكِ)، فَقَدْ أَعْلَنَ الطَّبِيبُ بَارِي بِيْتَمَانَ - «فِي مُؤْتَمَرِ الرِّابِطَةِ الأَمْرِيكِيَّةِ لِعِلْمِ التَّدَاوِي بِالمُكَاهَاةِ أَنَّ البَحْثَ، الَّذِي أَجْرَاهُ عَلَى المَرْضَى بَعْدَ سَاعَةِ إِضْحَاكِهِمْ، أَثْبَتَ انْعِكَاسَاتٍ إِجْبَائِيَّةً عَلَى أَدَاءِ جِهَازِهِم المَنَاعِيَّ بِمَا فِيهِ ارْتِفَاعٌ مُسْتَوَى الأَجْسَامِ المُضَادَّةِ وَالحَلَايَا القَاتِلَةَ الَّتِي تُعَدُّ أَقْوَى الأَنْظِمَةِ الدَّفَاعِيَّةِ لِجِسْمِ الإِنْسَانِ فِي مُوَاجَهَةِ الحَلَايَا الشَّاذَّةِ وَمِنْهَا الحَلَايَا السَّرَطَانِيَّةُ».

يُقَدِّمُ أَبُو حَيَّانٍ تَحْلِيلًا لِلضَّحِكِ أَخَذَهُ عَنِ أُسْتَاذِهِ أَبِي سُلَيْمَانَ السَّجِسْتَانِيَّ يَرَى فِيهِ أَنَّ الضَّحِكَ إِمْكَانِيَّةً (قُوَّةً) مَخْصُوصَةٌ بِالإِنْسَانِ مِنْ جَانِبِ جَمْعِهِ لِقُوَّتِي الإِنْسَانِيَّةِ وَالحَيَوَانِيَّةِ، وَقُوَّةُ الضَّحِكِ تَتَوَسَّطُ هَاتَيْنِ القُوَّتَيْنِ. أَمَّا سَبَبُ الضَّحِكِ فَهُوَ التَّعَجُّبُ وَالانْدِهَاشُ مِنْ أَمْرٍ؛ (سُلُوكِ، قَوْلِ، صُورَةٍ...) تَتَسَاوَى فِيهِ البَدَائِلُ وَالاخْتِمَالَاتُ الَّتِي تُعَلِّلُهُ، وَهَذَا كَشَفٌ بَارِعٌ لِلسَّبَبِ الَّذِي يُؤَلِّدُ الضَّحِكَ يُمكنُ أَنْ نَلْحَظَهُ فِي أَيِّ ظَرْفٍ وَمَكَانٍ؛ فَوُقُوفُ العَالِمِ مَثَلًا أَمَامَ ظَاهِرَةٍ يُفَسِّرُهَا مُتَضَادَّانِ كُلُّ عَلَى حِدَةٍ وَبِالدرَجَةِ دَاتَهَا عَالِيًا مَا يُبَيِّرُ ضِحْكَهُ.

يَقُولُ أَبُو حَيَّانَ: « الصَّحْكُ قُوَّةٌ نَاشِئَةٌ بَيْنَ قُوَّتِي النَّطْقِ وَالْحَيَوَانِيَّةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ حَالُ النَّفْسِ بِاسْتِطْرَافٍ وَارِدٍ عَلَيْهَا. وَهَذَا الْمَعْنَى مُتَعَلِّقٌ بِالنَّطْقِ مِنْ جِهَةٍ، وَذَلِكَ أَنَّ الْاسْتِطْرَافَ إِنَّمَا هُوَ تَعَجُّبٌ، وَالتَّعَجُّبُ هُوَ طَلَبُ السَّبَبِ وَالْعِلَّةِ لِلْأَمْرِ الْوَارِدِ. وَمِنْ جِهَةٍ تَتَّبَعُ الْقُوَّةَ الْحَيَوَانِيَّةَ عِنْدَمَا تَتَّبَعُ مِنَ النَّفْسِ، فَإِنَّهَا إِنَّمَا أَنْ تَتَحَرَّكَ إِلَى دَاخِلٍ، وَإِنَّمَا أَنْ تَتَحَرَّكَ إِلَى خَارِجٍ. وَإِذَا تَحَرَّكَتْ إِلَى خَارِجٍ فَإِنَّمَا أَنْ تَكُونَ دَفْعَةً فَيَحْدُثُ مَعَهَا الْعَضْبُ، وَإِنَّمَا أَوَّلًا فَأَوَّلًا وَبِاعْتِدَالٍ فَيَحْدُثُ مَعَهَا السُّرُورُ وَالْفَرَحُ. وَإِنَّمَا أَنْ تَتَحَرَّكَ مِنْ خَارِجٍ إِلَى دَاخِلٍ دَفْعَةً فَيَحْدُثُ مِنْهَا الْخَوْفُ، وَإِنَّمَا أَوَّلًا فَأَوَّلًا فَيَحْدُثُ مِنْهَا الْاسْتِهْوَالُ. وَإِنَّمَا أَنْ تَتَحَادَبَ مَرَّةً إِلَى دَاخِلٍ وَمَرَّةً إِلَى خَارِجٍ فَتَحْدُثُ مِنْهَا أَهْوَالٌ إِحْدَاهَا الصَّحْكُ عِنْدَ تَجَادُبِ الْقُوَّتَيْنِ فِي طَلَبِ السَّبَبِ، فَيَحْكُمُ مَرَّةً أَنَّهُ كَذَا وَمَرَّةً أَنَّهُ لَيْسَ كَذَا، وَيَسِيرُ ذَلِكَ فِي الرُّوحِ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى الْعَضْبِ فَيَتَحَرَّكَ الْحَرَكَتَيْنِ الْمُتَضَادَّتَيْنِ، وَتَعْرِضُ مِنْهُ الْفَهْقَهَةُ فِي الْوَجْهِ لِكثْرَةِ الْخَوَاسِّ وَتَعْلُقُ الْعَضْبُ بِوَاحِدٍ مِنْهَا».

وَتَطْبِيقًا لِهَذَا الْمَعْنَى وَتَأَكِيدًا لَهُ يُورِدُ أَبُو حَيَّانَ فِي الْإِمْتَاعِ وَالْمُؤَانَسَةِ طُرْفَةً يَقُولُ فِيهَا: « كَتَبَ بَجْنُونَ إِلَى بَجْنُونَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. حَفِظَكَ اللَّهُ، وَأَبْقَاكَ اللَّهُ، كَتَبْتُ إِلَيْكَ وَدَجَلْتُهُ تَطْعَى، وَسُقْتُ الْمَوْصِلَ هَا هِيَ، وَمَا يَزِدَادُ الصَّبِيَّانُ إِلَّا شَرًّا، وَلَا الْحِجَارَةَ إِلَّا كَثْرَةً، فَإِيَّاكَ وَالْمَرْقَ فَإِنَّهُ شَرُّ طَعَامٍ فِي الدُّنْيَا، وَلَا تَبْتُ إِلَّا وَعِنْدَ رَأْسِكَ حَجْرٌ أَوْ حَجْرَانِ، فَإِنَّ الْأَخْبَرَ يَقُولُ: وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ». وَوَعَقَّبَ وَاصِفًا الْوَزِيرَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْعَارِضِ الَّذِي كَانَ يَسْتَمِعُ إِلَيْهِ: «فَضْحَكَ. أَضْحَكَ اللَّهُ سِنَةً. حَتَّى اسْتَلْقَى، وَقَالَ: مَا الَّذِي يَبْلُغُ بِنَا هَذَا الْاسْتِطْرَافَ إِذَا سَمِعْنَا بِحَدِيثِ الْمَجَانِينِ؟ فَقَالَ ابْنُ زُرْعَةَ:

لَأَنَّ الْمَخْنُونِ مُشَارِكٌ لِلْعَاقِلِ فِي الْجِنْسِ، فَإِذَا كَانَ مِنَ الْعَاقِلِ مَا يُحْسَبُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمَخْنُونِ كَرِهَ ذَلِكَ لَهُ، وَإِذَا كَانَ مِنَ الْمَخْنُونِ مَا يُعْهَدُ مِنَ الْعَاقِلِ تُعْجِبُ مِنْهُ». وَلِأَنَّ التَّعَجُّبَ مِمَّا تَتَنَازَعُ فِيهِ الْعِلَّتَانِ الْمُعَلَّلَتَانِ فَإِنَّهُ يُبَيِّرُ الضَّحِكَ.

يَبْدُو أَنَّ التَّوْحِيدِيَّ قَدْ احْتَاطَ بِتَعْرِيفِهِ إِذْ حَدَّدَ التَّعَجُّبَ وَالانْدِهَاشَ اللَّذَيْنِ يُبَيِّرَانِ الضَّحْكَ بِأَنَّهُمَا اللَّذَانِ يَضَعَانِ السَّمْعَ أَوْ الرَّأْيَ أَمَامَ طَرَفِي مُزْدَوِجَةٍ يَشْدَانِهِ بِالْقُوَّةِ ذَاتِهَا، تَارِكًا أَنْوَاعَ التَّعَجُّبِ الْأُخْرَى الَّتِي مِنْهَا مَا يُبَيِّرُ الْخَوْفَ وَمِنْهَا مَا يُبَيِّرُ الْعَضْبَ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ.

ولكن؛ يَحِقُّ لَنَا أَنْ نَسْأَلَ هُنَا: كَيْفَ يَكُونُ التَّعَجُّبُ الَّذِي يَسْتَدْعِي الضَّحْكَ؟
 الْحَقُّ أَنَّ أَبَا حَيَّانَ لَمْ يُبَيِّنْ ذَلِكَ، وَلَكِنَّا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَتَأَوَّلَ تَعْرِيفَهُ وَنَفْهَمَهُ عَلَى ضَوْءِ مُعْطِيَاتِنَا فَتَجِدُ: صَحِيحٌ أَنَّنَا لَا نَسْأَلُ أَنْفُسَنَا لِمَاذَا ضَحِكْنَا لَدَى اتِّصَالِنَا بِمَوْضُوعٍ مَا. وَإِذَا حَاوَلْنَا ذَلِكَ فَإِنَّا فِي الْأَرْحَحِ سَنَعَجُزُ عَنِ الْجَوَابِ، أَوْ عَلَى الْأَقْلِّ سَنَسَخِّبُ بِهِ مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَافِيًا وَلَا وَافِيًا. لَكِنَّا، وَفِي كُلِّ حَالَاتِ الضَّحْكِ، سَنَجِدُنَا أَمَامَ تَسْأُولٍ مَا، تَنْدَاحُ حَدْثُهُ مَعَ اتِّسَاعِ مَدَى الضَّحْكِ وَشِدَّةِ الْإِدْهَاشِ الْمُشِيرِ لِلضَّحْكِ، وَأَكْثَرُ مَا يَتَحَلَّى هَذَا التَّسْأُولُ فِي كَيْفٍ وَلِمَاذَا.

يُنَازُ هَذَا التَّعَجُّبُ بِوَسَائِلِ حَسَبِيَّةٍ مُتَعَدِّدَةٍ، وَطَرَائِقِ أَدَائِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ. تَتَأَسَّسُ فِي رَأْيِنَا عَلَى مَبْدَأَيْنِ هُمَا: الْمُبَاعَاةُ وَالتَّطَرُّفُ؛ مُسْتَقْبَلَيْنِ وَمُتْرَابَطَيْنِ.

المباعدة

نَقْصِدُ بِالْمُبَاعَاةِ أَنَّ مَوْضُوعَ الضَّحْكِ: (مَرْثِيًّا كَانَ أَوْ مَسْمُوعًا أَوْ مُشْتَرَكًا) يُفُودُ تَفْكِيرَ الْمُتَابِعِ بِشِدَّةٍ؛ مُتَابِيئَةَ الدَّرَجَةِ، مِنْ حِلَالِ تَسْلُسُلِهِ وَطَرِيقَتِهِ، إِلَى تَوَقُّعٍ أَوْ إِطْلَاقِ حُكْمٍ قَبْلِيِّ عَلَى مَا سَيَحْدُثُ، وَلَكِنِ الْحَدَثُ أَوْ الْمُحَدَّثُ يَنْعَطِفُ إِلَى الْإِتِّجَاهِ الْمُعَاكِسِ تَمَامًا لِلإِتِّجَاهِ الَّذِي قَادَ الْمُتَابِعَ إِلَيْهِ، فِي لَحْظَةٍ أَوْ نِقْطَةٍ مُنَاسِبَةٍ عِنْدَهَا يَحْدُثُ بِنَاجُذِبِ الْقُوَّتَيْنِ فِي طَلَبِ السَّبَبِ كَمَا يَقُولُ التَّوْحِيدِيُّ. أَوْ لِنَقُلْ بِصُورَةٍ أُخْرَى: إِنَّ الْحَدَثَ أَوْ الْمُحَدَّثَ يُهَيِّئُ الْمُتَلَمِّيَّ لِتَوَقُّعِ شَيْءٍ أَوْ أَشْيَاءَ وَلَكِنَّهُ يُبَاغِتُهُ بِمَا لَيْسَ يُتَوَقَّعُ، وَفِي هَذَا الْبَابِ تَدْخُلُ أَجْوِبَةٌ سُرْعَةَ الْبَدِيهَةِ الَّتِي إِذَا تَبَاغَتْ السَّائِلُ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي التَّوَقُّعِ أَوْ الرَّغْبَةِ أَوْ الْحُسْبَانِ، أَوْ بَأَنَّ تَرَدَّدَ عَلَيْهِ كَرَّتُهُ بِأَوْقَعٍ مِنْهَا. وَقَدْ أوردَ أَبُو حَيَّانَ الْعَدِيدَ مِنَ النُّكْتِ وَالطَّرَافِيفِ الَّتِي تَنْدَرِجُ تَحْتَ هَذَا النَّوعِ، مِنْهَا:

- قُدِّمَ لِأَبِي الْعَيْنَاءِ يَوْمًا قَدْرٌ، فَوَجَدَهَا كَثِيرَةً الْعِظَامِ، فَقَالَ: هَذِهِ قَدْرٌ أَمْ قَبْرٌ؟
- سَأَلَ أَبُو عُمَارَةَ: قَاضِي الْكُوفَةِ: أَيُّ بَيْتِكَ أَثْقَلُ؟ قَالَ: مَا فِيهِمْ بَعْدَ الْكَبِيرِ أَثْقَلُ مِنَ الصَّغِيرِ إِلَّا الْأَوْسَطُ.
- اشْتَرَى مَدِينِيَّ رُطْبًا، فَأَخْرَجَ صَاحِبُ الرُّطْبِ كَيْلَجَةً صَغِيرَةً لِيَكِيلَ بِهَا، فَقَالَ الْمَدِينِيُّ: وَاللَّهِ لَوْ كَلَّتْ بِهَا حَسَنَاتٌ مَا قَبِلْتُهَا.
- أَرَادَ مُرَبِّدٌ أُضْحِيَّةً فَلَمْ يَجِدْهَا، فَأَخَذَ دِيكًا لِيُضْحِيَ بِهِ، فَوَجَّهَ إِلَيْهِ جِيرَانُهُ شَاءَ شَاءَ حَتَّى اجْتَمَعَ عِنْدَهُ سَبْعُ شِيَاهٍ، فَقَالَ: دِيكِي أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ إِسْحَاقَ لِأَنَّهُ فُدِيَ بِكَبْشٍ، وَدِيكِي بِسَبْعَةٍ.
- قَالَ ابْنُ الْجَبَّاصِ الصُّوفِيُّ: دَخَلْتُ عَلَى أَحْمَدَ بْنِ رَوْحِ الْأَهْوَازِيِّ فَقَالَ: مَا تَقُولُ فِي صَحْفَةِ أَرُزٍ مَطْبُوحٍ، فِيهَا نَهْرٌ مِنْ سَمْنٍ، عَلَى حَافَتَيْهَا كُتُبَانٌ مِنَ السُّكَّرِ الْمُنْحُولِ...؟ فَدَمَعْتُ عَيْنِي. فَقَالَ: مَا لَكَ؟ قُلْتُ: أَبْكِي شَوْفًا إِلَيْهِ، جَعَلَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ مِنَ الْوَارِدِينَ عَلَيْهِ بِالْعَوَاصِ وَالرَّدَّادَتَيْنِ. فَقَالَ لِي: مَا الْعَوَاصِ وَالرَّدَّادَتَانِ؟ قُلْتُ: الْعَوَاصِ: الْإِبْهَامُ، وَالرَّدَّادَتَانِ: السُّبَابَةُ وَالْوَسْطَى ...

التطرف

وَنَعِي بِهِ الْمُبَالَغَةَ فِي الْأَمْرِ إِلَى حَدِّ الشُّدُودِ وَتَجَاوُزِ الْمَقْبُولِ وَالْمَأْلُوفِ. وَعَلَى الرُّعْمِ مِنْ أَنَّهُ لَيْسَ نَمَّةً مَعْيَارًا أَوْ مُسْتَنَدًا لِتَحْدِيدِ الْجَاهِ الشُّدُودِ فِي حُسْنٍ أَوْ فُجْحٍ أَوْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ... فَإِنَّ الْأَعْلَبَ الْأَعْمَّ يَدُورُ حَوْلَ التَّنَدْرِ بِالْفُجْحِ وَدَمِهِ وَاسْتِنكَارِهِ بِطَرِيقَةِ سَلْبِيَّةٍ، انْفِعَالِيَّةٍ، يَكُونُ الضَّحِكُ مَعَهَا بِمَثَابَةِ التَّبْرُّؤِ مِنْهُ وَالتَّشْفِي مِنْ صَاحِبِهِ. عَلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْفُجْحِ لَا ضِدَّ الْجَمَالِ وَحَسْبُ وَإِنَّمَا كُلُّ مَا يُسْتَفْبِحُ فِي الْمَرْءِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ شَكْلٍ أَوْ فِعْلٍ. وَلِذَلِكَ نَسْتَطِيعُ أَنْ نُضَيِّفَ هُنَا حَرَكَاتِ التَّقْلِيدِ وَالْمُحَاكَاةِ: مُحَاكَاةَ إِنْسَانٍ أَوْ حَيَوَانٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَالْيَتَّةَ التَّصْرُفِ؛ بِمَعْنَى تَغْيِيبِ الْعَقْلِ أَوْ عُنْصُرِ الْإِنْسَانِيَّةِ عَنِ الْإِنْسَانِ لِيَعْدُوَ شِبْهَ آلَةٍ تُعَالِجُ كُلَّ مَا يُعْطَى إِلَيْهَا بِالطَّرِيقَةِ دَاتَهَا مَهْمَا تَبَايَنَتْ

المُعْطِيَاتُ، وَإِلَى مِثْلِ ذَلِكَ ذَهَبَ هِنْرِي بَرِجْسُون . H. Bergson عَادًا الضَّحِكَ تَأْر
الْحَرِيَّةَ مِنَ الْآلِيَّةِ.

قَدَّمَ التَّوْحِيدِيَّ عَدَدًا كَبِيرًا مِنَ الْمَوَاقِفِ (الْمُلْحِ وَالنَّوَادِرِ ...) الَّتِي تَنْدَرِجُ تَحْتَ
هَذَا الْمَبْدَأِ، مِنْهَا مَا يُخْصِنُنَا هُنَا وَمِنْهَا مَا سَنَعْرِضُ لَهُ بَعْدَ قَلِيلٍ تَحْتَ عُنْوَانِ أَسَاسِ
التَّهَكُّمِ، وَمِمَّا يَعْنِينَا الْآنَ حَشْدٌ مِنْ تَعْرِيفَاتِ الشَّبَعِ نَفْتَطِفُ مِنْهَا أَفْكَهَهَا، عَلَى الْأَ
يَسْهُوُ انْتِبَاهُنَا عَنْ خُصُوصِيَّةِ الْمُعْرِفِ وَالْبُعْدِ الدَّلَالِيِّ لِمُفْرَدَاتِهِ وَأُسْلُوبِهِ التَّعْبِيرِيِّ؛ الْأُمُورِ
الَّتِي تَنْمُ أَوْ تَكَادُ تَوْشِي بِمَهْنَةِ صَاحِبِهَا، وَهَذِهِ مَسْأَلَةٌ تَفُودُنَا إِلَى عُنْصُرٍ آخَرَ لِلضَّحِكِ
وَإِلْضْحَاكِ هُوَ الْعُنْصُرُ الْاجْتِمَاعِيُّ بِأَبْعَادِهِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَهَذَا مَا لَا تُلْحِفُ ضَّرُورَةٌ عَلَيْنَا
خَوْضَ عِمَارِهِ هَا هُنَا، فَنَكْتَفِي بِالْمُلْحِ وَحَدَّهَا.

● قِيلَ لِمَتَكَلِّمٍ: مَا حَدُّ الشَّبَعِ؟ فَقَالَ: حَدُّهُ أَنْ يَجْلِبَ النَّوْمُ، وَيُضَجَّرَ الْقَوْمُ،
وَيَبْعَثَ عَلَى اللَّوْمِ.

● قِيلَ لِأَعْرَابِيٍّ: مَا حَدُّ الشَّبَعِ؟ قَالَ: أَمَّا عِنْدَكُمْ يَا حَاضِرَةٌ فَلَا أَذْرِي، وَأَمَّا
عِنْدَنَا فِي الْبَادِيَةِ فَمَا وَجَدَتِ الْعَيْنُ، وَامْتَدَّتْ إِلَيْهِ الْيَدُ، وَدَارَ عَلَيْهِ الضَّرْسُ،
وَأَسَاعَهُ الْخُلُقُ، وَانْتَفَخَ بِهِ الْبَطْنُ، وَاسْتَدَارَتْ عَلَيْهِ الْحَوَايَا، وَاسْتَعَاثَتْ مِنْهُ
الْمَعِدَةُ، وَتَقَوَّسَتْ مِنْهُ الْأَضْلَاعُ، وَالتَّوَتَ عَلَيْهِ الْمَصَارِينُ، وَخِيفَ مِنْهُ
الْمَوْتُ.

● قِيلَ لِقَصَّارٍ: مَا حَدُّ الشَّبَعِ؟ قَالَ: أَنْ تَنْبَ إِلَى الْجَفْنَةِ (الْقَصْبَةِ) كَأَنَّكَ
سَرِحَانٌ (ذَنْبٌ)، وَتَأْكُلُ وَأَنْتَ غَضْبَانٌ، وَتَمَضَعُ كَأَنَّكَ شَيْطَانٌ، وَتَبْلَعُ كَأَنَّكَ
هَيْمَانٌ، وَتَدْعُ وَأَنْتَ سَكْرَانٌ، وَتَسْتَلْقِي كَأَنَّكَ أَوَانٌ (عِدْلٌ).

● قِيلَ لِمَلَّاحٍ: مَا حَدُّ الشَّبَعِ؟ قَالَ: حَدُّ السُّكْرِ. قِيلَ: فَمَا حَدُّ السُّكْرِ؟ قَالَ:
أَلَّا تَعْرِفَ السَّمَاءَ مِنَ الْأَرْضِ، وَلَا الطُّوْلَ مِنَ الْعَرْضِ، وَلَا النَّافِلَةَ مِنَ
الْفَرْضِ، مِنْ شِدَّةِ التَّهَشِّ وَالْكَسْرِ وَالْقَطْعِ وَالْقَرُضِ.



عفيف بهنسي

ولد عفيف بهنسي بدمشق في السابع عشر من نيسان عام ١٩٢٨م. وفي دمشق تابع تحصيله الدراسي من الابتدائية حتّى الجامعة، ففي عام ١٩٤٦م حصل على شهادة دار المعلمين، وتابع دراسته الجامعيّة في كلية الحقوق بجامعة دمشق حتّى حصل على الإجازة ثمّ دبلوم العلوم الإداريّة في عام ١٩٥٠م. وبعدها سافر إلى فرنسا ودرس الفنّ في معهد أندرة لوت بباريس، ودرس تاريخ الفن في معهد اللوفر، وفي عام ١٩٦٤م حصل على شهادة الدكتوراه في تاريخ الفن من جامعة السوربون. وفي عام ١٩٧٨م حصل على دكتوراه الدولة من جامعة السوربون أيضاً.

شغل عفيف بهنسي وظيفتين فكان مدير الفنون الجميلة في وزارة الثقافة السوريّة منذ عام ١٩٦٤م، واستمرّ في هذه الوظيفة حتّى عام ١٩٧١م. وفي هذا العام سمي مديراً عاماً للآثار والمتاحف في سوريا واستمرّ في منصبه هذا حتّى تقاعده في عام ١٩٨٨م.

إلى جانب وظيفتيه هاتين اللتين بدأ التدريس الجامعي في جامعة دمشق منذ عام ١٩٦٠م أستاذاً محاضراً في كلية الفنون الجميلة، وفي كلية الهندسة المعمارية، وكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة. وإلى جانب ذلك ألقى العديد من المحاضرات في مختلف جامعات العالم التي استقبلته أستاذاً محاضراً، أو أستاذاً زائراً، ومن هذه الجامعات جامعة اليرموك بالأردن، والأردنيّة، والكويت، وقطر، وتونس، والجزائر، وصنعاء. وفي الولايات المتحدة جامعة كاليفورنيا، ولوس أنجلوس، وسان دييجو، وهارفارد، وبوسطن. وفي أستراليا بجامعتي سيدني، ومالبورن. وفي إنجلترا جامعة كامبردج، وأكسفورد. وفي جامعة طوكيو باليابان. وجامعة السوربون بباريس. وجامعة روما بإيطاليا.

كان من مؤسسي نقابة الفنون الجميلة في عام ١٩٦٩م، وهو أوّل نقيب للفنون الجميلة في سوريا. وهو كذلك من مؤسسي اتحاد الكتاب العرب في عام ١٩٦٩م. وقد

نال عشرات والأوسمة والتقديرَات من مختلف دول العالم، وأبرز هذه الأوسمة الميدالية الذهبية للفنون من وزارة الثقافة السورية. وأوسمة الاستحقاق من إيطاليا وسوريا وبولونيا وبلغاريا ألمانيا، وأوسمة الشرف بدرجة كوماندور من كلِّ من إيطاليا وفرنسا وألمانيا وبولونيا والدنمارك وبلجيكا، وبراءات التقدير من كلِّ من سوريا والسعودية واستامبول وغيرها غير قليل.

وضع **عفيف بهنسي** أكثر من خمسين كتاباً قاسمها المشترك هو فلسفة الفنِّ والجمال وتأصيل الهوية القومية العربية من خلال الفلسفة الجمالية خاصَّةً، ومن أبرزها: اتجاهات الفنون التشكيلية المعاصرة ١٩٦٢م. الأسس النَّظرية للفن العربي ١٩٧٤م. الخط العربي ١٩٨٤م. الشَّام؛ لمحات فنيَّة وآثارية ١٩٨٠م. العمارة العربية ١٩٩١م. العمارة عبر التاريخ ١٩٨٧م. الفن الإسلامي ١٩٦٨م. الفن الحديث في البلاد العربية ١٩٧٩م. الفن الحديث في سوريا ١٩٦٤م. الفن العربي الإسلامي في بدايات تكوينه ١٩٨٣م. الفن العربي بَيِّنَ الهوية والتبعية ١٩٩٧م. الفن عبر التاريخ ١٩٦٠م. الفن في أوروبا ١٩٨٢م. الفن والاستشراق ١٩٨٣م. الفن والثورة ١٩٧٣م. الفن والقومية ١٩٦٥م. الفنون التشكيلية في سوريا ١٩٦٠م. الفنون القديمة ١٩٨٢م. النقد الفني وقراءة الصورة ١٩٩٧م. تاريخ الفن في العالم ١٩٦٦م. جماليات الزخرفة العربية ١٩٩٨م. جمالية الفن العربي ١٩٧٩م. خطاب الأصالة في الفن والعمارة ١٩٩٧م. علم الجمال وقراءة النص الفني ٢٠٠٤م. قضايا الفن ١٩٦٢م. من الحداثة إلى ما بعد الحداثة في الفن ١٩٩٧م. ووضع إلى جانبها بعض الموسوعات والمعاجم منها: معجم مصطلحات الفنون ثلاثي اللغات ١٩٧٢م. موسوعة الثَّرات المعماري ١٩٩٨م.



الأصالة والمستقبلية^(١)

لم يكن قصدنا عند الحديث عن وحدة الحضارة العربية^١ أن نقوم بعمل أثري ننقب فيه عن معالم الماضي في شخصية الأمة العربية، بل إنما أردنا أن نحدد الهوية العربية بعيداً عن التفسيرات العرقية التي كانت سائدة في عصر القوميات، وأن نضع مقوماً أكثر تشخيصاً لمفهوم القومية، ليس بالنسبة للأمة العربية وحسب، بل بالنسبة لأية أمة تحدد مقوماتها من خلال وجود إنساني تاريخي، ولكن هذا المنطلق التاريخي الواقعي قد يبدو تنظيراً مجرداً يصعب على التحقيق، فإذا هو انطبق على الماضي فمن الصعب أن ينطبق على المستقبل، وهكذا تبدو الشخصية العربية كياناً أثرياً محنطاً.

ولكي لا نقع في حبال التجريد، كان لا بد من البحث عن منهاج عملي لبعث الوحدة الحضارية التي كانت إطار الوجود العربي في تاريخه الطويل، ومن المؤكد أن هذا المنهاج لن يكون بإعادة ترميم آثار الحضارة القديمة لوضعها في متاحف الحاضر، ولن يتم عن طريق تكرار ونسخ الحضارة السالفة أو حتى تقليدها، فليس المستقبل الزاهر تكراراً لماضي زاهر، فكما أن التاريخ والزمان لا يتكرران، كذلك الحضارة فهي لا تتكرر لأنها كيان مادي يختزن مواقف الإنسان وإبداعاته عبر الزمان. فهي طاقة ثقافية تمد المستقبل بمعطيات أصلية، أو هي روح متنامية لوجود قومي متحرك.

ليس بناء المستقبل عملاً سياسياً تقررته نظم وحروب، وإنما هو عمل حضاري صرف، يزداد إمكاناً بقدر ما يتضح التاريخ بأبعاده المختلفة، كما يزداد رسوخاً بقدر ما يتضح المنهاج العملي لبناء المستقبل، هذا المنهاج الذي قد يسمى أيديولوجية الحركة، وبعثنا أن هذه الأيديولوجية تقوم على أربعة منطلقات، أولاً إيضاح معنى القومية، ثانياً تحديد مفهوم الوحدة القومية، ثالثاً ربط الأصالة بالمستقبل وأخيراً ربط الثورة بالثقافة.

وجدت مسألة الأصالة مكانها الصحيح على الأرض العربية، ليس فقط بفعل ظروف الوجود السياسي المتحرر، بل كأساس قومي لتحديد شخصية متفردة للثقافة الجديدة في البلاد العربية.

١ . النص من بحث للدكتور عفيف البهنسي يحمل المنهاج العلمي لبعث الحضارة العربية.

إنَّ حقيقة القومية لا تظهر فقط من خلال التسمية أو وحدة اللغة، بل إنما تظهر من خلال وحدة الشخصية الحضارية، فإذا كانت هذه الوحدة الحضارية قائمة في التاريخ فإن تحقق وجودها موحدة في الحاضر، بعد تلك الأحقاب المظلمة من الانحطاط والسيطرة الأجنبية، هو المسألة الأساسية التي يجب جعلها هدفاً لبرنامج العمل القومي.

وفي مجال الفكر والفن وهما مظهران للحضارة، كانت الأصالة هي الشرط اللازم لتحقيق الوحدة الحضارية ومن ثم لتحقيق الوجود القومي الجديد.

لقد كان مفهوم الأصالة قائماً على العودة إلى الماضي كما كان يفعل أصحاب الدعوة إلى الكلاسيكية القديمة في بداية القرن الماضي من أمثال **دوكانسي** و**دافيد** في العمارة والفن، ولكن هذه الدعوة فاشلة لأن آثار الماضي عظيمة بذاتها وتبعاً لظروفها، فالرجوع إلى الماضي نكسة لا يمكن تبريرها، ذلك لأن الحاضر يبقى أفضل من الماضي لأنه إضافة إلى مكتسبات الماضي وليس نقصاناً، حتى في حالات التقهقر، فإن ثمة تجارب جديدة يستفيد المرء من معاناتها، فتكسبه معرفة جديدة لوجه آخر من وجوه الحياة، ولكن الحاضر أيضاً ليس هدفاً ولا يمكن أن يكون هدفاً، لأنه غير موجود أصلاً، فجميع المنجزات التي نحققها اليوم تضاف إلى الماضي. ولكن الهدف هو المستقبل. بمعنى أن ما نكتسبه إنما هو ذخيرة وعدة للمستقبل، إن التراث يحمل صفة الديمومة أما الماضي فيحمل صفة الانقضاء والانهاء والتجاوز. التراث هو العطاء القومي الحضاري المتزايد الذي يتجهز به الإنسان في مجتمع من المجتمعات لخوض غمار المستقبل، وهو دائم ومتنام ولا يرتبط بمرحلة واحدة من مراحل التاريخ، فالتراث العربي لا ينتمي فقط إلى العصر الأموي أو العباسي أو الأندلسي أو العصور الأخرى، وإنما ينتمي أيضاً إلى جميع المراحل السابقة التي كان الإنسان العربي يقدم فيها عطايها ومنجزاته بدءاً من فجر وجوده. وبهذا فهو يشكل روح الحضارة والتاريخ، لأنه حصيلة التطور الفكري والعقائدي والإبداعي، كما هو حصيلة التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

والأصالة ليست دعوة طارئة بل هي شرط أساسي لمشروعية العمل الفني والأدبي. العمل الفني المرتبط بروح حضارة أمة من الأمم هو العمل المشروع. ولكن عندما ينفصل الفنان عن مجتمعه وتراثه إلى تقاليد وتراث أمة أخرى، فإن هذا الانفصال الذي يسمى "الهجرة" أو يدعى "الاغتراب"، إنما يحدد

الانتماء الجديد الذي يقوم به فنان ما ويحدد هويته الجديدة. ولن نقف كثيراً عند هذه المحاولات الفردية، إذ ما يهمنا هو توجيه الانتباه إلى الهجرة الجماعية أو الانتماء الجماعي لحضارة أخرى أو لتراث آخر، إن هذا لا يمكن أن يأتي طوعاً حتى في المجتمعات الموحدة وذات القوميات المتعددة، بل هو إذعاني جاء نتيجة ظروف الإكراه والاستلاب الاستعماري.. وهذا هو وصف الواقع الثقافي في البلاد العربية كلها منذ بداية السيطرة الشعبية والاستعمارية التي كانت في الواقع سيطرة حضارة على حضارة.

ومع ذلك فإننا نقول إن هذه السيطرة الإذعانية رافقتها في العصر الحديث نوع من الرغبة الطواعية بعصرنة الحياة العربية وتطويرها على غرار ما يجري في الغرب، ولقد ظهر تيار العصرنة هذا مبرراً أمام التخلف الشديد الذي آلت إليه البلاد العربية، بينما كان الغرب يجتاز الطريق في عصر النور حتى الذروة.

إن مسألة العصرنة هذه كانت في الواقع ذات حدين، فهي من جهة طريق إلى الإصلاح والنهضة لا بد أن يستمد قوته من تجارب الآخرين الناجحة، ومن جهة أخرى هي دعوة إلى الانفصال المتزايد عن روح الحضارة العربية، وهذا ما توضح لأصحاب النزعة القومية والمثقفين المناضلين الذين وجدوا أخيراً أن خطر هذه العصرنة قد يطغى على قواعدها. وكان انتقادنا أن المعاصرة كانت تفتح على تيارات الثقافة في العالم ممكنة في مجال العلم وفي مجال الوسائل والأساليب التي تختصر المسافة إلى تحقيق الأهداف الإنسانية، ولكنها تفقد مبررها في مجال التعبير عن الهوية القومية وفي مجال بناء الشخصية العربية الأصيلة.

ونحن ننتقد فكرة المعاصرة التي تتضمن في حقيقتها التقليد والمحاكاة واستيراد الأساليب الغربية، والتي كانت السبب في التخلي عن الشخصية الفنية الأصيلة للالتحاق بالشخصية الفنية الغربية. أما المعاصرة بمعناها العام أي معايشة الظروف الراهنة والتطلعات المستقبلية فهي أمر مقبول ولكن لا بد من إيضاحه.

ليس القصد من الدعوة إلى الأصالة والمعاصرة أن نوفق بين اتجاهين، اتجاه يسعى إلى تأكيد الحفاظ على الهوية القومية، واتجاه يسعى إلى تأكيد عالمية الفن. ولكن هذه الدعوة تعني تحقيق أصالة في الفن متجددة ومتطورة ومرتبطة بطموحات الإنسان، فالمعاصرة هنا تعني التقدم، تعني التطلع نحو

التجديد وتعني الإبداع، وقد نقترح عنواناً جديداً لهذه الدعوة فنقول إنها الأصالة والإبداع لكي نضع هذه الدعوة أمام أهدافها الصحيحة وننقذها من محاولة التوفيق التي يسعى إليها كثير من الذين تحدثوا في هذا الموضوع بتردد واضح وتبين سطحي لهذه الدعوة.

فعندما نعتقد في فننا الأصالة، فإن ذلك يعني إعادة النظر بصورة شاملة بهذا الفن الذي نمارسه والذي يفترض أن نتذوقه. إننا نقول إنه إذا كانت ممارسة الفن الهجين، الفن المستورد، قد فرضتها كليات الفنون الأجنبية والمعاهد الفنية العربية التي ما زالت تطبق المناهج الغربية، فإن التذوق الفني ما زال بريئاً معافى، بدليل أنه لم يستجب حتى الآن استجابة صادقة وعفوية لهذا النوع من الفن. وهذا أمر هام لم نعره بعد اهتماماً صحيحاً، بل إننا على العكس، نتهم الجمهور بالجهل وعدم الثقافة الفنية، ولكننا أبداً لم نقل، إننا نقدم لهذا الجمهور الفن الذي لم يعتده ولا يتصل بجذور ثقافته وتراثه.

إن تعريف الأصالة ما زال غير واضح عند من كتب في هذا الموضوع، فكأن هذا الاصطلاح يعني تفسيره اللفظي المعجمي. ولكنه في الواقع أصبح دلالة ومبدأ، إنه عنوان لنزعة قومية تسعى إلى توضيح الهوية العربية في العصر الحديث وعلى هذا الأساس فإن الأصالة الفنية كما نراها هي: (تحقيق عمل إبداعي ينتمي إلى شخصية تراثية متميزة بأسسها الجمالية) وهذا التحقيق يمر بثلاث مراحل: رفض الثقافة الغربية أولاً، والكشف عن معالم الشخصية الذاتية ثانياً، ثم مرحلة تمثل هذه الشخصية في الأعمال الإبداعية.

ذكرنا في هذا البحث معنى التراث فقلنا إنه عطاء حضاري وقومي متزايد وهذا يعني أنه لا بد أن نعرف أولاً تاريخ تطور هذا العطاء الحضاري الطويل منذ بدايته حتى يومنا هذا، مروراً بجميع حالات الصعود والهبوط، الأخذ والعطاء، الاستواء والانحراف. ويجب أن نعتزف بضعف ثقافتنا الفنية، فنحن ما زلنا متخلفين في تدريس فننا وتاريخه في معاهدنا الفنية كمرحلة من مراحل تطور الفن في العالم على الأقل.



علي القيم

تعددت اهتمامات علي القيم ولكنَّها كلها اهتماماته وانشغالاته تقريباً دارت حول محورٍ واحد هو التراث والهوية الثقافية العربيَّة، وكانت الآثار جزءاً غير يسير من ميادين اهتمامه واختصاصه.

ولد علي القيم في الخامس من شباط عام ١٩٥٠م في قرية عين اللبن باللاذقية، وفي مدارس اللاذقية تلقى علومه التأسيسية منذ المرحلة الابتدائية حتَّى أتمَّ للمرحلة الثانويَّة. وبعد حصوله على الشهادة الثانويَّة التحق بقسم الجغرافيا في كلية الآداب بجامعة دمشق، فحصل على الإجازة في الجغرافيا ثمَّ التحق بكلية التربية في الجامعة ذاتها وحصل على دبلوم التَّاهيل التربوي.

بدأ عمله في المديرية العامَّة للآثار والمتاحف منذ عام ١٩٧٠م. وفي عام ١٩٧٨م تسلم مهام المكتب الصحفي في المديرية العامَّة للآثار والمتاحف. وفي عام ١٩٨٣م سمي أميناً لمتحف الطب والعلوم عند العرب بدمشق. وخلال هذه الفترة أيضاً أشرف أكثر من أربع سنوات على المعهد المتوسط للآثار، والمعهد المتوسط للفنون التطبيقية، وقام بالتدريس فيهما.

في ١٠/٢/١٩٩١م عين معاوناً لوزير الثقافة بالمرسوم الجمهوري رقم ١٩٦. في ١٠/٦/١٩٩١م سمي نائباً وعضواً في اللجنة العليا لإصلاح الجامع الأموي الكبير بدمشق وتطويره بالقرار رقم (٢٦) الصادر عن رئيس الجمهورية.

في ٢١/١١/١٩٩٨م سمي نائباً لرئيس اللجنة الدائمة للثقافة العربية المنبثق عن مؤتمرات الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية للوطن العربي، واستمر فيه حتَّى عام ٢٠٠٢م.

عضو اتحاد الكتاب العرب منذ عام ١٩٩٠م.

عضو اللجنة الدائمة للثقافة العربية منذ عام ١٩٩١م.

مارس العمل الأثري من خلال دورات تدريبية عديدة، ومثَّل سوريا لدى بعض البعثات الأثرية

الأجنبيَّة التي تعمل في سوريا، وقام بالمساهمة في التقيب والكشف والمسح الأثري في سوريا.

عضو في اللجان العليا لمهرجانات دمشق للفنون المسرحية، ومهرجان دمشق السينمائي الدولي، ومهرجان بصرى الدولي للفنون الشعبيّة، ومهرجان المحبة، ومهرجان الفرات للثقافة والفنون، والأمانة العامّة لاحتفالية حلب عاصمة للثقافة الإسلامية لعام ٢٠٠٦م... وقد ساهم مشاركة وإعداداً في المؤتمرات والندوات الثقافية والتراثية التي أقامتها وزارة الثقافة منذ عام ١٩٧٨م وحتى الآن.

عضو المجلس الاستشاري للمكلف بتنفيذ الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي منذ عام ٢٠٠٥م.

عضو مجلس إدارة مركز الأبحاث للتاريخ والفنون الإسلامية باستانبول (٢٠٠١م-٢٠٠٤م).

كلف بمهام المدير العام للآثار والمتاحف في سوريا بموجب القرار الوزاري رقم ٧٠٠/٢٠٠٠ تاريخ ١٣/٥/٢٠٠٠م بالإضافة إلى وظيفته معاوناً لوزير الثقافة.

اختاره معهد السير الحياتية الأمريكي عضواً في مجلس المستشارين منذ عام ١٩٩٧م، ومنح شهادة البورد على مجمل مؤلفاته.

مثل وزارة الثقافة في اللجنة الفكرية التي تقوم بدراسة وإقرار السيناريوهات السينمائية للأفلام التي تقوم المؤسسة العامة للسينما بإنتاجها منذ عام ١٩٩١م حتى ٢٠٠٣م.

رئيس لجنة مشاهدة العروض للمسرحية في سوريا منذ عام ١٩٩٢م حتى ٢٠٠٢م.

مثل الجانب السوري للندوة الأولى لفنون التّحرفية في جرف العالم الإسلامي اليلوية، التي أقامتها وزارة الثقافة بالتعاون مع مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول، ومنظمة اليونسكو، ومؤسسة مشارق الدولية بجدة، في دمشق عام ١٩٩٧م.

سمي للمرة الثانية معاوناً لوزير الثقافة بالمرسوم الجمهوري رقم ٤٥٩ تاريخ ١١/١١/٢٠٠٦م.

له أكثر من عشرين مؤلفاً إلى جانب مئات المقالات المنشورة في الصحف والمجلات العربية، أما مؤلفاته فهي:

١. متحف الطب والعلوم عند العرب؛ بيمارستان نور الدين - دمشق. ١٩٨٤م.

٢. إضاءات من الذاكرة القديمة. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٨٦م.

٣. المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة. دار الأهالي. دمشق. ١٩٨٧م.

- ٤ . لبن النفيس الدمشقي . دار المعرفة . دمشق . ١٩٨٨ م.
- ٥ . الموسيقى؛ تاريخ وأثر. دار الشيخ للطباعة والنشر . دمشق . ١٩٨٨ م.
- ٦ . إمبراطورية إيبلا . دار الأجدية للطباعة . دمشق . ١٩٨٩ م. (وكان هذا الكتاب
موضوع رسالة الدكتوراه التي تقدم بها إلى معهد الاستشراق بموسكو).
- ٧ . مجالس الكتب . مكتبة الأجدية . دمشق . ١٩٩٢ م.
- ٨ . همس الحروف . مكتبة الأجدية . دمشق . ١٩٩٦ م.
- ٩ . الجامع الأموي الكبير من عهد الوليد إلى عهد الرئيس حافظ الأسد . دمشق . ١٩٩٦ م. (وكان
هذا الكتاب موضوع رسالة الدكتوراه التي تقدم بها إلى جامعة بريغان في أرمينيا).
- ١٠ . آثار وأسرار . دار البشائر . دمشق . ١٩٩٧ م.
- ١١ . سعد الله ونوس؛ الأصدقاء الأولى للرحيل (بالاشتراك) . دمشق . ١٩٩٧ م.
- ١٢ . إشرافة الطين (بالاشتراك) . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٩٧ م.
- ١٣ . سيمفونية اللون (فاتح للمدرس) . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٩٩ م.
- ١٤ . ترصيغات على جدران صينية . مركز زايد للتراث . ٢٠٠٠ م.
- ١٥ . نور الدين زنكي . إصدار خاص . دمشق . ٢٠٠٠ م.
- ١٦ . سوريا وعمقها الحضاري . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٥ م.
- ١٧ . زوريا العربي (مملوح علوان) . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٥ م.
- ١٨ . مملكة أوغاريت . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٥ م.
- ١٩ . البقاء للثقافة . دمشق . ٢٠٠٥ م.
- ٢٠ . ولنا في الرؤى أثر . دمشق . ٢٠٠٥ م.
- ٢١ . الأستاذ؛ الراحل أنطوان مقدسي . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٦ م.
- ٢٢ . العاشق للتمرد؛ محمد للماغوط . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٦ م.
- ٢٣ . جوهرة الفرات؛ عبد السلام العجيلي . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٦ م.



أضواء تراثية على مساجد دمشق^(٢)

يعدّ الجامع الأموي الكبير بدمشق من أهم المنشآت المعمارية والدينية الهامة في الوطن العربي والعالم الإسلامي، فبناء هذا الجامع في بيئته العربية التي اختزنت الحضارة الكلاسيكية لألف عام هو أول تشخيص للعقيدة الإسلامية، متمثل في فن العمارة والتصوير الوليدين، وهو بداية ناضجة لفن تلمس أبعاده أولاً من القيم الثقافية والأدبية للعقيدة الجديدة، وتحقق بفضل فنانين ومعماريين عرب، دخل الإيمان إلى قلوبهم وفتحت نزعة الأصالة في أعمالهم، رافضين ذلك التشكل الكاذب لفن غريب، كان قد ظهر قسراً بأمر السلطة البيزنطية المحتلة.

بعد تحرير دمشق من الحكم البيزنطي سنة ١٤هـ/٦٣٥م. وقع اختيار المسلمين على البقعة التي يحتلها الجامع الأموي اليوم لقيموا فيها صلواتهم، وهي أرض مقدسة، كرسوا للعبادة منذ آلاف السنين، أقيم فيها معبد للإله "حدد" الآرامي، في مطلع الألف الأول قبل الميلاد، ثم شيد في العهد الروماني معبد الإله "جويتر" ويبدو من آثار هذا المعبد الباقية إلى الآن، أنه يحتل مساحة واسعة، وكان له سور خارجي تبلغ أطواله (٣٨٠×٣٠٠) متراً، وكان المعبد الحقيقي مشيداً داخل هذا السور حيث أقيم الجامع الأموي فيما بعد.

وبعد انتصار المسيحية على الوثنية أنشأ الإمبراطور تيودوسيوس كنيسة داخل المعبد على اسم القديس **يوحنا المعمدان**، وبعد الفتح الإسلامي اقتسم المسلمون هذا المعبد الكبير مع المسيحيين لقيموا الصلوات فيه، وبقي للمسلمون والمسيحيون يؤدون فرائض دينهم متجاورين حوالي سبعين عاماً، حتى عام ٨٦هـ-٧٠٥م حين تسلم سدة الخلافة الأموية **الوليد بن عبد الملك** حيث جرت مفاوضات مع الرعايا المسيحيين لكي يتنازلوا عن نصف المعبد الذي أقاموا عليه كنيستهم، وتم ذلك مقابل بناء كنائس جديدة في أماكن مختلفة من مدينة دمشق. وتم للوليد ما أراد، وهدم ما كان داخل جدران المعبد من منشآت رومانية وبيزنطية، ثم شيد الجامع وفق

٢. النص من بحث للدكتور علي القيم يحمل العنوان ذاته.

مخطط جديد مبتكر يتجاوب مع شعائر الدين الإسلامي، وأغراض الحياة العامة، ف جاء فريداً في هندسته، لم يبن على نسقه في العهود السابقة أي بناء آخر ووضعت بإشادته مبادئ هندسة الجوامع الكبرى التي شيّدت بعده في العالم الإسلامي، وظل المعماريون عدة قرون يستوحون منه وينسجون على منواله.

لقد استغرق بناء الجامع الأموي قرابة عشر سنوات (٧٠٥-٧١٥)م وقد وصف الجامع عدد كبير من المؤرخين والعلماء العرب والأجانب، فكان في غاية الإبداع والروعة والجمال وعُدّ بين أعاجيب الدنيا، وقد وضع الفن الإسلامي والعمارة الإسلامية مبادئهما الأولى فيه، يقول عنه الفرنسي **سوفاجيه** "أول نجاح معماري في الإسلام" وقد حافظ على عظمة بنائه وروعة زخارفه قرابة ثلاثة قرون ونصف، ثم تعرض بعد ذلك للحرائق والزلازل، وكان في كل مرة يصاب فيها بجهة من جهاته يفقد شيئاً من بهائه ورونقه حتى وصل إلى ما هو عليه الآن.

إنَّ حجم الجهد والتكاليف التي أنفقها الوليد في بناء الجامع الأموي الكبير والتي ذكرها المؤرخون تؤكد أن هذا الجهد لا يمكن أن يقتصر على تزيين الجامع، بل على إنشائه أيضاً بجملة جديدة مستفيداً من بعض جدران وأروقة للمعبد فقط.. لقد استعمل **الوليد** في إنشائه الجديدة الحجر للنحوت الذي كان قائماً في سور للمعبد الخارجي، ويؤكد ذلك العلامات الإغريقية التي كانت على بعض الأحجار والمتراكمة في البرجين إلى يومنا هذا.

يقول المؤرخون: لقد أنفق الوليد على بناء الجامع الأموال الطائلة حتى جعله زهرة للناظرين، وأنفق عليه أربعمئة صندوق، كل صندوق أربعة عشر ألف دينار، ويقال إن **الوليد** أنفق عليه خراج للملكة سبع سنين، وحملت إليه الحسابات بما أنفق عليه على ثمانية عشر بغيراً، فأمر بإحراقها ولم ينظر فيها، وقال: هو شيء أخرجه الله فلم تنبعه.

وقال **الجاحظ**: "قال أهل السلف: ما يجوز أن يكون أحد أشد شوقاً إلى الجنة من أهل دمشق، لما يرونه من حسن مسجدهم". وقال في كتابه الحيوان: "وقول الدمشقيين

ما تأملنا قط مسجدنا، وتركيب محرابنا، وقبة مصلانا إلا أثار لنا التأمل، واستخرج لنا التفرس بين غرائب حسن لم نعرفها، وعجائب صنعه لم نقف عليها، وما ندري أجواهر مقطعاته أكرم من الجواهر، أم تنضيد أجزائه في تنضيد الأجزاء".

ويصف ابن عساكر الجامع بقوله: "وأفضيت إلى جامع فشاهدت ما ليس في استطاعة الوصف أن يصفه، ولا الرائي أن يعرفه. وجملته أن بكر الدهر، ونادرة الوقت، وأعجوبة الزمان، وغريبة الأوقات، ولقد أبتت به بنو أمية ذكراً يدرس، وخلفت به أثراً لا يخفى ولا يدرس".

ويصف ابن جبير زينة الجامع الأموي فيقول: "هو من أشهر جوامع الإسلام حسناً وإتقان بناء، وغرابة صنعة واحتفال تنميق وتزيين، وشهرته المتعارفة في ذلك تغني عن استغراق الوصف فيه، ومن عجيب شأنه أن لا تنسج به العنكبوت ولا تدخله ولا تلم به الطير المعروفة بالخطاف".

ويضيف: "وكان هذا الجامع المبارك ظاهراً وباطناً منزلاً كله بالفصوص المذهبة مزخرفاً بأبدع زخارف البناء المعجز الصنعة، فأدركه الحريق مرتين، فتهدم وجدد وذهب أكثر رخامه، فاستحال رونقه، فأسلم ما فيه اليوم قبلته مع ثلاث قباب المتصلة بها، ومحرابه من أعجب المحارِب الإسلامية حسناً وغرابة صنعة، يتقد ذهباً كله".

ولم يكن الجامع الأموي الكبير مصلى فحسب، بل كان بجلال بنائه وأهميته في دمشق عاصمة الإمبراطورية الأموية العربية، مركزاً لفعاليات مختلفة، ومن أهم هذه الفعاليات، الفعاليات السياسية، ففي هذا الصرح المنيف والرائع بزخارفه كان الخليفة يستقبل عماله ورسله ويقاضي الناس ويفصل في الأمور الجلل.

ويتحدث ابن جبير عن الجامع في أنه كان أيضاً مجمعا للناس يتحدثون ويتسامرون في صحنه فيقول: "ومنظر هذا الصحن من أجمل المناظر وأحسنها، وفيه مجتمع أهل البلد، من باب جيرون إلى باب البريد، فمنهم من يتحدث مع صاحبه، ومنهم من يقرأ، ولا يزالون على هذه الحال من ذهاب ورجوع إلى انقضاء صلاة العشاء

ثم ينصرفون ول بعضهم بالغداة مثل ذلك، وأكثر الاحتفال إنما هو بالعشي، فيخيل لمبصر ذلك أنها ليلة سبع وعشرين من رمضان العظيم لما يرى من احتفال الناس واجتماعهم".

وكان المسجد الأموي الكبير بمثابة مدرسة علم وتدریس، وفيه اعتكف الإمام الغزالي وكتب بعض كتبه وقام بالتدریس، ولا زالت هذه الزاوية موجودة حتى اليوم ويقوم شيخ الجامع بإعطاء الدروس الدينية فيها.

شكل الجامع الأموي مستطيل الشكل أبعاده (١٥٦×٩٧) متراً، يحتل جانبه الشمالي صحن مكشوف تحيط به أروقة مسقوفة، ويحتل قسمه الجنوبي الحرم أو المصلى، وللجامع ثلاثة أبواب رئيسية تؤدي إلى الصحن، تصله بجبهات المدينة الثلاث، الشرقية والغربية والشمالية. أما أقسامه وعناصره المعمارية فتتألف من:

١ . السور والأبواب: سور الجامع مبني بالحجارة الكلسية، مداميك كبيرة الحجم، مزودة بدعائم جدارية، وهو من العهد الروماني، إلا أن أكثر أقسامه حددت في العهد العربي.

٢ . الصحن والأروقة: الصحن مستطيل مبلط بالحجر، وقد حدد بلاطه في عهود متعددة وارتفعت سويته، ثم أعيد مؤخرًا إلى مستواه الأصلي، بناء على دراسات دقيقة أجريت عليه.

٣ . الحرم: يتألف من ثلاثة أروقة للقبلة، محمولة على صفيين من الأعمدة الحجرية مؤلفة من طابقين: السفلي مؤلف من قناطر كبيرة نصف دائرية والثاني يتألف من عدد مضاعف من القناطر، كما هي الحال في الأروقة المحيطة بالصحن، ويغطي الحرم سقوف سنامية الشكل (جمالونات) صنعت من الخشب وشفحت من الخارج بالرصاص.

٤ . المآذن: كان للمعبد أربعة أبراج لم يبق منها حين تشييد الجامع سوى البرجين الجنوبيين فاتخذًا مئذنتين، ثم شيدت مئذنة ثالثة إلى جانب الباب الشمالي على هيئة برج مربع وهي التي عرفت فيما بعد بمئذنة العروس، وشيدت للمئذنة الشرقية فوق برج المعبد ودعيت مئذنة عيسى. أما المئذنة الغربية فهي أجمل للمآذن، شيدت أيضاً فوق برج المعبد.

أما فسيفساء الجامع الأموي التي غطت جميع سقوف وجدران الأروقة، وبطون الأقباس والدهاليز والأقسام العليا من الحرم بعد ارتفاع سبعة أمتار.. فتعتبر على الرغم من زوال أكثرها ثروة فنية إسلامية لا تقدر بثمن، وتتميز هذه الفسيفساء بمواضيعها الخالية من الصُّور فهي تقتصر على مشاهد الطبيعة والعمائر والزخارف النباتية والهندسية، ويعتقد بأن لوحة الرواق الغربي تمثل نهر بردى وعلى ضفافه القصور والدارات والجسور، التي تمثل قرى جميلة تتخللها الأشجار المختلفة الأنواع، ويحيط بها إطار من الزخارف الهندسية.

لم ينبُج من مصائب الزمان، فتعرض للحرائق والزلازل أكثر من عشر مرات خلال تاريخه الطويل، وكان أول حريق سنة ٤٦٠هـ/١٦٠٧م ودمر الحرم بكامله. فرم في بضع سنين، ووقع الحريق الأخير سنة ١٨٩٣م ودمر الحرم أيضاً، ورم أيضاً حسب الظروف والإمكانات الفنية المتوافرة، ولكن مما يؤسف له أن محاولات إعادة البناء والزخارف في كثير من الأحيان لم تكن مدروسة بشكل كافٍ، لذلك جاءت بعض أعمال الإعادة والترميم لا تتناسب مطلقاً مع قيمة هذا الأثر الخالد من آثار الحضارة العربية الإسلامية، فكان القرار الجمهوري رقم ٣٦/ تاريخ ١٠/١٠/١٩٩١م الصادر عن السيد الرئيس حافظ الأسد بتشكيل لجنة مؤلفة من كبار المؤرخين والاختصاصيين والمعماريين، أنيطت بها مهمة إصلاح وتطوير الجامع الأموي الكبير حتى يعود إلى سابق عهده، كما كان أيام الخليفة الوليد بن عبد الملك... وزودت هذه اللجنة بإمكانات مادية وفنية كبيرة حتى تستطيع إنجاز عملها على أكمل وجه في مدة زمنية لا تتجاوز سنتين من تاريخ صدور القرار.



عمر الدقاق

الدكتور **عمر الدقاق** أحد المشتغلين في التراث العربي، بل إن أكثر ما برز به **الدقاق** من اهتمام هو العناية بالتراث العربي دراسة وجمعاً على نحو خاص، وقلما اتجه إلى تحقيق النصوص التراثية.

ولد **عمر الدقاق** بمدينة حلب في ١٧ أيلول ١٩٢٧م. وفيها تلقى تعليمه من المرحلة الابتدائية حتى نال الشهادة الثانوية في عام ١٩٣٤م، وبعدها التحق على الفور بقسم اللغة العربية بجامعة القاهرة، ليتابع بعد فترة دراساته العليا في معهد الدراسات العربية العالمية بالقاهرة ليحصل فيه على شهادة الماجستير، ثم حصل على شهادة الدكتوراه في جامعة عين شمس بمصر. كما نال دبلوم التأهيل التربوي من جامعة دمشق. شهادة

تنقل **عمر الدقاق** بين العديد من الأعمال العلمية والتعليمية فعمل بداية مدرساً للأدب العربي في المدارس الثانوية، ثم مفتشاً اختصاصياً للعربية وأداها بوزارة التربية، ثم أستاذاً للأدب العربي الحديث في جامعة حلب، وولي فيها عمادة كلية الآداب.

وهو إلى جانب ذلك من الأعضاء المؤسسين لاتحاد الكتاب العرب عام ١٩٦٩م، وانتخب عضواً في مجلس اتحاد الكتاب العرب المركزي، ورأس فرع اتحاد الكتاب العرب بحلب خلال الأعوام: ١٩٧٦-١٩٨٠- ومن -١٩٨٣-١٩٩٣. وهو عضو جمعية النقد الأدبي.

ترأس تحرير مجلة عاديات حلب ١٩٧٥م الصادرة عن معهد التراث العلمي العربي، وشارك في تحرير مجلة بحوث جامعة حلب، وكان عضواً في لجنة الشر بالمجلس الأعلى للفنون والآداب.

شارك في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية، ونشر عشرات الأبحاث والمقالات وله العديد من المؤلفات من أبرزها:

. الاتجاه القومي في الشعر المعاصر . القاهرة . ١٩٦١م .

. مصادر التراث العربي . المكتبة العربية . حلب . ١٩٦٧م .

- .المقتبس من وحي الرسالة للزيارات، دراسة واختيار(بالاشتراك). بيروت. ١٩٦٩م.
- .المقتبس من فيض الخاطر لأحمد أمين. دراسة واختيار (بالاشتراك). ١٩٦٩م.
- . القروي؛ الشاعر الثائر . دار الألوثة . بيروت . ١٩٧١م .
- . فنون الأدب للعاصر في سورية. دار الشرق العربي. بيروت. ١٩٧١م.
- . عنادل مهاجرة . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ١٩٧٢م .
- . ملامح الشعر الأندلسي . دار الشرق . بيروت . ١٩٧٣م .
- . شعراء العصبة الأندلسية في المهجر. دار الشرق. بيروت. ١٩٧٣م.
- . ملامح النثر العباسي . دار القلم العربي . حلب . ١٩٧٤م .
- . تاريخ الأدب الحديث في سورية . جامعة حلب . ١٩٧٦م .
- . أبو علي القالي ومنهجه في البحث. دار الشرق. حلب. ١٩٧٦م.
- . نقد المشروع القومي . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ١٩٧٨م .
- . إيلا؛ منعطف التاريخ . وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٧٩م .
- . الأعمال الكاملة لخليل الهداوي (دراسة واختيار). وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٨٠م.
- . من كتاب الأمالي (دراسة واختيار). وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٨٠م.
- . معركة الزلاقة . دار الشرق العربي . بيروت . ١٩٨٢م .
- . معارك الجبل الأخضر . دار الشرق العربي . بيروت . ١٩٨٢م .
- . معركة ميسلون . دار الشرق العربي . بيروت . ١٩٨٢م .
- . صناعات الأدب . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ١٩٨٣م .
- . في صميم الموضوع . اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ١٩٨٧م .
- . مواكب الأدب العربي عبر العصور . دار طلاس . دمشق . ١٩٨٨م .
- . أصدقاء حطين وصلحاح الدين في الشعر العربي . اتحاد الكتاب العرب . ١٩٩٢م .



أبو علي القالي^(٢)

تألق القرن الرابع الهجري، العاشر للميلادي، الذي عاش أبو علي القالي في إبانته، أزهى عصر بين العصور العربية علماً وحضارة. وهو العصر الحافل الذي تجلت فيه معطيات العرب، وتلاقت على صعيده ملامح نبوغهم في جناحي وطنهم الفسيح آنئذ: المشرق والأندلس.

لقد انجلى الصِّراع السياسي بَيْنَ عباسي المشرق وأمويي المغرب عن قيام دولتين عربيّتين موطنتي الأركان، وغدت كل دولة في واقع أمرها تقرر بحقيقة وجود الأخرى وتتهيأ في الوقت نفسه، ثُمَّ أصبح التنافس الحار على صعيد العلوم والآداب صورة جديدة من هذا الصراع الذي اتخذ ما يشبه الحرب الباردة بين كبار الدول في أيامنا هذه، وإذا قرطبة الناهضة تطاول بعلومها وآدابها بغداد السامقة. وأصبحت الأندلس قبلة أنظار الكثيرين من النبهاء في المشرق يتوسمون في ربوعها الجديدة كل ملامح الأمل والشهرة والنجاح.

ولم يكن رحيل المغني علي بن نافع المعروف بزرياب عن بغداد إلى قرطبة ثم رحيل الشاعر ابن زريق البغدادي إليها أيضاً، ووفادة صاعد بن الحسين البغدادي في أيام المنصور، بالإضافة إلى قدوم أبي علي القالي إلى بلاط الأمويين بالأندلس... سوى مظهر بارز من مظاهر ذلك التنافس المتنامي بين شطري العالم العربي الإسلامي، وكان الخلفاء والأمراء يداؤون على إذكاء هذه الروح بين أعلام الشعر والموسيقى واللغة والتأليف، على غرار ما كان من الخليفة الناصر مع أبي علي القالي، وما كان من الخليفة الحكم بن أبي الفرج، ثم ما كان من حاجب المنصور حين جنح لتقريب صاعد بن الحسين البغدادي الذي وفد أيضاً على قرطبة في جملة من وفلوا من حواضر الشام والعراق.

ولعل فيما اصطحبه أبو علي معه من كتب ومصنفات إلى الأندلس خير ما يدل على طبيعة علمه ولون ثقافته. فهذه المؤلفات التي ألفها أعلام المشرق في اللغة والنحو والأدب التي آثرها أبو علي وحرص أن تكون معه خلال رحلته، وفي حله وترحاله هي في واقع الأمر امتداد لشخصيته ومرآة لعلمه.

٢. النص من بحث للدكتور عمر دفاق يحمل عنوان: رائد التأليف المعجمي في الأندلس أبو علي القالي.

ومن حسن الحظ ودواعي التقدير أن يثبت لنا العالم الأندلسي أبو بكر بن خير أسماء هذه الكتب بما عرف عنه من دقة وضبط مما لا تقع عليه في أي كتاب آخر. حتى أنه عقد لذلك فصلاً خاصاً استغرق صفحات عديدة جعل عنوانه (تسمية كتب الشعر وأسماء الشعراء التي وصل بها أبو علي إلى الأندلس..). وقصر ابن خير هذا الفصل كما ينم عليه عنوانه على دواوين الشعر دون سواها، وهي بضع عشرات، على حين عمد في مواضع أخرى من كتابه إلى ذكر سائر المؤلفات التي حملها معه من المشرق، وهي جملة وفيرة. والحق أننا لنعجب أشد العجب من أن يمتطي أبو علي البربري والبحار في رحلته الشاسعة هذه ومعه الحمل الكبير من الكتب والأسفار، وكان لهذه الكتب من الحجم والوزن عسرون ما يفوق ذلك في أيامنا هذه. ولا شك في أن ذلك استغرق من أبي علي جهداً ومالاً وفيراً. ونحن نرجح أن أبا علي تلقى من أحد وسطاء بني أمية أو وكلائهم في المشرق مبلغاً حسناً من المال يعزز الدعوة السامية إلى البلاط الأندلسي، مما أعان أبا علي على إنجاز رحلته على ذلك النحو وقد استغرقت أكثر من عامين، ومن المستبعد أن يكون ما لدى أبي علي من مال سبق له أن جمعه يكفيها لهذا المطلب الكبير.

وهكذا فإن ما أدخله أبو علي معه من كتب ومصنفات ودواوين ونحوها إلى الأندلس ووضعه بين يديه ويدي تلاميذه يعيون منه وينسخون ما يشاؤون، بالإضافة إلى ما وعاه أبو علي في صدره وما حواه من محفوظه فأملاه على مر يديه وحاضر به طلابه... كل ذلك يبرز مدى ما أحدثه أبو علي من فضل، وما كان له من أثر في الحياة العلمية والأدبية في الأندلس. وهذا ما دعا للمستشرق بروكلمان بحق إلى القول: «أما الأندلس فكان أول من نقل إليها علم الأدب أبو علي القالي».

ألف أبو علي كتباً كثيرة ما زال جانب منها بعيداً عن متناول الأيدي، فهو إما مخطوط وإما ضائع وإما بين يدين. ويبلغ ما ألفه أبو علي نحواً من عشرة كتب، وهي تتفاوت في حجمها تفاوتاً كبيراً فبعضها لا يتجاوز حيز الرسائل اللغوية...

ولا بدّ من التساؤل عن المكان الذي ألف فيه أبو علي كتبه، تبعاً لأن حياته انشطرت بين المشرق وبين الأندلس. ومن الثابت أن أهم كتبه وأكبرها إنما ألفه في الطور الثاني من حياته بعد

مهاجرته إلى العراق ونعني، بذلك كتابيه: الأماي والبارع، وهذا ما تؤكد مقلمة المؤلف لأمايه، وما تجمع عليه كتب الأدب والتراجم بالنسبة إلى كتاب البارع.

على أننا لا نملك مثل هذا اليقين بالنسبة إلى سائر مؤلفات أبي علي، وإن كنا نرجح أن معظمها من نتاجه في الأندلس، فهناك حيث نعم المؤلف بحياة الاطمئنان والاستقرار، وحين بلغ سن الأربعين وطور الفيض والعطاء..

أخذت كتب القالي تصدر تباعاً، حتى إننا نجد يحضي في تأليف كتابيه الأماي والبارع في وقت واحد وهما من أكبر كتبه إن لم يكونا أكبرها.

«البارع» كتاب مسهب في اللغة أو معجم كبير في ألفاظ العربية، ولعل أهميته الأولى ترجع إلى أنه أول معجم عربي عرفته الأندلس، وذلك في منتصف القرن الرابع الهجري، وكأنما قدر لتلك الربوع الأندلسية أن تنتظر إلى ذلك الحين حتى يفد عليها لغوي كبير من المشرق ويضع لها هذا المعجم الرائد.

مما يؤسف له أن حظ هذا المعجم لم يكن بأفضل من حظ معجم «العين» للخليل بن أحمد. فكلاهما عبثت به الأيام فلم يصل إلينا كاملاً. وإن ما بين أيدينا منه لا يتعدى قطعاً غير متصلة للمادة في غالب الأحيان. وهي تشكل في واقع الأمر مخطوطاً نادراً من مقتنيات المتحف البريطاني بلندن، وآخر في دار الكتب الوطنية بباريس.

والبارع فيما يقدر بعض الباحثين «أوسع المعاجم التي ظهرت حتى ذلك الحين» ويبدو «البارع» من خلال استقراء ما بين أيدينا من مواد ومن خلال وصف القلماء له أنه كان كبير الحجم. فقد ذكر ياقوت أنه يحتوي على مئة مجلد «وأنه يحتوي على ثلاثة آلاف ورقة»، على حين جاء في وفيات الأعيان وإنباه الرواة أنه يشتمل على «خمسة آلاف ورقة». وأغلب الظن أن الذين تكلموا على البارع من للمشاركة لم يصفوه من كتب، ولذلك يبقى أبو بكر بن خبير وهو أندلسي عرف بتدقيقه أفضل من يحدثنا عن هذا للمعجم الرائد، أنه يحدد حجمه بقوله: «إنه في مئة وأربعين وستين جزءاً، عدد ورقها أربعة آلاف ورقة وأربعمئة ورقة وست وأربعون ورقة». ويبدو أن تأليف البارع استغرق

من أبي علي جهداً كبيراً ووقتاً مديداً. إذ «كان ابتداء أوله سنة تسع وثلاثين، وكماله في شوال من سنة ٣٥٥هـ أي إن أبا علي أُنجزه قبل عام من وفاته».

وقد زاد أبو علي في بارعه على كتاب العين للخليل «نيفاً وأربعمئة ورقة مما وقع في العين مهملاً، فأملاه مستعملاً، ومما قلل فيه الخليل، فأملى فيه زيادة كبيرة، ومما جاء دون شاهد فأمل الشواهد فيه»، «فلما كمل الكتاب وارتفع إلى الحكم للمتصر بالله أراد أن يقف على ما فيه من الزيادة على النسخة المجتمع عليها من كتاب العين، فبلغ ذلك إلى خمسة آلاف وستمئة وثلاث وثمانين هجرية».

كل هذا يعني أن المعجم امتاز بالشمول والإحاطة والتقصي والاستيعاب. ومن هنا كادت كتب التراجم تجمع على الإشادة بمعجم البارع، فنعته الحميدي بأنه «كاد يحتوي على لغة العرب». كما باهى به علي بن حزم حين رد على رسالة بعث بها إلى ابن عمه المغيرة بن حزم رجل اسمه ابن الربيب القروي (أي القيرواني) ونحس بها الأندلسيين حقهم، وحين عدد ابن حزم في رده عيون مصنفات الأندلسيين قال: «ومنها في اللغة كتاب البارع الذي ألفه إسماعيل بن القاسم، يحتوي على لغة العرب»، وقال فيه أبو بكر الزبيدي: «قرأت بخط أبي بكر محمد بن طرخان بن الحكم: قال الشيخ الإمام أبو محمد العربي: كتاب البارع لأبي علي القالي يحتوي على مئة مجلد لم يصنف مثله في الإحاطة والاستيعاب»، وأضاف الزبيدي قوله: «وهو في اللغات كلها»، «ولا نعلم أحداً من المتقدمين ألف مثله». ومما امتاز به معجم أبي علي أيضاً أنه عزا فيه كل كلمة من الغريب إلى ناقلها من العلماء وأنه اختصر الإسناد عنهم.

وبوسعنا في ضوء ما تقدم أن نعد بارع أبي علي من أوسع المعاجم في عصره. وكان القرن الرابع قد عرف أشهر معاجم العربية إطلاقاً بالإضافة إلى معجم البارع مثل الجمهرة في اللغة لابن دريد، والجمل ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، وتهذيب اللغة للأزهري، والمحيط للصاحب بن عباد، والصحاح للجوهري...



عمر موسى باشا

عمر موسى باشا واحدٌ من الذين لم يكن الاهتمام بالتراث جزءاً من اهتمامهم البحثي بل كان هو الهاجس الذي استحوذ على فكرهم، فإذا ما تجاوزنا كتباً ثلاثة إبداعية للدكتور عمر موسى باشا وجدنا نحو ثلاثين كتاباً هي مجمل إنتاجه قد انقسمت بَيْنَ دراسة التراث وتحقيقه.

ولد عمر موسى باشا بمدينة حماة في ١٧ شعبان ١٣٤٣هـ الموافق لـ ١٢ آذار عام ١٩٢٥م. وفيها تلقى علومه حتّى نال الشهادة الثانويّة لينتقل بعدها إلى دمشق دارساً للغة العربيّة وآدابها في جامعة دمشق، وتخرج فيها حاملاً للإجازة في عام ١٩٥٣م، وفي العام ذاته نال دبلوم التربية من المعهد العالي للمعلمين، لينتقل بعدها إلى القاهرة ويحصل على الماجستير من جامعة القاهرة عام ١٩٦١م، ثمّ الدكتوراه من الجامعة ذاتها عام ١٩٦٤م. وبعد سنوات من ذلك اتجه إلى باريس في بحث علمي وحصل على دبلوم في المخطوطات عام ١٩٧٢م.

عين مدرساً لكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة دمشق عام ١٩٦٥م، وفي عام ١٩٧٠م صار عضواً في اتحاد الكتاب العرب. وانتخب مقرراً لجمعية البحوث والدراسات منذ عام ١٩٧٦م حتّى ١٩٩٠م. وفي عام ١٩٨٠م سمي رئيساً لقسم اللغة العربية بجامعة دمشق وظل كذلك حتّى عام ١٩٩٥م. وفي عام ١٩٨٣م سمي مستشاراً في الاتحاد العالمي للمؤلفين باللغة العربية بباريس.

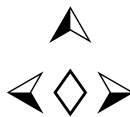
في عام ١٩٨٨م سمي لعام واحدٍ رئيساً لقسمي الصحافة والمكتبات في كلية الآداب بجامعة دمشق. وفي عام ١٩٨٨م أيضاً اختير عضواً في جمعية نشر اللغة العربية في كراتشي. واختير أستاذاً مشرفاً في أكاديمية أكسفورد للدراسات العالية/ قسم الدراسات العربية والإسلامية عام ١٩٩١م. وفي عام ١٩٩٣م سمي رئيساً لفرع دمشق

لاتحاد الكتاب العرب حتى عام ١٩٩٥م. وفي عام ١٩٩٣م أيضاً انتخب عضواً في
المجمع العلمي العالي بدمشق. وإلى جانب ذلك شارك في العديد من المؤتمرات العلمية
العربية والدولية في سوريا وليبيا والمغرب والجزائر والأردن وفرنسا والصين وباكستان وإيران.
أما مؤلفاته فقد انقسمت إلى ثلاثة أقسام:

أولها الإبداعية وهي: عذارى (شعر) ١٩٤٨م. أوراق مسافر ١٩٨٥م.
من الوجود العربي؛ بين الأصالة والإعجاز والحدثة ١٩٨٧م. بين الأصالة والحدثة
١٩٩٠م. أوراق كويتية ١٩٩٧م.

ثانيها الدراسات وهي: ابن نباتة المصري؛ أمير شعراء الشرق ١٩٦٣م. ابن
النقيب؛ شاعر الطبيعة الدمشقي في العصر العثماني ١٩٧٠م. العفيف التلمساني؛
شاعر الوحدة المطلقة ١٩٨٢م. أدب الدول المتتابعة؛ عصور الزنكيين والأيوبيين
والمماليك ١٩٦٧م. الأدب في بلاد الشام؛ من العصر الإسلامي وحتى نهاية العصر
العباسي ١٩٨٦م. الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني ١٩٨٦م. الأدب
العربي في العصر المملوكي ١٩٨٦م. الأدب العربي في العصر العثماني ١٩٨٦م. نظرات
جديدة في غفران أبي العلاء ١٩٩٨م. شمس الشعراء أمين الجندي ١٩٩١م. قطب
العصر عمر اليافي ١٩٩٢م.

ثالثها المخطوطات المحققة وهي: آداب المؤكلة لبدر الدين الغزي ١٩٦٧م.
آداب العشرة وذكر الصحابة والأخوة لأبي البركات الغزي ١٩٦٨م. ديوان الصحاب
شرف الدين الأنصاري ١٩٦٧م. مجرى السوابق لابن حجة الحموي ١٩٩٠م. مطلع
الفوائد ومجمع الفرائد لجمال الدين بن نباتة المصري ١٩٧٢م. سوق الرقيق لابن نباتة
المصري ١٩٩٠م. القطر النبائي لابن نباتة المصري ١٩٩٠م. قرى الضيف في وصف
أيام الصيف لابن الريان ١٩٩٠. قهوة الإنشاء لابن حجة الحموي ١٩٩٠م.



التجديد والاجتهاد^(٤)

لا شكَّ في أنَّ المسلمين وجدوا في الهجرة النبوية ثورة دينية كبرى على المفاهيم القديمة داخل الجزيرة العربية، وبدء الانطلاقة الكبرى خارجها، وطبيعي جداً أن يتخذوها رمزهم في التاريخ، يستعيضون بها عن التاريخ الرومي الذي كان في نظرهم مظهراً من مظاهر التسلط على الأمة العربية عبر السنين.

أشار القرآن الكريم إلى السنين القمرية المستعملة عند العرب منذ القدم، في حديثه عن منازل القمر، في الآية الكريمة: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾، وفي قوله تعالى: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض، منها أربعة حرم، ذلك الدين القيم﴾.

نتجاوز هذا الاعتبار الديني في التحدث عن القمر ومنازله ليعلم الناس عدد السنين والشهور والحساب، لنقول: إن اختيار الهجرة النبوية بدءاً للتاريخ عند العرب يهدف إلى تذكير الناس أن الإسلام لا يضع في الحساب تأليه الإنسان وعبادة الفرد، لأنه ميت، والناس جميعاً ميتون، أي مصيرهم الموت في المستقبل، ولذلك كان في اختيار تاريخ انطلاقة الدعوة، وجعلها نقطة البدء، وترجيحها على ميلاد الرسول الأعظم تنبيه المسلمين أن العقيدة هي الأصل، وما الرسول الذي جاء بها إلا المبشر والنذير؟

إن اختيار الهجرة بالاعتماد على السنة القمرية نقطة التحول الكبرى في تاريخ الحضارة الإنسانية، وذلك لأنها تعودت تأليه الملوك، فجعلت ميلادهم صوى تعبر عليها قوافل الزمن، وهكذا بدأ الاهتمام بالتاريخ الهجري القمري، وهو بذلك يخالف كل تاريخ غيره، لأنه اتخذ العقيدة والنضال والكفاح أساساً، ويحظى الرسول إلى بارئه راضياً مرضياً، فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي باقٍ لا يموت، وتبقى هجرته الدلالة العظيمة الباقية عبر السنين المتعاقبة التي تتسلل لتنعقد مرة كل مئة

٤. النص من بحث للدكتور عمر موسى باشا يحمل عنوان التجديد والإحياء في التراث العربي الموحي.

سنة، ويكون على رأسها أحد الأئمة المجتهدين الذين يجددون الهجرة وذلك بصون العقيدة، وتجريدها مما لحق بها عبر كل قرن من الزمن.

فالخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز بن مروان كان على رأس المئة الأولى بإجماع آراء العلماء، وهذا يعني أنه لم يكن له نظير بينهم.

قال الإمام أحمد: «إن الله يقيض للناس في كل رأس مئة سنة من يعلمهم سنن، وينفي عن رسول الله ﷺ الكذب، فنظرنا فإذا في رأس المئة الأولى عمر بن عبد العزيز، وفي رأس المائتين الشافعي». والمعروف عن الخليفة الأموي المجتهد أنه «حفظ القرآن في صغره، وبعثه أبوه إلى المدينة، فتفقه حتى بلغ الاجتهاد».

وقد ولي الخلافة بعد موت ابن عمه سليمان بن عبد الملك... وسار سيرة الخلفاء الراشدين...، من الثقل والتكشف والعدل في الرعية والإنصاف. كتب عمر سنة مئة إلى ملوك يدعوهم إلى الإسلام، علماً أن يملكهم بلادهم، ولهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وقد كانت سيرته بلغتهم، فأسلم جيشبة بن زاهر وعدة ملوك، وتسموا بأسماء عربية. دامت خلافته سنتين وستة أشهر وبضعة أيام كخلافه أبي بكر الصديق، وتوفي سنة إحدى ومئة، وله أربعون سنة.

وكان على رأس المئة الثانية الإمام المجتهد أبو عبد الله الشافعي بإجماع آراء العلماء. ولد بغزة سنة خمسين ومئة، وحمل إلى مكة، وهو ابن سنتين، فحفظ القرآن، وهو ابن سبع سنين، والموطأ وهو ابن عشرة وتفقه على مسلم مفتي مكة، وأذن له في الإفتاء وهو في الخامسة عشرة، ثم لازم مالكا في المدينة مدة من الزمن.

برع في الفقه والحديث والأدب والرمي، وكان ورعاً تقياً، عرف عنه أنه كان يحتم القرآن ستين مرة في شهر رمضان. قصد مصر سنة ١٩٩ هـ وتوفي بها. قال يونس بن عبد الأعلى: «لو جمعت أمة لوسعهم عقل الشافعي»، وتحدث عنه أبو ثور، فقال: «ما رأيت مثل الشافعي، ولا رأى هو مثل نفسه». ومما يؤكد إعجابه بنفسه قول المبرد: «دخل رجل على الشافعي، فقال: إن أصحاب أبي حنيفة لفصحاء، فأنشأ الشافعي يقول:

لكنت اليوم أشعر من لبيد

فلولا الشعر بالعلماء يزري

وأشجع في الوغى من كل ليث ولولا خشية الرحمن ربي

وآل مهلب وأبي يزيد حسبت الناس كلهم عبيدي

وتحدث المترجمون عن أحواله واجتهاده وتفرد في كثير من أمور الدين، فلا نستغرب قول الإمام أحمد بن حنبل: «ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منة». كما ذكر ابن الربيع أنه أفتى وله خمس عشرة سنة، وكان يقيم الليل ويحييه تحمداً وعبادة وتلاوة حتى أدركته منيته.

ولم يكن ليقصر من دنياه على ما ذكر، فالمعروف عنه أنه كان أحذق قريش في الرمي يصيب من العشرة عشرة، وقد برع في ذلك أولاً، كما برع في معرفة الشعر واللغة وأيام العرب، وخلف لنا تصانيف كثيرة، ولسنا هنا في صدد تعدادها وبيان ما فيها.

وكان على رأس المئة الثالثة الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وهو من سلالة الصحابي المعروف أبي موسى الأشعري، والمعروف عنه أنه كان من الأئمة المجتهدين المتكلمين، تلقى مذهب المعتزلة، وأصبح مقدماً فيهم، ثم نصح نصحاً مستقلاً، وأصبح صاحب مذهب مستقل بلغت مصنفاته ثلاثة مائة مصنف. ولابن عساكر كتاب (تبيين المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري). توفي سنة ٣٢٤هـ - ٩٣٦م.

وكان على رأس المائة الرابعة القاضي الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب الأصولي المالكي الأشعري قال ابن الأهول: «سيف السنة القاضي أبو بكر محمد بن الطيب المشهور (ابن الباقلاني)، الأصولي الأشعري للمالكي، مجدد الدين على رأس المائة الرابعة على الصحيح، وقيل جدد بأبي سهل الصعلوكي». لكننا لم نعثر على ذكر يؤيد لنا أن الأخير كان حقاً المجدد على رأس هذه المائة. والمعروف عنه كان من كبار علماء الكلام للبرزين، وانتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة، كما أثر عنه أنه كان جيد الاستنباط في أمور الفقه، وقد وجهه عضد الدولة إلى ملك الروم رسولاً عنه، وجرت له مناظرات مع علماء النصرانية في أحد مجالسه. وله آثار كثيرة، وأبرز ما ذكر عنه في الموسوعة الإسلامية أنه «مزج علم الكلام بآراء جديدة أخذها عن الفلسفة اليونانية».

وكان على رأس المائة الخامسة حجة الإسلام الفقيه المتصوف أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، وله نحو من مائتي مصنف، طبع منها أكثر من عشرين، وما زالت آثاره الباقية مخطوطة.

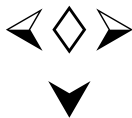
أبرز مؤلفاته: إحياء علوم الدين، والمتقذ من الضلال، وتحافت الفلاسفة، ومقاصد الفلاسفة.
 وكان على رأس المائة السادسة سلطان العلماء أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام
 (المتوفى سنة ٥٦٠هـ، ١٢٦٢م) وكانت ولادته ونشأته بدمشق، وقد تولى الخطابة في الجامع الأموي، ولما
 سلم الصالح إسماعيل بن العادل قلعة صفد للفرنج اختياراً، أنكر عليه ابن عبد السلام ذلك الأمر،
 وترك الدعاء له في خطبة الجمعة، فغضب عليه وحبسه، ثم أطلق سراحه، سافر إلى مصر، فولاه
 ملكها الصالح نجم الدين أيوب القضاء والخطابة، وكان من أمثال المصريين: «ما أنت إلا
 من العوام، ولو كنت ابن عبد السلام».

قال الذهبي في العبر: «انتهت إليه معرفة المذهب مع الزهد والورع، وبلغ رتبة الاجتهاد».
 وقال ابن كثير في تاريخه: «انتهت إليه رياسة المذهب، وقصد بالفتاوى من الآفاق، ثم
 كان في آخر عمره لا يتقيد بمذهب، بل اتسع نطاقه، وأفتى بما أدى إليه اجتهاده».

وقال تلميذه ابن دقيق العيد: «كان ابن عبد السلام أحد سلاطين العلماء».
 وكان على رأس المائة السابعة ابن دقيق العيد، وهو أبو الفتح بن مجد الدين علي بن وهب
 بن مطيع القشيري القوصي (المتوفى سنة ٧٠٢هـ، ١٢٠٢م) والمعروف عنه أنه «نشأ بقوص وتفقه بها،
 ثم رحل إلى مصر والشام، وسمع الكثير، وأخذ من الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وحقق العلوم،
 ووصل إلى درجة الاجتهاد، وانتهت إليه رياسة العلم في زمانه، وشدت إليه الرحال».

ذكر أنه كان مقدماً وبارعاً في معرفة علل الحديث، وكان حسن الاستنباط للأحكام
 والمعاني من السنة والكتاب، ومبرزاً في العلوم النقلية والعقلية.

أجمع معاصروه على أنه الإمام المبعوث في المئة السابعة، قال الشيخ تاج الدين
 السبكي: «ولم أر أحداً من أشياخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على
 رأس المئة السابعة، المشار إليه في الحديث، فإنه أستاذ زمانه علماً وديناً».



فَارُوقُ أُسْلِيم

اشتغل **فاروق أسليم** في التراث العربي منذ مراحل دراسته الجامعية الأولى، وكرّس عنايته في خياراته لبحثي الماجستير والدكتوراه للتراث العربي، إذ اختار أن تكون أطروحته لنيل الماجستير البحث في شعر قريش في الجاهلية وصدر الإسلام، وأن تكون أطروحته لنيل درجة الدكتوراه البحث في مسألة الانتماء في الشعر الجاهلي.

ولد **فاروق أحمد أسليم** في إدلب عام ١٩٥٣م، وفيها تلقى تعليمه منذ الابتدائية حتّى حصل على الشهادة الثانوية في عام ١٩٧٣م، لينتقل بعدها إلى حلب ويلتحق بقسم اللغة العربيّة طالباً حتّى حصل على الإجازة في اللغة العربية وآدابها في عام ١٩٧٧م.

تابع دراساته العليا في جامعة حلب فنال درجة دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية عام ١٩٧٨م، ونال درجة الماجستير عن أطروحته: شعر قريش في الجاهلية وصدر الإسلام عام ١٩٨١م، وفي عام ١٩٩٥م نال درجة الدكتوراه عن أطروحته: الانتماء في الشعر الجاهلي.

عمل محاضراً في قسم اللغة العربية من خارج الهيئة في العام الدراسي ١٩٩٥م/١٩٩٦م. وفي عام ١٩٩٦م عيّن مدرساً في قسم اللغة العربية بجامعة حلب، ورُفِعَ إلى مرتبة أستاذ مساعد (مشارك) عام ٢٠٠٢م.

في عام ٢٠٠١م عمل أستاذاً مشاركاً معاراً في قسم اللغة العربيّة بجامعة الإمارات العربية المتحدة، وظلّ فيها حتّى عام ٢٠٠٦م، إذ عاد إلى عمله في قسم اللغة العربية بجامعة حلب.

شارك **فاروق أسليم** في العديد من المؤتمرات والندوات الفكرية والنقدية في سوريا والوطن العربي، ونشر الكثير من المقالات والأبحاث في الدوريات العربية. أما كتبه فقد انقسمت عامة إلى قسمين؛ تحقيق التراث العربي، ودراسة التراث العربي.

من أبحاثه المنشورة: مفهوم الشعر وبواعثه في ديوان لسان الدين بن الخطيب، مذاهب الشعر ونقده في ديوان لسان الدين، البيئة في التراث العربي، الوعي القومي في أشعار أبي فراس الحمداني، الوعي القومي في شعر الأعشى الكبير، من نضال العرب في الشعر الجاهلي؛ مقاومة العدوان الأجنبي، عذابات الشنفرى؛ قراءة في سيرته وشعره، عقلاان ومديان في الشُّعر الجاهلي، الشغب الأسري والقبلي في الشعر الجاهلي... وغيرها كثير.

أما كتبه المنشورة فهي:

- . شعر ضرار بن الخطاب الفهري . الرياض . ١٩٩٠م .
- . ديوان معاوية بن أبي سفيان . بيروت . ١٩٩٦م .
- . ديوان ضرار بن الخطاب الفهري . بيروت . ١٩٩٦م .
- . الإدغام الكبير، لأبي عمرو بن العلاء (تحقيق) بيروت . ١٩٩٢م .
- . شعر قريش في الجاهلية وصدر الإسلام . دمشق . ١٩٩٧م .
- . شرح ديوان ابن الرومي (الجزء الثاني) . بيروت . ١٩٩٨م .
- . الانتماء في الشعر الجاهلي . اتحاد الكتاب العرب . ١٩٩٨م .
- . معجم الشعراء .
- . اختراع الخراع للصلاح الصفدي .
- . الفروسية والمناصب الحربية لنجم الدين الرماح (قيد النشر) .
- . جامع الفنون وسلوة الحزون للحراني (قيد النشر) .



من تراثنا الساخر

اختراع الخراء^(٥)

وُلد الصلاحُ الصفدي، خليل بن أيك، أبو الصِّفا بصفد سنة ٦٩٦هـ، وتوفي بدمشق سنة ٧٦٤هـ. وقد عرف بكثرة الكتب التي ألفها، والرسائل التي أنشأها. وكان يتتقى موضوعات طريفة وغريبة، ومنها كتابه (اختراع الخُراء)، فهو نمط جديد في السخرية، يقترب من سخرية أبي العلاء المعري للمعتمدة على ثقافة علمية وأدبية عميقة وموسوعية، ويفترق عنها في أن سخرية أبي العلاء جادة صارمة، وسخرية أبي الصفا هزلية ضاحكة.

لقد جمع الصفدي في (اختراع الخُراء) بين النقد والمزحل في أسلوب سخر فيه من مُدّعي العلم بالعربية لغة ونحواً وبديعاً وعروضاً وقافية، ومزج ذلك بالسخرية من المؤرخين والفلاسفة والأطباء ورجال السياسة وغيرهم.

وتظهر السخرية الضاحكة في نسيج الكتاب كله، وهي مختزلة في عنوانه (اختراع الخُراء)؛ فبين لفظتي العنوان علاقة إضافة تربط بينهما، وتجعل الثاني قيداَ للأول، يحدده، ويعرّفه وهو قيد ساخر في دلالاته، فلفظة (اختراع) مصدر (اختراع) لها دلالات متنوعة، هي: الاحتراق، والخيانة والاستهلاك والكسر والارتحال، والإنشاء، والابتداء، ويجمع بينها معنى القطع والوصل.

وأما لفظة (الخُراء) فتدل على الجنون. وقيل: جنون الناقة، وداء يصيب البعير، فيسقط ميتاً، وانقطاع في ظهر الناقة يجعلها باركة لا تقوم.

وإذا أضفنا كلمة (اختراع) إلى كلمة (الخُراء) فسوف تتشابك لدينا دلالات، كلٌّ منها مع الأخرى، تشابكاً يوحي بابتكار شيء يخالف المؤلف مخالفة، تدخل بنا دائرة الجنون والموت الحقيقي أو المجازي.. من شدّة الضحك. وإذا أضفنا إلى ذلك أن جذر

٥. النص من كتاب قيد الطباعة حقق الدكتور فاروق أسليم يحمل اختراع الخُراء للصفدي.

الاختراع والخُراع هو (الخُرْع). ويعني الرخاوة في الشيء والدهش . فسوف ندرك أننا أمام عنوان مدهش برخاوته وبسخريته الضاحكة، التي تتراءى لنا في أول جملة في الكتاب بعد الاستفتاح باسمه سبحانه عزّ شأنه، وهي: قال أبو خرافة، الهذاء، القشيري، سأل الله تعالى.

بَيَّنَّ أَيْدِينَا كِتَابَ مَرْوِيِّ عَنِ رَجُلٍ اخْتَرَعَهُ الصَّفْدِيُّ، وَاخْتَارَ لَهُ كُنْيَةَ (أَبَا خِرَافَةَ)، وَلِقَبًا (الْهَذَاءَ)، يَبُوحَانُ بَعْدَ رَوَايَتِهِ عَنِ الْحَقَائِقِ وَبِقَرَبَاهَا مِنَ الْأَوْهَامِ. وَقَدْ تَحَدَّثَ أَبُو خِرَافَةَ عَنِ حُضُورِهِ مَجْلِسِ أَدَبِ اخْتِرَاعٍ فِيهِ أَحَدُ الظَّرْفَاءِ بَيِّنٌ مِنَ الشُّعْرَى، فَأَخَذَ أَصْحَابُ الْمَجْلِسِ فِي الْإِعْجَابِ «مِمَّا اتَّفَقَ لَهُ فِيهِمَا مِنْ اخْتِلَالِ النِّظْمِ، وَاخْتِلَافِ الْقَافِيَةِ، وَعَدَمِ الْإِعْرَابِ، وَخِلَافِ أَوْضَاعِ اللُّغَةِ، وَتَنَاقُضِ الْمَعْنَى وَفَسَادِهِ وَالتَّخْبِيْطِ فِي التَّارِيخِ»، ثُمَّ رَأَى وَاحِدًا مِنْ أَصْحَابِ الْمَجْلِسِ أَنَّ الْبَيْتَيْنِ بِحَاجَةٍ إِلَى شَرْحٍ، يَنْخَرِطُ فِي سَلَكِهِمَا الْغَرِيبِ، فَالْتَزَمَ ذَلِكَ بَعْضُ مَنْ حَضَرَ، وَانصَرَفَ لَيْلَتِهِ، ثُمَّ صَبَّحَهُمْ بِشَرْحِ انْخِرَاطٍ فِي سَلَكِ مَا فِي الْبَيْتَيْنِ مِنَ الْغَرَائِبِ، وَقَدْ مَهَّدَ لِذَلِكَ، بِحَدِيثٍ عَنِ نِسْبَةِ الْبَيْتَيْنِ إِلَى قَائِلِهِمَا، ثُمَّ أَتَبَعَ ذَلِكَ بِسِتَّةِ أَقْوَالٍ هِيَ: الْقَوْلُ فِي اللُّغَةِ، وَالْقَوْلُ فِي الْإِعْرَابِ، وَالْقَوْلُ عَلَى الْمَعْنَى، وَالْقَوْلُ عَلَى الْبَدِيعِ، وَالْقَوْلُ عَلَى الْعُرُوضِ، وَالْقَوْلُ عَلَى الْقَافِيَةِ.

وقد تحدّث المؤلف عن كلّ قولٍ حديثاً مفعماً بالسخرية، واستعان لذلك بأساليب مختلفة أبرزها ما يلي:

١ . أن ينعت اسم العلم بكنية تناقض معناه، وبلقب يناقض كنيته، كقوله: «حدثني نصير الدين، أبو الهزائم، ثابت» وقوله: حدثني من كتابه أصيل الدين، أبو المفاخر، لقيط، وقوله: «وزعم مؤيّد الدولة، أبو خاذل». ولا يخفى ما تبعته هذه العبارات من الضحكات الساخرة من الألقاب الفخمة التي شاعت في عصر المؤلف.

٢ . أن يترجم لبعض الأعلام المشهورين ترجمة تخالف الحقائق التاريخية، كقوله: «والفضل: هو السقّاح، أول خلفاء بني أمية»، وقوله: «ومنه سُمِّيَ عبد الرحيم كاتب مروان بالفاضل»، فعبد الرحيم، الفاضل، هو كاتب صلاح الدين الأيوبي، وأمّا

كاتب مروان بن محمد فهو عبد الحميد الكاتب. وإذا كان في هذه المغالطات سخرية من مدّعي العلم بتراجم الرجال وبالتاريخ فإن في بعضها سخرية من بعض رجال السياسة، ومن ذلك قوله عن بكتوت وهو اسم علم لأمير تركي، توفي في أواخر القرن السابع: «بكتوت هذه كانت بعض خطايا النعمان ابن المنذر، اشتراها من نور الدين الشهيد صاحب القيروان...».

٣ . أن ينسب الأقوال والأشعار المشهورة إلى غير أصحابها. ومن ذلك قوله: «وفي أمثال بزرجمهر: لأمرٍ ما جدع قصيرٌ أنفه»، فالمثل عربي جاهلي، وبرز جمهر حكيم ووزير فارسي. ومن الثاني قوله: ومن هذا الباب قول ابن رشيق في التاريخ: **أعزُّ مكانٍ في الدُّنا سرجٌ سابحٌ وخيرٌ جليسٌ في الأنام كتابٌ** فالبيت للمتنبّي، وهو من شعره المشهور.

ومن الثالث قوله: «ذكر ذلك ابن برهان، في كتاب السماء والعالم، ووافق مسكويه في كتابه اللمع، وخطأهما ابن جني في الفوز الأكبر»؛ فكتاب السماء والعالم لأرسطو، واللمع لابن جني، والفوز الأكبر لمسكويه.

٤ . أن يذكر الخطأ ويسعى إلى تعليقه بأساليب متنوعة، ومنها التعليل لصحة الخطأ بآخر، كقوله في إعراب (جارية):

«جارية: فاعل الجار والمجرور في كُنْتُ، وهذا واضح لإخفائه».

ومنها إنكار الصواب وتعليل صحة الخطأ كادعائه أن (ثعلباً) أنشد: «بني بئرٍ لحمّامٍ» وأن ابن ماسوية أنكر ذلك، وقال لجهله: لا يُقال إلا بئرًا.. وإلا لحمّامٍ، وأن ثعلباً قال له: «البئر محفور إلى أسفل فهذا جرّه، ولو نصبه لكان مئذنة، والحمام ضمّها لأنها قُبّة».

ومنها أن يورد الخطأ، ثم يصوبه بخطأ آخر، كقوله في إعراب لو: «لو حرف تجرّ الاسم، وتكسر الخبر.. والصحيح أنّها من الأفعال الناقصة التي لا عمل لها».

وتلك الأساليب مبنية على مخالفة قواعد النحو. وثمة أساليب مشابهة مبنية على مخالفة غير ذلك من علوم اللغة العربية، كقوله: «وأما البرد والملبس فرمما التبس ذلك على

من لا له درية بعلم البديع، وعدّهما من باب المناسبة، ولا مناسبة بين البرد والملبس،
والصحيح أنهما من باب التضاد!!

٥ . أن يفسّر معاني الكلمات تفسيراً مجانباً للصواب بأساليب مختلفة، ومنها
شرح الكلمة شرحاً صحيحاً، ثم تقييده بما ينقضه، كقوله في المرأة: «وهي التي يرى
الإنسان فيها وجهه إذا كانت في جيبه أعني: السراويل».

ومنها أن يُفسّر الكلمة بدلالة تناقض دلالتها، كقوله: «الفضل: هو كلّ شيء ناقص».

٦ . أن يُنطق أصحاب علم ما بأقوال أصحاب علم آخر ومصطلحاتهم. ومن
ذلك قوله عن الرواقيين في أثناء شرحه لكلمة الأطلس: «والعمدة في اللغة على
أقوالهم»، وكذلك قوله: «وإنكار النحاة للجوهر الفرد يشبه إنكار أرباب العروض ثبوت
الخلاء»، فالمتكلمون . ومنهم **واصل بن عطاء المعتزلي** . هم الذين أنكروا الجوهر الفرد،
وأثبتوا الخلاء الذي أنكره الفلاسفة الحكماء.

تلك هي أبرز الأساليب التي استعان بها **الصفدي** ليسخر من علماء عصره
وأدبائه وقادته. وهي أساليب تنتزع الابتسامة من الملمّين بعلوم العربية وآدابها، وبالتاريخ
والتراجم، وبالتأليف والتصنيف، وبغير ذلك من العلوم والمعارف التي تتراءى في سطور
الكتاب، وفيما بينها. وأما الذين لا يُلمّون بتلك الأمور فإنهم غير محرومين من المتعة
أيضاً، فثمة أساليب تتناول مفارقاتها أموراً يدركها عامة الناس فيضحكون لها كقوله:
«أكل: هو الحالة المؤدية إلى الجوع لمن هو شعبان»، وقوله: «الليل: هو من الزوال إلى
أذان العصر في العُرف، وفي اللغة من طلوع الشّمس إلى غروبها» وبذلك تتسع دائرة
الذين يخاطبهم المؤلّف، وتزداد أهمية (اختراع الخراع) في تاريخ تراثنا الأدبي الساخر،
وتنسبي الجهد المبذول في تحقيقه.



فريد جحا

فريد جحا باحث في قضايا مختلفة كان الاهتمام بالتراث العربي أحد أبرز هذه الجوانب. وكان اهتمامه بالتراث من باين؛ البحث والترجمة.

ولد فريد جحا في أدلب عام ١٩٢٧م. وفي مدارسها تلقى علومه الأولية وتابع فيها حتى نال الشهادة الثانوية. وبعدما نال الشهادة الثانوية التحق بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق حتى تخرج فيها. وبعد نيله الإجازة في اللغة العربية وآدابها عمل مدرساً ومديراً وموجهاً تربوياً.

انتسب إلى جمعية النقد الأدبي باتحاد الكتاب العرب، ووضع العديد من الأبحاث التي نشرت في الكثير من المجلات والصحف العربية، ووضع العديد من الكتب، وترجم بعض الكتب وألها كتاب التاريخ الحقيقي للعرب لبيير روسي الذي يعد من أبرز الكتب التي أنصفت الحضارة العربية وأكثرها أهمية، وفكرة هذا الكتاب الأساسية هي أن جميع الحضارات الإنسانية نبتت من الحضارة العربية قبل الإسلام وبعد الإسلام؛ انبتت عليها ومنها استمدت نسغها وعلومها المختلفة بدءاً من اللغة والحساب والهندسة والفلك وصولاً إلى الطب والسياسة والاقتصاد...

في هذا الإطار قدم كتاباً مهماً أيضاً هو: كتب أنصفت حضارتنا، عرض فيه ستة عشر كتاباً لمؤلفين أجانب أشادوا بالحضارة العربية وأنصفوا تاريخها وعطاءها، وهي الكتب عي: تاريخ العرب العام للمستشرق الفرنسي سيديو، تاريخ الطب العام للمستشرق الفرنسي بريس دافين، حضارة العرب للدكتور غوستاف لوبون، تاريخ الأدب العربي للمستشرق الألماني كارل بركلمان، قصة الإسراء والمعراج وأثرها للمستشرق الإسباني آسين بلاثيوس، تاريخ الأدب الجغرافي العربي للمستشرق الروسي كراتشكوفسكي، الحضارة العربية للمستشرق الفرنسي جاك ريسلر، التصوير العربي

لريتشارد ايتنكهاوزن، المعجزة العربية للمستشرق الفرنسي ماكس فانتاجو .. إلخ. وهؤلاء المستشرقون عامة لم يكونوا على درجة واحدة من الإنصاف لتاريخنا وحضارتنا فقد تراوحت مواقفهم ما بين الإنصاف والتعصب الأعمى في قراءة حضارتنا العربية وتقديمها للشعب الأوروبي.

قدم فريد جحا العديد من المؤلفات أبرزها:

- ١- جوانب إنسانية في تاريخنا وقوميتنا . حلب . ١٩٥٩م .
- ٢- الحنين واللقاء في شعر المهجر . حلب . ١٩٦٢م .
- ٣- العروبة في شعر المهجر . بيروت . ١٩٦٤م .
- ٤- كتب أنصفت حضارتنا . دمشق . ١٩٧٨م .
- ٥- التاريخ الحقيقي للعرب (ترجمة) . دمشق . ١٩٨٠م .
- ٦- من حديث القلب والعقل . دمشق . ١٩٨١م .
- ٧- سيرة ابن سينا (تحقيق بالاشتراك) . دمشق . ١٩٨٢م .
- ٨- الياس قنصل . دمشق . ١٩٨٣م .
- ٩- أبو حامد الغزالي . دار طلاس . دمشق .
- ١٠- لاسكاريس العرب لجان سوبلان (ترجمة) دار طلاس . دمشق .



مصادر دراسة الخوارزمي^(٦)

دعت للمنظمة العلمية للتربية والثقافة والعلوم (اليونيسكو) دول العالم إلى الاحتفال في عام ١٩٨٣ بمرور اثني عشر قرناً على ميلاد العالم العربي العظيم أبي عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي. إننا نعيش منذ شهرين مع الخوارزمي، تمهيداً لإعداد بحث عنه نسهم به في المؤتمر السنوي السابع للجمعية السورية لتاريخ العلوم الذي سيقام في معهد التراث بجامعة حلب في ربيع هذا العام، وقد قرأنا كل ما وقع تحت أيدينا من مصادر حول هذا العالم الكبير، وأفدنا منها في إعداد المادة الأولية لكتابة البحث المطلوب، ورأينا أن نقدم للقراء، الذين يريدون أن يشاركوا في الاحتفال، قائمة بأسماء المصادر التي درست الخوارزمي، ننشرها في هذه المجلة الغراء إسهاماً منا في تكريم هذا العالم العظيم من ناحية، ومساعدة للدارسين من ناحية ثانية.

محمد بن موسى الخوارزمي عالم رياضي وفلكي وجغرافي، تشهد آثاره بتنوع ثقافته، وبالأثر الكبير الذي تركه فيمن أتى بعده من علماء، وخاصة في ميدان الرياضيات، بين العرب والمسلمين وفي بلاد الغرب على حد سواء. وقد كفاه فخراً أنه العالم الذي أطلق المؤرخ الكبير سارتون اسمه على عصر، سماه «عصر الخوارزمي» وهو النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، وأنه قال فيه إنه "أكبر رياضي عصره، وواحد من أكبر رياضي جميع العصور على الإطلاق إذا أخذنا في حسابنا اختلاف الظروف". إلا أننا، على الرغم من هذه المكانة التي يحتلها في تاريخ العلم، لا نعرف الكثير عن حياته، حتى إن كلاً من تاريخي ولادته وموته مختلف فيهما، وإن كان من المؤكد أنه عاش في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، التاسع للميلادي (حوالي ١٨٤-٢٣٢هـ / ٨٠٠-٨٤٧)، وأنه عمل في شبابه في خلافة المأمون.

وتشهد قائمة آثاره بتنوع ثقافته ففيها الرياضيات والفلك والجغرافيا والتاريخ، وإذا كان أكثرها لم يصلنا، فإننا نعرف عنها تفصيلات مما وصلنا من ترجماتها إلى

٦. النص من بحث للأستاذ فريد جحا يحمل العنوان ذاته.

اللاتينية، تلك التي تمت في القرون الوسطى، كما سنتعرف ذلك من الحديث عنها فيما يلي.

والمصادر التي تحدثت عن الخوارزمي، وآثاره، ومكانته العلمية في تاريخ الحضارتين العربية والإنسانية، كثيرة، أتيح لنا أن نجمع نحن منها حوالي ثمانين بحثاً ومؤلفاً أثبتنا عناوينها فيما يلي من هذا المقال. وهي قد كتبت باللغات العربية والفرنسية والألمانية والإسبانية والروسية والإنكليزية. أما من حيث الزمان فقد بدأت منذ القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، واستمرت خلال العصور الوسيطة، ثم ازدهرت ازدهاراً كبيراً ولا سيّما في الغرب، وذلك منذ نشر روزن Rosen في لندن عام ١٨٣١، كتاب "المختصر في حساب الجبر والمقابلة" مع ترجمة إنكليزية له، ثم تالتت الدراسات باللغات الأوربية، وباللغة العربية، وكان آخرها للقاتلات التي كتبناها نحن في الشهرين الماضيين عن هذا العالم الكبير، والمقال الذي نُشر بمجلة (التراث العربي) التي تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، تعريفاً بكتاب صدر عنه منذ ثلاثة عشر عاماً.

أفدنا، في إعداد قائمة المصادر هذه، مما استطعنا أن نجمله من مصادر نملكها في مكتبتنا الخاصة، وفي مكتبة معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب، وكانت فائدتنا حمة مما قدمته مقالة الخوارزمي في (دائرة معارف الإسلام)، ومما سجله كل من فؤاد سيزكن في كتابه عن (تاريخ التراث العربي)، وعمر رضا كحالة في (معجم المؤلفين). آملين أن تكون هذه القائمة أقرب ما تكون إلى الكمال، وراحين القراء أن يكملوها بما يجدون من مصادر أخرى وأن يزودونا بها، ويرسلوها إلى هذه المجلة لتقوم بنشرها تباعاً.

آثار الخوارزمي

١. المختصر في حساب الجبر والمقابلة، عنوانه في طبعته العربية المنشورة في القاهرة (الجبر وللقابلة)، الطبعة الأولى عام ١٩٣٩م، والثانية عن دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٨م، وكلتا الطبعتين بتقديم وتعليق من علي مصطفى مشرفه ومحمد موسى أحمد. وكان قد طبع مع ترجمة إنكليزية من قبل ف. روزن F.Rosen في لندن عام ١٨٣١م، ثم أعيد طبعه في نيويورك

عام ١٩٦٩م، ولقد ترجم قسمه الأول إلى اللاتينية من قبل روبرت الشستري تحت عنوان (Liber Algebrac et Al Mucabala) ثم ترجمه بعد قليل، جيرار القرموني مرة ثانية تحت عنوان (Algebrac et Almucabala) وكانت الترجمة الثانية أجود من الأولى.

- ٢ . كتاب حساب العدد الهندي، أو كتاب الجمع والتفريق في حساب الهند :
 - أصله العربي مفقود، وهو الذي ترجمه إلى اللاتينية يوحنا الاشبيلي.
 - ٣ . استخراج تاريخ اليهود: طبع في الرسائل المتفرقة في الهيئة، حيدر آباد ١٩٤٨، يعتقد أنه أُلّف في عام ٢٠٨هـ = ٨٣٢م. إن هذا الكتاب الموثق جيداً بالمصادر يؤلف واحداً من أقدم الشواخص التي تملكها عن تقويم اليهود.
 - ٤ . الرحامة: كتاب في المزاوّل الشمسية مفقود أصله العربي.
 - ٥ . كتاب في التاريخ، أخذ عنه الطبري والمسعودي وهو مفقود.
 - ٦ . عمل الاضطراب: مفقود.
 - ٧ . العمل بالاضطراب: مفقود.
 - ٨ . كتاب جمع فيه بين الفلك والرياضيات والموسيقى: مفقود.
 - ٩ . زيح الخوارزمي الأول.
 - ١٠ . زيح الخوارزمي الثاني.
- وهما الزيجان اللذان أَلْفهما الخوارزمي للمأمون، ولعل عنوانه (زيح السند هند). وكان الزيج العربي قد صنعه الفزاري للخليفة المنصور ثم أعاد النظر فيه وصححه الخوارزمي في زيجه. ولقد شرح أحد زيحي الخوارزمي، بعناية ابن المثنى، وهذا الشرح مفقود، ولكن ترجمته اللاتينية والعبرية محفوظتان، وقد ترجم توجباور الترجمة اللاتينية إلى الإنكليزية مع دراسة ممتازة.
- ١١ . كتاب صورة الأرض: يتألف من قوائم إحداثيات المدن الرئيسية وطوارئ جغرافية، تتفق أحياناً وليس دائماً مع إحداثيات وطوارئ بطليموس، مصدرها الرئيسي،

قد يكون خارطة العالم التي صنعتها للمأمون طائفة من العلماء قد يكون الخوارزمي معدوداً بينها.

هذا ويذكر أبو الفداء هذا الكتاب باسم (رسم الربع المعمور). والكتاب معروف بنسخة واحدة موجودة بمكتبة ستراسبورغ، كان العالم سبيتا B. Spitta قد لفت الأنظار إليها في مقالتين نشرهما في عامي ١٨٧٩ و ١٨٨٢، وأول بحث جرى حولها ظهر عام ١٨٩٥م بقلم نلليو في كتابه عن الخوارزمي وقد ظهرت طبعة كاملة لهذا الكتاب قام بتحضيرها موجيك Muzik عام ١٩٢٦م.

كتب ودراسات حول الخوارزمي

١. ابن خلدون، مقدمة تاريخ العبر، مهد لها، ونشر الفصول وال فقرات الناقصة من طبعتها، وحققتها، وضبط كلماتها وشرحها وعلّق عليها وعمل فهرسها الدكتور علي عبد الواحد وافي، أربعة أجزاء القاهرة ١٣٧٦-١٣٨٢/١٩٥٧-١٩٦٢.
٢. ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحق)، الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، من دون تاريخ، ص ٣٩٧.
٣. أبو الخير (أحمد فهمي) علوم العرب الرياضية وانتقالها إلى أوروبا القاهرة ١٩٤٦.
٤. إحياء الجبر، درس كتاب الخوارزمي (الجبر والمقابلة) منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الرياضية رقم ١، بيروت ١٩٥٥.
٥. أوليري (دي لا سي) الفكر العربي ومركزه في التاريخ، الترجمة العربية، بيروت ١٩٧٢م.
٦. أوليري (دي لا سي) علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، الترجمة العربية القاهرة ١٩٦٢.
٧. بالنشيا (انخل غو نثالث)، تاريخ الفكر الأندلسي، الترجمة العربية، مكتبة النهضة القاهرة ١٩٥٥. النسخة الأصلية بالإسبانية.

- ٨ . البرقوقي (عاطف) والتونسي: الخوارزمي، العالم الفلكي الرياضي القاهرة،
الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤.
- ٩ . بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، بالألمانية، الطبعة الثانية في خمسة مجلدات (١٩٣٧-
١٩٤٩). الجزء الأول ص ٢١٥-٢١٦ والملحق ج ١ ص ٣٨١-٣٨٢.
- ١٠ . البغدادي: هدية العارفين، ج ٢ ص ٩.
- ١١ . بونكومباني Bancompagni: نشر ترجمة يوحنا الإشييلي لكتاب الخوارزمي
(كتاب حساب الهند، أو الجمع والتفريق في حساب الهند) في Trattati d'aritmética.
- ١٢ . جحا (شفيق) وجورج شهلا، قصة الأرقام، دار العلم للملايين بيروت ١٩٤٨ م.
- ١٣ . جحا (فريد)؛ أربع مقالات عن الخوارزمي نشرت بصحيفة الثورة الدمشقية
في شهري تموز وآب من عام ١٩٨٢.
- ١٤ . جحا (فريد): كتب أنصفت حضارتنا، دار الأنوار دمشق ١٩٧٧ م.
- ١٥ . حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. جزءان في
مجلدين مطبوعة وكالة المعارف التركية باستامبول ١٣٦٠ هـ ١٩٤١ م المجلد الثاني ص ٩٦-٧٩.
- ١٦ . الحميدة (سالم محمد): الأرقام العربية ورحلة الأرقام عبر التاريخ منشورات
وزارة الإعلام، بغداد ١٩٧٥.
- ١٧ . ويدمان E. Widman مقالة الخوارزمي في دائرة معارف الإسلام بالفرنسية.
- ١٨ . دائرة معارف الإسلام، الترجمة العربية الشتاوي، يونس خورشيد.
- ١٩ . دائرة معارف الإسلام بالفرنسية . بقلم ج. فيرنيه.
- ٢٠ . دائرة المعارف البريطانية بالإنكليزية المجلد ١٣، ص ٣٣٧.
- ٢١ . دائرة المعارف الإيطالية المجلد العاشر ص ١٨٧ بالإيطالية.
- ٢٢ . دائرة معارف لاروس الكبرى بالفرنسية، المجلد الثاني ص ٦٩٥.
- ٢٣ . الدفاع (علي): المدخل إلى تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين مؤسسة
الرسالة، بيروت ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

- ٢٤ . ديورانت (ويل): قصة الحضارة، المجلد الثالث عشر.
- ٢٥ . الرفاعي (أنور) تاريخ العلوم في الإسلام، دار الفكر، دمشق . ١٩٧٣م.
- ٢٦ . ريسلر (جاك): الحضارة العربية باللغة الفرنسية ص ٢٥٢ .
- ٢٧ . الزركلي (خير الدين): الأعلام ج ٧، الطبعة الثالثة.
- ٢٨ . سارتون (ج): مقدمة لتاريخ العلم، باللغة الإنكليزية، المجلد الأول.
- ٢٩ . سميث (ب.ي): تاريخ الرياضيات بالإنكليزية، بوسطن ١٩٢٨ .
- ٣٠ . سوتر (ه): الرياضيون والفلكيون العرب، بالألمانية ١٩٠٠ .
- ٣١ . سيركن (فؤاد): تاريخ التراث العربي بالألمانية الجزء الخامس.
- ٣٢ . سيمون (ماكس): كتاب الخوارزمي حساب الجبر والمقابلة بالألمانية.
- ٣٣ . سوتر، نشر ترجمة أولارد الباثي لزيج الخوارزمي، السند هند، كوبنهاغن ١٩١٤، مع دراسة بالألمانية.
- ٣٤ . صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، وترجمة بلاشير إلى الفرنسية، باريس ١٩٣٥م.
- ٣٥ . طاش كبري زاده: مفتاح السعادة، ومصباح السيادة، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٦٨م.
- ٣٦ . طوقان (قدري حافظ): العلوم عند العرب، مكتبة مصر القاهرة . ١٩٦٠م.
- ٣٧ . طوقان (قدري حافظ): تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك هدية مجلة المقتطف السنوية لعام ١٣٦٠-١٩٤١م.
- ٣٨ . عبقرية الحضارة مصدر النهضة، لمجموعة من العلماء، نيويورك ١٩٧٥م. بالإنكليزية
- ٣٩ . عبد الرحمن (حكمت نجيب): دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، الموصل ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
- ٤٠ . العقاد (عباس محمود): أثر العرب في الحضارة الأوربية، القاهرة.



قاسم وهب

قاسم محمد وهب واحد من المشتغلين في التراث العربي، تركزت جهوده في العناية بالتراث العربي من خلال جان أساسي هو المختارات من كتب التراث وقد نشرتها معظمها وزارة الثقافة بحكم عمله باحثاً ومحققاً لكتب التراث العربي في وزارة الثقافة في سوريا. وهو إلى جانب ذلك باحث ومحرر في المشروع الجغرافي العربي (ارتياح الآفاق) أبو ظبي.

ولد قاسم محمد وهب في السويداء عام ١٩٤٢م، وفيها أنهى مراحل دراسته الأولى، والتحق بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق، وحصل على الإجازة في عام ١٩٦٧م. وفي عام ٢٠٠٦ حاز على جائزة ابن بطوطة للأدب الجغرافي العربي.

كتب العديد من الدراسات والبحوث والأعمال الإبداعية في الدوريات والصحف العربية. وله العديد من الكتب المنشورة أبرزها:

. أخبار من غنّوا ومن غنّي بشعرهم من الخلفاء والأمراء وسواهم من ذوي الشأن (تحقيق). وزارة الثقافة. دمشق. ٢٠٠١م.

. التنبيه والإشراف (للمسعودي). تحقيق). وزارة الثقافة. دمشق. ٢٠٠٠م.

. مختارات من آثار البلاد وأخبار العباد (للقزويني). مع تقديم وتعليق. وزارة الثقافة. دمشق (قيد الطباعة).

. مختارات من زهر الآداب وثمر الألباب (للحصري القيرواني). مع تقديم وتعليق.

وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٩٦م.

. مختارات من عيون الأنباء في طبقات الأطباء (لابن أبي أصيبعة). مع تقديم

وتعليق. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٩٧م.

- مختارات من مروج الذهب ومعادن الجوهر (للمسعودي) - مع تقديم وتعليق .
وزارة الثقافة . دمشق . ١٩٨٨ م .
- وقد قام قاسم وهب بإعادة نشر بعض كتب الأمام عصر النهضة العربية مع
التعليق والتقديم، عن طريق المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت ودار السويدي في
أبو ظبي، وهذه الكتب هي:
- جرجي زيدان: رحلة إلى أوروبا . تحرير وتقديم وتعليق .
- أبو حامد الغرناطي: رحلة الغرناطي . تحرير وتقديم وتعليق .
- سليم البستاني: الزهرة الشهية في الرحلة السليمانية . تحرير وتقديم وتعليق .
- فرنسيس المرش: رحلة باريس . تحرير وتقديم وتعليق .
- أحمد فارس الشدياق: الوساطة في معرفة أحوال مالطة وكشف المخبأ عن فنون
أوروبا . تحرير وتقديم وتعليق .
- رحلة الأمير فخر الدين المعني الثاني إلى إيطاليا ١٦١٣ - ١٦١٨ . تحقيق وتقديم
وتعليق .
- على خطا ابن خلدون في دمشق (تأليف) .



مقدمة كتاب

مروج الذهب ومعادن الجواهر

يعد كتاب مروج الذهب ومعادن الجواهر من أهم المصنفات العربية التي ظهرت في القرن الرابع الهجري. وقد جمع فيه مؤلفه من الحقائق التاريخية والجغرافية والأدبية. على الرغم مما تخلله من أوهام. ما لم يسبقه إليه أحد من قبل. ثم سَمَّاه مروج الذهب، لفاسدة ما حواه، وعظيم خطر ما استولى عليه من طواعٍ بوارع ما تضمَّنته كتبنا السالفة في معناه، وغرر مؤلفاتنا في مغزاه، وجعلته تحفة للإشراف والملوك، وأهل الدرايات.

والكتاب مصنف جامع يغلب عليه الطابع الموسوعي، لا طابع التخصص في علم من العلوم. وقد أودعه مؤلفه خلاصة تجاربه، وحصيلة معارفه الغزيرة؛ فجاء تاريخاً نابضاً بالحياة، حافلاً بضروب المعرفة الإنسانية.

وَلَعَلَّ هذا التنوع والشمول المعرفي الذي اتسم بهما الكتاب، المطبوع بطابع أدبي من الأسباب التي دعت كراتشكوفسكي إلى القول: إن **المسعودي** لم يكن عالماً على غرار **البيروني**، ولا متخصصاً بالتاريخ والجغرافية، بل كان أديباً ناشراً للمعارف على غرار **الجاحظ**، وابن **الفيثي** مع ميل أكثر إلى الجدية والأسلوب القصصي.

وعلى الرَّغْم من غلبة العرض الجغرافي على بعض فصوله؛ فإن اهتمامه بالجانب التاريخي واضح وجلي في معظم الفصول الأخرى.

كما توخَّى أن يقدِّم عرضاً شائقاً للحياة الاجتماعية والثقافية في عصر الخلافة. وقد أشار **المسعودي** إلى أن كتابه هذا يبلور، ويُوجز ما في مصنَّعيه الكبيرين المفقودين: أخبار الزمان، والكتاب الأوسط، من الأخبار والمعارف. كما ينجح إلى تبسيط ما جاء فيهما من معلومات؛ ليكون مصنَّقه في متناول الغالبية من القراء. ورأينا إيجاز ما بسطناه، واختصار ما وسطناه في كتاب لطيف نودعه لُمع ما في ذينك الكتابين مما ضمَّناهما، وغير ذلك من أنواع العلوم، وأخبار الأمم الماضية، والأعصار الخالية مما لم يتقدم ذكره فيهما.

من مقدمة كتاب

زهر الآداب وثمر الألباب

حدد **الحصري** في مقدمة كتابه مضمونه وخطته فقال: «فهذا كتاب اخترت منه قطعةً كاملة من البلاغات في الشعر والخبر، والفصول وال فقر، مما حسن لفظه ومعناه، واستئد بفحواه على مغزاه، ولم يكن شاردًا حوشيًا، ولا ساقطًا سوقياً».

هذا الكلام الوجيه يلخص محتوى الكتاب، ويبيّن الأساس الذي اعتمده المؤلف في تصنيفه، فهو يختار البليغ من الكلام في الشعر والنثر، ويتعد عن الشارد الحوشي، والسقاط السوقي محكمًا ذوقه، ومسايرًا الذوق الأدبي لعصره.

وقد ألف **الحصري** هذا الكتاب لرجل اسمه **أبو الفضل العباس ابن سليمان** الذي رحل إلى المشرق باحثًا عن الكتب، باذلاً في ذلك المال والجهد. ثمّ سأله أن يجمع له منها مؤلفاً يغنيه عن جملتها.

ويبدو أنّ صاحب **الحصري** هذا كان كلفاً بما دجته أقلام البلغاء في عصره من طرائف وغرائب، إذ طلب أن يجمع له من مختارها كتاباً يكتفي به عن جملتها، وأن يضيف إلى ذلك من كلام المتقدمين ما قاربه وقارنه، وشابهه وماتله.

فأبو الفضل اقترح خطة الكتاب، و**الحصري** قام بتنفيذها. على أن يكون كلام بلغاء عصره أساساً، وكلام المتقدمين مضافاً إليه على سبيل المقاربة، والمقارنة، والمشابهة والمماثلة.

ومثل هذا الطلب ينطوي على الحفاوة بالجديد، والثقة والإعجاب بما أبدعته قرائح المحدثين من شعر ونثر، دون إهمال للقديم، أو تنكّر له.

وهذه الحفاوة بالجديد. والتي هي ميزة الكتاب. كانت من أهم المآخذ التي أشار إليها صاحب الذخيرة في معرض حديثه عن الكتاب إذ يقول: «ولولا أنّه شغل أكثر أجزائه وأبحاثه، ومرج يجبو حمى أرضه وسمائه بكلام أهل العصر، دون كلام العرب، لكان كتاب الأدب، لا ينازعه ذلك إلا من ضاق عنه الأمد، وأعمى بصيرته الحسد».

من مقدمة كتاب

عيون الأنباء في طبقات الأطباء

ألف ابن أبي أصيبعة كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء عقب انتقاله إلى صرخد عام ٦٣٤ هـ بدعوة من صاحبها الأمير عز الدين أيبك المعظمي، الذي اختاره ليكون في خدمته. وكان آنذاك قد أنهى تحصيله العلمي والعملية، وعمل لسنوات طبيباً في البيمارستان النوري بدمشق، والبيمارستان الناصري بالقاهرة.

وَعَلَّ من مسوِّغات انتقاله إلى صرخد، أَنَّهُ وجد في كنف أميرها من الرعاية والكفاية في العيش، ما أغراه بالبقاء فيها. كما وجد فيها من الفراغ والهدوء ما حفزه على إنجاز مشروع عمره، وهو تدوين تاريخ الطب، وسير الأطباء، وموضوعات أخرى متصلة بذلك. لذا من المرجح أن يكون قد صنف كتابه بصرخد التي اتخذها مقراً لإقامته الدائمة، لا بدمشق التي كان يختلف إليها زائراً، وجامعاً لمادة كتابه مما ينقصه من مظانها، ومن لقاءاته بعلمائها، وأعلامها. فالزيارات السريعة لا تمكنه من القيام بهذا الجهد الكبير الذي يحتاج تنسيقه وإنجازه إلى سنوات من الانقطاع والعمل الدؤوب، جمعاً ونحلاً وتصنيفاً.

أما ما قيل: من أَنَّهُ أَلَّف كتابه للوزير أمين الدولة أبي الحسن بن غزال، فهو كلام يفتقر إلى الدقة، ومعرفة ملابسات إشارته إلى ذلك في المقدمة، وفي ترجمة الوزير المذكور. فأمين الدولة طلب من المؤلف نسخة من كتابه (طبقات الأطباء) بعد أن ذاعت شهرته، وانتشر في أيدي الناس رغبة من الوزير في أن يسدَّ هذا الكتاب ثغرة في مكتبته الغنية. وهذا ما حمل المؤلف على انتساخه في أربعة مجلدات، وإهدائه إلى الوزير طمعاً في نواله، وتأكيداً للمودة القديمة التي تربطه به وبأبيه، وكان ذلك في سنة ٦٤٣ هـ.

وعلى رغم ما قيل من أن ابن أبي أصيبعة أَلَّف كتابه نحو سنة ٦٤٠ هـ أو ٦٤٣ هـ فإننا نميل إلى الاعتقاد بأنه أنجزه قبل ذلك، وعلى وجه التحديد بعد سنة ٦٣٨ هـ فالنسخة الأولى من الكتاب كانت بمكانة مشروع مفتوح قابل للزيادة والتعديل والاستدراك إلى ما قبل وفاة مؤلفه بزمن يسير.

من مقدمة كتاب

التنبيه والإشراف

هو آخر كتاب صنفه **المسعودي** سنة ٣٤٥ هـ ، فختتم به حياته، ولخص فيه مشروعه المعربي الذي شغله لسنوات طويلة، ليستكمل تصوره النهائي للعالم، ويدون تاريخه الكوني الشامل.

ومما لا شك فيه أن مثل هذا العمل يقتضي إماماً واسعاً بجملة من المعارف المتنوعة التي يندر توافرها في شخص واحد على غرار المسعودي الذي كان . كما أسلفنا .
علماً شاملاً ، مُلمّاً بالتاريخ والجغرافية، وعلم الفلك، وعلم الأديان، وعلم الأجناس، وعلم الجدل والمناظرة، وعلوم القرآن والحديث، والرواية، والفلسفة والأدب. إنَّه باختصار مؤسسة بحث كاملة متكاملة.

أما عن الكتاب فقد قال **المسعودي**: "وأودعنا كتابنا هذا لَمَعاً من ذلك استكثاراً لما تقدّم من كتبنا، ومُنْبهين على ما سلف من تصنيفنا" (التنبيه والإشراف . الخاتمة)؟

فالكتاب إذاً بمثابة دليل يُحدّد الخطوط العامة لتاريخ **المسعودي** ، مثلما ينبه القارئ ، ويدكره بمصنفاته العديدة التي تشبع فضوله ، وتلبي رغبته في التوسُّع والاستبحار.....
ومما يجعل لهذا الكتاب أهمية خاصة هو دلالاته على العصر الذي كُتب فيه، وحفاوته بالمشهد المعربي لذلك العصر، بما فيه من استشراف للتخوم والآفاق التي تطلع إليها الفكر الإنساني عبر العصور. وعلى الرَّغم من التردّي السياسي الذي أصاب دولة الخلافة في ذلك الزمان، وما لحق بأهل العلم من نكد العيش، وجور السلطان؛ فإن العديد من علمائنا تجشموا الأخطار والمهالك، وتحملوا مسؤولياتهم العلمية والأخلاقية بشجاعة وصبر لصون التراث الإنساني، وإنقاذه من الضياع. ولعل صنيعهم هذا من أبرز الجوانب المضيئة في تراثنا.



مآزن المبارك

لم يشتغل مآزن المبارك بالتراث العربي وحسب، بل لقد خصص كل عنايته واهتمامه للتراث العربي دراسة وتحقيقاً وتعليماً، فوضع الكثير من المؤلفات في دراسة التراث العربي، وحقق العديد من المخطوطات التراثية، وأشرف على الكثير من الرسائل الجامعية المعنية بالتراث العربي.

ولد مآزن المبارك في دمشق عام ١٩٣٠م. وفيها تلقى تعليمه منذ المرحلة الابتدائية حتى نال الشهادة الثانوية، ليذهب إلى القاهرة ويلتحق بقسم اللغة العربية وآدابها في جامعة الملك فؤاد (جامعة القاهرة لاحقاً)، ويخرج فيها حامياً للإجازة ثم الماجستير والدكتوراه.

عمل مدرساً في جامعة دمشق وعدد من الجامعات العربية، كان آخرها قسم اللغة العربية بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي وقد سمي رئيساً لهذا القسم. عضو جمعية البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب. وفي منتصف عام ٢٠٠٦م انتخب عضواً في مجمع اللغة العربية بدمشق، وفي يوم الأربعاء ٥ / ٧ / ٢٠٠٦م صدر المرسوم رقم ٢٤١ للعام ٢٠٠٦ القاضي بتعيينه عضواً في مجمع اللغة العربية.

شارك الدكتور مآزن المبارك في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية في سوريا والوطن العربي، وشارك في منح عشرات شهادات الماجستير والدكتوراه إشرافاً وتحكيماً، كما شارك في تحكيم عشرات الأبحاث العلمية للنشر والترقية في جامعات الوطن العربي. أما مؤلفاته فهي:

. الزجاجي؛ حياته وآثاره ومذهبه النحوي. دمشق. ١٩٦٠م.

- . الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيوييه . دمشق . ١٩٦٣م .
- . النحو العربي . دار الفكر . دمشق . ١٩٦٥م .
- . النصوص اللغوية . دار الفكر . دمشق . ١٩٦٧م .
- . الموجز في تاريخ البلاغة . دار الفكر . دمشق . ١٩٦٨م .
- . نحو وعي لغوي . مكتبة الفارابي . دمشق . ١٩٧٠م .
- . اللغة العربية في التعليم العالي والبحث العلمي . مؤسسة الرسالة ودار النفائس . بيروت . ١٩٧٣م .
- . مجتمع الهمذاني من خلال مقاماته . دمشق . ١٩٨١م .
- أما الكتب التي قام بتحقيقها:
- . الإيضاح في علل النحو للزجاجي . دار العروبة . القاهرة . ١٩٥٩م .
- . مغني اللبيب لابن هشام (بالاشتراك) . دار الفكر . دمشق . ١٩٦٤م .
- . كتاب اللآمات للزجاجي . مجمع اللغة العربية . دمشق . ١٩٦٩م .
- . المباحث المرضية المتعلقة بمن الشرطة لابن هشام . دمشق . ١٩٨٧م .
- . المقتضب لابن جني . ابن كثير . دمشق . ١٩٨٨م .
- . الألفاظ المهموزة لابن جني . دار الفكر . دمشق . ١٩٨٨م .
- . عقود الهمز لابن جني . دار الفكر . دمشق . ١٩٨٨م .



في البلاغة^(١)

والصلاة على أبلغ من نطق بالضاد. القائل إن من البيان لسحرا. وبعد، فهذه صفحات موجزة في تاريخ البلاغة العربية، لم نعمل فيها إلى الشرح والتفصيل، لأننا لم نبع من ورائها أن نؤرخ لعلوم البلاغة تأريخاً دقيقاً، وإنما كان غرضنا منها أن نضع بين أيدي الطلاب فكرة عامة عن المراحل الأساسية، والخطوات البارزة، التي خطتها البلاغة العربية، منذ كانت كلمة رائعة على لسان ابن الصحراء، أو حكماً على الكلمة البليغة أطلقه سامع متذوق، إلى أن صارت علماً حلّ بساحته الجفاف بعد الحصب، وصوّحت خمائله بعد نضرة، وأصبح ذا ثلاث شعب، لا تغني في إدراك الجمال، ولا تشفع في معرفة الأدب.

وقد خلّنا هذا العرض الموجز بعض آرائنا في أسباب تأخر البلاغة وتربيتها، والانحراف الذي أصاب مفهوماها، وفيما ينبغي أن تكون عليه وتؤول إليه، آمليين أن يتسع العمر لكتاب آخر في البلاغة نطبق فيه هذه الآراء، ونفيد من تجارب الماضين، لتظهر البلاغة - كما نريد لها - حيّة من خلال النصوص، ولتدخل عنصراً من عناصر النقد وتقويم الأدب. وقد جعلنا هذا الكتاب في تمهيد وستة فصول وخاتمة.

لم يكن ضيقي حين كلفتني كلية الآداب تدريس مادة البلاغة بأقل من سروري بذلك التكليف؛ فلقد سررت لأن هذا التكليف جاء منسجماً مع ما في نفسي من تقدير للبلاغة العربية، وأما ضيقي فللفكرة التي رسبت في أذهان طلابنا وناشئتنا عن البلاغة العربية.

ولست أكنم أنني لاقيت الكثير من العنت حتى استطعت - إلى حد ما - أن أقتلع من أذهان الطلاب ما استقرّ فيها من أن البلاغة مادة "متحفية" وأن دراستها اليوم والرجوع إليها، لا يعني أكثر من جولة بين الآثار القديمة، أو وقفة بين الأطلال.

١ . النص من كتاب الدكتور مازن المبارك الموجز في تاريخ البلاغة.

ونحن نعتقد أن إغماض العين دون هذه الحقيقة لا يخدم البلاغة، ولا يحلّ المشكلة، إنها الفكرة التي استقرّت في أذهان الكثيرين، إن لم نقل إنها تكاد تمثل رأي جيل جديد في هذه المادة من علوم العربية.

ونحن لا نلوم طلابنا، ولا الناشئة من المتأدبين عندنا، على نظرهم إلى البلاغة، تلك النظرة الصفراء المشمّزة.. إذ ألم نلقّتهم - في آخر سنة من سنوات دراستهم الثانوية - عيوب الأدب في عصور الدول المتابعة وسمّينا لهم ذلك الأدب " أدب الانحطاط " وجعلنا أكبر عيوبه تعلق أدبائه بالصنعة البديعية والبيانية؟؟ وهل فهم الطلاب - حتى تلك السنة، إذا كانوا قد فهموا شيئاً من البلاغة - سوى أن البلاغة تشبيه أو استعارة وسجع وجناس وتورية وطباق ومقابلة...

لقد فتحنا أنظار طلابنا على البلاغة يوم تحجّرت، ولم ندلّهم عليها يوم كانت ذوب النوق العربي الأصيل، وثوب الجمال الفني الرائع البديع... ثم جئنا اليوم - في كلية الآداب - نطلب إليهم دراستها والعناية بها، وما هي في نظرهم إلا جثة منحطة..

لقد عرفوا البلاغة في جزئيات تافهة منها، وحتى هذا القليل التافه لم يعرفوه إلا من خلال حدود أو تعريفات مدرسية، وقوالب جامدة، وصنعة متكلفة متصيّدة. فأين منها العلم؟ وأين منها الذوق؟ وأين منها الجمال؟ بل أين منها حقيقة البلاغة؟؟.

وهل عرف العربي البلاغة . يوم عرفها . حدودًا وتعريفات؟ إنه عرفها يوم بدت جليلة لناظريه، فجدبت سمعه، وخلبت لبه، وتمثلت أمامه حيّة على لسان البلغاء من العرب قبل الإسلام... ثم عرفها ندية معجزة في الكتاب العربي للمبين، كما عرفها بعد ذلك رائعة في تراث الأعلام من خطبائه وكتّابه وشعرائه حتى أواخر القرن الرابع...

على أن تلك البلاغة التي عرفها العربي بطبعه كما عرفها بعقله لم تصل إلينا على ما عرفها عليه... إنها وصلت إلينا بعد أن مرّت . عبر تاريخ طويل . بعصور طبعتها بالكثير من سماتها، وشابتها بالكثير من آثارها وخصائصها، فإذا هي على ما نراها عليه اليوم من تأثر بالمنطق، وإيغال في الفلسفة، وبعد عن الطبع، واتسام بذوق عصور الدول

المتابعة... ونحن أنفسنا لم نصل إليها إلا بعد أن تأثرنا إلى حدٍّ بعيدٍ بالأدب الغربي وفنون القول فيه.. وتأثرنا بمذاهبه النقدية، ونظرتها إلى الأمور البلاغية.

لقد عرفنا البلاغة بعد أن أصبحت حدودًا منطقية، وشروحًا فلسفية، وصنعة متكلفّة، فأينها تعابير جامدة، وتعريفات أقرب إلى حدود النحو أو المنطق منها إلى ذوق الفطرة وطبع النفس.

ومضت بعد ذلك عصور الركود، وفتحنا أعيننا على الغرب، فإذا هو منّا على بُعدٍ بعيد... ولم يكن لنا بُدٌّ من أن نُحسَّ الخطأ مهتلين بهديه، متأثرين بكثيرٍ من جوانب الحياة الغربية.. وكانت لغتنا يوم اتصل الشرق العربي بالغرب، عاجزة عن القيام بنفسها، بله استيعاب ما جاءنا عنه، ولم يكن بدّ من تطوير اللغة، وبدأ هذا التطوير فعلاً، ولكن من ينتظر؟ لقد عدا الشرق لاهتًا وراء حضارة الغرب ووراء أدب الغرب ونقد الغرب، فأخذنا من فنونه الأدبية الشيء الكثير؛ إننا حاولنا أن نطوّر ما ورثناه من قديمنا في ضوء ما رأيناه حديثًا عنده، وقدّناه فيما لم نجد عندنا نظيرًا له.

وكانت للغربيين نظرات في الأدب وفنونه، وفي النقد ومذاهبه، وفي البلاغة وحقيقتها، وكان لا بدّ أن يتسرّب شيء من كل ذلك إلينا.

ولعلنا لا نجانب الصواب إذا بادرنا منذ الآن إلى القول إن البلاغة إذا كانت منبعثة عن الذوق أو متأثرة به، فإن لكل أمة ذوقها المتصل بطبيعتها. وإذا كانت البلاغة من المقاييس النقدية، فإن لكل فن مقياسًا من طبيعته، وليس صحيحًا في نظرنا، ولا معقولًا، أن نقد شعر زهير أو المتنبي بمقاييس وضعت لنقد أدب غير الأدب العربي، بل هو أدب مباين له طبيعة وزمانيًا وبيئيًا ومكانيًا.

إن الذين عقدوا الموازنات بين بعض الشعراء العرب، كعمر بن أبي ربيعة وأبي الطيب المتنبي من جهة، وبعض الشعراء الغربيين من إنسيين وإنكليز من جهة ثانية، لم يكونوا على صواب حين نظروا في موازنتهم من زاوية بلاغية أو ذوقية. إن مثل هذه الموازنات لا تكاد تقوم في غير مجال المفاهيم الإنسانية العامة والمثّل المشتركة. وأما الصور

وما تقوم عليه من تشبيهات واستعارات، وأما التعبيرات، فإن لكل شعب فيها ذوقه، ولكل أمة فيها طبيعة.

إن تشبيه وجه الحبيب بالقمر مثلاً، أمر إذا ألفه العربي فقد يمجّئه أو لا يستحسنه ذوق الغربي. ومن أين للغربي معاني " القمر " التي تعيش في ذهن العربي وخياله؟؟

إن القمر إذا كان في ذهن الغربي قرصاً مدوّراً من النار، فإنه عند العربي أنيس ليله في صحرائه، ورفيق طريقه في مساربها...

ثم إن طبيعة العقل العربي ذات خصائص مميزة، ولعل من أهم تلك الخصائص عندنا، أن العقل العربي ذو طبيعة وثّابة؛ ونعني بذلك أن العربي حين ينطق بالكلمة فإن ذهنه يثب بين مفهومين لها بينهما بون بعيد.. إنه يبدأ بالكلمة الدّالة على الشيء المحسوس ثم لا يلبث حتى يقفز إلى مدلول معنوي آخر.. إنه سرعان ما يترك المرحلة البدائية الأولى في التعبير، لينتقل إلى مرحلة فكرية راقية؛ فإذا قال كلمة كان لها يوم أوجدها مدلول حسّي، فإنه سرعان ما يغادر مدلولها ذلك الحسّي ليشير بها إلى مدلول قفز إليه بذهنه، واستعملها للإشارة إليه.

إنه إذا قال " الحقد " لم يذكر معناه الحقيقي الذي هو انحباس المطر في السماء، ولكنه ذكر انحباس الغيظ في الصدر. وإذا قال " المجد " لم يذكر امتلاء بطن الدابة بالعلف، وهو معنى المجد أصلاً، ولكنه ذكر امتلاء الإنسان بالصفات الكريمة. وكذلك هو إذا قال " القمر " أو شبّه به الحبيب، فإنه لا يريد بطبيعته النارية، ولا بشكله المدوّر، بل لم يخطر له شيء من ذلك على بال، ولكنه أراد ما يوحي به القمر من معاني النور والهداية والأنس، وما يحيط به من هالات السحر الغامض، والجمال الدافئ العجيب.



مُحَمَّدُ رِضْوَانُ الدَّيَايَةِ

محمد رضوان الداية أحد أبرز المهتمين بالتراث العربي من ناحية أنه سلخ جهوده كلها للعناية بهذا التراث دراسة وتحقيقاً، وقلما تجد لديه اهتماماً آخر غير العناية بالتراث العربي.

في هذا ما يشير إلى أن الهاجس الأكبر والأكثر أهميّة لدى الدكتور الداية هو الانتماء والبحث في جذور هذا الانتماء بحثاً ودراسة وتحقيقاً وتأصيلاً. فأثر هذا لاهتمام حتّى اليوم عن أكثر من عشرين كتاباً انقسمت إلى قسمين رئيسين؛ أولهما دراسة التراث العربي وثانيهما تحقيق نصوص هذا التراث.

ولد محمد رضوان الداية في مدينة دوما غربي مدينة دمشق في عام ١٩٣٨ م. وفي مدينة دوما تلقى تعليمه الابتدائي، وانتقل بعده إلى مدينة دمشق ليتابع تعليمه الإعدادي والثانوي.

بعد حصوله على الشهادة الثانوية التحق بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق وواظب على الدراسة فيه حتّى تخرج في القسم وحصل على الإجازة، ولم يطل به الأمر كثيراً حتّى سافر إلى القاهرة ليسجل في جامعتها بحثه لنيل الماجستير ثمّ الدكتوراه. عاد إلى سوريا وعمل مدرساً في جامعة دمشق حتّى أواسط الثمانينات لينتقل بعدها إلى التدريس في جامعات الجزائر والإمارات العربية المتحدة.

هو عضو جمعية الدراسات والبحوث في اتحاد الكتاب العرب، وقد شارك في العديد من المؤتمرات والندوات، كما شارك في تحكيم العديد من الأبحاث ورسائل الماجستير والدكتوراه، وأشرف أيضاً على بعض الرسائل الجامعية. ونشر الكثير من الأبحاث والمقالات في الدوريات العربيّة.

أما كتبه فقد انقسمت كما أشرنا إلى قسمين كبيرين أولهما اختص بدراسة التراث العربي والتعريف به، وثانيهما اختص بتحقيق نصوص من التراث العربي، سنذكرها مجتمعة مرتبة حسب التسلسل الهجائي:

- . النقد الأدبي في الأندلس (دراسة) ١٩٦٨م.
- . دراسة في شخصية الأمير ابن الأحمر وأدبه (دراسة) ١٩٦٦م.
- . ابن خفاجة (دراسة) ١٩٧٢م.
- . أبو البقاء الرندي (دراسة) ١٩٧٦م.
- . ابن زيدون (دراسة) ١٩٧٩م.
- . ابن زمرك (دراسة) ١٩٧٩م.
- . أعلام الأدب العباسي (دراسة) ١٩٧٩م.
- . مختارات من الشعر الأندلسي (مختارات) ١٩٧٢م.
- . المختار من كتاب الذخيرة لابن بسام (مختارات) ١٩٧٨م.
- . المعيار في أوزان الأشعار للشنتريبي الأندلسي (تحقيق) ١٩٧٩م.
- . ديوان ابن خاتمة الانصاري (تحقيق) ١٩٧٨م.
- . أعلام المغرب والأندلس (تحقيق) ١٩٧٦م.
- . أحكام صناعة الكلام للكلاعي (تحقيق) ١٩٧٥م.
- . الجمان في تشبيهات القرآن (تحقيق بالاشتراك) ١٩٦٨م.
- . رائق التحلية في فائق التورية لابن زرقاله (تحقيق) ١٩٧٨م.
- . الإنصاف بذكر أسباب الخلاف لابن السيد الطليوسي (تحقيق) ١٩٧٦م.
- . ديوان ابن عبد ربه (تحقيق) ١٩٧٩م.
- . أعلام الأدب العباسي (تحقيق) ١٩٧٩م.



السيرة النبوية

في التراث الأندلسي^(٢)

اهتمّ الأندلسيون .كللمشاركة. ومن مداخل مختلفة بالكتب للؤلفة في السيرة النبوية، والمغازي، وأعلام النبوة، والشمال، والمعجزات.. كما اهتموا بالتأليف في صحابته. وكانت الأصول المشرقية قد انتقلت إلى الأندلس، ورواها جيل عن جيل في متابعة ومواصلة. ونجد في فهرسة ابن خير الإشيلي أسماء عدد من هذه المؤلفات مثل أعلام النبوة لأبي داود السجستاني، ودلائل النبوة لأبي ذرّ الهروي، وشمال النبي ﷺ لأبي عيسى الترمذي ومغازي ابن عقبة، والمغازي والسير لابن إسحاق، وسيرة رسول الله ومغازيه للواقدي، وسيرة رسول الله لابن إسحاق.. إلى غير ذلك من الكتب والمصنّفات.

وكان إلى جانب هذه المؤلفات وما جرى مجراها كتب السنة وكتب الطبقات، وكتب الأصحاب، مما يقدم مادة غزيرة في بيان حياة رسول الله (، ودلائل النبوة، وأحواله، وشماله، ومعجزاته. وأسهمت كتب الأدب أيضاً في الحديث عن بلاغته ﷺ وما أوتيته من جوامع الكلم.

واكتفى الأندلسيون زماناً بما وصل إليهم من المصنّفات الشاملة والمؤلفات الخاصة فيما يخص السيرة النبوية. حتى إذا كان القرن الخامس على الأرجح وبحسب ما وقع لي في المصادر والمراجع للتوفرة- ظهر في الأندلس من يخرج على الاكتفاء بالمؤلفات المشرقية في السيرة النبوية وما يتعلق بها. ونعني بذلك ابن عبد البر، وابن حزم، العالمين القرطبيين الشهيرين. ثم توالى المؤلفات بعد ذلك على توالي الأجيال، بالإضافة إلى العناية برواية الأصل، أو إيضاح له، أو انتقاء منه أو غير ذلك من الوجوه التي سأحدث عنها.

في الفصل الذي عقده ابن خير لما رواه «من كتب السير والأنساب ونحو ذلك مما يتصل به» نجد الكتب المشرقية المعروفة، كما نجد بعض المؤلفات الأندلسية متداولة متناقلة.

٢. النص من بحث الدكتور محمد رضوان الداية بعنوان: السيرة النبوية في التراث الأندلسي.

فقد ذكر مثلاً كتاب مغازي رسول الله تأليف موسى بن عقبة، وكتاب السيرة لسليمان بن طرخان التيمي، وكتاب المغازي للواقدي وكتاب المغازي والسير لابن إسحاق. وسيرة ابن إسحاق برواية ابن هشام، وكتاب المغازي لعبد الرزاق بن همام، وكتاب السير لأبي إسحاق الغزاري، وكتاب السير لسعيد بن يحيى الأموي.

وذكر فيما رواه عن شيوخه كتاب "الدرر في اختصار للمغازي والسير" لأبي عمر بن عبد البر القرطبي. وكتاب سيرة رسول الله تأليف أبي عيسى يحيى بن عبد الله بن أبي عيسى الليثي. أما الأول فمعروف مشهور وأما الثاني فترجم له في جنود للقتبس، ونقل الترجمة بحروفها الضي في بغية الملتبس. وكانت وفاة ابن خير الإشبيلي سنة ٥٧٥هـ.

وفي برنامج شيوخ الرعيني، في ترجمة أبي زكريا يحيى بن عصفور، أنه قرأ على شيخه أبي العباس اللورقي كتاب حجة الوداع لابن حزم. وفيه أيضاً في ترجمة أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد الأموي - أنه قرأ على أبي القاسم السهيلي (من سهيل قرب مالقة بالأندلس) كتاب الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام. وسمع أبو الحسن سهل بن مالك الأزدي كتاب السهيلي في شرح السيرة. ومثله أبو العباس أحمد بن محمد بن مفرج اللخمي. وفي برنامج الرعيني نفسه في ترجمة ابن أبي عزة (أبي العباس اللخمي) أنه سمع كتاب الشفا للقاضي عياض اليحصبي الأندلسي السبتي على شيخه أبي عبد الله الجزامي وسمعه أبو زيد القمارشي. وتلقى الرعيني كتاب الاكتفاء للكلاعي منه مباشرة وقال الرعيني في ترجمة أبي عبد الله محمد بن عبد الله الأزدي. سمعت عليه جميع كتاب الشفا للقاضي عياض. وكانت وفاة الرعيني سنة ٦٦٦هـ.

وتحدث ابن أبي الربيع (أبو الحسين عبيد الله بن محمد بن أبي الربيع القرشي المتوفى سنة ٦٨٨هـ) عن مروياته، فذكر في جملتها كتاب الشفا للقاضي عياض. وكان المؤلفون الأندلسيون يعملون في جملة مراجعهم ومصادرهم عدداً من الأصول الأندلسية للمتقدمة عليهم، أحياناً منها، ووثقاً به، وتقديراً لصنيع أصحابها، وصحة رواياتهم، ودقة تصنيفهم، وحسن تبويبهم، إلى غير ذلك مما يدخل في باب العلم والتأليف وما يتعلق به. فمن ذلك اعتماد ابن حزم على أستاذه ابن عبد البر، في مواضع لا يدركها الحصر في هذه العجالة. واعتماد أبي الربيع الكلاعي في كتابه الاكتفاء على كتاب شيخه أبي القاسم بن حبيش.

ومنه اعتماد القاضي عياض في (الشفاء) على جمهرة من شيوخه، من أشهرهم أبو علي الصدفي الأندلسي، وعدد من المصادر الأندلسية.

أما ابن سيّد الناس اليعمري الأندلسي الأصل، للمصري، فيذكر من أصوله الأندلسية التي اعتمد عليها كتاب الأنساب للرشاطي للمسمى: اقتباس الأنوار والتماس الأزهار في أنساب الصحابة ورواة الآثار. وكتاب الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبد البرّ القرطبي، وكتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى. وكتاب: الروض الأنف للسهيبي. ونقل أيضاً عن طرر (حواش وتقييدات) للشلوبيين اللغوي النحوي الأندلسي.

ولاشك في أن كتب (السيرة) الأولى التي رويت وتناقلت من بلد إلى بلد هي الأصل الأول الذي اعتمد عليه كتاب السيرة اللاحقون. ويلخص هنا ما قاله ابن سيّد الناس في مقلمة سيرته «عملتنا فيما نورده في ذلك. في سيرته. على محمد بن إسحاق إذ هو العملة في هذا الباب لنا ولغيرنا». وهذا الاعتماد الكبير على ابن إسحاق لا يعني الاكتفاء بها والوقوف عندها، فقد كان في كتب السير والمغازي والشمائل والأصحاب وفي كتب السنن وغيرها ما يفتح المجال واسعاً للتأليف والتصنيف والتهذيب. وكان لطبيعة الظروف الثقافية في بلد دون آخر، وفي زمان دون زمان ما يدعو إلى الشرح والإيضاح وإضافة الحواشي والطرر والتعليقات أو ما يدعو إلى كتابة المختصرات التعليمية والمنظومات والأراجيز... الخ.

فلماذا التي يرجع إليها كتاب السيرة متقاربة، وتختلف طريقة السائل، والعرض، ورغبة المؤلف في الإسهاب أو الاختصار، والسرد التاريخي أو الاعتماد على التفصيل والتبويب، وذكر الأسانيد وحذفها، والاستطراد بالشعر والتسبب والخبر أو الاكتفاء بالنزر اليسير من ذلك كله... والقصد إلى تناول السيرة بجملة أو الوقوف عند أعلام نبوته، أو خصائصه وشمائله أو غزواته أو غير ذلك من أحواله وأفعاله. ويبقى لسيرة ابن عبد البرّ (الدرر) مكانة خاصة، وصدى في كتب السيرة وما يلحق بها، كما تبقى له شخصيته النافذة المؤثرة. ولا نكاد نجد واحداً في المؤلفين الأندلسيين استغنى عن كتاب (الدرر) في تأليفه لكتاب في السيرة بالإضافة إلى استفادتهم من كتبه الأخرى. وانتقل الكتاب إلى المغرب، ولشرق أيضاً مع الأندلسيين.

وكتب للمؤلفات الأندلسية في السيرة وشروحها ذبوع وانتشار، وأغلب هذه أهل كتب طارت لها شهرة في حياة مؤلفيها. فكتاب الدرر كان المعتمد الكبير الذي رجع إليه ابن حزم في تأليف كتابه جوامع السيرة. وكتاب ابن حزم (جوامع السيرة) كان في جملة ما يقرؤه ويدرسه. وقال ابن فرحون في كتاب الشفا لعياض ".

إنَّه: أبدع في كل الإبداع وسلم له كفاءته فيه ولم ينازعه أحد في الانفراد به ولا أنكروا مزية السبق إليه بل تشؤفوا للوقوف عليه وأنصفوا في الاستزادة منه وحمله الناس عنه وطارت نسخه شرقاً وغرباً". وتحدث الرعيبي عن كتاب الكلاعي الاكتفاء فوصفه بالكتاب الجليل، ووصف المؤلف بأنه أجل من كان بقي من الأعلام الأكابر.

وقال الشوكاني في البدر الطالع في ترجمة ابن سيد الناس: «وله تصانيف منها السِّيَرَةُ النَّبَوِيَّةُ للمشهورَة التي انتفع بها النَّاسُ من أهل عصره فمن بعدهم». وكان شهرة كتاب الروض الأنف للسهيلي سبباً في تقريب أمراء الموحدين له واستدعائه إلى حضرته في مراكش...

وكان مؤلفو كتب السِّيَرَة ما يلحق بها من الأندلسيين، في جملة، من الشَّخصيات ذوي المكانة العلمية . الفكرية، المنظور إليهم في فنون من العلم والثقافة والمعرفة وكانوا يشتركون في:

. ضبط الرواية، وإتقانها، والتقدم في علوم الحديث، والسير والأصحاب، والرجال، والتواريخ.

. التقدم في علوم القرآن والتفسير والقراءات والأصول والفقه...

. التقدم في علوم اللغة وما يتعلق بها، والبراعة في الآداب والأشعار والبصر بطبقات

الشعراء ونقد الشعر.

. وكانوا في الجملة رؤوس أزمانهم في معارفهم، وإليهم كانت الرحلة، وقصد التلقي، والإفادة.

- واشتهرت عنهم مؤلفات مختلفة كان لأكثرها شهرة، ومكانة في فنونها وأبوابها.

وكانت المؤلفات في السِّيَرَة من مشهور مؤلفاتهم، بل قد يكون كتاب السِّيَرَة، أبرز أعمال بعضهم فالشفا لعياض والروض الأنف للسهيلي وعيون الأثر لابن سيد الناس تعدّ أشهر ما ألفوا وأكثرها ذيوياً.

وكانوا في الجملة من الشَّخصيات الفذة في العلم، وفي جوانب من النشاط الثَّقافي،

والسياسي، والعقائدي، فقد كان ابن حزم إماماً للمذهب الظاهري، وكان الكلاعي مثلاً للعالم العامل المجاهد. (مات شهيداً في وقعة أنيشة عند بلنسية).



مُحَمَّدُ زُهَيْرِ الْبَابَا

محمد زهير البابا الدكتور الصيدلاني أخذته العناية بالتراث العربي من اختصاصه الصيدلاني فصرف له الكثير من جهده ووقته حتى أخرج الكثير من الحقائق والمعطيات التراثية المهمة.

ولد محمد زهير البابا بمدينة دمشق عام ١٩٢٠م، وفيها تلقى علومه من المرحلة الابتدائية حتى نهاية المرحلة الثانوية، ليلتحق بعدها بكلية الصيدلة بالجامعة السورية (جامعة دمشق لاحقاً) ويحصل على شهادة الصيدلة والكيمياء في عام ١٩٤٥م.

بعد تخرجه على الفور أوفد في بعثة علمية إلى جامعة بروكسل ببلجيكا لمتابعة الدراسات العليا فتخصص في علم العقاقير والنباتات الطبية. وحصل على شهادة الدكتوراه في العلوم الصيدلانية من جامعة بروكسل في عام ١٩٤٨م، وعاد على الفور وعُيّن عام عودته مدرساً في كلية الصيدلة بجامعة دمشق. وفي عام ١٩٥٥م رقي إلى مرتبة أستاذ مساعد في كلية الصيدلة، ورفي إلى مرتبة أستاذ كرسي في عام ١٩٦٢م.

في عام ١٩٨٠م أوفد زهير البابا إلى فرنسا في مهمة بحث علمي لمدة عام واحد، وقد استغل هذا العام من الوجود في باريس في البحث والتنقيب عن المخطوطات العربية القريبة من اختصاصه واهتمامه في المكتبة الوطنية بباريس، فاطلع على كثير من هذه المخطوطات التي فتحت أمامه آفاقاً جديدة ووضعت على علوم ومعارف جديدة عن التراث العربي وجهود الأجداد فازداد حباً لتراث العربي وشغفاً به، وأقبل على دراسته والنقيب فيه، وانتسب في هذه السنة إلى الجمعية الفرنسية لتاريخ الطب.

شارك الدكتور محمد زهير البابا في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية، وكتب الكثير من الأبحاث التي انصبت على التراث العربي بحثاً وتنقيحاً ودراسة، وفي عام

١٩٨٢م انتدب للتدريس في معهد التراث بجامعة حلب فقام بتدريس تاريخ الطب والصَّيدلة وعلم النبات.

في عام ١٩٨٧م منحته دولة الكويت جائزة الكويت للتقدم العلمي تقديراً لأبحاثه وجهوده في تاريخ الطب والصيدلة وعلم الكيمياء. وفي عام ١٩٨٨م سمي عضواً في مجمع اللغة العربية بدمشق.

وضع زهير البابا لعديد من المؤلفات العلمية والتراثية، من أبرز مؤلفاته في مجال التراث دراسة وتحقيقاً:

. المؤلفات الطبية لجلال الدين السيوطي.

. تاريخ وتشريع وآداب الصيدلة.

. أقرباذين القلانسي لبدر الدين السرقندي (تحقيق ودراسة).

. من مؤلفات ابن سينا (تحقيق ودراسة).

وله عشرات الأبحاث في دراسة التراث من أبرزها: الأمير مصطفى الشهابي وإسهامه في علمي النبات والحيوان. المؤلفات العربية في علمي الفلاحة والنبات. علم الفلاحة في بلاد الشام. أدب المقامات في التراث العربي. المقامات العلمية من مؤلفات السيوطي. عصر جلال الدين السيوطي والحياة العلمية فيه. تأثير الحضارتين واللغتين اليونانية والسريانية بالعلوم العربية. المعاجم الطبية العربية. التعدين أساس علم الكيمياء. أحمد فارس الشدياق. علم السموم في الطب العربي. ابن سينا أسهم في تأسيس علم المياه الحديث. فحص الأدوية بَيِّنَ القديم والحديث...



التراث والتراث العربي^(٣)

يختلف مفهوم التراث بين الماضي والحاضر، كما يختلف هذا المفهوم أحياناً من مفكر لآخر. ففي مجتمعاتنا اللغوية الإرث والتراث والميراث بمعنى واحد، وهو ما يرثه الأبناء عن الآباء من مال وعقار وغيره.

ويقول بعض اللغويين أيضاً: الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب. أما في الوقت الحاضر إن كلمة التراث تقابل عند بعضهم كلمة Folklore الأجنبية، ويعتبرها بعضهم الآخر مقابلة لكلمة Patrimony، علماً بأن مدلولي هاتين الكلمتين في المعجمات الأجنبية مختلفان.

إن كلمة فولكلور الإنكليزية تتألف من مقطعين: فولك وتعني شعب، ولور تعني علم. واللفظة بمجملها تعني مجموع العادات والتقاليد والأساطير والأغاني والألعاب التي كان يمارسها أو يعتقد أنها أحد الشعوب، والتي لما نزل أصولها باقية عند هذا الشعب.

أما كلمة Patrimony فهي مشتقة من Pater اللاتينية والتي تعني الأب، واللفظة بمجملها لها معنيان حقيقي ومجازي. أما المعنى الحقيقي فهو الميراث المادي الذي يحصل عليه المرء بعد وفاة أحد والديه، أما المعنى المجازي فهو ما يعتبر إرثاً مشتركاً لجميع أفراد شعب ما، مما خلفه له أسلافه من علوم وفنون وآداب.

وإذا أردنا أن نعرف التراث تعريفاً جامعاً مانعاً نقول: هو تراكم حضاري وثقافي يتم عبر العصور وتتوارثه الأجيال. وهو يشمل أموراً معنوية تتعلق باللغة والأدب والشعر، بالإضافة للتقاليد والعادات والمعتقدات، كما يشمل مهارات عملية وفنية ومهنية. وعلى هذا الأسس يقسم التراث بحسب ملولته إلى عدة أقسام: علمي، فني، ديني، اجتماعي...

والتراث بأقسامه المختلفة لا يعتبر ملكاً خاصاً وثابتاً لكل شعب، بل يتطور مع تطور أحوال الشعوب، وذلك تبعاً للظروف البيئية والاجتماعية التي تعيش فيها، وتبعاً

٣. النص من حوار مع الدكتور زهير البابا أجرته سمر رسلان، يبين البابا فيه مفهومه للتراث.

للتقدم العلمي والثقافي لأفراد كل شعب. وكثيراً ما تتبنى الشعوب الضعيفة عادات وتقاليد الشعوب الخاضعة لنفوذها. كما أن حب التقليد والتطور كثيراً ما يسري إلى أفراد الشعوب القوية، فتقتبس بعض العادات والتقاليد الموجودة عند شعوب أدنى منها حضارة. والمدارس الفنية الحديثة، والتي تعنى بالرسم، كالانطباعية والتجريدية والتكعيبية، أو التي تعنى بالموسيقى والرقص، كالجاز والروك أندرول، تعتبر أمثلة حية لتقليد الشعوب المتحضرة لشعوب ابتدائية أو في طريق التطور.

أمّا التراث العلمي والمهني فهو من الأسرار التي كانت ولما تزال تحافظ عليها الشعوب. فعلوم الطب والصيدلة والفلك والتعدين والصبغة وغيرها، تعتبر مهارات واكتشافات حصلت عليها بعض الشعوب أو بالأحرى، فاحتكرت مزاوتها، ولم تتنازل عنها وتكشف سترها، لأنها مصدر ثروتها ومكانتها، ولكن المغريات المادية أو تسلط القوى القاهرة، جعل أصحاب تلك المهارات يتنازلون عن حقوقهم راضين أو مرغمين. وفي التاريخ أمثلة كثيرة على شعوب قوية استطاعت عن طريق الحرب أن تسوق الآلاف من المهرة من العلماء والفنيين والمهنيين، ليعملوا في أعمار بلادها في مجال الزراعة والصناعة والبناء والزخرفة.

وللكلام عن التراث العربي سنقصر القول على القسم العلمي فيه فقط، لأن الكلام عن جميع أقسامه، ولو بصورة مجملية، يحتاج إلى عدة باحثين، كل واحد منهم يبين أهمية هذا التراث بحسب اختصاصه.

كان الأوربيون لأمد قريب يعتقدون أن مصدر الحضارة الإنسانية وعلومها هو بلاد اليونان. ولكن حينما استطاع علماءهم في مطلع القرن التاسع عشر قراءة الكتابة الهيروغليفية في مصر، والكتابات للسمازية في بلاد الشرق الأوسط، تأكد لهم أن هذه البلاد هي التي أنبتت أقدم الحضارات، والتي يعود تاريخها إلى الألف الخامس أو الرابع قبل الميلاد. وفي كتاب تاريخ العلم لسارتون، وقصة الحضارة لبيورانت، اعتراف صريح بذلك.

لقد ظهر أوائل فلاسفة اليونان وأشهر علمائهم خلال الفترة الممتدة بين القرنين السادس والثالث قبل الميلاد. وزار بعضهم أمثال طاليس وفيثاغورس بلاد الشرق

الأوسط حيث استمدوا نظرياتهم الرياضية والهندسية. كما اعترف بعضهم أمثال أبقرراط وجالينوس بحصولهم على كثير من الصفات الطبية من المعابد المصرية. ويذكر العالم سارتون أنّ أول موسوعة وضعت في علوم البيئة النباتية والحيوانية والسكانية كانت من تأليف العالم الفينيقي ماجو، الذي عاش في قرطاجة زمن الحكم الروماني.

مما لا شك فيه أن أهم الإنجازات العلمية القديمة ظهرت في مدينة الإسكندرية، منذ القرن الرابع قبل الميلاد، وقد تمت في المعاهد التي نشأ فيها التعاون بين التفكير العقلي المجرد، الذي اشتهر به فلاسفة اليونان، مع المهارات الفنية والعملية التي ازدهرت في مصر وبلاد الشرق الأوسط. وكانت حصيلة هذا التلاقح ظهور علماء أفذاذ أمثال بطليموس القلوذي مؤسس علم الفلك، وأرخميدس الصقلي مؤسس علم الحيل (الميكانيك)، وإقليدس الإسكندري واضع أصول الهندسية، وغيرهم كثيرون.

بقيت مدينة الإسكندرية منارة للعلم منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن السابع بعده، فاستقطبت كثيراً من طلاب العلم الذين وردوا إليها من جميع البلاد المجاورة. لقد اشتهرت بصورة خاصة مدرسة الطب فيها، وكان من ألمع خريجيها العالم جالينوس البرغامي الذي ظهر في القرن الثاني للميلاد، واستطاع أن يستفيد من جميع المؤلفات العلمية التي خلفها من سبقه من فلاسفة وأطباء اليونان والرومان. وقام بتصنيف مجموعة من الكتب الهامة بقيت مرجعاً لجميع الأطباء خلال العصر الوسيط.

قلنا إن بلاد الرافدين ووادي النيل كانا منذ الألف الرابع قبل الميلاد مهداً لحضارتين امتدتا في جميع الأطراف فعمتا بلاد حوض الأبيض المتوسط. وكانت الجزيرة العربية ولم تزل حلقة الاتصال بين هاتين الحضارتين، إلى جانب حضارتها المستقلة التي قامت على أكتاف أبنائها من الأكاديين والكنعانيين والعموريين والفينيقيين والآراميين والعرب. وحينما بدأت الديانة المسيحية بالانتشار في الجزيرة العربية وأطرافها كانت هنالك عدة لغات سامية منتشرة فيها: الحميرية في الجنوب، والكنعانية في الشمال والعربية في الوسط، والآرامية في الأطراف. ونظراً لأن هذه اللغات كانت مشتقة من لغة

أم مجهولة المنشأ لذلك كانت الأقوام القاطنة في الجزيرة وأطرافها تتفاهم لحد ما فيما بينها.

عاش سكان سوريا في ظل الدولة الرومانية أولاً ثم في ظل الدولة البيزنطية، لذلك كان من بَيِّنٍ مثقفِيهم، وخاصة بعض الرهبان النساطرة واليعاقبة، من يتقن اليونانية أو اللاتينية. وقام بعضهم بزيارة الإسكندرية طلباً للعلم، أو للحصول على ما في خزائنها من كتب علمية أو فلسفية. ويقول ابن العبري أن أقدم من نقل العلوم من اليونانية إلى السريانية كان **سرحيس الرأسميني**، وذلك في زمن الإمبراطور **جوستينيان الأول** (٥٢٧ م). كما اشتهر **أهرن القس** أيضاً بترجمة كتاب يوناني في الطب إلى اللغة السريانية.

إن تاريخ الطب والصيدلة قديم قدم وجود البشر على ظهر الأرض، ذلك لأن الطب وثيق الارتباط بحياة الإنسان الذي ثبت وجوده منذ عدة ملايين من السنين، كما أظهرت أبحاث علماء الجيولوجيا والآثار أن وجود العوامل المرضية، من جرثيم وطفيليات وفيروسات، قد سبق وجودها ظهور الإنسان على سطح الأرض. لذلك نجد عند جميع الشعوب القديمة بعض الطرق المتشابهة بالعلاج، ولكن هذه الطرق تطورت مع الزمن، وذلك تبعاً للظروف البيئية والمعاشية، إلى جانب التطور الفكري والحضاري الذي عانته تلك الشعوب.

والعرب أمة تعتبر من أعرق أمم الأرض، لأنها قضت مدة طويلة من الزمن في جزيرتها، تقدر بآلاف السنين. وقد احتكت شعوبها وقبائلها مع سكان بلاد الشرقين الأوسط والأدنى عن طريق التجارة والغزوات والحروب. ونظراً لطبيعة جزيرتهم وبيئتها الفقيرة بالخيرات الطبيعية، ولزيادة عدد السكان، فقد قامت منها هجرات، منذ فجر التاريخ، باتجاه جميع أطرافها طلباً للرزق. وتعتبر اللغة العربية أهم رابطة جمعت بين هذه الشعوب وحفظت تراثهم الحضاري. كما لعبت دوراً أساسياً في نقل تراث أمم مجاورة ومتحضرة، وخاصة في عصر ترجمة العلوم اليونانية والهندية عن طريق اللغتين السريانية

والفارسية، وقد امتد هذا العصر من القرن السابع حتى العاشر للميلاد. ويعود للغة العربية الفضل في إحياء وحفظ التراث العلمي اليوناني وتطويره.

من المعلوم أنه لا يمكن لأمة من الأمم أن تمتلك بعض المنجزات الحضارية لأمة أخرى ما لم تتوافر لديها الكفاءات اللازمة لتمثل تلك المنجزات وتطويرها، كي تتلاءم مع أوضاعها الاجتماعية والبيئية. وقد أظهر العرب بتعاونهم واحترامهم لعلماء الشعوب التي اعتنقت الإسلام، أو بقيت على ديانتها اليهودية أو النصرانية، أنهم أهل لتحمل مسؤولية نشر وتطوير المنجزات الحضارية في مختلف العلوم والفنون.

فالتراث العربي هو جزء من التراث الإنساني، لأنه أدى ولما يزل دوراً أساسياً وهاماً في إغناء الحضارة الإنسانية. ومن يتصفح كتب تراثنا يجد أمامه ينابيع غزيرة من المعارف، كانت تعتبر مصدراً من المصادر الأساسية للعلوم البحتة، كالجبر والهندسة والفيزياء والكيمياء، والعلوم التطبيقية كالطب والصيدلة والزراعة (الفلاحة) وغيرها.

لقد اشتهر خلال العصر الأموي بعض الأطباء السوريين منهم ابن أثال طبيب معاوية، وأبو الحكم الدمشقي وابنه، وفي عهد مروان بن الحكم ظهر ماسرجويه البصري، كما اشتهر تياذوق طيب الحجاج. وفي مدينة دمشق أنشأ أول بيمارستان في البلاد الإسلامية، أمر ببنائه الوليد بن عبد الملك (٨٨هـ/ ٧٠٧م). وبنى إلى جانبه دوراً لإيواء العجزة والمقعدين والمجذمين والعميان.

إلا أن ممارسة الطب والصيدلة لم تتقدم بصورة محسوسة إلا زمن الخليفة أبي جعفر المنصور. فقد وفد إلى بغداد عدد كبير من الأطباء والصيدلة الهنود والفرس والسريان، وكان من أشهرهم أفراد عائلة بختيشوع، الذين كانوا أطباء بيمارستان جنديسابور. ويعود إليهم الفضل في تطور فن اللداواة، وتشجيع تجار المخطوطات على جلبها من بلاد الروم، وترجمتها من اللغة اليونانية إلى اللغتين السريانية والعربية. وفي عهد الرشيد تأسس أول بيمارستان في بغداد كما أنشأت دار الحكمة، والتي تحولت في زمن حنين بن إسحاق العبادي إلى شبه مؤسسة لجمع المخطوطات وترجمتها ونسخها ونشرها.

لقد أنشأ حنين مدرسة للترجمة، واستطاع الحصول على أمهات الكتب اليونانية، في الطب والفلسفة والعلوم، وتعاون مع تلامذته بتحقيقها ونقلها إلى اللغة العربية، وذلك بين القرنين الثامن والتاسع للميلاد. وبهذه الصورة انتشر طب أبقراط وجالينوس وغيرها من أطباء اليونان في جميع البلاد الإسلامية، وهو ما يطلق عليه عادة اسم الطب التقليدي. كما انتشر إلى جانبه طب شعبي، ظهر في البلاد العربية والإسلامية بعد انتشار الدين الإسلامي، وهو مقتبس من الأحاديث الشريفة المروية عن الرسول (والمتعلقة بالطبين الوقائي والعلاجي، وهو ما عرف باسم الطب النبوي.

لقد عُرف الطب بأنه علم يراد به حفظ صحة وبرء مرض. وفي شعائر الإسلام من وضوء وصلاة وصوم تطبيقات عملية يراد بها إلى جانب العبادة حفظ الصحة، كما أن في الأحاديث الشريفة كثير من النصائح التي تطلب من المسلم مراعاة النظافة في مأكله ومشربه ومستراحه، كما تطلب منه الاعتدال في أفراحه ومتعه وأحزانه.

أما الأدوية التي ورد ذكرها في كتب الطب النبوي فقليلة العدد مأمونة التأثير، وهي ما اعتاد العرب استعمالها في جاهليتهم وأقرهم عليها الرسول، ومنها استعمال أوراق السنن والشمرة والحبة السوداء والقسط والحناء وغيرها. واستبعدت كثير من المعالجات التي لا يقرها العلم أو العقل، كالإيمان بالسكر والشعوذة والتائم والمداواة بالخبائث، والتوجه لغير الله، وخاصة الإيمان بتأثير الأجرام السماوية في حياة الإنسان ومستقبله.



مُحَمَّدُ زُهَيْرُ حَمِيدَانَ

زهير حميدان هو الاسم الذي اشتهر به محمد زهير بن محمد نور حميدان الصمصام، أستاذ التاريخ والباحث التراثي الذي قدم الكثير من المقالات والأبحاث والكتب المهمة في دراسة التراث العربي وتحقيقه.

ولد زهير حميدان في حماة عام ١٩٢٦م، وفيها تلقى علومه الأولية من الابتدائية حتى نال الشهادة الثانوية عام ١٩٤٧م، ليلتحق بعدها بقسم التاريخ في كلية الآداب بجامعة دمشق، ويتخرج في عام ١٩٥١م. وقد نال أيضاً شهادة التعليم الثانوي، ودبلوم التأهيل التربوي.

عمل زهير حميدان منذ تخرجه في الجامعة مدرساً للتاريخ في ثانويات اللاذقية ودمشق، واستمر كذلك حتى عام ١٩٩٠م إذ سمي موجهاً اختصاصياً لمادة التاريخ في وزارة التربية. وقد همل خبيراً في قسم الحضارة التابع للموسعة العربية بدمشق، وخبيراً في المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة...

شارك حميدان في العديد من المؤتمرات العلمية مثل أسبوع العلم الذي تقيمه وزارة التعليم العالي، ومؤتمر معهد التراث العلمي بحلب، ومؤتمر تاريخ العلوم بحمص، ومؤتمر تاريخ طب العيون العربي ببغداد... وغيرها من المؤتمرات. وقد حصل على العديد من جوائز التقدير والتكريم على مشاركته في هذه المؤتمرات.

وضع العديد من الأبحاث والمقالات والكتب التي نذكر منها:

. الخطط للمقريزي (دراسة في ٤ أجزاء). وزارة الثقافة . دمشق.

. تحفة ذوي الألباب (تحقيق في جزأين). وزارة الثقافة . دمشق.

. أعلام الحضارة العربية الإسلامية (موسوعة في ٦ أجزاء). وزارة الثقافة. دمشق.



ثابت بن قرة^(٤)

٥٢١١هـ = ٨٢٦م - ٢٨٨هـ = ٩٠٠م

ثابت بن قرة بن مروان (في رواية: ابن هارون ويقال ابن زهرون) بن ثابت بن زكريا بن إبراهيم بن زكريا بن ماريون بن سالامويوس (في رواية: ابن سالامانس وفي أخرى ابن سالايونوس) الحراني الصابئ رياضي طبيب حكيم فلكي منطقي فيلسوف. ولد بجران عام ٢١١هـ في رواية ابن أبي أصيبعة، وفي رواية طوقان سنة ٢٢١هـ = ٨٣٥م، وفي رواية فروخ ٢١٩هـ = ٨٣٤م. اشتغل في الصيرفة في مستهل حياته، ثم انتقل إلى بغداد وانصرف إلى العلم، وقرأ على محمد بن موسى فوصله بالمعتضد وأدخله في جملة المنجمين، وحظي عنده وكنّاه تحبباً (بأبي الحسن). يروى عن المعتضد قوله لثابت بينما كانا يتزهران في بستان الخليفة الفردوس (وقد اتكأ على يد ثابت، إذ نثر الخليفة يده من يد ثابت بشدة ففرغ ثابت فإن الخليفة كان مهيباً جداً، فلما نثر يده من يد ثابت، قال له: يا أبا الحسن سهوت ووضعت يدي على يدك واستندت عليها وليس هكذا يجب أن يكون، فإن العلماء يعلون ولا يُعلون).

كان ثابت يجيد السريانية واليونانية ناهيك عن العربية التي كان يحسن النقل والترجمة إليها. وقد عدّه سارتون من أجود المترجمين، وكثيراً ما كان ينقل إلى أبناء موسى بن شاکر كتب علماء اليونان وبخاصة إلى محمد الذي قيل أنه استصحب ثابتاً معه إلى بلاد الروم سعياً وراء الكتب العلمية لنقله إلى العربية.

توفي ثابت في بغداد عام ٢٨٨هـ (ولا خلاف على سنة وفاته يَبْرُ للمؤرخين كسنة ولادته).

منجزاته وإبداعاته:

. من الأوائل العرب الذين مهدوا لإبداع علم (التكامل والتفاضل).

. أوجد حجم الجسم المتولد من دوران القطع المكافئ حول محوره.

٤. النص من بحث للأستاذ محمد زهير حميدان يحمل عنوان: ثابت بن قرة؛ منجزاته، آثاره، مصادره.

. حل بعض للمعادلات التكميلية بطرق هندسية استعان بها بعض علماء الغرب .
 - استخرج حركة الشمس وحسب طول السنة النجمية فكان ٣٦٥ يوماً وست
 ساعات وتسع دقائق وعشر ثوان . فكان ما وصل إليه يزيد على طول السنة الحقيقي
 بمقدار هو أقل من نصف ثانية . (فروخ ص ٢٩٧) .
 . له في الهندسة التحليلية ابتكارات لم يسبقه إليها أحد قبله (فقد وضع كتاباً في
 الجبر بيّن فيه علاقة الجبر بالهندسة، فكيفية الجمع بينهما) .
 . وضع قاعدة عامة لإيجاد الأعداد المتحابة .
 . أول شرقي بعد الصينيين بحث في المربعات السحرية .
 . يقال إنّه قسم الزاوية إلى ثلاث أقسام متساوية، بطريقة تغاير الطرق التي كانت
 معروفة عند اليونان .

. استعمل الجيب والخاصة الموجودة في المثلثات والمسماة (شكل المغني) أو دعوى
 الجيب (أي نسب جيوب أضلاع المثلثات الحادثة من تقاطع القسيّ العظام في سطح
 الكرة جيوب الزوايا المتوترة بها) .

الكتب التي أصلحها ثابت ونقلها إلى العربية في الفلك (والرياضيات):

- كتاب تحرير كتاب المفروضات: نسخه الخطية: في إيران، جامعة طهران برقم
 (٢٤٣٢) مصورة بمعهد التراث بحلب برقم (٧٢٠/مجموع) وفي مكتبة أيا صوفيا (٢٧٦٠ / ف
 /٧٦١) من عام ٨٤٥ هـ . وهو ٣٦ شكلاً وفي بعض النسخ ٣٤ شكلاً .
 وفي جامعة كولومبية، نيويورك ضمن مجموعة برقم ٣٠٦ / شرقي MS / وقد
 نشرته دائرة المعارف بحيدر آباد سنة ١٣٥٩ هـ - ١٩٤٠ م ضمن رسائل لبني موسى
 والطوسي .

- تحرير كتاب مأخوذات (المسلمات أو المصادرات) أرشميدس: ترجمة ثابت بن
 قرة في جامعة طهران برقم (٢٤٣٢) مصورة بمعهد التراث بحلب برقم (٧٢٠ مجموع)
 وفي أيا صوفيا برقم (٢٧٦٠ / ف / ٧٦١) من عام ٨٤٥ هـ .

. ترجمة كتاب المدخل إلى علم العدد (لنيقوماخس الجاراسيني أو الجرشي نحو عام ١٣٥م). اعتنى بتصحيحه ونشره الأب وليهم كوتش اليسوعي عام ١٩٥٩م وصدر عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت تحت عنوان (بحوث ودراسات) بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت.

. رسالتان لأرشميلس في النواثر للتماسة: (يظن أن الناقل هو ثابت بن قرة) في خلا بخص بتته برقم (٢٥١٩/ ف/ ٣١٢٦) من عام ٦٣٢هـ. تحتويان على عشرين شكلاً هندسياً. نشرتهما في حيدر آباد دائرة المعارف الإسلامية عام ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.

. تحرير كتاب المعطيات لإقليدس: ترجمة إسحاق بن حنين وإصلاح ثابت بن قرة وهو ٩٥ شكلاً. نسخه الخطية: من أيا صوفيا برقم (٢٧٥٨/ ف/ ٧٥٧) من القرن ٦هـ. وفي أحمد الثالث، استانبول برقم (٣٤٥٣/ ف/ ١١٧٦) في عام ٦٧٢هـ. وفي سليم آغا، استنبول برقم (٧٤٣/ ف/ ٨٨٦) من عام ٦٧٢هـ.

. تحرير كتاب المناظر لإقليدس: ترجمة إسحاق بن حنين وإصلاح ثابت بن قرة وهو ٦٤ شكلاً. نسخه الخطية: في سليم آغا برقم (٧٤٣/ ف/ ٨٢٦) في عام ٦٧١هـ. وفي أيا صوفيا برقم (٧٦٠/ ف/ ٧٦١).

. مقالة في برهان للمصادرة من إقليدس؛ يبحث في الزوايا من قطع مستقيم لمستقيمين لا يقتربان ولا يعدان (متوازيان). في الظاهرية برقم (٥٦٤٨/ عام) تم نسخها عام ١٣٠٥هـ.

. رسالة في تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية: في أيا صوفيا برقم (٢٤٥٧/ ف/ ٧٥٨) تم نسخها عام ٨٦٠هـ.

. إصلاح كتاب أوطولوقس في الطلوع والغروب: في جامعة كولومبية، نيويورك ضمن مجموعة برقم (٣٠٦/ شرقي).

. الكرة المتحركة لأوطولوقس: في أوقاف بغداد برقم (١/ ٥٤٨٨/ مجاميع) كتبها محمد باقر مرتضى عام ١١٠٢هـ. وفي الظاهرية برقم (٥٦٤٨/ عام) تم نسخها عام ١٣٠٥هـ.

ونسخة بعنوان: تحرير كتاب الكرة المتحركة لأوطولوقس، إصلاح ثابت بن قرة. في
جامعة كولومبية برقم (٥٢/ شرقي/ms)

. رسالة في الحجة المنسوبة إلى سقراط في المربع وقطره: في الظاهرية برقم (٥٦٤٨)

/عام/مجموع) تم نسخها عام ١٣٠٥هـ. وفي أياصوفيا ضمن مجموعة برقم (٥)
٤٨٣٢/ (من ص (٤٤٠-٤٤٢)).

. المقالة الخامسة من كتاب أبلونيوس في المخروطات: نقلها ثابت وأصلحها بنو موسى. طبعت

مع مقدمة بالألمانية للمستشرق (تيكسن) في ليبسك عام ١٨٨٩م.

- رسالة في كيف ينبغي أن يُسلك إلى نيل المطلوب من المعاني الهندسية: في

الظاهرية برقم (٥٦٤٨/ عام/مجموع) تم نسخها عام ١٣٠٥هـ. وفي أياصوفيا ضمن
مجموعة برقم (٤٨٣٢) من ص (١-٤٤).

. إصلاح المقالة الأولى من كتاب أبلونيوس في قطع النسب المحدودة، ولم يصلح

المقالة الثانية لأنها غير مفهومة.

آثاره في الرياضيات:

. مختصر في علم الهندسة.

- رسائل في الأصول الهندسية (المبادئ). نشرتها دائرة المعارف العثمانية . حيدر

آباد عام ١٣٦٦هـ = ١٩٥٣م.

. رسالة في اللواتر للماسة لأرشميلس: نشرتها وزارة المعارف. حيدر آباد. عام ١٣٦٦هـ.

. كتاب في المثلث القائم الزاوية.

. كتاب في قطع الأسطوانة: في أياصوفيا ضمن مجموعة برقم (٢/ ٤٨٣٢) من

ص (٢٢٦-٢٤).

. كتاب في أعمال ومسائل إذا وقع خط مستقيم على خطين.

. كتاب في أن الخطين المستقيمين إذا خرجا على أقل من زاويتين قائمتين التقيا في

جهة خروجهما.

— في الشكل الملقب بالقطاع: في دار الكتب المصرية برقم (٤٠) وفي الجزائر برقم (١٤٤٦) وفي الظاهرية برقم (٥٦٤٨/ عام) من عام ١٣٠٥ هـ. وفي أيا صوفيا برقم (٧/ ٤٨٣٢) وفي سراي أحمد الثالث برقم (١٣/ ٣٤٦٤) وفي باريس برقم (٣٧/ ٢٤٥٧) وفي برلين برقم (٥٩٤٠) وفي الأسكوريال برقم (٢/ ٩٢٧) مصورة بمعهد التراث بحلب برقم (١٣٧٩/ مجموع). ترجم الكتاب إلى اللاتينية جيرارد الكريموني.

. كتاب في قسمة الأرض.

. كتاب في مقدمات إقليدس.

. كتاب في استخراج المسائل الهندسية.

. كتاب في أشكال إقليدس.

. المدخل إلى كتاب إقليدس: ويعد من أهم كتبه وأجودها.

. كتاب في المربع وقطره.

. كتاب في الأشكال المسطحة وسائر البسط والأشكال.

. كتاب في قطع المخروط للمكافئ: في أيا صوفيا ضمن مجموع برقم (٢/ ٤٨٣٢) من ص ٢٦ ب —

٣٦ ب. وفي مشهد رضوي برقم (٥٥٩٣) وفي باريس برقم (٢٥/ ٢٤٥٧).

. كتاب في مساحة الأجسام المكافئة: في باريس برقم (٢٤/ ٢٤٥٧).

. كتاب في مساحة قطع الخطوط المسمى بالمكافئ: في الظاهرية برقم (٥٦٤٨)

/عام) في عام ١٣٠٥ هـ.

— مقالة في عمل شكل مجسم ذي أربع عشرة قاعدة تحيط بها كرة معينة:

في الظاهرية برقم (٥٤٥٧) نقلها مصطفى فوزي عام (١٠٩٠ هـ) عن نسخة كتبها إبراهيم بن

هليل ابن إبراهيم بن زهرون الصايي الحاراني في ذي الحجة عام ٣٧٠ هـ من دستور أبي

الحسن ثابت. وفي كوبرلي برقم (٣/ ٩٤٨) كتبها إبراهيم بن زهرون من

نسخة بخط ثابت بن قررة عام ٣٧٠ هـ.

- مقالة في تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية. في أياصوفيا برقم ٢٤٥٧ وفي أحمد الثالث ضمن مجموعة برقم (٣٠٤١) من ص (٢٤٥-٢٤٦ ب) تم نسخها نحو عام ٥٧٠٠هـ.
- مقالة في الهندسة ألفها لإسماعيل بن بلبل.
- جوامع كتاب نيقوماخس (الجرشيني) في الأرثمطاطيقي (الحساب).
- رسالة في العدد الوفق: (أي الأعداد المتوافقة. وهي التي بينها عامل مشترك).
- رسالة في الأعداد المتحابية: في أياصوفيا برقم (٤٨٣٠ / ف / ٧٦٥) كتبت بدمشق عام ٥٦٢٦هـ. مصورة بمعهد التراث بجلب برقم (١٣٩ / ٦) نشرها د. أحمد سليم سعيدان بدعم من الجامعة الأردنية. عمان عام ١٩٧٧م.
- في مساحة الأشكال المسطحة والمقسمة: في أياصوفيا ضمن مجموعة برقم (٤٨٣٢) من ص (٤٢-٤٥ أ).
- مقالة في صفة الأشكال التي تحدث بمد طرف ظل القياس في الأفق في كل يوم وفي كل بلدة: في الأسكوريال برقم (١٥٤/٥ / ٩٦٠) مصورة بمعهد التراث بجلب برقم (١٣٨٠ / مجموع) وأخرى ضمن مجموعة برقم (٤ / ٩٦٠) تم الفراغ من نسخها في ١١ رمضان عام ٥٧٤٢هـ = ١٨ شباط ١٣٤٢م. وفي غزيري برقم (٩٥٥).
- رسالة في التحليل والتركيب: نشرها مع رسائل إبراهيم بن سنان بن ثابت بن قرة د. أحمد سليم سعيدان في الكويت عام ١٩٨٣م.
- في الفلك:**
- كتاب في سنة الشمس بالأرصاد: في المكتب الهندي العربي برقم (٧٣٤) مصورة بمعهد التراث بجلب برقم (٢٣٦ / مجموع). وأخرى ضمن مجموعة برقم (١ / ١٢٧٠) من ص (١-٩).
- كتاب تسهيل قراءة المجسطي: في مجلس شوراي، طهران برقم (٥ / ٤٦٤٢) مصورة بمعهد التراث بجلب برقم (٧٣٣).
- المدخل إلى المجسطي: لم يتم ويعد من أهم كتبه وأجودها.
- كتاب في إشكال المجسطي.

- .كتاب في حالة الفلك.
- .كتاب في رؤية الأهلة في الجنوب.
- .كتاب في إبطاء الحركة في فلك البروج وسرعتها وتوسطها بحسب للموضع الذي يكون فيها الفلك الخارج من المركز. في باريس ضمن مجموعة برقم (٢٤٥٧) من ص (٥٦-٥٩).
- .كتاب في علم ما في التقويم بالمتحن.
- .مختصر في علم النجوم.
- .كتاب في محنة حساب النجوم.
- .مقالة في حساب خسوف الشمس والقمر.
- .مقالة فيما يظهر من القمر في آثار الكسوف وعلاماته.
- .مقالة في علة كسوف الشمس والقمر: توفى ثابت قبل اتمامه.
- .كتاب فيما أغفله ثاون في حساب كسوف الشمس والقمر.
- .كتاب في طبائع الكواكب وتأثيراتها.
- .جوابان عن كتابي محمد بن موسى بن شاكر إليه (أي إلى ثابت) في أمر الزمان.
- رسالة في كيف ينبغي أن يُسلك إلى نيل المطلوب من المعاني الهندسية : وفيها ذكر آثار ظهرت في الجو، وأحوال كانت في الهواء مما رصد بنو موسى وأبو الحسن ثابت بن قرة. في أياصوفيا ضمن مجموعة برقم (٤٨٣٢) من ص (١ ب -٤ آ).
- . في حركات النيرين: أكسفورد بودليان ضمن مجموعة برقم (٣/من ص) ١٠٢-١٠٣ آ.ب).
- . في حركة الأفلاك: في الظاهرية برقم (٤٤٨٩) مصورة بمعهد التراث بحلب برقم (٤٤٨-٢٣).
- .كتاب في ذكر الأفلاك وحلقها وأدوات حركاتها ومقدارها ومسيرها: في أياصوفيا ضمن مجموعة برقم (٨/ ٤٨٣٢) من ص (٥٠ آ -٥١ آ). وفي القاهرة: طلعت ضمن مجموعة برقم (٣٧٧) من ص (٦٧ آ -٦٨ ب).



محمد علي سلطاني

محمد علي سلطاني واحد من المهتمين بالتراث العربي. بل يصح القول إنه سلخ جهوده معظمهما إن لم تكن كلها من أجل العناية بالتراث العربي من جوانبه المختلفة بدءاً من علوم اللغة المتعددة وصولاً إلى قضايا التراث ومشكلاته وخزائنه. ولذلك تنوعت كتبه وأبحاثه ما بين دراسة التراث وتحقيقه.

ولد محمد علي سلطاني في مدينة القنيطرة ١٩٣٣م. وفي مدارس القنيطرة تلقى علومه طيلة المرحلة الابتدائية والإعدادية والثانوية. انتسب بعد حصوله على الشهادة الثانوية إلى دار المعلمين الابتدائية.

بعد حصوله على شهادة الدراسة المتوسطة؛ أهلية التعليم الابتدائي، عمل محمد علي سلطاني مدرساً في المدارس الابتدائية، والتحق أيضاً بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق حتى تخرج، ليعمل مدرساً في المدارس الثانوية، ويذهب بعد فترة إلى القاهرة ويلتحق بجامعة عين شمس ليتابع دراساته العليا ويحصل على الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها في عام ١٩٧٤م.

بعد حصوله على الدكتوراه عمل مدرساً في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، وأعتبر للتدريس الجامعي في المملكة العربية السعودية. غير منقطع عن الأبحاث والدراسات وتحقيق التراث العربي.

شارك محمد علي سلطاني في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية في سوريا والوطن العربي، كما شارك في مناقشة عدد من الأطروحات العلمية لطلبة الدراسات العليا في سورية والسعودية. وهو عضو جمعية البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب بدمشق.

- وضع سلطاني العديد من الأبحاث التي نشرت بعض الدوريات السورية والعربية،
ووضع الكثير من الكتب التي عنيت معظمها بالتراث العربي دراسة وتحقيقاً منها:
- . إتحاف الطرف في علم الصرف (تحقيق). دمشق. ١٩٩٩م.
 - . الأدوات النحوية ومعانيها في القرآن الكريم. دمشق. ٢٠٠٠م.
 - . البلاغة العربية في فنونها. دمشق. ١٩٧٩م.
 - . شرح أبيات سيويه لابن السيراني (تحقيق ودراسة). دمشق. ١٩٧٦م.
 - . العروض وإيقاع الشعر العربي. دمشق. ١٩٩٩م.
 - . فرحة الأديب لأبي محمد الأعرابي (تحقيق ودراسة). دمشق. ١٩٨٠م.
 - . المختار من علوم البلاغة والعروض. دمشق. ١٩٩٩م.
 - . مع البلاغة العربية في تاريخها - دراسة - دمشق ١٩٧٩م.
 - . نصره الثائر على المثل السائر (تحقيق). دمشق. ١٩٧٤م.
 - . النقد الأجنبي في القرن الثامن الهجري. دمشق. ١٩٧٤م.



البدیع^(٥)

لمحة تاريخية

قبل أن نشرع باستحلاء معالم تاريخ علم البدیع ومصطلحاته، نرى أن نبداً بلفظ البدیع وما كان يثيره في الأذهان من معنى.

لقد ظهر هذا المصطلح الفني على ألسنة عددٍ من الشعراء والرواة في القرن الثاني، ودون ذلك أيضاً، منذ أن بدأ الراعي النميري (ت ٩٠هـ) وبشار بن برد (ت ١٦٧هـ) وابن هرمة (ت ١٧٦هـ) ومنصور النميري (ت ١٩٠هـ) وغيرهم، يتوسلون بطرائق جديدة للتعبير في أشعارهم، على أنه شيء جديدٌ لفت إليه الأنظار وتناقلته الرواة، مشيرين إلى هذا البدیع في أشعار هؤلاء الشعراء، حتى بلغ ذلك الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) فكان مما قاله فيه . معقّباً على أبياتٍ لأحد الشعراء:

«... وهذا الذي تسميه الرواة البدیع... والبدیع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأريت على كلِّ لسان، والراعي كثير البدیع في شعره، وبشار حسن البدیع، والعتابي (ت ٢٢٠هـ) يذهب في شعره في البدیع مذهب بشار...»^(٦).

وبذلك يتبين لنا أن مصطلح «البدیع» كان شائعاً على ألسنة الشعراء والرواة، بوصفه علماً على هذه الوجوه الجديدة في التعبير، قبل أن يستخدمه ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) بعشرات السنين، كما كان للجاحظ دورٌ في تقديم هذا المصطلح إلى الناس، فأسهم بذلك في إشاعته والتعريف به، مكرراً إيرادَه في غير موضعٍ من كتابه «البيان والتبيين».

^٥ . النص من كتاب للدكتور محمد علي سلطاني يحمل عنوان: البلاغة العربية في فنونها.

^٦ . البيان والتبيين . ج ٤ . ص ٥٦ . ٥٥ .

ويبدو أنّ مدلول هذا المصطلح لم يكن معروفاً على الدقة لدى الجميع آنذاك، وذلك لأنّ البديع اسم موضوع لفنون من الشعر، يذكرها الشعراء ونقاد المتأدبين منهم، فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم، ولا يدرون ما هو^(٧). وذلك لنفور أذواقهم مما مال إليه بعض المحدثين آنذاك من تكلف ألوان البديع والإغراق فيه... مما دفع أحدهم حتّى قال لأبي تمام عبارته المعروفة . آخذاً عليه غموضه . بقوله: لم لا تقول ما مال يفهم؟ فأجابه الشاعر: وأنت لم لا تفهم ما يقال؟!

وأغلب الظنّ أنّ اختيار المحدثين لا سم البديع . بمعنى الجديد المبتكر . قصدوا به إلى الإيحاء بأنهم قد أتوا في أشعارهم بما لم يسبقوا إليه، وذلك استفادة مما تؤديه كلمة البديع في لغة العرب من إبداع بلا نظير سابق، مما يتبدى في مثل قوله تعالى في سورة البقرة: «بديع السموات والأرض، وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون»، بمعنى أنّهُ أوجدهن إيجاداً جديداً على غير مثال سابق.

لهذا صرّح ابن المعتز في مطلع كتابه «البديع» معرّضاً بما يؤكّد قدم هذه الوسائل الفنية في أعرق النصوص العربية؛ في القرآن والشعر الجاهلي وغيرهما... أمّا البديع بوصفه أحد علوم البلاغة الثلاثة فقد ظهر لأوّل مرة على يد ابن المعتز في كتاب «البديع» سنة ٢٧٤هـ، وبذلك يعدّ مؤسس هذا الفن، وإن لم يكن في الحقيقة يقصد إلى ذلك. وإنما كانت غايته شيئاً آخر. والبديع الذي كان يعنيه أيضاً هو ذلك الجديد المبتكر نفسه، وكان يرمي من تأليف كتابه إلى تحديد عناصر الخصومة بيّن المحدثين من الشعراء وبيّن المحافظين منهم^(٨)، غير أنّ الذي حصل بعد ذلك أن غدّد كتابه حجر الأساس في علم البديع.

٧ . البديع . ص ٥٨ .

٨ . انظر القسم الأول . ص ٩٣ وما بعدها .

وقد تمَّ لابن المعتمر تحديد ستة عشر وجهاً من وجوه البديع^(٩)، سبق إلى ثلاثة عشر منها مستمداً بعضها من الجاحظ، مقتصرأً بذلك على إبداع خمسة أوجه هي: ردُّ العجز على الصدر، تجاهل العارف، تأكيد المدح بما يشبه الذم، هزل يراد به الجدُّ، إعنات الشاعر نفسه (لزوم ما لا يلزم).

وقد أغفل ابن المعتمر عدداً مما ورد عند الجاحظ من وجوه، في البديع خاصَّة، كان منها: السجع، والازدواج، والإرصاد، واللغز في الجواب، وحسن التقسيم، والتَّناسب بَيِّنُ اللفظ والمعنى، والقران...

ثمَّ جاء قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) في (نقد الشُّعر) فبلغت وجوه البديع عنده واحداً وعشرين، اشترك مع ابن المعتمر بسبعةٍ منها، وأبدع واحداً فقط هو صحة التَّفسير...

أعقبه أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) في (الصناعتين) إذ بلغت أوجه البديع عنده أربعين وجهاً، أبدع منها عشرة كما صرَّح بذلك^(١٠) هي: «المجاورة، والتشطير، والاستشهاد، والمضاعف، والتطريز، والتلطف، والمشتق، والخبر والوصف بلفظ الاستفهام، وحسن الرد، والتخيل».

ثمَّ كان ابن رشيق (ت ٤٥٦هـ) في كتابه (العملة) فجعل أوجه البديع أربعة وثلاثين، أبدع منها ستة هي: المثل السائر، والاستطراد، والتفريع، والاستدعاء، والتكرار، والاتساع.

أمَّا ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦هـ) فقد اقتصر على واحدٍ وعشرين، بالإضافة إلى ظاهرة جديدة تبدَّت في ميدان البديع عنده للمرة الأولى، تلك هي تفريقه بَيِّن ما سمي بالمحسنات اللفظية، والمحسنات المعنوية.

٩. هذا يعد أن نفينا عنها ما ليس من البديع كالاستعارة والتشبيه، فلقد كان (البديع) يشمل كلَّ أوجه الإبداع في الشُّعر بلا تمييز، حتَّى كان تحديد السكاكي لأبواب البلاغة الثلاثة، إذ أخذ البديع مفهومه المحدد بلا تغيير إلى الآن...

١٠. الصناعتين. ص ٤٥٠.

وهبط العدد عند لدى **عبد القاهر الجرجاني** (ت ٤٧١هـ) في أسرار البلاغة إلى ثمانية أوجه.

أمّا **أسامة بن منقذ** (ت ٥٨٤هـ) فقد جمع من هذه الألوان في كتابه (البدیع في نقد الشُّعر) خمسة وتسعين وجهاً.

وحين يتصدى **أبو يعقوب السكاكي** (ت ٦٢٦هـ) إلى تصنيف كتابه (مفتاح العلوم) يقوم بعمل جديد هو إقامته علم المعاني بتلخيص عمل عبد القهر من جهة، وفصله البديع عن البيان من جهة أخرى، مكتفياً بخمسة وعشرين وجهاً بديعاً، قدّم عشرين منها باسم: وجوه تحسين الكلام المعنوية، والخمسة الباقية جعلها في وجوه تحسين الكلام اللفظية.

تلاه **ابن الأثير** (ت ٦٣٧هـ) في المثل السائر فوصل إلى ثلاثين وجهاً.

ثمّ ارتفعت إلى السبعين عند **شرف الدين التيفاشي** (ت ٦٥١هـ).

وزادت إلى مئة وعشرين في (تحرير التحبير) **لابن الإصع المصري** (ت ٦٥٤هـ).

ثمّ قامت من حول (مفتاح العلوم) **للسكاكي** الشروح والتلخيصات، كان أشهرها كتاب (التلخيص في علوم البلاغة) **للخطيب القزويني** (ت ٧٣٩هـ)، ويبدو أن **القزويني** لم يكن راضياً. كسابقه **السكاكي**. عن كثرة أوجه البديع، فاكتفى بذكر ثمانية وثلاثين وجهاً... فترك أربعة مما ورد عند **السكاكي**، وأضاف سبعة عشر وجهاً ليست في (مفتاح العلوم)، وبذلك يكون قد مع **السكاكي** في واحدٍ وعشرين وجهاً.

ثمّ أخذت وجوه البديع تتزايد باطراد، وتحولت هذه الزيادة إلى غاية في ذاتها، إلى أن وصلت عند بعض أصحاب البديعيات في القرن الثامن والتاسع إلى مئة وستين وجهاً، معظمها متكلف لا قيمة له في فن البديع.



محمد فاتح زعل

الدكتور محمد فاتح صالح زعل باحث في مركز زايد للتراث والتاريخ منذ ١٩٩٩ حتى تاريخه. وقد نال جائزة اتحاد كتاب وأدباء الإمارات التقديرية للقصة القصيرة في عام ٢٠٠٥م.

عمل رئيساً للقسم الثقافي والإعلامي في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي بين عامي ١٩٩٥ - ١٩٩٩م.

عمل أستاذاً مساعداً في جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا في الإمارات العربية المتحدة بين عامي ٢٠٠٣ - ٢٠٠٦م.

سُمي عضواً في هيئة تحرير مجلة آفاق الثقافة والتراث التي تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي بين عامي ١٩٩٤ - ١٩٩٩م.

عضو جمعية العاديات في حلب منذ العام ٢٠٠٠م.

عضو اتحاد الكتاب العرب . سورية ٢٠٠٤م.

عضو مجلس الإدارة في مجلس العمل السوري المنتخب بالعين ٢٠٠٥م.

كتب الدكتور محمد صالح زعل العديد من الكتب والأبحاث والمقالات في الصحف والدوريات العربية.

الكتب المنشورة:

١ . مناهج توثيق التراث الشعبي في الإمارات . في ثلاثة مجلدات (إعداد بالمشاركة

مع الدكتور حسن محمد النابودة) . ٢٠٠٠م.

٢ . إعداد الكتاب السنوي للمركز عام ٢٠٠١م.

- ٣ - علوم المكتبات) (إعداد بالمشاركة مع الدكتور حسن محمد النابودة) -
٢٠٠١م.
- ٤ . مهارات حرفية وفنية في التراث الوطني (إعداد بالمشاركة مع الدكتور حسن محمد النابودة). ٢٠٠١م.
- ٥ . هموم مدونة (مجموعة قصصية). ٢٠٠٢م.
- ٦ . منتخبات من نواذر المخطوطات العربية (إعداد بالاشتراك مع الدكتور أحمد حلوبي والدكتور هشام النعسان). ٢٠٠٢م.
- ٧ . حلية الفرسان وشعار الشجعان (تحقيق بالاشتراك مع الدكتور عبد الإله نبهان). ٢٠٠٢م.
- ٨ . أوراق من ذاكرة الاغتراب (مقالات ودراسات أدبية) . دمشق . ٢٠٠٣م.
- ٩ . الخطاب الأدبي في البث التلفزيوني العربي (الإمارات نموذجاً) . ٢٠٠٤م.
- ١٠ . تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس (تحقيق بالاشتراك مع الدكتور عبد الإله نبهان). ٢٠٠٥م.
- ١١ . سلطة المثقف في الأندلس بين الاقتراب والاعتراب (قراءة في سيرة لسان الدين بن الخطيب) . وزارة الثقافة . دمشق . ٢٠٠٦م .

أما الأبحاث والمؤتمرات التي شارك فيها فهي:

- . المشاركة ببحث في مؤتمر الإعلام الإسلامي في القاهرة عام ١٩٩٦م .
- المشاركة ببحث عن الإعلان ودوره في الصحافة المحلية بدائرة الثقافة والإعلام بالشارقة عام ١٩٩٧م .
- . المشاركة ببحث في الندوة العالمية السابعة لتاريخ العلوم عند العرب عن ابن منظور عام ٢٠٠٠م .

- . المشاركة ببحث عن واقع العمل التراثي وآفاقه في دولة الإمارات بجمعية العاديات بحلب عام ٢٠٠١م.
- المشاركة ببحث في الدورة التدريبية السادسة عن الحكاية الشعبية في الإمارات (تقنيات السرد القصصي) عام ٢٠٠٢م.
- . المشاركة في مؤتمر المخطوطات العربية بالإسكندرية عام ٢٠٠٣م.
- المشاركة في مؤتمر لسان الدين بن الخطيب في جامعة حلب عام ٢٠٠٤م.
- . المشاركة في إعداد كتاب عن زايد والمجلس الوطني.



لسان الدين ابن الخطيب

« إن ثقافة ابن الخطيب ثقافة تقليدية ، فهو المعلم ورجل الدين والشاعر والكاتب الإداري والموظف، ولا صلة له بالموظف العضوي بالمفهوم الحالي للمثقف، وبالتالي فإن محمول هذه الثقافة هو مرتبط بالكرامة والشرف، وليس بالحرية كما هي نداءات المثقف اليوم، ولذا فهو حكماً منحاز إلى السلطة باعتباره داخلها ممارساً لوظائفها، وقائماً على خدمتها منذ كان صغيراً، فهو نتاج تربية القصر حيث الكرامة والشرف في أبهى صورها.

وكذلك فإن هذه الثقافة في ضوء النشأة لم تكن صلبة مواجهة، بل كانت رقيقة متسامحة، وهي نتاج العيش الأندلسي بطبيعة الحال، ولا نستطيع بالتالي أن نخرجها عن سياقها التاريخي، ونطلب منها أن تشق عصا الطاعة، وتخرج عن رأي السلطان لمنحها بعد ذلك شهادة حسن السلوك».

من كتاب

سلطة المثقف بين الاقتراب والاعتراب

الشاشة الصغيرة

« لا شك أن أهم معضلة تواجهنا في الشاشة الصغيرة - ونحن نحاول إقامة جسر جوي يصل بين الفصحى والعامية لمد الأولى بالغذاء والكساء وتوفير الخيام الكافية لإيوائها وحمايتها وهي تواجه عاصفة الحضارة هي أزمة الثقة بالعامية من جانب تقابلها بالجانب الآخر أزمة الهالة من القدسية القاتلة التي نحيط بها معاجمنا، فنحرص عليها حرصاً يمنعها من التنفس والاتصال بالعالم الخارجي، ولكن الأزمة لا تتوقف عند فتح الحدود بين الفصحى والعامية، فهناك حدود حصينة أخرى بين الفصحى والفصحى.

إن انحياز هذا المعلم الجديد (التلفاز) لشكل من أشكال الفصحى سوف يحدد لغة القرن القادم الذي يقترّب بخطى سريعة دون أن يكون عند العاملين في الحقلين اللغوي والإعلامي أية خطط جاهزة لإحداث نقلة هامة تحرف المسار من حقبة سيادة العامية في لغة الأفلام والمسلسلات إلى سيادة اللغة المبسطة التي تأخذ من رشاقة العامية دون أن تخسر من الفصيح وهذا ما يطلق عليه اللغة الوسيطة». ص ١٨٠

من كتاب

الخطاب الأدبي في البث التلفزيوني العربي

ذاكرة الاغتراب

" إذا تنادت بيوت الأرياء الأمريكية إلى أن الموضة هي الثياب الفضفاضة

تفضفضنا، وإذا خرجت علينا صالونات الحلاقة فيها بأن الموضة هي تسريحة "البانكي"

تبنكنا، وإذا تسمرت فوق كرسي من خمسة نجوم لتريح أعضاء جسد متهاو ذي نجمة

واحدة لترشف فنجان قهوة تسترد به نشاطك الذابل كانت " أميركان كوفي".

وأسأل بعد.. لماذا يشتد بي الحنين دائماً إلى نفسي الماضية التي تجاوزت عمرها

مئات السنين.. ؟ هل لأن هذا الحنين هو من مكونات الذات العربية، متأصل فيها

أصالة السيف العربي، ورقة المهة العربية، وفروسية الجواد العربي، وعبق القهوة العربية،

واتساع البيت العربي، وغيرها .

أم لأن هذا الحنين الذي يكويني بناره بين الفينة والأخرى هو ارتداد لما نطالعه

كل يوم من مشاهد لحضارة معولة زائفة بلا تاريخ. تجلد وجهك بمشاهدها المتعددة

بالحدائق المرسومة بالشجر، والأبنية الواقفة الجاثمة بثقلها على رعشة العين وخفق الفؤاد،

وبرائحة دخان السيارات المزدهمة، بالطائرات والصواريخ، وبجرائم القتل، وبزعيق مطري

القنوات الفضائية، وبالطبخ المعبأ في أكياس الورق، وبالأكل المحفوظ في علب القصدير.

لماذا أحس أن في أعماقي بدويًا عنيداً حار الدماء ثاقب النظرة واسع الكف

قمحي البشرة ينتشل نفسه من كرسي النجوم الخمس إلى الصحراء لينعم بدفء رمالها

وطراوة الحركة في ذراتها العربية الأصيلة.

من كتاب

أوراق من ذاكرة الاغتراب

محمد قجة

محمد حسن قجة أحد المشتغلين بدراسة التراث العربي، والتنقيب عن المخطوطات العربية، ساهم في إخراج بعض المخطوطات التراثية وتقديمها للتحقيق والنشر.

ولد محمد قجة في مدينة حلب عام ١٩٣٩م، وفيها تلقى تعليمه منذ الابتدائية وحتى نال الشهادة الثانوية في عام ١٩٥٩م، وسافر إلى دمشق ليلتحق بقسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة دمشق، ونال الإجازة في اللغة العربية وآدابها في عام ١٩٦٣م. وعمل في التدريس فترة من الزمن سافر بعدها إلى الجزائر وهناك نال دبلوم الدراسات العليا في التاريخ الإسلامي من جامعة الجزائر في عام ١٩٧٣م.

عام إلى حلب وتابع عمله في التدريس والعناية بالتراث العربي الإسلامي حتى سمي رئيساً لمجلس إدارة العاديات السورية في عام ١٩٩٤م. وفي عام ٢٠٠٦م سمي مديراً للأمانة العامة لاحتفالية حلب عاصمة للثقافة الإسلامية.

شارك محمد قجة في عشرات الندوات والمؤتمرات العلمية في سوريا والوطن العربي، وفي مناسبات علمية كثيرة، وهو عضو في الكثير من المؤسسات العلمية والبحثية العربية والدولية منها:

- . عضو جمعية الدراسات والبحوث في اتحاد الكتاب العرب.
- . نضو مجلس الأمناء في مؤسسة العلوم والتكنولوجيا ببريطانيا.
- . عضو مجلس الأمناء في مركز ومتحف المخطوطات بالإسكندرية.
- . عضو اتحاد الآثاريين العرب.
- . عضو الجمعية السورية لتاريخ العلوم.

- . عضو لجنة حماية حلب .
 - . عضو لجنة ترميم وتوثيق الجامع الأموي الكبير بحلب .
 - . عضو لجنة الاختيار في جائزة الملك فيصل العالمية .
 - . رئيس تحرير الكتاب السنوي المحكم "عاديات حلب" .
 - . رئيس تحرير المجلة التراثية: مجلة العاديات .
- له العديد من الكتب وعشرات الأبحاث في دراسة التراث العربي المنشورة في الدوريات السورية والعربية منها: قيم التضامن والتكافل في التراث العربي والإسلامي وأبعادها الإنسانية، دور حلب على طريق الحرير، ومن دراساته أيضاً:

١- المنصور الأندلسي - دراسة .

٢- عبد الرحمن الناصر - دراسة .

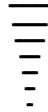
٣- طارق بن زياد - دراسة .

٤- معركة العقاب - دراسة .

٥- معركة المنصورة - دراسة .

٦- محطات أندلسية - دراسة .

٧- الظاهر بيبرس - دراسة .



صور من العلاقات المتبادلة

بَيْنَ أوروپا وشمال بلاد الشام^(١١)

خلال ربع قرن بعد الفتح العثماني لبلاد الشام أصبحت حلب مركزاً متوسطاً في دولة مترامية الأطراف. وهذا ما يفسر النمو السريع لعدد الخانات والأسواق وقوافل التجارة المؤلفة من آلاف الجمال.

ويذكر **لومانس** أنَّ القافلة مهما كان حجمها فإنَّ حمولتها تباع في يومٍ واحدٍ. وأصبحت للمدينة في القرن السادس عشر كأمها مخزن هائل للحبر والتوابل ولولود الطَّبَّية والبضائع الثمينة.

وفي عام ١٥٤٧م / ٩٥٤هـ قَدَّرَ قنصل البندقيَّة عدد سكان مدينة حلب بأربعمئة ألف نسمة. وذكر عدد من القناصل والرَّحَّالين أنَّها في ذلك تعدُّ أكبر المدن العثمانية بعد استنبول وأجملها وأغناها. ومن جهة حجم العمل التجاري فهي الأولى. وتضم جاليات من شتى أنحاء العالم.

ويمكن أن نتوقف عند بعض الأسماء الهامة التي تركت وصفاً للعلاقات الأوربية مع بلاد الشام. ومن هذه الأسماء:

أولاً: لوران دارفيو قنصل فرنسا في حلب اعتباراً من ١٦٧٩م / ١٠٩٠هـ وفي مذكراته قضايا كثيرة يمكن التوقف عندها:

أ. يصف **دارفيو** المدينة الواقعة على ضفتي نهر "قويق" وبساتينها وما فيها من ثمار وخضراوات. كما يصف المآكل فيها.

ب. يذكر **دارفيو** أن سكان حلب كانوا ٢٩٠,٠٠٠ نسمة في عهده منهم نحو ٣٠٠٠٠ مسيحي. وأن الجاليات الأجنبية بحدود ٧٥ جالية ممثلة بقناصل أو ممثلات تجارية. وأن أهل المدينة هم الأكثر وداعة والأقل أذى والأسهل معاملة يَبْرَن سكان السُلطنة العثمانية.

١١. النص من بحث للأستاذ محمد قجة يحمل العنوان ذاته.

ج . والي المدينة باشا له ثلاث شرابات في طربوشه . وحينما يمر موكبه يتقدّم رمح مذهب علقت فيه أيضاً ثلاث شرّابات . يليه المتسلّم والقاضي والمفتي ونيقيب الأشراف وآغا الانكشارية وآغا الصباهية والدفتر دار..

د . يعدد دارفيو للمهن التي كانت معروفة في حلب في وقته وعددها ٧٢ مهنة . لكل منها رئيس يدعى شيخ الكار . ويذكر أن الخانات يبلغ عددها ٦٨ خاناً والقيساريات ١٨٧ قيسارية . أما الأسواق فحدّث عنها ولا حرج ، ففيها كل بضائع العالم ، وهي أبنية ضخمة مقسمة إلى ممرات مقبية بالرصاص . ومن الصعب أن يسلك المارة طريقهم في الأسواق نظراً لكثرة الزحام . وكانت الخانات تستخدم فنادق وأماكن لعرض البضائع ومستودعات وبجانها إسطبلات .

هـ . كانت موانئ المتوسط المتصلة مع حلب بشكل كثيف ونشط هي إسكندرون واللاذقية وطرابلس الشام . وكانت طرابلس تضم عدداً من القنصليات وهي على اتصال دائم مع مثيلاتها في حلب .

و . يذكر دارفيو أن الجالية اليهودية في حلب تسيء إلى التجارة . ويقوم : «ليس بين الأمم العاملة في التجارة من يسيء كما يفعل اليهود الوافلون من أوربا» . فقد كانت حلب خالية منهم إلى عهد قريب إلا أنّهم دخلوا إليها منذ بضع سنوات ووضعا أنفسهم تحت حماية فرنسا وتمتعوا بامتيازاتها وتركوا لحاهم طول كالإنكليز والفرنسيين وأنهم يعملون بالخداع حتى إن أمّتا والإنكليز يقاسون منهم الأمرين .

ويستطرد دارفيو قائلاً : إن اليهود سعداء للقيام بالشر من أجل الشر نفسه ، وهم بإساءتهم للآخرين يُرضون طبيعتهم الفاسدة والحاقدة ، ومن يستخدمهم يجب أن يكون منهم على حذر دائماً . ولا ييوح لهم بالسر . وإن الأتراك يحتقروهم .

فهم يكتنون المال ويقرضون بالربا . إنهم أكثر الناس شراً في العالم . وهم يخونون دون حجل أكثر من أحسن إليهم . ومعظم عمليات الغش تأتي منهم .

ثانياً : كتاب الأخوين راسل : يحمل هذا الكتاب عنوان «تاريخ حلب الطبيعي في القرن الثامن عشر» ومؤلفاه هما الطبيبان الإنكليزيان ألكسندر وباتريك راسل . وقد

صدرت طبعته الأولى باللغة الإنكليزية ١٧٥٦م / ١١٧٠هـ لندن وهو من أهم الكتب التي ألفها أجنبي عن مدينة حلب. يقع الكتاب في قسمين كبيرين يتألفان من ٢٥ فصلاً:

في الفصول الثلاثة الأولى يتحدث المؤلفان عن حلب: موقعها، أسوارها، عمارتها المختلفة من جوامع وكنائس وأسواق وقصور ومبان حكومية. و عن التركيبة السكانية فيها بشكل عام. كما يتحدثان عن طبيعتها ومناخها وزراعتها ومياهها.

وفي الفصول السبعة التالية يتحدثان عن تفاصيل حياة السكان: عددهم - ملابسهم مأكولاتهم اليومية. الحمامات. الأفراح. الأحزان. التسليات. العادات الاجتماعية. النساء وعاداتهم. ثم يأتي الحديث إلى تركيبة الهيئة الحاكمة ومراتب الموظفين والدسائس التي تجري في الخفاء في دوائر الباشا ومن حوله.

ثمَّ ينتقل الكاتبان إلى الحديث عن الجاليات الأوربية في حلب خلال القرن الثامن عشر: أنواعها. أعمالها. مساكنها. عاداتها. علاقاتها بالسكان المحليين. وبعد ذلك يتحدثان عن السكان المحليين المسيحيين: طوائفهم. أعيادهم.. كنائسهم. أسلوب حياتهم. أعمالهم. أفراحهم. أحزانهم. وبعد ذلك يتحدثان عن الجالية اليهودية في حلب: عددها. عبادتها. مهنتها. أعيادها. علاقاتها.

ثمَّ يتحدثان عن الأحوال التعليمية والثقافية والكتب والمخطوطات. وعن الأحوال الصحية والاجتماعية. وعن الطقس وأحواله. وعن أنواع الحيوانات والنباتات الموجودة في حلب ومنطقتها. ولهذا الكتاب أهمية بالغة يمكن تلخيصها فيما يلي:

١. يغطي الكتاب تاريخ فترة هامة هي القرن الثامن عشر في حلب من وجهة نظر أوربية. ويكاد الكتاب يكون الوحيد الذي يغطي هذه الفترة.

٢. المؤلفان استفادا من المنهج العلمي في تأليف الكتاب فجاء مزوَّداً بالإحصاءات الدقيقة، بعيداً عن الكلام المنمق المسترسل.

٣. في الكتاب معلومات طبية هامة عن الأمراض التي كانت منتشرة وأسلوب معالجتها.

٤ . في الكتاب تحليل دقيق للعادات الاجتماعية ومقارنتها بين سكان المدينة من مسلمين ومسيحيين وجاليات أوروبية. وذلك بوصف الملابس والمساكن والمأكولات والأعياد..

٥ . المؤلفان أقاما في حلب مدة طويلة ودخلا في عمق المجتمع الحلبي مما يجعل لكتابهما مصداقية معقولة. وقد اتصف الكتاب عموماً بالموضوعية والبعد عن التصورات المسبقة.

٦ . إن الكلام عن مدينة حلب في تلك الفترة يعتبر مثلاً يمكن تطبيقه على المدن الأخرى كدمشق وبيروت والقاهرة وطرابلس. لأن الظروف العامة والتركيبة السكانية والعادات كانت متقاربة إلى حد كبير.

٧ . إن الكتاب مثال حي على العلاقات المتبادلة والمتشابكة بين طرفي المتوسط. تلك العلاقات التي تمثل مدينة حلب مركزاً بارزاً فيها بسبب ثقلها التجاري ومركزها الاستراتيجي وعمقها التاريخي.

٨ . يشير الكتاب بوضوح إلى مدى التسامح والتفاهم في العيش المشترك الذي عرفته الطوائف والعناصر السكانية المختلفة في مدينة حلب. وهي بذلك نموذج للمدينة الشرقية والعربية والإسلامية التي احتضنت عدداً كبيراً من الجاليات الأوربية والأجنبية والقنصل والتجار ورجال الدين في جو من التفاهم المشترك. ولا تزال المدينة حتى اليوم نموذجاً لهذا التفاهم المشترك.

وهي تضم حالياً ١١ طائفة مسيحية لكل واحدة منها مطرانيته واستقلالها الذاتي في إطار النظام العام للبلاد.



محمود الريداوي

محمود الريداوي واحد من أبرز دارسي التراث العربي في سوريا، ولد في درعا عام ١٩٣٢م، وفيها بدأ تلقي علومه فنال الشهادة الابتدائية في عام ١٩٤٧م، وفي عام ١٩٤٩م نال الشهادة المتوسطة (الإعدادية)، وفي العالم التالي عين معلماً في المدارس الابتدائية في محافظة درعا. وتابع فنال الشهادة الثانوية عام ١٩٥٢م.

في عام ١٩٥٤م التحق بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق، وواظب على الدراسة فنال الإجازة في اللغة العربية وأدبها عام ١٩٥٨م. وفي عام ١٩٥٩م حاز شهادة أهلية التعليم الثانوي؛ دبلوم التأهيل التربوي من جامعة دمشق، وفي العام ذاته عين مدرساً للغة العربية في المدارس الثانوية ودار للمعلمين. وفي عام ١٩٦٠م عين مديراً للإعدادية الشرقية بدرعا.

في عام ١٩٦١م عين معيداً في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، وأوفد إلى القاهرة في عام ١٩٦٣م لمتابعة الدراسات العليا فحصل على الماجستير في الآداب عام ١٩٦٥م ببحته: ابن حجة الحموي شاعراً وناقداً. وفي عام ١٩٦٨م حصل على الدكتوراه في الآداب ببحته: الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام.

عاد إلى دمشق في عام ١٩٦٨م وعين في العام ذاته مدرساً في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، وفي عام ١٩٦٩م أسندت إليه رئاسة قسم اللغة العربية، وظل في منصبه هذا حتى عام ١٩٧١م، إذ أعير إلى جامعة إلى جامعة الجزائر.

عاد إلى دمشق في عام ١٩٧٤م ورقي إلى مرتبة أستاذ مساعد (أستاذ مشارك)، وأسندت إليه ثانية رئاسة قسم اللغة العربية. وفي عام ١٩٧٩م رقي إلى مرتبة أستاذ. وفي عام ١٩٨١م سمي وكيلاً لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة دمشق. وفي العام التالي كلف بتسيير أمور عمادة كلية الآداب. وفي عام ١٩٨٤م تعاقد مع جامعة الملك سعود بالرياض.

شارك الدكتور **الريداوي** في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية في العالم العربي وخارجه. وأشرف على أكثر من سبعين رسالة ماجستير ودكتوراه في الجامعات السورية والعربية. وناقش الكثير من رسائل الماجستير والدكتوراه. وشارك في تحكيم الكثير من الأبحاث العلمية للنشر والترقية. وهو إلى جانب ذلك: عضو اتحاد الكتاب العرب. وعضو مجمع اللغة العربية بدمشق. ورئيس تحرير مجلة التراث العربي. وعضو في لجنة النقد والأدب. ورئيس لجنة الدراسات العليا.

نشر الدكتور **الريداوي** عشرات الأبحاث في العديد من المجالات والدوريات العربية، وله العديد من الكتب المنشورة المنعياً بدراسة التراث العربي، منها:

- . الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام (مجلدان). دمشق . ١٩٧٠م.
- . ابن حجة الحموي شاعراً وناقداً.
- . التيارات والمذاهب الفنية في الشعر العربي (مجلدان). دمشق . ١٩٨٠م.
- . المتخير من كتب النقد . دمشق . ١٩٨١م.
- . مبادئ النقد . دمشق . ١٩٨٢م.
- . دراسات في الأدب واللغة والحضارة . دمشق . ١٩٨٠م.
- . النقد العربي القديم . دمشق . ١٩٨٢م.
- . دراسات في الأدب الحديث . دمشق . ١٩٦٠م.
- . دراسات في خطابة الرسول.
- . دروس اللغة العربية ودورها في التربية القومية.
- . الفن والصنعة في مذهب أبي تمام . دمشق . ١٩٨٠م.
- . اللغة العربية لغير المختصين - دمشق ١٩٨٢ .
- . اللغة العربية لغير الناطقين بها - دمشق . ١٩٨٠م.
- . معجم المصطلحات النقدية والأدبية.



علم السيمياء بَيْنَ التَرَاثِ وَالْحَدَاثَةِ^(١)

كثرت في الآونة الأخيرة الكتابات التي تناولت (علم السيمياء)، وتعددت البحوث والمقالات التي وردت إلى مجلة (التراث العربي) والتي تناولت هذا العلم من زوايا مختلفة، بعضها من وجهة النظر التراثية، وبعضها الآخر من وجهة نظر الدلالة الحداثية.

ووقع القارئ المتابع لمجلة التراث العربي في حيرة من أمره للتوفيق بين مفهوم علم السيمياء في دلالته التراثية، وبين المفهوم الذي اكتسبه المصطلح على أيدي المشتغلين في علم الدلالة، أو المشتغلين في علم اللسانيات عامة.

ولتوضيح هذا للمصطلح في المفهومين: القديم والحديث نكتب هذه الأسطر، فعندما يحاول الباحث في مصطلح (السيمياء) أن يؤرِّخ بإيجاز لهذا العلم يلتقي في فترة مبكرة من حركة التأليف في المصطلحات العلمية بالعالم المشهور جابر بن حيان (ت ٢٠٠هـ. ٨١٥ م) وهو. على الرغم مما أثير حول سيرته ومؤلفاته من جدال. كانت ثقته بنفسه وبعلمه أكبر من أن يسعفه على تحقيقها التطور العلمي الذي بلغه في عصره، فقد بلغ جابر مرحلة متقدمة في علم الكيمياء، وكان خياله العلمي الطموح يُفضي به إلى أن ينقل للمعادن التي يعالجها من حالة إلى حالة، وتطلع إلى أن يحوّل للمعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة، وكان هذا حلم البشرية منذ قديم الزمان، ولكن مخبره للتواضع بأجهزته لم يمكنه من ذلك، فتحول عنده الطموح من عالم التحقيق إلى عالم التخيل والوهم. وأنفق وقتاً كبيراً، وجهوداً كثيرة في إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى، فوقع في طلب المستحيل، وتحوّل عنده علم الكيمياء إلى علم السيمياء الذي كان في مفهوم ذلك العصر يقترب من السحر. كما تحوّل علم الفلك عند العرب إلى علم السحيم، فعلم السيمياء، كما أطلق عليه صاحب كتاب (أبجد العلوم) اسم (ما هو غير حقيقي من السحر)، ولهذا قال بعض مؤرخي تاريخ العلوم عند العرب: إن جابر بن حيان، هذا العالم الجليل كان كبير السحرة في هذه الملة، تصفح كتب القوم، واستخرج الصناعة، وغاص في زبدتها واستخدمها، ووضع فيها عدّة تأليف، وفي صناعة السيمياء خاصة.

١. النص من بحث للدكتور محمود الريداوي يحمل العنوان ذاته.

وأضاف. أي مؤلف كتاب أجد العلوم. «أن في هذا الباب (حكايات عن ابن سينا والسُّهروردي كثيرة. وأطال ابن خلدون في هذا العلم»، وقال: «إن لفظ (سيميا) عبرانيٌّ معرَّب، أصله (سيم يه) ومعناه: اسم الله، وأما اللقالات السبع عشرة للحلاج فإنما هي على سبيل الرمز، وقد حقق ابن تيمية في مؤلفاته أن الحلاج كان من الساحرين للشعوذين».

وفي كتاب (طبقات الأطباء) قيل: إن كمال الدين بن يونس كان يعرف علم السيميا وعرفه التهانوي في كتابه (كشاف اصطلاحات الفنون) بأن السيميا (هو علم تسخير الجن، كذا في بحر الجواهر).

وبعض أنصاف العلماء أدخلوا تحت علم السيميا علوماً عدّة منها: (علم أسرار الحروف) وهو من تفاريع السيميا، ولا يوقف على موضوعه، ولا تُحاط بالعدد مسائله، تعدّدت فيه تأليف البوني وابن العربي وغيرهما ممن اتبع آثارهما، ثم ظهر بالمشرق.

وإذا استفتينا معجمات اللغة العربية لتفتينا في مفهوم هذا المصطلح وجدناها تقول: «السومة والسومة والسومة والسومة: العلامة، والخيل المسومة: هي التي عليها السمة، وقد يجيء السوما والسيميا ممدودين، وأنشد لأسيد:

غلام رماه الله بالحسن يافعاً له سيميا لا تشقّ على البصر
كأن الشيا عُلقت فوق نحره وفي جيده الشعري، وفي وجهه القمر

(له سيميا لا تشقّ على البصر) أي يفرح به من ينظر إليه».

وما دُنا في سياق المعجمات، وفي إطار مصطلحي الكيمياء والسيميا يجدر بالذكر أن تقول إن المعجمات الأجنبية فرقت بين هذين للمصطلحين، فالكيمياء (Chemistry) هو علم الكيمياء المعروف و(Alchemy) يرمز في هذه المعجمات إلى ما نطلق عليه في العربية مصطلح السيميا، وعند التعريف تقول هذه المعجمات الأجنبية إنه علم كيمياء القرون الوسطى، وأطلق عليه بعضهم اسم الخيمياء لقرب اللفظتين بالدلالة لفظاً ومعنى، وبمكنا هنا ملاحظة التشابه في اللفظتين السيميا العربية و(Alchemy) الأجنبية وخاصة بر(ال) التعريف التي لازمت للمصطلح بوصفه من أصول عربية.

هذه صورة مقتضبة عن مفهوم (السيمياء) توضح رحلة للمصطلح من علم الكيمياء، ذلك العلم التطبيقي الجاد الرصين إلى علم السيمياء الذي انحرف إلى السحر والخرافات والتطلع إلى المستحيل، وهذا المفهوم خرج من أيدي العلماء إلى أيدي المشعوذين والدجالين، فمارسوه قروناً طويلة، وجعلوه مورد رزقٍ لهم، يخرفون به على العباد.

فلما جاء العصر الحديث، ورجع العقل العربي إلى شيء من أصالته نبذ العلماء المفهومات الخرافية، والتفسيرات الغيبية التي لا يعصدها العقل، وازدروا السحر والطلّسمات والذريجات. فألف الدكتور محمد صلاح الدين الكواكي . وهو متخصص بالكيمياء . (كتاب السيمياء الحديثة) حاول أن يعود بمفهوم السيمياء إلى أصلها الذي انبثقت عنه، ولكن محاولته لم تلق الاستمرار؛ لأن مصطلح السيمياء كان قد اكتسب دلالة جديدة، جعلته يخرج من سياقات الكيمائيين إلى سياقات اللسانيين، لأن العالم **دي سوسير** كان قد طرح مصطلح (Simiologg) فاستعمله سيميائيو باريس في حقلمهم، «ومن هنا يبقى هذا للمصطلح طريقة مفيدة لتمييز عملهم عن السيمياء (Simiotics) العالمية المتبعة في أوربية الشرقية وإيطالية والولايات المتحدة».

وأطلق علماء اللسانيات العرب على هذا العلم اسم (السيميوطيقا) وترجموه تارة باسم (علم الرموز) وتارة باسم (علم الدلالة)، ونقلوا عن تشارلز موريس أن علم السيمياء يهتم بمعاني الإشارات قبل استعمالها في قول أو منطوق معين، ويؤدي علم الدلالة عند موريس إلى دراسة ما سماه **دي سوسير**: الترابطات، وما يسميه السيميائيون للتأخرون قوائم التبادل، ولقد حاول **بول ريكور** البرهنة على أن السيمياء تهتم بالعلاقات التبادلية فقط.

وخير من وضح مفهوم السيميائية الدكتوران: **الرويلي والبازعي** في كتابهما (دليل الناقد الأدبي) قالوا: السيميولوجية (السيميوطيقا) لدى دارسيها تعني علم أو دراسة العلامات (الإشارات) دراسة منظمة منتظمة، ويفضّل الأوربيون مفردة السيميولوجيا التزاماً منهم بالتسمية السوسيرية، أمّا الأمريكيون فيفضّلون السيميوطيقا التي جاء بها المفكر والفيلسوف الأمريكي **تشارلس ساندرز بيرس**.

أما العرب، خاصة أهل المغرب العربي فقد دعوا إلى ترجمتها (بالسيمياء) محاولة منهم في تعريف المصطلح، والسيمياء مفردة حقيقية بالاعتبار، لأنها كمفردة عربيّة . كما يقول الدكتور **معجب الزهراني** . (ترتبط بحقلٍ دلالي لغوي . ثقافي، يحضر معها فيه كلمات مثل: السّمة، والتسمية، والوسام، والوسم، والميسم، والسّيماء والسيمياء (بالقصر واللد) والعلامة). وتنتمي السيمياء . أيّا كانت التسمية . في أصولها ومنهجيتها إلى البنيوية، إذ البنيوية نفسها منهج منظم لدراسة الأنظمة الإشارية المختلفة في الثقافة العامة. ومن أشهر أعلام السيميولوجيا، **تشارلس ساندرز بيرس**، و**رولان بارت**، و**غريماس**، و**درومان** و**ياكسون**، و**أمبرتو إيكو**، و**مايكل رفيتير**، و**جوليا كريستيفا**، و**باربرا هيرنستاين** سمث.

ولئن كان **دي سوسير** هو الذي استخلص مسمى السيميولوجيا، فإن **رولان بارت** هو الذي مارس التحليل السيميولوجي على أكمل وجه، جاء بما يقرب مقولة **سوسير** إذ زعم أن اللسانيات هي الأصل، وأن السيميولوجيا فرغٌ منها، ثمّ جاء **جاك دريدا** الذي اعترف بجهود بارت، إلا أنه دعا إلى قلب مقولة بارت نفسها، ولا نريد أن ندخل في تفاصيل هذه التحليلات، وإنما نقول: إن كلمة علم الدلالة **Semantique** المشتقة من الكلمة اليونانية **Sêmaino** "دل" والمتولدة هي الأخرى من الكلمة **séma** أو العلامة. هي بالأساس الصفة المنسوبة إلى الكلمة الأصل **Sens** أو المعنى، فالتغير الدلالي هو تغير في المعنى، والقيمة الدلالية لكلمة تكمن في معناها.

وتعطي **كريستيفا**، وجماعة (نيل كيل) للدرس السيميائي امتداده الأقصى باعتباره منهجية للعلوم الإنسانية، ولذلك فتتق الدارسون أنواعاً مختلفة تندرج تحتها كالتسمية الطبيعية والسيمياء الكبرى، والبيوسيميائية، والتحليل السيمي، والإثنوسيميائية، والحقل السيميائي، والحكم السيميائي، والشحنة السيميائية، والنمو السيميائي، وكثير غير هذه المصطلحات المنبثقة من مفهوم السيميائية والتي يحسن بالدارس المهتم بهذا الاتجاه أن يلم بها.



محمود فاخوري

محمود فاخوري واحد من الذين سلخوا معظم اهتمامهم وجهدهم للعناية بالتراث العربي دراسة وتحقيقاً.

ولد محمود فاخوري في حماة عام ١٩٣٣م، وفيها تلقى علومه منذ الابتدائية وحتى أتم المرحلة الثانوية. التحق بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق وحصل على الإجازة ثم الماجستير في اللغة العربية وآدابها، بإشراف الدكتور صبحي الصالح.

يعمل مدرساً في كلية الآداب بجامعة حلب.

رئيس نادي التمثيل العربي للآداب منذ عام ١٩٩٠م.

عضو جمعية البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب.

عضو مراسل لمجمع اللغة العربي بدمشق.

شارك في العديد من المؤتمرات والندوات الفكرية في سوريا والوطن العربي.

كتب مئات المقالات والأبحاث التي نشرت في المجلات والصحف العربية.

أمّا مؤلفاته فهي:

. أبو محجن الثقفي . جامعة حلب . ١٩٨٢م.

. إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد (تحقيق بالمشاركة) . ١٩٩٥م.

. الأغراض الشعرية عند الأخطل (بالمشاركة) . جامعة حلب . ١٩٧٩م.

. الإمام مسلم بن الحجاج . بيروت . ١٩٧٩م.

. الرقة درة الفرات (بالمشاركة) . دمشق . ١٩٩٢م.

. الفضائل الحمديّة (تحقيق) . حلب . ١٩٩٤م.

. القواعد، الثاني الإعدادي (بالمشاركة) . دمشق . ١٩٦٩م.

. المعين في الأدب العربي (بالمشاركة) . حلب . ١٩٦٣م.

- . المعين في الدراسة الأدبية (بالمشاركة). حلب . ١٩٦٤م .
- . المعين في النحو والصرف (بالمشاركة). حلب . ١٩٦٣م .
- . المغرب في ترتيب المعرب (تحقيق بالمشاركة). ١٩٧٩-١٩٨٢م .
- . المنهل من علوم اللغة العربية (بالمشاركة). بيروت . ١٩٦٨م .
- . الموسيقي الأعمى (مراجعة ترجمة . بالمشاركة). دمشق ١٩٦٩م .
- . جامع الثناء على الله (تحقيق). حلب . ١٩٨٨م .
- . دروس في اللغة العربية (بالمشاركة). ١٩٧٨-١٩٨٠م .
- . دروس ونصوص في اللغة العربية وآدابها . ١٩٨١م .
- . روض الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار (تحقيق). ٢٠٠٠م .
- . سفينة الشعراء . حلب . ١٩٧٠م .
- . سيرة ابن سينا (تحقيق بالمشاركة). ١٩٨٢م .
- . صفوة الصفوة (تحقيق). حلب/القاهرة . ١٩٦٩-١٩٧٣م .
- . صلوات الثناء على سيد الأنبياء (تحقيق). حلب . ١٩٩٢م .
- . عيون المؤلفات (تحقيق). حلب . ١٩٩٢-١٩٩٤م .
- . فريدة العجائب وفريدة الغرائب (تحقيق). بيروت . ١٩٩٢م .
- . محاضرات في الأدب العثماني . جامعة حلب . ١٩٨١م .
- . مصادر التراث والبحوث في المكتبة العربية . حلب . ١٩٨٩م .
- . مفرج الكروب ومفرج القلوب (تحقيق). حلب . ١٩٩٥م .
- . منتخبات من نصوص قديمة . جامعة حلب . ١٩٨١م .
- . موسيقى الشعر العربي . جامعة حلب . ١٩٨١م .
- . نسيم الصبا (تحقيق). حلب . ١٩٩٣م .
- . نهر الذهب في تاريخ حلب (تحقيق بالمشاركة). ١٩٩١-١٩٩٣م .



بين الصحاح والقاموس المحيط^(٢)

يعدّ معجم الصّحاح رائد طريقة خاصة في ترتيب المعاجم اللغوية، يمكن أن نسلك في نظامها معاجم أخرى ظهرت فيما بعد، كلسان العرب لابن منظور، ومختار الصحاح لمحمد الرازي، والقاموس المحيط للفيروزآبادي، وتاج العروس للزبيدي. وقد رتبت الموادّ في هذه المعاجم جميعاً ترتيباً هجائياً على أواخر الأصول الجردّة أبواباً وفصولاً.

وصاحب الصحاح هو أبو نصر الجوهري، إسماعيل بن حماد، الذي توفي في أواخر القرن الرابع للهجرة، وكان من أئمة اللغة والنحو المشهورين، وأحد أعاجيب الزمان ذكاءً وفطنةً وعلماً. تتلمذ في العراق لأبي علي الفارسي، وأبي سعيد السيرافي، وسافر إلى الحجاز، فطاف بالبادية وشافه الأعراب، ورحل في طلب العلم، ثمّ استقرّ في نيسابور من بلاد خراسان، وعكف فيها على التدريس والتأليف حتى وفاته. وقد اشتهر بخطة البديع. الذي يذكر عادةً مع خط ابن مقلة، ويضرب به المثل.

وأشهر كتب الجوهري: الصحاح واسمه الكامل هو تاج اللغة وصحاح العربية، وسمّاه كذلك لأنه أودعه ما صحّ عنده من اللغة. وتعني الصحة لديه: التزام الصواب في النقل، وتحري الضبط في التدوين.

ولم يكن الصحاح أول معجم عرفته العربية؛ بل سبقته عدة معاجم: كالعين للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ)، وجمهرة اللغة لابن دريد (-٣٢١هـ)، والبارع لأبي علي القالي (-٣٥٦هـ)، وتهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (-٣٧٠هـ) ومقاييس اللغة، والجمل، وكلاهما لابن فارس ٣٩٥هـ. وهذه المعاجم كلها تختلف في طريقة ترتيب المواد عن الصحاح، كما تختلف فيما بينها أيضاً. ولسنا هنا بسبيل الحديث عنها.

٢. النص من بحث للأستاذ محمود فاخوري يحمل العنوان ذاته.

ولكن الذي يهمنا ذكره في هذا المقام أن الصحاح أول معجم يصل إلينا على طريقته التي اختارها الجوهري في بنائها الكامل ومنهجها المتميز، وقد قال في مقدمة صحاحه: "أودعت هذا الكتاب ما صحّ عندي من هذه اللغة... على ترتيبٍ لم أسبق إليه، وتهذيب لم أغلب عليه". وتقوم هذه الطريقة على الأسس التالية:

١ . رُتبت المواد ترتيباً هجائياً بحسب الحرف الأخير من الأصل المجرد. وعلى هذا نجد "جلس" في باب السين، و"سمع" في باب العين.. ولكن **الجوهري** جمع بين الواو والياء في باب واحد، فأصبح عدد الأبواب ٢٧ باباً، بدءاً من أول الحروف الهجائية إلى نهايتها.

٢ . ثم إنه قسم كل باب إلى ٢٨ فصلاً، بعدد حروف الهجاء، مراعيّاً فيها ترتيب المواد بحسب الحرف الأول وما يليه ضمن كل باب، لتسهيل العثور على الكلمة. ف"جلس" في فصل الجيم من باب السين، و"سمع" في فصل السين من باب العين... ونجد كلاً من "شجر" و"شبر" في (باب الراء- فصل الشين) ولكن "شبر" تذكر قبل "شجر" لتقدم الباء على الجيم في الترتيب الهجائي. إلا أن الجوهري . في كل باب . يقدم فصل الواو على فصل الهاء.

٣ . وألحق **الجوهري** بمعجمه باباً سماه "باب الألف اللينة" ضمّنه الكلام على الأدوات التي تنتهي بألفٍ غالباً، والتي لا يعرف أصلها، مثل: (إذا، إلّا، ألا، إلى، أتّى، إيا، ذا، متى، هنا، كذا، كلاً...). ومثل: (ذو، ذوات، إذ، إذن، لات...). وقد صنّف الجوهري صحاحه للأستاذ أبي منصور البيشكي، وحظي هذا المعجم بشناء العلماء واللغويين، وتفضيلهم إياه على غيره، فقال الثعالبي: "وله كتاب الصحاح في اللغة، وهو أحسن من الجمهرة، وأوقع من تهذيب اللغة، وأقرب متناً من مجمل اللغة".

وقال الخطيب التبريزي: "وكتاب الصحاح هذا حسن الترتيب، سهل المطلب لما يُراد منه، وقد أتى بأشياء حسنة، وتفاسير مشكلات من اللغة.. "كما أشاد به ياقوت الحموي قائلاً: "وهذا الكتاب هو الذي بأيدي الناس اليوم، وعليه اعتمادهم. أحسن [الجوهري] تصنيفه، وجوّد تأليفه، وقرب متناوله، وآثر من ترتيبه على من تقدّمه، يدل وضعه على قريحة سالمة، ونفس عالمة...". وأقرّ بشيء من ذلك منافسه الفيروزبادي فقال في مقدمة القاموس المحيط: "رأيت إقبال الناس على صحاح الجوهري، وهو جديرٌ بذلك".

على أن هؤلاء المصنّفين وغيرهم ذكروا أن المحقّقين من العلماء تعقّبوا الجوهري وأخذوا عليه تصحيف عدّة مواضع في كتابه، غلط فيها وأخطأ المرمى. وعلّلوا ذلك بأن الجوهري لما انتهى من تصنيفه سُمع عليه إلى باب الضاد المعجمة، ثم اعتزته وسوسة فألقى بنفسه من سطح فمات، وبقي سائر الكتاب مسودّة غير منّوح ولا مبيّض، فيبّضه بعد موته تلميذه أبو إسحق، إبراهيم بن صالح الوراق - من مذكوري الأدياء في نيسابور - فغلط فيه في عدّة مواضع غلطاً فاحشاً. وكان الفيروزبادي بعد ذلك أشدّ العلماء تحاملاً على الجوهري وصحاحه.

وهذا لا يضير "الصحاح" كثيراً، وقد اعتذر عنه الخطيب فقال: "ولا تخلو هذه الكتب الكبار من سهو يقع فيها أو غلط.. غير أن القليل من الغلط الذي يقع في الكتب إلى جنب الكثير الذي اجتهدوا فيه، وأتعبوا نفوسهم في تصحيحه وتنقيحه، معفوٌّ عنه". كما أحسن ياقوت في مثل ذلك وهو يقول:

- "ومن ما ساء قطّ، ومن له الحسنى فقط؟ فإنه - رحمه الله - غلط وأصاب، وأخطأ المرمى وأصاب، كسائر العلماء الذين تقدّموه وتأخروا عنه فإني لا أعلم كتاباً سلّم إلى مؤلّفه فيه، ولم يتبعه بالتتبع من يليه".

لقد استمد الجوهري مادة كتابه من السماع، والرواية عن العلماء، ومن مشافهة العرب في البوادي، ومما أُلّف قبله من المعاجم: كالعين، والجمهرة وما إليهما، وأكثر من شواهد القرآن والحديث والشعر، حتى بلغ عدد موادّه . كما قالوا- أربعين ألف مادّة، مرتبةً ترتيباً سهلاً المأخذ، خالياً من التعقيد والاضطراب، وقد التزم فيه - كما رأينا- طريقة التقفية، لأن الكلمات تتعاقب في كل باب تعاقب القوافي في القصيدة. وهذا كله يشهد للجوهري بالعبقريّة الفدّة، إذ كان عمله مزيجاً من الفكر والعقل والقلب، وما زال حتى أقام بناءً كاملاً بل صرحاً ممدّداً ارتضاه الناس من بعده، وتفيّاً للغويّون ظلّاله جيلاً بعد جيل، وإن كان لا يخلو من بعض العثرات والأوهام، لأسبابٍ أشرنا إلى بعض منها، وفي مكنة القارئ تقرّي بعضها الآخر.

وهكذا سارت طريقة **الجوهري** من بعده، وارتضى اللغويون ترتيب "الصحاح"، فجاء **ابن منظور المصري** (-٧١١هـ) بعد ثلاثة قرون وألف معجم "لسان العرب" الذي يعدّ من أضخم المعاجم العربية وأغزرها مادة، إذ بلغ عدد موادّه ثمانين ألف مادة، مع شواهد كثيرة، وأخبار، وأشعار، جعلته موسوعة مختلفة الألوان، وحظي على مدى الأيام بتقدير العلماء وثقتهم، وإن كان لا يخلو أيضاً من بعض المآخذ. وقد جمع فيه **ابن منظور** بيّن خمسة معاجم صنّت قبله، وهي: **التهذيب للأزهري** (-٣٧٠هـ)، و**الصحاح للجوهري** (٣٩٦هـ) و**المحكم لابن سيده الأندلسي** (-٤٥٨هـ) و**حواشي ابن بري على الصحاح** (٥٧٦هـ)، و**النهاية لابن الأثير** (-٦٠٩هـ). ولم يكن "جمهرة اللغة" **لابن دريد** من أركان "لسان العرب" خلافاً لما يظنّه بعض الباحثين.

وقد التزم **ابن منظور** طريقة "الصحاح" ومنهجه التزاماً كاملاً، وصرّح بذلك في المقدمة قائلاً: "وربّته ترتيب الصحاح في الأبواب والفصول".

ونتجاوز لسان العرب إلى معجمٍ آخر نخصه بالشقّ الثاني من هذا البحث وهو "القاموس المحيط". وصاحبه هو مجد الدين، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧هـ)، وكان في أول أمره قد شرع في تأليف معجم سماه "اللامع المَعْلَم العجّاب، الجامع بين المحكم والعجّاب"، وقدّر له نحو ستّين جزءاً، ولكنه عدل عنه بعد ذلك إلى اختصاره في كتابٍ آخر "مخزوف الشواهد، مطروح الزوائد، مُعْرَباً عن الفُصَح والشوارد" وسماه "القاموس المحيط" لأنه البحر الأعظم. ورّبه على طريقة الصحاح واللسان، وأوضح ذلك بنفسه قائلاً:

إذا رمت في القاموس كشفاً للفظيةِ فأخرها للباب، والبدء للفصل
ولا تعتبر في بدئها وأخيرها مزيداً؛ ولكنّ اعتبارك للأصل
وقد أدمج الواو والياء أيضاً في بابٍ واحد، كما ألحق به "باب الألف اللينة"،
وذكروا أن عدد مواده ستون ألف مادّة.



محمود الفردوس العظم

لم يكن انشغال محمود فردوس العظم بالتراث العربي كأي انشغال في التحقيق والدراسة وإنما كان له توجهه الخاص الذي رُيماً يكون منفرداً به من جهة التوسع والتبحر.

ولد محمود فردوس العظم في مدينة حماة في عام ١٩٢١م، وفي هذه المدينة تلقى علومه من المرحلة الابتدائية حتى نهاية المرحلة الثانوية التي حاز شهادتها في عام ١٩٤٨م. وبعد ذلك سافر إلى القاهرة والتحق بكلية الاقتصاد والتجارة بجامعة الملك فؤاد (جامعة القاهرة لاحقاً) وتخرج فيها عام ١٩٥٢م، وعاد على الفور إلى دمشق.

الجانب الذي ركّز عليه فردوس العظم هو الهوية العربية على نحو خاص، الهوية العربية متمثلة بالأنساب التي تسلسل القبائل والعشائر في انتساباتها وانتماءاتها وأصولها، ولعله من غير المبالغ فيه القول إن فردوس العظم أبرز أعلام الأنساب في العالم العربي بعد انقراض أعلام الأنساب الذين حدثنا عنهم التراث العربي من خلال أثارهم وأخبارهم.

رُيماً إيمانه بجمالية الخط العربي، ورُيماً عدم ثقته بتقانات الطباعة ما قبل الانتساخ، هي التي دفعته إلى تدبير كتبه وتحقيقاته بخط يده لضمان الأمرين؛ تقديم المعرفة بالخط العربي الجميل، وتلافي أخطاء طباعة وعثراتها وعجزها عن الضبط الدقيق في كثير من المواضع.

معظم الذين اشتغلوا بتحقيق التراث العربي سافروا من مكان إلى آخر بحثاً عن المخطوطات وتنقيهاً عن مخطوطات محددة، وكذلك كان شأن فردوس العظم الذي سافر إلى أكثر من مكان للبحث في القبائل العربية والأنساب، كانت أولى هذه الرّحلات إلى تركيا وأخرى طالت بضع سنوات إلى اليمن منبع القبائل العربية كما تقول الحقائق التاريخية في مستوى من مستويات فهم العربية، ولكن المحرض الرئيس على ولع فردوس العظم بالأنساب هو أنّ أستاذه في كلية الاقتصاد بطرس غالي (أمين عام الأمم المتحدة لاحقاً) كان يقول له إنّ العروبة هنا في مصر، أما سوريا فهي خليط من الأقوام والقبائل... لم يناقشه تهيئاً لا اقتناعاً، ولكنّه كان يتحرق للعودة والبحث الأنساب والأصول. ولذلك لم يكد ينهي دراسته الجامعية حتّى عاد مشرعاً للبحث في الأنساب والقبائل تاركاً كل دراسته الجامعية على رف الذكريات.

وضع محمود فردوس العظم نحو تسعة كتب ما بيّن تأليف وتحقيق تقع حتّى الآن في أكثر من خمسين مجلداً يمكن أن تزيد. وأبرز هذه الكتب:

- الشهد المذاب فيما لذ وطاب (جمع وشرح من قصص التراث)، ويقع في مجلد واحد.

- أنساب الأشراف للبلاذري (تحقيق). يقع كتاب البلاذري في اثني عشر مجلداً توفي ولم يكمل الأنساب فقام محمد فردوس العظم بإكمال الكتاب بسلسلة قد تمتد حتّى الأربعين مجلداً بعنوان المستدرک على أنساب الأشراف، نشر منها حتّى الآن ثلاثة عشر مجلداً ليصل الكتاب إلى ٢٥ جزءاً أو مجلداً.

- القبائل العربية (تأليف) صدر منه بعض الأجزاء ويقول العظم إنّه لن يقل عن خمسة عشر مجلداً وزيماً أكثر.

- جهرة النسب للكلي (تحقيق). ثلاث مجلدات.

. مختصر جمهرة النسب للكلبي (تحقيق) . مجلدان .
. نسب معد واليمن الكبير للكلبي (تحقيق) . ثلاث مجلدات .



السري بن منصور أبي السرايا^(٣)

ذكر الأستاذ محمد علي آل خليفة في كتابه: «أمراء الكوفة وحكامها»، قال:

السري بن منصور أبو السرايا:

واسمه: السري بن منصور بن هاني بن مسعود بن عامر بن أبي ربيعة

الشيبياني.

وكان أبو السرايا أول أمره يكري الحمير، ثم قوي حاله، فجمع عصابة لقطع الطريق، ثم التحق بيزيد بن يزيد الشيبياني في أرمينية ومعه ثلاثون فارساً، فضمه يزيد بن يزيد إلى قاداته فاشتهر بشجاعته بينهم.

وعندما نشبت الحرب بين الأخوين؛ الأمين والمأمون، انتقل أبو السرايا إلى جيش هُرثمة بن أعين قائد المأمون، وقد بلع جيشه حوالي ألفي مقاتل ثم خوطب بالأمير.

وبعد مقتل الأمين أنقص هُرثمة أرزاق أبي السرايا وجنوده، عندها انفصل أبو السرايا عن عسكر هُرثمة بن أهين وذهب إلى عين التمر ومعه مئتا فارس فحاصر أميرها، ثم استولى على ما عنده من أموال فوزعها بين أصحابه، فلقبه محمد بن إبراهيم بن طباطبا، وكان هذا قد ثار على بني العباس، فبايعه أبو السرايا، وتولى قيادة جيشه، واستوليا على الكوفة.

ثم إنَّ أبا السرايا بعث بجيوشه إلى البصرة ونواحيها، واستولى على واسط والمدائن، ثم أرسل العمال إلى اليمن والحجاز وواسط والأهواز.

٣. النص من كتاب محمود فردوس العظم: القبائل العربية.

وحين علم الحسن بن سهيل باستيلاء أبي السرايا وابن طباطبا على الكوفة، أرسل إليهما جيشاً بقيادة زهير بن المسيب الضبي، ثم أرسل جيشاً آخر بقيادة عبدوس بن عبد الصمد، فقتل عبدوس وأخوه، وقُضي على جميع عسكره، ما بين قتل وجريح وأسير.

وفي اليوم الثاني للمعركة مات محمد بن إبراهيم بن طباطبا فجأة، قيل: إنَّ أبا السرايا دسَّ له السم فمات، وذلك لأنَّ ابن طباطبا لم يعطه شيئاً من الأموال التي حصلوا عليها من معسكر زهير بن المسيب الضبي. كما أنَّ أهل الكوفة أخذوا يطيعون ابن طباطبا، فظنَّ أبو السرايا أنَّه لا مكان له بوجود ابن طباطبا فقتله بالسم.

ثمَّ جعل أبو السرايا على الكوفة بعد موت ابن طباطبا شاباً يافعاً ذلك هو محمد بن محمد بن زيد بن علي، وكان أبو السرايا هو الذي ينقذ الأمور، فيولي من يشاء ويعزل من يشاء.

ثمَّ انتشر الطالبيون في البلاد، وضرب أبو السرايا الدراهم بالكوفة، ونفش عليها: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفَاً كَانَهُمْ بَيْنَ مَرُصُوصٍ) (٤). ثمَّ ذهب أبو السرايا بجيشه إلى قصر ابن هبيرة، وذلك بعد أن تركه ابن المسيب الضبي الذي عاد إلى بغداد.

ولما رأى الحسن بن سهل أنَّ أبا السرايا ومن معه لا يلاقون جيشاً إلا هزموه، ولا يذهبون إلى بلد إلا دخلوه، ولم يجد فيمن عنده من القادة من يكفيه حربه، فاضطر إلى الاستغاثة بهرثمة بن أعين (وكان آنذاك في خراسان)، فكتب إليه، لكنَّ هرثمة لم يجبه على طلبه بادئ الأمر، إلا أنَّه أجابه بعد أن كتب إليه الحسن مرَّة ثانية.

٤. سورة الصف، رقم ٦١، الآية رقم: ٤.

فذهب هرثمة بن أعين بجيشه إلى قصر هبيرة، ف وقعت معركة بينه وبين أبي السرايا، قتل خلالها جماعة كبيرة من أصحاب أبي السرايا، فرجع أبو السرايا إلى الكوفة، فتبعه هرثمة ونزل في قرية شاهي فكانت معركة بين الطرفين انهزم هرثمة في أول النهار، لكن هرثمة استعاد قوته، وشن حملاته في آخر النهار، فكانت الهزيمة على أصحاب أبي السرايا.

وقيل: إن جيش أبي السرايا قد توقف عن قتال هرثمة بن أعين، فخطب فيهم أبو السرايا وقال: «يا قتلة علي، ويا خذلة الحسين، إن المعتز بكم لمغرور، وإن المعتمد على نصركم لمخذول، وإن الذليل لمن اعتزتموه...»، ثم قال^(٥):

وَمَارَسْتُ أَقْطَارَ الْبِلَادِ فَلَمْ أَحْدُ لَكُمْ شَبَهَا فِيمَا وَطِئْتُ مِنَ الْأَرْضِ
خِلَافاً وَجَهَالاً وَانْتِشَارَ عَزِيمَةٍ وَوَهْنًا وَعَجْزاً فِي الشَّدَائِدِ وَالْخَفْضِ
لَقَدْ سَبَقْتُ فِيكُمْ إِلَى الْحَشْرِ دَعْوَةً فَلَا عَنْكُمْ رَاضٍ وَلَا فِيكُمْ مُرْضٍ
سَابِعُ دَارِي مِنْ قَلِي عَنْ دِيَارِكُمْ فَذُوقُوا إِذَا وَلَّيْتُ عَاقِبَةَ الْبُعْضِ

وبقي هرثمة بن أعين في قرية شاهي إلى أن جاء منصور بن المهدي بجيشه وبقى حتى انقضت سنة ١٩٩ للهجرة، وفي السادس عشر من شهر محرم ومن سنة ٢٠٠ للهجرة، هرب أبو السرايا من الكوفة ليلاً إلى القادسيّة، عند ذلك دخل هرثمة بن أعين ومنصور بن المهدي إلى الكوفة في اليوم الذي هرب فيه أبو السرايا، فبقيا في الكوفة إلى العصر، ثم رجعا إلى معسكرهما، وحلّفا على الكوفة غسان بن أبي الفرج.

ثم خرج أبو السرايا من القادسيّة وذهب إلى واسط، فدارت معركة بينه وبين الحسن بن علي الباغي المعروف بالمأموني، جرح فيها أبو السرايا جراحات

٥. من البحر الطويل.

شديدة، هرب أبو السرايا ومعه محمد بن محمد بن زيد وأبو الشوك، وتفرَّق عنه أصحابه.

ولما وصلوا إلى جلولاء لقيهم حماد الكندغوش، فأخذهم إلى الحسن بن سهل في النهروان فقتل أبا السرايا، وصلبه على الجسر ببغداد، وفي يوم الخميس العاشر من شهر ربيع الأول من سنة ٢٠٠ للهجرة، فقال التميمي^(٦):

أَلَمْ تَرَ ضَرْبَةَ الْحَسَنِ بْنِ سَهْلٍ بِسَيْفِكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ
أَدَارَتْ مَرَوْ رَأْسَ أَبِي السَّرَايَا وَأَبْقَيْتَ عِبْرَةً لِلْعَابِرِينَ

ثمَّ بعث الحسن بن سهل بمحمد بن زيد إلى المأمون، فلما رآه المأمون تعجَّب من حداثة سنه، ثمَّ أمر باعتقاله، وهيئاً له داراً وخداماً، فبقي محمد أربعين يوماً، فدمسَّ إليه السم فمات^(٧).



٦ . من البحر الوافر.

٧ . انظر: أمراء الكوفة . ص ٥٨٣ . طبعة مؤسسة الصادق بطهران.

مظهن الحجي

مظهر رشيد الحجي أديب وباحثاً اشتهر بعنايته بالتراث العربي، ولكنَّ العناية بالتراث ليست الجانب الوحيد من جوانب إنتاجه الفكري فهو شاعر وناقد أيضاً.

ولد **مظهر الحجي** في حمص عام ١٩٤٦م، وفيها تلقى تعليمه منذ المرحلة الابتدائية حتى نهاية المرحلة الثانوية. ليلتحق بعدها بقسم اللغة العربية بجامعة دمشق ويحصل على الإجازة عام ١٩٦٨م، ويتابع بعدها دراسته في كلية التربية بجامعة دمشق ليحصل على دبلوم التّاهيل التربوي. ويسجل بعدها في الجامعة اللبنانية بحثه للحصول على درجة الماجستير التي حصل عليها.

عمل **مظهر الحجي** مدرساً في ثانويات حمص.

عمل موجهاً اختصاصياً للغة العربية في وزارة التربية.

عمل عضواً في لجنة المعايير الوطنية للمناهج بوزارة التربية.

عمل محاضراً في كلية التربية بجامعة البعث بحمص.

عضو اتحاد الكتاب العرب.

عضو جمعية الشعر في اتحاد الكتاب.

أمين سر فرع حمص لاتحاد الكتاب العرب.

شارك **مظهر الحجي** في الكثير من المؤتمرات والندوات الأدبية والمهرجانات الشعرية... ونال بعض الجوائز التقديرية. ونشر عشرات الأبحاث في الكثير من المجلات والصحف.

وضع **مظهر الحجى الكثرى** من الكتب، من أبرزها:

أولاً: المجموعات الشعرية

١ . النورس والرعىل بئى السىف والقلب . دار الأندلس .

٢ . نقوش بالجلنار . دار ملهم .

٣ . حكاية عشق ممنوع . اتحاد الكتاب العرب .

٤ . الوراق . اتحاد الكتاب العرب .

٥ . مشاهد . اتحاد الكتاب العرب .

ثانياً: الدراسات والتحقيق

١ . دىك الجن الحمصى . دار طلاس .

٢ . دىوان دىك الجن الحمصى . طبعتان (وزارة الثقافة . اتحاد الكتاب) .

٣ . دىوان محمد بن يسىر الرىاشى . دار الذاكرة .

٤ . مختارات من نثر الدر . وزارة الثقافة .

٥ . مختارات من حلية المحاضرة فى صناعة الشعر . وزارة الثقافة .

٦ . مختارات من بهجة المجالس . وزارة الثقافة .

٧ . مختارات من كتاب الفصوص . وزارة الثقافة .

٨ . الإملاء والخط (جزآن) . وزارة التربية .



محمد بن يسير الرياشي^(٨)

جاء في كتاب الأغاني: «محمد بن يسير الرياشي، يقال: إنّه مولى لبني رياش الذين منهم العباس بن الفرّج الرياشي الأخبّاري الأديب، ويقال إنه منهم صليبة، وبنو رياش يذكرون أنّهم من خثعم، ولهم بالبصرة خطة وهم معروفون بها». وجاء في الشعر والشعراء: «محمد بن يسير، هو من أسد، مولى لهم، وكان في عصر أبي نواس، وعمر بعده حيناً، وقد يُتمثل بكثير من شعره». وجاء في تلخيص المتشابه في الرسم: «محمد بن يسير أبو جعفر البصري الخثعمي شاعر مشهور وله شعر جيد كثير».

وجاء في الإكمال: «وأبو جعفر محمد بن يسير البصري شاعر مشهور، وله شعر كثير جيد. وأخوه علي بن يسير شاعر أيضاً، بصري»، وفي الحيوان للجاحظ: «وأنشدني محمد بن يسير لبعض المدنيين»، وفي البيان والتبيين: «وقال محمد بن يسير الرياشي». وفي القاموس المحيط: «وأبو جعفر وهو محمد بن يسير شاعر»، وفي تاج العروس: «وأبو جعفر وهو محمد بن يسير البصري. شاعر وهو القائل يرثي نفسه:

كَأَنَّهُ قَدْ قِيلَ فِي مَجْلِسِ قَدْ كُنْتُ آتِيهِ وَأَخْشَاهُ
صَارَ الْيَسِيرِيُّ إِلَى رَبِّهِ يَرْحَمُنَا اللَّهُ وَإِيَّاهُ

وكذا أخوه علي شاعر أيضاً، ذكرهما الذهبي، وولده عبد الله بن محمد بن يسير شاعر أيضاً، ذكره الأمير». من كل ما تقدم نخلص إلى أن شاعرنا هو «محمد بن يسير الرياشي البصري أبو جعفر».

وقد تعمدت استعراض المصادر التي ورد فيها اسم الشاعر بهذه الصيغة، كما تعمدت أن أعرض وروده في كتب معاصريه من المؤلفين كالجاحظ، وفي كتب العلماء الثقات الذين لم يبتعدوا كثيراً في الزمن عنه كأبي الفرّج الأصفهاني، وفي كتب التراجم التي اهتمت كثيراً بضبط الأعلام، ثم في المعجمات التي ترجمت له. تعمدت ذلك لأن

٨. النص من كتاب مظهر الحجي ديوان محمد بن يسير الرياشي.

كثيراً من كتب التراث التي ترجمت للشاعر قد أخطأت في رسم اسمه فوُجعت في الوهم أو الخلط أو التصحيف أو التحريف. لقد وقع أولئك المؤلفون في الخطأ في اسم أبيه، ولم يتوقفوا في وهمهم هذا عنده بل تجاوزوه بعضهم إلى نسبه ولقبه أيضاً.

وإنما أتى هذا الشاعر من تشابه اسمه، عند تصحيفه أو تحريفه، باسم آخر هو «محمد بن بشير الخارجي»، وهو شاعر أموي متقدم في زمانه على محمد بن يسير، وربما كانت علة التقدم هذه مع جهل المتأخرين من المؤلفين والنسّاخ بابن يسير، أو ميلهم إلى القديم إذا اشتبه عليهم الأمر، أو لأن الخارجي أكبر شهرة وأذيع صيتاً لديهم، ولأن التصحيف في اسم الأبوين (يسير - بشير) هين يسير إذا سقط النسب (الرياشي - الخارجي) من الكتاب الذي ينقل الناسخ عنه، وهذا كثير، فالجاحظ في البيان يكتفي بالقول «أنشدنا ابن يسير» أو «أنشدني محمد بن يسير». ولم يذكر نسبه سوى مرة واحدة إذ قال: «وقال محمد بن يسير الرياشي».

أقول ربما كانت علة التقدم مع ما تضافر معها من أسباب، هي السبب فيما أصاب اسم الشاعر من تصحيف أو تحريف. وكان الجاحظ في بيانه وحيوانه من أقدم المؤلفين الذين لم يقعوا في الوهم في اسم الرياشي، لأنه كان معاصراً له ناقلاً عنه، أما الذين جاؤوا بعد ذلك ممن نعدهم من المتقدمين الذين لم يبتعدوا في الزمن كثيراً عن الشاعر، أو المتأخرين عنه، فقد وقعوا في الوهم باسم أبيه والخلط بين (يسير وبشير) كما في أصول الأغاني، أو باسم أبيه ونسبه ولقبه (محمد بن يسير الرياشي ومحمد بن بشير الخارجي) كما عند المتأخرين من الكتّاب.

ولئن كان أمر الوهم في اسم الشاعر مختلفاً عند أبي الفرج، فإنه ليس كذلك عند المتأخرين، إنه عند الكثيرين من المتأخرين خلط أو وهم أو تحريف أو تصحيف، أما عند أبي الفرج فهو، فيما أرى، تصحيف حاصل من النسّاخ في الأغلب الأعم. ذلك لأن أبا الفرج في ترجمته للرياشي إنما يترجم وهو العالم للثبوت لشاعر عباسي، ويورد في ترجمته من الحوادث وأسماء الأعلام ما يثبت زعمي هذا ويؤكدده، ومع ذلك فقد صُحِف اسم الشاعر في أصول الأغاني المخطوطة وبعض النسخ المطبوعة فورد

«محمد بن بشير» ثم صوب المحققون هذا الاسم معتمدين على القاموس المحيط وتاج العروس والشعر والشعراء فكان «محمد بن يسير الرياشي».

ولئن ميز صاحب الإكمال والتلخيص بين الشعارين فترجما لمحمد بن يسير الرياشي كما ترجما لمحمد بن بشير الخارجي، فإن الأمر لم يكن كذلك عند غيرهما من المؤلفين فشاعرنا في الوافي بالوفيات: «محمد بن بشير الحميري البصري أبو جعفر مولى بني سدوس وقيل مولى بني هاشم وقيل هو من جذام». لقد وقع الخلط في اسمه كما وقع في نسبه فجعله (ابن بشير) كما جعله من حمير مرة وأخرى مولى وثالثة من جذام؛ وعاد في الصفحة التالية ليقول: «محمد بن بشير، قال صاحب الأغاني، هو من بني رياش من خثعم»، مبقياً على التصحيف باسم أبيه بشير مضيفاً خثعم إلى نسبه. وبنو رياش يعودون إلى خثعم في نسبهم.

أما في الإبانة فهو: «أبو جعفر محمد بن بشير البصري المعروف بزريق»، وكأنما ينسى صاحب الإبانة ما قال هنا، لأنه يقول بعد قليل: «أبو جعفر محمد بن بشر الحميري»، إنه يخلط في اسم الشاعر فيجعله ابن بشير مرة، ويجعله ابن بشر أخرى، كما يخلط في نسبه فيجعله (حميرياً) ثم يضيف إليه لقباً جديداً هو (زريق).

لقد صحف اسم الشاعر في العديد من كتب التراث، فكان محمد بن بشير أو بشر كما في «المحاسن والمساوي والعمدة وريع الأبرار وتأويل مختلف الحديث». وغيرها من المصادر، على أن بعض المؤلفين ميز بين الشعارين (الرياشي والخارجي) على الرّغم من إيراد اسم الرياشي مصحفاً بابن بشير. ونمذجنا هنا كتاب الدر الفريد الذي غالباً ما يضيف كلمة (البصري) إذا أراد نسبة الشعر إلى محمد بن يسير، فيقول: محمد بن بشير البصري ويسكت عن النسبة إذا أراد الخارجي مكثفياً بالقول: محمد بن بشير وهو يريد محمد بن بشير الخارجي.

كما وقع صاحب الأمالي في الوهم أو وقع نساخه في التصحيف نفسه فجعل اسمه محمد بن بشير البصري ولكن العلامة الميمني في تحقيقه لسمط اللآلي كان من

أوائل من تنبّه إلى هذا التصحيف فقال: يسير بالياء للعجمة بأثنتين من تحت والسين للمهملة، وقد تصحّف في عامة الكتب ببشير، ومحمد بن بشير الخارجي العدواني شاعر غيره. ثم أضاف «هذا الاسم ويريد محمد بن يسير مصحّف ببشير حيشما وقع إلا ما شاء الله وتقدم». على أن أكبر وهم وتخليط أصاب اسم الشاعر ونسبه، كان عند القفطي في كتابه (المحمّلون من الشعراء وأشعارهم)، لأن مؤلفه لم يقف عند التصحيف أو الخلط بين (يسير وبشير) بل أضاف شاعراً ثالثاً جديداً.

يقول في ترجمة محمد بن يسير الرياشي: «محمد بن بشير الحميري البصري أبو جعفر مولى بني سدوس ويقال: "مولى بني هاشم، وقيل: هو من جذام».

وواضح أن المقصود بهذه الترجمة هو محمد بن يسير الرياشي، لأن (البصري، أو جعفر) هو لقب ابن يسير وكنيته، كما أن القفطي في هذه الترجمة يستشهد بأربعة نصوص صحت نسبتها لابن يسير في كتب التراث.

ثم يقول في ترجمة الخارجي: «محمد بن بشير الخارجي المدني وليس من الخوارج وإنما هو من بني خارجة، بطن من عدوان بن عمر بن قيس عيلان بن مضر». وللمقصود بهذه الترجمة هو محمد بن بشير الخارجي. فالقفطي يعرض في ترجمته شعراً صحت نسبته إلى الخارجي.

ثم يترجم لشاعر ثالث يسميه محمد بن بشير العدواني فيقول: «وليس محمد بن بشير العدواني الأول في شيء، فإن هذا كان بالعراق وبينه وبين رؤسائها مفاكهاث ومخاطبات وذلك كان مسكنه الحجاز على ما تقدم». وواضح أن المقصود بهذه الترجمة هو محمد بن يسير الرياشي لأن القفطي يعرض في ترجمته شعراً صحت نسبته إلى ابن يسير.

ومما زاد الأمر التواءً وتعقيداً أن محقق الكتاب لم يبدل أي جهد في التمييز بين الشعراء الثلاثة أو إزالة الإبهام عن ترجماتهم، بل اكتفى بتعداد المصادر التي ترجمت لهم أو روت شعرهم، فقال: «تشابه أسماء أصحاب هذه الترجمة والترجمة ١٣٢ و ١٤٠ ولا يكاد يطمئن الباحث إلى خط يضعه بينهما.



وليد محمد السراقي

اهتم وليد محمد سراقي بالتراث العربي، بل لقد خصَّ معظم جهوده للتعريف بالتراث العربي دراسة وتحقيقاً وتأصيلاً.

ولد وليد السراقي عام ١٩٥٦م، وحصل على الإجازة في اللغة العربيّة من جامعة البعث عام ١٩٨٧م، وتابع دراساته العليا فحل على دبلوم الدراسات العليا في اللغويات من جامعة دمشق عام ١٩٩٠م، وفي عام ١٩٩٥م حصل على الماجستير في الآداب، من قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، برسالته التي حملت عنوان: التنبيه على الغربيين؛ دراسة وتحقيق. وفي عام ٢٠٠٠م حصل على الدكتوراه من جامعة دمشق أيضاً، في اللغة العربية، برسالته التي حملت عنوان: كتاب التذليل والتكميل في شرح التسهيل لأبي حنيفة الأندلسي؛ دراسة وتحقيق.

اتبع السراقي دورة في مناهج تحقيق المخطوطات أقامتها جامعة دمشق عام ١٩٨٨م. واتبع دورة تأهيلية في اللغة الإنجليزية بيّن عامي ١٩٨٨م و١٩٩٦م. ومنذ عام ١٩٨٨م وحتى عام ١٩٩٣م كان يعمل محاضراً في قسم اللغة العربيّة بجامعة البعث. وفي عام ٢٠٠١/٢٠٠١م عمل محاضراً للغة العربية والصرف في جامعة عجمان في الإمارات العربية المتحدة. لينتقل بعدها للتدريس في كلية اللغة العربي بجامعة محمد بن سعود في الرياض، ومازال فيها حتى ٢٠٠٦م.

شارك السراقي في العديد من اللجان والخبرات العلمية، فهو عضو أساسي فاحص في لجان المقابلات العلمية لطلاب الدراسات العليا بجامعة الإمام محمد بن سعود بيّن عامي ٢٠٠٢م و٢٠٠٤م. وعضو مقوم في لجنة مراجعة برنامج النحو والصرف بجامعة محمد بن سعود بالرياض بيّن عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٥م. وعضو مؤسس في لجنة المعجم بجامعة محمد بن سعود عام ٢٠٠٥م، وعضو استشاري وعضو مؤسس في

الجمعية السعودية للغة العربية عام ٢٠٠٦م. وقد شارك في ندوة بحثية بمناسبة تكريم ابن عقيل الظاهري في النادي الأدبي بالرياض عام ٢٠٠٥م. وشارك في تقويم بعض الأبحاث لمركز زايد للتراث في الإمارات العربية المتحدة عام ٢٠٠١م. كما شارك في تقويم بعض الأبحاث لمركز الملك فيصل بين عامي ٢٠٠٣ و ٢٠٠٦م.

أشرف الدكتور السراقبي على بعض الرسائل الجامعية، وناقش بعض الرسائل الأخرى، وله العديد من الأبحاث المنشورة في المجالات العربية وخاصة السورية والخليجية، ومن بعض الأبحاث المترجمة. وله كذلك العديد من الكتب المنشورة وغيرها مما يأخذ طريقه للنشر، وكلها تعنى بالتراث العربي، نكتفي هنا بذكر الكتب المنشورة والتي في طريقها إلى النشر:

. كتاب الشهاب في الشيب والشباب للشريف المرتضى (دراسة وتحقيق) - وزارة الثقافة - دمشق (قيد الطباعة).

. رسائل في اللغة لابن السيد البطليموسي (دراسة وتحقيق) - مركز الملك فيصل - الرياض - ٢٠٠٦م.

. التنبيه على الغربيين (دراسة وتحقيق) - المجمع الثقافي - أبو ظبي - ٢٠٠٤م.

. شعر عبد الله بن همام بن السلولي (جمع ودراسة وتحقيق) - المجمع الثقافي - أبو ظبي - ١٩٩٦م.

. شعر أبي وجزة السعدي (جمع ودراسة وتحقيق) - المجمع الثقافي - أبو ظبي - ٢٠٠٠م.

. كتاب شروح التسهيل؛ كتاب التكميل والتذييل أمودجاً - وزارة الثقافة - دمشق - (قيد الطباعة).



مظاهر ثقافة أبي حيان الأندلسي^(٩)

أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن حيان الغرناطي الجياني، ولد سنة أربع وخمسين وستمئة للهجرة، وتلقى في مسقط رأسه العلم على يد جلة من علماء زمانه. ثم ترك بلاده وضرب في الآفاق بلاد المغرب والشمال الإفريقي، والتقى . ثمة . كثيراً من العلماء وأخذ عنهم في شتى العلوم، ثم توجه إلى مصر وألقى فيها عصا الترحال، وأخذ عن أكابر علمائها وتوفي فيها سنة خمس وأربعين وسبعمئة للهجرة بعد أن كفَّ بصره.

وهذه الحياة المديدة التي عاشها أبو حيان، وهذه الكثرة الكاثرة من العلماء الذين أخذ عنهم، تدلّان أشدّ الدلالة على عمق ثقافة أبي حيان، ورسوخ قدمه، وتمثله مختلف الجوانب المعرفية التي كانت تشكل المشهد الثقافي آنذاك.

وقد تمثّل ذلك في الآثار التي خلفها أبو حيان في التفسير والنحو، ككتابه (البحر المحيط)، وموسوعته النحوية الضخمة (التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل). وهذا الأخير هو الذي سيكون موضوع وقفنا في هذه الصفحات بغية استجلاء مظاهر ثقافة أبي حيان المتنوعة، ومنها:

أ . الثقافة القرآنية: وهذه الثقافة بارزة لأدنى نظر، فالكتاب يتسم بغزارة بينة بآيات القرآن الكريم، وهي ذات دلالة واضحة على رسوخ قدم أبي حيان في هذا الجانب، كيف لا وهو الذي سبق له أن وضع تفسيراً للقرآن ضخماً؟ لقد كان القرآن الكريم شديداً المثول في ذهن أبي حيان، عظيم التمكن منه، يسير الاستحضار لدى الحاجة إلى الاستشهاد والتمثيل، فإن أراد تفسير القاعدة أو شرحها برز الشاهد القرآني يسير متناهٍ. ومما هو شديد الاتصال بهذا الجانب من ثقافة أبي حيان هذه الإحاطة التامة بالقراءات القرآنية، فتلك قراءة ورش، وهذه قراءة أبي الحسن، وثالثة قرأ بها أبو

٩ - النص من بحث للدكتور وليد محمد سراقي بعنوان: مظاهر ثقافة أبي حيان الأندلسي في ضوء كتابه التذليل والتكميل.

عمرو،... فمن ذلك مناقشته اللغات في فاء (مَرء) فقد قال: (في فاء مَرءٍ لغاً ثلاث: إحداهما الفتح على كل حال، وبها جاء القرآن، قال تعالى: ﴿يجول بين المرء وقلبه﴾ [الأنفال ٨: ٢٤]... وقرأ الحسن بكسر الميم، يعني في قوله: (بين المرء وقلبه)، وقرأ ابن أبي إسحاق: (بين المرء) بضم الميم...).

وأورد في مسألة إتباع الأول للثاني قراءة من قرأ ﴿الحمد لله﴾ [الفاحة ١: ٢] بكسر الدال، ومنهم زيد بن علي، وقراءة من قرأ ﴿للملائكة أسجدوا﴾ [البقرة ٣٤: ٢] بضم التاء، أتبع في الأولى الدال للام، وفي الثانية التاء لضمة الجيم وتكون . يعني حركة الإعراب . للنقل نحو قراءة ورش: (ألم تعلم أن) بفتح الميم، نقل حركة الهمزة إلى الميم، وحذفت الهمزة).

ومثل لندرة حذف نون الوقاية في الرفع نظماً بجملة من أبيات الشعر، وأردف ذلك بمثال من القرآن فقال: (ومثال ذلك نشراً قراءة أبي عمرو في رواية من روى ذلك عنه: ﴿قالوا: ساجران تظاهران﴾ [القصص ٢٨: ٤٨].

وتتجلى مظاهر هذه الثقافة أيضاً في نقد أبي حيان لابن مالك في بعض استشهادهات بقراءات قرآنية، يرفض أبو حيان توجيه ابن مالك لها، من ذلك أن ابن مالك قد ذكر في تقدير جزم الياء في السعة، ومثل لذلك بقراءة "قُنْبَل": ﴿إنه من يتقي الله ويصبر﴾ [يوسف ١٢: ٩٠] بإثبات الياء في "يتقي". وقد ردّ أبو حيان ذلك الاستشهاد بقوله: "ولا دليل في هذه القراءة على إثبات هذا الحكم بتقدير الجزم في الياء، لأنه لا يتعين "يتقي" هنا أن يكون مجزوماً لعطف "ويصبر" المجزوم عليه، لأنه يجتمل أن تكون "من" على التوهم لا على المجزوم في اللفظ... ومما جاء من جزم خبر الموصول على توهم أنه اسم شرط قول الشاعر:

كذاك الذي يبغي على الناس ظالماً
تُصبه على رَغِمِ قوارغ ما صنع

والأمثلة على ذلك كثيرة، وكلها تدلّ على سعة معرفة أبي حيان وتمثله آيات القرآن الكريم حفظاً واستحضاراً وتوجيه قراءات.

ب . آثار الثقافة الحديثية: كان لأبي حيان موقف من الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، وهو موقف الرفض لذلك؛ وحيثه أن المروري إنما روى بالمعنى، وليس هو لفظ حديث النبي (ص) نفسه وكان أبو حيان إلى جانب ذلك أحد الآخذين على ابن مالك كثرة احتجاجه بالحديث النبوي الشريف، ومع ذلك خلا كتاب (التسهيل) من الحديث النبوي إلا ثلاثة مواضع منه. وجاء أبو حيان ليشرح الكتاب فزاد في الجزء الأول منه فحسب ثلاثة عشر ضعفاً عما ذكره ابن مالك، ولنا أن نقول إن هذا العدد قليل بالنسبة إلى حجم الكتاب الضخم.

وما احتجّ به أبو حيان من أحاديث لم تبّن عليه قاعدة نحوية، وإنما كانت شواهد على اللغة أو استدلالاً على قاعدة، مما يسمح بالقول بضمور هذه الثقافة في الكتاب. فمن ذلك الحديث الذي مثل به ابن مالك وسماها لغة "يتعاقبون" وهي التي يسميها النحاة لغة "أكلوني البراغيث" فقد أبطل أبو حيان ما زعمه ابن مالك وقال: "لأن الحديث رواه مطولاً مجوداً البزاز في مسنده، فقال فيه: إن لله ملائكة يتعاقبون فيكم، ملائكة بالليل...".

ج . أثر الثقافة الفقهية: عرف عن ابن مالك أخذه أولاً بالمذهب المالكي، ثم انتقله إلى المذهب الظاهري وتمسّكه به، حتى إنّه كان يقول: "مُحالٌّ أن يرجع عن الظاهر من علق بذهنه" وعند وفادته على مصر تذهب للمذهب الشافعي، على أن ذلك لا يعني أن أبا حيان معلود في الفقهاء أو دون اسمه في أسمائهم، أو تُرجم له بين تراجمهم، ولكن عُني مترجموه بالنص على مذهبه الفقهي على نحو ما رأينا. إلا أنه لا مناص من الاعتراف بأن هذه الثقافة تكوّن رافداً مهماً من روافد تكامل الشخصية النحوية آنذاك. وإذا كنا نعدم أمثلة كثيرة على أثر هذه الثقافة الفقهية في "التذليل" فإننا لا ننكر أن يستطيع الدارس الوقوف على بعض ملامح من ذلك، فقد عرض مرة في تفسير الآية الكريمة: ﴿فأفطعوا أيديهما﴾ [المائدة ٥ : ٣٨] لرأي فقهي في المسألة.

وفي مبحث الضمير استشهد بالآية الكريمة ﴿فإنه رجس﴾ [الأنعام ٦ : ١٤٥]، وعرض لرأي ابن حزم الظاهري في مسألة تحريم لحم الخنزير وشحمه باعتبار عود الضمير

إلى ما تقدم ذكره. إلا أن أثر الثقافة الظاهرية إنما يظهر أكثر ما يظهر في استخدامه منهج "ظاهرية النص" في تحرير قواعده، فكثير في الكتاب قوله: "وظاهر قول سيبويه" أو "وهذا ظاهر النص" مما يدل دلالة عميقة على تمكن هذا المذهب من نفسه تمكناً واضحاً، لم يستطع منه فكاً على ما سبق وقرر هو نفسه وقد صرح بذلك أيضاً في "التذيل" فقال: "إذا ورد شيء من هذه المسائل وقفنا فيه مع الظاهر". ولعل المسألتين الفقهيتين اللتين عرضنا لهما تدلان دلالة واضحة على ما قرر في نفوس علمائنا من الارتباط بين علم النحو وبين الفقه، وحاجة كل من الفقيه إلى النحوي احتياجاً ظاهراً لا فكاك منه.

٢. أثر الثقافة اللغوية: عمد أبو حيان إلى تفسير كثير من الأبيات الشعرية التي استظهر بها على قواعده النحوية المقررة، أو على الرد بشاهده الشعري على قاعدة مقررة، أو تفسير كثير من الأبنية التي حفل بها كتابه، وإن نصّه على مصادره اللغوية الكثيرة من جهة، والنص على المشهور من اللغات وترتيبها من حيث الفصاحة في مراتب، أو الاستدلال على الدلالة اللغوية بالاشتقاق ذو دلالة جد كبيرة على علو كعبه في هذا الجانب؛ فقد دلّ على أنّ من لغات "أب" و"أخ" التشديد في الباء، ونقل ذلك عن الأزهري، ثم عضد ذلك بالاشتقاق اللغوي الذي يشهد لتضعيف الباء، وهو قولهم: استأببت فلاناً، بباءين، أي: اتخذته أباً. وقد يبدأ بتفسير بعض الألفاظ مبتدئاً بالدلالات الأكثر شهرة، ثم يعرج على الأقل شهرة، فبعد أن عرض لرأي البصريين ورأي الفراء من الكوفيين في وزن "حَم" قال: "الحم: أبو زوج المرأة وغيره من أقاربه، هذا هو المشهور، وقد يطلق على أقارب الزوجة".



وهب رومية

وهب أحمد رومية أحد المهتمين بالتراث العربي من جانب البحث والدراسة. وقد قدم على هذا الصَّعيد عدداً من الكتب والأبحاث التي لقيت تقدير الدارسين. ولد وهب رومية في اللاذقية عام ١٩٤٤م، وفي اللاذقية تلقى تعليمه منذ الابتدائية حتَّى حصل على الشهادة الثَّانوية في عام ١٩٦٣م. وبعد حصوله على الشهادة الثَّانوية التحق بقسم اللغة العربية في جامعة دمشق وحصل على الإجازة في اللغة العربيَّة وأدائها في عام ١٩٦٨م. سافر بعدها إلى القاهرة ليتابع الدراسات العليا فحصل على درجة الماجستير من جامعة القاهرة عام ١٩٧٤م، وفي جامعة القاهرة أيضاً سجل أطروحته لنيل درجة الدكتوراه، في عام ١٩٧٧م ناقش أطروحته وحصل على الدكتوراه.

عاد إلى دمشق وعيَّن في قسم اللغة العربيَّة بجامعة دمشق في عام ١٩٧٨م، وظل فيها ثلاث سنوات أي حتَّى عام ١٩٨١م. وكان في هذه الأثناء قد سافر أستاذاً زائراً إلى معهد اللغات الأول في بكين عام ١٩٧٨م، وعمل أستاذاً زائراً في قسم الدراسات العليا في جامعة قسنطينة من عام ١٩٧٩م / ١٩٨٠م. وفي عام ١٩٨١م ذهب أستاذاً معاراً إلى جامعة صنعاء، وفي عام ١٩٨٢م سمي رئيساً لقسم اللغة العربيَّة بجامعة صنعاء، وبقي كذلك فيها حتَّى عودته إلى دمشق في عام ١٩٨٥م.

في عام ١٩٨٥م عين أستاذاً مساعداً في جامعة دمشق، وبقي فيها حتَّى عام ١٩٩٢م إذ رفع إلى مرتبة أستاذ، وسافر إلى الكويت ليعمل أستاذاً مشاركاً في قسم اللغة العربيَّة في الهيئة العامَّة للتعليم التَّطبيقي والتدريب، وبقي هناك حتَّى عام ٢٠٠٣م، ليعود بعدها إلى عمله أستاذاً في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق.

شارك الدكتور وهب في العديد من المؤتمرات والندوات واللجان العملية والتحكيميَّة في العالم العربي. فهو باحث محكم في العديد من المجالات والدوريات العلمية

المحكمة مثل عالم المعرفة، وحوليات الآداب بالكويت، ومجلة الدراسات العربية والإسلامية... وغيرها. وكان رئيس لجنة الترتيبات في قسم اللغة العربية في الهيئة العامة للتعليم التطبيقي بالكويت، وهو مخطط ومنفذ بالاشتراك لدورات التدوق الشعري التي نظمتها مؤسسة الباطين في كل من الكويت ومصر وسوريا، وعضو اللجنة التحضيرية لمؤتمر الأدب الكويتي في نصف قرن ٢٠٠١م.

ومن المؤتمرات والندوات التي شارك فيها ندوة النقد العربي المعاصر:

. ندوة النقد العربي المعاصر . صنعاء . ١٩٨٥م .

. مؤتمر الكتاب الآسيويين والإفريقيين . تونس . ١٩٨٧م .

. دورة أبي فراس الحمداني . الجزائر . ٢٠٠٠م .

. دورة ابن زيدون . إسبانيا . ٢٠٠٤م .

ومن الأبحاث التي نشرها وهب رومية: تأبط شرًا؛ شاعر القلق والغربة، من البنية إلى الرؤية؛ قراءة في شعر الحنين، حديث في اللغة والحضارة، توظيف الأسطورة في الشعر الجاهلي، نظرة مستأنفة في شعر ابن زيدون... وغيرها.

أما كتبه المنشورة فهي:

. الرحلة في القصيدة الجاهلية.

. قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي.

. بنية القصيدة العربية.

. شعرنا القديم والنقد الجديد.

. الشعر والناقد.



توظيف الأسطورة

في الشعر الجاهلي^(١٠)

الأسطورة والخرافة والرمز مصطلحات متداخلة متداخلاً وثيقاً يجعل التمييز بينها لا يخلو من المشقة والعسر، فالأسطورة والخرافة بنيتان رمزيتان، والرمز نفسه قد يكون خرافة أو أسطورة، وقد يكون غيرهما أيضاً. والأسطورة بنية مفتوحة مجهولة المؤلف، وكذلك الخرافة أيضاً، فكلتاهما من إبداع الجماعة، وكلتاهما عُرضة للإضافة والتحوير أو للانزياح. وكلتاهما تعبر عن رؤية الإنسان للكون والمجتمع والطبيعة والزمان والآلهة، أو عن رؤيته لبعض هذه الأمور من زاوية بعينها. ولكننا نستطيع . على الرغم من هذه الملامح المشتركة . أن نتحدث عن فروق بينهما. فللأسطورة جانبان يتصل أحدهما بالقول، ويتصل الآخر بالشعائر (الطقوس)، وليس للخرافة شعائر. والأسطورة في نظر المؤمنين بها حقيقة لا تشوبها شائبة وإن تكن في نظر الآخرين وهمماً وخيالاً، ولكن الخرافة في نظر الجميع محض خيال وباطل. والأسطورة موصولة أحياناً كثيرة بالمعتقد الديني، وليست الخرافة كذلك. ولكن هذه الفروق وغيرها ليست واضحة قاطعة كحد السيف، فرمما تحولت الأسطورة إلى خرافة إذا كف أصحابها . لأسباب شتى . عن الإيمان بها. وقد تكون البنية السردية غالبية على بنية الأسطورة، بل إن بعضهم يجعل هذه البنية السردية ملازمة للأسطورة، ولكن الخرافة لا تخلو أحياناً من السرد. وما أكثر ما التبس مفهوم الأسطورة بمفهوم الخرافة فيما كتبه الكاتبون! لقد اختلف الباحثون في تعريف الأسطورة اختلافاً لا يقف عند حد فمن قائل إن الأسطورة علم بدائي أو تاريخ أولي أو تجسيد لأخيلة لا واعية أو... إلى آخر يرى أنها مرض من أمراض اللغة لأن أغلب الآلهة الوثنية ليست

١٠ . النص من بحث للدكتور وهب رومية يحمل العنوان ذاته.

سوى أسماء شاعرية سُمح لها بأن تتخذ شيئاً فشيئاً مظهر شخصيات مقدسة لم تخطر ببال مبدعيها الأصليين... إلى ثالث ورابع وخامس و... وقد نكون أدنى إلى الصواب إذا قلنا: إن الأسطورة حقل من حقول المعرفة ملقَّع بالغموض والضباب والفتنة، ولعلها تمثل المرحلة الأولى من طريق البشرية إلى اكتساب المعرفة لاحتوائها على بذرة "التعليل". وإنَّ الخرافة ضرب من الأحاديث المستملحة المعجبة، وهي أحاديث لا تخلو من المعرفة. وإن الرمز "دال" يدل على أكثر من دلالاته الحرفية، وقد يكون هذا "الدال" لفظاً له قصة، وقد يكون "بنية قولية" متعددة الأشكال، وهو . في أحواله جميعاً. مثقل بالمعرفة.

ومهما يكن من أمر هذه المصطلحات اختلافاً واتفاقاً فإن الذي يهْمُنَا منها هو توظيفها في الشعر. والشعر بناء رمزي ثانوي يستخدم نظاماً رمزياً أولياً هو اللغة. وكما تتغيّر اللغة في الشعر، وتعدو أقوالاً شعرية تتغير هذه المصطلحات وغيرها. لا شيء يبقى في الشعر على ما كان عليه قبل أن يكون شعراً. كل شيء يكون مادةً غُفلاً "حاماً" فإذا مسته روح الشعر ونار الإبداع أصبح شيئاً آخر، وبدا تحت الضوء المنهمر من روح الشاعر خلقاً جديداً لم يكنه من قبل، فلا الألفاظ التي في المعاجم تبقى كما هي، ولا المرأة التي في الواقع تبقى كما هي، ولا العالم الطبيعي بجماده وحيوانه يبقى كما هو، ولا الإنسان الذي يسعى بيننا يبقى كما هو. في الشعر عالم خيالي موازٍ لعالم الواقع، ولكنه مختلف عنه. وليس ثمة حياة شعرية، ولكن هناك رؤية شعرية للحياة. وحول هذه الرؤية نحب أن نعقد القول.

لقد شاع بين فريق من الدارسين أن الشعر الجاهلي يكاد يكون وقفاً على الأساطير، فغزله مرتبط بالآلهة، وقصص الحيوان الوحشي فيه حديث عن هذه الآلهة، وما فيه من هجاء أو رثاء وثيق الصلة بالتعاونيد والرقى السحرية

والأساطير، والحديث قياس. ووفقاً لهذه النظرة النقدية نكون أمام عالم شعري مفارق يتغلغل في السماء وأساطيرها، وتبتّ صلته بالأرض والواقع انبتاتاً كاملاً، فكلما وقفوا على طرف من هذا الشعر طاروا إلى أساطيرهم يعيشون الآلهة من مراقدها، ومن لم يجدوا له موقداً توهموه له!! وفي هذا النظر النقدي من سوء فهم الشعر، وسوء فهم النقد، وسوء الموقف من الحياة ما لا يقتره عاقل، ولا يخطئه بصير. أليس من العسير حقاً أن نصدق أن هؤلاء الشعراء قد نفضوا أيديهم من تراب الدنيا، وازوروا بوجوههم عن الواقع، فأبصارهم وأفتدتهم وعقولهم جميعاً معلقة بالأساطير؟ وأية قيمة تُرحى من شعر لا يزيد على أن ينظم الأساطير كما هي فلا يزيد فيها ولا ينقص منها؟ ولم أرد بهذه الإشارة أن أحاور هذا الفريق من الدارسين، فقد فعلت ذلك في موطن آخر، ولكنني أردت أن أنبه إلى أن المقصود بالأسطورة أو الرمز أو الخرافة في الشعر أمر مغاير لما ذهبوا إليه.

ترتبط نشأة الأساطير بفجر الإنسانية، وقد كان الوعي الأسطوري يؤمن لأصحابه مقداراً من التناغم والتجانس والمواءمة بينهم وبين الكون وعناصره. ولكن هذا الوعي بدأ ينحسر رويداً رويداً منذ بزغت النظرة العلمية إلى الكون، وكلما زادت سيطرة الإنسان على العالم بالعلم تقلصت النظرة الأسطورية وتعزّت الكائنات من قداستها. ولم يكن العصر الجاهلي . ومدته لا تزيد على مئتي عام قبل الإسلام حسب رأي الجاحظ، فإذا لم نطمئن إلى رأيه فلسنا نستطيع أن نمتد بهذا العصر إلا قليلاً . عصرراً أسطورياً، وفي القرآن الكريم ما يدل دلالة قاطعة على ما نقول، فقد أتهم مشركو مكة النبي (ﷺ) بأنه يقصّ عليهم أساطير الأولين، أي أساطير القدماء في الزمن الغابر السحيق، وفي الشعر الجاهلي أدلة كثيرة على خروج العرب في جاهليتهم من الطور الأسطوري للحياة.

وليس هنا موضع البسط والتفصيل. وحقاً قد يكون في الشعر الجاهلي وغيره بقايا ورواسب أسطورية، ولكن هذا الشعر يوظف هذه البقايا والرواسب توظيفاً فنياً، ولا يعيد نظمها نظماً خاملاً دون أدنى تحوير فيها، أو قل: إنه لا يتحدث عنها من أجلها، بل يتحدث عنها لخدمة رؤيته إلى الكون والواقع معاً، فيها وبغيرها تتجلى هذه الرؤيا وتنكشف.

وليس من سبيل . في بحث كهذا . إلى الوقوف على هذه الرواسب والبقايا الأسطورية جميعاً في الشعر الجاهلي، بل ليس ذلك من مقاصد هذا البحث، ولذا فإنني سأعتمد إلى اختيار عدد منها، وأقف على كل منها وقفة عجولاً لعلها تكشف عن رؤية الشاعر أو عن جانب منها.

لَعَلَّ دارسي الأدب هم الذين اخترعوا الأساطير المتصلة بالثور الوحشي لما وقفوا على تلك اللوحات الإبداعية التي حكى فيها الشعراء قصته. ويذكر د/ محمد عجينة في كتابه موسوعة أساطير العرب أنه لم يعثر على أساطير تتعلق بالثور الوحشي. وعلى الرغم من عدم وجود هذه الأساطير، فقد ارتبطت صورة الإله القمر بصورة الثور، وارتبطت بالثور مجموعة من الخرافات والأساطير، وسأضرب عنها جميعاً صفحاً إلا واحدة لأن الحديث عنها جميعاً يضيق عنه صدر هذا البحث.

زعموا أن الأعراب كان يرون أن الجن تركب الثيران، فتصد البقر عن الشرب، فإذا أرادوا أن تشرب البقر كان لا بد لهم من ضرب الثور الذي يركبه الجني. وقد ذكر الشعراء بعض هذا حيناً، وكله حيناً آخر. قال الأعشى:

وإني وما كلفتموني وربكم	ليعلم من أمسى أعق وأحربا
لكالثور والجني يضرب ظهره	وما ذنبه أن عافت الماء مشربا
وما ذنبه أن عافت الماء باقر	وما إن تعاف الماء إلا ليضربا

وقال أنس بن مدركة في قتله الشاعر الصعلوك السليك بن السلكة:

إني وقتلي سليكاً ثم أعقله
كالثور يُضربُ لما عافتِ البقرُ

ومن الواضح أن كلا الشاعرين يتخذ من "ضرب الثور" مثلاً
بدليل كاف التشبيه "كالثور" أو "لكالثور" وهو مثل قائم على الظلم
وعدم المنطق، فما فعله أصحاب الأعشى به، وما فعله أنس بن
مدركة بالسليك ظلم فادح تأتي فداحته من مخالفته للعقل والتفكير
السليم. ولم يرد أنس أن ما فعله هو الحق لأنه امتداد منطقي لإيمانه
بأسطورة الثور والبقر، بل هو على نقيض ذلك يعترف بأنه ظلم
ومخالف للمنطق. ولم يرد الأعشى أن يبرئ أصحابه، ولو كان مؤمناً
بالأسطورة المذكورة لرأى في فعلهم امتداداً منطقياً لهذه الأسطورة لأنه
متجانس معها. ولكن الحال على غير ذلك، فأنس بن مدركة يعترف
والأعشى يتهم. وفي هذا الذي سبق ما يدلُّ دلالةً قاطعة على موقف
الشعراء ومن ورائهم المجتمع من هذه الأسطورة. إنها "مثل" لسوء الفهم
والتصرف والحكم.



الفهرس

الصفحة

- تقديم السلسلة
 - بقلم السيد الدكتور رياض نعان آغا وزير الثقافة ٥
- مقدمة الكتاب
 - التراث بَيِّنَ المفاهيم والدلالة ١١
 - في مفهوم التراث ١٤
 - الانتقال الآلي للتراث ٢٠
 - انتقال التراث بالرغبة والحاجة ٢٣
 - التراث في المفهوم الاجتزائي ٢٧
 - هذا الكتاب ٣٢
- إبراهيم الكيلاني
 - اصطلاحات من التراث العربي ٣٥
- أحمد محمود خليل
 - الشعر ٤٣
 - جوهر الشعر ٤٣
 - من فضائل الشعر ٤٣
 - مثنولوجيا هندية ٤٤
 - الشعر والجمال ٤٤
 - الشاعر الأصيل ٤٤
- أحمد راتب النفاح
 - امرؤ القيس؛ بكى صاحبي ٤٧
- أحمد علي دهمان
 - التفاعيل بَيِّنَ الفن والحياة والشعر العباسي ٥٥
- بغداد عبد المنعم
 - الكرجي؛ العالم الرياضي ٦١

- تيسير شيخ الأرض ٦٥
- النور عند الغزالي ٦٧
- جعفر دك الباب ٧٢
- آراء العلماء في المعجم العربي ٧٤
- جميل صليبا ٨١
- الفارابي والجمع بيّن رأيي الحكيمين ٨٣
- جودت الركابي ٨٧
- نظرة النقد القديم إلى النص الأدبي ٨٩
- حسن عباس ٩٥
- الحرب العربي بيّن الأصالة والمعاصرة ٩٦
- حسين الصديق ١٠٣
- طبيعة المعرفة ومصادرها عند ابن حزم ١٠٥
- سامي الدهان ١١٠
- أبو فراس الحمداني؛ أراك عصي الدمع ١١٣
- سامي الكيالي ١١٦
- لمحة عن المنازع القومية عند المتنبي ١١٨
- سعيد الأفغاني ١٢١
- حول الشواهد قواعد الاحتجاج بها ١٢٣
- سهيل زكار ١٢٧
- ابن مرزوق ١٢٩
- شاكر مصطفى ١٣٣
- صفوة الملك زمرد خاتون ١٣٥
- شكري فيصل ١٣٩
- مكتنة التراث في حركتنا الثقافية ١٤١
- شوقي المعري ١٤٥
- أسلوب الشرط بيّن التعقيد والتيسير ١٤٧
- صلاح الدين الزعبلوي ١٥٣
- تدرج المعاني ١٥٥

- صلاح الدين المنجد ١٦١
- ثبت مؤلفات المنجد..... ١٦٢
- عادل العوا ١٦٧
- الثقافة العربية..... ١٦٩
- عادل الفريجات..... ١٧٣
- العرب يصنفون معارفهم بالشعر ١٧٥
- عبد الإله نبهان ١٧٩
- غوامض الصحاح ١٨١
- عبد الحفيظ السطلي ١٨٥
- نشأة المعجمات العربية وأطوار التأليف فيها..... ١٨٦
- عبد الكريم الأشتري ١٩١
- حين يتخطى الشاعر عصره..... ١٩٣
- صدقي إسماعيل في الذاكرة ١٩٥
- أوراق مهجرية ١٩٧
- عبد الكريم اليافي ١٩٩
- الحب في التراث العربي الإسلامي..... ٢٠١
- عبد الكريم يعقوب ٢٠٥
- روضة النمر بن تولب الغزلية..... ٢٠٧
- عبد المعين الملوحي ٢١١
- موقف إنساني في شعر الراعي النميري..... ٢١٣
- عزت السيد أحمد..... ٢١٧
- مقومات الضحك عند التوحيدي..... ٢١٩
- عفيف البهنسي..... ٢٢٥
- الأصالة والمستقبلية..... ٢٢٧
- علي القيم..... ٢٣١
- أضواء تراثية على مساجد دمشق..... ٢٣٤
- عمر الدقاق ٢٣٩
- أبو علي القالي ٢٤١

- ٢٤٥ عمر موسى باشا
- ٢٤٧ التجديد والاجتهاد
- ٢٥١ فاروق أسليم
- ٢٥٣ من تراثنا الساخر؛ اختراع الخراع
- ٢٥٧ فريد جحا
- ٢٥٩ مصادر دراسة الخوارزمي
- ٢٦٥ قاسم وهب
- ٢٦٧ من مقدمة كتاب مروج الذهب
- ٢٦٨ من مقدمة كتاب زهر الآداب
- ٢٦٩ من مقدمة كتاب عيون الأنباء
- ٢٧٠ من مقدمة كتاب التنبيه الإشراف
- ٢٧١ مازن المبارك
- ٢٧٣ في البلاغة
- ٢٧٧ محمد رضوان الداية
- ٢٧٩ السيرة النبوية في التراث الأندلسي
- ٢٨٣ محمد زهير البابا
- ٢٨٥ التراث والتراث العربي
- ٢٩١ محمد زهير حميدان
- ٢٩٢ ثابت بن قرّة
- ٢٩٩ محمد علي سلطاني
- ٣٠١ البديع؛ لحة تاريخية
- ٣٠٥ محمد فاتح زعل
- ٣٠٨ لسان الدين بن الخطيب
- ٣٠٩ الشاشة الصغيرة
- ٣١٠ ذاكرة الاغتراب
- ٣١١ محمد قجة
- ٣١٣ صورة من العلاقات بَيْنَ الشام وأوروبا

- محمود الريدأوي ٣١٧
- علم السيمياء بَيِّنُ التراث والحدائثة ٣١٩
- محمود فاخوري ٣٢٣
- بَيِّنُ الصحاح والقاموس المحيط ٣٢٥
- محمود فردوس العظم ٣٣٠
- السري بن منصور أبي السرايا ٣٣٣
- مظهر الحجري ٣٣٧
- محمد بن يسير الرياشي ٣٣٩
- وليد محمد السراقبي ٣٤٣
- مظاهر ثقافة أبي حيان الأندلسي ٣٤٥
- وهب رومية ٣٤٩
- توظيف الأسطورة في الشعر الجاهلي ٣٥١
- الفهرس ٣٥٧

الطبعة الأولى / ٢٠٠٧

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة