مجلّة

المجمع الجزائري للّغة العربية

مجلة لغوية علمية محكمة تصدر عن المجمع الجزائري للغة العربية

العدد الرابع عشر السنة السابعة محرم 1433 هـ ديسمبر 2011 م

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية

العدد 14 السنة السابعة : محرم 1433 هـــ ديسمبر 2011 م

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية

مجلة لغوية علمية مُحكمة يصدرها المجمع الجزائري للغة العربية

المدير المسؤول

د. عبد الرحمن الحاج صالح

رئيس التحرير

عثمان شبوب

اللجنة العلمية

د. محمد صاري

د. أحمد حساني — **د. التواتي بن التواتي**

د. بشير إبرير — **د. عبد الجليل مرتاض**

عنوان المراسلة : 06 شارع العقيد بوقرة – الأبيار – الجزائر

البريد الالكتروني : aala@wissal.dz

هاتف : 213 021.23.07.90 الفاكس : 213 021.23.07.81

* المقالات التي ترد إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر
* كل باحث مسؤول عن آرائه

محتويات العدد

1 – التعريف العلمي وماهيته عند سيبويه وأتباعه

أ.د. عبد الرحمن الحاج صالح **9**

2 – العلم العربي وتجديد تاريخ العلوم

د. رشدي راشد **35**

3 – التعريف بين التأثير الأرسطي والتأصيل العربي

أ. حميدي بن يوسف **61**

4 – من مؤلفات محمد بن أحمد بن قاسم البوني التي وصلتنا

مختصر شرح «نبذ العجم عن لامية العجم» لجلال بن خضر الحنفي (ت بعد 966 هـ)

أ. عمر بن دحمان **101**

5 – واقع الخطاب البليغ عند اليونان والعرب

د. عبد القادر شاكر **129**

6 – « التَّرْداد » و التَّكرْار في البيان العربي

(دراسة أسلوبية في "خطبة حجة الوداع" للنبي ﷺ) **175**

د. محمد الأمين خلادي

7 –واقِع حال البحث المصطلحي

ـــ المجال العربي أنموذجاً ـــ

د.يوسف مقران **195**

التعريف العلمي وماهيته عند سيبويه وأتباعه*

للأستاذ الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح
رئيس المجمع الجزائري للغة العربية

اشتهر القول المنسوب إلى الكسائي بأن: «النحو معقول من منقول». أي ما أدرك بالعقل مما سُمع من الكلام فيما انتظم منه وصار العقل بذلك قادرًا أن يفسره فكيف كانوا يتعاملون بالمنقول حتى يصير معقولا؟ إن الإجابة عن هذا السؤال يحتاج فيها الباحث بالطبع أن يُمعن النظر في الطرق والمناهج التي اعتمد عليها العلماء العرب لتحويل ما نقلوه ودونوه من معطيات لغوية إلى معقول أي إلى نظام من الأصول والحدود المترابطة ليستطيع العقل بذلك أن يُدرك كيفية انتظامها وأسباب وجودها على ماهي عليه. وسنقتصر في هذا البحث على السؤال عن تعريفاتهم وحدودهم كيف كانت وعلى أي أساس بُنيَتْ وهل كانت مماثلة للحدود التي وضعها من سبقهم من المفكرين؟

I – التعريف عند النحاة الأوّلين تعريفان: على المعنى وعلى اللفظ

للنحاة العرب تعريفات كثيرة إلا أن بعضها كانت صريحة تأتي كتعريفات بكل معنى الكلمة وبعضها الآخر نجده في ضمن تفسيراتهم

(*) سينشر هذا البحث في ضمن الكتاب الذي عنوانه : منطق العرب في علوم اللسان.

واستدلالاتهم خاصة. أما كيفية تصنيفهم للوحدات اللغوية ومختلف مجاريها فهي مرتبطة دائما بتعريفاتهم. وهو شئ طبيعي إذ لا علم إلا بتصنيف وخاصة في العلوم التي تعتمد على المشاهدة ثم لا تصنيف إلا على أساس التعريف.

كان التعريف النحوي تعريفا للمفهوم اللغوي العلمي الذي أثبته العلماء. فقد كان لكل واحد من المصطلحات النحوية التي وضعوها منذ القديم مدلول موضوعي. ومثل هذا المصطلح يحتاج واضعوه أن يحدّدوه بحدود واضحة. فالتحديد للمفهوم العلمي المنتمي إلى ميدانهم، كما فعله كل العلماء والفلاسفة منذ قرون، لا يمكن أن يُستغنى عنه وهو الذي سمّيناه **بالتعريف على المعنى لأنه يتناول المفهوم** ويقابله **التعريف على اللفظ** وسنتطرق إليه فيما بعد.

إن التعريف الموضوعي للمفهوم العلمي، وما يرتبط به من تصنيف، قديم جدا وقد وُفّق أرسطو في تحديده لشروطه واشتهر هذا عنه اشتهارًا واسعًا حتى صار إلى الآن هو المعتمد في العلوم التجريبية خاصة بشئ كثير من التنويع والتطوير.

هذا وقد أثبتنا في موضع آخر أن ابن السرّاج (م 316 هـ)، تلميذ المبرّد، قد أُولع إلى حدّ بعيد بالتصنيف بصورته الأرسطية على إثر دراسته للمنطق. غير أن هذا التصنيف الخاص بالماهية لم يعرفه النحاة الأوّلون وهذا يقال أيضا عن التعريف الأرسطي. وقد انطلق أرسطو فيهما، كما هو معروف، من القسمة التي تنسب إلى شيخه أفلاطون. فهو الذي

حدّد بالفعل ما يسمى بالتعريف بالتقسيم. وأراد بذلك أن يكون تحديدًا موضوعيا للمفهوم العلمي. فتصوّر أن أحسن طريقة في تحديد شامل لمفهوم معين م هو البحث أوّلا عما هو أعم من م: ولنسمّه أ ثم تقسيم أ إلى قسمين أخص منه متنافيين ومتكاملين في نفس الوقت: ب/- ب (نفي ب) فيكون المفهوم م هو إما ب أو - ب.

وانتقد أرسطو هذه الطريقة لأننا لا نستطيع أن نعرف أيهما من ب أو - ب هو المفهوم المقصود. إلا أنه أخذ فكرة التقسيم ومنها استخرج نظامه الفكري الذي يدخل فيه كل من التعريف والاستدلال المسّمى بالسلوجسموس. ففي كل هذه الوسائل الفكرة الرئيسية هي **القسمة من الكلي إلى ما هو أخص إلى أن يصل إلى الجزئي** أي من المفهوم الأعم إلى ما هو أخص. فكان من ذلك تعريفه على الجنس والفصل والتصنيف على الأجناس والأنواع والأشخاص. وألحق كل هذا بفلسفته المبنية على أسبقية الماهية. فمعرفة الماهية (هكذا مُصطبغة بالميتافيزيقا) كانت هي **بذاتها** الغاية عنده في حصول العلم. ولا يتم ذلك في تصوّره إلا بهذا النوع من التصنيف والتعريف.

فهذا التصوّر المحدود هو تصور لفيلسوف و لم يعرفه العلماء العرب القدامى ولا يوجد مثله عندهم على الرغم من وجود **التصنيف المفهومي** فيما كتبوه وكذلك التعريف وإن لم يكونا محصورين في صورة واحدة وكذلك تمييزهم الواضح بين العام والخاص كما سنراه. فما هي المقاييس التي بنوا عليها تصنيفاتهم وتعريفاتهم ولجأوا إليها في أعمالهم؟ أما الدليل

على وجود مثل هذا فهو، كما قلنا، اهتمامهم بوضع المصطلحات لعلومهم الخاصة بالنحو واللغة ويستحيل أن يلجأ إلى مجموعة من المصطلحات بدون سابق تعريف للمفاهيم التي يكونون قد وضعوا لها مثل تلك الألفاظ وبدون تصنيف لها. ثم إن المفاهيم التي تدل عليها هذه المصطلحات هي بالضرورة مفاهيم خاصة. والتعريف في جميع العلوم هو تعريف للمفهوم العلمي أي التصوّر الذي انتهى إليه الباحث ولو مؤقتًا بالنسبة إلى ذوات معيّنة أو أحداث وظواهر معيّنة.

1- التعريف على المعنى أو التعريف المفهومي وما يرتبط به من التصنيف

إن التعريف الموضوعي للمفهوم[1] يخضع لأصول معيّنة. فهو مجموع الصفات التي يتميز بها عن غيره. فلا بد إذن من الاعتداد بها في تعريفه. أما اعتبار العموم والخصوص في هذه الصفات بأن يجعل بعضها أعم أو أخص من بعض فهذا مفيد وهو صحيح على شريطة ألا تحصر كل التعريفات في هذا الشكل ولا يكتفي به هو وحده كما فعله أرسطو إذ لا يمكن أن يحيط بكل ما يجب تحديده كما سنراه قريبا.

قد صنف النحاة، كما هو معروف، الكلم العربية إلى ثلاثة أصناف أو قُبُل (ج قبيل): الاسم والفعل وحرف المعنى. وعُرّف كل واحد منها بتعريف بُني على المعنى. أما الاسم عند سيبويه فقد مثّل له في أول كتابه

(1) وهو الـ Concept ويسميه الفلاسفة العرب التصوّر.

ثم عرّف الاسم الخاص والاسم العام ومنهما يمكن استنباط التعريف العام. قال: «فأما العلامة اللازمة الخاصة نحو زيد وعمرو... وإنما صار معرفة لأنه **اسم وقع عليه ليُعرف به هو بعينه دون سائر أمته**» (1/ 219) وقال: «إذا قلت مررت برجل فإنك زعمت أنك إنما مررت بواحد **ممن يقع عليه هذا الاسم** لا تريد رجلاً بعينه يعرفه المخاطب» (1/ 220) وقال أيضا: «ولكنه أراد هذا **الذي كل واحد من أمته له هذا الاسم**» (1/ 264). فهذا تعريف الاسم العام. وقال عنه: «...كان اسما خاصا غالبا **أو اسما عاما لكل واحد من أمة**» (1/ 330). وقد مثّل سيبويه لهذا الاسم العام بتحديد مفهوم الرجل الذي يذكر لفظه في هذه التحديدات للاسم. قال: «ويكون أن تقول هذا الرجل وأن تريد كل ذكر تكلم ومشى على رجلين فهو رجل» (1/ 263). وقال عن الاسم المحلّى بالألف واللام: «وإنما صار معرفة لا نكرة لأنك أردت بالألف واللام **الشئ بعينه دون سائر أمته**» (نفس المصدر).

فنستنتج من هذا أن الاسم عند سيبويه هو «**علامة تقع على شئ ليُعرف بها** إما هو بعينه (كالعلم والمحلّى بال وغيرهما) وإما كواحد من سائر أمته» (كاسم الجنس). فهذا تعريف دقيق لأنه يبيّن أن **الاسم يدل على الفئة أو الجنس في اللغة**[2] **وهو الأُمة خاصة عند سيبويه وعلى**

(2) أي في الوضع (النظام اللغوي) فالاسم العام هو في كل لغة دليل المفهوم (Concept) وما يقابله وهو الماصدق (Extension) وهو الجنس أو فرد من هذا الجنس. والأمة في اللغة هي: «الجيل والجنس من كل حي (اللسان، مادة أمم).

فـــرد من هذا الجنس في الكلام معيَّنا تارة وغير معين تارة أخرى[3]. فهذا التعريف على المعـــنى بهذا اللفظ وهـــذا الأسلوب لا يوجـــد ما يماثله لا في المنطق ولا في كتب النحو غير العربية ولا عند النحاة المتأخرين.

وقال أيضا المبرد بهذا الصدد: «وأصل الأسماء النكرة وذلك لأن الاسم المنكر **هو الواقع على كل شئ من أمته**. ولا يخص واحدًا من الجنس دون سائره. وذلك نحو: رجل وفرس وحائط وأرض. وكل ما كان داخلا بالبنية في اسم صاحبه فغير متميّز منه إذْ كان الاسم قد جمعهما» (المقتضب، 4/ 276). ولا بد أن نلاحظ أن الأمة لا تنطبق فقط على الأحياء عند المبرد بل على كل جنس. وكذلك هو الأمر عند غيره (انظر مثلا الرضي، شرح الكافية،1/ 129).

أما الفعل فقال عنه إنه: «أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون لم يقع ولما هو كائن لم ينقطع» (1/ 2). سبق أن أشرنا أن سيبويه هو أول من حدد مدلول الفعل بدقة و لم يكتف بأنه لفظ فيه دلالة على الزمان بل حدّد هذا المدلول بأنه **حدث** تدل أمثلة الفعل على حدوثه وعدم حدوثه في أحد الأزمنة الثلاثة.

أما **حرف المعنى** فقد بيّنا في أول كتابنا الموسوم بمنطق العرب أنه يريد **بالحرف بصفة عامة العنصر**(Element) **من هذه العناصر الثلاثة التي هي الكلم** ومن الوحدات الصوتية أيضا. فكل كلمة حرف وكل صوت

(3) و لم ينتبه النحاة الذين جاؤوا بعد سيبويه أن مثل هذا التحليل هو تحديد للاسم بما يتصف به.

لغوي حرف. وأما كحرف معنى أي الصنف الثالث بعد الاسم والفعل فهو «كلمة جاءت لمعنى» وهو **معنى من معاني النحو**. وليس المقصود هنا أي معنى ،كما فهمه كل الشراح، بل يقصد سيبويه المدلول المجرّد الذي يدل عليه هذا العنصر الخاص به لا المدلول الذي يدل عليه الاسم وهو الشئ المسمّى به أو الفعل وهو الحدث أثناء حدوثه في زمن معيّن. فهذان مدلولان **لا يدل عليهما** حرف المعنى أبدا لأن مدلول هذا الحرف أي هذا العنصر هو، كما قلنا، **معنى من معاني النحو، كالاستفهام أو التأكيد أو النفي أو الشرط وغير ذلك**. وهذا هو مقصود سيبويه[4]. ومن الأسماء والأفعال ما يدل على معنى مماثل لمدلول الحرف كأسماء الاستفهام والشرط والنواسخ كلها وغير ذلك. ولهذا احترز سيبويه في تحديده بقوله: «حرف جاء لمعنى **ليس باسم ولا فعل**».

فزيادة على القُبُل الثلاثة فإن سيبويه يصنف أيضا **كل قبيل إلى عدة** أنواع تحتها،كما سنراه، على مقياس المعنى. فقسم الأسماء مثلا إلى قسمين كبيرين بحسب مجراها: **اللازمة لمسماها** ويسميها **المختصة واللازمة المختصة** (1/ 209) مثل زيد وعمرو وفرس وحائط **وغير اللازمة** (1/ 219). وقال عنها المبرّد: «وليس حدّ الأسماء إلا **لزوم** ما وُضعت علامات عليه» (المقتضب،3/ 173). وذلك مثل الظروف وأسماء الإشارة والضمائر والأسماء الموصولة والصفات وغيرها. فالأولى تدل دائما على مسمّاها وتلزمه والثانية مثل الضمائر لا تلزم مسماها. قال

(4) وصرّح بذلك هو نفسه عند قوله: «الاسم الذي تدخله المعاني: المعرفة والنكرة ويدخله التعجب» (1/264).

المبرد بالنسبة لـــ«أَمْسِ»: «وإنما بُني لأنه اسم لا يخص يومًا بعينه وقد ضارع الحروف. ذلك إذا قلت: فعلت هذا أمس يا فتى فإنما تعني اليوم الذي يلي يومك. فإذا انتقلت عن يومك انتقل اسم أمس عن ذلك اليوم... وحيث زيدٌ جالس: فحيث انتقل زيد «فحيث» منتقل معه» (المقتضب، 3/ 173-175).

فهذه الأسماء كلها **مبهمة**[5] **فالاختصاص** في اللغة وعند النحاة هو نقيض الإبهام لأنها لا تخص شيئا بعينه فردًا كان أم فئة. فلماذا يجعلونها إذن من الأسماء وقد ضارعت حروف المعاني في كونها غير دالة على معيّن بل على معنى من معاني النحو. فذلك لأن الضمائر تدل على معنى الأسماء **وتأتي في موضعها** ولكن لا يُعرف مدلولها إلا في أثناء الخطاب، واسم الإشارة والظروف كذلك وأسماء الاستفهام أو الشرط تدل على هذين المعنيين.

وقد أجمع النحاة على أنها أسماء وقال أحدهم: «بدليل وقوعها في مواضع الأسماء وتأديتها ما تؤديه الأسماء» (المبرد في المقتضب،3/ 173). ويواصل: «أما «مَنْ» فتكون فاعلـــة ومفعولة وغير ذلك. تقول: «جاءني من في الدار»» (نفس المصدر). وسنرى ما لمفهوم الموضع من أهمية فيما بعد.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن الاسم الحقيقي عند سيبويه هو المختص الذي يلازم مسماه. فهـــو يقول: «أمـــا الذي ليس باسم ولا ظرف»

(5) وهذا مصطلح ويسمون أسماء الإشارة بالمبهمة بالتغليب وإلا فكل هذه الأسماء هي غير مختصة ويصفونها بالفعل بالإبهام.

(1/ 209) وهذا لا يمنعه من اعتبار الظروف أسماء إذ يقول بعد ذلك: «وهذه الظروف أسماء ولكنها صارت مواضع للأشياء». ومعنى ذلك أنها غير ملازمة لمسماها.

ثم يقسم النحاة الأوّلون **المبهم**[1] من الأسماء إلى **مَكْني وغير مكنى**. والأول هو كل ما يكون كناية عن الاسم المختص أي علامة تقوم مقامه وتؤدي ما يؤديه. وهو قسمان أيضا: التام والناقص، فالتام هو مثل «فلان» و«أحد» و«هَن» وغير ذلك مما يكنى به اسم الشخص، وأما الناقص فهو ما «لا يقوم بنفسه في البيان عن معناه» (شـــرح الرماني للكتاب، 3 /58ظهر) وينحصر كله في الضمائر فهو اسم «يستغني بحضور المتكلم والمخاطب عن الإظهار» و«بتقدم الذكر» (نفس المصدر،57و60ظ). وقال الرماني أيضا: «إذ المضمر لا يكون إلا ما جمع الكناية والنقصان... فكل مكنى فهو مبهم وليس كل مبهم مكنيا وكذلك كل مضمر مبهم وليس كل مبهم مضمرا»(58-57).

أما غير المكنى من المبهم ففيه **التام والناقص** أيضا: فالتام منه ينحصر في الظروف التي لا تلازم الإضافة مثل المتمكنة: صباحا وليلا وغير المتمكنة كهُنا وأين ومتى. وأما الناقص منه فهو أيضا «ما لا يقوم بنفسه للبيان عن معناه» (الرماني،58وجه) كأسماء الإشارة فلا تقوم «دون إشارة تصحبه» (نفس المصدر)، و«لو بالقلب»، كما يقول سيبويه. وكالأسماء الموصولة التي لا تستغني عن صلتها. قال سيبويه: «فيصيران [مَنْ وما] اسمًا كما كان «الذي» **لا يتم** إلا بحشوه» (1 /269). وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى الصفة عامة وكل اسم ملازم للإضافة مثل: حيث وإذا وإذ وعند وغيرها.

قال في ذلك سيبويه أيضا: «لأن المضاف إليه من الاسم بمنزلة الوصل من «الذي» إذا قلت: الذي قال ومنزلة التنوين» (1 /330) فيكون إذن في غاية الإبهام إذ لم تستغن هذه الظروف عن المضاف إليه. ولا تستغني الصفة أيضا عن موصوفها.

إذا تأملنا جيدا التصنيف للأسماء عند النحاة الأقدمين وما يتضمنه من تعاريف لاحظنا:

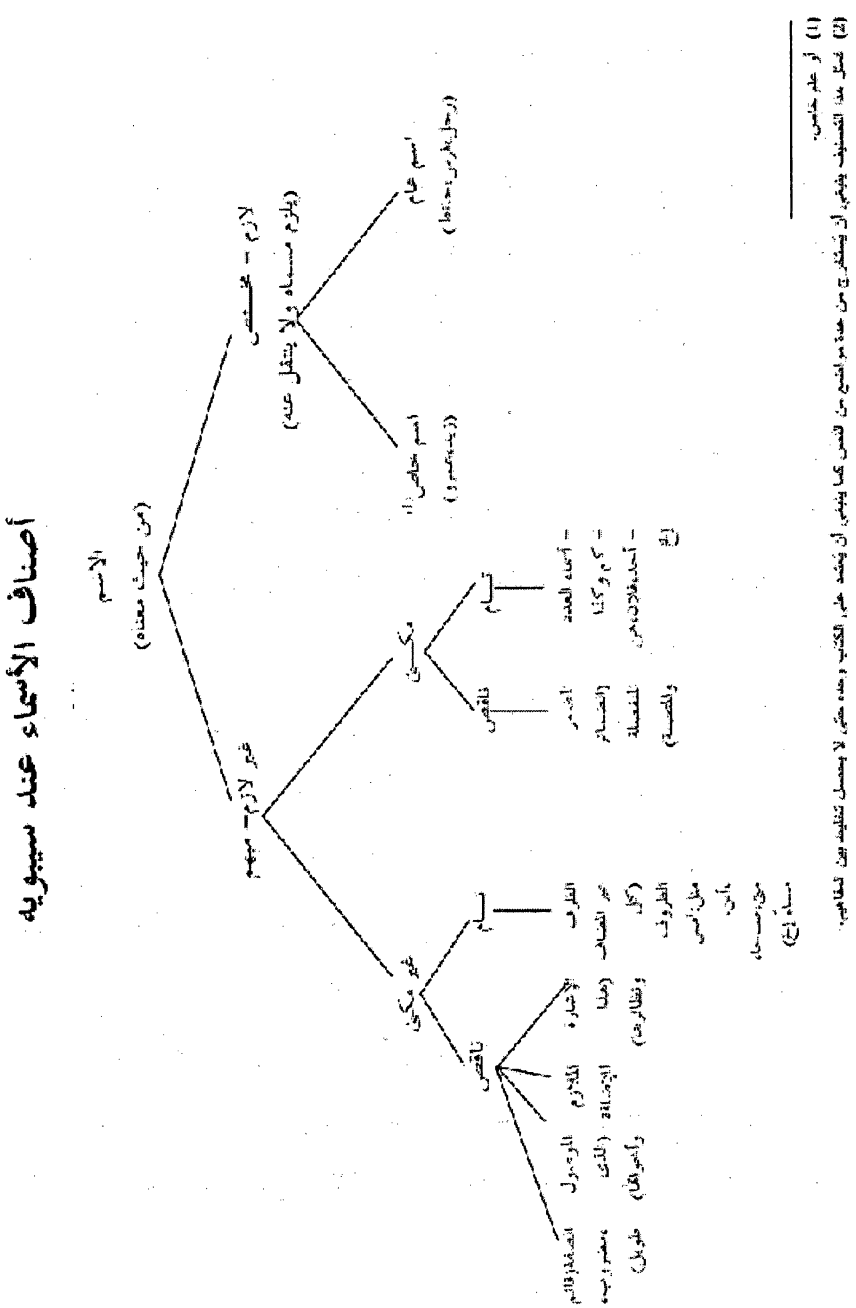
أولا: أن اهتمامهم الأكبر يكمن في إثبات الدور الذي تقوم به الوحدة اللغوية **في واقع الخطاب** لا في حد ذاتها فهم لغويون لا غير. **وتحليلهم هذا لم يسبقوا إليه إطلاقا**[6].

ثانيا: وفي الوقت نفسه لا يتناسون أن للخطاب بنية، ففي الخطاب انتظام -لا في تسلسل الكلام فقط- وبالتالي مواضع تختص كل وحدة منها بموضع منها. فإذا وقعت بعضها في موضع معين شكلت بذلك جنسا معينا ولا بد من اعتبار ذلك في تعريفها. ومعنى ذلك أنهم لا يكتفون بمدلول الوحدة لتصنيفها بل يرجعون أيضا إلى موقعها من التركيب وهذا له علاقة بالحدّ على اللفظ كما سنراه.

ثالثا: إن ماهية هذه **الأسماء غير المختصة** وإحلال محلها مما يجري في التخاطب وبيان دورها الهام فيه بحيث لا يستقيم أي تخاطب إلا بها قد أكّد على أهميته الكبيرة رومان جاكوبسون (R.Jackobson) اللساني المشهور (ويسمى بعضها Shifters) وكذلك اللساني الفرنسي: أميل

(6) ولم يصل العلماء في اللسانيات إلى اكتشاف هذه الحقيقة إلا في عصرنا هذا وهو جانب كبير مما يسمونه اليوم بالبراگمتيك (علم التخاطب عند العرب)

بنفينست (E.Benveniste) (انظر فيما يلي جدول تصنيف أنواع الأسماء عند سيبويه).



(1) أو علم جامد.

(2) لمثل هذا التصنيف يذهب أن يستخرج من عدة مواضع من النص كما يذهب أن ينقد على الكتاب وعده مكيّن لا يستعمل لتظليف بهذا المفاهيم.

2 – التعريف على اللفظ أو الحدّ النحوي

أ- معنى البناء والمجرى والحدّ

تأتي لفظتا البناء والمجرى كثيرًا في كتب النحو القديمة وخاصة في كتاب سيبويه. وذلك مثل المصطلحات الأساسية التي تعرضنا لها في كتابنا: كالباب والنظير والأصل والفرع والقياس. وهذا يدل على أهميتها بالنسبة للنظرية اللغوية التي وضعها هؤلاء العلماء الفطاحل. كما يكثر مجيء لفظة الحد أيضا وسنرى أنه حدّ للبناء والمجرى دائما وبالتالي للفظ وحده. أما البناء فهو بنية الكلمة أو الكلام .

إن كلمة حدّ تأتي عندهم في سياق عدد معين من الألفاظ. يقول سيبويه: «ألا ترى **أن حدّ الكلام** أن تؤخر الفعـــل فتقول: أيّهم رأيت» (1 /64). وقال: «**وجه الكلام وحدّه** الجرّ لأنه ليس موضعًا للتنوين» (1 /87) و:«فهو على ذلك الحدّ متمكن... وفي هذه **الحال** متمكن» (1/115). وقال أيضا: «وعلى هذه الطريقة فأجر هـــذا النحو» (2 /273) و«وليس **ذا طريقة يجرين** عليها في الكلام» (2 /199).

تعاقب كلمة حد ههنا الوجه والحال والطريقة وهي في كل هذا تخص الكلام من حيث اللفظ. فيتبيّن من هذا أن الحد هو وجه من أوجه الكلام وحال من أحواله لا أي وجه ولا أي حال بل ذلك الذي تنتجه طريقة معينة أو إجراء معيّن. فهو النمط من الإجراءات التي تفضي إلى نتيجة وهي النحو أو الضرب من الكلام الذي يحدّه الحدّ وفي نفس الوقت هذا النمط من الكلام بعينه. وهذا المعنى نلمسه خاصة في هذا

الذي قاله سيبويه: «**إن شئت كسّرته للجمع على حدّ ما تكسّر عليه الأسماء للجمع**» (2 /76). و«لأن الاستثناء **إنما حدّه أن تدَارَكَهُ بعدما تنفى...**»(1 /371) فهو يسمي ههنا حدًّا العملية أو العمليات المعينة المؤدية إلى تكسير اسم للجمع وإلى الاستثناء بالنفي.

وعلى هذا فالحدّ ههنا ليس لتعريف مفهوم بل لتعريف الإجراءات اللازمة التي تؤدّي إلى صوغ الضرب من الكلام. ويؤكد هذا الذي نقوله هذه النصوص من الكتاب التي تأتي فيها كلمة مجرى ومشتقاتها في سياق الحد.

قال: «دفعتُ الناسَ بعضَهم ببعض...

عجبتُ من دفع الناس بعضِهم ببعض»

جرى في الجرّ **على حدّ مجراه** في الرفع وهو قولك:

دفعَ الناسُ بعضُهم بعضا" (1 /76-77)

وقال أيضا:

«عجبتُ من إيقاع أنيابه بعضها فوق بعض

على حدّ قولك: أُوقعْت أنيابُه بعضُها فوق بعض» (1 /78)

وقال: «والحدّ فيها أن يجرى هذا المجرى» (2 /27) و:»ويجريان مجرى واحدًا فيما وصفت لك»(1 /157).

يستنتج من هذا أن **لكل مجرى من مجاري الكلام حدًّا يحدّده،** والمقصود من المجرى بيّن فهو المسلك أو السبيل الذي يسلكه العنصر

اللغوي أو المجموعة من العناصر في الكلام فيما يخص تركيبه وإعرابه أو تصريفه وغير ذلك مما يمس اللفظ أو البنية. والدليل على أنه خاص باللفظ وبناء اللفظ قول الكتاب: «ينبغي أن تُجرى هذه الحروف كما أجرته العرب وأن تعنى ما عنوا بها» (1 /166) فلولا اختصاص المجرى باللفظ وبالبناء لما احتاج أن يضيف توصية خاصة بالمعنى. إلا أن المعنى وإن كان لا يجري عليه الحدّ فهو دائما مراعى كمدلول لا كمكوّن للبنية.

فالحد هو عند سيبويه، ومن اتبعه في ذلك، وصف مميّز لمجرى الكلم والتراكيب وبالتالي وصف لطريقة إنتاجها وصوغها أو بنائها كما يقول النحاة. ويتّفق مع التعريف على المعنى (التعريف المفهومي) في أن كليهما وصف مميز، ويفترقان في كون الحد خاصا بمجرى الشئ أي بمساره اللفظي وطريقة صوغه ليس غير. ويقتضي هذا التخصيص أن يكون تحديدًا لعملية أو سلسلة من العمليات ينشأ منها ضرب من الكلام ببنية معينة. **فالحدّ عند النحاة الأوّلين لا يحدّد المعاني والمفاهيم** بل يختص بضبط الإجراءات أو العمليات التي تتولد منها العبارات ولا يكون للحد عند سيبويه ومعاصريه أي وظيفة أخرى إلا هذا التحديد الضابط الإجرائي[7]. ثم إن ما يدل عليه لفظ «الحدّ» وحده لا دخل له في جواز العبارة أو عدم جوازها. والدليل على ذلك قول سيبويه: «ولو قلت: اسألْ زيدًا على هذا الحدّ [اسألْ زيدٌ أبو من هو] لم يجز» (1 /136).

(7) فماهية الحد النحوي رياضية، فإذا أخذنا مثال العدد فحدّه يتم بالتوليد بالمعنى الرياضي (to generate). فالدائرة، مثلا، هي المنحنى الذي تُولّده النقطة بتحرك على سطح مع بقائها على مسافة واحدة بالنسبة إلى نقطة ثابتة تسمى مركزًا. وهكذا هي كل الكيانات الرياضية.

فالحدّ ههنا يدل على الوصف المميز لطريقة معينة لبناء العبارة كما قلنا. فهو ضابط لعمل وهو غير مُلزم بالضرورة بالنسبة إلى العربية لأنه قد يجوز وقد لا يجوز.

هذا وقد يستعمل النحاة كثيرًا هذه الكلمة لا بهذا المعنى العام بل بحصره في عبارة «حدّ الكلام» أو ما يعبّرون عنه بأنه «الحد» و«الوجه» أو «بأنه ليس بحد الكلام». فماذا يقصدون بذلك وأي ضروب من الكلام يحدها هذا الحد المحصور؟ أهو ما يقولون بأنه القياس؟ أم هو ما جاز وكثر من المجاري والأبنية؟ ثم إن للحدّ بهذا المعنى علاقة وثيقة بالقياس.

أما السؤال عن تحديد انتماء الوحدة اللغوية لا على المعنى بل على اللفظ أي بدون اللجوء إلى تحديد مفهومها والحصول بالتالي على كيفية **التعرُّف عليها من الناحية الصورية**؟ فالجواب عن هذا السؤال الكبير الأهمية هو في هذا الكلام الذي قاله سيبويه: «ويبين لك أنها ليست بأسماء أنك لو وضعتها مواضع الأسماء لم يجز ذلك. ألا ترى أنك لو قلت: إن يضرب يأتينا وأشباه ذلك لم يكن كلاما»(1/3). وهذا معناه أن لكل فئة أو جنس من الوحدات مواضع يقعن فيها ولا تقع إلا فيها ولا يقع فيها غيرها إلا في حالات معلومة. وإن كنا سنتناول هذا المفهوم بالدراسة المفصلة في موضع آخر فلا بد من أن نقول من الآن أن **الموضع ليس هو بالضرورة موقع الكلمة** أو الحرف **في مدرج الكلام الملفوظ** أي أحد المواقع المتسلسلة الواقعة في هذا المدرج. والدليل على ذلك أن الموضع

قد يكون فارغًا خاليا من كل محتوى مثل موضع «الـــ» في «جئت بالكتاب» فقد يخلو،كما قلنا سابقا، من «الـــ» مثل «جئت بكتاب» مع بقاء الموضع في الاعتبار إذ يمكن أن تظهر «الـــ» من جديد فيه. وكذلك قولك: «زيدًا ضربت» فموضع «زيد» هو موضع المفعول به وقد قدم ههنا وقد يأتي مؤخّرا ويبقى موضعه المعمول لفعل ضرب. ومفهوم الموضع عند النحاة أهم مفهوم في النحو العربي لأنه ينطبق أيضا على مواضع العناصر اللغوية في داخل الكلم وعلى المواقع الفارغة أو الاعتبارية وغير ذلك. ويعرّف بأنه موضع اعتباري يقع في داخل بنية معينة. **وما البنية إلا مجموعة من المواضع مرتبة ترتيبًا اعتباريًا** (غير مُوازٍ بالضرورة لتسلسل الكلام الملفوظ).

– حد الاسم وحد الفعل الإجرائيان

لقد رأينا أن الحد في مفهومه العام هو الوصف المميز لطريقة صوغ وحدة أو أي عبارة. و لم يكن بالضرورة هو الأصل أو القاعدة التي يبنى عليها. فهو **نمط** تتحدّد به عمليات معينة قبل كل شئ. فالتكسير للجمع والتصغير والنسبة وجمع السلامة والتأنيث وغير ذلك فيما يخص صياغة المفـــردات من جهة ومن جهة أخرى كل العمليات التي تؤدّي إلى صياغة الجمل فهي حدود عند النحوي من العصر الأول(1). ويترتب على ذلك أن الحد الإجرائي بهذا المعنى لا يخص الاسم في ذاته ولا الفعل في ذاته بل يخصهما في مجرى كل

(1) وصار الحد يدل على التعريف المفهومي في القرن الثالث هـــ بترجمة كتب أرسطو، وتنوسي معنى الحد كضابط خوارزمي.

واحد منهما. فالحد هو إجرائي لأنه يصف مجري الوحدات اللغوية والإجراءات المولّدة له.

وسنمثل لقيام الحد المبني على الإنية مقام الحد الإجرائي باستبدال ما كان يُسميّه الرّماني وغيره «بحد الاسم» بهذا الحد الأرسطي. وربما سيصعب الفهم لحدّ الاسم كما كان يفهمه سيبويه وأصحابه لأنه مفهوم سابق لأوانه. وقد استغلق على الأفهام بعد حصول غزو المنطق اليوناني للفكر العربي. وقد اختفى تماما من علوم العربية بالشكل الذي ظهر به في عهد سيبويه منذ قرون.

– التخليط بين وجهتي النظر: المفهومي والإجرائي

لم يختلف النحاة في حدّ الاسم في زمان سيبويه حتى الكوفيون منهم. ويؤكد ذلك ما جاء به ابن فارس في كتابه الصاحبي. قال: «وكان الفراء يقول: «الاسم ما احتمل التنوين أو الإضافة أو الألف واللام» (ص50)[8]. وكان النحاة ما يزالون يرون أن الاسم يتكون من كلمة خاصة وزوائد، وقد سبق أن ذكرنا أقوال المبرد وابن السراج والرماني، وقد سبق أن قلنا بأن هذا الأخير يستعمل عبارة «حد الاسم» للدلالة على هذا النمط من صياغة الاسم وأنه يعبّر عن إلحاق الزوائد بالاسم وهي الموصولة بـــه لا المبنية معـــه بأنـــه «دخول في حدّ الاسم» (الشرح، 2 /44 عدة مرات). ومعنى ذلك أن هذه العناصر داخلة في وحدة الاسم وصيغته

(8) ولا شك أن الفراء استعمل «الحد» بمعنى الضابط في عنوان كتابه الذي سماه بـــ «حدود العربية».

لا البنائية الخاصة بباطن الكلمة بل التي تحصل بالوصل والانضمام لتتميم النواة (التي هي الاسم المجرّد من الزوائد= المفرد).

ومع ذلك فإن كلمة حدّ قد انزوى معناها النحوي القديم بعد سيبويه، كما قلنا، وتنوسي وخاصة بعد ترجمة لفظة ORISMOS اليونانية وهو التعريف في المنطق عندهم بكلمة حدّ فصارت تدل عند أكثر النحاة **بعد سيبويه على تعريف المفهوم**، الذاتي أو الرسمي. واختفى تدريجيا المعنى النحوي الأصلي وهو التعريف لطريقة الصوغ. وبما أن المفهوم هو مجموع الصفات الذاتية أو المميزة، فإنهم تأولوا العمليات التي يقتضيها صوغ الوحدة الاسمية **كصفات مميزة** لأنها لا تخص ماهيتها وجوهرها. فاختفى بذلك **الإجراء في تصوّرهم لصالح المفهوم**، فيما يخص الوحدة الاسمية بالذات. ويكون حصل ذلك بعدما بدأ المنطق اليوناني ينتشر في أوساط المثقفين. فلما اطّلع النحاة على الحد في المنطق الذي أساسه الجنس والفصل استنقص الكثير منهم الحدّ النحوي لأنهم صاروا لا يعرفون من الحدود إلا الحدّ للشئ المفهومي فصارت لا تهمّهم عمليات الصوغ بقدر ما صارت **تهمهم كصفات** وعلامات للاسم. إلا أنهم انتقصوا هذا النوع من الحدود لأن هذه الصفات لم تكن «ذاتية» في مفهوم أرسطو واصطلاحه. ولذلك صارت عندهم **علامات وخصائص** فقط. فصار الاسم والفعل **يُعتبران بها**. قال المبّرد[9] وهو أقدم من وصل إلينا منه هذا: «وتعتبر الأسماء بواحدة: كل ما دخل عليه حرف من

(9) مع أنه قد أدرك جيدا ما قصده سيبويه من الوحدة الاسمية. قال، مثلا: «فإذا أضفت... **صار الثاني تمام الأول وصارا جميعا اسما واحدا**... وذلك أن التنوين زائد في الاسم وكذلك الإضافة والألف واللام» (المقتضب، 4/143).

حروف الجرّ فهو اسم وإن امتنع بذلك فليس باسم»(المقتضب،1 /3). وتبعه في ذلك تلميذه ابن السراج. قال: «الاسم قد **يُعرف** أيضا بأشياء كثيرة منها دخول الألف واللام اللتين للتعريف... **ويُعرف** أيضا بدخول حرف الخفض عليه...» (الأصول،1 /37). وقال أيضا: «وتعتبر الفعل بسوف وقد وبالأمر فيما حسُن فيه أحد هذه الثلاثة فهو فَعِلَ...» (الموجز،27).

وعلى الرغم من بقاء التصور الإجرائي عند ابن السراج بجنب الحدّ بالجنس والفصل فقد رسخ الحد الآخر في أذهان الناس مع مرور الزمان وبعد غزو المنطق لعقولهم. والدليل على ذلك هو ما قاله أو رواه ابن يعيش من ذلك. قال: «أما **خصائصه** [الاسم]... وهي **لوازمه** المختصة دون غيره فهي لذلك من **علاماته**. والفرق بين العلامة والحد أن العلامة تكون بالأمور اللازمة والحدّ بالذاتية، والفرق بين الذاتي واللازم أن **الذاتي لا نفهم حقيقة الشئ بدونه**. ولو قدّرنا انعدامه في الذهن بطلت حقيقة الشئ وليس اللازم كذلك ألا ترى أنا لو قدّرنا انتفاء الحدث أو الزمان لبطلت **حقيقة** الفعل وليس كذلك العلامات من نحو قد والسين وسوف فإن عدم صحة جواز دخول هذه الأشياء لا يقدح في فعليتها. ألا ترى أن فعل الأمر والنهي لا يحسن دخول شئ مما ذكرنا عليها وهما مع ذلك أفعال» (شرح المفصل،7/3).

إن هذا المقياس هو صحيح فقط **من وجهة نظر الحدّ المعرِّف للمفهوم**. فالصفات الأساسية التي تدخل فيه بالضرورة مقياسها الوحيد هو ثبوت المحدود بثبوتها وزواله بزوالها بقطع النظر عن حقيقتها. إلا أن هذا يمكن

أن ينطبق على الحدّ النحوي إذا استبدلنا الصفات بالإجراءات أي عمليات الصوغ وهي التي تمثلها عبارة النحاة الكثيرة التردد: «تُجريه هذا المجرى أو على هذا الحدّ». فتحصيل الشئ (وتحقيقه) لا يتم في هذا الإطار إلا بذكر جميع العمليات الضرورية المولّدة للشئ وترتيبها الخاص بذلك. وكونها ضرورية هو بمنزلة الصفة الذاتية في الحدّ المفهومي. ثم إن قول ابن يعيش ،هو في الواقع، غير دقيق. فليس يتحدد الفعل كجنس إلا بوقوعه في موضع خاص به في الكلام (وكذلك الاسم والحرف). أما الفعل الماضي فإن عدم جواز دخول «قد» عليه يقدح في فعليته كفعل ماض وكذلك المضارع بالنسبة لسوف وغيرها.

فالخطأ الذي ارتكبه هؤلاء (الذين أخذ ابن يعيش عنهم هذا الكلام) ليس في التمييز بين الحدّ بالصفات الذاتية والحد بالعلامات (الرسم عندهم) [10] بل في التخليط بين الذي يقتصر فيه على مفهوم الشئ وبين هذا الحدّ المولّد للشئ[11] أي جعلهم عمليات الزيادة (بالنسبة لحدّ الاسم خاصة: التعريف بالـ والإضافة والوصف وغيرها) صفات وهي بالضرورة غير ذاتية ولا مميزة بالنسبة للاسم بجميع أنواعه وهي بالنسبة لاسم الجنس **ضرورية مثل الذاتية** إذ عدم جواز دخولها عليه يقدح في كونه اسم جنس. فالحدان مختلفان ومن ثم كان استنقاصهم للحدّ الذي اعتبروه **رسمًا**[12] أي حدّا غير تحقيقي مع أنه لا يخص المفهوم بل كيفية توليد

(10) فهذا التمييز لا يمسّ الحدّ والمفهوم.

(11) لجهلهم هذا النوع من الحدود أو عدم تفطنهم بقيمته العلمية.

(12) يحدّده ابن سينا هكذا: «هو قول يعرف الشئ تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز للشئ عما سواه لا بالذات» (الحدود، 78).

الوحدة. فأزالوا بذلك الجانب الإجرائي للتحليل فغلّبوا حقيقة الشئ أي ذاته على كل اعتبار آخر.

بل وقد اقتنع هؤلاء النحاة بعد ذلك[13] أن الإحاطة بما يسمّيه المناطقة حقيقة الشئ وذاته وهو عند أرسطو المفهوم **هو العلم بعينه والعلم كله** مع أن هذه الإحاطة تقتصر على معرفة الجنس والفصل في أبسط أحوالهما. واستهتار المناطقة العرب في ذلك الزمان بما جاء به أرسطو جعلهم يحتقرون كل ما لم يكن نظريًا بحتًا بهذا التصور كحدّهم للمفهوم واستقرائهم للكليات وغير ذلك مما كانوا ينظرون فيه بالتأمل فقط -كأكثر الفلاسفة - فكانوا يزدرون بالتالي كل ما يشبه **العمل** والصياغة. وهذا يفسّر ابتعادهم في دراسة الرياضيات عن الحساب وعن **كل عمل ذهني** مماثل له وكل ما **يحتاج إلى علاج وتركيب ولو في الذهن** أي على كل ما هو إجرائي (Operatoring)[14]. ونحن لا نريد أن نحط من قيمة الفلسفة اليونانية فلها فضائلها إلا أنها تحتاج إلى أن ينظر فيها ككل اجتهاد يُبذل. وفي كل زمان وفي كل حضارة ظهرت هذه النزعة إلى الاكتفاء بالمفهوم والصفات الذاتية وتبجيل العلم التأملي وفي نفس الوقت احتقار كل ما لا يرجع إلى العلم الذي يحصل بالتأمل (Contemplation) **لا بمعالجة الشئ** ملموسا أو مجردا[15].

(13) وما كان يمكنهم أبدا أن يفهموا الفرق بين الحدين لعدم معرفة أكثرهم لرياضيات الخليل.

(14) اشتهرت عنهم هندسة أوقليدوس أما الحساب والجبر فظهرا عند ديوفانطوس وهو شاذ بالنسبة إلى مواطنيه.

(15) وهذا خاص بالحضارة اليونانية التي كان يترك فيها العلماء والفلاسفة كل ما هو صناعة إلى عبيدهم.

3 - اختلاف نحاة القرن الرابع في حد الاسم

لقد كان هذا التخليط وعدم إدراك بعضهم لأغراض النحاة الأوّلين سببًا في اختلاف نحاة القرن الرابع في تحديد الاسم خاصة. ولاحظ ذلك الكثير ممن جاء بعدهم، ومنهم الزجاجي وأبو علي الفارسي[16] وابن فارس[17]. فعلى الرغم من اقتناع الزجاجي، كما قلنا، بشرف التحديد الأرسطي فإنه قال بأن ذلك وجهة نظر أو أنه «ليس من ألفاظ النحويين ولا أوضاعهم... وهو صحيح على أوضاع المنطقيين... لأن غرضهم غير غرضنا... وهو على أوضاع النحو غير صحيح» (الإيضاح،48). وتعرض بعد ذلك إلى ما قاله النحويون بعد سيبويه خاصة في حد الاسم. وحاول أن يبيّن في كل ما قالوه قصور التحديد للاسم وعدم تطبيقه على كل ضروب الأسماء. فقال عن الأخفش أنه قال: «الاسم ما جاز فيه نفعني وضرني ويعني ما جاز أن يخبر عنه وإنما أراد التقريب... ولم يرد **التحقيق** (= التعريف الأرسطي). وفساد هذا الحد بيّن لأن من الأسماء ما لا يجوز الإخبار عنه نحو كيف وأين ومتى» (49). وقال عن ابن السراج أنه حدّد الاسم بأنه: «ما دل على معنى وذلك المعنى يكون شخصا وغير شخص». وهذا أيضا حد غير صحيح لأن قوله الاسم ما دلّ على معنى يلزمه منه أن يكون ما دل من حروف المعاني على معنى واحد اسما... وليس قولا... يكون شخصا... بمخرج له» (50). ثم قال عن تحديد المبرد: «كل ما دخل عليه حرف من حروف الجر فهو اسم» (وقد مرّ

(16) في كتابه العسكريات، الورقتان1و2.
(17) في الصاحبي، ص50.

بنا قريبا): «ليس غرض أبي العباس **هاهنا تحديد الاسم على الحقيقة**[18] وإنما قصد التقريب على المبتدئ. فذكر أكثر ما يعم الأسماء المتمكنة... وقيل إن من الأسماء ما لا تدخل عليه حروف الخفض نحو كيف وصَهْ ومَهْ وما أشبه ذلك... والجواب... إن حد أبي العباس هذا... غير فاسد لأن الشئ قد يكون له أصل مجتمع عليه ثم يخرج شئ لعلة تدخل عليه فلا يكون ناقضًا للباب» (51).

وبهذا الكلام يتبيّن أن النحاة من تلاميذ ابن السراج تأثروا إلى حد بعيد بمنطق أرسطو وذلك على الرغم من فهمهم جيدا لما قاله النحاة السابقون.

لقد صعب على النحاة في ذلك الزمان أن يجدوا حدا للاسم يكون جامعا مانعا. والسبب في ذلك هو، كما قلنا، تناسيهم أهم مبدأ بُني عليه النحو في زمان الخليل وسيبويه وهو التمييز الحاسم بين الجانب اللفظي الصوري للكلام والجانب المعنوي الخطابي له إذ لكل جانب اعتباراته الخاصة. فكل الوحدات اللغوية يمكن أن تحدّد من أحد هذين الجانبين: من حيث بنيتها وبنية ما تندمج فيه من جهة، ومن حيث ما تؤديه من دور في الدلالة على المعاني في الخطاب، وانفصال هذين الجانبين -على الرغم من أن اللفظ وُضع للدلالة على المعاني- يكمُن في هذه الظاهرة وهو أن للغات أدلة تدل كل واحدة منها على أكثر من معنى واحد غالبا في استعمال هذا الوضع.

(18) نؤكد هنا أن التعريف «على الحقيقة أو التحقيقي» هو ما كان على «حقيقة» الشئ أي بالجنس والفصل.

فحد الاسم **من الجانب اللفظي** يكون كالتالي:

هو وحدة لغوية يولّدها **الدخول على الاسم المفرد**[19] وللخروج منه لعدد من الزوائد وصلاً لا بناءً وهي:

قبلها: حرف الجر وأداة التعريف.

وبعدها: علامة الإعراب، والتنوين المعاقب لأداة التعريف، والمضاف إليه المعاقب لها وللتنوين، ودخول هذه الزوائد وخروجها مع تعاقب بعضها للبعض الآخر.

ثم هذا الاسم بمختلف زوائده قد يكون مفردا هو في مستوى الجملة: ما يقع في مواضع خاصة وأحصاها النحاة كموضع الفاعل والمبتدأ والخبر وغيرها. **وبعض الأسماء لا تقع إلا في موضع واحد** مثل كيف وأين ومتى ووقوعها في موضع الظرف أو أي موضع خاص بالاسم دليل على اسميتها (وهذا هو قول بعضهم: ما يخبر عنه ويوصف وهو حد ناقص).

وأما تعريف الاسم **من الجانب الدلالي الإفادي** (دوره في الخطاب وتبليغ الغرض):

- في مستوى الدلالة على المعنى:

فهو ما يدل على فئة من الأشياء أو واحد منها بعينه[20] في مقابل ما يدل على الحدث الحادث في زمان معيّن وفي مقابل ما يدل على معنى من معاني النحو كالنفي والاستفهام والشرط وغير ذلك. وقد لا يلزم الاسم

(19) وهو من مستوى أدنى (مستوى المفردات) وله حدود خاصة به هي أوزانه.

(20) انظر ما ذكره سيبويه عن الاسم والأمة والاسم العام والاسم الخاص وغير ذلك فيما سبق من هذا الفصل.

مسماه. وهو غير المختص مثل الضمائر ومثل جميع الظروف المبنية وأسماء الشرط وغيرها.

- في مستوى الإفادة:

ما يُحدَّث عنه ولا يكون ذلك إلا للاسم لا الفعل ولا حرف المعنى. ومن ضروب الأسماء: المتصرف المتمكن فقط وهو الذي يُحدّث عنه.

ويخرج جزء من الأسماء من هذه المجموعة بدلالتها على معنى من معاني النحو (مضارعتـــها لحروف المعاني[21]) وتتصف في اللفظ بعدم تصرفها جزئيا أو كليا. وتعتبر **أسماء لأنها تقع في موضع الأسماء** (موضع واحد معيّن). ولهذا يعتبر مثلها النحاة (أو اللسانيون في زماننا) في لغات أخرى غير أسماء. ويلاحظ أن سيبويه لا يعتبر الوحدة دائما اسمًا خالصًا إلا الملازم لمعناه.

وكل هذا قاله الخليل وسيبويه وصار غامضا عند النحاة الذين جاؤوا بعدهما بتأثرهم العميق، كما قلنا، بمفاهيم المنطق اليوناني وعدم إدراكهم لمقاصد النحاة الأوّلين على إختلاف فيما بينهم.

هذا ويلاحظ أيضا أن ما وصفناه من التعريف خاصة بالإجرائي ومقابله المفهومي، هو تمييز لا بد منه لتفادي التخليط إلا أن المعاني والدلالة عامة يمكن أيضا أن يتناولها البحث الإجرائي، ما يخص العلاج وما هو غير كيفي في علم الدلالة.

والله ولي التوفيق

(21) وكذلك بعض الأفعال وهي الناسخة منها.

العلم العربي وتجديد تاريخ العلوم*

د. رشدي راشد
عالم وباحث – فرنسا–

I

الحديثُ عن التراث العلمي عادة ما يطولُ ويتشعبُ ليقفَ بنا أمام سؤالٍ ما انفك يُلح على المؤرخين: أين ومتى بدأ هذا البحثُ الذي ما فتئ يهم المؤرخين للحضارة ويستلهِمه فلاسفة العلوم؟ وردي على هذا السؤال هو أن الاهتمام بالتراث العلمي وتاريخه لم ير النور قبل القرن الثامن عشر وفي قلب فلسفة التنوير. وربما يتعجب البعض من هذا الرد وينكرونه مستشهدين على ذلك بما كتبه السلف في تاريخ العلوم؛ وأعني بالسلف العلماء والمؤرخين على وجه السواء، من أي جنس ومن أية ملة كانوا. فلنأخذ أرشميدسَ على سبيل المثال، فهو يقص علينا في فاتحة رسالته عن الكرة والأسطوانة نبأ سابقيه من علماء الإسكندرية مثل قونون وتلامذته قبل أن يستأنف هو نفسه البحث ويتعمق فيه.

* ألقيت هذه المحاضرة بقصر الثقافة «مفدي زكرياء» يوم 28 / 10 / 2010 بدعوة من المجمع الجزائري للغة العربية.

لم يسلك أرشميدس في هذا الأمر مسلكًا فريدًا بل يبدو أن هذا النهج في التأليف تشارك فيه كبار رياضيي اليونان، فأبلونيوس خليفة أرشميدس لم يتوان في سفره الضخم في المخروطات أن يُحدث بما قدمه السابقون قبل أن يأخذ على عاتقه البحث الجديد. لم يقتصر الأمر على علماء الإسكندرية بل تجاوزهم إلى علماء الإسلام الذين أبدعوا صورًا أخرى لممارسة التاريخ. فعمر الخيام على سبيل المثال يسرد في أول جبره ما أتى به الخازن والقوهي وأبو الجود بن الليث لحل المعادلات التكعيبية بالهندسة قبل أن يصوغ مشروعه الجبري وقبل أن يشرع في تفصيله وتحقيقه. والجدير بالملاحظة هو أن كل هذه المقدمات التي كتبها الرياضيون هي تأريخ للرياضيات بمعنى خاص، ففيها يذكّرون بنتائج السلف لبيان ما انتهوا إليه قبل مواصلتهم البحث وعرض ما تيسر اكتشافه، وهذا النوع من التأليف التاريخي لم يكن بالنوع الوحيد؛ بل ظهرت أيضا منذ القديم وخاصة عند المسلمين كتب الطبقات التي سُجل فيها أسماء العلماء وبعض وقائعهم الصحيحة والمتخيلة وعناوين رسائلهم العلمية. والشواهد على هذا عديدة منها فهرست النديم وتأريخ القفطي وطبقات ابن أبي أصبيعة وكتب ابن جلجل وصاعد وغيرهم.

كانت هذه الكتابات المرجعية الهامة تهدف إلى التذكير والتسجيل و لم تقصد تتبع هذا العلم أو ذاك في ذاته لبيان كيف أصبح على ما هو عليه في عصر من العصور وما قابله من عقبات تغلب على بعضها أو كان لها جُلّ الأثر في تغيير مجراه وابتكار بنيات نظرية جديدة، وهذا

السعي يتطلب نهجًا جديدًا في الدراسة والتحليل. فعلى المؤرخ حينئذٍ تتبع وصف البنيات النظرية وظروف تكونها وما قامت عليه. هذا الأسلوب في التأريخ لم يبدأ حسب علمي قبل القرن الثامن عشر ومع فلسفة التنوير لأسباب عدة: التراكم العلمي من جهة وتأسيس الأكاديميات — أي مراكز البحوث — من جهة أخرى. ازداد التراكم العلمي ابتداءً من النصف الثاني من القرن السابع عشر وذلك لدخول ميادين جديدة إلى حقل العلم، وأعني بذلك الميكانيكا وحساب التفاضل على وجه الخصوص، وفي نفس هذه الحِقْبة ترعرعت الأكاديميات مثل الأكاديمية الملكية في لندن وقرينتها في باريس من بعد. ويجب أن ننتبه إلى هذه الأكاديميات كانت بمثابة مراكز للبحث العلمي ولم تكن أكاديميات بالمعنى الحالي للكلمة. وكان لهذه الأكاديميات على تصاريف الأحوال أثر فعال في ظهور نوع أدبي جديد ألا وهو التكريم أو التبجيل الأكاديمي الذي كان له بدوره جُل الأثر في هذه الوثبة التي سيقوم بها فيما بعد التأريخ للعلوم. إذا نظرنا إلى هذا النوع الأدبي الجديد سنجده في أكثر الأحوال سردا لتاريخ الحقل الذي تميز فيه العالم المبجل لبيان الأسباب التي دعت إلى تكريمه واختياره عضوا في المجتمع الأكاديمي. هذا ما نقرؤه في حوليات الأكاديمية الباريسية على سبيل المثال بقلم fontenelle أو condorcet. ولقد أغنت هذه الخطابات الأكاديمية مادة تاريخ العلوم بأبحاث ووثائق ومصادر لم يكن لها وجود من قبل أما صورة تاريخ العلوم فمنبعها هو فلسفة التنوير، وذلك لحاجتها هي نفسها إلى تاريخ العلوم. فتاريخ العلوم

يؤدي وظيفتين مترابطتين على اختلافهما عند فلاسفة التنوير: فهو الأداة اللازمة لتعريف الحداثة في سياق جدل عقائدي امتد بين منتصف القرن السابع عشر ومنتصف القرن الثامن عشر على الأقل. فمن المعروف المشهور أن العلماء والفلاسفة قد أثاروا حينئذ قضية «القديم والحديث» وأشاروا في تعريفهم للحداثة إلى العلم الذي يقوم على البرهان القياسي والتجربة. هذا ما يخرج به قارئ رسالة بسكال «عن الخلاء» كما ينتهي إليه الناظر في كتاب مالبرانش «البحث عن الحقيقة». والوظيفة الثانية لتاريخ العلوم عند فلاسفة التنوير مرتبطة أشد الارتباط بجوهر فكرهم، أعني فص هذه الفلسفة نفسها ألا وهو مفهوم التقدم المستمر للحقائق أو التراكم المستمر لها والاستبعاد والتخلص المستمر أيضًا من الأخطاء المكتسبة التي أفسدت الطبيعة الإنسانية وحجبت عنها «النور الطبيعي» الذي جبلت عليه.

هذا بإيجاز شديد ما نجده عند فونتنل ودلامبير وكوندرسيه على سبيل المثال لا الحصر، كل من هؤلاء يرجع تاريخ الإنسانية أو تاريخ تقدم الإنسانية إلى تاريخ العلوم وتقديمها مما ألزمها بصياغة جديدة ومستقلة لميدان تاريخ العلوم. ومن ثم لم يعد كافيًا إحصاء العلماء ووقائعهم، ونتائجهم، بل أصبح من الواجب اللازم معرفة الفترات المتعاقبة وبنية كل منها وخصائصها. هذا ما رآه كوندرسيه أمرًا لا مَعْدى عنه عندما كتب كتابه المشهور عن «تقدم الذهن الإنساني». ففيه يقوم بتقسيم التاريخ إلى فترات لبيان التقدم المستمر الذي حكم الانتقال من فترة إلى أخرى.

بهذا الفهم الجديد لم يعد ممكنا غض النظر عن التعمق في دراسة التراث العلمي. وبالفعل هذا ما حاوله مبسطًا كوندرسيه في كتابه الذي ظهر فيه العلم العربي كإحدى فترات التاريخ. ومن يومئذٍ لم ينقطع اهتمام فلاسفة العلوم ومؤرخيها بالعلم العربي. فعلى غرار كوندرسيه رأى البعض في العلم العربي استمرارًا لتقدم «الأنوار» في فترة هيمنت فيها «الخرافات والظلمات» على بقاع الأرض الأخرى أي أوروبا العصر الوسيط؛ ورأى آخرون الشروع في دراسة متمحصة لتاريخ هذا الفرع أو ذاك لرسم معالم اللوحة التاريخية لتطور العلوم وكذلك لإحصاء الوقائع والنتائج العلمية لهذا الفرع. هذا ما حاوله montucla في سفره الضخم عن تاريخ الرياضيات.

غير أن فقر المعلومات ووعورة الدرب كانت أعظم مما وقع في مخيلة هؤلاء الفلاسفة والمؤرخين ، فبضاعتهم من العلم العربي لم تكن غنية ولا كافية لفهم ما تم، فإنها لم تكن سوى أصداء حملتها إليهم الترجمات اللاتينية القديمة. وهنا علينا أن ننتبه وأن نحترز من الإفراط في التعميم، ونذكر أن الصلات بين الميادين العلمية وتواريخها تختلف من علم إلى آخر. فعلم الهيئة مثلا هو بين العلوم الرياضية أوثقهم ارتباطا بتاريخه وذلك لضرورة معرفة الفلكي بقيم أرصاد أسلافه المختزلة في كتبهم على امتداد الزمن. ويبدو أن هذا السبب كافٍ لتفسير هذا الارتباط الوثيق ولبيان لِمَ كان علم الهيئة مميزا بما ناله من اهتمام مبكر من المؤرخين أمثال

J.sédillot Delambre ; Caussin de perceval إن اقتصرنا على ذكر بعض المؤرخين الفرنسيين من مطلع القرن التاسع عشر.

ما لبثت صورة العلم العربي، في مجرى ذلك القرن — أن تغيرت واكتست بشوائب عدة غمضت معها صورته واستُبيحت ساحته، ولذلك بحث يطول، نذكّر هنا بعناوينه فقط. كان في البدء الفلسفة الرومانسية الألمانية والمدرسة اللغوية التي تولدت منها ; Franz Bopp F.Von Schlegel ; Max Muller. كان لهذه المدرسة جل الأثر في العلوم التاريخية، فدفعت بها دفعا قويا. من هذا الدفع استفاد تاريخ العلم العربي أولا قبل أن يصبح من ضحاياه لاحقا. ولنفسر هذا.

بدأ مع هذه المدرسة الألمانية دون أدنى شك دراسة تاريخ اللغات درسا مكثفاً ومقارنا. لكن سرعان ما تحول هذا الدرس للغات إلى دراسة التاريخ باللغات، أعني إلى التمييز بين الأجناس والعقليات حسب اللغات، هناك اللغات الآرية وهناك اللغات السامية، الأولى صالحة لعقلية علمية فلسفية والثانية لذهن «ديني شعري». ومهما كان الأمر كان من الطبيعي والمتوقع أن يزداد الإحساس بالتاريخ نفاذا ووضوحا، وهذا ما تمّ وازداد الاهتمام بالنصوص اليونانية واللاتينية، ونشطت دراستها نشاطا جمًّا. ولكن دراسة هذه النصوص وخاصة اليونانية والعلمية منها ألزم بالاهتمام بدراسة النصوص العربية نفسها، فكثير من الأصول اليونانية لم يقدر له البقاء إلا في الترجمات العربية. إلا أن دراسة التاريخ بواسطة اللغات كانت بمثابة شرك يحاك لتاريخ العلم العربي: من جهة نظرية خالصة لم

يكن للساميين الحق في العلم والفلسفة تبعا لرأي هذه المدرسة في اللغة وارتباطها بالعقلية، ومن ثمّ لم يبق للعلم العربي شرعيا الحق في الوجود؛ ولكن من جهة واقعية كان هذا العلم العربي يفرض نفسه أكثر فأكثر على المؤرخين الذين تزايد رجوعهم إليه. ودام هذا التناقض أكثر من قرنين، ولا تزال آثاره عند جمهرة المؤرخين. والغريب العجيب أن هذا التناقض لم يحكم مؤلفات ثانوية في تاريخ العلوم و لم يقتصر عليها، بل نراه يطبع بطابعه مؤلفات مثل «نظام الكون» لـــ Pierre Duhem. ويبدو لي أن هذا التناقض كان لا مفر منه، فمهما كانت نظرة المؤرخ العقائدية في هذا الوقت لم يكن باستطاعته تفادي العلم العربي لدى تصديه لوقائع المادة العلمية التي كان يرغب في التأريخ لها. ومن ثم إن كان هذا أو ذاك المؤرخ لا يرى في العلم إلا ظاهرة أوروبية خالصة لم يعد يمكنه أن ينظر إلى العلم العربي نظرة مستقيمة صائبة. ففي أحسن الأحوال لم ير فيه إلا خزانة لترجمات يونانية، و لم يعتبره إلا علما يونانيا محدثا. لم يبق إذن حسب هذه الرؤية للعلم العربي إلا دور واحد: فهو حقل للتنقيب يحفر فيه المؤرخ بحثا عن آثار الحضارة والعلم اليوناني. ولقد أسرف البعض في هذا ومازالوا مما أدى إلى تشويه نتائج العلم اليوناني وإلى سوء فهم ما تم في القرن السابع عشر على السواء. فلقد قرأ الكثير في العلم اليوناني ما لم يكن فيه، واستقر في وهم آخرين أن علم القرن السابع عشر هو ثورة عليه من أوله إلى آخره. وأدى هذا أيضا إلى هفوات مشهورة أذكر منها واحدة فقط وقع فيها مستشرق مشهور ومؤرخ معروف، منعت هذه

النظرة مترجم تذكرة نصير الدين الطوسي، المستشرق Carra de Vaux كما منعت المؤرخ P.Tannery الذي درس هذه الترجمة من أن يتنبها إلى ما تحويه رسالة الطوسي من هيئة جديدة مختلفة عن هيئة بطلميوس و لم يصحح هذا الأمر إلا Neugebauer فيما بعد.

كان لهذه النظرة العقائدية للعلم العربي الصدارة والسيطرة طوال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، إلا أنها لم تكن النظرة المتفردة. كان هناك أيضا نظرة أخرى جانبية دعا إليها القليل من المؤرخين الذين لم يأخذوا برؤية المدرسة الرومانسية الألمانية وأولهم A. Von Humboldt . اهتم هذا الاتجاه ببيان ما يحمله العلم العربي من سمات أصيلة كشفت عنها دراسة متأنية ومباشرة لتاريخ العلوم العربية. ونذكر من علماء هذه المدرسة: Woepcke , Sédillot, Wiedemann, Hirchberg ; Luckey , Nazif. Suter , Kraus

هذا مما أدى ابتداء من العقد الخامس من القرن الماضي إلى تسارع لم يسبق له مثيل لهذا التيار من البحث التاريخي. وأدى تراكم هذه البحوث إلى فتح الطريق لفهم أدق وأوعى لتاريخ العلم العربي ولإسهامه في العلم الكلاسيكي، كما سمح أيضا بإدراك السمات الأساسية لهذا العلم وهي سمات لم تدرك بعد حق الإدراك، وهذا ما سأعرض له الآن.

II

إن أراد الدارس المتعمق للعلم العربي أن يصفه جملة، أن يصف جوهره، ظهر له بوضوح شديد، أن هذا العلم ما فتئ يحقق مكانة كمون الوجود في العلم اليوناني. فما يجده عند علماء الإسكندرية جنينيا أعني هذا الاتجاه لتخطي حدود منطقة ما ولكسر طوق ثقافة معينة لاكتساء أبعاد العالم بأسره، نراه قد أصبح واقعا مكتملا في علم تطور حول حوض البحر المتوسط، لا كرقعة جغرافية فحسب بل كبؤرة تواصل وتبادل لكل الحضارات التي ترعرعت حول هذا الحوض، مركز العالم القديم، وكذلك في أطرافه؛ فكلمة «عاملي» هي أنسب وأصح الكلمات لوصف هذا العلم العربي الجديد: كان هذا العلم عالميا بمنابعه ومصادره، عالميا بتطوراته وامتداداته. فعلى الرغم من أن أغلب مصادره ومنابعه هيلستيني إلا أنها تضمنت أيضا مؤلفات سريانية، وسنسكريتية وفارسية. من المعروف أن هذه الينابيع لم يتدفق منها نفس الفيض و لم يكن لها نفس التأثير. ولكن الجدير بالالتفات إليه هنا هو تعددها واختلاف أصولها، فهذا التعدد وذلك الاختلاف كان لهما دور هام في صياغة بعض ملامح العلم العربي. هذه السمة تشترك فيها كل حقول العلم بما فيها أكثر الحقول يونانية مثل الرياضيات. من الممكن دون أدنى تردد أو حرج نعت الرياضيات بهذه الصفة لأنها وريثة الرياضيات اليونانية. ولكن إن أحببنا تأريخ للرياضيات العربية علينا العودة إلى المصادر الأخرى من

بابلية وسنسكريتية لفهم ما تم في حساب المثلثات وفي التحليل العددي. والمؤرخ الواعي المدقق لا يفوته في هذه الحال أن يقف على الإطار الجديد للرياضيات قبل أن يغوص في دراسة النتائج المورثة، عليه أن يحلل ويصف ظواهريا إن صحت الكلمة اشتراك كل هذه التقاليد الرياضية واندماجها —من يونانية وفارسية وسنسكريتية– في المجتمع الجديد، أعني انصهار كل هذه التقاليد تحت قبة الحضارة الإسلامية. ومما يجب الانتباه له أيضا أن هذه الظاهرة لم تكن وليدة الصدفة ولا نتاج الحظ. فالتقاليد العلمية التي يمثلها علماء الحضارة الإسلامية لم تنقلها قوافل التجار ولا سفن البحارة ولا جيوش المجاهدين بل كانت ثمار تنقيب وبحث عن كتب القدماء، قام بهما علماء فحول نقلوا بنشاط جم الكتب العلمية والفلسفية بدعم من السلطة السياسية التي هيأت السبل وشجعت على المضي فيها. كانت هناك مدارس من هؤلاء العلماء، مدارس متنافسة أحيانا متعاونة أحيانا أخرى، دفعهم البحث العلمي نفسه للتنقيب عن آثار السلف لنقلها إلى العربية، و لم يكن هدفهم في ذلك هو نقل هذه الكتب للتعريف بها ولكن لمتابعة بحث علمي نشط. من هذه المدارس كانت هناك مدرسة حنين وابنه وأهله، وكانت هناك أيضا مدرسة بني موسى وتلاميذهم ومدرسة الكندي وقسطا وحلفائهم ... هذه الظاهرة التي لا أعرف لها مثيلا من قبل أنتجت لأول مرة في التاريخ مكتبة علمية لها أبعاد عالم تلك الحقبة. احتوت هذه المكتبة على النتاج العلمي والفلسفي لتقاليد متعددة الأصول واللغات، وأصبحت هذه التقاليد العلمية وما أنتجته

جزء من حضارة واحدة لغتها العلمية هي العربية، وهكذا أضحت هذه التقاليد تمتلك وسائل التأثير والتأثر فيما بينها، مما مكنها من التواصل إلى مناهج جديدة والتطرق لحقول علمية لم يعرفها الأوائل مثل الجبر والإسقاطات الهندسية وغيرها. وفي يوم أرجو أن لا يكون بعيدا ستوضح لنا الدراسة الاجتماعية للعلم العربي دور المجتمع والمدينة الإسلامية في انبثاق هذه الظاهرة التاريخية وسنفهم عندئذ كيف أصبح ممكنا للتيارات العلمية المستقلة الموروثة من الالتقاء والتزاوج. فالعلم العربي هو أول علم يمكن أن يُنعت بحق «بالعالمية». وهذه السمة التي طبعت العلم العربي منذ القرن التاسع تأكدت ووضحت فيما بعد.فقد تابع علماء القرنين الحادي عشر والثاني عشر مناقشة النتائج التي تم التوصل إليها في مختلف البقاع وفي تعميمها ودمجها في بنيات نظرية غريبة عن حقولها الأصلية في معظم الأحوال وهذه الظاهرة لا تخص الكيمياء والطب فقط بل تشهد عليها رسائل البيروني ومؤلفات السموأل المغربي في الرياضيات، أعني فيما يسمى بالاستكمال التربيعي، وتشهد عليها أيضا صياغة ابن الهيثم لما يسمى مبرهنة «البقية الصينية» في نظرية الأعداد.

بات من الممكن إذن. ولأول مرة في التاريخ قراءة ترجمات الإنتاج العلمي لحضارات متعددة قديمة وأبحاث جديدة مبتكرة على السواء بلغة واحدة، أي العربية. و لم يقتصر هذا على بلدان أهل الضاد، بل عمّ بلادا تكلم مواطنوها بلغات مختلفة، فالعربية كانت لغة العلم — في سمرقند وفي غرناطة مرورا بخراسان وصقلية، ومايورقة (Majorque) . وكان

هذا العالم أو ذاك إن حن واشتاق للكتابة بلغته الأم — الفارسية خاصة، مثل النسوي والطوسي- أسرع وعاد هو نفسه بنقل ما كتبه إلى العربية وبالجملة لن نبالغ قط إن قلنا أنه منذ بداية القرن التاسع الميلادي. أصبح للعلم لغة، وكانت هذه اللغة العربية؛ بل إن هذه اللغة، أي العربية، اكتسبت بدورها بعدا عالميا، فلم تعد لغة شعب واحد ولا لغة أمة واحدة، بل لغة شعوب عدة وأمم مختلفة، و لم تعد لغة ثقافة بعينها بل لغة كل المعارف العقلية، أدت وحدة هذه اللغة إلى فتح معابر جديدة لم يكن لها وجود من قبل. وكان لهذه المعابر جل الأثر في تسهيل الاتصال المباشر بين المراكز العلمية المنتشرة بين حدود الصين وبين الأندلس، وهنا يجب علينا أن نلفت النظر إلى صنفين من الممارسات الاجتماعية للعلماء، فمن جهة أصبح التنقل والسفر وسيلة للتعلم والتعليم؛ ومن جهة ثانية ظهر فرع أدبي جديد، أعني المراسلات العلمية. حقا كان السفر والتنقل منتشرا بين علماء عصر الإسكندرية، إلا أن هذه الظاهرة لم يكن لها نفس البعد ولا نفس الحجم. ففي هذا العصر كان الانتقال بين الإسكندرية وأثينا وروما وبعض مدن فلسطين وآسيا الصغرى، أما في العصر الإسلامي، فلقد انتشرت المراكز بين آسيا وشمال إفريقيا وحوّض البحر الأوسط كله. وهذا السفر العلمي انتشر بين علماء الحديث النبوي، وبين الأدباء والعلماء والفلاسفة، أي أنه أصبح في ظل العصر الإسلامي ظاهرة تشمل حقولا عديدة من الثقافة. وبالفعل إن اقتصرنا على العلماء ورجعنا إلى كتب الطبقات رأيناها تحدثنا عن هذا التنقل الدائم: عن ابن الهيثم بين

البصرة والقاهرة عن ابن ميمون القرطبي بين الأندلس والمغرب ومصر وعن شرف الدين الطوسي بين خراسان والشام وعن السموأل المغربي بين فاس وسمرقند.

وكان هذا أيضا شأن المراسلات العلمية فقد زادت ونمت وتكثف لتصبح صنفا أدبيا جديدا له أصوله وقواعده؛ وأضحى هذه اللون الأدبي أحد ألوان «الأدب» بالمعنى القديم للكلمة. ولنذكر على سبيل المثال مراسلات القوهي والصابي، ومراسلات السجزي مع رياضيي الرّي و خراسان ومراسلة شرف الدين الطوسي مع رئيس نظاميه بغداد... الخ وتذكرنا هذه المراسلات وغيرها ما سنراه فيما بعد إبان القرن السابع عشر الأوروبي.

فمن الجلي إذن أن هذا العلم العالمي- بمعنى هذه الكلمة في ذاك العصر- تقدم محاطا بموكب من التحولات: تجددت العلاقات بين التقاليد العلمية الموروثة،ولم تعد على ما كانت عليه وتغيرت محتويات المكتبة العلمية وإمكانياتُها وتوحدت بصورة ما لغة العلم وزاد كثيرا عما كان عليه تنقل العلماء بين الأقطار.

ومن العجيب الغريب أن مؤرخي العلوم لم ينتبهوا لهذه السمة التي ميزت العلم العربي، و لم يعيروها ما تستحقه من الاهتمام على الرغم من تألقها. ويبدو أن أحد أسباب إغفال هذه السمة هو هذه النظرة العقائدية التي سبق أن أشرنا إليها، أعني غربية العلم الكلاسيكي، هذه النظرة التي ألقت على الأبصار غِشاوةَ. وهذه النظرة ليست مع ذلك السبب

الوحيد، بل هناك سببان آخران يعود أولهما إلى تاريخ العلوم ويرجع الثاني إلى ما كتب حول هذا التاريخ.

ففي واقع الأمر يبين لنا تاريخ العلوم الروابط التي ربطت العلم العربي بامتداداته اللاتينية، وبصورة أعم بالعلم الذي تطور في أوربا الغربية حتى منتصف القرن السابع عشر على وجه التقريب. وبالفعل لا يمكن بحال فهم ما تم باللاتينية في العلوم منذ القرن الثاني عشر دون اعتبار الترجمات اللاتينية من العربية ودون معرفة البحث العلمي باللاتينية الذي تم في سياق العلم العربي وأسلوبه. فبحوث Jordanus de Nemours , Fibonacci في الرياضيات ومؤلفات Theodoric de Freiberg , Witelo في المناظر على سبيل المثال أعني أكثر البحوث تقدما باللاتينية لا يمكن تقديرها حق قدرها دون الرجوع إلى الخوارزمي وأبي كامل، والكندي وابن الهيثم ... الخ. إن هذه الروابط الموضوعية الوثيقة التي لا يمكن أن يتغاضى عنها مؤرخ جاد، أسرت أنظار المؤرخين فلم ينتبهوا إلى روابط أخرى، أعني الروابط بين العلوم العربية وعلوم الهند، وربما الصين كذلك، ومن ثم لم ينتبهوا إلى هذا البعد الأصيل. أما السبب الآخر فيعود إلى الكتابات في تاريخ العلوم. ففي أغلب المؤلفات عن العلم الكلاسيكي ظهر علم القرن السادس عشر والسابع عشر، وبالأحرى علم النصف الأول من القرن السابع عشر في صورة غريبة. فجمهرة هؤلاء المؤرخين يجهلون العلم العربي والعربية، ومن ثم بدا هذا العلم ثورياً من البداية إلى النهاية وفي كل بقاعه على السواء، وأخذ على أنه المرجع المطلق

الذي تقاس به وعليه وإليه مواقع وأماكن ما سبقه من العلوم، ومن ثم بدا متساميا مستعليا دون تاريخ إن صحت هذه العبارة، لأنه ثورة على كل التقاليد. لم يكن ممكنا صياغة هذا التسامي وهذا التعالي المطلق لعلم القرن السابع عشر إلا في غياب المعرفة الصحيحة بأعمال مدرسة مراغة وما سبقها في علم الهيئة ومؤلفات الخيام وشرف الدين الطوسي في الجبر والهندسة الجبرية وكتابات بني موسى وثابت بن قرة وابن سنان والقوهي وابن سهل وابن الهيثم في التحليل الرياضي وكذلك رسائل وكتب ابن سهل وابن الهيثم في المناظر ...الخ. لذلك كان من الطبيعي والمتوقع أن يحفر هذا التعالي والتسامي حفرة بين علم القرن السابع عشر والعلم العربي ماسخة لسمات كليهما ومعالمهما.

هذه هي الأسباب التي أخفت معالم العالم العربي وخاصة تلك السمة التي نبهنا عليها، أعني عالميته — من كتب المؤرخين. وإعادة هذه السمة إلى مكانتها والإلمام بتاريخ العلم العربي ليس من شأنهما النيل من مكانة Kepler وما أتى به من جديد في علم الفلك ،ولا من مكانة ديكارت وما طوره في الهندسة الجبرية ،ولا من مكانة جاليلو وثورته في علم الحركة، ولا من مكانة فيرما ومنهجه الجديد في نظرية الأعداد ،بل على عكس ذلك تماما ،فتصحيح الصورة والإلمام بالمادة يساعدنا على تحديد موضع الجديد في كل حال بمزيد من الدقة ،أعني بالعثور عليه حيث هو لا حيث لا وجود له كما هو للأسف الحال عند كثير من المؤرخين .فإصلاح الصورة والإلمام بالمادة سيقودنا إلى استيعاب أعمق للنتائج العلمية التي أتى

بها خلال القرن السابع عشر والقرن السابق له ،فالإصلاح والإلمام يحثاننا على إعادة النظر في بعض العقائد والمفاهيم السائدة عند مؤرخي العلوم وفي بعض المناهج التي أخذ بها في سرد التاريخ .فمما يجب النظر النقدي له مفهوم» النهضة العلمية ،«ومما يجب تحديده من جديد مفهوم » الثورة العلمية ،«أي تلك التصورات السائدة في كتب تاريخ العلوم.

ولن يكون هذا ممكنا إلا إذا نشط البحث في تاريخ العلم العربي وإلا إذا استعاد هذا الأخير هذا الطابع الذي ما انفك يميزه عما سبقه ،أعني الطابع العلمي ،الذي يحتم علينا تتبع هذا العلم في امتداداته اللاتينية والإيطالية وكذلك في امتداداته العبرية والسنسكريتية والصينية ،إضافة إلى منجزاته في لغات الحضارة الإسلامية وخاصة الفارسية .وأخيرا ،علينا البحث في الظروف الاجتماعية لهذا العلم ،أعني المجتمع الذي انبثق فيه بمشافيه ومراصده ومساجده ومدراسه.

فكيف يمكننا فهم تطورات هذا العلم إن غابت عن بالنا المدينة الإسلامية ومؤسساتها ووظيفة العلم فيها وأهمية دوره .فالعلم لم يكن– كما زعم البعض –هامشيا في هذه المدينة الإسلامية والبحث العلمي لم يركد نتيجة لردة كلامية دينية كما زعم آخرون.

ومن الواضح إذن أن تجديد كتابة تاريخ العلم العربي يقودنا إلى تجديد تاريخ العلوم نفسه .هذا هو الثمن الذي علينا أن ندفعه حتى يمكننا أن نساهم في تقدم تاريخ العلوم جملةً وحتى يحقق تاريخ العلم العربي على الأقل المهام الثلاث التالية :فتح الطريق أمام فهم حقيقي لتاريخ العلم

الكلاسيكي بين القرن التاسع والقرن السابع عشر؛ تجديد تاريخ العلوم عامة بإعادة رسم الصورة التي شوهتها النظرات العقائدية ،ومعرفة الثقافة الإسلامية حق المعرفة بإعادة ما كان من أبعادها ،وهو البعد العقلي العلمي ،فالتراث الإسلامي لم يكن لغة وديناً وأدباً فحسب ،بل كان أيضاً علوماً وفلسفةً ومنطقاً؛ وهنا وهناك كانت أصالة هذا التراث في علاميته وانفتاحه.

بقي علينا أن نبين باختصار شديد كيف يمكن لمؤرخ العلم العربي تجديد تاريخ العلوم؛ وذلك بأخذ مثل من أبحاثي في تاريخ الهندسة. وبالطبع سيكون عرضي سريعا ومبتورا ومبسطا. فقصدي هنا ليس التأريخ للهندسة ولكن بيان دور العلم العربي في إعادة رسم الصورة ورفع الشوائب التي شوهتها. ففي هذا المثال أهدف إلى بيان كيف قرأ السلف العلم اليوناني، أو بالأحرى كيف نشأ وتطور فصل من فصول الرياضيات على أيدي فحول الرياضيين وكيف استطاعوا تكوين تقليد جديد لم يُتجاوز حتى بداية القرن الثامن عشر.

هذا المثال يخص حساب المساحات والحجوم القصوى، أي أحد فصول التحليل الرياضي، ويتعلق بمسألة عرفها منذ القديم البابليون واليونان وهي بيان أن الدائرة أوسع الأشكال المسطحة متساوية الإحاطة وأن الكرة أعظم المجسمات متساوية الإحاطة. ومن الواضح أهمية هذه القضية للفلك.

لم يتوان علماء الهيئة والرياضيات من الإسكندرانيين عن الاهتمام بهذه

المسألة. هذا ما نقرؤه عند هيرون وبطلميوس وبابوس وثيون ... وإن ظل الفضل الأول يرجع لبطلميوس ولكتابه المجسطي. ففي هذا الكتاب لجأ بطلميوس إلى هذا النظرية لدعم رأيه حول كرية السماء وكرية الأفلاك وكرية الأرض. ونقرأ على لسانه في نقل الحجاج لكتاب المجسطي يقول: «ومن أجل أن الأشكال كثيرة الأضلاع التي تكون في دوائر متساوية أكثرها زوايا أعظمها عظماً، تكون الدائرة أعظم الأشكال البسيطة وتكون الكرة أعظم الأشكال المجسمة، فالسماء أعظم مما سواها من الأجسام «. لم يكن لهذه العبارة أن تمر مر الكرام على شراح المجسطي، وخاصة أن بطلميوس يقرها إقراراً دون أن يقدم عليها البرهان؛ لهذا لجأ ثيون الإسكندراني في شرحه للكتاب الأول من المجسطي إلى الاستشهاد بما قام به Zénodore في محاولته للبرهان عليها .وظل الأمر على هذا عند ما شرح بابوس– المجسطي .واستمر على ذلك حتى ترجم الحجاج المجسطي ترجمة أولى .بعد هذه الترجمة ألف الكندي رسالتين ،الأولى في الصناعة العظمى كتبها تحت تأثير شرح ثيون السابق ،ونقرأ بقلم الكندي ما يلي» وأيضا ،ًلأن أعظم الأشكال التي في الدائرة المتساوية ُالأضلاع أكثرها زوايا ،وأعظم الأشكال المجسمة المعتدلة المتساوية السطوح الكرة كما أوضحنا ذلك في كتابنا في الأكر ،تكون السماء إذاً هي أعظم مما سواها من الأجسام كرية ،ًلأنه ينبغي أن يكون لها الشكل الأعظم.« أما الرسالة الثانية ،ففيها يبرهن الكندي هذه القضية ،إلا أننا للأسف لم نعثر عليها بعد .وحتى لا نستطرد كثيرا ولا يطول بنا الحديث نقول جملةً

إن كل شروح كتاب المجسطي بالعربية لا تخلو من التعليق على عبارة بطلميوس هذه والبرهان عليها أحيانا .وهنا برز تياران رياضيان للبرهان على دعوى بطلميوس ،يمثل الأول منهما أبو جعفر الخازن من منتصف القرن العاشر الميلادي ،ويمثل الثاني الحسن بن الحسن بن الهيثم من أواخر هذا القرن .ولنعرض لهما في كلمات قليلة.

كتب أبو جعفر الخازن في شرحه للمقالة الأولى من المجسطي رسالة كاملة حول دعوى بطلميوس تقوم على فكرة لم تتيسر لسابقيه، وهي وضع هذه الدعوى في سياق أشمل وأعم وهو سياق الأشكال المحدبة. وهذه النقلة المعرفية ضخت في البحث الرياضي انتعاشاً وخصوبة غيرت من رسومه القديمة. برهن الخازن أولا أن الأشكال المحدبة من نوع ما (المثلثات ومتوازيات الأضلاع ...الخ) أكثرها تناظراً symétrique أعظمها (أي يحقق نهاية قصوى) لأحد المعاملات (لمساحة، نسبة المساحة، المحيط ... الخ). ونهج الخازن في بحثه هذا النهج:

- تثبيت إحدى المعاملات وتغيير الشكل المحدب بتطبيق تناظر عليه symétrique بالنسبة لخط ما .على سبيل المثال :تثبيت محيط متوازي الأضلاع وتحويله إلى متوازي الأضلاع ومتساويها بتطبيق تناظر عليه بالنسبة للقطر.

- مقارنة الأشكال كثيرة الأضلاع ومتساويتها ومتساوية الإحاطة مبرهنا أن أكثرها أضلاعا أعظمها مساحة.

- يتلو الخازن ذلك بمقارنة شكل كثير الأضلاع ومتساويها محيط بدائرة أخرى لها محيط الشكل نفسه.

ومن البين أن هذا الطريق طريق «سكوني» بالمعنى التالي: فمن جهة هناك الشكل كثير الأضلاع المعلوم ومن جهة أخرى هناك الدائرة.

المقام هنا ليس المقام الذي نعكف فيه على فحص ما أتى به الخازن، فلقد أنجزنا ذلك من قبل، ويكفي أن نقول إنه وقف في بحثه عندما انتهى من البرهان على دعوى بطلميوس دون أن يتجاوزها إلى غيرها في هذا البحث الرياضي الخالص. وسيكون الأمر غير الأمر مع التيار الآخر الذي بلغ ذروته مع ابن الهيثم.

أراد ابن الهيثم على خلاف الخازن تقديم برهان «حركي» لا «سكوني» لهاتين القضيتين: الأشكال متساوية الإحاطة والأجسام متساوية المساحة. وأقصد بالبرهان الحركي ذلك البرهان الذي تسير بين ثناياه الحركة نحو النهاية. حرر ابن الهيثم لتحقيق هذا الهدف كتاباً يُعدّ بحق طليعة البحث الرياضي في قرنه وفي القرون التالية، وعنوانه «قول للحسن بن الحسن بن الهيثم في أن الكرة أوسع الأشكال المجسمة التي إحاطتها متساوية، وأن الدائرة أوسع الأشكال المسطحة التي إحاطتها متساوية». يبدأ ابن الهيثم كتابه بالأشكال المسطحة وينتهي منها سريعا، ومن ثم يبرهن القضايا التالية:

1-كل دائرةٍ محيطها مساوٍ لمحيط شكلٍ مستقيم الخطوط متساوي الأضلاع والزوايا، فإن مساحتَها أعظم من مساحته.

2-كل شكلين مستقيمي الخطوط متساويي الإحاطة، وكل واحد منهما متساوي الأضلاع والزوايا، وتكون أضلاع أحدهما أكثَر عدداً من أضلاع الآخر، فإن مساحته أعظم من مساحة الآخر.

3- كل شكلين، كل واحد منهما متساوي الأضلاع والزوايا، تحيط بهما دائرة واحدة، وأضلاعُ أحدهما أكثر عددا من أضلاع الآخر، فإن مساحة الشكل الذي هو أكثر أضلاعا أعظم من مساحة الشكل الآخر، ومحيطه أعظم من محيطه.

ومنه يبين أنه إذا كان هناك شكل متساوي الأضلاع والزوايا ودائرة لهما نفس المحيط، فالدائرة أعظم من الشكل متساوي الأضلاع.

ومن البين أن ابن الهيثم في برهانه يعتبر الدائرة نهاية لمتوالية من أشكال كل منها متساوي الأضلاع. وهذا هو الفرق الأول والهام بينه وبين سابقيه.

وعلينا أن ننتبه إلى أن ابن الهيثم يفترض وجود النهاية — أعني مساحة الدائرة- ولكن هذا كان مبرهنا من قبل في رسالة أرشميدس في مساحة الدائرة.

هذا هو مضمون الجزء الأول من رسالة ابن الهيثم. أما الجزء الثاني فيحاول فيه البرهان على القضية التالية: أن كل كرة يكون سطحها المحيطُ بها مساوياً لسطح شكل مجسم متساوي القواعد، وقواعده متساوية الأضلاع ومتشابهة، فإن مساحة الكرة أعظم من مساحة المجسم متساويَ القواعد.

وللبرهان على هذا يقدم ابن الهيثم عشرة مقدمات يشيد بها صرح أول نظرية في الزاوية المجسمة، أي يشيد بها صرح فصل جديد من فصول الرياضيات لم يسبق البحث فيه. والمقام هنا ليس هو مقام شرح هذا الفصل وما قام به ابن الهيثم. كل ما نريد قوله هنا إن هذه المقدمات مكنته من برهان القضيتين التاليتين:

1-كل مجسمين كثيرَيْ القواعد – وقواعدُهما متساويةٌ ومتساويةُ الأضلاع ومتسابهة، وقواعد أحدهما شبيهةٌ بقواعد الآخر، والسطح المحيط بأحدهما مساوٍ للسطح المحيط بالآخر. فإن مساحة المجسم، الذي قواعدُه أكثرُ عدداً، اعظم من مساحة المجسم الآخر.

2-كل مجسمين متساويَيْ القواعد، وقواعدهما متساوية الأضلاع ومتشابهة، فقواعدُ أحدهما شبيهة بقواعد الآخر، وقواعد أحد المجسمين أكثرُ عددا من قواعد المجسم الآخر، إذا أحاط بهما كرة واحدة فإن السطح المحيط بجميع المجسم، الذي قواعده أكثر عددا، أعظمُ من السطح المحيط بالمجسم الآخر، ومساحةُ المجسم الأكثرُ قواعدَ أعظمُ من مساحة المجسم الآخر.

من الواضح إذا أن ابن الهيثم لا يأخذ إلا بالمجسمات متساوية القواعد، ومن ثم فالقضيتان السابقتان لا تطبقا إلا على ذي الأربع قواعدَ وذي الثمانية قواعد وذي العشرين قاعدة وذلك لأن عدد قواعد المجسم متساوي القواعد المربعة أو المجسمة ثابت (ستة أو اثنتا عشرة). وعلى تصاريف الأحوال فقصد ابن الهيثم واضح: البداية بالمقارنة بين

المجسمات التي لها نفس السطح والتي يختلف عدد قواعدها حتى يمكنه فيما بعد البرهان على الخاصة القصوى للكرة، ويعني هذا الاقتراب من الكرة على أنها نهاية قصوى لمتتالية من المجسمات التي تحيط بها الكرة. ولكن هذا النهج «الحركي» أذى إلى طريق مسدود، فنحن نعرف وهو يعرف قبل الجميع، أن عدد المجسمات متساوية القواعد منته ولا يسمح بهذا. وهذا الخطأ — الذي لم أستطع فهمه ولا تفسيره- وهذا الطريق المسدود هو بصورة أو أخرى الذي فتح أما ابن الهيثم الطريق الذي لم يسبق لأحد أن طرقه أعني نظرية الزاوية المجسمة.

ودراسة كتاب ابن الهيثم تبين لنا أن الصفة الغالبة هي الابتعاد عن الخلفية الفلكية التي نبع منها هذا البحث. ولم يزل ابن الهيثم في البتعاد والاهتمام والكشف عن مسائل أخرى تتعلق بالبحث عن النهايات القصوى، أعني المسائل التي سيهتم بها فصل كامل من فصول الرياضيات فيما بعد. ففي رسالة للأسف لم نعثر عليها بعد، يقارن ابن الهيثم بين الخطوط المحدبة المختلفة في قطعة دائرة معتبراً طول كل خط منها كحد أقصى borne supérieure للأشكال مستقيمة الخطوط التي يحيط بها هذا الخط، مرجعاً بهذا المقارنة بين الخطوط المنحنية إلى مقارنة بين الأشكال مستقيمة الخطوط.

لن يذهب البحث الرياضي إلى أبعد مما أتى به ابن الهيثم قبل اكتشاف الحساب التفاضلي وازدهاره أي أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن

الثامن عشر، أو بعبارة أخرى مع بداية حساب التغييرات مع الأخوة Bernoulliثم Euler وLagrange .

فمع بداية القرن الثامن عشر ستتحول مسألة البحث عن النهاية القصوى لأشكال متساوية الإحاطة أو لأجسام متساوية المساحة إلى مسألة أعم وهي البحث عن خط أو مجموعة من الخطوط يمكنه أن يصل بعظم متعلق بكل خط من فئة من الخطوط المعلومة إلى النهاية القصوى.

من الواضح إذن أن صورة هذا الفصل من الرياضيات ليست على ما يقصه المؤرخون، فما تزال جمهرة هؤلاء تجهل هذا الفصل من تاريخ الرياضيات العربية، ولا تزال صورة هذه دون هدا الفصل صورة مبتورة مشوهة. والآن مع هذا الفصل ستتغير كلتا الصورتين، والأهم من ذلك أننا سنستطيع وضع السؤال الحق وهو التالي: شارف ابن الهيثم ما بدأ الأخوة Bernoulli في أواخر القرن السابع عشر البحث فيه، لماذا لم يمكنه الذهاب إلى أبعد مما وصل إليه؟ وما الجديد فعلا مع الأخوة Bernoulli ؟ على هذا السؤال يمكننا الآن الإجابة، وذلك لم يكن ممكنا قبل معرفة الرياضيات العربية في هذا الشأن. وهذا مثل على ما يمكن أن يقدمه العلم العربي لتاريخ العلوم، وشاهد على قلة زادنا وكثرة تقصيرنا في التأريخ له. فهذه النتائج حول دراسة ابن الهيثم لم تكن معروفة قبل بضع سنين.

من الواضح إذن أن البحث المتعمق في تاريخ العلوم العربية يقود إلى تجديد حقل تاريخ العلوم نفسه. فهذا البحث يؤدي إلى تجديد المعطيات والمفاهيم والمناهج، أعني يحث على المساهمة الفعالة في إنماء هذا الحقل

المعرفي والمشاركة في تقدمه. والتقدم في هذا الدرب يحتاج إلى مؤسسات بحثية وتعليمية مهيئة ورشيدة أرجو أن تسنح الظروف بإشادتها في الأقطار العربية. وسيكون لهذه المؤسسات فوائد أخرى لا أهدف إلى الكلام عنها، أعني تهيئة التحديث العلمي نفسه وتهيئة وسائله وقيمه من جهة والتعرف على الذات من جهة أخرى.

التّعريف بين التأثير الأرسطي والتأصيل العربي

أ. حميدي بن يوسف
جامعة يحيى فارس المدية (الجزائر)

مقدّمة:

يحاول هذا المقال الوقوف على مدى تأثّر العلماء العرب المسلمين بالتراث الفكري اليوناني وبالمنطق الأرسطي خاصة في تعاملهم مع مسائل التّعريف، باعتبار التّعريف من أهمّ المنطلقات في تحصيل المعرفة، ووفقا لذلك نحاول التّعرّف من خلاله على بعض المسائل التي ثبت فيها حدوث التأثير اليوناني، ومسائل أخرى تُنبئ عن تفرّد وأصالة معرفية عند العلماء العرب القدامى، وهي التي قد تسمح لنا بالقول باحتواء التراث الفكري العربي على نظريّة عربية أصيلة خاصة بقضايا التّعريف، حتى ولو كانت مباحثها موزّعة عند أكثر من عالم، وفي أكثر من ميدان علمي ومعرفي.

1 ــ تأثّر علماء العرب بمفهوم الحدّ الأرسطي:

يصعب على المطّلع على التّراث الفكري العربي خاصة في القرن الرابع الهجري والقرون التي تلته إنكار حدوث تأثّرٍ للفكر العربي بالمنطق

الأرسطي، وبخاصّة عند الفلاسفة العرب، الذين اعتمد كثير منهم في تأسيس أرضيتهم النّظرية الخاصة بقضايا التفكير السليم وقوانينه وأطره على المنطق اليوناني بصفة عامّة، والمنطق الأرسطي بوجه خاص. يقول علي سامي النّشار: «وإذا حاولنا أنْ نتكلّم عن دراسة المنطق الأرسطاليسي في بلادنا لوجدنا أنّ المفكّرين الإسلاميين الأقدمين تناولوه بالبحث المفصّل، وتعمّقوا في أبحاثه، وعرضوه في صور مختلفة، عرفوه خالصا أحيانا، ومزجوه بعناصر رواقية أحيانا أخرى، والكتب العربية القديمة [التي] بين أيدينا فيها عرض تام للتراث المنطقي اليوناني جميعه في صور مختلطة متشابهة»[1]. وإذا كان تعمّق هؤلاء المفكّرين في المنطق الأرسطي ينجرّ عنه وعي به وبنمط التّفكير من خلاله فإنّه ليس بعيدا أن ينطبع هذا المنطق لديهم فيتأثّرون به ويُصبح أداتهم الأولى في التّفكير.

ولم يقف الأمر عند حدود التناول ومحاولة التّطبيق بل تجاوز ذلك. وفي هذا السياق يؤكّد عبد الرّحمن الوكيل في تقديمه لكتاب نقد المنطق لابن تيمية قائلا: «أمّا الفلاسفة: فقد تلقّوه بالإعجاب [أي المنطق الأرسطي]، وأحاطوه بهالة من القدسية[2]. »وهذا دليل على شغف أولئك الفلاسفة بهذا النّمط الفكري ،فإحاطتهم له «بهالة من القدُسية» معناه، في نظرهم، أنّ هذا المنطق مترّه عن الخطأ، وبالتالي يستحيل أن يرتقي إليه شكّ بخصوص نتائجه.

وقد لا نعثر على دليل على هذا الحكم أصلح من شهادة أحد أبرز من اشتغلوا به، وهو من كبار أعلام مفكّري الإسلام، وأقصد به أبا

حامد الغزالي الذي يُصرّح واثقا في مقدّمته المنطقية التي استهلّ بها كتابهُ المستصفى من علم الأصول حيث يقول: «وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدّماته الخاصة به، بل هي مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه ـــ أصلا ـــ»[3]. والحقيقة أنّ هذا القول، فضلا عن كونه يحكم على هذا المنطق بالعصمة من الزّلل أو الخطأ، فإنّه يجعله مطلبا لا مناصّ من تحصيله لأي طالب علمٍ ، ومن ثمّ فإنّ أي نمط آخر من التّفكير خلا هذا المنطق لا يُعتدّ به ولا ينبغي لصاحبه ذلك. وفي هذا من الخطورة ما يجعل التّصديق بهذا القول نفي لكلّ أنواع المنطق الأخرى[4].

ودعما لهذا الاستنتاج يبدو من الصواب ذكر ما قاله اثنان من الدارسين المعاصرين بشأن عبارة الغزالي السالفة الذكر. يقول عبد الرّحمن الوكيل: «غير أنّ الغزالي كان أوّل أمره يُقدّس منطق أرسطو، حتى ليقول «إنّ من لا يحيط به فلا ثقة في علومه» وبالغ حتى جعله ميزانا يزن به العلوم الدينية وسواها.»«[5]. ويُضيف علي سامي النّشّار قائلا: »ويُعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاليسي بعلوم المسلمين. لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه المستصفى، والتي ذكر فيها أن من لا يُحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعا. وعلى هذا الأساس اعتبر منطق أرسطو شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين»[6].

ونلمس مظاهر تأثير منطق أرسطو عند مفكّرٍ سابق لأبي حامد الغزالي

وهو الفيلسوف ابن سينا، حيث يذكر إبراهيم مدكور في تقديمه لكتاب الشّفاء لابن سينا قائلا: »ومن ذا الذي يقرأُ أجزاءه الفلسفية مثلا ولا يلمح أرسطو وشرّاحه ماثلين؟! «[7]. أمّا نحن فنقول: وكيف لا يدرك القارئ لهذه العبارة على الفور شدّة تشرّب ابن سينا من فلسفة المعلّم الأوّل، وتمثّله لمنطقه؟!

والحقيقة أنّ منطق أرسطو لم يقف تأثيره عند ابن سينا أو الغزالي وإنّما امتدّ إلى أعلام آخرين، كما أنّه تجاوز حدود التّفكير الفلسفي إلى التفكير الأصولي، فالباحث رفيق العجم في دراسته عن الغزالي أقرّ بأنّه »سبق الغزاليَ في مزج المنطق الأرسطوي بالأصول إمامُ الحرمين الجويني«[8]. وإضافة إلى ذلك فإنّنا نعثر في عدد من المصنّفات الأصولية على مقدّمات منطقية خالصة، ومن ذلك على سبيل التّمثيل: كتاب «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي. بل حتى في المؤلّفات البلاغية كما هو الحال بالنّسبة إلى كتاب «مفتاح العلوم» للسكّاكي.

إنّ ما سبق ذكرُه يتعلّق بتأثّر العلماء العرب بالمنطق اليوناني أرسطو باعتباره أداة ضابطة للتّفكير السليم غير المتناقض، أمّا بخصوص قضايا التّعريف، فقد أفرد ابن سينا هذا المبحث برسالة خاصّة بالحدود. فضلا عن تخصيصه لمباحث من الإشارات والتنبيهات، وكذا كتاب الشفاء تختص بقضايا الحدّ ومسائله. وكلّ هذا تقيّدا بـــ»المقدّمات الأرسطية» الخاصّة بالحدود. أما الغزالي فلم يكتف بتفصيل هذا المبحث في كتابه: معيار العلم في فنّ المنطق، بل إنّه قد كرّر حتى في كتبه الأصولية هذه

المقدّمات المنطقية، وما يرتبط فيها بالحد، وأخص بالذكر هنا كتابيْ: «المستصفى من علم الأصول» و«محك النّظر»، بل إنّه حاول أن يطبّق تلك المفاهيم النّظرية من خلال تحديده لعدد من المفاهيم الفلسفية، وهذا ما يظهر بصورة جليّة في رسالته الخاصّة بالحدود.

ونخلص من خلال ما سبق إلى أنّ المنطق الأرسطي قد أثبت حضوره في عدد من المصنّفات الخاصة بالتّعريف، وبالأخص عند الفلاسفة المسلمين، وسنحاول فيما سيأتي التّعرّض إلى بعض المباحث التّعريفية التي تجسّد فيها فعل التّأثير لنقف عند مظاهره ومدى عمقه.

1 ــ 1 ــ بخصوص فائدة الحدّ:

يبدو من المفيد هنا الإشارة إلى فائدة الحدّ كما حدّدها أرسطو، يقول أرسطو: «فالحدّ يعلم عن ماهية الشيء»[9]. وماهية الشيء هي جوهره وحقيقته التي يكون بها الشيء هو هو. ولا يتمّ تحقيق هذه الوظيفة عند أرسطو إلاّ من خلال توفّر الشروط التي تمّ ذكرها، وبخاصةٍ ما يتعلّق بمكوّنات الحدّ فما دامت الماهية لا تتأسس إلا على الذاتيات وحدها، فمن الضروري أن يشتمل الحدّ على الذاتيات فقط.

أمّا عن كيفية انتقال هذه الفكرة إلى الثّقافة الإسلامية وبالخصوص إلى الفلسفة الإسلامية، يذكُر رفيق العجم قائلا: »وقد تأثّر كلّ من الغزالي والبغدادي بموقف ابن سينا، الذي جعل الحد يُفيد الماهية. ولذا نقول إنّ الثلاثة ومشّائية الإسلام جميعا تابعوا رأي أرسطو بالحد وبكيفية التوصل إليه»[10]. والظاهر من هذا القول بأنّ تأثّر أبي حامد الغزالي وأبي البركات

البغدادي بأرسطو لم يكن مباشرا وإنّما كان بوساطة ابن سينا، الذي صرّح في كتاب الشفاء قائلا بأنّ »الغرض الأوّل في التّحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء«[11]. ولكن اعتقاد هؤلاء بأنّ الحدّ ـــــ والمقصود به هنا الحدّ الحقيقي ـــــ يمكن أن يصل إلى الماهية، معناه أنّه يمكن للمعرِّف من خلال التّعريف، حتّى ولو عسُر عليه الأمر، أن يُدرك حقيقة الشيء كما هي موجودة، ولا يتمّ ذلك إلاّ بحصر جميع الذاتيات الخاصّة بجنس الشيء وفصوله[12]. والحقيقة أنّ تأثّر هؤلاء الفلاسفة بهذه النّقطة إنّما هو انعكاس للتّوجّه العقلي العام للفكر الأرسطي، واليوناني بشكل عامّ في عصوره المتوهّجة.

ومن الضّروري في هذا السياق الإشارة إلى أنّ الفكرة الأرسطية الخاصّة بوظيفة التّعريف لم تبق رهينة الفكر الفلسفي الخاص بل انتقلت أيضا إلى بعض الأصوليين، ومنهم الإمام الجويني. فالباحث رفيق العجم بعد أن أشار إلى أنّ الجويني قد سبق الغزالي في مزج المنطق الأرسطي بعلم أصول الفقه، أضاف بأنّ إمام الحرمين قد أكّد »على دور الحدّ في تحديد الماهية، إلى جانب التّحديد اللفظي، وقد أخرج حدوده على طريق المنطق الأرسطي«[13]. وما يلفت النّظر في العبارة الأخيرة هو أنّ تأثير أرسطو في الجويني، بخصوص الحد، لم يقف عند حدود ما هو نظري بل إنّه امتد إلى التّطبيق، فالمطّلع على تعريفات الجويني لا يستغرب أن تكون مؤسّسة على ذكر الجنس والفصول الذاتية الخاصة بالشيء أو المفهوم المعرَّف.

وغير بعيد عن مسألة إفادة الحد للماهية، فإنّ الفكر الإسلامي القديم

قد تأثّر أيضا بفكرة كون الحدّ يُفيد تصوير شيءٍ لم يُتصوّر من قبل. يقول الجرجاني في سياق مقارنته بين التعريف الحقيقي والتعريف اللفظي: »وليس هذا [يقصد التعريف اللفظي] تعريفا حقيقيا يُرادُ به إفادة تصوّر غير حاصل«[14]. ووفقا لهذا القول فإنّ التّعريف الحقيقي زيادة على أنّه يفيد التّصوير، فإنّه يسمح أيضا بتصوّر أشياء لم نعرفها و لم نُدركها من قبل. فالمستمع إلى لفظ مثلا يمكنه وفق هذا الرأي أنْ يُدرك حقيقة الشيء الذي لم يره و لم يلمسه بمجرّد تأليف يتكوّن من جنس الشيء وفصوله الذاتية.

أمّا الإقرار بتّأثّر العلماء المسلمين القدماء بهذه الفكرة فنعثر عليه عند ابن تيمية في سياق نقده للمنطق الأرسطي، حيث يقول: »المحقّقون من النُظّار يعلمون أنّ الحد فائدته «التّمييز بين المحدود وغيره» كالاسم. ليس فائدته «تصوير المحدود وتعريف حقيقته»؛ وإنّما يدّعي هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم«[15]. ويُفهم من قول ابن تيمية بأنّ بعض العلماء والفلاسفة على وجه الخصوص قد تلقّوا هذه الآراء الأرسطية المتّصلة بفائدة الحدّ ووظيفته تلقّيا سلبيا محصورا في التّقليد ومحاولة التّطبيق دون محاولة نقد هذه الأفكار وتبيين مكمن صوابها من خطئها.

1 ــ 2 ــ بخصوص الطريق الموصل إلى الحد:

يُقصد بالطّريق الموصل إلى الحدّ التقنيات التي يستعملها المعرِّف لكي يصل إلى الناتج النهائي للعملية، وهذا الناتج يتمثل في عبارة تعريفية

نهائية خاصة بشيء أو مفهوم معين. وبخصوص مدى اطّلاع العلماء المسلمين على هذه التّقنيات يقول علي سامي النّشار: »فإذا انتقلنا إلى المدرسة الإسلامية، نراهم قد عرفوا طُرُقا أربعة نتوصّل بها إلى الحد: طريق الاستقراء السقراطي، وطريق القسمة الأفلاطوني، وطريق التحليل والتركيب الأرسطاليسي. وقد تأثّر الإسلاميون بأرسطو، لذا نرى صدى مهاجمته للقسمة الأفلاطونية في كتبهم«[16].

والظاهر من هذا القول أنّ العلماء المسلمين وإن كانوا قد عرفوا بعض الطّرق الخاصّة بالتّعريف، كطريق الاستقراء والقسمة إلا أنّهم تأثّروا بالطّريق الأرسطي المتمثّل في التحليل والتركيب. فسقراط »كان يستقري الجزئيات، وينتقل منها إلى الطّبائع العامّة أو الماهية الكلّية«[17]. وينبني الاستقراء كما هو ظاهر على تتبّع الجزئيات، وتوضيحا لذلك يُمكن القول بأنّ »كلّ جسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد وكلّ واحد منها متحيّز [أي يشغل مكانا أو حيّزا] ينتجُ كلّ جسم متحيّز«[18]. ووفقا لذلك فإذا أردنا أن نُعرّف الجسم بأنّه شيءٌ متحيّز تتبعنا الجزئيات المجسّدة لمفهوم الجسم من حيوان ونبات وجماد لنخلص إلى تعميم ذلك على الجسم ثمّ تعريفه بهذه الصفة العامّة.

أمّا القسمة الأفلاطونية أو التقسيم بحسب اصطلاح الزركشي فتحصل وفقه» بأن تأخذ جنسا من أجناس المحدود، وتقسمه بفصوله الذاتية له، ثمّ تنظر المحدود تحت أي فصل هو من تلك الفصول؟ فإذا وجدته ضممت ذلك الفصل إلى الجنس الذي كنت أخذته. ثمّ تنظر فإن كان

مساويا للمحدود فقد وُجد جنس الحد وفصله، وكمل الحد. وإن لم يكن مساويا له علمت أنّ ذلك الجنس والفصل إنّما هو حد لجنس المحدود لا للمحدود؛ فتأخذ اسم ذلك الجنس بدل الحد المذكور، وتقسّمه أيضا إلى فصوله الذاتية، ثمّ تنظر المحدود تحت أي فصل؟ فتأخذه، وتقسمه إلى ما تقدّم من الجنس والفصل؛ ثمّ تنظر هل هو مساوٍ لفظا وحده؟ فإن ساواه فقد تمّ الحد. وإلا فعلت كما تقدّم هكذا.»[19].

ولتوضيح هذه التّقنية نورد تطبيق القسمة كما يراها أفلاطون على مفهوم السياسة بإيراد ما ذكره جميل صليبا في معجمه الفلسفي، حيث يقول: فـــ «قولنا السياسة علم ،والعلم نظري وعملي ،والسياسة تدخل في النّظري ،والعلم النّظري علمٌ يأمر ،وعلمٌ يُقرّر ،والسياسة تدخل في العلم الذي يأمر ،وهكذا دواليك حتى يتحدّد معنى السياسة»[20]. وبناءً على هذا التقسيم الثنائي فإنّه بتجميع بواقي هذه القسمة الثنائية ينتج لنا تعريف السياسة على أنّها: «علم نظري آمرٌ غير مقرّر». ولو تواصلت القسمة لازداد تعريف السياسة دقّة واكتمالا.

ولكن على الرّغم من كون هذين الطّريقين (والاستقراء القسمة) يُفيدان في بناء التعريفات فإنّ كثيرا من العلماء المسلمين اتّبعوا أرسطو واعتمدوا في تعريفاتهم على طريق أرسطو الذي هو التّحليل والتّركيب. ويُوضّح أرسطو عملية التعريف بقوله: «في الواقع، ينبغي للجنس أن يفصل الأشياء عن أشياء أخرى [لا تقع تحته]، وينبغي للفصل أن يفصل الشيء [المُعرَّف] عن الأشياء الأخرى الداخلة تحت الجنس نفسه»[21].

وفي هذه العملية التعريفية يقوم كلٌّ من الجنس والفصل الخاصّين بالشيء المُعرَّف تعريفا حقيقيا بتمييز هذا الشيء عن غيره، بحيث يُحدث الجنسُ تمييزا عامّا، أمّا الفصل فيُحدث تمييزا خاصّا، أي أن يُحدثَ تمييزا داخل التّمييز.

ويعلّق النّشار على مفهومي التحليل والتركيب بقوله: «إنّنا نصل إلى الحدّ بالتّحليل والتّركيب ،نُحلل الشيء المراد تعريفه إلى أجناسه، ثمّ نُركّبه مع فصله النّوعي — وهو صورة النّوع .ونحن نراعي في هذا قانون العلّية ،فالجنس والفصل معا ،هما علّتان ضروريتان لوجود الشيء ،بحيث إذا لم يوجَدا لم يُوجَد ،وإذا وُجدا ،وُجد»[22]. ويشرح الزركشي هذا الطّريق بشكل أوضح حيث يقول بأنّ التركيب: «وهو أن تُجمع الأوصاف التي تصلح أن تحمل على الشيء المحدود كلها ،ثم تنظر ما فيها ذاتي وما فيها عرضي ،فتطرح العرضي ،ثم ترجع إلى الذاتي فتأخذ منها المقول في جواب ما هو؟ فتجمعها كلها ،ثم تطرح الأعم فالأعم حتى تنتهي إلى الجنس الأقرب ،ثم ترجع إلى الفصول فتجمعها أيضا كلها ،ثمّ تطرح الأبعد فالأبعد حتى تنتهي إلى الفصل القريب جدا، وحينئذ فيكمل»[23]. ومن خلال هذا التّوضيح يمكن القول بأنّ عملية التّركيب ما هي إلاّ بناء للتّعريف بالجمع بين الجنس المختار من الأجناس البعيدة والقريبة التي سبق الوصول إليها من خلال التّحليل وبين الفصول التي نتجت أيضا عن طريق التّحليل، وهذا ما يسمح بالقول بأنّ الحدّ الحقيقي ما هو إلاّ ناتج من نواتج طرقي التّحليل والتّركيب الأرسطيين.

وإذا عُدنا إلى قضية التّأثير فإنّه يمكن القول بأن عددا من العلماء المسلمين، خاصّة الفلاسفة منهم قد تأثّروا بهذا الطّريق، ويكفي تدليلا على ذلك الرّجوع إلى الرّسائل الخاصّة بالحدود الفلسفية لعدد من الفلاسفة، فابن سينا مثلا لا يكتفي بتعريف الحدّ كما عرّفه أرسطو بل إنّه يُشير إليه علناً حيث يقول: «فحدُّ **الحدّ** ما ذكره الحكيم في كتاب «طوبيقا» أنّه القول الدّال على ماهية الشيء؛ أي على كمال وجوده الذاتي، وهو ما يتحصّل من جنسه القريب وفصله»[24].

أمّا الغزالي فإنّه يُصرّح في رسالته الخاصة بالحدود كذلك بأنّ الطّريق الموصل إلى الحدّ هو التّركيب، بل تراه يشرح معنى التّركيب بقوله: «فقد تبيّن أن الحدّ لا يُكتسب بالبرهان .فإن قيل :بماذا يُكتسب وما طريقه قلنا طريقُه التّركيب وهو أن نأخذ شخصا من أشخاص المطلوب حدُه بحيث لا ينقسم وننظر من أي جنس من جملة المقولات العشر فنأخذ جميع المحمولات المقوِّمة لها التي في ذلك الجنس ولا يُلتفتُ إلى العرَض واللازم بل يُقتصر على المقوّمات، ثمّ يُحذَف ما تكرّر ويُقتَصر من جملتها على الأخير القريب، ونُضيف إليه الفصل، فإن وجدناه مُساويا للمحدود من وجهين فهو الحدّ«[25]. ويبدو من خلال هذا القول بأنّ الغزالي يتبنّى طريق التّركيب في بناء الحدود الذي هو طريق أرسطي، وهو ما يعني أنّه متأثّر في هذا الجانب بالطّرح الأرسطي.

ولا يكتفي الغزالي بالشرح النّظري لمفهوم التّركيب الأرسطي، حيث يُمثّل له بقوله: »ومثال طلب الحد أنّا إذا سُئلنا عن حدِّ الخمر فنشير

إلى خمر معيّنة، ونجمع صفاته المحمولة عليه، فنراه أحمرَ يقذف بالزّبد فهذا عرَضي فنطرحه. ونراه ذا رائحة حادّة ومرطباً للشرب؛ وهذا لازم فنطرحه. ونراهُ جسما أو مائعا وسيّالا وشراباً مُسكِرا ومُعتصراً من العِنب وهذه ذاتيات (...) فتأخذ الجنس الأقرب المتضمّن لجميع الذاتيات العامّة وهو شراب؛ فنراه مُساويا لغيره من الأشربة فتفصله عنه بفصل ذاتي لا عرَضي كقولنا: مُسكِرٌ يُحفَظ في الدنّ أو مثله فيجتمع لنا شراب مُسكِر فتنظُر هل يُساوي الاسم في طرفي الحمل فإنْ ساواه، فتنظر هل تركنا فصلا آخر ذاتيا لا تتمُّ ذاته إلاّ به؟ فإن وُجد معنا ضممناه إليه (...) فهذا طريق تحصيل الحدود لا طريق سواه»[26]. والحقّ أنّ تمثيل الغزالي على كيفية إجراء التركيب بين الأجناس والفصول في بناء التّعريف يُنبئ على وجود فهم وتمثّل جيّدين لدى هذا الرّجل بخصوص هذا الطّريق الأرسطي، وهو ما ساعده لا محالة في تعريفه لمجموعة الحدود التي تناولها في رسالته، وذلك باعتبارها إجراءً تطبيقيا خالصاً. ولكن ما يلفت النّظر في هذا النّص المقتطف هو عبارته الأخيرة التي يحصر فيها، بل يختصر فيها مسالك الوصول إلى الحدّ في مسلك واحد وهو التّركيب. ويُفهم من هذا القول بأنّه ينتصر للطّرح الأرسطي في هذه القضية، كما أنّه يُلغي طريق الاستقراء السقراطي وطريق القسمة الأفلاطوني ولا يعترف بهما البتّة، وهذا ما قد يُفسّر جانبا ممّا ذكره النّشار من أنّ تأثّر الإسلاميين بأرسطو بلغ مبلغا ظهر فيه «صدى مهاجمة أرسطو للقسمة الأفلاطونية في كُتبهم».

ويبدو من الإنصاف القول بأنّ مذهب التّركيب الأرسطي وإن لقي التّأييد المطلق من قِبل المناطقة على مستوى التنظير والتّطبيق، فإنّ هنالك من العلماء المسلمين من قابله بالإنكار والرّفض. يقول علي سامي النّشار: »أما الأصوليون ـــ علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه ـــ فلم يقبلوا جميعا منهج التركيب، تركيب الحد من الجنس والفصل للتوصّل إلى الماهية. وقد أقيم هذا التركيب على أساس فكرة الهيولى والصورة، ولم تقبل المدرسة الأصولية على هذا الأساس، ويقوم التركيب أيضا على أساس مبدأ العليّة، وقد أنكر الأصوليون هذا المبدأ أيضا.«[27]

1ـ 3 ـ ارتباط الحدّ بالعلل[28]:

وحول حدوث تأثير آراء أرسطو بشأن هذه النُقطة يقول علي سامي النّشار: »ومن ناحية أخرى يثبت اتصال مبحث الحد بالمباحث الميتافيزيقية والفيزيقية عند أرسطو، ثم عند الشراح المشائين من بعده، استناد الحد الحقيقي على مبحث العلل. فقد عني أرسطو بتوضيح الصلة بين الحد ومبحث العلل، وتابعه الإسلاميون متابعة تامة«[29]. ويظهر من خلال العبارة الأخيرة في هذا القول بأنّ رأي الباحثين الإسلاميين يكاد يكون نُسخة مطابقة لما قاله أرسطو، وتوضيحا لهذه النّقطة يبدو من الصواب ذكر صورة تعكس تلك الصلة بين العلّة والتّعريف. ووفقا لذلك فإنّ الأرسطاليسيين ـــ كما يُسمّيهم علي سامي النّشار »يرون أنّ الفصل وهو الصورة علّةُ وجود الجنس وهو المادة لامتناع وجود جنس مجرّد من الفصول كالحيوانية المطلقة«[30]. ويُفهم من ذلك أنّ الجنس لا

يُمكن أن يكون إلاّ بسبب وجود الفصل، إذ لا يُمكن أن نعثر على جنس بصفة منعزلة إلاّ إذا أسند إلى فصل. وإذا سلّمنا بذلك فإنّ تعريفنا للشيء بذكر جنسه فقط هو تعريف غير صحيح، بل لا يُفيد أي تصوّر. وتبعا لذلك فإنّ تعريفنا للإنسان بأنّه هو الحيوان، لا يُفيد أي تصوّر لغياب الفصل. بخلاف لو عرّفناه على أنّه حيوان ناطق.

1 ــ 4 ــ التأثير المصطلحي:

يُدرك المطّلع على آثار بعض العلماء العرب القدامى وبخاصّة الفلاسفة منهم مدى حضور الفكر اليوناني عامّة والأرسطي على وجه الخصوص في مباحثهم الخاصّة بالتّعريف، وذلك من خلال طبيعة المصطلحات التي استعملها هؤلاء، فكثير منها، وإن كانت عربية من حيث الدّال[31]، فهي من حيث المدلول أو المفهوم يونانية خالصة.

ثمّ إنّ المصطلحات ذات الأصل اليوناني لا تختص فقط بأحد جوانب التّعريف فقط بل إنّها تكاد تشمل كلّ مباحثه، ففيما يتعلّق بأنواع الحد نعثر على مفاهيم يونانية مثل مفهوم الحد الحقيقي والرّسم، وبخصوص بنية التّعريف ومكوّناته فإنّ استعمال كثير من العلماء العرب القدامى لمصطلحاتٍ مثل الفصل والجنس والنوع والخاصة والعرض يكفي لإرجاعها إلى مصدرها اليوناني، دون حاجة إلى إثبات التّأثير، باعتبارها تسميات للكلّيات الخمس. أما ما يتّصل بالغاية من التّعريف فإننا نعثر على مصطلحات لها صلة بهذا المبحث كالماهية مثلا، أمّا مبحث طرق الوصول إلى الحدّ فمن أحسن ما يمثّله من المصطلحات

التي تدين بانتمائها إلى الفلسفة اليونانية مصطلحا التركيب والقسمة وغيرهما.

واعتقادا منّا بأنّ المصطلحات تمثّل الحامل المفهومي الأساسي للعلوم، فإنّ حضور مصطلحات يونانية المفهوم في المباحث الخاصة بالتّعريف بشكل لافت للنّظر عند الفلاسفة المسلمين على وجه الخصوص يجعل من العسير علينا إنكار قضية تأثير الفلسفة اليونانية والمنطق خاصّة في المباحث الفلسفية، بل على العكس من ذلك فمن السّهل تأسيساً على ما ذُكر القولُ بأنّ نظريات التّعريف التي ذكرها هؤلاء ما هي إلاّ نسخة من نظريات التّعريف التي قال بها الفلاسفة اليونان. يقول إبراهيم مدكور في مقدّمته الخاصّة بتحقيق المدخل السينوي من كتاب الشّفاء: «وباختصار يُمكننا أن نقول إنّ مدخل ابن سينا دراسة واسعة لنظرية التّعريف الأرسطية، بقدر ما هي شرح للكليات الخمس»[32].

ونخلص مما سبق ذكره بأنّ تأثير المنطق الأرسطي كان حاضرا في المباحث الخاصّة بالتّعريف وقضاياه، كما أنّه لم يقف تأثيره عند الفلاسفة بل تعدّى الأمر ذلك إلى علماء الأصول وغيرهم. يقول: »ولئن كان الغزالي تنبه آخر الأمر إلى ما قد ينتجه تطبيق المنطق الأرسطاليسي على إلاهيات المسلمين من متناقضات، إلاّ أنّ علماء الأصول ـــ أصول الدين وأصول الفقه ـــ تابعوا ما دعا إليه الغزالي في كتبه العديدة المتقدّمة من مزج المنطق الأرسطاليسي بأصول الفقه والكلام. فحلّ مكان أدلة النظر الإسلامية، وتغلغل المنطق الأرسطاليسي في صميم المسائل الكلامية

والأصولية نفسها. ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي. فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطاليسي، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس، ويضعون لها تعريفات واضحة. وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأولى»[33].

ويُستفاد من هذا النّص بأنّ الغزالي لعب دور الوسيط في هذا الانتشار والتّجاوز وتوسّع حضور المنطق الأرسطي في المباحث الأصولية، ولكن ما يلفت النّظر هو أنّ هذا التأثير امتدّ إلى الجانب التّطبيقي، فإخراج التّعريفات الاصطلاحية الخاصة بالفقه وأصوله بالاعتماد على الجنس والفصل يؤكّد على تمكّن هذا المنطق منهم، ونفاده إلى أعماق الفكر العربي في هذه الزاوية من زواياه. ولكن دون أن يعني ذلك غياب أو انتفاء تيار مناهض لهذا التيار.

2 ــ أصالة التّفكير العربي الخاص بالتّعريف:

إنّ حدوث تأثير للتفكير المنطقي اليوناني في مباحث التّعريف عند الفلاسفة العرب لا يعني بأنّ التّفكير العربي الخاص بمسائل التّعريف انطبع في عمومه بهذا الفكر الخارجي، بل على خلاف ذلك تماما فإنّ هناك من العلماء المسلمين القدماء من حاول التّصدي والوقوف في وجه هذا التيّار التّأثيري الجارف للمنطق اليوناني والأرسطي بصفة خاصّة، حيث يذكر عبد الرّحمن الوكيل بأنّه: «ما سوى هؤلاء من فقهاء المسلمين [ويقصد

الغزالي وغيره]: فكان موقفهم عدائيا تامّا غير أنّهم تباينوا، ففريق كان مظهر عدائه فتاوى يُصدرها، محرِّما بها الاشتغال بالمنطق، كابن الصلاّح ومن تابعه، وفريق كان موقفه موقف النّاقد بالبرهان، وإمام هؤلاء جميعا: الإمام ابن تيمية رحمه الله»[34]. والذي يهمّنا كثيرا في مقامنا هذا ليس موقف محرّمي الاشتغال بالمنطق، بل موقف أولئك الذين تصدّوا لنقد ذلك المنطق بالبرهان، فلربّما استندوا في ذلك إلى منطقٍ من نوع آخر يعكس أصالة التّفكير الإسلامي وتميّزه.

ويتّفق النّشارُ مع عبد الرّحمن الوكيل في أنّ ابن تيمية يُمثّل نقطة الانعطاف بشأن موقف العلماء المسلمين النّقدي من الفكر المنطقي اليوناني حيث يُصرّح قائلا: «ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسطاليسي أن توجّه وجهة أخرى على يد مفكّر السلف المتأخر تقي الدين ابن تيمية (728 هـ) فلم يعد الهجوم يتمثّل على المنطق الأرسطاليسي في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به، بل بدأ الهجوم يتّخذ شكل النقد المنهجي ويقوم على أسس منطقية، أو بمعنى آخر لم يكتف ابن تيمية بالقول بأنّ المنطق يخالف صحيح المنقول، بل اعتبره أيضا مخالفا لصريح المعقول»[35].

والحقيقة أنّه وإن برز ابن تيمية في ردّه على المنطق الأرسطي بروزا صريحا من خلال تصنيف كتب خاصّة بذلك ككتاب» الرّد على المنطقيين» أو كتاب: «نقض المنطق»، فإنّ هنالك من العلماء المسلمين وإن لم يجهر بذلك فإنّه قدّم آراء مخالفة لما يراه الأرسطيون، أو على الأقل

آراء تختلف عن ما قال به هؤلاء، ومن ضمنها ما يتعلّق بقضايا التّعريف كما سنرى. وفيما يأتي سنشير إلى بعض القضايا التي اختلفت فيها نظرات عدد من العلماء العرب خاصّة الأصوليين منهم مع المتأثّرين بفكر أرسطو، وهي النّظرات التي تعكس تميّز أولئك في نظرهم إلى التّعريف.

2 ــ 1 ــ بخصوص فائدة الحد:

سبق وأن أشرنا إلى أنّ بعض العلماء العرب المتأثّرين بأرسطو قد أقروّا بأنّ فائدة الحدّ الذي يُطلقون عليه صفة الحقيقي هي الوصول إلى ماهية الشيء، ولكنّ هذه الفكرة ووجهت بالنّقد من قبل بعض العلماء العرب خاصّة الأصوليين منهم، وفي هذا الشأن، يرى النّشار بأنّ »هذه التعاريف [الخاصة بالماهية] كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الأصوليون وأوردوا عليها الاعتراضين الآتيين ــ أولهما: أنّ الحد قد يُذكر من غير أن يكون هناك سؤال، ــ ثانيا: أن الحد ليس معرِّفا للماهية أو موصلا للسكنة لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته.«[36]. والحقيقة أنّ الحكم على التّعريفات التي تطلب الماهية بأنّها ميتافيزيقة معناه بأنّها لا تستند إلى حقائق واقعية أو مجسّدة في الاستعمال، وتبعا لذلك فهي لا يمكن أن تخضع للاختبار، ومن ثمّ فلا يمكن التّأكّد من صحتها.

أمّا بخصوص مسألة أنّ الحدّ لا يمكن أن يصل إلى ماهية الشيء أو كنهه لصعوبته، فينقل النّشار في موضع آخر بأنّ السّهروردي أيضا »أنكر (...) أن يتكوّن الحد من الذاتيين »الجنس والفصل«. وقرّر أننا لا نصل إليهما إطلاقا، ولا ندركهما.«[37]. ويضيف سامي النشّار بهذا

الصدد قائلا: »فإذا انتقلنا إلى مدرسة الأصوليين والمتكلّمين والفقهاء، نراهم لا يقبلون التعريف الأرسطاليسي بالحد، وينقضونه نقضا تامّاً، مقرِّرين أنّه لا وجود لحدٍّ يصل إلى ''الماهية'' أو يحصر الذاتيات بل يرون أنّ التعريف هو ''المفسِّر لاسم الحد وصفته عند مستعمله«[38].

أمّا عن سبب رفض هؤلاء لمقدرة الحدّ على الوصول إلى ماهية الأشياء فيعود إلى عجزه عن تحصيل جميع الصفات الذاتية للشيء المحدود دون استثناء أيّة صفة منها. يقول أبو إسحاق الشاطبي في ''الموافقات'': »إنّما تُعرَف الحقيقة إذا عُرِف جميع ذاتياتها؛ فإذا جاز أن يكون ثَمّ ذاتي لم يُعْرَف، حصل الشك في معرفة الماهية. فظهر أنّ الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذّر الإتيان بها«[39]. والملاحظ أنّ أبا إسحاق قد علّق وصول الحاد إلى ماهية المحدود بمدى معرفته لجميع مقوّماته الذاتية. وما دام هناك احتمال بأنّ هذا الحاد يمكن أنْ يجهل ذاتيا أو صفة من صفات ذلك المحدود، وهو أمر وارد، فإنّ الحد يبقى ناقصا، والماهية تظل غير متحقّقة. لذا خلص إلاّ عدم إمكانية الوصول إلى حد مثالي يصل إلى ماهية الشيء.

ونعثر للسهروردي في هذا السياق على نصّ بديع ينطلق من ذات الفكرة ليُفنّد به تحقّق الحد الذي يتغيى ماهية الأشياء. يقول شهاب الدين: «ثمّ مَنْ ذَكر ما عَرَف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه، وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرِّف حينئذ أن يقول ''لو كانت صفة أخرى لاطّلعت عليها'' إذ كثير من الصفات

غير ظاهرة. ولا يكفي أن يقال: ''لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه.'' فيُقال: إنّما تكون الحقيقة عُرفت إذا عُرِف جميع ذاتياتها. فإذا انقدح جواز ذاتي آخر لم يُدرَك، لم يكن معرفة الحقيقة متيقّنة. فتبيّن أنّ الإتيان على الحد كما التزم به المشّاؤون غير ممكن للإنسان»[40].

والملاحظ على هذا النص أنّ السهروردي قد عرضه في شكل جدال بين المؤيد لتحقُق الحد الحقيقي الذي يطلب الماهية والمنكر لذلك، لينتصر في الأخير إلى الرأي الثاني. فتراه ينطلق من فكرة إمكانية جهل الحاد أو المعرّف لذاتي من ذاتيات الشيء المحدود. ولكن إذا أنكر المعرِّف مدّعيا أنّ له درايةً بكلّ الذاتيات، فإنّ الرد عليه يكون بالنظر إلى طبيعة الصفات الذاتية المكوّنة له، فالمحدود يتضمّن صفات ظاهرة وأخرى غير ظاهرة، فأنى للحاد أن يطّلع على الصفات غير الظاهرة، خاصّة إذا كان الشيء المحدود مجرّدا غير محسوس؟

أمّا الحجة الثانية المذكورة في قول المعرّف والمتمثّلة في قوله: »لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه.« فيمكن فهمها على النّحو التالي: فما دُمنا قد أدركنا ماهية الشيء، فإنّنا أدركنا كلّ الذاتيات وحصرناها، ومن ثمّ امتنع أنْ يوجد ذاتي آخر لم نعرفه، وبالتالي فالحد الذي قمنا به قد وصل إلى ماهية الشيء. فلو لم نصل إلى إدراك الماهية لقلنا إنّ هناك ذاتيات لم نعرفها، وجهلُنا بها هو الذي منعنا من إدراكها, وعليه يتوجّب معرفتها لتحقق ذلك. ويُجاب عن هذه الحجة من خلال كون اعتقاد المعرِّف بأنّه وصل إلى الماهية اعتقاد غير متيقّن، وإن بدا له ذلك، فكثيرا

ما نعتقد بأنّنا أحطنا بخصائص شيء ما ثمّ لا يلبث أن تُكتشف خصائص أخرى.

والحقيقة أنّه لا يمكن التأكّد من أنّنا توصّلنا إلى تعريف الشيء تعريفا حقيقيا حصرنا فيه كلّ خصائصه الذاتية، فمعرفة الإنسان تبقى نسبية، وهذا ما حدا بأبي إسحاق الشاطبي إلى التصريح بأنّ »ماهيات الأشياء لا يعرفها على حقيقتها إلاّ باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمي في عَماية«[41].

وإضافة إلى ما سبق يمكن القول بأنّ معرفة الإنسان متغيّرة عبر العصور، وهذا يقدح في كون الإنسان يصل بواسطة الحد إلى الحقيقة المطلقة للأشياء، فقد يأتي زمان نُعرّف فيه شيئا تعريفا نعتقد بأننا وصلنا من خلاله إلى كنهه، ثمّ لا يلبث أن تُكتشف أمور لا تخصّ أعراض ذلك الشيء فحسب، بل تخص الصفات الذاتية التي كنّا تصوّرنا تشكّله منها، فيتغيّر ذلك الاعتقاد، ونُدرك لحظتها أن اعتقادنا السابق كان محض تصوّر أو خيال جاء نتيجة للأوضاع التي كانت سائدة قبل ذلك الاكتشاف.

ولنضرب على ذلك مثلا تعريف الأرض: الذي اعتقد في زمان ما أنّها جسم مسطّح، فيكون مستهل تعريفها الحقيقي بالجنس الذي هو جسم وبأحد فصولها الذاتية وليكن ''مسطّح''، ثمّ تنضاف إليها الفصول الذاتية الأخرى التي اعتُقد أنّها تشكّل ماهيتها. ولكن بمجرّد أنْ تبيّن للعلماء أن الأرض غير مسطّحة بل كروية، ظهرت هشاشة التعريف السابق الذي اعتُقد أنّه يصف حقيقة الأرض.

وبناء على ما سبق فإنّه ما دامت معرفة الإنسان نسبية ومتغيّرة، فلا يمكن الجزم بوصول الحدّ إلى تصوّر تام ومكتمل للأشياء، ومن ثمّ يتعذّر بناء حدّ يهدف فيه صاحبه إلى ماهية الأشياء كما هي.

أمّا النّقد الثاني الذي وجّه للمناطقة والمتعلّق بفائدة الحد فمفاده أنّ الحدّ لا يفيد تصوّر الأشياء لمن لم يُدركها من قبل، وهو ما جاء على لسان ابن تيمية في قوله: «يمتنع أن يحصل بمجرّد الحدّ تصوّر المحدود»[42].

ومن الأدلّة التي قدّمها «قولهم» :إن ّالتّصور الذي ليس ببديهي لا يُنال إلا ّبالحد «باطل .لأن ّالحد ّهو قول الحاد .فإن ّالحد هنا هو القول الدال على ماهية المحدود .فالمعرفة بالحد لا تكون إلا ّبعد الحد. فإن ّالحاد الذي ذكر الحد ّإن كان عرف المحدود بغير حد ٍّبطل قولهم »لا يُعرف إلا بالحد «وإن كان عرفه بحد ّآخر فالقول فيه كالقول في الأوّل .فإن كان هذا الحاد ّعرفه بعد الحد ّالأوّل لزم الدور .وإن كان تأخر لزم التسلسل»[43].

وتوضيحا لهذه الحجة يمكن القول بأنّه إذا سلّمنا بأنّ تصوّرنا للشيء على حقيقته يتطلّب حدّا، فالحدّ الذي هو قول مؤلّف من ألفاظ هو الذي سمح لنا بتصوّر هذا الشيء الذي نودّ تصوّره. وإذا كان ذلك كذلك فإنّ الألفاظ التي ذُكرت في الحد، والتي هي جنس الشيء وفصوله، تقتضي أنْ تكون نفسها قد عُرّفت بحدٍ، وهذا الحدّ المعرّف لهذه الألفاظ أيضا هو متكوّن من ألفاظ أيضا تستدعي حدّا، مما يعني أنّ هنالك تسلسلا إلى غير نهاية، وقد يحدث أن نحدّ بعض الألفاظ المستعملة في حدّ اللفظ الأوّل عن

طريق اللفظ الأوّل نفسه فنكون قد وقعنا في حلقة دورية مفرغة. وبالتّالي يبطل أن يتحقق تصوّر الشيء على ما هو عليه عن طريق الحدّ.

ويُضيف ابن تيمية مُبطلا هذه الدعوى من وجه آخر حيث يقول: » إنّ الحد إذا كان هو قول الحاد، فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ، فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع قد يمكنه تصوّر تلك المعاني من غير تخاطب بالكلية, فكيف يمكن أن يقال: لا تتصور المفردات إلا بالحد الذي هو قول الحاد؟!»[44].

ويؤكّد ابن تيمية من خلال هذا القول أنّ الإنسان بإمكانه تصوّر حقيقة المحدود من دون اللفظ، ومن ثمّ دون حاجة إلى الحدّ، على اعتبار أنّ اللفظ هو حامل الحد، ولا يكتفي بذلك بل يقدّم الطريق البديل للتّصوّر بقوله: «إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم، واللون، والريح، والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وإما أن يتصوّرها بمشاعره الباطنة، كما يُتصوّر الأمور الحسية الباطنة الوجدية، مثل الجوع والشبع، والحب والبغض، والفرح والحزن، واللذة والألم، والإرادة والكراهة، والعلم والجهل، وأمثال ذلك، وكل من الأمرين قد يتصوره معيّنا، وقد يتصوره مطلقا أو عاما. وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد»[45]. ويمكن تلخيص ما ذكره ابن تيمية في هذا النّص بأنّ الطريق إلى حقيقة الأشياء يمرّ عبر الحواس لا عبر الحدّ.

وزيادة في التوضيح يمثّل ابن تيمية على ما سبق ذكره بقوله »فإنّ من عرف المحسوسات المذوقة ـــــ مثلا ـــــ كالعسل لم يُفده الحدّ

تصوّرها. ومن لم يذق ذلك، كمن أخبِر عن السكّر ـــــــ وهو لم يذقه لم يمكن أن يتصوّر حقيقته بالكلام والحد، بل يُمثّل له ويقرّب، ويُقال له: طعمه يُشبه كذا، أو يُشبه كذا وكذا. وهذا التشبيه والتّمثيل ليس هو الذي يدّعونه»[46].

وتعليقا على مثال السكّر الذي أورده يمكن لنا القول بأنّ الحاد يستطيع أن يُعرّف السكّر بذكر جنسه، وجميع صفاته الذاتية، ولكن يصعب القول، بعد الانتهاء من حدّه، بأنّه أدركه حقيقته ما لم يتذوّقه. وإذا كان الحدّ لا يوصل إلى تحصيل الصورة الحقيقية للمحدود، فكيف يتمّ تصوّر المحدود للأشياء التي لم يتسن لنا معرفتها، ولم يتيسّر للحس أن يدركها؟

يُجيبنا ابن تيمية بقوله: «ومن لم يعرفه فإنما يعرِف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه. فيؤلّف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرّف»[47]. إذن فتصوّر الأشياء غير المعروفة عند ابن تيمية يبقى تصوّرا تقريبيا، بالقياس على الأشياء التي تُشبهها وتشترك معها في كثير من الصفات، والتي تكون حقيقتها معروفة عند الشخص المتصوّر. وهذا ما يدفع المعرّف إلى اللجوء إلى نوع آخر من أنواع التّعريف وهو التّمثيلات.

ولكن ما يهمّنا في هذا المقام هو البديل الذي قدّمه نُقاد أرسطو ومن حذا حذوه من العلماء المسلمين بخصوص فائدة الحدّ. ونترك هنا المجال لابن تيمية ليُقدّم لنا نصّا بديعا جمع فيه بين النقد وإعطاء البديل حيث

يصرّح في كتابه الماتع: «الرّد على المنطقيين»: »وهؤلاء الذين تكلّموا في «الأصول» بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في «الحدود» بطريقة أهل المنطق اليوناني. وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف ـــ المعتزلة والأشعرية، والكرّامية والشيعة وغيرهم ممن صنّف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم ـــ فعندهم إنما تفيد الحدود «التمييز بين المحدود وغيره»، بل أكثرهم لا يسوّغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره. ولا يجوز أن يُذكر في الحد ما يعمّ المحدود وغيره، سواء سميّ «جنسا» أو «عرضا عامّا». وإنما يحدّون بما يلازم المحدود «طردا وعكسا». ولا فرق عندهم بين ما يُسمى «فصلا» و»خاصة» ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره. وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلّمين أهل الإثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي إسحاق وأبي بكر ابن فُورَك والقاضي أبي يعلي وابن عقيل أبي المعالي الجويني وأبي الميمون النسفي وغيرهم. وقبلهم أبو علي وأبو هاشم وعبد الجبار وأمثالهم من شيوخ المعتزلة وكذلك ابن النويخت، والموسوي، والطوسي وغيرهم من شيوخ الشيعة: وكذلك محمد بن الهيصم وغيره من شيوخ الكرامية فإنهم إذا تكلّموا في «الحد» قالوا: إن حد الشيء وحقيقته «خاصته التي تميزه»»[48].

وملخّص هذا الذي أورده ابن تيمية أنّ فائدة التّعريف عند غير ما طائفة من طوائف المسلمين ليست الوصول إلى الماهية، وإنّما هي التمييز بين الشيء المعرَّف وغيره من الأشياء الأخرى. ولكنّ ما ينبغي التنبيه

إليه هو أنّ هذه النّظرة الخاصة بالوظيفة التمييزية التي يقوم بها الحدّ إنّما تولّدت من صميم التفكير العربي الإسلامي بمختلف شُعَبه وتفرعاته وهي تعكس أصالة هذا التّفكير بخصوص هذا المبحث من مباحث التّعريف.

وفضلا عن هذا الذين ذكرناه فإنّ ابن تيمية يُضيف قائلا في موضع آخر: « وإذا كان لا يُحصلُ بالحدّ إلاّ التمييز فالتّمييز قد يحصل بـــ«الفصل» و«الخاصّة» يُعلم أنّ طريقة المتكلّمين أسدّ في تحصيل المقصود الصحيح بالحدود»[49]. ويُستفاد من العبارة الأخيرة أنّ ابن تيمية لا يكتفي بتحديد الغاية من الحدّ وفق الرؤية العربية والإسلامية ولكنه يحسم الأمر بتفضيله الحدود المبنية وفق هذه الغاية التمييزية على سائر أنواع الحدود التي تتغيى الماهية أو غيرها من الغايات.

وضمن إطار تحديد الفائدة من التّعريف يُشير ابن تيمية إلى أنّ «الحد قد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الاسم. فإنّ الذهن قد يكون غافلا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدّه أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد، فيتصوّره. فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم»[50]. ويظهر من خلال هذا القول بأنّ الحدّ يلعب دور المثير، ولكن بشرط أنْ يكون الإنسان مدركا لحقيقة الشيء حتّى وإن كان غافلاً عنها، من خلال عدم معرفته بأنّ هذا اللفظ يدلّ على هذا المعنى الذي سبق أن أدرَكه.

والحق أنّ ابن تيمية من خلال إشارته إلى هذه الفائدة أو الوظيفة التنبيهية التي يقوم بها التّعريف يكون قد أعلن عن تميّز هذا التّوجّه اللفظي

للتعريف عن التّوجه المتأثّر بالمنطق الأرسطي، وهو ما يدلّ على وجود فكر أصيل يستمدّ مبادئه من ثقافة عربية إسلامية خالصة.

2 ــ 2 ــ بخصوص طبيعة الحدّ:

إنّ الحدّ المنطقي الأرسطي ذو طبيعة تصوّرية أساسها الذّهن، وهذه الرؤية كذلك لم تسلم من نقد ابن تيمية حيث يقول رادّاً على المنطقيين المتأثّرين بأرسطو: «وكلامهم إنما يستلزم ثبوت «ماهية» في الذهن لا في الوجود الخارجي. وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبر عن مجرّد وضع واختراع، إذ يقدر كلّ إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعها الآخر. وإذا ادّعى هذا أنّ الماهية هي «الحيوان الناطق» أمكن الآخر أن يقول: بل هي «الحيوان الضاحك»[51].

وإذا كان ابن تيمية وفقا لما ذكره لا يؤمن بالوصول إلى ماهية الأشياء بالحدّ، فإنّه بالمقابل يُقرّ بـــ»أنّ الحدّ من باب الألفاظ. واللفظ لا يدلّ المستمع على معناه إن لم يكن قد تصوّر اللفظ بغير اللفظ»[52]. وتبعا لما قاله ابن تيمية فلا وجود لحدٍّ آخر غير ما هو لفظي، ثمّ إنّ الإنسان إذا لم يُدرك شيئا ما ببصره أو بحواسه الأخرى، فلا يوصله الحدّ إلى ذلك، فالتّعريف بالنسبة إليه ما هو إلاّ إقامة علاقة دلالية بين لفظين، بغرض التوّاصل. إذن فما دامت طبيعة التّعريف في عُرف ابن تيمية من باب الألفاظ فهي لغوية محضة، ترتبط بتداول الناس لتلك الألفاظ، ولا تُنبئ

عن ماهية ثابتة تعبّر عن تصوّر ذهني موافق لحقيقة الشيء كما يدّعي ذلك المتأثّرون بالمنطق اليوناني.

وإذا كانت نظرة ابن تيمية تختلف عن نظرة الفلاسفة المؤمنين بالحدّ الحقيقي، فإنّ ما يهمّنا في هذا المقام هو توضيح أصالتها، ويكفي أن نورد ما ذكره علي سامي النّشار في موضعين، حيث يقول في كتابه الخاص بالمنطق الأرسطي: »ونجد لتقي الدين ابن تيمية ـــ عدوّ المنطق الأرسطاليسي ـــ نقدا أصيلا لمبحث الحد عند أرسطو، ووضعا لحد اسمي أو لفظي سبق به أبحاث جون استوارت مل، ورسل، وغيرهما من المناطقة. وفي كتابي »مناهج البحث عند مفكري الإسلام« تفصيل كامل لنقد ابن تيمية والمتكلمين لمبحث التعريف بالحد عند أرسطو، ووضعهم لمبحث آخر في الحد ـــــ اسمي ولفظي ـــــ صدر فيه المسلمون عن أصالة كاملة وانسجام عقلي مع مذهبهم العام في المنطق.«[53]

وإذا كان هذا النّص يؤكّد من جهة أصالة التفكير المنطقي عند ابن تيمية وغيره من المتكلّمين، فإنّه من جهة أخرى يُظهر بأنّ هؤلاء قد أحرزوا قصب السّبق في مباحثهم تلك، من خلال دعوتهم إلى منهج تجريبي قائم على الاستعمال، وليس على التخمين والميتافيزيقا.

2 ـــ 3 ـــ بخصوص أقسام التّعريف:

اختلف الباحثون العرب القدماء بخصوص تصنيف التّعريفات وعددها، ويبدو من المفيد أنْ نُذكّر في هذا المقام بما ذكره الزركشي في هذا الباب، حيث يقول: »وأما أقسامه: فحقيقي ورسمي، ومنهم من يقول: ثلاثة،

ويزيد اللفظي، وعليه جرى ابن الحاجب؛ وما ذكرنا أحسن، لأنّ الحد نطق يفيد تصوّر المنطوق بعد أن لم يكن، وهذا المعنى غير حاصل من اللفظي (...). ومنهم من يقول: ليس الحد إلا واحدا، وهو الحقيقي، أما التعريف بالرسم واللفظ فلا يُسمى حدّا. فحصل ثلاثة مذاهب»[45].

ونودّ أن نشير هنا إلى ما فعله أبو البركات البغدادي بهذا الخصوص، فلقد أضاف إلى أنواع التّعريفات ما أسماه بالتّمثيلات، والذي يُعرّفه بقوله: »وأمّا التّمثيل فهو تعريف الشيء بنظائره وأشباهه والكلّي المعقول بجزئياته وأشخاصه ومحسوساته»[55]. والجديد في هذا ليس هو مفهوم التّمثيل باعتباره أداة تعريفية، فقد كان معروفا من قبل، ولكن ما يُميّز البغدادي هو أنّه جعله قسما مستقلاّ برأسه. ويبدو من المناسب هنا إيراد ما ذكره علي سامي النّشار تعليقا على تقسيم البغدادي، حيث يقول:» ويترع أبو البركات البغدادي في تقسيم التعريف مترعا آخر، فيقسم الأقاويل المعرِّفة إلى ثلاثة أقسام: الحدود والرسوم والتمثيلات. أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسطاليسي، والتعريف بالرسم عنصر جالينيي (...). يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر الجديد في هذا التقسيم»[65].

وعلى الرّغم من أنّ التّمثيل في الدراسات المعاصرة يُنظر إليه باعتباره أداة مساعدة في التّعريف، إلاّ أنّه كان بالإمكان لو استثمرت هذه النّظرة في إنشاء تقسيم جديد يستند من ضمن ما يستند إلى ما قام به البغدادي وغيره.

بقي أن نشير في ختام هذا المبحث إلى أنّه من مظاهر أصالة التّفكير العربي في المباحث الخاصة بالتّعريف أنْ وُجد من الباحثين من خصّ نوعا من التّعريفات بنسبتها إلى تيّار علمي أو مذهبي، حيث نجد علي سامي النّشار يقول بذلك: «أما الحد الأصولي. فهو في غاية السهولة، لأنه إذا كان الحد تفصيل ما دل عليه اللفظ إجمالا، فلا عسر في اقتناصه»[57]. وهذا في مقابل الحدّ المنطقي.

وأكثر من ذلك أنّنا وجدنا من الباحثين من ابتكر اسما للتّعريف من خلال نسبته إلى ابن تيمية، فحلاّم الجيلالي في دراسته الخاصة بتقنيات التّعريف في المعاجم العربية المعاصرة نسب نوعا من التّعريفات الداخلة تحت التّعريف الموسوعي إلى ابن تيمية، بل إنّه خصّه بمبحث عنونه بالتّعريف التيمي. وقد ذكر بشأنه بأنّه: «**منسوب إلى مبتدعه الفقيه الأصولي أحمد بن تيمية (728هـ/ 1392 م**. ويقوم هذا النّوع من التّعريف على أمر لغوي وصفي، يهدف إلى بيان مسمّى المعرَّف وليس حقيقته كما في التّعريف الأرسطي«[85]. ولم يقف حلاّم عند هذا الحدّ، فقد أقام مقارنة بينه وبين التّعريف الأرسطي الحقيقي، حيث يقول: «فهذا المفهوم يُخالف التعريف الأرسطي من عدة نواحٍ كما سبق، منها أنّه تعريف مفتوح وشمولي يقبل كلّ إضافة تكمّله ويحذف كل زيادة ليست ضرورية لإتمامه، ولا يُشترط في بنائه قالبا معيّنا، بل يتشكل بكل ما يُفيد تعريف المدخل دلاليا أو ثقافيا، بما في ذلك النظام اللساني والتأثيل والتأريخ ولعلّ أهم المعطيات التي تُشكله هي: 1 ــ **عدم اشتراط الجنس**

والفصل في بنائه، وإذا ذُكر فلا مانع. 2 ــ الوصف التفصيلي للمعرَّف بالاطّراد، أي إضافة كل ما يحتاج إليه المعرَّف لإتمامه، والانعكاس، أي إخراج كل ما ليس في حاجة إليه. 3 ــ عدم حصر التعريف في قالب معيّن، فقد يتحقّق بأقلّ الأركان وقد يتحقق بأكثرها، بما في ذلك صلة المدخل بالنظام اللساني.»[95].

والحق أنّه ليس الغرض من إيراد هذا النّص هو التّعليق عليه أو مناقشة أفكاره بقدر ما هو تنبيه على هذا التّميّز الفكري عند هذا الرّجل، الذي لم يكتف بنقد الحدّ الأرسطي وتوضيح أوجه بطلانه، بل قدّم بديلا معرفيا يمكن أن نعتبره تأسيسا نظريا لنظرية متميّزة خاصّة بالتّعريف. ويكفي استشهادا على ما نقول ما ذكره حلاّم الجيلالي بهذا الشأن: «ويبدو أنّ التعريف التيمي أقرب إلى المعاجم اللغوية التي تنشد الإيجاز والتوضيح في الآن نفسه، دون أن تخرج عن صلة المدخل بالنظام اللساني، ولذلك ربا هذا المنهج في تعاريف أكثر المعاجم المعاصرة التي تجاوزت التعريف المنطقي وبخاصة في تعريف ألفاظ الذوات».[60]

خاتمة:

نخلص في ختام هذا المقال إلى القول بأنّ العلماء العرب القدماء انقسموا بشكل عامّ في نظرتهم إلى التّعريف إلى قسمين، قسم متأثّر بالمنطق الأرسطي ذي التّوجّه العقلي الذي يؤمن بتصوّر الأشياء في الذهن كما هي في حقائقها المطلقة، ومن ثمّ أقرّ بوجود تعريف حقيقي يصل إلى هذه الحقائق حتى وإن لم تكن متصوّرة أو معروفة من قبل، وبالتّالي فإنّ التّعريف يصل إلى المتحقّق والممكن. ومن أهمّ أعلام هذا القسم ابن سينا وأبو حامد الغزالي. وقسم حاول أصحابه أن يؤسسوا فكرا أصيلا متميّزا أنكر فيه ما قام به هؤلاء المتأثّرون بأرسطو، وحاولوا بناء نظرية في التّعريف تستمد أصولها من الاستعمال التواصلي للغة، ومن نسبية المعاني، مقرّين بأنّ حقائق الأشياء لا يعلمها إلاّ خالقها، وما يصل إليه الإنسان هو معرفة نسبية متغيّرة. ومن أهمّ أقطاب هذا التّوجّه الإمام تقي الدين ابن تيمية والإمام الشاطبي.

ولكن على الرغم من اختلاف التوجّهات الفكرية والمناهل المعرفية لدى كلا القسمين فإنهم قد تعرّضوا إلى كثير من القضايا المرتبطة بالتّعريف، بل إنّهم قد تعمّقوا في بعض المسائل، كما حصل مع ابن تيمية في نقده للأدلة والحجج التي بنى عليها المناطقة المتأثّرون بأرسطو أحكامهم الخاصة بمفهوم التّعريف والغاية منه. ولئن اختلف وجهات نظرهم بشأن القضايا المذكورة، وهذا بسبب أساسي يتلخص في المرجعية الفكرية التي يستند إليها كلّ عالم، فإنّهم يمكن القول بأنّهم أنتجوا لنا نظريات طريفة

في هذا المجال، بل إنّه ليس من المبالغة القول بأنّ هنالك من العلماء العرب من استقلّ بنظرية في التّعريف خاصّة به، ومدعّمة بتأسيس نظري وعقلي عميق، كما هو الأمر بالنسبة لابن تيمية وتوجّهه اللفظي الخاص بالتّعريف، أو بالنسبة إلى البغدادي الذي على الرّغم من وجود بصمات المنطق الأرسطي في ما كتبه إلاّ أنّه أنشأ توجّها جديدا في تقسيم أنواع التّعريفات، حيث استحدث نوعا أسماه بالتّمثيلات، وحاول أن يُنظّر له تنظيرا متميّزا.

مصادر البحث ومراجعه:

بالفرنسية:

1 – **Aristote**, Organon, (V: Les Topiques; trad. J. Tricot, (Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1997).

2 - **Aristote**, Seconds Analytiques, (Publication:Livres & Ebooks).

بالعربية:

1 ــ **البغدادي، أبو البركات**، الكتاب المعتبر في الحكمة، (دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد الدكن، ط1، 1357 هـ).

2 ــ **ابن تيمية، تقي الدين أحمد**، الرّد على المنطقيين، تقديم عبد الصمد شرف الدين الكتبي، (دار ترجمان السنة، باكستان، دط، 1976).

3 - **نقض المنطق**، تح: محمّد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصّنيع، (مطبعة السنّة المحمّدية، القاهرة، ط1، 1951).

4 ــ **ابن سينا، أبو علي**، رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، عبد الأمير الأعسم، (دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993).

5 ــ كتاب الشفاء ، تح. الأب قنواتي، (المطبعة الأميرية، القاهرة، 1953)، ج1(المنطق).

6 ــ **التّهانوي، محمّد علي**، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح. علي دحروج، تقديم. رفيق العجم، (مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1996).

7 ــ **الجرجاني الشريف**، التّعريفات، (مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة، 1985).

8 ــ **حلاّم الجيلالي**، تقنيات التّعريف في المعاجم العربية المعاصرة، (منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 1999).

9 ــ **الزركشي، بدر الدين**، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير. عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة. عمر سليمان الأشقر، (دار الصفوة للطباعة والنشر، الكويت، ط2، 1982).

10 ــ **السهروردي، شهاب الدين**، حكمة الإشراق، تقديم وتصحيح. هنري كربين، (حق جاب براي، طهران، 1373 هـ).

11 ــ **الشاطبي أبو إسحاق**، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق. عبد الله درّاز، (المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د ت).

12 ــ **صليبا جميل**، المعجم الفلسفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982).

13 ــ **العجم رفيق**، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، دراسة وتحليل، (دار المشرق، بيروت، ط1، 1989).

ــ **الغزالي، أبو حامد**، 14 ــ رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، عبد الأمير الأعسم، (دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993).

15 ــ محك النظر، تح. رفيق العجم، (دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994).

16 ــ المستصفى من علم الأصول، تح. حمزة بن زهير حافظ، (دط، 1413 هـ).

17 ــ مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، **علي سامي النّشار**، (دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1984).

18 ــ المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، (دار المعرفة الجامعية، ط5، 2000).

الهوامش:

(1) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، (دار المعرفة الجامعية، 2000)، ط 5، المقدّمة، ص. ل.

(2) عبد الرّحمن الوكيل، مقدّمة كتاب: نقض المنطق، لابن تيمية، تح: محمّد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصّنيع، (مطبعة السنّة المحمّدية، القاهرة، 1951)، ط1، ص. 15.

(3) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح. حمزة بن زهير حافظ، (دط، 1413 هـ)، ج1، ص. 30.

(4) ينبغي أن نشير هنا إلى أنّ »الغزالي رفض المنطق الأرسطي في نهاية أمره، وأنكر أن يكون سبيل الوصول إلى المعرفة، ثمّ مضى يتلمّسها عن طريق التجربة الباطنية، أو أسطورة الكشف الصوفي، كما صرّح بذلك في كتابه: «المنقذ من الضلال«.

(5) عبد الرّحمن الوكيل، المرجع السابق، ص. 15.

(6) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، (دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984)، ط 3، ص. 90.

(7) إبراهيم مدكور، مقدّمة كتاب الشفاء لابن سينا، تح. الأب قنواتي، (المطبعة الأميرية، القاهرة، 1953)، ج1(المنطق)، ص. 08.

(8) رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، دراسة وتحليل، (دار المشرق، بيروت، 1989)، ط1، ص. 97.

(9) Aristote, Seconds Analytiques, p. 63.

(10) رفيق العجم، المرجع السابق، ص. 82.

(11) ابن سينا، الشفاء، ص. 48.

(12) يُعرّف الغزالي المكوّنات أو الصفات الذاتية بأنّها »كل شيء داخل في حقيقة الشيء وماهيته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد وكالجسمية في الفرس والشجر». (يُنظر: الغزالي، محك النظر، تح. رفيق العجم، (دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994)، ط1، ص. 78)

(13)رفيق العجم، المرجع السابق، ص. 97.

(14) الشريف الجرجاني، التّعريفات، (مكتبة لبنان، بيروت، 1985)، طبعة جديدة، ص. 65.

(15) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، تقديم عبد الصمد شرف الدين الكتبي، (دار ترجمان السنة، باكستان، 1976)، دط، ص. 14.

(16) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 215.

(17)نفسه، ص. 214.

(18) التّهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح. علي دحروج، تقديم. رفيق العجم، (مكتبة لبنان، ناشرون، 1996)، ط1، مج1، ص. 172.

(19) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير. عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة. عمر سليمان الأشقر، (دار الصفوة للطباعة والنشر، الكويت، 1982)، ط2ص. 93.

(20) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982)، مج2، ص. 192.

(21)Aristote, Organon, (V: Les Topiques; trad. J. Tricot, (Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1997), p. 229.

(22) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 215.

(23) الزركشي، المرجع السابق، ص. 93.

(24) ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، عبد الأمير الأعسم، (دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993)، ط1، ص. 122.

(25) الغزالي، رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، عبد الأمير الأعسم، (دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993)، ط1، ص. 167 ــ 168.

(26) الغزالي، رسالة الحدود، ص ص. 168 ــ 169.

(27) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 216.

(28) ويُقصد بالعلّة هنا «ما يحتاج إليه الشيء إمّا في ماهيته كالمادّة والصورة أو في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع». (التهانوي، كشّاف اصطلاح الفنون، مج2، ص. 1209).

(29)علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص. 62.

(30) نفسه، ص. 107.

(31) تتبّعنا المصطلحات التي وردت في رسائل الحدود لكلٍّ من الكندي وجابر ابن حيّان والخوارزمي الكاتب وابن سينا والغزالي فوجدناها عربية اللفظ في أغلبها. بحيث انحصرت دائرة المصطلحات التي تمّ نقلها دالا ومدلولا في مصطلحات العلوم، كما هو الحال بالنّسبة إلى: بويطيقا، وأنالوطيقا وقاطيغوريقا والأريثماطيقي والأسطَرْنومْيا والجومْطرِيا وغيرها.

(32) إبراهيم مدكور، مقدّمة «المدخل» من كتاب الشفاء لابن سينا، ص. 52.

(33) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص. 179.

(34) عبد الرّحمن الوكيل، مقدّمة كتاب: نقد المنطق، لابن تيمية، ص. 15 ــ 16.

(35) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص. 184.

(36) نفسه، ص. 101.

(37) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 208.

(38) نفسه، ص. 207.

(39) الشاطبي أبو إسحاق، الموافَقات في أصول الشريعة، تحقيق. عبد الله درّاز، (المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د ت)، ص. 58.

(40) السهروردي، حكمة الإشراق، تقديم وتصحيح. هنري كربين، (حق جاب براي، طهران، 1373 هـ)، ص. 21.

(41) الشاطبي، المصدر السابق، ص. 58.

(42) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص. 22.

(43) ابن تيمية، نقض المنطق، ص. 184.

(44) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص. 11.

(45) نفسه، ص. 11.

(46) ابن تيمية، نقض المنطق، ص. 186.

(47) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص. 60.

(48) نفسه، ص. 14 ــ 15.

(49) نفسه، ص. 23.

(50) نفسه، ص. 59.

(51) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص. 67.

(52) ابن تيمية، نقض المنطق، ص. 187.

(53) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 208.

(54) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ص. 101 ـــ 102.

(55) البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، (دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد الدكن، 1357 هـ)، ط1، ج1، ص. 48.

(56) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص. 63.

(57) نفسه، ص. 104.

(58)حلاّم الجيلالي، تقنيات التّعريف في المعاجم العربية المعاصرة، (منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 1999)، ص. 146.

(59) نفسه، ص. 146 ـ 147.

(60) نفسه، ص. 151.

من مؤلفات محمد بن أحمد بن قاسم البوني التي وصلتنا: مختصر شرح «نبذ العجم عن لامية العجم» لجلال بن خضر الحنفي (ت بعد 966 هـ)

الأستاذ.عمر بن دحمان
– جامعة تيزي وزو

يأتي هذا المقال ليميط اللثام عن إحدى مؤلفات محمد بن أحمد بن قاسم البوني، أحد المؤلفين الجزائريين المغمورين ممن لم يصلنا شيء عن مؤلفاته، مقارنة بوالده أحمد بن قاسم البوني (1063- 1139 هـ) الذي ذاع صيته في وقته واشتهر بكثرة التآليف التي جاوزت المائة مؤلف في العلوم المختلفة.

لقد ثبت لدينا بعد بحث طويل أن المؤَلف المشار إليه في عنوان هذا المقال هو الوحيد فيما نعتقد مما وصلنا من تصانيف هذا العالم، وهو لا يتعلق بتأليف أصيل لصاحبه وإنما هو اختصار لأحد شروح «لامية العجم» القصيدة الشهيرة لصاحبها مؤيد الدين الطغرائي. هذه المعلومة التي بدت لنا نادرة توصلنا إليها بعد وقوفنا في المكتبة الوطنية بمصلحة المخطوطات والكتب النادرة على نسخة مخطوطة فريدة واقعة ضمن مجموع وردت في صفحته الأولى قائمة بأسماء التآليف المحتوي عليها، من

بينها نقرأ هذا العنوان الذي يحمل الرقم 6: « شرح الشيخ محمد بن أحمد بن قاسم البوني على نظم لامية العجم للطغرائي» (ينظر اللوحات المرفقة أسفله). لكننا بعد قراءتنا للأسطر الأولى من هذا الشرح تبين لنا أن الأمر لا يتعلق بشرح بالمعنى التام للكلمة، ولكنه مختصر وضعه علي بن محمد بن موسى الشريف الملقب بالجرود[1] لمختصر آخر منسوب لمحمد بن أحمد بن قاسم البوني، إذ نقرأ في خطبة الكتاب المخطوط ما يلي:

«هذا تقييد على قصيدة الإمام المجيد العلامة العميد سيدي الحسين بن علي الطغرائي الموسومة بلامية العجم مختصر من مختصر العلامة السيد محمد بن أحمد بن قاسم البوني الذي اختصره من شرح العلامة النحرير جلال بن خضر الحنفي، رحم الله الجميع».

ونقرأ في آخر النسخة ما يلي: « هذا ما اخترته من المختصر المذكور على يد كاتبه لنفسه ثم لمن أراده الله من بعده: علي بن محمد بن موسى الشريف الملقب بالجرود، كان الله له ولوالديه ولأشياخه ولمن دعا لنا بالرحمة، ضحوة يوم الأحد التاسع والعشرين من رجب الأهب عام أربعة وأربعين ومائة وألف. وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليما».

نفهم من مقدمة الكتاب وخاتمته بأن محمد بن أحمد بن قاسم البوني اختصر شرح جلال بن خضر الحنفي، هذا الشرح المختصر الأول لم نقف عليه فيما بحثنا من فهارس الكتب والمكتبات فلعله يكون مفقودا

أو قد يكون في مكان ما لما تصل إليه يد المفهرسين أو الباحثين. ثم جاء المسمى علي بن محمد بن موسى الشريف الملقب بالجرود (أو الجرودي) وأعاد اختصاره مرة ثانية في النسخة التي وصلتنا، وهي نسخة مكتوبة بخط واضعه كما سنوضحه لاحقا.

كما لم يسعفنا بحثنا الطويل في كتب التراجم والأعلام عن ترجمة تخص محمد بن أحمد بن قاسم البوني لكننا بعد الجهد المضني لم نعثر له إلا على بضعة أسطر خصصها له الحفناوي في كتابه تعريف الخلف برجال السلف، ليس فيها أي ذكر لأي كتاب ألفه هذا العالم لسبب واحد هو عدم عثوره له على مؤلفات، يقول الحفناوي: « محمد بن أحمد بن قاسم بن محمد ساسي البوني التميمي المسيتي، من علماء بونة وصلحائها وأحد فضلائها الأعيان. أخذ عن أبيه علامة وقته سيدي أحمد بن قاسم البوني، ولكن لم نعثر له على أثر من المؤلفات، وسيدي قاسم جده قد سارت بعلومه الركبان، وضربت إليه أكباد إبل الطلب»، لينتقل الحفناوي بعدها إلى الحديث عن والده ويترك الابن، ويسرد قائمة مؤلفاته التي تجاوز عددها المائة[2].

نفهم من كلام الحفناوي أن محمدا أقل شهرة من والده ربما بسبب قلة اشتغاله بالتأليف عكس الوالد الذي عثرنا له على ترجمات كثيرة[3]، وعكس الابن الثاني لأحمد البوني: أحمد الزروق الذي كان «أيضا من مشاهير عصره، ولكنه كان أقل تأليفا من والده»[4]، كما اشتهر من هذه الأسرة الجد محمد بن إبراهيم ساسي البوني الذي كان» من أبرز مرابطي

وعلماء القرن الحادي عشر في عنابة ... مسموع القول عند الخاصة والعامة ...لقيمته لدى السكان ولمكانته الدينية»[5] .

ونفهم أيضا من كلام الحفناوي أنه برغم انتماء محمد إلى هذه الأسرة العريقة التي « جمعت بين العلم والصلاح وسيطرت روحيا على عنابة وضواحيها مدة طويلة بلغت القرنيين تقريبا»[6] إلا أنه لم يخلف مؤلفات تذكر، وهذا ما يمنح في نظرنا قيمة كبيرة لهذا المختصر لأنه يعرفنا بإحدى مؤلفات هذا العالم وبالتالي يضيء لنا جانبا من جوانب اهتماماته العلمية، وأنه ترك على الأقل شرحا أدبيا واحدا وإن كان في تأليفه له كلاًّ على شرح آخر، ولعل هذا ما يزيدنا اقتناعا أيضا بأنه لم يكن راغبا في تأليف الكتب لسبب من الأسباب، على خلاف والده وأخيه وجده.

أما المختصِر الثاني (علي بن محمد بن موسى الشريف) فلم نعثر له أيضا عن أي خبر أو ذكر فيما رجعنا إليه من مصادر ومراجع باستثناء ما أمكننا استنتاجه من النسخة المخطوطة التي بين أيدينا، فاسمه هو علي بن محمد بن موسى الشريف الملقب بالجرود كما ورد في آخر النسخة (أو الجرودي كما ورد في مواضع أخرى من المجموع)، ويبدو أنه من طلبة العلم، وربما كان مدرسا في كتّاب أو مسجد لأننا وجدنا في هوامش نسخة المختصر (والمجموع ككل) إشارات من قبيل» قف» التي عادة ما يضعها المدرس كعلامة على انتهاء الدرس، نقول هذا ونحن معتقدين أن النسخة بخط يده، لأنه أشار في آخرها أنه كتبها لنفسه، كما قرأنا لمالك آخر عبارة في أول المجموع الذي ضمنه نسخة المختصر تشير إلى

ملكية الجرود لهذا المجموع (انظر وصف المخطوط فيما سيأتي) ،كما أن إحدى الباحثات[7] عدتها نسخة نادرة . فهل كان صاحب المجموع مدرسا يلقن طلبته شرحا من شروح اللامية وتصانيف أخرى تضمنها المجموع؟ أم أنه كان مجرد طالب علم مولع بنسخ الكتب واقتنائها؟. في كلتا الحالتين يظهر لنا واضع المختصر (الجرود أو الجرودي) مهتما بجمع ما رأى فيه نفعا وفائدة من تآليف في الأدب كشرح لامية الطغرائي وابن الوردي، ومؤلفات في السيرة النبوية وأشعار في المواعظ والمديح النبوي وغير ذلك (أنظر قائمة محتويات المجموع أسفله)، جمع كل هذا على شكل اختيارات ليستفيد منها هو على سبيل الإطلاع أو «التثقيف» وربما الاستعانة بها في تدريسه لتلامذته بما أنه كتبها لنفسه كما صرح بذلك في غير موضع من المجموع.

كما أن صدور بعض الأخطاء منه أثناء النسخ أو في تعليقاته في الهامش تجعلنا نتساءل عن مكانته الثقافية، فقد وجدناه مثلا يشرح لفظة «الدهماء» بأنها اسم للسماء وهي غير ذلك، وكذا تحريف أسماء بعض الأعلام التي ربما دل على جهله بهم مثل التلمساني (عفيف الدين) الشاعر المعروف الذي كتبه (السلماني) ، وابن حجاج حرفه إلى (الحجاج).

هذه بعض الأخطاء التي وقفنا عليها في هذا المختصر وهي قليلة لا نستطيع أن نعدها بحال من الأحوال دليلا على ضعف المستوى العلمي للجرود(ي)، بل ربما دلت قلتها على عكس ذلك، فالنص في جملته على قدر كبير من السلامة والوضوح لولا صغر حجم الخط الذي شكل

عائقا في قراءتنا للنسخة، ولسنا ندري ما الدافع وراء استعانته بهذا الخط الدقيق، فهل هي الرغبة في اقتصاد الورق لندرته أو غلائه في الأسواق في ذلك الزمن؟ أم أن هناك سبب آخر. مهما يكن السبب فإننا نعتقد أن الجرود(ي) أثناء نسخه هذا المجموع لم يكن متقدما في السن إلى الحد الذي يجعل بصره ضعيفا وإلا ما كان ليكتب بهذا الخط الدقيق جدا!.

هذا ما يمكننا استنتاجه عن شخصية الناسخ أو المختصر الثاني لشرح جلال بن خضر الحنفي، ولكننا نتساءل هنا عن الدافع وراء هذا الاهتمام بهذا الشرح، وعن اختصار محمد بن أحمد البوني له أولا ثم اختصار الجرود(ي) له مرة ثانية؟

التعريف بالشرح الأصلي وصاحبه:

اسمه جلال بن خَضِر الحنفي كما ورد في نسخة المختصر الذي بين أيدينا، وكما اطلعنا عليه في نسخة مكتبة جامعة آل سعود المعروضة على موقعها في الانترنت[8]، وكذا عند من عرّف به أو بشرحه كحاجي خليفة والزركلي وكحالة وبروكلمان، لا نعرف عنه سوى أنه « أديب رومي، استقر في المدينة المنورة «[9] كما أخبر الزركلي في حديثه عنه، وقال عنه عمر كحالة: «جلال بن خضر (كان حيا سنة 962 هـ - 1555 م) .... أديب، من آثاره شرح لامية العجم للطغرائي سماه نبذ العجم عن لامية العجم ألفه سنة 962 هـ بالقسطنطينية»[10] وذكر في الهامش مصدر ترجمته الوحيد وهو كشف الظنون لحاجي خليفة.

ولعلنا نستنتج من ترجمتي الزركلي وكحالة الموجزتين أنهما لم يجدا ما يعتمدان عليه في تقصي أخباره، ولعلنا نطمئن إلى أن الشارح لم يكن من المشاهير حتى يلقى عناية أصحاب التراجم، وقد رجعنا إلى بعضهم ممن تناول الحديث عن علماء هذه الفترة التي عاش فيها (القرن العاشر الهجري) فلم نجد له ذكرا.

كما نلاحظ اتفاق المصادر المذكورة على ذكر اسمه واسم والده ومذهبه الديني (الحنفي) لا غير، فتعذر بذلك معرفة نسبه وأصل عائلته، وحتى موطنه على وجه الدقة، لأن قول الزركلي أنه أديب رومي فيه نظر، ذلك أن الزركلي ربما استنتج ذلك من كون الشارح ألف شرحه بالقسطنطينية (عاصمة الروم قبل فتحها) كما صرح في آخر الشرح، غير أن الشارح أضاف عبارة أخرى تشير إلى أنه كان غريبا فيها وهي قوله:» هذا ما سمح به الفكر القاصر من كشف النقاب عن هذه الدرّة الخريدة، وسمح به الخاطر في جمع شرح هذه القصيدة، مع تفرّغ البال، وتوزع الحال، وتفاقم الأحزان بدار الغربة والهوان...»[11] ويقصد بدار الغربة والهوان القسطنطينية التي كان مقيما بها أثناء تأليفه هذا الشرح، كما عثرنا على عبارة أخرى في مقدمة الكتاب تعزز ما قلناه وهي قوله: «فاعْتَذَرْتُ إليه وسَأَلْتُهُ الإِقَالَة، وسَوَّفْتُهُ بلَعَلَّ وعَسَى فيمَا سَأَلَهُ وقَالَه، على أَنَّهُ خَبيرٌ بحَالي وما أُقَاسيه من حَالَة يَا لَهَا من حَالَة، قد تَضَاعَفَت الأَشْجَان، وتَرَادَفَت الأَحْزَان، واشْتَغَلَ الفِكْرُ والبَال، واشْتَعَلَ القَلْبُ بِفِرَاقِ الآل»[12] فهو يعيش بعيدا عن أهله المقيمين -فيما يبدو- بالمدينة

المنورة (طيبة) لأنه ذكر أنه» نزيل طَيْبة الشريفة، والخادم بها قدما للشريعة المعظّمة المنيفة»[13].

لا نستطيع أن نحدد موطن الشارح على وجه الدقة لكن يحتمل أن يكون من بلاد الترك أو العجم، كما يحتمل أن يكون من مكان آخر نجهله الآن، ولكن الثابت أنه نزل طيبة وأقام بها وفيها عمله، لكن مهمةً ما – فيما يبدو–ساقته إلى القسطنطينية وأقام بها فترة ألف خلالها هذا الشرح بطلب من أحد أعيانها، والأقرب أنه كان ضيفا عنده، نفهم هذا من تعريفه له وسوقه لبيتين من الشعر في مدح أهل الضيافة والكرم فقال: «إذ هو من بَيْتِ عِلْمٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ إلى سِمَاكِ الدَّهْمَاء، ومن دَرَجَةِ شَجَرَةٍ أَصلُهَا ثَابِتٌ و فَرْعُهَا في السَّمَاء:

ولَمَّا نَزَلْنَا في ظِلاَلِ بُيُوتِهِم أُمِنَّا وَنِلْنَا الخَصْبَ فِي زَمَنٍ مَحْل

وقال آخرُ:

ولاَ عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ ضُيُوفَهُمْ تُلاَمُ بِنِسْيَانِ الأَحِبَّةِ والوَطَن»[14]

أما عن مكانته العلمية فنقول أن وصف الجرود(ي) له بأنه «علامة نحرير» قد يدل على حظوته بمكانة علمية مرموقة كما يحتمل أن يكون الوصف صادرا عن غير معرفة حقيقية بالشارح ولكنه تقدير العلم وأهله. ولكننا نرى أن قوله : «الْتَمَسَ مِنِّي بَعْضُ الفُضَلاء الفِخَام والأُدَبَاءِ الكِرَام من أعيان عُلَماء الرُّوم... أَنْ أَشْرَحَهَا ...»[15] على أنه كان يحظى بالفعل بمكانة علمية جعلت هذا الشخص الذي ينتمي لـ» بَيْتِ عِلْمٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ إلى سِمَاكِ الدَّهْمَاء، ومن دَرَجَةِ شَجَرَةٍ أَصلُهَا ثَابِتٌ و فَرْعُهَا في

السَّمَاء»[16] يقصده ويطلب منه شرحا للقصيدة الشهيرة، بعد أن تيقّن من اقتداره ووثق من تمكنه.

يظهر هذا من خلال اطلاعنا على نسخة الشرح الأصلي، أين يظهر الشارح متمكنا من ناصية اللغة إلى حد بعيد، من خلال أسلوبه السهل وسلاسته وعباراته الواضحة، غير أن الملاحظ عليه استعانته ببعض الزخرفات اللفظية التي عدت احدى سمات هذا العصر حين « أصبح الكاتب أو الشاعر إنما يهمه تنميق العبارة بالجناس والتورية والسجع»[17]، ورغم ذلك فقد وجدنا أسلوب الشارح ولغته في درجة عالية من السهولة والوضوح والعفوية جعلته في منأى عن التكلف الزائـــد.

كما لاحظنا من خلال مادة الكتاب تنوع ثقافته وسعة اطلاعه على كتب التراث المختلفة، يظهر ذلك من خلال كثرة الأشعار والأخبار والآثار والقصص والأمثال والحكم وغيرها وهي مبثوثة في ثنايا الشرح من أوله إلى آخره، كما نلاحظ طغيان الثقافة الدينية لديه من خلال كثرة استشهاده بآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وأخبار الأنبياء والصحابة والتابعين والصالحين والزهاد والمتصوفة وغيرهم مما شكل أغلب مادة الشرح. و لعل الأمر يرجع إلى البيئة التي يقيم فيها وطبيعة عمله لأنه «نزيل طَيْبة الشريفة، والخادم بها قدما للشريعة المعظّمة المنيفة» مما أضفى على الشرح طابع الوعظ والالتزام بحدود الأخلاق على عكس الصفدي الشارح الأشهر للامية العجم الذي « استرسل في

شجون من الجد والمجون... وطغى الماء في المد من مستهجنات هزله التي لا تليق بقلمه وفضله»[18].

هذا ما أمكننا استخلاصه من النسخة المخطوطة لشرحه ومن المختصر الذي بين أيدينا حول مكانة الشارح وثقافته والذي يهمنا أكثر من أمره هو تمكنه من ناصية اللغة وسعة اطلاعه و أصالة ثقافته وتنوعها، مما سمح له باختيار مادة شرحه وما يناسب منها في كل محطة من محطات شرحه الكثيرة. ولعل هذا ما أغرى محمد البوني والجرود(ي) من بعده على تلخيصه والإفادة منه.

ويبدو أن الحنفي لم يؤلف غير هذا الشرح، إذ لم نعثر في ترجمة الزركلي ورضا كحالـــة له على ذكر لمؤلفات أخرى. ربما لم يكن من المشتغلين بالتأليف أيضا مما أبقاه مغمورا، أو أن مؤلفاته الأخرى ضائعة (؟).

أما عن تاريخ وفاته فهي مجهولة أيضا وحددها الزركلي بـ :» بعد 966هـ – بعد 1559م»، وقال رضا كحالة: « كان حيا سنة 962هـ» وواضح أنهما اعتمدا على تاريخ تأليف الشرح كآخر تاريخ معروف في حياته.

أما عن الفترة التي عاش فيها جلال بن خضر الحنفي فهي القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) في عصر كانت أغلب البلاد الإسلامية خاضعة لحكم العثمانيين. وقد أصاب آداب اللغة العربية في هذا العصر التأخر والانحطاط حتى» أصبحت في أحط أدوارها وندر نبوغ العلماء

المفكرين أو المستنبطين فيها، وأكثر ما كتب في هذا العصر إنما هو من قبيل الشروح والحواشي والتعاليق، وشروح الشروح ونحوها... وكثر التأليف بلا نظام .. وانحط أسلوب الإنشاء..» [19]، وعلى الإجمال فقد انحط الأدب في هذا العصر وقل الاهتمام به لأسباب كثيرة منها سوء الإدارة الذي « أفسد على الناس نياتهم فتشوشت أفكارهم وانصرفوا إلى ما يشغلهم عن تلك المظالم» التي من عواقبها «انحطاط الآداب العامة... وظهر آثار ذلك في آداب اللغة... وكثر السفه والمجون في الكتب وفي الشعر... وكسدت بضاعة الأدب على الإجمال»[20].

هذه هي الصورة العامة التي صارت إليها حال آداب اللغة العربية في هذا العصر أحببنا إيرادها لنوضح الجو العام الذي ألف فيه جلال بن خضر شرحه، وهو عصر لم يكن ليعين على الإبداع في مجالاته المختلفة، وحسبنا أن نشير إلى عبارة الشارح نفسه حين قال في مقدمته: « ... **الْتَمَسْتُ شَرْحًا من شُرُوحِهَا لأَحْذُوَ حَذْوَهُ في كَشْفِ فُتُوحِها، فَسَأَلْتُ عن ذلك جَمًّا غَفيرًا من الأَعْيَانِ والأَخلاَّءِ والإِخْوَانِ، فَلَمْ يُجِبْ عَنهُ أَحَدٌ بِبَيْتِ بَيَانٍ، وكَأَنَّ رُبُوعَ هذا العِلْمِ قد دَرَسَت عليه الدَّارِسَات، وذَرَت رُسُومَه الذَّارِيَات**»[21] .

كما يمكننا أن نستنتج بعض مظاهر حياته الخاصة من خلال شرحه- أو من خلال هذا المختصر الذي بين أيدينا- فنقول أنه لم يكن ميسور الحال لأن» عبارته ضيقة، والفكرة بلباس العجز متخنقة، والزمان قد كاده بسهام أوتاره ورماه بأنكاده».

وحينما طُلب منه أن يشرح هذه القصيدة اعتذر من الطالب واشتكى قائلا: « فاعتذرت إليه وسألته الإقالة، وسوفته بلعل وعسى فيما سأله وقاله، على أنه خبير بحالي وما أقاسيه من حالة يا لها من حالة، قد تضاعفت الأشجان، وترادفت الأحزان، واشتغل الفكر والبال، واشتعل القلب بفراق الآل»[22].

وقال في خاتمة الشرح: « هذا ما سمح به الفكر القاصر من كشف النقاب عن هذه الدرّة الخريدة، وسمح به الخاطر في جمع شرح هذه القصيدة، مع تفرّغ البال، وتوزع الحال، وتفاقم الأحزان بدار الغربة والهوان، وترادف محن أورثت الطبع ملالا، والفكرة كلالا...»[23].

نفهم مما سبق أن الشارح ألف شرحه في ضيق من الحال من أثر الغربة والبعد عن الأهل ومقر الإقامة والاستقرار، ويحتمل من أمور أخرى كالفقر مثلا (؟).

أما عن توثيق عنوان الشرح الأصلي فوجدنا اختلافا يسيرا بينه وبين ما بين أيدينا من مختصر له، إذ ورد في نسخة مكتبة جامعة آل سعود كما يلي: « نبذ العَجَم على لامية العَجَم» (الورقة 4ظ) أما ما هو مثبت في المختصر فهو «نبذ العجم عن لامية العجم»، وهو العنوان نفسه الذي أورده حاجي خليفة في قوله: « شرح جلال بن خضر الحنفي، ألفه بقسطنطينية في محرم سنة 962 أوله: حمدا لمن هدانا بأوضح تبيان، سمّاه نبذ العجم عن لامية العجم، وهو شرح مفيد متوسط أكبر من شرح أبي جمعة بقليل»[24]، وكما أخبر بروكلمان في تاريخه[25] ، وخير الدين

الزركلي في الأعلام أيضا. فلعل ما ورد في نسخة مكتبة جامعة آل سعود خطأ من الناسخ لأن المعنى اللغوي للعنوان هو نبذ العجَم (نوى التمر) عن لامية العجم وليس عليها، فكأن الشارح يخلصها بشرحه لها مما لا فائدة فيه ويبقي على المفيد والمستساغ منها.

يوجد من شرح الحنفي على لامية العجم نسختان مخطوطتان في مكتبات أوربا، الأولى في كمبرج تحت رقم (1057) والأخرى (ناقصة) في المتحف البريطاني تحت رقم (3164)[26]، إضافة إلى نسخة مكتبة جامعة آل سعود المحفوظة تحت رقم 4585 وهي معروضة في موقع الجامعة على شكل لوحات مصورة.

وبخصوص تاريخ تأليفه فيبدو أن ثمة اختلاف أيضا إذ وردت سنة 962هـ في ترجمة حاجي خليفة للحنفي، وسنة 966 هـ كما ذكر بروكلمان والزركلي، وكما هو مثبت في آخر نسختنا من هذا المختصر، وفي نسخة مكتبة جامعة آل سعود أيضا، ولم نعرف سببا لهذا الاختلاف، ولعل الأمر يتعلق بأخطاء النسخ أو بأمور أخرى.

وصف مختصر الشرح في نسخته المخطوطة:

ننتقل الآن بعد عرضنا الموجز للشرح الأصلي لصاحبه جلال بن خضر الحنفي، إلى مختصَره وواضعه الأول (محمد بن أحمد بن قاسم البوني) والمختصِر الثاني (الجرودي)، هذا الأخير قدم وصفا للمختصَر في مقدمته القصيرة بقوله: «هذا تقييد على قصيدة الإمام المجيد ...سيدي الحسين

بن علي الطغرائي الموسومة بلامية العجم مختصر من مختصر العلامة السيد محمد بن أحمد بن قاسم البوني الذي اختصره من شرح العلامة النحرير جلال بن خضر الحنفي، رحم الله الجميع».

وقال في آخره : « هذا ما اخترته من المختصر المذكور على يد كاتبه لنفسه ثم لمن أراده الله من بعده علي بن محمد بن موسى الشريف الملقب بالجرود ، ... ضحوة يوم الأحد التاسع والعشرين من رجب الأهب عام أربعة وأربعين ومائة وألف».

فهو إذن مختصر من مختصر، وربما يتبادر إلى الذهن من خلال قوله « هذا ما اخترته..» أنه نقل شرح بعض الأبيات دون بعض، لكن الذي وجدناه هو شرح لجميع أبيات القصيدة وعددها تسعة وخمسون بيتا، مع تصرف المختصر بالحذف في متن الشرح كما سنوضحه فيما سيأتي.

أما المختصَر الأول الذي نقل عنه فيبدو أنه مفقود كما أسلفنا، إذ لم نهتد إليه فيما رجعنا إليه من فهارس، أما صاحبه محمد بن أحمد بن قاسم البوني فلم نجد له ترجمة إلا عند أبي القاسم الحفناوي كما سبقت الإشارة.

ليس هناك تحديد واضح لمنهج الاختصار في مقدمة الكتاب، لكن يمكن استنتاجه من خلال قراءتنا للنسخة، وعلى العموم فإن الظاهر من خلال مقارنته بالشرح الأصل أن المختصِر لم يكن يتصرف في الشرح إلا بحذف ما كان يرى فيه إمكانية الاستغناء عنه.

فمن ذلك الإعراب إذ لا نجد إلا إعرابا لبضعة أبيات وتحديدا

الأبيات:1، 2، 4، 5، 15، 18 وكان الشارح قد صرح في مقدمته بإعراب جميع الأبيات.

أما المحذوفات الأخرى التي صرح بحذفها ودعوة القارئ أن ينظرها في الأصل فنجملها في هذه النقاط:

- « وهنا حكاية الوَلِيدُ بن يَزِيد بن عبد المَلِك مع ابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد المَلِك حين أراد نزع الملك من يده، فالتقى الوليد مع أبي سَعِيد الأَنْصَارِي ونصحه إلى أن ظهر على ابن عمّه، تركتها لطولها وإن أردتها فانظرها في الأصل».

- " وهنا حكاية الأمين محمّد بن هارون الرّشيد لما عزم على انتزاع الخلافة من أخيه المأمون فانظرها في الأصل إن شئت".

- " وهنا نصائح للأمراء وحكايات فانظرها في الأصل"

- " وهنا حكاية أردشير مع السّاطرون، انظرها في الأصل"

- "ولو: حرف شرط، والمشهور أنّها لانتفاء الثّاني بانتفاء الأوّل، تقول: [لو] جئتني لأكرمتك، فقد علّقت حصول الإكرام في الماضي بحصول مجيء مقدّر فيه فيلزم انتفاؤهما معا، وانتفاء الإكرام مسبّب لانتفاء المجيء في زعم المتكلم وفيه كلام طويل انظره في أصل أصله".

- "وهنا حكاية انظرها في الأصل"

- « وانظر حكاية الإسكندر اليوناني سُجن فصار ملك الصّين في أصله، مع حكاية عمرو بن العاص حين التقائه مع الأرطيون المقدّم على عسكر الرّوم، ففيهما آداب.»

- " وانظر حكاية دارا ملك الفرس مع الإسكندر اليوناني وما جرى بينها في الأصل"

- " وانظر حكاية سعد بن أبي وقاص مع حرقة بنت النعمان في الأصل ..."

- " وحكاية السموأل بن عاديا مع امرئ القيس انظرها في الأصل".

- «وهنا حكاية جيّدة تناسب ما نقدّم فانظرها في الأصل».

وواضح أن إشارته إلى الأصل هنا يعني بها مختصر البوني الذي ينقل عنه، وأصل الأصل هو شرح جلال بن خضر الحنفي.

وصف المخطوطة:

توجد النسخة ضمن مجموع محفوظ في المكتبة الوطنية الجزائرية- مصلحة المخطوطات- تحت رقم 2266. يتكون المجموع من عدة كراريس غير مجلدة أو أن غلافها الخارجي ممزق وضائع كما يظهر من بعض أثاره.

نقرأ في الورقة الأولى للمجموع العبارة التالية: « مجموع يشتمل على عدد 16 ستة عشر[27] مجاميع من المؤلفات والرسائل و القصائد وهي مبينة الأسماء بورقة على ظهره» ، والعبارة مكتوبة بخط مختلف عن خط ناسخ المجموع، فلعلها لمالك آخر.

ونقرأ في أعلى الورقة (2 و) في الزاوية اليسرى: «هذا كتاب الجرودي

هو عندي عارية» مكتوبة بخط مختلف لعلها لمستعير الكتاب من الجرودي وهو المسمى أحمد بن القبطان، بدليل ما عثرنا عليه من تصريح لمالك آخر في عبارة أخرى يبين فيها أن المالك الحقيقي للكتاب هو الجرودي بقوله: « هذا الكتاب ليس هو ملك للسيد أحمد بن القبطان بدليل ماهو مقيد بخط يده أعلاه [يقصد عبارة «هذا كتاب الجرودي هو عندي عارية» التي كتبها أحمد بن القبطان] وبيان أسماء ما فيه من عدد المؤلفات عدة قواعد مسائل من فنون مختلفة للشيخ محمد بن إبراهيم الشريف ألفها لسلطان تلمسان، رسالة للشيخ أحمد بن سعيد بن محمد المرغيتي السنوسي في السيرة النبوية» ويتوقف هنا دون إتمام القائمة، ولعله آثر إرجاءها للورقة الموالية حيث نقرأ قائمة بأسماء هذه المؤلفات بالخط نفسه أسبقها بتصريح مفاده أن الجرودي هو من أعار هذا المجموع للمدعو أحمد بن القبطان، حيث نقرأ في الورقة (3 و) ما يلي:

« بيان أسماء التآليف المحتوي عليها هذا المجموع المستعار للجرودي عند المرحوم السيد أحمد بن القبطان»، كذا وردت العبارة وبعدها تأتي قائمة التآليف المحتوي عليها المجموع كاملة مرقمة كما يلي:

1 – عدة قواعد مسائل من فنون مختلفة للشيخ محمد بن إبراهيم الشريف ألفها لسلطان تلمسان أبي عنان.

2 – رسالة للشيخ أحمد بن سعيد بن محمد المرغيتي السنوسي في السيرة النبوية.

3 – شرح لامية ابن الوردي للشيخ عبد الوهاب العمري الخطيب.

4 – منظومة الشيخ محمد بن موسى الكلاعي في الوصايا والمواعظ.

5 – منظومة الإمام الغزي في المديح المحمدي (العبارة مشطوبة بقلم الرصاص وبإزائها عبارة: المسماة بالهمزية).

6- شرح الشيخ محمد بن أحمد بن قاسم البوني على نظم لامية العجم للطغرائي.

7- رسالة حسن المقصد في أحكام عمل مولد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، للسيوطي.

8 – تخميس الشيخ أحمد بن محمد الدمشقي على نظم بردة البوصيري.

9- قصيدة الإمام البكري.

10 – قصيدة سيدي أبي مدين الغوث.

11 – قصيدة أخرى.

12 – القصيدة التائية للشيخ مولانا عبد القادر الكيلاني [كذا وفي متن المجموع الحلاني، لعله الجيلاني؟]

13 – قصيدة أخرى له أيضا.

14 [كذا] – منظومة الشيخ أبي التقى في المديح النبوي.

15- نظم المرادية للشيخ سيدي إبراهيم التازي الوهراني.

و بإزاء هذه العناوين نجد أرقام صفحاتها في المجموع مكتوبة بقلم الرصاص (بأرقام عربية) لعلها لأحد عمال المكتبة من المفهرسين، وتحت هذه القائمة نقرأ هذه الإشارة بالقلم نفسه:

" قف

قصيدة سيدي أبي مدين الغوث ورقة 34

دعاء الإمام الجوني ورقة 91 v° "

وهناك دليل آخر على ملكية الجرودي لهذا المجموع وأنه الناسخ له بخطه، حيث نقرأ في آخر شرح لامية ابن الوردي: " كمل بحمد الله تعالى... على يد العبد الفقير...علي بن محمد بن موسى الملقب بالجرودي الشريف ... كتبه بيده الفانية لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده..."[28]، وربما كان هذا دليلا أيضا على فرادة نسخة المجموع ككل وضمنه نسخة المختصر.

قرأنا في قائمة محتويات المجموع (انظر رقم 6 أعلاه) عنوان النسخة كما يلي: « شرح الشيخ محمد بن أحمد البوني على نظم لامية العجم للطغرائي»، وهذا العنوان لا يطابق مضمون النسخة كما سبقت الإشارة، لذلك يمكن استبداله بعنوان آخر وهو: [مختصر « نبذ العجم عن لامية العجم» لجلال بن خضر الحنفي، وضعه المدعو علي بن محمد بن موسى الشريف الملقب بالجرودي] باعتبار ما هو مثبت في أول المختصر وآخره، كما أننا نميل إلى الاعتقاد أن الجرودي لم يعنون مختصره هذا وما هو مثبت في أول المجموع من عمل غيره لاختلاف الخط والمداد.

أما تاريخ النسخ فهو ضحوة يوم الأحد 29 رجب الفرد عام 1144هـ (1731م) كما هو مثبت في آخر المختصر.

عدد أوراق النسخة 18 ورقة من ورقة:92 ظهر (نرمز لها 92ظ) إلى ورقة: 110 وجه (110و).

مساحة الصفحة: 215× 150 مم.

عدد الأسطر: مختلف، بين 28 إلى 46 سطرا.

ونذكر بأن النسخة مكتوبة بخط دقيق جدا ولا يوجد فراغ بين الأسطر مما صعب كثيرا في قراءتها (أنظر اللوحات المرفقة).

الكتابة بخط مغربي بمداد أسود وأحمر. تحمل الكتابة بعض الضبط خاصة عندما يتعلق الأمر بأبيات القصيدة المكتوبة بخط غامق وبعضها بمداد أحمر في وسط السطر تمييزا لها عن غيرها.

نقرأ أيضا في الهوامش بعض التعليقات والتعقيبات والإشارات بخط الناسخ، وهي قليلة.

أما الرسم فيتميز بما يتميز به الخط المغربي عموما، لكننا نشير بصفة خاصة إلى:

- حذف الهمزة الأخيرة في ألفاظ من مثل (الوزرا) و(الثنا) و(الرجا) وغيرها، وتجدر الإشارة إلى أن هذه السمة ليست عامة إذ نجد إثبات الهمزة في ألفاظ أخرى.
- إطلاق ألف « لكن» لتصبح (لاكن).
- زيادة ألف في آخر بعض الأفعال المنتهية بواو ك (أحذوا).
- فتح التاء المربوطة كقوله (المُدارات).
- طريقة رسم الألف في آخر الأسماء ك (العدا) و(الندا) ...

- كتابة الهمزة على النبرة في بعض الألفاظ ك : (نئا)- أي نأى- و(سئامة)..

هذا ما يمكننا عرضه في هذا الحيز الذي حاولنا من خلاله التعريف بإحدى مؤلفات محمد بن أحمد بن قاسم البوني التي وصلنا خبر عنها دون غيرها، وهي إشارة لم نجد لها ذكرا في أي مصدر أو مرجع آخر مما وقفنا عليه.

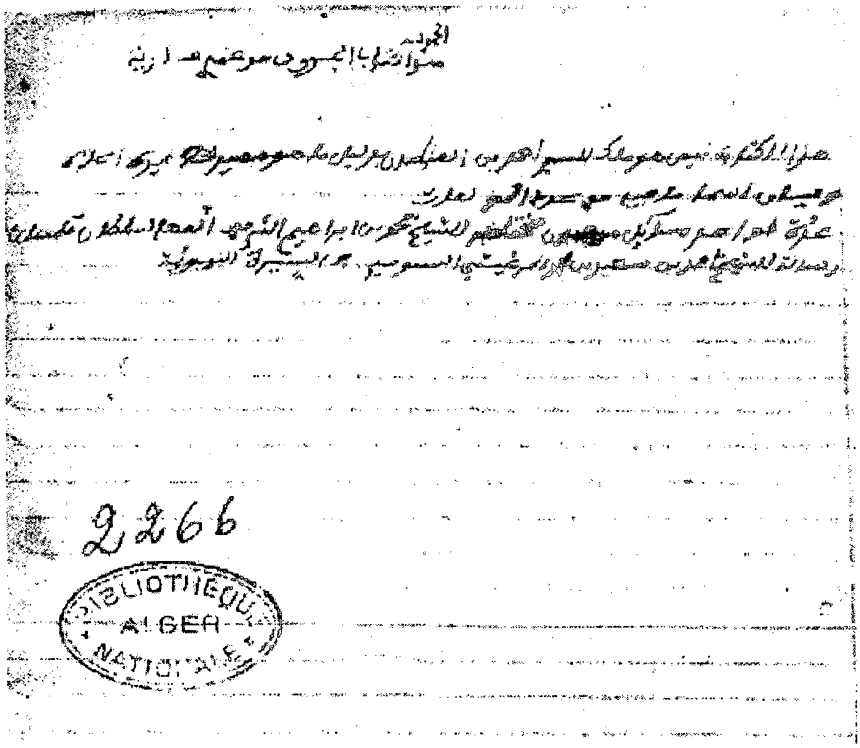
أخيرا نختم هذا المقال بعرض لوحات عن النسخة المخطوطة للمختصر كما صورت عن نسخة المكتبة الوطنية الجزائرية، وهي تشمل:

- الصفحات الثلاثة الأولى للمجموع عليها تمليكات وتعليقات وقائمة بمحتويات المجموع.

- الصفحة الأولى من نسخة المختصر.

لوحة (1)

2266
BIBLIOTHEQUE
ALGER
NATIONALE
337



2266
BIBLIOTHEQUE
ALGER
NATIONALE

بيان اسماء المؤلفات المجتمع عليها اصل المجموع المستعمل للمعروض
عند المرحوم الشيخ احمد بن العطار

عشرة مواعد مسكية من متون مختلفة للشيخ محمد بن ابراهيم الشريف
العطار لسلطان تلمسان ابي عنان سنة 21-
رسالة للشيخ احمد بن محمد المرغيتي السجوماسي في السيرة للشيخ
شرح لامية ابن الوردي للشيخ عبد الوهاب الفاسي الشهير
مختصر الشيخ محمد بن موسى الكلاعي في الفرائض والمواريث
مختصر في علم المنطق في المرتبة المتوسطة
شرح الشيخ محمد بن احمد بن عاصم الموقع على نظم لامية العجم للطغرائي
رسالة في حل المقصور والممدود وامثلة كل منهما
التحفيس الشيخ محمد بن احمد بن محمد الوشقي على نظم بردة البوصيري
قصيدة الامام البكري
قصيدة لسيدي ابي مدين الغوث
قصيدة اخرى
القصيدة التائية للشيخ مولانا عبد العزيز الكوماني
قصيدة اخرى لبعض الفضلاء
مختصر الشيخ ابي الشفاء الدرعي الشهير
تحفة الزاوية للشيخ عبد الرحيم القناوي المصري

حسين بن سعيد العزيزي

الهوامش:

1 – ورد في مواضع أخرى من المجموع بزيادة ياء النسبة في آخره "الجرودي" فلعلها سقطت سهوا في نسخة المختصر. و لم نهتد لسبب إطلاق هذا اللقب عليه، مع الإشارة إلى أن "الجارود" اسم معروف عند العرب..

2 – راجع: أبو القاسم الحفناوي: **تعريف الخلف برجال السلف**، موفم للنشر– الجزائر، 1991م: 2/ 376.

3– راجع مثلا: أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، ط1 دار الغرب الإسلامي– بيروت، 1998م : 2/60. وانظر بحث فتيحة بونفيخة: **الإنتاج الفكري الجزائري المخطوط في المكتبة الوطنية الجزائرية**، رسالة ماجستير في علم المكتبات والتوثيق، جامعة الجزائر، 1998– 1999م:2/ 414 مع الهوامش.

4 – أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي** 2/ 62

5 – نفسه: 2/ 61

6 – نفسه: 2/ 64

7 – فتيحة بونفيخة: **الإنتاج الفكري الجزائري المخطوط في المكتبة الوطنية الجزائرية** 2/ 420.

8 – راجع الرابط: http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/4954/1

9 – خير الدين الزركلي: **الأعلام**، ط11 دار العلم للملايين– بيروت: 2/ 132

10 – عمر كحالة: **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية** ، مكتبة المثنى – بيروت و دار إحياء التراث العربي بيروت : 3/ 107

11– ينظر مخطوطة مكتبة آل سعود: الورقة 125 ظ

12– المصدر نفسه: الورقة 5 ظ

13– المصدر نفسه: الورقة 125 ظ

14– المصدر نفسه: الورقة 2 و

15– المصدر نفسه: الورقة نفسها

16- المصدر نفسه: الورقة نفسها

17- جرجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية**، موفم للنشر- الجزائر، 1993م: 3/ 496

18 - وردت العبارة في مقدمة شرح الحضرمي، ينظر: على جواد الطاهر: **الطغرائي حياته شعره لاميته**، مكتبة النهضة- بغداد، 1963م، ص 120.

19 - جرجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية** 3/ 494

20 - المرجع نفسه: 3/ 495

21- مخطوطة مكتبة جامعة آل سعود: الورقة 6 ظ

22 - المصدر نفسه: الورقة 5 ظ

23 - المصدر نفسه: الورقة 125 ظ

24 - حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، 2/ 1538، ويقصد بأبي جمعة: سعيد بن مسعود الصنهاجي ثم المراكشي، واسم شرحه « إيضاح المبهم من لامية العجم» منه نسخ مخطوطة، وقد حققه الطالب مخلوفي يونس، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2003م.

25 - كارل بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة: رمضان عبد التواب، ط3 دار المعارف- مصر: 5/ 9.

26 - علي جواد الطاهر: **الطغرائي حياته شعره لاميته**، ص 121.

27 - نقرأ فوقها بنفس الخط: "عدد ١٥" على سبيل التصحيح، وهو الأصح لأنه وقع خطأ في الترقيم. ونشير إلى أن الأرقام مكتوبة بالصيغة الهندية كما أثبتناه.

28 - المجموع: الورقة 79 ظ

واقع الخطاب البليغ عند اليونان والعرب

د. عبد القادر شاكر

جامعة ابن خلدون تيارت– الجزائر–

ملخص مقال واقع الخطاب البليغ عند اليونان و المغرب

يتناول المقال الخطابة الفنية الكلاسيكية، ومشاهير علمائها المؤسسين وجهودهم البلاغية، في التّراث الفكري عند أمّتين يشهد لهما التّاريخ بما خلّدته كلّ منهما من أثر في الفنّين المذكورين وهما: اليونان و العرب. وأشهر الخطباء البلاغيّين، وعلاقة الخطاب بالبلاغة والبلاغة بالخطاب؛ لأنّ نصّ الخطاب هو أساس البرهان للدّرس البلاغي. كما أنّ البلاغة هي عنصر رئيس من العناصر المكوّنة لنصّ الخطاب. وظهور البلاغة الجديدة في ظلّ مناهج البحث المعاصرة وعلاقتها بالخطاب، كانت هذه أهم النقاط الرئيسة للمقال.

الخطاب البليغ

الخطاب أو الخطابة أو الخطبة:اتّصال لغوي ولساني، وسلاح معنوي، استعمله ويستعمله الإنسان في هذا الوجود، قد يكون كلاما عاديا يجري على ألسنة العامة والخاصة من النّاس، وقد يكون شعرا. وهو إيصال رسالة ما إلى شخص معين أو إلى مجموعة من الأشخاص أحدهما الباث والأخر المتلقي أو السامع ، والرسالة هي نص الخطاب'[1] بينما الخطاب بمفهومه العلمي هو فنّ نثريّ قديم و جنس أدبي من الأجناس النّثرية التي عرفتها المجتمعات المتحضرة منذ قبل الميلاد، ومن بينها اليونان والعرب. فا لخطابة هي الفلسفة التي تنشد الحقيقة عند توجيه الكلام إلى الجهة المقصودة من جمهور المستمعين قصد حثهم، أو تنفيرهم لأمر ما، أو بمناسبة ما من المناسبات الدينية، أو الاجتماعية، والسياسية، أو الحربية والتجارية القضائية وما إلى ذلك. أما الخطاب غير الفني فهو كلّ خطاب مهما كان نوعه، بما فيه الحديث الذي يدور بين النّاس العاديين في العائلة، والمدرسة والشارع، وما إلى ذلك في رأي النقاد المعاصرين.

والهدف من الخطاب الفني هو:أن يكون تربويا، أو أخلاقيا، أو اجتماعيا، أو دينيا، وغرضه: الإقناع. والبلاغة في قسمها المجازي والاستعارة والتشبيه، والفصاحة وتخيرا لألفاظ الملائمة للحدث، والمناسبة للمقام عنصر من عناصر الإقناع ؛ لأنّ تخير الألفاظ البلاغية ما هي إلاّ وسيلة من الوسائل التي تزيد من رفع قيمة الخطبة ودرجتها التأثيريّة في الحالة النّفسيّة للمتلقين، وهنا لايمكن لنصّ الخطاب مهما كان نوعه

الاستغناء عن البلاغة ، لذا فالبلاغة رافقت الخطابة منذ القدم، ووجدت لخدمتها، و تعدّ من الصّور الكلاميّة التي تثير خيال المخاطبين. وقد كان أرسطو(322–384ق.م) المنظر للخطابة وصاحب نقد الشعر، وهو الذي كتب تاريخ البلاغة.[2] كما كان للبلاغة العربيّة أهمّية كبيرة في فهم حقيقة الإعجاز القرآني.

إنّ (الخطاب البليغ، وبلاغة الخطاب) موضوع طريف وشيّق، وجميل، وكلّ من لفظة الخطابة و البلاغة ذات جذور وأصول تراثية قديمة قدم اللغة الإنسانيّة، من حيث الوظيفة والاستعمال. واللفظتان تداولهما ضارب جذوره في أعماق تاريخ اللغة البشريّة، ومنها اللغة العربيّة، لهذا فضّلنا البحث عن معاني اللفظتين معجميا، ودلاليا. قبل الولوج في تناول العلاقة التي تربطهما وظيفيا، وأهميّة البلاغة، وأشهر رجالها عند اليونان والعرب، وسنتناول كلمة الخطاب في الموروث المعجمي ، ثم في كلام الله – جلّ شأنه.

الخطاب، والخطابة، والخطبة، معجميا

إنّ لفظة «الخِطاب» جذره « خَطَبَ»، قال الزّمخشري: خَطَبَ،خاطبه أحسن الخطاب، وهو المواجهة بالكلام ، وخَطَبَ الْخَطِيبُ خطبة حسنة، وخطب الخاطب خطبة جميلة .[3] والخِطَابُ: توجيه الكلام إلى الجهة المقصودة، مثل جمهور المستمعين من النّاس، والخطاب بكسر الخاء

وتخفيف الطاء يراد به توجيه الكلام إلى جهة القصد، والخَطابة بفتح الخاء هي:تدليس النّاس بالكلام.

وقال ابن منظور:خَطَبَ، والخطبُ: الشّأن أو الأمرُ، صَغُرَ أو عَظُمَ. وقيل هو سبب الأمر، والخطب: الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، والشّأن والحال. والخِطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وخطب الخطيب على المنبر، واسم للكلام:الخطبة، والخطبة مصدر الخطيب، لا يجوز إلاّ على وجه واحد، وهو أنّ الخطبة اسم للكلام، الذي يتكلم به الخطيب، فيوضع موضع المصدر. والخطبة عند العرب: الكلام المنثورالمسجّع ونحوه . ورجل خطيب:حَسَنُ الخطبة، وجمع الخطيب خطباء، وخَطُبَ بالضّم، خطَابة، بالفتح: صار خطيبا. (4)

بينما وردت كلمة «خطب» في التنزيل المحكم قوله تعالى: ﴿ **وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ**﴾ ، (5) وقوله: ﴿ **رَّبُّ السَّمواتِ والأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لاَ يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا** ﴾. (6)

والفرق بين الخطبة والخطابة: فالخطبة عادة هي الكلام الذي يلقى في المناسبات، كالمناسبات الإسلامية، مثل: الأعياد الدينية وصلاة العيدين وصلاة الجمعة، وفي المناسبات التي يكون فيها الوعظ والتّذكير.

بينما الخَطابة: هي التي تلقى في مناسبة الأزمات الطارئة، والأحداث الرّاهنة في المجالات المختلفة : منها السياسية والعسكرية والاقتصادية والقضائية والبيانية، أو الاستدلالية وما إلى ذلك،هذا بالنّسبة للخطابة الفنية في المنظور الكلاسيكي،لكنّ الخطاب بالمفهوم العلمي والنّقدي

المعاصر هو كلّ ما يدلّ على عملية التواصل بين شخصين أو أكثر، ولا يوجد إلاّ في جملة؛ لأنّ الجملة هي التقسيم الأصغر عند الألسونيين الذي يمثّل بجدارة كمال الخطاب بأسره. (7)

الخطابة من الوجهة الاصطلاحية

الخطابة من الوجهة الاصطلاحية عند الحكماء القدماء مجموع القوانين يقتدر بها على الإقناع الممكن في أيّ موضوع يراد تبليغه، والإقناع حمل السامع على التسليم بصحة المقول وصواب الفعل أو التّرك .(8)

وقد عرفها أرسطو بأنها (القدرة على النظر في كلّ ما يوصل إلى الإقناع في أيّ مسألة من المسائل أو هي القوة التي تتكلّف الإقناع الممكن في كـــل واحد من الأمور المفردة). (9) فالخطابة لا تخص شيئا بذاته ؛ وإنما تصلح لكلّ شيء ، شأنها شأن الجدل ، ومنفعتها ليست في الإقناع وحده بقدر ما هي في كشف ما يكون عليه الأمر في كلّ موضوع على حدة.

تاريخها: قديم قدم الإنسانية، إنها مخلوقة منذ أن وجد البشر على سطح هذا الأرض، والبحث عنها كان قبل الجاهلية والإسلام ، إذْ ظهرت مع الأنبياء والرّسل عليهم السلام ، وقد مكنهم الله من فصاحة اللسان وفصل الخطاب لتبليغ الدعوة من أجل توحيده وعبادته ، وإرشاد النّاس إلى الصراط المستقيم ، وإلى الوحدة والتواد فيما بينهم.

والدليل على قدم الخطابة ما ذكره القرآن الكريم على لسام موسى

عليه السلام، عند أمره بمحاورة فرعون، فدعا موسى ربه قائلا: ﴿**قال ربّ اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي**﴾.[10]

أما ظهورها كفن وصنعة عند الأمم السابقة، فإننا نقف على أهم تراث إنسان قيّده فلاسفة وعلماء اليونان، وذلك من خلال تراثهم الذي بلغنا مدونا.إنّها بلغت قمّة نضجها، واكتمال قواعدها وأسس بنائها على يدي الفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو(322-384ق.م) صاحب كتابي نقد الشعر، وفن الخطابة. وقد سبقه إلى هذا المجال كلا من السفسطائيين في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ، الذين كانوا يعلمون الشّباب طرق الفصاحة ، وكيف يستطيعون أن يتغلبوا على خصومهم بالحقّ وبالباطل، وكيف يلعبون بالحجج الخلابة والألفاظ ودلالتها، وقد أثاروا مسائل كثيرة حول الإقناع الخطابي ، وصفات الأسلوب الجيد والألفاظ وسحرها وجمالها.[11] ويعتقد أنّ من نصّبوا أنفسهم لتعليم القواعد والقوانين للعمل بها قصد الأمن من العثار، وسبق في الخصام. وقيل إنّ أوّل من وضع هذه القواعد ثلاثة من السفسطائيين وهم: برويكوس القوسي (ت 430 ق- م)، وبروتارغوراس (485- 411ق- م) ، وجوجور جياس(485- 380 ق- م).[12] هذا ما يثبت تداول الخطابة قبل زمان أرسطو. ووقف لهذا لجماعة بالمرصاد أفلاطون ، وشنّ عليهم حربا عشواء، وظلت الخطابة قائما تداولها وتناولها في أرض اليونان إلى أن جاء أرسطو فجمع شارد هذا الفنّ وأشتاته في كتاب ضمّنه قواعد

هذه الصّناعة وأسماه « الخطابة « كان أصلا لذلك العلم ومرجعا يرجع الخطباء والمؤلّفون في الخطابة إليه، وموردا ينهلون منه، وهو الكتاب الذي عرّبه بشر بن متى، ولخّصه ابن رشد، وأخذ عنه فلاسفة العرب كابن سينا والفارابي. (13)

وتشير الدراسات التي اهتمت بهذا الموضوع إلى أنّ أرسطو(-384 322ق.م) يعد المعلّم الأول، فهو الذي يعود إليه الفضل في التّقنين للخطابة اليونانية في مؤلّفه « ريطوريقا «هو كتاب من ثلاثة أجزاء كبيرة ، تناول في الجزء الأوّل تعريف الخطابة وأنواعها ، وخصّص الجزء الثّاني للحديث عن عواطف السامعين وانفعالاتهم ،أما الجزء الثّالث فشغله بالعبارة وخصائصها وتأليف الخطبة وترتيب أجزائها .

وتشير الدراسات إلى كتابي الخطابة وفن الشّعر لأرسطو، وفضلهما في الدراسات البلاغية والنّقدية القديمة والحديثة في أوربا والعالم العربي. (14)

وكان قبل هذا التاريخ الشعر القصصي، أو شعر الملاحم قد هيمن على البيئة اليونانية بين القرن الحادي عشر والقرن الثامن قبل الميلاد. والشّعر الغنائي هو الأخر بسط رداءه على أرض اليونان من القرن الثامن إلى القرن الخامس قبل الميلاد، ثم الشّعر التمثيلي خلال القرنين. الخامس والرّابع قبل الميلاد ، وفي هذه المرحلة الأخيرة أخذ فن الخطابة يظهر للوجود بقوة فائقة، ويستقطب ألاف المحبين والأنصار والمؤيدين والمتذوقين لهذا الفن الجديد الذي لقي معارضة شديدة من بعض الفلاسفة أمثال: سقراط وتلميذه أفلاطون ، وبعض المناطقة. فحين رفع لواءه في

سماء أثينا السفسطائيون منذ القرن السادس قبل الميلاد، وكانوا يمتازون بالصّنعة والكلام، وجمال العبارات والألفاظ والبلاغة، والعمل على النّهوض بالنّثر الفني في المقام الأوّل، إلى أن بلغت الخطابة قمّة النّضج والتقعيد والتّنظير على يده أرسطو في كتابه فنّ الخطابة. [15]

وبيّن أنواعها وأسسها الفنية، وصلتها بالمنطق الصّحيح، وبذلك ظهر فضله على كلّ من تناولوا هذا الفنّ.[16] وفي عهده ازدهرت الخطابة وعظمت عظمة فنّ الشعر، وهذا يرجع لعدة عوامل منها:حريّة الرّأي والتعبير والديمقراطية التي كان المجتمع اليوناني يتمتع بها في هذه الحقبة الزمنية، مما رفع مكانة الخطيب إلى درجة رفيعة؛ لأنّه الرجل الذي يستطيع قيادة الجماهير وتوجيهها إلى قوة بيانه ونصاعة حجته، وحسن قوله، وإقناعه المنطقي، والبراهين والاستدلال الصحيح الذي يوظفه. مما مكن الخطيب من أن يحلّ مكان الشّاعر والفيلسوف في زمان أصبحت فيه الخطابة والخطيب فوق كلّ اعتبار[17]

فائدة الخطابة

للخطابة فوائد كثيرة منها :حل المشاكل ، وقطع الخصومات، وتهدئة النفوس في حالة الغضب، وإثارة النّفوس الفاترة في حالة الفزع، وهي التي ترفـــع الحق، وتخفض الباطل ،وتقيم العدل، وترد المظالم، وهي صوت المظلومين، وهي لسان الهداية. والخطابة هي الدّعامة التي قامت عليها الانقلابات العظيمة والثّورات الكبيرة في تاريخ البشريّة . [18]

أنواع الخطابة عند الأثينيين:

كان لأرسطو الفضل الكبير في تحديد أنواع الخطابة، وهو ما تضمّنه كتابه الأول، وهي: ثلاثة أقسام، وذلك تبعا لأصول الزّمان. من ماض، وحاض، ومستقبل. وهي بحسب التسلسل الزمني:

1 – الخطابة القضائية: وتخصّ الزمن الماضي، والغاية منها الدفاع عن متّهم بتبرئته أو الحكم عليه بإدانته، وهي من اختصاص المحاكم ورجال النّيابة.

وقد ساعد على ازدهارها : النّظام اليوناني كان يقضي بألا ينوب المحامون عن أرباب القضايا في الدّفاع أمام المحاكم ، ولما كان أصحاب هذه القضايا لا يحسنون الدّفاع عن أنفسهم ، فكانوا يلجؤون إلى الخطباء ليعدوا لهم ما يخطبون به أمام العدالة. (19)

2– النوع الثاني : الخطابة التّثبيتية أو البيانية، أوالاستدلالية. وتختص بالزمن الحاضر لِمَدْحٍ فترغيبٌ أو ذمّ فتنفيرٌ، وسميت استدلالية على ما يسلق فيها من مدح أو ذمّ، وغايتها بيان الجميل أو القبيح من الأفعال. وهنا يمكننا تصنيف الخطاب الأدبي كما يتصوّره الباحثون المحدثون. (20) وهذا النّوع من الخطابة مازالت قائمة لليوم عند جميع المجتمعات، بما فيه الخطابة السياسية.

3 – النوع الثالث من الخطابة وهي: الشوريّة،أو السيّاسية. وهذا النّوع من الخطابة يتعلّق بالمستقبل لحمل السامعين على جلب النّفع للأمّة أو دفع الضّر عنها، أو للحضّ على الحرب أو السّلم، وسنّ القوانين

التي تسير عليها الأمة.بل هذا النوع من الخطابة يخصّ السياسة العامة للدولة وللبلاد، وما يخص أمورها الدّاخلية والخارجيّة. كان هذا التقسيم الأرسطي نموذجا يحتذى به في كلّ زمان وفي كلّ مكان من أقطار المعمورة، منذ أن شرّعه هذا الفيلسوف إلى الوقت الرّاهن. [21]

و لم يقتصر عمل اليونانيين على تحديد أنواع الخطابة، بل تعدى عملهم إلى الغوص في دراسة بنائها الفني، وهو الأهم فيها ؛لأنّ بناء الفني جدّ مهم ، وبفضلة تحقق الخطابة غايتها ، والقصد الذي وجدت من أجله ، وما يشترط في الخطيب الذي يعتبر عنصرا مؤثرا في جمهور السامعين من حيث صفاته الجسدية والنفسية والإلقائية.

قبل الانتقال إلى تاريخ الخطابة والبلاغة عند العرب، فقد تشير الدّراسات التي أولت اهتمامها للخطابة اليونانية إلى أنّ البلاغة قد ارتبطت عند هؤلاء بالخطابة ارتباطا وثيقا وقويا، قال بدوي طبانة :» ومن أجل ذلك ارتبط عندهم علم البلاغة بفن الخطابة ارتباطا وثيقا ، وكان أكثر ما ينظر في استنباط قواعد البلاغة وتدوينها إلى عيوب الخطب التي أثرت عن أعلام الفنّ الخطابي، ولذلك يمكن القول بأنّ البلاغة وقواعدها وفنونها الكثيرة مدينة إلى حدّ كبير للخطابة والخطباء الذين ازدهر الفنّ الأدبي على أيديهم ، وجعلوا النّجاح في الخطابة يعتمد على فصاحة اللسان، والقدرة على إيراد الحجج التي تؤثر في النّفوس ، ليكون من هذا التأثير وسيلة لإقناع المقول، بصرف النظر عن الأدلة اليقينية، والبراهين المنطقية « . [22]

هذا ما يثبت حقيقة قدم البلاغة وقواعدها هي الأخرى قديمة قدم الأدب الإغريقي، وهي لاتخصّ مجتمعا بعينه، ولا جيلا خاصا. فقد أعطى لها اليونانيون عناية بالغة، وجعلوها صفة من الصفات التي يتوجب توفيرها في الخطاب، مع مراعاة مقتضى الحال، ومراعاة أحوال المتلقين والسامعين من الناس وفق طبقاتهم وثقافاتهم، وعلى ذلك يستحسن اختيار الألفاظ والأساليب الملائمة لكل طبقة، فلكلّ مقام مقالا، ولا ريب في أن يعدّ الخطيب خطابا يناسب كلّ طبقة بما فيه طبقة عامة المجتمع من حيث الأسلوب المعتمد في الخطبة، وذلك إذا أراد الخطيب أن تكون خطبته ذات تأثير قوي في النفوس؛ ومع الطبقة المثقفة والعليا هنا يتوجب توظيف ما أمكن من الصنعة اللفظية، المتمثلة في اختيار المفردات الملائمة لمقام الحدث، ثمّ التركيز على توظيف أفضل الأساليب البلاغية؛ لأنّ هي السحر الجمالي في فنّ الخطاب، من اعتماد المجاز، والاستعارة، والتشبيه؛ وهذه الأساليب ضرورية في إثارة العواطف ، والعناية بها ضرورية في الشّعر والنّثر وبالأخصّ في الخطاب كي تكون أشد وقعا على النّفوس، وأكثر تأثيرا على العقول والعواطف، وتعكس قوة ومكانة الخطيب وخطبته، ولاسيما في الخطب الحماسية. فالتصوير الصادق لحقائق الأمور من الخطيب مع تخير الأساليب الخيالية، واللغة الملائمة لكلّ مقام، ولكلّ فئة المستمعين قد تكون مثيرة للخيال ووجدان المخَاطبين و توجد تجاوبا كبيرا وإقبالا شديدا.

طرق تحصيل الخطابة:

لقد اشترط المنظرون لفن الخطابة شروطا تخص **الخطيب** وأخرى تتعلق **بالخطابة** نفسها، وأخرى تتعلق **بالجمهور**، والعاصر الثلاثة هي المكون لأصول الخطابة، ونتناول ما يتعلّق بالخطيب؛ لأنّه هو قطب الرحى الذي يؤثر في المخاطبين بفضله تخير خطبه،المناسبة للأحداث والمقام، و مستوى الجمهور.

منها ما يخص الخطيب : قالوا أن يكون خاليا من العيوب الكلامية، مثل الفأفأة وغيرها، وأن تكون مخارج حروفه صحيحة، وأن يتميز بالفصاحة، وأن يكون طلق اللسان ،ثابت الجنان، وأن يكون ذا صوت جهوري، وأن ذا عقل ألمعي، وأن يكون ذا قلب ذكي، ونفس متوثبة ، ولسان مبين، وخاطـــر حاصر ، وبديهة متيقظة، وفراسة مدركة ، ونظرات نـــافـــذة . [23]

وأضاف المختصون والعارفون قواعد هذا الفن إلى الشروط السّابقة الذّكر لمن أدار أن يكون خطيبا كبيرا شروطا أخرى منها: الإكثار من مطالعة أساليب البلغاء، ومصا قع الخطباء ومعرفة الأصول والقوانين التي وضعها الحكماء،والتدريب على الخطابة ، فإنّ ملكتها تنمو وتقوى بالمران والممارسة ،وفي هذا الشأن قال صاحب المثل السائر ضياء الدين أبو الفتح محمد ابن الأثير(ت558هـــ - 1165م) إنّ في الاطلاع على أقوال المتقدمين من المنظوم والمنثور فوائد جمة ؛لأنّه يعلم منه أغراض الناس، ونتائج أفكارهم،ويعرف به مقاصد كـــلّ فـــريق منهم وإلى

أيـــن ترامت به صنعته في ذلك، فهذه الأشـــياء مما تشحّذ القريحة ، وتذكي الفطنة إلى غير ذلك) .[42]

بعد ما تناولنا تاريخ الخطابة، وأنواعها، وأهميتها في حياة المجتمعات، وخصائصها عند المجتمع اليوناني المؤسس الحقيقي لهذا الجنس الأدبي الرائع، ننتقل إلى تاريخ الخطابة عند العرب قبل وبعد الإسلام، وخصائصها الفنية والجمالية في ظل الإسلام، وتأثيرا لبلاغة بالخطابة،والخطابة بالبلاغة، وتأسيس البلاغة خدمة للدراسات القرآنية، واللغوية بشكل عام.

الخطابة العربية وأشهر رجالها في الجاهلية:

لقد اشتهر العرب في الجاهلية بالشعر، وبواسطته دونوا مآثرهم، وأمورهم، واهتم به الرواة لسهولة حفظه،واستيلائه على العقول والعواطف والنّفوس فافتتنوا به، فكان أكثر حظا من النّثر في البقاء، والانتقال عبر التاريخ إلى الأجيال اللاحقة، وما وصلنا من النثر إلا الترر القليل جدّا ،حصره المؤرّخون في (**الأمثال، والخطب،والوصايا، وسجع الكهان**). ولعل سبب قلّة ما وصلنا من المنثور العربي ومنه الخطب هو: ضعف اعتماد التدوين ، وصعوبة حفظ ما هو منثور، ثم هناك أسباب ذكرها ابن رشيق القيرواني (ت 456هـــ - 1064م)،قال: (وكان الكلام كلّه منثورا فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها، وطيب أعراقها، وذكر أيّامها الصالحة، وأوطانها النازحة، وفرسانها الأمجاد، وسمحائها الأجواد ،لتهزّ أنفسها للكرم، وتدلّ أبناءها على حسن الشّيم، فتوهّموا أعارض جعلوها

موازين الكلام، فلما تمّ لهم وزنه سمّوه شعرا؛لأنّهم شعروا به، أي : فطنوا.

وقيل ما تكلّمت به العرب من جيّد المنثور أكثر مما تكلّمت به من جيّد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عشره، ولا ضاع من المنظوم عشره). [25]

لعلّ سبب قلّة النّثر الفني الجاهلي الذي كتبت له الحياة، ووصلنا معبّرا بصدق عن الحياة العربي آنذاك، ما صوّره لنا ابن رشيق من خلال تعليله هذا. ومن بين ما بلغنا من النّثر الخطابة التي ارتقت رقيّا فنّيا ، فذاع صيت الخطيب، وتراجعت مكانة الشاعر عندما أصبح الشّعر غرضا للتكسب ، كما هو الحال مع النّابغة الذبياني، والأعشى. عرف العرب هذا الجنس الأدبي منذ الجاهلية، وفي الإسلام زاد ت أغراضها، وتوسّعت مجالاتها بسبب الدّين الجديد، ونزول القرآن الكريم الذي أثرى لغة العرب من حيث غناؤه بألفاظ ليّنة جديدة عذبة رقيقة، وأساليب خيالية رائعة، وسعة في المعاني التي تتماشى والحياة الإسلامية. كان القرآن الكريم سندا للخطباء وغيرهم، يرجعون إليه عند حاجتهم إلى الشواهد في تفسير كلام الله، أو الاقتباس من ألفاظه وصوره وجمال بيانه عند تنظيم خطبهم، وكتابة رسائلهم. و تميّزت الخطابة بخصائص عما كانت عليه في الجاهلية كتجنب السّجع، و التّكلف، والصّنعة المفرطة، وحافظت على فصاحة البيان وجودة النّطق، وسداد الرّأي، ومراعاة مقتضى الحال، وقوة شخصيّة الخطيب، وبذلك كان للخطبة والخطيب شأن عظيم. [26]

وأهم مقويّات عضد الخطيب والخطابة ما رواه الجاحظ، إذ قال: رأس الخطابة الطّبع، وعمودها الدّربة ،وجناحاها رواية الكلام، وحليها الإعراب، وبهاؤها تخير الألفاظ، والمحبة مقرونة بقلة الاستكراه) .[27]

كما تميّزت الخطابة الجاهليّة من حيث المبنى بقوة ألفاظها التي تعكس طبيعة وعيش العربي في هذه الرقعة الجغرافية المترامية الأطراف القاسيّة طبيعتها بسبب شدة الحرّ، وصعوبة العيش أمام كثبان الرمال لا متناهية، وما إلى ذلك من خصائص اجتماعية، وعادات وتقاليد تربى عليها العربي في هذا الفضاء الواسع من الجزيرة العربية. فجاءت ألفاظ كلامهم مناسبة لمعاني خطابهم، من كلمات وحشية غريبة، كالتي كانت تتميز بها لغة حمير.

بينما كانت معاني خطبهم فطريّة،نابعة عن عفو خاطر، دون كدّ للفكر، ولا تعمق في النّظر،وهو ما جعل خطبهم غير متماسكة الأطراف، مثل خطب الأكثم بن صيفي، وتميزت معاني خطبهم بصدقها، وقلة المبالغة فيها، وهو ما يعكس صدق الخطيب، وحبه للحقيقة، كما تلمس في نصائحهم، ووصياهم معاني اجتماعية، وخلقية عالية.

أما من حيث الأسلوب فقد تميزت الخطبة الجاهلية باعتماد الارتجال في حال إلقاء الخطبة ، وعلى إثر ذلك كان أسلوب كلامهم خاليا من التّكلف، والصّنعة، فهم أرباب لغة وبلاغة القول ، فخلت خطبهم من المحسّنات اللفظية، غير أنّ هذه الخطب لم تتحرّر من السّجع .[28] ولذلك نال الخطيب منزلة عاليّة عند قومه، وقد روت لنا أهم المصادر في هذا الشأن

على ألسنة المؤرّخين . قال أبو عمرو زيّان بن عمّار بن العلاء(ت154هـ - 771م): كان الشاعر في الجاهلية يقدّم على الخطيب. فلمّا كثر الشعر والشعراء، واتخذوا الشعر مكسبة ، ورحلوا إلى السّوقة ، وتسرّعوا إلى أعراض النّاس ، صار الخطيب عندهم فوق الشّاعر). [29]

ولعلّ هذا ما جعل الخطيب يتقدّم على الشاعر زعامة، وسيادة، فهو البطل والحكيم والقاضي، والآمر والنّاهي،والمرشد، يأمر فيطاع، ويستشار في كلّ الأمور؛لأنّه صاحب الرّأي السديد والفكر المنير ، وهم كثر ذكرا لمؤرخون بعضهم ممن نالوا الدّرجة العاليّة والمكانة الرّفيعة عند قبائلهم، فتجاوزت سمعتهم حدود القبيلة إلى سائر قبائل جزيرة العرب بفضل خطبهم.

وتفاوت القبائل فيما بينها من حيث شهرة وكثرة خطبائها، مثل: إياد، وعبد شمس، يقول الجاحظ في هذا الشأن : ولإياد وتميم في الخطب خصلة ليست لأحد من العرب،فهاتان الخصلتان خصت بهما إياد وتميم، دون جميع القبائل. [30] كان هذا دليل على مكانة الخطيب عند العرب بفضل قوة خطبته في الجاهلية، وحتى بعد الإسلام، وكان لكلّ قبيلة خطباؤها ، قبل أن يعرفوا ترجمتها عن اليونان في القرن الثالث الهجري من قبل إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادي الطّبيب المشهور (ت298هـ) الذي ينتسب إلى مدرسة جند يسابور، رحل إلى بلاد الروم ، وتعلم اليونانية، وكان يجيد بجانبها السّريالية والفارسية والعربية هو وابنه إسحاق، وابن أخته حبيش، كانوا يترجمون معا تحت ما يسمى الكلام على «سوفسطيقا»

أي: الخطابة، وقيل نقلها ابن ناعمة، وأبو بشر متى إلى السرياني، ونقله يحيى بن عدي إلى العربي. [31]

ووصلتنا بعض النماذج من تلك الخطب الجاهلية التي تدلّ على قوة بنائها وتخير ألفاظها، وحسن عباراتها، وفصاحة لغتها، وظهور الصّنعة عليها من الميل إلى السجع، وقصر جملها، لم تخل من البيان. كان أصحابها يستخدمونها في منا فراتهم ومفاخرهم، وإثارة الحمية، وإيقاظ الحماسة، وتثبيت القلوب، وفي النّصح والإرشاد، وفي الحث عن القتال يوم زحف الأعداء، وفي الصلح والسلم،وفي الأحوال الاجتماعية كالزواج، والوصايا،والرثاء والعزاء، وإثارة الحمية . [32]

إنّ خطباء العرب في الجاهليّة وحتى بعد الإسلام كُثّرٌ، ليس من السّهل الإلمام بهم جميعا؛ منهم : كعب بن لؤى كان شيخ كنانة في عصره، وهو من أقدمهم،جمع بين الخطابة والشّعر، وهو الجدّ السّابع للرسول- صلى الله عليه وسلّم – كان يخطب العرب عامة، ويحضّ على البّر كنانة خاصة، ولما مات أكبروا موته، وأرّخوا به حتى عام الفيل، ثمّ عبد المطّلب بن هاشم (ت45ق.هـ -578م) هو شيبة أوعبد المطّلب بن هاشم جدّ الرسول – صلى الله عليه وسلم – سيّد قريش في زمانه، وأنبلها وأسدّها فكرا ورأيا، وقصته مع أبرهة الحبشي عند ما قدم لتهديم الكعبة الشريفة معروفة، والأكثم بن صيفي(ت10ق.هـ - 612م) من أهل الحجاز، أحد حكماء العرب، مات مشركا أحكم قبيلة تميم، ومن خطبائها البلغاء والحكام الرؤساء، و قس بن ساعد الإيادي، توفي

حوالي (22ق.هـ -600م) ، أسقف نجران وخطيبها وحكيمها ،وهو الذي قال فيه الرسول- صلى الله عليه وسلم – رأيته في سوق عكاظ وهو يقول : « أيّها النّاس اجتمعوا واسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت».[33]، وقد دعا العرب إلى التوحيد، وإيمانه بالبعث يعدّ من أقوى أهل الفكر عند العرب، ولذلك كان خطيب العرب قاطبة. ،وأبو طالب عمّ الرسول، وذو الأصبع العدواني(ت25ق. هـ -595م) ، وأبو عمار الطّائي خطيب مذحج، أعدم في مجلس لهو على يد النّعمان بن المنذر ملك الحيرة ، و من الخطباء: حاجب بن زرارة التميمي(ت553م)،كان حكيما مشهورا، وخطيبا بارعا، وعطارد بن حاجب بن زرارة ، وقد أدرك الرسول- صلى الله عليه وسلّم- وخطب بين يديه، زيادة عن ما ذكر من خطباء كهان وكاهنات العرب.[34]

كانت هذه ثلة من بعض مشاهير هؤلاء الخطباء من الجاهليين، كان فيهم من يجمع بين الشعر والخطابة والبلاغة والحكمة. وقد حاول الجاحظ إحصاء أهم هؤلاء الخطباء، والخطباء الشعراء. قال: ومن يجمع الشعر والخطابة قليل. ومنهم:عمرو بن الأهتم المنقري،ومن الشّعراء الخطباء:عامر بن الضرب العدواني (ت78ق.هـ -535م) يعدّ من الشعراء الخطباء البلغاء الحكماء البارعين،وعمر بن كلثوم (ت52ق.م – 570م) التغلبي أحد شعراء المعلقات، وكذلك قس بن ساعدة الإيادي الذي سبق ذكره،فهو شاعر وخطيب.

ومن الشعراء الخطباء : عمران بن حطّان. ومنهم : عمرو بن الأهتم

المنقري، شاعر وخطيب تغلب، وهَيْذَان بن شيخ ، وقيس بن خارجة بن سنان، ويقال إنّه خطب في داحس والغبراء يوما إلى اللّيل، وما يثبت طول نفس الخطيب ما ذكره الجاحظ في قصّة هذا الرّجل عند ما سئل بالمناسبة المذكورة آنفا ، فقال: عندي قرى كلّ نازل، ورضا كلّ ساخط ،وخطبة من لدن تطلع الشمس إلى أن تغرب، آمر فيها بالتّواصل، وأنهى فيها عن التّقاطع، قالوا : فخطب يوما إلى الليل فما أعاد فيها كلمة ولا معنى وكذلك اشتهرت بالخطابة قبيلة تميم وإياد على سائر القبائل العربية. [35] كانت هذه جملة من الشواهد عن الخطباء الجاهليّة. [36]

الخطابة في صدر الإسلام وبعده.

حينما جاء الإسلام عظم شأن الخطابة، وارتقت مكانتها بفضل الكتاب المبين والدّين القويم والسّنة الطّاهرة، وكانت حاجة الإسلام والمسلمين إلى الخطابة أشدّ في سبيل الدّعوة إلى الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبعث الحماسة في نفوس جند المسلمين عند الزّحف أو الخطب ،وغيرها مما يقتضيه الحال إلى ذلك .

وأهم ما ميز الخطابة في صدر الإسلام وبعده اختلاف أغراضها ومعانيها في الإسلام منها في الجاهلية، فغلب عليها الإيجاز في الجمل ،مع شيء كثير من الموازنة، وشيء قليل من السّجع، مع اقتباس أو تضمين للأمثال والأشعار، وزاد خطباء الإسلام الاستشهاد بآيات من

القرآن الكريم ، والحديث الشّريف .[37] وأكسبهم القرآن الكريم والسّنة المحمديّة الشريفة معان جديدة لم تكن من قبل، وألفاظ سهلة متينة ذات دلالة موحيّة، وكان الخطباء ينتهجون القرآن الكريم منهج استدلالهم، وحجة إقناعهم. كان هذا ما جعل تنوع أغراض الخطابة من خطابة دينية، وسيّاسيّة، وخطابة المحافل، و المواعظ والزّهد، والزّواج، أو عند الأخذ العدّة للجهاد، أو في كلّ أمر جامع لنشر فضيلة أو نهي عن رذيلة، أو إعلان عن نصر، أو تأكيد وصيّة عامّة أو خاصّة. [38] كان ذلك بفضل القرآن الكريم، و إعجازه وفصاحته وقوة بيانه التي لا تشبهها أيّ قوة، وببلاغته التي أبهرت عقول العرب، مع غزارة الفصاحة وقوة الأسلوب ومتانته.

وكانت حاجتهم إلى الإسلام أشد للدخول في الدّين الجديد، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وكان الرسول – صلى الله عليه وسلم – أخطب العرب قاطبة، وخطبة حجّة الوداع خير مثال على ذلك. ثم الخلفاء الرّاشدون، والصّحابة والتّابعون، وأمراء الجيوش وولاة الأمصار، والقضاة من الخطباء، غير أنّ بعضهم كان أخطب من بعض.

ومن أفضل خطباء بني أمّية بعد الرسول والخلفاء: معاوية وزياد بن أبيه، وعبد الملك بن مروان، والحجّاج بن يوسف، وقطر بن الفجاءة وغيرهم .[39] وقد ارتقت الخطابة في العصر الأموي رقيّا كبيرا لأسباب كثيرة منها الدّينية،والحزبيّة، والحربيّة. وهكذا ظلت الخطابة على درجة عاليّة من القوّة والفصاحة والبلاغة إلى نهاية القرن الثاني الهجري وبداية

القرن الثالث. وبرز خطباء مصاقع من بني هاشم أمثال: المهدي، وهارون الرشيد وابنه المأمون. ثم دخلت الخطابة في سبات عميق لأسباب كثيرة منها كثرة اختلاط الأعاجم بالعرب ، وتقربهم من قصور الأمراء والولاة، وتوليهم مهام إدارية عالية كالوزارة ، وقيادة الجيش ، وقيادة الولايات، والمراسيم، كانت هذه جملة من العوامل التي أدت إلى ضعف الخطابة وغياب الخطباء، إلا ما يتعلّق بالخطب الدينية ، والمناسبات، والزواج، وما إلى ذلك، إلى أن جاءت النهضة الفكرية والأدبية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فأعادت الخطابة نشاطها من حيث تعدد أغراضها، وقوة بنائها، وحسن أسلوبها، والفضل يعود إلى جهود بعض الإصلاحيين من العالم الإسلامي والعربي. مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وغيرهما. ولعل الفضل يرجع كذلك إلى النهضة الفكرية والاجتماعية التي عرفتها مصر وبلاد الشام، ودور الحركة العرابية، وخطبائها أمثال :عبد الله النّديم . (40)

موازنة بين الخطابة الجاهلية والخطابة الإسلامية

اختلفت الخطابة في الجاهلية عن مثيلتها في الإسلام في الآتي:

الاختلاف في الأغراض وفي المعاني، والاعتماد على السّجع اعتمادا كبيرا، مع إدماجهم الصور البيانية من تشبيهات واستعارات، ودمجهم التجويد والتحبير، مع الميل للإيجاز. وظلّ أسلوبها في الإسلام في كثير

من الأحيان على مـــا هي عليه في العصر الجاهلـــي، قصر في الخطب و إيجازا في الجمل، وشيء قليل من السّجع. يضاف إلى ذلك اقتباس أو تضمين للأمثال، والأشعار.[41] ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى أنّ الخطباء في الإسلام كانوا أكثر علما، وأوسع فكرا، فهم أهل علم ودين وتحضـــر.

كما امتازت الخطبة في الإسلام عن الجاهلية كونها عرفت الخطبة الدينية التي لم تكن في الجاهلية مثل: خطبة الجمعة والعيدين والحج والمناسبات الدينية، والوعظ والإرشاد. مع صفاء ألفاظها وسهولة عباراتها ومتانة أساليبها وتجنيبها سجع الكهان، وقلّة القصد فيها إلى سرد الحكم القصيرة الدقيقة المناسبة وغير المناسبة خلافا لما كانت عليه في الجاهلية. ومحاكاتها أسلوب القرآن الحكيم في الإقناع واستمدادها من آياته. بداءاتها بحمد الله والثناء عليه عزّ وجلّ، والصلاة على النّبي – صلى الله عليه وسلّم –.وكانت أهداف الخطابة التأثير البلاغي من طريق الألفاظ والتراكيب التي تمس العاطفة وتذكر بالمثل العليا، وتذكي شعلة الدّين في النّفوس من الجموع الحاشدة ، وهذا ما لم يكن في الخطابة قبل الإسلام.[42] وزاد في الخطبة الإسلامية الاستشهاد بآيات من الْقرآن الكريم ، وبأحاديث الرسول– صلى الله عليه وسلم–.

وخلاصة الكلام فإن الخطابة في صدرا لإسلام امتازت بالفصاحة والبلاغة،وكانت غايتها التأثير البلاغي من طريف الألفاظ والتراكيب التي تمس ، وتذكّر بالمثل العليا، وتذكي شعلة الدين في النّفوس، وفي الجموع

الحاشدة . آخذة أسلوبا حيّا متينا مؤثرا مع إحكام في الصّنعة، وحسن وجودة افتتاح واختتام للخطبة.

كما كثرت الأسجاع في خطب المفاخرة والمنافرة في الجاهلية ، وسار عليها الخطباء بعد الإسلام. غير أنّ الأسلوب الخطابي غرضه هو أن يتوصل فيه الخطيب إلى إثبات الغرض المقصود، وتمكّنه في نفس السامع.

وأهم ما ميّز الخطابة العربية في الجاهلية وفي الإسلام كذلك:الطول والقصر تماشيا مع الحدث، كخطبة النكاح والصّلح، وإجابة قيس بن خارجة بن سنان الذي سبق الحديث عنه- وهو رجل طاعن في السن- عن سؤال في شأن حمّالة داحس والغبراء. فقال: « عندي قرى كلّ نازل، ورضا كلّ ساخط، وخطبة من لدن تطلع الشمس إلى أن تغرب، آمر فيها بالتّواصل وأنهى فيها عن التّقاطع. قالوا: فخطب يوما إلى اللّيل فما أعاد فيها كلمة ولا معنى». (43)

وكـــان منهم الخطيب الهرم والكهل والشّاب، والرّجل والمرأة، بـــل كانت بعض الأسر تتوارثها أبا عن جدّ، مثل: معاوية وابنه، وسعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أميّة وابنه، وعمرو بن سعيد خطيب ابن خطيب ابن خطيب. (44) كلّ هذا يدلّ على أن الخطابة العربية لم تكن تخص شخصا ما بعينه كبيرا أو صغيرا ذكرا أو غير ذكر. بل كان حتى فتيانهم خطباء، وتلك فطرة فيهم ألهمهم الله إياها. وما يثبت إلهام بعض الشباب العربي بهذا الفن ، مـــا رواه الجـــاحظ عن الهيثم بـــن عدي عن عمران بن حطّان أنّه قال:» خطبت خطبة عند زياد أو ابن زياد فأعجب

بها زياد وشهدها عمي وأبي. ثمّ إني مررت ببعض المجالس فسمعت رجلا يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن». [45]

وحتى النّساء كان منهن الخطيبات ذوات الفصاحة واللّسن. مثل : هند بنـــت الخس، وهـــي الزّرقاء، وجمعة بنت حابس، ووالدها من قبيلة إياد. [46] كانت هذه جملة من الشواهد المتعلّقة بالخطابة الإسلامية وبالخطباء على مختلف أعمارهم، وهو ما يدلّ على أهمية الخطابة عند العرب، ووظيفتها التبليغيّة المقنعة للغرض المقصود في جميع صورها وأغراها، على الرغم من أنّهم لم يبدعوا في الخطابة القضائية مثل الإغريق من قبل.

وأشترط في الخطيب: «أن يكون رابـــط الجأش «ساكن النّفس جدّا؛ لأن الحيرة والدّهَشَ يورثان الحُبْسَةَ والحَصَر؛ وهما سبب الإرْتَاجِ والإجْبَالِ . [47]

ويلزم في الخطابة ما ينبغي أن يكون. فلا يكلّم سيّد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة؛لأنّ ذلك جهل بالمقامات، وما يصلح في كلّ واحدة منهما من الكلام ، وأحسن الذي قال : لكلّ مقام مقال. [48]

وكلّ ما يشترط في خطبة موجّهة لفيئه خاصة على درجة عالية من العلم أن تكون ألفاظ تلك الخطبة متخيّرة منتقاة، غنية بأساليبها الخيالية والمحسنات البديعية بما أمكن.

أهم الخطباء في صدر الإسلام وبعده.

إنّ عدد الخطباء منذ صدر الإسلام إلى نهاية سقوط الدّولة الأموية، بل والعباسيّة لايمكن حصرهم جميعا، فهم بالمئات؛وإنّما نكتفي بذكر بضعة منهم فقط ، لتفادي الإسهاب والإطناب، كان كلّ حيّ ،أ وكلّ بلدة ، أو قبيلة ،لا يكاد يخلو من شاعر أو خطيب.

والرسول – صلى الله عليه وسلّم – كان أخطب العرب المتقدمين والمتأخرين قاطبة، ثمّ خلفاؤه الأربعة ، وكان علي – رضي الله عنه- مكثرا،ثمّ الصّحابة، والتّابعون، والوفود التي جاءت تبايعه بالإسلام، والتابعين، ومن جاء من بعدهم في العصر ألأموي، والعبّاسي، أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:

1- قيس بن الشماس 2- صفة بن أبي زهير النّهدي ،3-ظبيان بن حجاج ، 4- خالد بن الوليد ، 5- وعمر بن عوف ، 6- وأبي عبيدة ، 7- وعمر بن العاص ،وأبو سفيان بن حرب،8- وسعيد بن أبي وقاص، 9 – ومعاذ بن جبل ،10- ويزيد بن أبي سفيان، 11- ومعاوية بن أبي سفيان، 12- وزياد بن أبيه ،13- ويزيد بن معاوية ، 14- وعبد الملك بن مروان ،15 – والوليد بن عبد الملك ،16- وعمر بن عبد العزيز (ت 101هـ – 719م)، 17- و الحجاج بن يوسف (95هـ – 715م). 18- والحسن بن علي ، 19- وعبد الله بن عمر، 20- وعبد الرحمن بن عوف ،21 – و عبد الله بن العباس .فالشعراء وخطباء هذا الهد كثيرون ، يتعذّر علينا ذكرهم جميعا.

وخطباء شعراء الطوائف كثيرون، قال الجاحظ :و لم ير النّاس أعجب حالا من الكميت بن زيد الأزد ي (ت 126هـ - 744م)، والطّر ماح، وكان الكميت عدنانيا عصبيا وكان الطّر ماح قحطا نيا عصبيا، وكان الكميت شيعيا من العالية، وكان الطّرماح خارجيا من الصّفريّة، وكان الكميت يتعصّب لأهل الكوفة ، وكان الطر ماح يتعصّب لأهل الشام، وبينهما مع ذلك من الخاصة والمخالصة ما لم يكن بين نفسين قطّ .[49].

ومن الخطباء الشعراء: الطّر ماح بن حكيم الطائي،كان خارجيا من الصفرية،متعصّبا لأهل العراء، ومن الخطباء الشّعراء: عمران بن حطّان رئيس العقد من الصفرية، وصاحب فتياهم ،ومفزعهم عند اختلافهم. ومنهم: دغفل بن حنظله النّسابة ، الخطيب العلامة ، ومن الخطباء الشعراء :عجلان بن سحبان الباهلي، وسحبان هذا هو سحبان وائل، وهو خطيب العرب في رواية الجاحظ.ومن الخطباء الشعراء العلماء: زيد بن جندب الإيادي، ومن خطباء الأمصار وشعرائهم المولدين منهم: بشار بن برد الأعمى.

ومن الخطباء الشعراء من يؤلّف الكلام الجيّد، ويصنع المناقلات الحسان ويؤلف الشعر والقصائد الشّريفة، مع بيان عجيب ورواية كثيرة، ومن الخطباء الشعراء ممن كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرّسائل الفاخرة مع البيان الحسن: كلثوم بن عمر العتابي، ومن الخطباء الشّعراء الذين قد جمعوا الشّعر والخطب ، والرّسائل الطّوال والقصار، والكتب الكبار

المخلّدة ،والسير الحسان المدونة، والأخبار المولّدة: سهل بن هارون بن راهيوني الكاتب.[50] ومنهم **عمرو بن الأهتم** المنقري، شاعر وخطيب تغلب.

ولا ننسى الخطيبات العربيات اللّواتي برزن في مجال الشعر والخطابة منهن :

1- الخنساء قيل توفيت في(24هـ وقيل في 42هـ)، لها ديوان شعري مطبوع ، 2- والسيدة عائشة – رضي الله عنها .

3- وبعض الخطيبات الشيعيات : منهن:

4- عكرشة بنت الأطرش، 5- وأمّ الخير بنت الحريش ، والزّرقاء بنت عدي الهمدانيّة .[51] وكذلك من الخطيبات اللامع صيتهن :

6- أسماء بنت أبي بكر الصديق، وصفية بنت هشام المنقرية ، 7- ومن الشّاعرات الخطيبات سوده بنت عمارة معاوية بن أبي سفيان ، 8- و أمّ سنان بنت خيثمة، 9- وأمّ البرّاء بنت صفوان ، 10- دارميّة الحجونيّة، وليلى الأخلية .[52]

بعد هذه الشواهد التي حاولنا من خلالها ذكر بعض الخطباء والخطيبات العربيات في صدر الإسلام والعصر الأموي بالخصوص، فلم نلمّ بهم جميعا، وكذلك العصر العباسي هو الأخر قد شهد خطباء مصاقع ، منهم الخليفة ، والوزير، والولاة وقادة الجيوش وغيرهم من خاصة أبنا تلك الأمّة.في الجزيرة العربية ، وفي الأمصار التابعة لخلفتهم .

الخطابة والخطاب الحديث و المعاصر.

بعد ظهور المذاهب الأدبيّة والنّقدية الحديثة والمعاصرة في أوربا وخارجها، أسهمت تلك المذاهب والتّيارات في النّهضة الفكريّة بشكل عام، وأعادت قراءتها للموروث الأدبي واللّغوي والفلسفي والنّقدي الإنساني ، ومنها الخطاب ، والبلاغة. وفي ظلّ ظهور علوم جديدة لها صلة بعلم اللغة، منها علم النّفس واللسانيات ونظريات الجمال والأسلوبيّة، إضافة إلى الإسهامات التي قدمتها كلّ من المناهج النّقدية الجديدة ، من المنهج الوصفي والبنيوي والوظيفي، والتّداولي. كانت هذه المناهج سباقة في تحرير البحث اللغوي من معياريته التي هيمنت عليه لقرون طويلة إلى الوصفيّة العلميّة والموضوعيّة.

وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين تغيّر مفهوم الخطاب والبلاغة في منظور النّقاد الجدد، من حيث التّعريف والقراءة والدّراسة، وذلك بفضل ما توصّلوا إليه من دراسة علميّة مستندين على المناهج المذكورة من جهة، وجهودهم العلميّة الفردية والجماعيّة من ناحية أخرى. وكان رأيهم في الخطاب البلاغي مغايرا تماما من حيث المفهوم والتّحليل لرؤى اللغويين القدامى، وكان للتّداولية دور كبير في تحليل عمليّة الكلام المنطوق والمكتوب، ووصف الأحوال اللغوية وخصائصها خلال التّواصل الخطابي بشكل عام، وأصبح الخطاب البلاغي هو ذلك الخطاب الذي يكتسي طبيعة كلّية جديدة تتجاوز الصبغة الجزئيّة التي غلبت عليه في الدّراسات القديمة التي كان ينظر النّاقد والدّارس يقف فيها على حدود الكلمة فقط

، وما تؤديه من أثر وتأثير في نفس السّامع، وأصبح نصّ الخطاب يكتسي نظرة كلّية لاجزئية، إنّه يتجه اليوم ليصبح طريقة في التّناول التّقني ، ومنهجا للتّحليل العلمي بعيدا عن المنهج المعياري.

كانت هذه جملة من العوامل التي أعطت للخطاب البلاغي نفسا جديدا في الدراسة والتأسيس والتّحليل، ومازال هذا الاتجاه يقدم خدمات جليلة للغة بشكل عام وللدراسات اللغوية بشكل خاص. (53)

والخطاب عند النقاد المعاصرين هو كتلة نطقيّة لها طابعها الفوضوي، وحرارة النّفس، ورغبة النّطق بشيء ليس هو تماما الجملة، ولا تماما هو النّص، بل هو فعل يريد أن يقول. فالخطاب فاعلية يمارسها مخاطب يعيش في مكان وفي زمان تاريخي تسود فيه العلاقات الاجتماعية بين النّاس. (54)

بعد هذا العرض عن الخطابة عند اليونان والعرب، نحاول الانتقال للحديث عن الخطابة وعلاقتها بالبلاغة. وهذا ما يقودنا إلى البحث عن تعريف البلاغة.

البـــــلاغـــــة لغـــــة

البلاغة: جذرها « بَلَغَ »، وبلغ الشيء يبلغ بلوغا وبلاغا: وصل وانتهى. والبلاغة: الفصاحة، والبَلْغُ، والبِلْغُ: البليغُ من الرّجال. رجل بليغ وَ بَلْغٌ وبِلْغٌ: حسن الكلام فصيحة، يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه. (55)
أما في القرآن الكريم، قال الله عزّ وجلّ:(وَإِ نْ تَوَلَوْا فَإِنّمَا عليكَ **البَلاَ غُ** وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ). (56) وقوله: (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاّ البَلاَ غُ المُبِينُ).(57)

بعد ما أشرنا إلى مدلول الفصاحة معجميا، وَوُرُودُهَا في التنزيل المحكم في صدر الصفحة الأولى من المقال، ننتقل إلى تعريفها الاصطلاحي. وهي عند الحكماء مجموع قوانين يقتدر بها على الإقناع الممكن في أيّ موضوع يراد تبليغه، والإقناع حمل السّامع على التسليم بصحة المقول وصواب الفعل أو التّرك. (58) بينما هي عند أرسطو:القدرة على الكشف نظريا في كلّ حالة من الحالات، عن وسائل الإقناع الخاصة بتلك الحالة، وقد يستطاع الإقناع بالحقّ أو بالباطل. (59)

وقد وردت تعارف كثيرة للبلاغة عند الجاحظ استقاها من ألسنة مختلفة و أفضل تعريف للبلاغة ما جاء به أبو هلال السكري المتوفى حوالي (395 هـ - 1005م)، إذ قال: « البلاغة كلّ ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه، كما تمكنه في نفسك مع صورة مقبولة، ومعرض حسن». (60)

وجعل أبو هلال حسن المعرض وقبول الصورة شرطا في البلاغة؛ لأنّ الكلام إذا كانت عبارته رثة ومعرضة خلقا لم يسم بليغا، وإن كان مفهوم المعنى، وكشوف المغزى. وقد استقر تعريف البلاغة من حيث الجانب الاصطلاحي عند البلاغيين العرب، على أنّها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته». والحال هنا هو الأمر الداعي للمتكلّم إلى أن يورد الكلام على صفة مخصوصة تناسبه. (61)

إنّ البلاغة سلاح كلّ من الشّاعر والأديب والكاتب والمتكلّم والخطيب والناقد. فلا يمكن الاستغناء عنها. وارتباط البلاغة بالخطابة أمر منطقي

وضروري عند أهل هذا الفن، سواء عند الخطباء القدماء أو المحدثين والمعاصرين وقتنا الحاضر. فالبلاغة لها دور كبير قي رقي الخطاب و الخطابة، ورولان بارت الفرنسي (1915م –) يطلق على البلاغة « فنّ تقوية الذّاكرة «. (62)

البلاغة وعلاقتها بالخطبة والخطاب .

فالخطابة والبلاغة متلازمان منذ القدم في خطب اليونان والرومان ومن حذا حذوهم. فالبلاغة تمثّل روح الخطابة، ولون من ألوان هذا الفن وصورة من صوره، تقوم على الطّبع الأصيل والفطرة السليمة، وبخاصة عندما يكون الخطاب موجها لطبق خاصة، أو لجماعة على درجة عالية من العلم والثقافة، هنا لابدّ أن يكون نصّ الخطاب مطابقا لمقتضى الحال، مما يدفع بالخطيب إلى تخيّر الألفاظ، واعتماد البلاغة والفصاحة أمرا ضروريا، ليتمكن الخطيب من المخاطبين، والتأثير عليهم، والعرب اشتهروا منذ الجاهلية بالفصاحة والبلاغة، والتمتّع بسلامة الذوق في معالجة الكلام من اختيار الألفاظ، واجتلاب المعاني ، والملا ئمة بين اللفظ والمعنى، وحسن التركيب وإجادة التصوير، ووصف البديع، وهو ما يطلق عليه بالأسلوب في الدراسات الآنية ، كما اشتهروا بالبعد عن فضول القول، والحشو، والإسهاب، وكلّ ما يزري من شأنهم ؛لأنّ غاية الخطابة التأثير في نفوس السّامعين، والبلاغة مادة ولفظ من الألفاظ والتّراكيب، وهي إحدى العناصر التي تمسّ العاطفة، وتذكّر بالمثل العليا، وتذكي

شعلة الدّين في النّفوس من الجمهور والحشود الحاشدة المستمعة لنصّ الخطاب والخطبة. إضافة إلى الإقناع والاستدلال المنطقي، من هنا كان التركيز على البلاغة في الخطابة أمرا ضروريا في التأثير على المخَاطَبِينَ، فوجب توظيفه واعتماده في الخطب مهما كان نوع الخطاب.

والبلاغة هي إحدى الخصال الست التي كانت تشترط في الرجل للحصول على مرتبة سيادة القوم أو العشيرة عند العرب، وهي: السّخاء، والنّجدة، والصّبر، والحلم والتّواضع، والبيان، وصار في الإسلام سبعا. هذا ما يدلّ على أنّ البيان شرط من شروط نيل سيادة القبيلة عندهم، نلمس أثارها في إبداع فني، قد يكون شعرا، وقد يكون نثرا، ولاسيما في الخطابة التي أصبحت تنافس الشّعر، بل تتصدر بعض المواقف، لهذا كانت علاقة الخطابة بالبلاغة علاقة تكامل من أجل تحقيق الهدف المرسوم والمنشود من وراء نصّ الخطاب. (63)

دوافع البلاغة وأهدافها

أهداف البلاغة عديدة ومتعدّدة ، منها :

1- الهدف الديني مفاده فهم الأسلوب القرآني، وما يشتمل عليه من أسرار لغويّة ،وإعجاز؛ لأنّ الأمر كان يقتضي البحث والتنظير النقدي والبلاغي، وبالبلاغة يتم تفهم ومعرفة الإعجاز القرآني، والغوص في فهم معانيه ودلالة ألفاظه، وقوة فصاحته، وجمال بيانه. لهذا كثرت العناية بدراسة هذا الفن الذي أثمر فنضج، وأعطى كلّ ماله للدّراسات القرآنية،

واللغوية والأدبية حقها في الدّراسة من البحث.

2- والهدف المعرفي الذي يرمي إلى تمييز الكلام، وأنواعه، وجيّده ورديئة، فالبلاغة هي المعيار الذي يساعد على تحديد الأصول، والمقاييس التي ينبغي أن يحكم بها على النّص الأدبي من حيث النّجاح أو الفشل.

3- والهدف الثـــالث تعليمي فدراســـة البلاعـــة هو الأخر مهم؛ لأنّـــه يسعى إلى صقل مواهب الناشئة من المتعلمين ، وتبصرها بمراحل الوصول إلى القول السّديد .

4 - والهدف الرابـــع تثقيفي، كإعطـــاء العربيّة براعة في بيان أسرارها. [64] مع إعطائها براعة في بيان البلاغة، فتمكّنه من الألفاظ السامية ذات فصاحة عالية وبلاغة شافية.[65]

وألّفت في البلاغة مؤلفات، وكثرت فيها الدراسات والتّعريفات إلى حدّ كبير عند البلاغيين، و الأدبيين والمعجميين والنّقاد، وكأن البلاغة هي وسيلة من الوسائل المؤثرة في أنفس المخاطبين وتحريك مشاعرهم لتّجاوب معها. ولمّا كانت البلاغة لها هذا الاهتمام فلا بدّ من إعطائها حقها الكافي في المقال. ما روي عن معاوية أنّه قال لصحار العبدي: ما البلاغة؟ فقال: أن تقول فلا تخطئ وتسرع فلا تبطئ، وقال جعفر بن يحيى: البلاغة أن يكون الاسم يحيط بمعناك ؛ ويُجلّي عن مغزاك، وتخرجُه من الشركة، ولا تستعين عليه بطول الفكرة، ويكون سليما من التكلّف، بعيدا عن سوء الصّنعة، بريئا من التعقيد، غنيّا عن التّأمل.[66] وقال أعرابي: البلاغة التقرب من المعنى البعيد؛ والتّباعد من حشو الكلام؛ وقُرْب المأخذ، وإيجاز

في صواب، وقصد إلى الحجة، وحُسْنُ الاستعارة، وهي تقريب ما بعد من الحكمة بأيسر الخطاب، والتقرّب من المعنى البعيد، وهو أن يعمد إلى المعنى اللطيف فيكشفه وينفي الشّواغل عنه ،فيفهمه السامع من غير فكر فيه ، وتدبر له. (67)

وأعلى رتب البلاغة أن يحتج للمذموم حتى يخرجه في معرض المحمود وللمحمود حتى يصيِّره في صورة المذموم. ورأس الخطابة الطّبع، وعمودها الدّربة ، وجناحها رواية الكلام، وحلْيُها الإعراب ،وبهاؤها تخيّر الألفاظ ، والمحبّة مقرونة بقلّة الاستكراه. ويحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ؛ لأنّ المدار بعد على إصابة المعنى؛ ولأنّ المعاني تحلّ من الكلام محلّ الأبدان، والألفاظ تجري معها مجرى الكُسْوة، ومرتبة إحداها على الأخرى معروفة. (68)

والبلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صور من اللفظ، وهي إصابة المعنى وإدراك الغرض بألفاظ سهلة مستعملة ، سليمة من التكلّف، لاتبلغ الهذر الزّائد على قدر الحاجة، ولا تنقص نقصانا يقف دون الغاية. (69) وسميّت البلاغة بلاغة ؛ لأنها تنهي المعنى إلى قلب سامعه فيفهمه. (70)

ومن شروط البلاغة أن يكون المعنى مفهوما، واللفظ مقبولا. فالبلاغة اسم يمدح به الكلام، وكلّ ما أستحسن من الكلام فهو بليغ، وكلّ ما أستهجن ليس بكلام بليغ.

وقال حكيم الهند: أوّل البلاغة إجماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ساكن الجوارح ، متخيّر اللفظ، لايكلّم سيّد الأمة

بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السّوقة. [71] و أوّل البلاغة إجماع آلة البلاغة، وأول آلات البلاغة جودة القريحة وطلاقة اللسان. ومن آلات البلاغة التّوسع في معرفة العربية، ووجوه الاستعمال لها، والعلم بفاخر الألفاظ وساقطها، ومتخيّرها، ورديئها، ومعرفة المقامات، وما يصلح لكلّ واحد منها من الكلام.

وقد سميت البلاغة في أوائل حياتها الأولى في التّراث العربي « بديعا»، وكلمة البديع كانت ترادف في الاستعمال كلمة « البلاغة»، ولابن المعتز (ت298هـ -910م) كتاب بعنوان البديع تناول فيه ثلاثة عشر فنا بلاغيا، وبدأه بأول فنّ وهو الاستعارة. وظلت الفنون البلاغيّة تدرس مجتمعة إلى غاية القرن السّابع الهجري أصبحت تدرس تحت ثلاثة محاور هي: علم المعاني، وعلم البديع، وعلم البيان. والفضل في هذا التصنيف يعود إلى السكاكي (ت626هـ - 1229م). [72] وأوّل من ترك بصماته البلاغية وعالج هذا الفن هو الجاحظ (ت255هـ) في كتابه البيان والتّبيين، ولفظة البيان كانت تدلّ على البلاغة في بادئ الأمر. وصارت قسما مهما من أقسام البلاغة الثّلاثة التي استقرت عليها في عهد السّكاكي. ومع ذلك يبقى الجاحظ المؤسس الأول لعلم البيان. [73]

وإذا عدنا إلى تاريخ البلاغة فإنّنا نجدها تدرس جنبا إلى جنب مع النّقد ، فالنّقاد أنفسهم كانوا بلاغيين والبلاغيون كانوا نقادا، ومع مرور الزمن أخذ كلّ فن ينفصل عن الأخر. و تمّ تحديد معالم علم المعاني ، وعلم البيان على يدي الإمام عبد القاهر هو الجرجاني (ت 471هـ

- 1078م)، وحدد معالم كلّ علم وفصّله تفصيلا ، وغاص في عمق البلاغة ودراستها من الداخل. وكتابه دلائل الإعجاز في علم المعاني ، وأسرار البلاغة في علم البيان . فهما دليل على تقسيم البلاغة إلى الركنين المذكورين. إضافة إلى علم البديع الذي ينتسب إلى واضعه ابن المعتز، وبذلك اتّضحت البلاغة في أقسامها الثلاثة نهائيا، في القرن السّابع ، لقد فهم عبد القاهر الجرجاني حقيقة كنه البلاغة، ويعتبره بعض الدارسين واضع علم المعاني، والعالم الذي أبدع في دراسة هذا الفن ، إنّه الرّجل المجدّد الحقيقي للبلاغة العربية، بحيث أخضعها لمنهج حديث،ودرسها بأسلوب جديد بالنّسبة لزمانه، غير أنّ الذين جاءوا من بعده فقد قصروا في مواصلة العمل على دربه ومنهجه، بل أدخلوا تعقيدات على البلاغة حينما فلسفوها، وأخضعوها لأقيسه منطقية. (74) وجعلوا من البلاغة صناعة لفظية محضة.

الفرق بين البلاغة والفصاحة :

الفصاحة لغة: للفصاحة معان متعدّدة، وكلّها تدلّ الظّهور والإبانة، نحو: أفصح الصّبح بدا ضوءه وبان وظهر. وأفصح الصّبيّ في منطقه: إذا بان وظهر كلمه، وأفصح العجميّ بالعربيّة:إذا تكلّم بالعربية الفصحى.

الفصاحة اصطلاحا: وهي الظهار، من قولهم:أفصح فلان عما في نفسه إذا أظهره.

قال تعالى:(**وأخي هارونَ هو أفصحُ مني**). [75]

علاقة الفصاحة بالبلاغة والبلاغة بالفصاحة

يرى العلماء الأوائل من اللغويين والبلاغيّين إلى أنّ الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة ألفاظ مترادفة لاتتصف بها المفردات ؛ وإنّما يوصف بها الكلام . [67]

وكان نجاح الخطابة مرهون بتخير الألفاظ، وجودة بلاغته. وقد أشارت بعض المراجع إلى اهتمام هؤلاء بالبلاغة .(ولذلك يمكن القول: بأنّ البلاغة وقوامها وفنونها الكثيرة مدينة إلى حدّ كبير للخطابة، والخطباء الذين ازدهر الفن الأدبي على أيديهم ، وجعلوا النّجاح الخطابة يعتمد على فصاحة اللسان والقدرة على إبراز الحجج التي تأثر في النّفوس، ليكون هذا التأثير وسيلة لإقناع العقول بصرف النّظر عن الأدلّة اليقينية ، والبراهين المنطقية). [77]

البلاغة الجديدة والخطاب في الدراسات المعاصرة

تاريخ البلاغة الجديدة كثيرا ما يرتبط بعنوان أحد كتب الباحث والمفكر البولوني بيريلمان(Perelman) في 1958م تحت عنوان « مقال في البرهان : البلاغة الجديدة «.[87] وتشير الدراسات إلى أنّ البلاغة الجديدة قد ولدت في حضن البنيّوية النّقدية ذات التروع الشكلاني

الواضح في منتصف ستينات القرن العشرين ، وتتمثّل جدّتها في أنّها تقوم في مقابل تقاليد المدرسية البلاغية الفيلولوجية ، ويمثل هذه الجماعة جماعة أطلق عليهم البلاغيون الجدد، جلّهم من فرنسا وألمانيا، منهم: «جيرارجينيت، وجان كوهين، وتودروف ، وجماعة م «. وغيرهم، وتقاطعت أهدافهم وإنجازاتهم مع زملائهم البريطانيين والأمريكيين في كثير من الأمور المجازية واللغوية .

وكان البحث البلاغي الجديد متزامنا مع حركات تجديد أخرى لها صلة بالأدب واللغة والثّقافة مثل: النّقد الجديد والرّواية الجديدة والسينما الجديدة ، وكلّها متقاربة في منبعها ومصبّها. ولا ننسى أيضا دور الوظيفيّة والتداولية في بعث بلاغة الخطاب نحوا لجديد.

الفرق بين البلاغة القديمة والجديدة

يجمع النّقاد والبلاغيون المعاصرون على أنّ بلاغة الخطاب تأسست وفق المنهج التاريخي والوصفي، بينما اليوم فإنّ خطاب البلاغة وبلاغة الخطاب يتجه نحو اعتماد المنهج العلمي الموضوعي التّجريبي الوصفي، والابتعاد عن المعيّارية، وذلك بفضل ما تم من تقدّم في دراسة العلوم اللغوية، وظهورها بجانب البلاغة ، كعلم النّفس، واللسانيات العامة، ونظرية الجمال، والأسلوبية. وكل هذه الفنون أصبحت تصبّ في بحر الخطاب البلاغي .

إذا كانت البلاغة القديمة هي فنّ الكلام المقنع لجمهور المستمعين، وهي التقنيات التي يوظفها الخطيب ليؤثر في المستمعين، وهذه اللغة لا تتعدى اللفظة أو الكلمة ، بينما في المنظور النقدي الجديد فإنّ الخطاب البلاغي يتجه ليكتسب طبيعة كلية لا جزئية أساسها هو النّص في عمومه.

كما كانت البلاغة القديمة فنا لتأليف الخطاب في بجميع أنواعه وأشكاله، والسّهر على تقديم عنصر الإقناع ، واكتفاؤها بصياغة الخطاب الجميل، وهذا ما أدى إلى التخلي عن الخطاب السّياسي والقضائي، وبقي لها سوى الأدب ميدانا تسبح فيه ، ومع ظهور اللسانيات وانفصالها عن البلاغة أصبحت تنافس هي نفسها البلاغة.(79)

الفرق بين بلاغة الخطاب الكلاسيكية والجديدة هو انتقال البلاغة من المعيارية إلى الوصفية، ومن القاعدة إلى الظّاهرة، إن البلاغة الجديدة تتخذ النّص موضوعا لها، وتقوم بإعادة تكوينه كي يصلح للتّناول العلمي من منظور لغوي جديد. إنّ بلاغة الخطاب القديم تجهل الجانب النّفسي للخطيب في التصوير الفني، بينما الخطاب البلاغي الجديد يحاول إثبات الحالة النّفسية للخطيب عند تقديمه لنصّ الخطاب، إنّ خطاب البلاغة الجديد استفاد ويستفيد من المناهج النقدية الحديثة والمعاصرة، وهو يعتمدها في الدراسة والقراءة والتحليل في منظور علمي جديد.

الـــهوامش:

1- فاطمة البطال بركة، **النظرية الألسنية عند جاكوبسون**، المؤسسة الجامعية للدراسات و لنشر والتوزيع، ط01، 1413هـــ -1993م،ص40.

2- د/ صلاح فضل، **بلاغة الخطاب وعلم النّص**، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنّشر لو نجمان، ط01، 1996 م، ص61.

3- محمود بن عمر جار الله الزمخشري أبي القاسم، أساس البلاغة ، تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود ، دار المعرفة، بيروت لبنان ، ص 114 .

4- محمد بن مكرّم ابن علي بن أحمد بن منظور، لسان العرب ، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي مشري ، دار إحياء التّراث العربي ، بيروت لبنان، 4 /134- 135.

5- ص: آ20.

6 — سورة النّبأ : آ 37.

7- رابح بوحوش ، **الأسلوبية وتحليل الخطاب** ، منشورات جامعة باجي مختار، عنابة الجزائر ، ص86.

8 - علي محفوظ، فن **الخطابة وإعداد الخطيب**، مكتبة رحاب بور سعيد الجزائر، ص.13.

9- بدوي طبانة ، **النّقد الأدبي عند اليونان** ،دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ،1406هـــ- 1986م ،ص..149.

10- طه:25- 28 .

11- شوقي ضيف ، **في النّقد الأدبي**، دار المعارف القاهرة مصر، ط05، 1962، ص.13.

12 - الإمام محمد أبو زهرة، الخطابة أصولها — تاريخها في أزهى عصورها عند العرب، دار الفكر العربي القاهرة مصر، ص10.

13- علي محفوظ، **فنّ الخطابة وإعداد الخطيب** ،ص16.

14- شوقي ضيف، **في النّقد الأدبي**، ص26.

15 — بدوي طبانة ، **النّقد الأدبي عند اليونان** ، ص ،23-22.

16- د/ محمد غنيمي هلال، **النقد الأدب الحديث**،دار الثقافة، بيروت ، لبنان ،ط1973م، ص.98.

17- بدوي طبانة ، **النّقد الأدبي عند اليونان** ، ص24.

18- الإمام محمد أبو زهرة، **الخطابة أصولها – تاريخها في أزهى عصورها عند العرب**، ص. 17.

19- علي محفوظ، **فنّ الخطابة وإعداد الخطيب** ، ص.69، و بدوي طبانة ، النّقد الأدبي عند اليونان ،ص. 26.

20- رابح بوحوش، **الأسلوبية وتحليل الخطاب**، ص70..

21- علي محفوظ، **فن الخطابة ، وإعداد الخطيب** ،ص.69، و د/ محمد غنيمي هلال، النقد الأدب الحديث، ص102، و شوقي ضيف، في النّقد الأدبي ، ص.26.

22 - بدوي طبانة ، **النقد الأدبي عند اليونان** ، ص. 140.

23- الإمام محمد أبو زهرة، **الخطابة أصولها – تاريخها في أزهى عصورها عند العرب**، ص18.

24- الإمام محمد أبو زهرة، **الخطابة أصولها تاريخها في أزهر عصورها عند العرب**، ص.19، و علي محفوظ، **فنّ الخطابة وإعداد الخطيب**، ص.17.

25- الحسن بن رشيق الأزدي ،**العمدة**، تحقيق وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد ندار الرشاد الحديثة،الدار البيضاء، المغرب، 1353هـ -1934م، 1/20، د/ عمر فروخ، **وتاريخ الأدب العربي** ،دار العلم للملايين،بيروت، لبنان، 1984م،1/89.

26 - الإمام محمد أبو زهرة، **الخطابة أسلوبها – تاريخها في أزهر عصورها عند العرب**، ص.22.

27- عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان الجاحظ ، **البيان والتبيين**، د ار الفكر للجميع ، بيروت لبنان1968م،1/35.

28- محمد أبو زهرة، **الخطابة أصولها – تاريخها في أزهر عصورها عند العرب**، ص.186 - 194.

29-عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان ، **البيان والتبيين** ، 1/164.

30- **نفسه 1/41.**

31- محمد بن أبي يعقوب إسحاق ابن النديم، **الفهرست**، ضبطه وشرحه وعلّق عليه

وقدم له، د/ يوسف علي طويل، ووضع فهارسه، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 01، 1416هـ - 1996م، ص 406، و بدوي طبانة، النّقد الأدبي عند اليونان ، ص.144، و شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني، ط02، دارالمعارف بمصر، 1975م، ص.526.

32- د/ شوقي ضيف، **الفنّ ومذاهبه في النّثر العربي**، دار المعارف بمصر، ط07، 1946م، ص27، و الإمام محمد أبو زهرة، الخطابة أصولها – تاريخها في أزهر عصورها عند العرب، ص182-180.

33- عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان الجاحظ ، **البيان والتبيين**، 1/207، ويراجع أحمد زكي صفوت ، **جمهرة خطباء العرب في العصور العربية الزاهرة** ،المكتبة العلمية، بيروت، لبنان،1352هـ -1933م، 1 /38.

34- **نفسه** 1/ 78- 112،163.

35- نفسه ، **البيان والتبيين**،1/82، و د/ شوقي ضيف، الفنّ ومذاهبه في النّثر العربي، ص.32.

36- نفسه، **البيان والتبيين** 1/ 82،3638.

37- د/ عمر فـــروخ ، **تاريخ الأدب العربي** ،دار العلم للملايين، بيروت ، لبنان 1984م،1/2560.

38- علي محفوظ ، **فن الخطابة وإعداد الخطيب** ،ص.24.

39- علي محفوظ، **فن الخطابة وإعداد الخطيب**، ص.26، - شوقي ضيف، في النّقد الأدبي، ص.26.، دار العلم للملايين، بيروت ط05، 1984م، 1/ 256.

40- علي محفوظ ،**فن الخطابة وإعداد الخطيب** ،ص30.

41- د/ عمر فروخ ، **تاريخ الأدب العربي** ، دار العلم للملايين ن بيروت، ط.1984،05م، ص.256.

42- علي محفوظ، **فن الخطابة وإعداد الخطيب**، ص31.

43 - عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان الجاحظ ، البيان والتبيين،1/ 183.

44- نفسه ص ،1/212

45 - علي محفوظ، **فن الخطابة وإعداد الخطيب**، ص27.

46 - عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان الجاحظ، **البيان والتبيين**،1/ 209.

47- الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري أبو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين**، ص21.

48- الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري أبو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين** ص 27.

49- الجاحظ ، **البيان والتبيين**،1/36- 40.

50- نفسه،1/36- 40.

51- ويراجع أحمد زكي صفوت، **جمهرة خطباء العرب في العصور العربية الزاهرة**، 1/368-373.

52- أحمد زكي **نفسه** ،2/ 377- 385، 2/407.

53- صلاح فضل، **بلاغة الخطاب وعلم النص**، ص 3- 5.

54- رابح بوحوش، **الأسلوبيات وتحليل الخطاب**، ص85.

55- ابن منظور، **لسان العرب**، 1/ 487-486.

56- سورة آل عمران آ:20.

57- سورة العنكبوت آ :18.

58- علي محفوظ، **فنّ الخطابة وإعداد الخطيب**، مكتبة رحاب بور سعيد، الجزائر، ص.13.

59 - د/ محمد غنيمي هلال، **النقد الأدب الحديث**، دار الثقافة بيروت لبنان ،1973م، ص.98.

60- أبو هلال العسكري،**كتاب الصناعتين** ص10، ود/ بدوي طبانة، علم البيان دراسة تاريخية فنيّة في الأصول البلاغة العربية ، دار الثقافة، بيروت لبنان ،1401هـ -1981م،ص.07.

61- بدوي طبانة ،**علم البيان** دراسة تاريخية فنيّة في لأصول البلاغة العربية ص.9.

62- صلاح فضل، **بلاغة الخطاب** وعلم النص، ص.40.

63- عبد القادر الحسين، **فن البلاغة** ، عالم الكتب ، بيروت لبنان ، ط02، 1405هـ- 1984م، ص. 13- 14.

64- د/ صلاح فضل، **بلاغة الخطاب وعلم النص**، ص.40.

65- د/ حميد أدم ثويني، **البلاغة العربية، المفهوم والتطبيق**، دار المناهج للنّشر

والتوزيع ، عمان ، الأردن ، ط01» 1427هـ - 2007م، ص.29.

66- أبو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين**، ص.42.

67- نفسه، ص. 47.

68- نفسه، ص.69.

69- ، د/ بدوي طبانة، **علم البيان** ،**دراسة تاريخية فنيّة في لأصول البلاغة العربية** ، ص8.

70 - د/ عبد العزيز عتيق، **علم المعاني** ، دار النّهضة العربية للطباعة والنّشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، 1405 هـ - 1985م،ص.7.

71- أبو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين**، ص19..

72- **نفسه**، ص.12-11.

73- قدامة بن جعفر، **كتاب نقد النّثر** ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ،1402هـ - 1982، ص.3.

74- د/ عبد القادر الحسين ، **فنّ البلاغة** ص.27.

75 - سورة القصص آ: 34.

76- عبد القاهر الجرجاني ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني** ، دار الكتب العلمية ،، بيروت لبنان،ص29 ، و أحمد مصطفى المراغي ، **علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع**، ط05،المكتبة المحمدية التجارية ، ص 13، و السّيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، ص04.

77- د/ بدوي بطانة ، **النقد الأدبي عند اليونان** ، دار الثقافة بيروت لبنان ،1406هـ -1986م ، ص140-139 .

78- د/ صلاح فضل، **بلاغة الخطاب وعلم النص**، ص 91.

79- د/ يوسف أبو السعود، **الأسلوبية الرؤية والتطبيق**، دار المسيرة للنّشر والتوزيع والطباعة، ط، 01،1427هـ - 2006م، ص61.

فهرس المصادر والمراجع:

* – المصحف الشريف برواية ورش عن نا فع

1 – أحمد مصطفى المراغي ،علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع،ط 05، المكتبة المحمدية التجارية.

2 – بدوي بطانة، النقد الأدبي عند اليونان ، دار الثقافة بيروت لبنان ،1406 هـ ، 1986م.

3– بدوي طبانة ،علم البيان، دراسة تاريخية فنيّة في لأصول البلاغة العربية، دار الثقافة للنّشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1401هـ –1981م.

4 – رابح بوحوش،الأسلوبيات وتحليل الخطاب، ،منشورات باجي مختار،عنابة.

5– الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1406هـ – 1986م.

6– حميد آدم ،ثويني، البلاغة العربية – المفهوم والتطبيق، دار المناهج للنشر والتوزيع،ط01، 1427هـ –2007م، عمان الأردن.

7– شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني، ط06، دار المعارف بمصر،1973م.

8 – د/ شوقي ضيف ،الفـنّ ومذاهبه في النّثر العربي ، دار المعارف بمصر،ط07، 1946 م.

9– شوقي ضيف، في النّقد الأدبي، دار المعارف القاهرة مصر، ط05، 1962.

10– صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنّشر، لو نجمان، 1996م.

11– عبد العزيز عتيق، علم المعاني، دار النّهضة العربية للطباعة والنّشر1405هـ، 1985م.

12 – عبد القاهر بن عبد الرحمن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني،ط1409،01 هـ – 1988م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

13– عبد القادر الحسين، فن البلاغة ، عالم الكتب ، بيروت لبنان ، ط1405،02هـ، 1984م.

14- عمرو بن بحر الجاحظ أبو عثمان الجاحظ ، البيان والتبيين، دار الفكر للجميع، بيروت لبنان، 1968م.

15- عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي ، ،دار العلم العلمية للملايين بيروت، ط05، 1984 م

16- علي محفوظ، فنّ الخطابة وإعداد الخطيب، مكتبة رحاب بور سعيد، الجزائر.

17- فاطمة البطال بركة، النظرية الألسنية عند جاكوبسون، المؤسسة الجامعية للدّراسات و للنشر والتوزيع، ط.01، 1413هـ -1993م.

18- قدامة بن جعفر، كتاب نقد النّثر ،دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان، 1402 هـ، 1982م .

19- الإمام محمد أبو زهرة، الخطابة أصولها، تاريخها في أزهرِ عصورها عند العرب،دار الفكر العربي، القاهرة.

20- محمد بن أبي يعقوب إسحاق ابن النديم، الفهرست، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدم د/ يوسف علي طويل له، ووضع فهارسه، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط01، 1416هـ - 1996م

21- محمد بن مكرّم بن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي مشري ، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.

22- محمد غنيمي هلال، النقد الأدب الحديث، دار الثقافة بيروت لبنان 1973م.

23- محمود بن عمر الزمخشري جار الله أبي القاسم، أساس البلاغة ، تحقيق، الأستاذ عبد الرحيم محمود ، دار المعرفة، بيروت لبنان.

24- يوسف أبو السعود، الأسلوبيّة الرؤية والتّطبيق، دار المسيرة للنّشر والتّوزيع والطّباعة، ط، 01، 1427هـ - 2006م.

« التَّرْداد » و التَّكرْار في البيان العربي

(دراسة أسلوبية في ''خطبة حجة الوداع'' للنبي ﷺ)

د. محمد الأمين خلادي

جامعة أدرار – الجزائر–

مـــقـــدمـــة

قمين بالدراسين الساعة أن يولوا وجهتهم شطر فقه الخطاب في البيان العربي محاولين قدرالإمكان التوفيق بين القراءات الجادة الشتى وفسيفساء المناهج النقدية ابتغاء البلوغ بالمتلقي إلى أظفرالقراءات الراجحة والمقاربات الفائزة التي من شأنها الإسهام في إنجاح رسالة الفن والأدب والبيان، في الوقت نفسه الأخذ بحكمة التوازن والتوفيق بين أطياف النقود المتعددة وجهود النقدة المختلفة وصيانة البيان والإبداع معنويا وجماليا وتوصاليا .

من أجل ذلك اصطفيت البحث في بيانية العربية من خلال بسط القول في الترداد / التكرار؛ لأنه يتناغم والأطاريح الأسلوبية التي اهتمت بالإيجاز في أغلب الدراسات ،ومن البواعث على ذلك مايأتي :

– عدم الاعتناء بالتكراروالترداد كالذي لقيه جنيسه الإيجاز من الرعاية والتفضيل.

– ضرورة بحث هذه الظاهرة البيانية في خطب متنوعة وعدم حصر ساحة القراءة في ضرب بياني محدود .

– محاولة تأثيل نظرية الترداد الخطابي ،لأنها تتجاوز الطروح السابقة في الاجتزاء بنظرها القاصر الذي حفل بالتكرير والتكرار طويلا.

وعلى أسس البواعث تغييت الأهداف التالية :

– تبيان آليات التكرارفي فعالية الانسجام والتماسك النصيين .

– علاقة العنوان بالتكرار في الخطاب.

– النظم واستباقه نظرية علم اللغة النصي وأثره في الدراسات البيانية كالتكرار والوصف والتخيير والربط ووسائل التضام وأدوات التلاحم في نسيج الشبكة الخطابية / النصية .

– تبليغية التكرار الوظيفي وأثرها في التوصيل والتلقي .

سأحاول في ضوء ذلك تقديم موجز نظري ثم أردفه بالتركيز على التطبيق مكاشفا خصيصات الترداد في بيانية الخطاب النبوي وبالأخص في خطبة حجة الوداع.

مـــدخـــل

« الترداد »... بله التكرار نظام لغوي بياني مخصوص تتجلى في ظاهرة فيها من البلاغة و الغرابة ما يحمل القارئ المتأمل على طرق بابه و تناول

خصيصاته و جمالياته و غاياته و فعالياته؛ و هو ذو واجهة بلاغية ظاهرة، عنوانها الصوت المتشكل تشكلا منمازا يلمع إشعاعه بخلاف سياقات بيانية تسير معه في الخطاب، وفي الوقت عينه هو منطو على باطن دلالي جمالي إيقاعي متشعب السمات التعبيرية و المعنوية بحكم تموضعه في سياقة الخطاب و النص، تستدعيه بواعث و غايات ما.

والعربية تصطبغ بالتنوع الذي يثري فعالية التلقي والتأثير، حيث إن سموها وخلودها لا ينحصر في ضرب إبلاغي واحد فقط، كالمجاز والإيجاز والاقتصاد اللغوي والتمثيل... وإنما حقيقة رفْعتها تقبع خلف تنوعات العبارة وتمظهراتها الجمالية و المعنوية الشتى؛ فتلفي تلك العبارة الترادية المغروزة في الخطاب قارئا ينجذب إليها، و عنها يسأل بعد أن قُذِفت في ذوقه ومخياله ونظره هندسة تركيبية تخّالف عن المأثور في أضرب أخرى يتكاثر وجودها بشهرة معلومة، بها تُعرف العربية و بالعربية تُعرف هي الأخرى؛ إنها الإيجاز، فالضاد إيجازها، وأما مصدر البيان الترادي فهو مخصوص بإنباهات جمالية تؤثر في متلقي الترداد والخطاب معا؛ ولكن، ما يمنع الضاد أن تتسربل بعنوان ثان عزيز أثبتته منظومة الخُطُب العربية ونصوصها و هو "الضاد ترادها".

الترداد فيض بياني وإلماع جمالي ونبض إيقاعي أسلوبي مخصوص في مسيس الحاجة إلى أن يُرجِع فيه المذّكر البَصَرَ مرارا وترادادا، عساه يستنبط ماهيته وأثره وحاجة التعبير إليه واستئناس سياقات معينة به تفرضها المقامات الخطابية والمواقف التبليغية.

التكرار والترداد بين المعجم و المصطلح :

إن الولوج في هذا المصطلح وفي حيثياته، يتطلب منا سوق جملة من شروح المعجميين والدراسين اللغويين لمادة : رد، حتى يتسنّى لنا الإحاطة بهاته المادة وتحولاتها المستوياتية، وكيف صيغت، وممّا اشتُقّت وفيما وُظّفت وإلام قصدت .

ورد في القاموس المحيط « ردّ رداّ ومردّاً ومردوداً وردّيدي، صرفه... والترداد الترديد... والارتداد الرجوع[1] » .

وجاء في اللسان «ردّد، الردّ: صرف الشيء ورجْعُه و الردّ مصدر رددت الشيء، وردّهُ عن وجهه، يردّه ردّاً ومردّاً و ترداداً: صرفه، وهو بناء للتكثير ... قال شمّر : الردّة العطفة عليهم والرغبة فيهم، وردّدهُ ترديداً وترداداً فتردّد »[2]

وفي معجم الألفاظ والأعلام القرآنية «ردّه عن كذا صرفه وأرجعه... ورادّهُ الشيء أرجعه إليه...(**ثم رددناه أسفل سافلين**) التين، الآية»[3]5 .

وتعرفه إنعام فوال عكاوي، صاحبة المعجم المفصل في علوم البلاغة بقولها: «الترديد من الردّ، مصدر رددت الشيء: صرفته، والترديد إعادة الشيء[4]».

وقد أوردت المعاجم الاصطلاحية العلمية واللغوية واللسانية هذه المادة، كورودها في قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية:«الترديد :Répétition, Repetition[5]» وفي المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات :« ترديد : Antanaclasis [6]» ، و أما في معجم عبد النور الحديث فقد ورد لفظ

الترداد كما يلي: « ترداد : Réitération, Répétition , Répulsion réitérée ، تردد : ردّد الكلام: Serépéter »7.

ذاك عن الشرح المعجمي اللغوي للترداد، أما عن المعاني والمفاهيم والتعريفات الاصطلاحية، فقد تشابهت وتقاربت تارة واختلفت وتخالفت تارات أخرى، و لعل مردّ ذلك يكمن في إشكالات المصطلح التي تطال كل بحث أدبي أو لغوي ، إلا أنها ظاهرة طبيعية لا تخلّ بغاية هذا البحث أو ذاك..

ومن العوامل التي نحسبها سببا لهذا عاملا الزمان والمكان، فكثيرا ما يتفق عالمان حول مضمون ظاهرة أدبية ما ولكنهما يختلفان في تحديد المصطلح الخاص بها لعدم اجتماعهما في بقعة واحدة أو في حقبة واحدة. أضف إلى ذلك أثر البيئة الاجتماعية والثقافية في تركيب الدالّ وحمله على المدلول.

كما أن المادة اللغوية لأي نص أدبي قد تملي على الدارس وضع مصطلح محدد بعينه ؛ دون غيره، فدارس التكرار في الجانب البلاغي مثلا قد يختلف مع دارس التكرار في جانبه اللغوي من حيث تحديد المصطلح .

ثم إن طبيعة الطرح الموسوعي التي شاعت عند علماء العربية قديما كانت تفرض على العالم بسط دقائق الظاهرة اللغوية و الاجتهاد و الاستطراد فيها ما قد يتولد عنه وضع مصطلح يختلف عن غيره.

و كما هو الحال أيضا عند الدارسين المحدثين؛ فما من بحث أو دراسة إلا و أُثيرت مشكلة المصطلح و وجد الباحث نفسه في توزّع بين الأخذ

من موروثه الأدبي، و بين تحصيله المعرفي عند الغرب و بين اجتهاده الشخصي الصرف، لأجل هذا و حتى لا يضيع معنا القارئ في حمأة هذا المعترك الاصطلاحي، ارتأينا أن ننير له طريقا نراها أجدر و أقرب إلى درْك المبتغى؛ فسنعرض جملة ممّا تهيأ لدينا من تعريفات و مفاهيم قديمة و حديثة لمفهوم الترداد معنىً لا اصطلاحاً، مفصّلين القول في بعضٍ منها، وموجزين في البعض الآخر. كما تجدر الإشارة هنا إلى أننا اعتمدنا -بقوة- في تفصيل هاته الأجناس البيانية و الفنون البلاغية المعجمَ المفصّل في علوم البلاغة للدكتورة إنعام فوّال عكّاوي ، لجمعه مختلف الآراء والتفاسير و أحسنها و أدقها .

يقول العلامة سيبويه في معرض حديثه عن عمّا لحقته الزوائد من بنات الثلاثة من غير الفعل:« وليس في الكلام مفعال ولا فعلال ولا تفعال إلا مصدرا، و ذلك نحو: الترداد و التقتال »[8]

أما الإمام السيوطي فقد بسط القول في هذا؛ عند تفصيله لصيغ المزيد من الثلاثي المضعّف ، حينما أورد صيغة تفعال، و ضرب لها مثالا بقوله: « وتفعالٌ:ترادٌّ »[9]

ويقول في كتابه الإتقان في علوم القرآن: «التكرير وهو أبلغ من التأكيد وهو من محاسن الفصاحة خلافاً لبعض من غلط، وله فوائد منها التقرير، وقد قيل الكلام إذا تكرّر تقرّر ، وقد نبّه تعالى على السبب الذي لأجله كرّر الأقاصيص و الإنذار في القرآن بقوله : وصرّفنا فيه من الوعيد لعلّهم يتّقون أو يحدث لهم ذكراً، ومنها التأكيد، ومنها زيادة

التنبيه على ما ينفي التهمة ليكمل تلقّي الكلام بالقبول... ومنه ما كان لتعدد المتعلّق بأن يكون المكرّر ثانياً متعلّقاً بغير ما تعلّق به الأول، وهذا القسم يسمّى بالترديد، كقوله : الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درّي ، وقع فيها الترديد أربع مرّات وجعل منه قوله : فبأيّ آلاء ربكما تكذّبان ، فإنها وإن تكرّرت نيفاً وثلاثين مرة فكل واحدة تتعلّق بما قبلها ولذلك زادت على ثلاثين و لو كان الجميع عائداً إلى شيء واحد لما زاد على ثلاثة لأن التأكيد لا يزيد عليها ، قاله ابن عبد السلام وغيره ، و إن كان بعضها ليس بنعمة فذكرُ النقمة للتحذير نعمة، (وقد سئل) أي نعمة في قوله : كل من عليها فان، (فأجيب) بأجوبة أحسنها النقل من دار الهموم إلى دار السرور وإراحة المؤمن والبار من الفاجر وكذا قوله : ويل يومئذٍ للمكذّبين ، في سورة المرسلات، لأنه تعالى ذكر قصصاً مختلفة وأتبع كل قصة بهذا القول فكأنه قال عقب كل قصة ويل يومئذ للمكذّبين بهذه القصة ، وكذا قوله في سورة الشعراء: (إن في ذلك لآية و ما كان أكثرهم مؤمنين وإن ربك لهو العزيز الرحيم)، كرّرت ثماني مرات ، كل مرة عقب كل قصة فالإشارة في كل واحدة بذلك إلى قصة النبي المذكور قبلها وما اشتملت عليه من الآيات والعبر ، وقوله وما كان أكثرهم مؤمنين إلى قومه خاصة و لما كان مفهومه أن الأقل من قومه آمنوا أتى بوصفَيْ العزيز الرحيم، للإشارة إلى أن العزة على من لم يؤمن منهم والرحمة لمن آمن ، وكذا قوله في سورة القمر: (ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر)،

و قال الزمخشري كرّر ليجدوا عن سماع كل نبأ منها اتّعاظاً و تنبيهاً ، و أن كلا من تلك الأنباء يستحق لاعتبار يختصّ به و أن ينتبهوا كي لا يغلبهم السرور و الغفلة !! [10]»

ويزيد التفصيل بقوله: « التكرير؛ و هو أبلغ من التأكيد .. وله فوائد: منها إذا طال الكلام وخُشيَ تناسي الأول أُعيدَ ثانيا تطريةً له وتجديداً لعهده؛ و منه : **ثم إن ربّك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك و أصلحوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم**، النحل،119، ... **إني رأيت أحد عشر كوكبا و الشمس و القمر رأيتهم لي ساجدين**، يوسف،4 ، و منها التعظيم و التهويل نحو : الحاقّة ما الحاقّة، القارعة ما القارعة . و أصحاب اليمين ما أصحاب اليمين... و من أمثلة ما يُظنُّ أنه تكرار وليس منه : **قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون** ، الكافرون،2 ... و منه تكرير حرف الإضراب في قوله : **قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر** ، الأنبياء،5، ... ومن ذلك تكرير الأمثال كقوله : **وما يستوي الأعمى و البصير ولا الظلمات و لا النور و لا الظلّ و لا الحرور و ما يستوي الأحياء و لا الأموات** ، فاطر،19، 20 ... ومن ذلك تكرير القصص كقصة آدم و موسى و نوح و غيره من الأنبياء. قال بعضهم : ذكر الله موسى في كتابه في مائة و عشرين موضعا ... و قد ألّف البدر بن جماعة كتاباً أسماه المقتنص في فوائد تكرير القصص ، و ذكر في فوائده :

أن في كل موضع زيادة شيء لم يُذكر في الذي قبله ، أو إبدال كلمة

بأخرى لنكتة؛ و هذه عادة البلغاء ... و منها : أن إبراز الكلام الواحد في فنون كثيرة و أساليب مختلفة ما لا يخفى من الفصاحة »[11]

بلاغة خطبة حجة الوداع رسالة وبيانا للعالمين:

خطبة حجة الوداع للنبي مظهراً ترداديا رائداً في إبلاغية البيان العربي، إذ إنه ترداد غائي له من جمالية التفصيل والإبانة ما له، كيف لا وهو النبي الذي أوتي البيان وجوامع الكلم وأضرب الخطاب وفنونه، « فاعلم أن نسق البلاغة النبوية إنما هو في أكثر الحد الإنساني من ذلك الإعجاز، يعلو كلام الناس من جهة ويترل عن القرآن من جهتة الأخرى، فلا مطمع لأبلغ الناس فيما وراءه، ولا معجزة عليه فيما دونه[12]».

وهذه الخطبة أظهر نموذج جمع فيه النبي كل ما في رسالته من بلاغ دنيا وأخرى مخاطبا مطلق الناس مشهداً بعضهم على بعض مفصلاً في كبرى الحقائق بين الرب والعباد وفيما بين العباد أنفسهم مبشراً ومنذراً مجلاً ومقرعاً؛ فهي خطبة جامعة مانعة حية خالدة صالحة في كل حين تذكر الناس سعادتهم وهي المنجاة إذا رغبوا في العمل بمقتضاها أمراً ونهياً...

وقد اتخذت الهندسة البيانية في هذا النص الشريف بناء بديعياً مفصلياً يحفظ ماء المعاني والقضايا المبثوثة في الحرف والكلمة والعبارة، فثمة مفاصل ثمانية ممهدة باستفتاح ووصية واعظة مختتمة بالسلام؛ وهي أقسام ثلاثة تصنع الخطاب.

ومما زاد البناء بداعة والمضمون سمواً خالداً تغرز خطاب ترادي في

أواسط المفاصل, هدفه إثارة الانتباه للتركيز في التلقي ، لأن الأمور ذات جلل و كذا إيقاع وقفات فاصلة تمعلم خصوصية كل مفصل بموضوع معين, وكأنه علامة على التوقيع النبوي في ترسيخ إعلامات مخصوصة يقرؤها كل من شهد الخطبة أو تلقاها على مدار الزمان وحدود المكان.

أسلوبية الترداد في الخطبة:

يمكن إيجاز عنوانات الأقسام و المفاصل كالآتي:

القسم الأول: مفتتح بالحمدلة والاستغفار والشهادتين والتصريح برأس الخطبة من خلال توصيته عباد الله بالتقوى والطاعة ثم مفصلة ما بين القسمين بعبارة (أما بعد).

القسم الثاني: ويحتوي ثمانية مفاصل.

المفصل الأول: نداء أول (أيها الناس) مع الإشعار بالسماع لما سيلقى محسسا المتلقين بعظمة الموقف زمانا وهو موسم الحج ومكاناً هو البقعة الحرام.

والنداء(أيها الناس) هو رأس موضوع المفصل كما أنه العبارة التي تتردد في الخطبة ابتداءً بتحديث المخاطب في إطلاقية تعم بني البشر جميعاً؛ وهي ترادة ذكرت ثمان مرات إلحاحا على مقصديتها العميقة وعموم المخاطبين بها وكل ذلك موصول بالزمكانية التي أكدها النبي في المفصل الأول تبيينا يعلم الجمهور يومذاك بحسم اللقاء الذي تحسبه النبي، فقذف بخطابه إيقانا منه بذلك التحسب أي لقاء الله تعالى؛ وهذا المفصل في موضوعه كأنه مستهل يبدأ به المفصل الأول ومقدمة لكل المفاصل.

المفصل الثاني: يفتتح بترداد النداء (أيها الناس) ويختم بترداد (ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد)، وهو اختتام يذيل به المفصل في مستويين أولهما بعد تحريم الدماء والأقوال والأعراض في أن يعتدى عليها باطلاً وثانيهما بعد تحريم الربا ودماء الجاهلية ومآثرها الموضوعة...

وذاك الإشهاد ورد مرتين في هذا الفصل لتعلم جسامة هذه الموضوعات الجامعة للأمر والنهي وهي مسائل كبرى فكان الترداد مقصوداً لإعلام السامع والقارئ والمتلقي إعلاماً حقيقاً بالتأمل والحذر والنظر لأنه إشهاد الله تعالى على تبليغ النبي رسالته كاملة في جوامع الأمر والنهي وموانعها.

المفصل الثالث: تبيان حقيقة الشيطان في يأسه من القعود في الصراط المستقيم للناس، لكنه يحتنكهم في الأمور التي يستصغرونها من القول والاعتقاد والعمل، وهذا كله يعد إنباه كل الناس بلازمة (أيها الناس) اقتداء بخطاب القرآن العظيم.

المفصل الرابع: يتوج بتكرار (أيها الناس) وفيه سدادية البيان التي تزيد المعاني عمقا وتجدداً وإيقاعاً يتكرر في السمع وتترك أثرها في العالمين لأنهم المقصودون جميعا وقد وقعوا تحت هذا النداء الذي يقيم عليهم الحجة إذا ما خالفوا الأحكام القرآنية التي وسمت النسيء بالكفر وبينت الأشهر الحرم كأعدل وسم للزمان ثم يذيل المفصل بترداد الإشهاد كتوقيع يقيني لا رجعة في قراره.

المفصل الخامس: يشرع الخطيب في بسط موضوع يخص موقع النساء في شريعة الإسلام. وهو تشريع رباني عدل حكيم كامل شامل متزن حق، أساسه الإنصاف المتوازن بين الرجال والنساء حيث لا شريعة تثبت قدرتها على هذا الكمال المطلق في مكانة الذكر والأنثى كما لا طاقة لقانون مهما قوي وعدل في أن يحيط بسعادة هذين المخلوقين، وهل للمخلوق حول وقوة في ذلك؟ إنه حول الخالق تعالى وقوته العالم بخلقه فيما دق وعظم، ثم يوصى النبي الناس في أن يتقوا الله في النساء، ثم يسوق الترداد بالإبلاغ والإشهاد تبرؤاً نبوياً من الكتمان وبرهاناً على تبليغ الرسالة وتأدية الأمانة ونصح الأمة...

المفصل السادس: وما بين الترادين (أيها الناس) و(ألا هل بلّغت؟ اللهم فاشهد) تقرير الأخوة بين المؤمنين وتحريم أخذ مال الآخر إلا بحق، ثم استقلال الخطاب —ههنا- بموضوع القتل وهو الفتنة الكبرى التي كان يخشاها النبي ويتوقعها في مستقبل الأمة والإنسانية؛ لهذا يستدرك ضمن هذا المفصل إخطار الناس بتبعات هذه المآثم والجرائم إذ ربط ضرب الرقاب بالكفر محملا إياهم بالعود إلى الكتاب والسنة فهما الهداية عينها ويختم بترداد الإبلاغ والإشهاد.

المفصل السابع: وخصه الخطيب بالعود على البدء، وهو تذكير الناس بأول الخلق وأصل الآدمي من آدم والتراب، وهو إبلاغ مقصود لأن الأصل الكريم ومعقد التفاضل والتفاخر في مكسب التقوى وخوف الله تعالى.

وهذا إنباء في صميم الخطبة لأنه يرتبط بالمفاصل السابقة، إذ إن الناس على هدي من حياتهم في تلك المسائل الكبرى سالفة الذكر ما داموا يخشون الله تعالى، ولا معنى لحياتهم في ذلك –أيضا– إن كانوا عن التقوى زائغين.

والمفصل السابع: يبدأ بترداد (أيها الناس) ثم يختم بالترداد : (ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد)، إلا أن نهاية هذا المفصل زادت في تأكيدية الترداد لما أجاب الحاضرون نبيهم بقولهم (نعم) فقال (فليبلغ الشاهد الغائب) فأشهدهم على أنفسهم ومدّد من شأن الرسالة فكانت الخطبة شهادة في ذاتها صالحة لمطلق الزمان والمكان والإنسان.

المفصل الثامن: يختم الخطيب –بعد نداء الناس (أيها الناس) –النص بما يتساوق والختم فذكر موضوع الميراث لأنه عالق بالموت والعقب وهذا ما يختم به المرء وجوده، فكان اختتاما منسجماً والخطبة في مفاصلها وأقسامها، وكأنه تذكير بأفق الآخرة وما يجب التزود به للموت وما بعدها.

ثم تختم الخطبة بالسلام وهو تحية مشحنة بوداع تنبأ به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

ومما يستفاد من سوق الترداد في هذه الخطبة ازديان بيانها بإبلاغية دلالية تحفظ ذاكرة الرسالة المحمدية التي اختصرها النبي في هذه الخطبة المعلمة الناس بأمور دينهم ودنياهم في اقتضاب مكثف يطوي في ثناياه تضاعيف الحياة قولاً وفعلاً أمراً ونهياً، وخصوصاً تلك التي تتعلق بالمخلوقين فيما بينهم حرصاً من النبي على سلامة عقباهم يوم لا راحم إلا الله.

ومن جهة التركيب الأسلوبي والإيقاعية فثمة تجليات بيانية تؤكد مشروعية الترداد ومبتغى الإيصال وإرضاء المتلقي إقناعاً واقتناعا، وذلك بتركيب ردده النبي جمع فيه بين الإنشاء والخبر ضمن هندسة متلونة من شأنها استحضار الجو النفسي والتهيؤ الذهني للمتلقي؛ والنداء إسماع مشهّر يحمل السامع/ المتلقي على التلبية بطريق أو بآخر، أفضله الاستجابة سمعاً وطاعة وأقبحه انتهاء النداء إليه وإن عصا وتكبر وتجاهل، ثم أسلوب الاستفتاح والاستفهام (ألا هل بلغت، اللهم فاشهد) أسلوب كأنه يؤكد النداء ويقر نفاذه إلى المتلقي وما بين الأسلوبين تتقرر الخبرية الحاملة لرسالات أراد النبي إبلاغها إلى الشاهد والغائب سواء.

ومن ثم فالتوزيع الهندسي لتركيب الترداد يصون الرسالة ويوصلها إلى مؤداها الحقيقي وبذلك فإنه حقا النبي الحريص على الناس ومجيرهم من النار...

أما إيقاعية الترداد فإنها تتبوأ مكانة سامقة في شد الوجدان وخلابة السمع، وهي إيقاعية مزدوجة تتمثل في بيئتين جلية وخفية وبينهما ائتلاف واختلاف.

فالبيئة الإيقاعية الجلية والخفية يتم الإيلاف بينهما من جهة أن كلا منهما لا يكون إلا حيث يكون الترداد.

أما ما بينهما من اختلاف فسببه أن الإيقاع الجلي مصحوب بترداد اللوازم عمودياً في النص؛ وهو إيقاع التكرار في رؤوس المفاصل وأذيالها بعبارات (أيها الناس/ ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد)؛ فكأن كل ترداد

لاحق هو رد على ترداد سابق وبه يقع النغم الخارجي الذي هو كالفاصلة الإيقاعية والتي بها تنماز معاني كل مفصل عن الآخر؛ فعمودية الإيقاع الجلي موصولة بالترتيب المتدرج لمعاني الخطبة وموضوعاتها حتى يغدو السامع / المتلقي في حال التوقع تجاه إيراد الترداد مجرد اكتمال معنى المفصل وحيثياته الدلالية وبهذا فهو ترداد وظيفي يخدم الفكر و يزين الفقرات بنغم مخصوص يؤثر في الأذن ثم في القلب.

وأما عن الإيقاع الخفي فمنشؤه تكرارات ترد أُفقيا في كل مفصل زيادة عن ترداد اللازمة، فينجرّ نغم جواني يتأخر في بروزه بعد الإيقاع الخارجي للازمة المفصلية؛ ذلك لأنه يُحيي نغماً مصاحباً له جراء ترداد أفقية تمدد نغم اللازمة مثل: (فإنني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقفي هذا)؛ وهنا تكرار ضمير المتكلم الذي يؤكد ضمير المنادي وهو النبي ثم ترداد اسم الإشارة الذي يفيد التعيين والتدقيق إشعاراً بهول الموقف وجديته, كما الأمر في المفصل الثاني فبعد اللازمة المفصلية تتواتر عبارات قصيرة ذات إيقاعات تشعّ بالروح المتخفية وراء المباني تترك أثراً غائراً في نفسية المتلقي: (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم؛ كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا..)؛ وثمة سرد لتواتر ضمائر المخاطب تحدث استجابة لمثير اللازمة في ضميرها المتكلم (أيها الناس)، فالتكرار الضمائري ذو إيقاعية خصيبة تحدث وقعاً في السامع، ناهيك عن الميمات الساكنة التي تترجم انتهاء الإعلام في آذان المتلقين وقلوبهم، وإنّ حُرمة الدماء والأقوال والأعراض شبّهت بحُرمة يوم

عرفة وشهر ذي الحجة والبيت الحرام وفي هذا ترداد بالتشبيه يحمل إيقاعاً داخلياً بفعل المقارنة لتحقق المساواة والشبه، كما تجلت النغمية الجوانية في صناعة التركيب المكرّر في غالب عناصره: (يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا)، ومنه فالإيقاع الداخلي يصنع بمؤتلف اللفظ ومختلفه... ومثال هذا شائع في نغمية الخطبة وهي تتجدد من مفصل إلى آخر بتجدد الزمن النفسي للقراءة والمعاني المتغايرة (لا تظلمون ولا تُظلمون... وإن أول ربا أبدأ به... وإن أول دم أبدأ به...).

ومما يُرسّخ بتكرار الضمائر والروابط وأسماء الإشارة الانسجام الخطابي ولهذا فالإيقاع الجلي والخفي قد تشابكا عموديا وأفقيا لهما توطيدية معنوية ونسيجية بيانية في كمال النص النبوي وثبوتيته.

ومن إيقاعية الخطبة اسمها وعنوانها (حجة الوداع)، ولهذا وردت الترادات بزخم قصدي غايته التوصيل والإشهاد لما فيها من خواتم الرسالة وزواجرها ومبشراتها ويقينياتها الحقة، وقد أُلقيت بمسحة تنبئ عن خطيب قرُب فراقه وارتحاله عن الدنيا !

ومهما يكن فإن حقيقة الاقتدار وإصابة المعنى وإتقان الكلام تصريفاً لا توزن بوجود الترداد أوالإيجاز أو هما معاً، وإنما عمدة الأمر في سوق هذين النظامين البيانيين في حال الخطاب ومقامه الزّمكاني وغاية الرسالة المقذوفة فيه «على أنه لا يؤخذ مما قدمنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يطيل الكلام إن رأى وجها للإطالة، فقد كان ربما فعل ذلك إن لم يكن منه بدّ، وقد روى أبو سعيد الخدري أنه صلى الله عليه وسلم خطب بعد

العصر فقال: ''ألا إن الدنيا خضِرةٌ حلوةٌ، ألا وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون؛ فاتقوا الدنيا...'' قال أبو سعيد: ولم يزل يخطب حتى لم يبق من الشمس إلا حُمرة على أطراف السعف، فقال: ''إنه لم يبق من الدنيا فيما مضى إلا كما بقي من يومكم هذا فيما مضى ! ''. قلنا: وهذه مدة لا تقدر في عرفنا بأقل من ساعتين، وحسبك بكلام من البلاغة النبوية يستوفيهما، بيد أن الإقلال كان الأعم الأغلب، حتى إنه كان يأمر بقصر الخطبة.» [13].

فبالرغم من طول الخطبة فإن الترداد بانتشاره المتفشي فيها لم يمنع تألق الإيجاز بتلك الجمل القصيرة المحكمة في شد النفس السامعة والقارئة المتلقية، حتى ليبدو من الجملة الواحدة وقد جُمعت جمعاً مكثفا أنها الخطبة ذاتها، وهكذا يتعاضد نسج الترداد بالإيجاز في تناغم معنوي يلون المواقع البيانية التي تحمل المتلقي على الراحة المتملية.

فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصنع خطابه على أساس هو التناسب البياني بوقوع شرط الصحة والمطابقة والتلاؤم بين مضمون الخطاب وزمكانيته ومستوى المتلقي فكريا وشعوريا؛ لهذا فإنه قد يطيل الإطالة الملفتة للانتباه قياساً بحاجة المتلقي لذلك الطول كما ورد في تلك الخطبة عن الدنيا وأحوالها وأهوالها، لأنه أيقن بتلك الحاجة وفحواها ضرورة تنبيه السامعين بفوت الزمن؛ إذ شبه متبقى الدنيا في ذلك القرن بمتبقى يوم الخطبة ذاك، ففيه عظة سانحة واعتبار مستديم بهدف إقناع المتلقين في جمهور الخطبة، بل وكل المتلقين على مدار الزمان وآفاق المكان.

ولعل خطبة حجة الوداع شبيهة بهذه الخطبة من جهة الداعي إلى الطول والتفصيل، وهو ضرب من النظام البياني تمليه أزمنة مخصوصة، وليس بالساري في غالب خطبه صلى الله عليه وسلم، ولا شك في أن إدارة الكلام النبوي بينه وبين المتلقي تنسج على منوال النظام البياني في إلقاء الخطاب المعجز.

وثمة بيانات نبوية أخرى تتواتر فيها الترادات كالتعريفات والموازين والرسائل والأمثال النبوية ويجل عددها عن الحصر، وهي خُطُب حقيقة بالدراسة والبحث في جواهرها اللغوية والمعنوية واللسانية...[14].

الهوامش :

1 – محيي الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، القاموس المحيط، ص :304

2 – أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار بيروت للطباعة و النشر، ص: 172 ، 173

3 – محمد إسماعيل ابراهيم، معجم الألفاظ و الأعلام القرآنية، ص:199

4 – د.إنعام فوال عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، ص: :303

5 – د.إميل يعقوب و آخرون ، قاموس المصطلحات اللغوية و الأدبية ،عربي إنجليزي فرنسي، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، ط:1 ،1987 م ، ص :118

المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، مكتب تنسيق التعريب، المعجم الموحد 6 – لمصطلحات اللسانيات (إنجليزي، فرنسي، عربي)، تونس، 1989، ص: 12

7 – جبور عبد النور، معجم عبد النور الحديث، عربي، فرنسي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط:11، 2001، ص:12

8 – أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب (كتاب سيبويه)، تحقيق و شرح: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط:3/ 1403 هـ،1983م ،ج:4، ص:257

9 – عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة و أنواعها، شرح و ضبط و تصحيح: محمد أحمد جاد المولى بك ، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1408 هـ، 1987 م ، ج:2، ص :8

10 – عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت، لبنان، ج:2 ، ص :66 ، 67

عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، ضبط و تصحيح 11 – : أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1 /1408 هـ ،1988 م ، مج:1 ، ص : 258 ،259 ،262 ،263

– 12مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مكتب رحاب، الجزائر، ص341.

13 – الرافعي ، إعجاز القرآن ص : 302 .

14– ينظرأبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تح عماد الدين احمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط4، (د:ت)، ص 155-147، وأنظر: ابن شيق، العمدة، ج2، ص 580.

واقِع حال البحث المصطلحي
ــ المجال العربي أنموذجاً ــ

د.يوسف مقران
المدرسة العليا للأساتذة
بوزريعة ــ الجزائر

ملخّص:

يتناول هذا المقال واقِع حال البحث المصطلحي الذي يمارسه بعض الباحثين العرب في ضوء اللسانيات. فهو يهدف إلى وصف الإسهامات الناجمة عن البحث المصطلحي في مجال البحوث اللّسانيّة. إذ حان الأوان أن نُسند بالفعل إلى المصطلحيات المبتغى من الدور العلميّ والعملي. هذا ما يحاول بحثُنا أن يَفيَ به كما ينبئ العنوان. والمصطلحيات تعني هنا العمل المصطلحيّ المقصود والآخر المعمول به (من غير وعي) لكنّه فعّال وناجع؛ نريد أن نُعمِل عليهما نوعًا من الاستقراء فنستنتج منهما قواعد مصطلحيّة، بل ولجميع أبحاث المصطلحيات أيًّا كانت موضوعاتُها. ومن أجل القيام بذلك، اخترنا كمدوّنة للبحث الكتابات اللّسانيّة التي تزعم تناول المصطلحات الواردة كبيانات ضمن مختلف الكتب المنشورة في العالم العربي خلال ظهور اللسانيات؛ حيث تمّ وصف هذه المصطلحات وتحليلُها على مدى تجليّاتها الإشكاليّة مستعينين في ذلك بالتفسير الذي أخذ قسطاً كبيراً من عملنا. إنه يؤدي إلى الكشف عمّا أسميناه الخطاب اللّساني العربي الذي لم يعد معصوماً في نواح كثيرة.

مقدمة

إنّ المكتبات العربيّة تفتقِر إلى مؤلّفات في مجال المصطلحيات ـــ ولاسيما في الجانب النّظري ـــ إلى درجة أنّ محمد حلمي هليل لم يجد ما يذكر منها إلى عهدٍ قريب سوى كتاب واحد فقط وبعض مقالاتٍ كان قد ترجمها حيث يقول: « أما في المكتبة العربية فليس في هذا الحقل ونظرياته إلا كتاب واحد هو: علي القاسمي: (1985) مقدمة في علم المصطلح، بغداد، دائرة الشؤون الثقافية، ومقالات وبحوث للأنفوترم (مركز المعلومات الدولي للمصطلحية) بفيينا قمت بترجمتها إلى العربية، ونشر معظمها في مجلة اللسان العربي »[1]. من هنا فلئن حقّ للمرء أن يقول إذا كان الأمرُ كذلك فينبغي الإقدام على ترجمة الكتب المفاتيح في هذا المجال، فهذا لا يعني أنّه بعدئذٍ سيُوفَّق العالم العربي مباشرةً إلى تأسيس نظريّة مصطلحيّة عربيّة متماسكة البنيان مستقلة بإشكالياتها وطروحاتها عن نظيراتها بالعالم الغربي. أمّا ما أُلِّف في فترة ما بين 2000 إلى غاية هذه الساعة (2011) فمعظمه كان نقلاً عن المتون أو الهوامش التي كتبت في الغرب مع غياب طرح الإشكاليات العربيّة. فكيف يُنتظَر أن تتقدّم عجلة التنظير في العالم العربي مع هذه الوضعيّة المخزية ؟ وكيف يجهل حتى أولئك الذين يخوضون في المصطلح تلك النقاشات النّظريّة التي احتدمت في الغرب (بشرقه وغربه) والتي تناولتها أقلامٌ تابِعةٌ لمدارِس مصطلحيّة ؟ تلك الأسئلة التي فرغ منها الغرب بينما يصرِّح محمد رشاد الحمزاوي أنّه لم يصاحِب التطبيقات المصطلحيّة ولا النقول عن الغرب، دعوة صريحة

وحتى ضمنية لوضع نظرية مصطلحية كلية في هذا المضمار[2]. ونتذكّر هنا كلَّ الغرورَ الذي جلبه أشهر مؤلّف عربي كتب في هذا الموضوع، وهو يحمل عنواناً لامعاً الأسس اللّغويّة لعلم المصطلح. وإذا تصفّحه المرء لا يجد فيه التّمكين المتوقّع للطّابع اللّساني اللّغوي الذي يقوم عليه المصطلح وبالتّالي ما ينجم عن ذلك من التفات اللّسانيات إليه[3]. إنّها لخيبةٌ تعكس قصر اليد في مجال التنظير لأنّ تعبير (أسس العلم) يعني بكلِّ صراحة أنّ صاحبه سيفتح مجال البحث مجدَّداً أو ابتداءً في مسألة من المسائل النظريّة لذلك العلم المعني.

هذا، مع العلم أنّ البحث في علاقة المصطلحيات باللسانيات ليس بدعة محدَثة، بل يرجع إلى أقدم درسٍ مصطلحيٍّ عرفه تاريخُ المصطلحيات. وكان ذلك من أجل إثبات الذّات وتعليل ضرورة الاستقلاليّة ونبذ التبعيّة[4]. لكن ما استجدّ في هذا الموضوع، ونبذل قصارى الجهد لتجليته، هو تبيان أنّ النزعة التطبيقيّة لم تبرح ما ينكبّ عليه الدّرسُ المصطلحي العربي من الأعمال على مستوياتٍ شتى كاقتراح المقابلات المصطلحيّة في ظروف الترجمة المختلفة وما يعقبها من التأمّلات المباشرة. وتقوم هذه التأملات على تحليل صورة المصطلح عموماً بدافع نشر عيوبه، أو على تناول مضمونه بهدف التنصّل منه. أما إذا كانت الإشكاليّة تتعلّق بجملة المشكلات الموضوعيّة التي تعترض طريق اللّسانيين في صياغتهم للمصطلح اللّساني، فهذا أمرٌ لا يتعدّى أن يكون جزءاً من العمل الذي كان على هؤلاء أن يتحسّسوه ويُدرجوه ضمن برنامجهم البحثيّ، فيجتهد في إطاره

كلُّ لساني بما ينبغي عليه مِن الاجتهاد في مجال صياغة التسمية وطريقة عرض المفهوم، إلى جانب المعرِفة اللّسانيّة. وهذا، قبل أن يتولّى محلِّلو الترجمات وناقِدوها ـــــ المصطلحيون منهم خاصّة ـــــ القيامَ برصد ما يُصبح هذه المرّة هفواتٍ في نظره ومتابعتها فتقويمها ومراجعتها.

1 نزعة الإجمال وإطلاق المطلقات:

لقد جرت العادة عربيّاً أن تُتناوَل العلاقة المشار إليها في المقدّمة شكليّاً وفي مُجمَلها أو مِن منطلق المعطيات المتاحة سلفاً والتي يُعتقَد أنّها لا مجالَ لمناقشتها عن كثب حيث غيابُ الاستقصاء في التّعامل معها وسيادةُ العموميات المسطّحة أو الاهتمام بجزئيات العلاقة. وإذا تعدّت معالجة هذه العلاقة إلى شيءٍ آخر فلا تتجاوز حدَّ حمل الدّرس المصطلحي على إجراء مُقارناتٍ بين مُصطلحاتٍ لسانيّة حيث الأخذ والردّ مِن غير الانتهاء إلى الفصلٍ في القضيّة، وأحياناً بدون أيِّ هدفٍ واضحٍ ولا منهجٍ بادٍ في الأفق؛ أو حمله على القيام بموازناتٍ بين هذه الأخيرة وبين المعجم الجاري استعمالُه في لُغة التخاطُب العادية، من باب قيد الفروق المفهوميّة أو إنشائها بإخضاعِها دائماً لنوعٍ من كشّافٍ بإمكان كلِّ واحِدٍ أن يمارسه فيقرأ نتائجَه مهما يكن افتقارُه إلى منهجٍ صارم.

وقبل التفصيل في هذه الإشكاليّة نضع ملاحظتين: تذكِّر أولاهما أنّ مثل تلك المقارنات إن وُجدت في الدّرس اللّساني الغربي ـــ وهي موجودة حقاً ـــ فالأمرُ يختلِف حدّةً، ومن حيث الأسباب والنتائج. تنبِّه ثانيتُهما إلى أنّنا

لا نقصد بالنزعة الإجماليّة النظر إلى الدرس المصطلحي نظرة شمولية، وهو ما لا يتناقض مع عمليّة التخصّص في مسألة مصطلحيّة معيّنة، بل ما لا يتحقّق إلاّ باعتبارها ظاهرة متخصصة تندرج ضمنَها الموضوعات الفرعيّة (المصطلح، المنهج، المعجم المتخصص، الكليات المصطلحية، التقييس، منظومات المفاهيم) لتؤكّد تميزها واستقلالها النسبي كظاهرة علمية قابلة للوصف والتحليل؛ إنّما المقصود هو التّعميم.

1.1 تكرار الموضوعات وتكاثُر الشّعارات:

إنّ أهمّ سمة تشترك فيها الدّراسات العربيّة المضطلِعة بقضايا المصطلح اللّساني ـــــ أو ما يمكن أن تدرسه اللّسانيات من قضايا المصطلح وكذا مصطلحاتها ـــــ هي إقحام نفس الموضوعات في كثيرٍ من الكتابات اللّسانيّة كائنةً ما كانت، والإكثار من الشعارات الرنّانة المرفَقة بالقليل من التحليل الذي مع ذلك يحرص أصحابُه على أن يسود في طياتها؛ حتى ارتسمت عادة غريبة ترسّخت عند بعض الباحثين تقوم على تخصيص فصلٍ ـــــ أو فصلَيْن ـــــ يتناول قضيّة المصطلح بشكلٍ لا يقِلّ فيه التّكرار والاجترار ويكثُر فيه إطلاق المطلقات. وهذا ما يُلاحَظ على كثيرٍ من دراساتٍ صدَرت خصوصاً خلال التسعينيات من القرن العشرين الميلادي، على غِرار ما قام به حلمي خليل مثلاً إذ عَنوَن أحد مباحثه بـ المعرب والدخيل: دراسة في المصطلح. وهو يتعرّض فيه لمصطلحات المحدث والمبتَدَع والمولّد والدخيل والمعرب، من وجهة تصنيفيّة بحتة اكتفى فيها بعرض المفاهيم بصورة عامّة[5]. وهي مباحث ـــــ كما

يُلاحَظ ــ متداولَة في شتى فروع اللّسانيات بل حتى في فقه اللّغة العربيّة[6]. وقد تناولها بالموازاة في كتابين آخرين له مسخِّراً المعطيات نفسها[7]. وذلك كلّه على خلاف ما جاء في مقالٍ لحلام الجيلالي الذي عالج الموضوع من زاوية مصطلحيّة معجميّة واضِحة وأصيلة ومجدِّدة حيث ذهب إلى القول إنّه « لكي نقف على ظاهرتيْ الأثيل والدخيل في مفردات اللسان العربي لامناص لنا من الْتِماس ذلك في ظل علم التأثيل وتتبع مظاهره في معجمنا العربي»[8]. ثمّ تساءل عن ماهية التأثيل وعن نصيب المعجم العربي من تمثّل قضاياه. هذا، مع العلم أنّ البحث التأثيلي عملٌ شاقٌّ يتطلّب المراس وطول النفس والصبر.

كما بحث رمضان عبد التواب ــ ضمن فصلٍ من كتابٍ له ــ في معاجم المصطلحات العربيّة[9]. وهو لم يزِد على تقديم نبذة مختصرة حول تاريخ العمل المعجمي على المستوى العربي قديماً وحديثاً، ولم يخرج عن الالتزام بما ينبض في حينه مِن روح التعامل مع المعاجم، مِن وصف تجربة المنهج الذي تقوم عليه في ترتيب موادّها ومن تسليط الأضواء على بعض الجوانب النّظرية الدّاعِمة لصناعة المعاجم. وإذا كان لابدَّ أن نستفيد شيئاً ممّا قدّمه الباحث في فصله ذاك حيث المسح السريع لمجمل الأعمال المعجميّة العربيّة، فبِما يُنيط اللِّثامَ عن حقيقة ما يسود صناعة المعاجم عربيّاً ممّا حظيت به من تراثٍ مكينٍ سَمَح لها بأن تَجمع رصيداً نظرياً وتُرسِّخ ممارسة منهجيّة أتاحتهما الإسهامات التطبيقيّة المتتالية عبر تاريخ تلكم الصناعة العريق. وهذه الشهادة تتماشى تباعاً مع ما شهدته

هذه الأخيرة في مجـــال العمل المعجمي الفرنسي ـــ كما يرى ألان رِي (Alain Rey)[10] ـــ في الوقت الذي تعاني فيه المصطلحيات من عجزٍ في رصيدها النّظري يعود في الأساس إلى تجاهل الدراسات المصطلحيّة لبعضها البعض: ما يحول دون أن تُخلِّف تلك الدراسات تراثاً نظرياً ومنهجيّاً تُواصِله الأجيال الصاعِدة كما هو الشأن في كلّ المواد العلميّة ـــ ما عدا ما ثبت عن النظريّة المصطلحيّة الكلاسيكيّة.

وكذلك خصّص محمود فهمي حجازي الفصل الثاني مِن كتابه حول اللّغة العربيّة لما دعاه المصطلح العربي الحديث[11]. وهو كتابٌ يعدّ مِن بين المؤشِّرات على الوعي بأهميّة تناول قضايا المصطلح في الكتابات اللِّسانيّة وبخطورة تهميشها على خلاف ما سيطالعنا به بعض الدارسين أدناه من انتصارهم لاتجاه تهوين المسألة المصطلحيّة. وكثيراً ما وجدنا المؤلِّف يتأسّف في مؤلّفاتٍ أخرى ـــــ كما في كتابه حول البحث اللّغوي ـــــ على عدم تحقّق شِعارات كثر ترديدُها في مجال البحث المصطلحي مجرّد كلام، مِن قبيل: (التّناول الموضوعيّ وتكامل الجهود)، وهو يعلِّل ذلك ـــــ في الأقلّ ـــــ بغياب التّنسيق. وتكثر عنده عبارات التشخيص كما الآتي: « فالهدر العظيم في طاقات المعنيّين بوضع المصطلحات أدّى إلى تعدّد المقابلات العربيّة لعدد غير قليل من المصطلحات »[12].

لهذا يسرع الباحث إلى اقتراح إنشاء بنوك المصطلحات، وضرورة تعدّدها وتنوّعها، فيقول في لهجة إرشاديّة يطالب فيها بـ: «التّعاون على المستوى العالميّ منعا للازدواج والتّعدّد في الجهود والنّفقات فإنّ المنطقة

اللّغويّة العربيّة ينبغي أن تتعاون أقطارها في إطار وعي جديد بضرورة تجنّب هذا الهدر في الإمكانيّات»[13]. وفي كتابٍ آخر نجده يقدِّم له بكلمة حيث يورِد انشغاله بالمصطلحات الحديثة إلى جانب حشدٍ من الموضوعات التي يجمعها الكتاب لسنا ندري بناءً على أيِّ منطِق ! على غرار: طبيعة اللّغة ووظيفتها المجتمعيّة، ومناهج البحث اللّغويّ، والتعريف بأهمّ قضايا البحث الصوتي في العربيّة، بالإفادة من مناهج حديثة، وربط المصطلحات الحديثة بالأصول التراثيّة، مع عرض مركّز لأصوات العربية واتجاهات التغيّر فيها. هذا علاوةً على ما أثبته في السياق الآتي: « [...] وفي الفصول الخاصّة ببنية الكلمة وبنية الجملة والدلالة نجد القضايا الأساسيّة والمصطلحات الحديثة، مع التطبيق على العربيّة، والنظر فيها في ضوء المقارنات والواقِع المعاصِر [...] »[14].

ويكتفي البعض بإطلاق إشارات سريعة إلى ضرورة الوعي بالفرق بين الدلالة اللغوية العامة من جهة، والدلالة الاصطلاحية من جهة أخرى، حتى لا يكون خلط أو التباس كما جاء في المقتبس الآتي:

« [...] فالدلالة هي الغاية القصوى التي يطلبها البحث، لذلك ينبغي أن تكون محدّدة ومضبوطة ضبطاً نابِعاً مِن المجال الذي ترد فيه، وأوّل ما يجب الالتفات إليه ههنا؛ هو الوعي بالفرق بين الدلالة اللغوية العامة من جهة، والدلالة الاصطلاحية من جهة أخرى، حتى لا يكون خلط أو التباس [...] »[15]. وهذا على الرغم مِن أنّه برمج في كتابه المَعني معالجة مشكلات المصطلح اللِّساني والوقوف على نشأة المصطلح الصوتي

وحدوده لدى الخليل ويرصد المعارف اللغوية الحديثة ويسعى لاستثمار الدرس الدلالي الحديث في انتهاج منحى جديد لدرس الدلالة الشعرية ورصد تراث لحن العامة ومسيرة التعريب في هذا العصر لمواجهة الغزو الثقافي الأجنبي.

لقد أفلح هذا الفريق من الباحثين في اللّسانيات وفي فقه اللّغة العربيّة على السواء، في تحسيس الرأي العام والخاص بخطورة شأن المصطلح عامّةً والمصطلح اللّساني على الخصوص. لكنّه غالباً ما افتقر إلى منهج كفيلٍ بتقديم صورة واضِحة عن تواجد المصطلح في العربيّة، وقليلاً ما حدّد الزّاوية السليمة في التعامل مع ذات المصطلح، متوارياً وراء الطابع التّعميمي المجّاني وإطلاق المطلقات. وإذا وجدنا بعضهم يحاول، في أحسن الأحوال، شدَّ الوِثاقَ بين التُّراث وما آلَت إليه حالُ الدّرس اللّسانيّ الحديث ـــــ عن طريق الخوض في المصطلح وتجديد ميثاق التّعامل مع ذلك التّراث المهمَل كما رام إيضاحه علي القاسمي[16]. وكذا محمود فهمي حجازي مثلما يتّضِح من فاتحة كتابه التي يقول فيها:

«يعرِّف الكتاب بطبيعة اللّغة ووظيفتها المجتمعيّة، ويتناول بإيجاز مناهج البحث اللّغويّ. ويقدِّم تعريفاً بأهمّ قضايا البحث الصوتي في العربيّة، بالإفادة من مناهج حديثة وربط المصطلحات الحديثة بالأصول التراثيّة، مع عرض مركّز لأصوات العربية واتجاهات التغيّر فيها. وفي الفصول الخاصّة ببنية الكلمة وبنية الجملة والدلالة نجد القضايا الأساسيّة والمصطلحات الحديثة، مع التطبيق على العربيّة، والنظر فيها في ضوء

المقارنات والواقع المعاصر. تتسم هذه الطبعة الجديدة بإضافة هذه الفصول، لتلبّي حاجة القارئ والباحث إلى تعريف مركّز وواضح »[17].

إنّ البحث في هذا الأخير تحت هذه الراية الغرّاء لا يزال لحدّ هذا الموضع لا يقوى على ادّعاء العلميّة المطلقة التي يُنتظَر أن يوصَف بها ما ننشد تسميته الدرس المصطلحي العربيّ. بالفعل لقد رام تجديد الوسائل كما ناشد عبد الصبور شاهين في مقدّمة كتابه المنهج الصوتي للبنية العربية: رؤية جديدة في الصرف العربي وهو يقول:

« وسيلة الوصول تختلف من عصر إلى عصر. ولقد كانت للأقدمين وسائلهم المناسبة لبلوغ ما طلبوا من الحقيقة، ثم مضوا إلى مستقرهم تاركين بصماتهم على ما خلفوا من آثار ودراسات، فيها وصف لما عرفوا من الحقيقة من وجهة نظرهم, وجاء بعد ذلك دورنا في محاولة الوصول إلى الحقيقة، بوسائلنا لا بوسائلهم، ومن وجهة نظرنا، لا من وجهة نظرهم، ولكن عوامل التقليد تقف دائما دون هذه المحاولة في ميدان الدراسات العربية، ولاسيما النحو والصرف »[18].

إنّ عوامل التّقليد هذه التي يشير إليها هذا المقتبَس قد طالت المصطلح اللّساني بفعل التّكرار والاجترار حتى عجز عن مسايرة المفاهيم المستحدَثة في مجال اللّسانيات. وهو التقليد الملحوظ بوضوح في أعمال الكثير من اللّسانيّين المحدَثين الذين التزموا كثيراً بالحديث باللغة العربية عن النظريات اللسانية الغربية. ولربّما زادَ اجتهاد بعضهم بأن حاولوا تطويعَ العربية للنماذج الوصفيّة الغربية، وسَعوا في أحسن الأحوال أحياناً إلى

إيجادِ تطابقٍ بين توقعات تلك النماذج وبين واقع اللّهجات المحلية، أو بينها وبين عربية الصحافة اليومية.

وكذلك نجد حتى البحوث الأكاديميّة التي كانت عناوينُها الطّموحة وخططُها الأوّليّة تعِد ببذل مزيدٍ من الجهود في سبيل تكريس الفائدة المنهجيّة والفرادة العلميّة، ولملمة شمل القضايا المصطلحيّة وإحقاق انتظامها؛ لا تقوم إلاّ بإعادة إنتاج ما سبق أن درِس في رحاب اللّسانيات من الظواهر والمظاهر اللّغويّة المتّصلة بالمصطلح وفي أبعادها اللّسانيّة التي إذا أوشكت أن تمتدّ إلى شيءٍ غير ذلك أو أبعد منه، فهي تسعى إلى احتواء القضيّة في أبعادها القطريّة وتستجيب للهموم التصنيفيّة التي تتواصل حلقاتُها دارساً عن دارسٍ، ولاسيما انطلاقاً من بزوغ مشوار العناية بالتّهيئة اللّسانيّة والتّنمية اللّغويّة[19].

إنّ هذا الطابع التكراري الاجتراري يرجع ـــ حتى في مستواه الأكثر انتظاماً ـــ إلى الظّرف الذي ظهر فيه الدّرس المصطلحي العربي ـــ أو أخذ في الظهور ـــ وهو ظرف استوجب على كلِّ مَن رغب في القيام بالبحث المصطلحيّ أو العمل المصطلحيّ أن يبادِرَ أوّلاً بالمحاولة في جمع مادّة نظريّة تمكّنه من تأطير عمله المصطلحي الذي يُرادُ به أن يرقى إلى مرتبة البحث المصطلحي وأن يبلغ حدَّ المصطلحيات. فأخذوا في استهلاك كلَّ ما هبَّ ودبّ في هذا المجال بازدياد فاحِش، مِن دون إعمال نظرة انتقائيّة، تلزمه بالواقِع المتجدِّد لا الواقِع المتكرّر الذي ظل عاطلاً عن العمل مجرّداً من التوظيف والتشغيل.

2.1 ظاهرة التسطيح والتمييع:

لعلّ أخطر المعضِلات يكمن فيما يصدر مِن بحوثٍ تقع في التّسطيح والتمييع، بل والتّهميش والإبهام كذلك؛ حيث تجتاز بحوثاً تتعلّق بالعربيّة وشؤونها المصطلحيّة والترجميّة الرّاهنة منها والمستقبليّة، عباراتٌ من هذا القبيل الذي ضربنا فيه ضرباً عشواء نظراً لكثرتها: «وتلجأ اللّغة إلى اقتراض الألفاظ من اللّغات الأخرى للتعبير بها عما ليس لها عهدٌ به من المعاني، عندما تعوزها ألفاظها ولا تسعفها وسائلها الخاصّة في تنمية الألفاظ »[20]. أو كما في المقتبَس الآتي: « والذي يهمّنا مِن هذا أنّ اللّغة سجل واضح وأمين لصور المجتمع المختلفة وهي أداة للتعبير عما يدور في المجتمع من حضارة ونظم وعقائد واتجاهات فكريّة وتيارات اجتماعيّة وثقافيّة وفنيّة واقتصاديّة بينها وبين هذه تأثير وتأثّر وتفعّل مستمرّ »[21].

ثمّ إنّ أكثر البحوث المنجزَة بالعربيّة في شأن المصطلح، المعلَن عنها تصريحاً أو تلميحاً؛ إنّما يقوم على مثل هذه المقدِّمات التي على الرّغم مِن صحّتها مِن حيث تطابقُها مع الواقِع ـــ وإن لم تكن مَبنيَة على الخصوصيات، فهي تدخل في مجال الحشو من النّاحية الإخباريّة (لزوم الخبر الذي لا جدوى منه). وذلك طالما تستغرق المتن والهامش معاً، وتستثمِر الحيِّز التناصي، من غير حاجةٍ تعوِزها إلى ذلك؛ كما هو شأن المقتبَس الثاني حيث تستشعر صاحبتُه واجبَ الاستشهاد بفرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) نقلاً عن علي عبد الواحد، لا لشيءٍ

إلاّ لكي تقول مثل هذا الكلام العام وبدون نصٍّ تابعٍ لا لهذا ولا لذاك ـــ بل تستدعي من أجله عشرة عناوين مختلفة بموضوعاتها وسياقاتها[22].

ولئن اهتممنا بتشخيص هذا الحشو فيمكن دراستُه على مستوى اللّسانيات حيث تمّ ربطُه بغلبة الخطاب (اللّساني) على علم (اللّسانيات) الذي نكاد نشهد أفولَه قبل نضجه إن لم نقل قبل ميلاده، وبكثرة الانشغال على طرح الأسئلة النظريّة بدلَ الانهماك بحثاً في الإجابة عنها تطبيقيّاً في حال إذا ما بدت الأسئلة المطروحة صادقة طبعاً. وذلك لأنّ بعضَه من شأنه أن يُشوِّش الرِّسالة، وبعضه الآخر يُعرِّض الموضوع للتّمييع الذي يعدّ آفة تهلك المفاهيم من حيث لا يشعر الواحد وهو ما يصدر من شعور الجميع بخطورة الشيء والاعتقاد في آنٍ بالإجماع وذلك بدون التعمّق والتركيز في تناوله ومن غير التقدّم بجديد: ما يعرقل التقدّم كثيراً في البحث نحو الأمام. وفي هذا الشأن يقول عبد الرحمن الحاج صالح: « والواقع أنّ الاستئناس الذي تُسبِّبه العادة هو من أكبر العوائق التي تعترض طريق المعرفة العلميّة »[23].

هذا ما يراه جون لايتز (John Lyons) في خصوص تحديد اللّغة بوصفها (أداة تواصل) « وهو ما يعدّ حقيقة بديهيّة [كما يقول] وإنّ تكريرَه كلَّ مرّة هو من باب الإطناب الذي لا طائلَ من ورائه، لكن من الصعب العثورَ على تعريفٍ يدور في مدار اللّغة ولا يعرج لحظةً على هذه الحقيقة عينها »[24]. هذا، علماً أنّ مسألة التّنظير تلك لا تتعارض إطلاقاً مع التطبيق، بل يذهب لويس يلمسلف (Louis Hjelmslev) إلى حدّ قول

ما ملخّصه: إنّ أدقّ الأمور التطبيقيّة هي الفيصل الجوهري في أيّ نظريّة يُسعى إلى بنائها. لكنّه يضيف مُلاحِظاً بأنّه لا يُنطلَق من العموميات مهما يكن المسوِّغ التنظيري الذي قد يدفع إلى ذلك، بحيث أنّ الخصوصيات الميدانيّة والاختباريّة هي التي يحقّ تعميمُها[25] وكذلك تبسيطها.

أمّا إذا عدنا إلى أهمّ الموضوعات التي يشيع في حقِّها شيءٌ من تلكم العموميات وهي الكتابة العلمية ــ نظراً لصلتها الوثيقة بقضايا المصطلح، فإنّنا نُلفي بعضَ الدّارسين يؤثِرون الحديثَ عنها بصورة عامّة ــ في مرحلة ما من تطوّر أفكارهم ــ بحيث لا تتجاوز تلك الأفكار (المتطوِّرة) حدودَ تعريف ذلك النوع مِن الكتابة تعريفاً عاماً بناءً على المصطلح الذي يُجعل منه عصبها مرّةً وبيانها مرّةً أخرى، ومن المفهوم قوامها في غالب الأحيان، من دون محاولة الخروج من هذه الحلقة المفرغة، على غرار هذين التصريحين:

1. « الكتابة العلميّة عصبها المصطلح وقِوامها مفهومه لا فرقَ بينها وبين الكتابة الأصيلة إلاّ بهما وبكونها ترمي إلى منتهى الدقة وأقصى الإيجاز وغاية الإفادة والعلم إنهما تشتركان في اقتضاء السلاسة والفصاحة والبلاغة والبيان، أي تسلسل عناصر الجملة وتناسقها وعدم تنافرها وتبليغ المراد منها وجلاء الفكرة من ورائها في أناقة وحسن ديباجة [..] »[26].

2. « أساس الكتابة العلمية المصطلح والبيان الذي ينطبق عليها وعليه، إذ يُبيِّنها ويُفهِمها. فلا جدوى من الكتابة والقراءة من بعدها، من غير

أن يبيّن الكاتب ويستبين القارئ وإذا كان التركيب متقطّعا وركيكا والمصطلح غامضا ومنغلقا بالتعريب وغيره »[27].

وسبق لصاحِب هذين المقتبسين أن عرج على المصطلح وعلاقته بالنصّ العلمي بقوله:

« المصطلح هو روح النصّ العلمي ولا يتأتّى التفاهم والتطوير إلاّ بتحديد مفهومه ودلالته عن طريق التخطيط له وتنسيق نشاطه وتوحيده وتنميطه وتعريفه »[28].

وعلى الرّغم مِن أنّ صاحبَ هذا التّصريح هو محمد الديداوي الذي أصبح معروفاً باجتهاداتِه في مجال التّرجمة والمصطلح، لكن تحديد الكتابة العلمية بهذا الشكل التعويمي ليس من فائدة تلك الكتابة ولا المصطلح الذي نشعر كلَّ مرّة أنّه يُسطَّح. وتكمن المعضِلة أيضاً فيما نشهده مِن قيام آليات (منظِّمة) لظاهرة التسطيح كأن يقتضب لسانيّ ما شيئاً من المجال التعريفي للقضية المعالَجة ويقتطع في السياق نفسه قسطاً من جانبها التأريخي، ولا نعرف من أيِّ منهجٍ يصدر حينه، كما هو الوضع في المقتبَس الآتي:

« علم اللغة البنيوي Structure Linguistics: علم يقوم على أساس أنّ تحليل أي عنصر من عناصر اللغة لا يمكن أن يتم بمعزل عن بقية العناصر اللغويّة الأخرى وهو من ناحية أخرى نظرية لغوية تطبق المنهج الوصفي في فحص اللغة ودراستها، فتنظر إليها على أنها وحدات صوتية تتجمع لتكوِّن وحدات مورفولوجية لتكوِّن هذه بدورها جملاً وعبارات.

وقد بلغت هذه النظرية، أو العلم أوجه في الفترة من 1925 إلى 1950 على يد عالم اللغة الأمريكي ليونارد " بلومفيلد " وتلاميذه. وبهذا المعنى يصبح علم اللغة البنيوي هو الصيحة التي جمعت بين مدارس لغوية مختلفة في القرن العشرين، بحيث يمكن القول بأنّ المدارس اللغويّة الحديثة منذ (دي سوسير) وحتى (تشومسكي) تنتمي إلى علم اللّغة البنيوي بصورة أو بأخرى، لأنها جميعاً تؤمن بأنّ اللغة عبارة عن نظام من علاقات ترتبط فيما بينها بعلاقات عضوية من التوافق أو الاختلاف، تبدأ من الكلام إلى الجملة، إلى الكلمة، وحتى تنتهي إلى السمة المميِّزة لأصغر وحدة صوتيّة في اللّغة مثل الجهر والشدّة وغيرها »[29].

فبتحليل مبسّط لهذا المقتبس نلاحظ كيفيّة تقديم مفهوم (البنويّة) بكلمات فضفاضة وطموحة في ذات الوقت ك النظرية والعلم والمنهج الوصفي، والصيحة والمدارس ..الخ. فإذا كان الأمر يتعلّق بما من شأنه أن يُقدَّم مرّةً على أنّه علمٌ ومرّةً على أنّه نظريّة ومرّةً أخرى بوصفه منهجاً، يحسن حينئذٍ طرح الإشكالية أولاً ثم تناولها من خلال عناوين تُخصَّص لكلٍّ مِن هذه الثلاثة. والحال إنّنا بعد قراءة الكتاب كلّه (246 صفحة) لم نهتد إلى تصنيفٍ من هذا النوع، ما يدعو إلى التساؤل عن الغاية من إقحام كلماتٍ ذات وزنٍ بمثل النّظرية والعلم والمنهج والمدارس، منذ المقدِّمة ثم لا يتكفّل الكاتب (حلمي خليل) بتنظيم فصول كتابه على منوالٍ تتّضح من خلاله هذه التركيبة المنهجيّة. علماً أنّ ذلك المصنَّف يحمل في عنوانه الرئيسي ــ العربيَّة وعلم اللُّغة البنيويّ ــ ما يشير إلى

أنّه مَعنيٌّ حقّاً بشأن البنويّة. بيد أنّه قد يجوز التعرّض إلى إشكاليّة المنهج لوحدها من منظور ابستيمولوجي بحيث يُركَّز فيها على تمفصل التحليل إلى ما هو منهج وما هو مقاربة وما يُعدُّ من جنس المنظور أو ما لا يمكن الإطلاق عليه إلاّ تسمية القراءة لكنّها قراءة جادّة ومثرية. وهذا كلّه بالاحتفاظ على التداخل القائم بين هذه المصطلحات. كما يقتضي المنظور الابستيمولوجي ذاته التسليم بما يفرضه المنهج من وجود الموضوع مع العلم أنّ الأوّل يطبع الثّاني بطابع خاصّ؛ وكذلك يتطلب ذلك المنظور الالتزام بهدف محدّد. ونحسب المؤلِّف إذ يتصرّف بهذه الطريقة، لا يجهل أنّه يعمد بذلك إلى تسطيح مفهوم (البنويّة) وأنّه يبتعِد عن تبسيطه على عكس ما قد يدّعيه، وعلى النقيض ممّا استطاع نعوم تشومسكي ـــــ مثلاً ـــــ أن يفصح عنه فيما يتعلّق بمفهوم مصطلح البنية نفسه في ظرف مقالٍ واحد فحسب وهو يعرض لثلاثة نماذج تحليل تتكفّل بوصف اللّغة وصفاً لسانياً[30].

ويفسَّر هذا ـــــ كما سنرى أدناه ـــــ بطغيان الخطاب اللِّساني لدى الدارسين العرب، في حين يمتثِل الغربيّون لحدود الإشكاليات المطروحة عليهم ويظهرون على أنّهم متمكّنون من المصطلح والمفهوم معاً. ولكن إذا كانت اللّغة الواصِفة (Métalangage) المنصبّة على وصف اللّغة هي خطاب الفرد الواصِف الذي يُكرّس خطابُه ذاك بوصفه علماً يمثِّل اللِّسانيات ـــــ كما تقول جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)[31]، وإذا أخذ أولئك يتحدّثون باسم اللِّسانيات بخطابهم ذاك، فإنّ الجمهور (العربي)

سيأخذ عن الدارسين (العرب) علماً تستحوذ عليه آيات التسطيح والتمييع والتعميم. أمّا من الناحية التطبيقيّة فقد وجد المؤلِّفُ (حلمي خليل) في تحليل المصطلح مدخلاً إلى دراسة ما أسماه الفكر اللّغوي العربي الحديث حيث يقارن بين تحليل تمام حسان للنِّظام الصوتي وبين المصطلحات الغربيّة فيستخلص في ضوئها مفاهيم متميِّزة في ذلك الفكر العربي الحديث والقائم على التراث في آنٍ واحد[32]. والمسعى الأخير ليس بالهيِّن ولا يمكن توصيفه بأنّه بدون جدوى، بل يعدّ من إرهاصات الدرس المصطلحي المقارِن؛ لكنّه يفتقِر إلى المفاهيم الرّافِدة لهذا الشقّ من العمل المصطلحي.

2 الإصرار على التوحيد المصطلحي:

إنّ أشدّ ما يجذب الانتباهَ بوضوحٍ في رصيد العمل المصطلحي العربي وبحثه، هو الالتفاف حول قضيّة التّوحيد المصطلحي التي تظلّ تحظى بالمركزيّة منذ بدء تشخيص الأزمات؛ إذ كان على هذا الرصيد أن يستجيب في ذلك لمقتضيات داخليّة أقبحُها الفوضى المصطلحيّة العارِمة التي يتحمّس الجميع إلى تشخيصها ــ إمّا جادِّين أو من باب الموضة ــ لكنهم سرعان ما يُبدون العجز أمامَ تحديات حلحلتها. كما كان على ذلك السجل أن يرضخ لشيءٍ من الإكراهات الخارجيّة ولبعض ضرورات التطبيع مع ما يحدث عالمياً، وذلك لكونه وريث المصطلحيات الكلاسيكيّة. ذلك أنّ هذه الأخيرة لم تُخفِ يوماً رغبتَها في فرض النموذج الإغريقي اللاّتيني فرضاً دولياً، إذ يؤكِّد أكثر المصطلحيِّين الذين

أعملوا قراءة على أعمال فوستر المصطلحيّة ـــ وهو مُؤسِّسها بدون منازِع ـــ وأنّ هذا الأخير قد انقاد لرِهان التوحيد المصطلحي بل مارس التخطيط اللّغوي (المصطلحي) لأجله عن طريق ما كان يستصدره مِن توصياتٍ على غرار مادّة (1968) ISO R704 الخاصّة بـ مبادئ التسمية (Naming principles) التي توصي بتبنّي تسمياتٍ موحَّدة مؤسَّسة على تراثٍ مشترَك ـــــ حسب زعمه ـــــ متمثِّل في الحرف اللاّتيني المكرَّس، وكذا على الصياغة المصطلحيّة (العالميّة) المعتمِدة على العناصِر اللّغويّة الإغريقيّة اللاّتينيّة. فعلى الرّغم من صعوبة إسقاط هذه المادّة المَبدئيّة على اللّغة العربيّة التي يتميّز واقِعُها بما يرجع خصوصاً إلى تميّز حرفها وكذا قواعدها الصوتيّة والصرفيّة والتركيبيّة والمعجميّة وكذلك مجال انتِشارها، فقد شهدنا تصاعُد اهتمامات بعض الباحثين بتطويعها (المادّة) بحيث يَسلَم تبنِّيها عربيّاً بعدما حالفها الرواج أوربيّاً بخاصّة وعلى الأقلّ، وذلك تحت دواعي الرقي إلى مستوى هذا الرواج دائماً وبالاعتداد على إمكانيّة التواضع. ذلك أنّ الشرط الذي يجعل الكتابة كتابة صوتيّة بالضرورة، هو التواضع، ومِن المَعلوم أنّ هذا غير مستحيل مع مرور الزمن[33]. ويمكِن أن نضرب مثلاً على هذا التسابق نحو الإسقاط من أجل التوحيد المصطلحي أحمد شفيق بمقاله المنشور في الدوريّة نفسها ـــــ ضمن العدد (44) ـــ بعنوان حول توحيد المصطلحات العلمية[34]، وهو يجادِل فيه حول الأمثلة التي وقعت عندَها المعاجم العلميّة في الإخلال بمبدأ التوحيد ويتناول بعض عوامله كتعدّد مصادر الفعل ..الخ. هذا، وقد كثُر ترديد الكلام في قضيّة

التوحيد المصطلحي والخوض في مقتضياته وأهميّته وأهدافه. وذلك بحجة ما يُتناقَل باحِثاً عن باحِثٍ من أقوالٍ تذهب إلى التصريح بدون رويّة وبكلِّ بساطة بأنّ « مشكلتنا مع المصطلح العلمي الأجنبي لم تعد في تعريبه بقدر ما هي في توحيده »[35].

والحال إنّ ذلك الإصرار يبدو أنّه قد أدخل القضيّة في حيِّز التّمييع. لذا تردّدنا قبل الوقوف عندها، وإن لم نمتنع بدورنا عن التحرّي فيها كظاهرة في حدِّ ذاتها. ولكن في ظلِّ التوقّع هذه المرّة ضمن الفصل التّاسع حيث سيتّضح لنا أنّه لا جدوى من المنحى التوحيدي المكرَّس كثيراً في البحث المصطلحي إذا لم يعد ممكناً ــ في حال عدم توفّر القنوات الضروريّة لنشره ــ ولا ينبغي الدعوة إلى الكفّ عنه كما لا يستقيم الإلحاح عليه أيضاً. فإذا كان الأمرُ كذلك فما على الباحث إلاّ أن يستبق الحلول الممكنة بدلَ الإصرار على شيءٍ يصعب تحقيقُه إن لم نقل يستحيل. وأكثر من ذلك فإنّ البحث المصطلحي في حدِّ ذاته لم يَدنُ من القضايا الجوهريّة التي كان من المنتظَر أن يرتادها.

وكان من أهم القضايا التي تمحور البحثُ حولها قضيّة **التوحيد المصطلحي**؛ وكان كلُّ تعريف يوضَع لـ (علم المصطلح) أو (المصطلحيّة) [36] أو حتى (المعجمية) ينطلق من التذكير بضرورة التوحيد ويرتكز على تشخيصه، ويمرّ بذكر المسوِّغات، ويقف كذلك عند الدعوة إليه؛ وليس هذا فحسب، كما يُكثِر الباحثُ من الإشارات إليه على سبيل التطبيق وكأن التدريب عليه يكفي لحلِّه. ثم لا يفوتنا أن من أجل دواعي التقييس

والقياس تتنازعه الوصفية والمعيارية. وهذا ما يثبته تاريخ نشأته (القياس) وتطوره في النحو العربي إلى أن بلغ الصياغة التي صاغها الأنباري أعلاه. إذ نشأ نشأة فطرية مرتبطة بالاستقراء الذي أفضى إلى القاعدة النحوية و ملاحظة مدى اطّرادها في النصوص اللغوية مروية أو مسموعة وتقويم ما يشذ عنها من نصوص اللغة[37]. ثم أصبح القياس أصلا في الدرس النحوي ومن أسس الدراسة النحوية التي تنبني عليها القواعد ويوزن بها الكلام.

1.2 تهوين المسألة المصطلحيّة:

لكن من القضايا التي توحي بانطواء الدرس المصطلحي العربي على تناقضاتٍ خطيرة تواجد ـــــ إلى جانب المصرِّين على التوحيد المصطلحي ـــــ مَن يقوم بتهوين المسألة المصطلحيّة كما يسهل على أيّ باحِث أن يلاحِظ غياب التّنسيق المصطلحي. وإذا كان الحسّ المصطلحي الناجِم عن الموضة قد فرض منطق التكرار ورفع الشعارات في مجال الدّرس المصطلحي وكذا الإصرار على التوحيد المصطلحي، فإنّ منطق رفض ذلك الحسّ الخادع قد أدّى إلى تهوين المسألة المصطلحيّة.

ومِن بين الباحثين الذين نادوا ـــ مِن جهة ـــ بإلغاء باب التوحيد مِن الدّرس المصطلحي حمزة المزيني الذي أسهم حقّاً ـــ مِن جهةٍ أخرى ـــ في فتح باب النقاش حول جدوى ذلك التوحيد. لكنّه وعلى الرغم مِن هذا الإسهام فقد ذهب به الأمرُ إلى حدّ الجحود ـــــ جحود فضل التوحيديين. فهذه المفارقة الغريبة والنشاز أدّت به إلى السقوط في مهاوي تهوين المسألة

المصطلحيّة[38]. وإلاّ كيف نفسّر ما ذهب إليه من أنّ المشكلة المصطلحية موضوع قديمٌ متجدِّدٌ، وأنّ طرحه بالشّكل الذي هو عليه في الكتابات اللّسانيّة العربية فيه تضخيم ومبالغة ؟ وذلك كما يأتي بالدليل الذي يزعم أنّ الموضوع لم يكن قضية لا عند القدماء ولا عند الغربيِّين. فقد تعامل القدماء، في نظرِه[39]، مع المصطلح الوافد بتلقائية كما تتعامل اللغات الحيّة الغنية اليوم بعفوية بدون مركّب نقص. ومن نتائج هذا التّهوين اكتفاء الباحثين بمناقشة نفس المشكلات عوض أن يبسطوا منهجيات علمية ذات قيمة على المستوى الدولي من أجل احتواء التدفق المصطلحي في مختلف العلوم. وذلك على الرغم من قول صاحب تلك الدعوة:

« حظي المصطلح العلمي باهتمام من العرب المعاصرين قلما يبذل في أي مجال آخر. فهو كثيرًا ما تنعقد له المؤتمرات والندوات وتكتب عنه الكتب والمقالات، ويكاد يغلب على الظن أن هؤلاء يرون أنه ليس بيننا وبين الاستفادة من المنجزات العلمية المعاصرة والإبداع فيها إلا حل مشكلة المصطلح »[40].

2.2 غياب التّنسيق المصطلحي:

إنّ أفدح ما يكلِّل هذه الوضعيّة المشخَّصة ـــ فيما يخصّ التّوحيد المصطلحي ـــ غيابُ التّنسيق المصطلحي. إنّه لَمن المفارقات العجيبة أن يكثر الحديث عن التّوحيد المصطلحي مع درجة الإصرار التي شخّصناها أعلاه، ومع ذلك يظلّ التّنسيق المصطلحي مقدَّراً تقديراً شكليّاً ـــ إن

لم نقل مغيَّباً ـــ من غير إتباعه الممارسة الفعليّة في الميدان. وما يزيد هذه الوضعيّة سوءاً هو تعدّد الجهات العربية المختصة بالوضع المصطلحي (التَّوليد المصطلحي) وتجاهل بعضها بعضاً. نذكر من أشكال هذه الجهات المَعنيّة بشأن الوضع والتوحيد والتّنسيق معاً، المجامعَ اللّغوية والعلمية، المنظمات القطريّة والعالميّة، الهيئات الوصيّة، الاتحادات العلمية والجمعيات الثقافيّة والمهنية والصناعية ـــ علاوةً على الجهود الفرديّة. ونشدِّد على أنّه مع تعدّد هذه المؤسَّسات وتنوّعها، فالمصطلح اللِّساني العربي يعاني من غياب التنسيق بين هذه الجهات في حدِّ ذاتها. وليس هذا فحسب، بل يعاني المصطلح اللِّساني العربي من الافتقار إلى منهجية مُوحّدة لكيفيّة التّعامل مع المصطلح الوافد ومقابلته بمكافئ ناجع ـــ على الأقلّ من حيث الفصاحة اللّغويّة. إضافة إلى تعدّد المرجعيّة اللغويّة للمصطلح ما بين المغرب والمشرق، وتنوّع الآليات التوليديّة ما بين تعريب الدَّخيل وتأصيله، وإحياء التّراث، والتَّوليد الصوري (الاشتقاق) والدلالي (المجاز)، والنحت. وبالإضافة إلى ذلك كلِّه، فإنّ البحوث اللِّسانية والمصطلحية الأكاديمية تفتقر إلى دراساتٍ تقابليّةٍ تغتنم ـــ في إطار التّهيئة اللّغويّة العامّة والخاصّة ـــ من المقابلة بين سُنن التَّوليد في اللغة العربية واللّغات الغربيّة المختلفة. وعدم الفهم الدقيق للمفهوم الذي يرمز إليه المصطلح الأجنبي ممّا ينتج عنه اقتراح مقابلات غير موفَّقة في معظم الأحيان. وسرعة عملية الترجمة، نتيجة كثرة المنتوج المصطلحي الغربي الذي ينتظر التأصيل. فيضطرّ المعرِّب نظرا لضيق الوقت، إلى النحوِ

نحْوَ أسهل طرق الوضع، مما يفضي إلى تراكم الدخيل. ومع قلّة التّنسيق تتراكم كلّ هذه المشكلات.

هكذا فإذا كان التّنظير في مجال المصطلحيّات العربيّة يعاني قصوراً كاسِحاً، فإنّ الإنجازات التطبيقيّة المسجّلة في الميدان نفسه تشكو من التّشتّت نظراً لغيّاب التّنسيق في غالب الأحيان. مع العلم أنّه ــ كما يُلاحِظ علي القاسمي: « في عام 1969 أناطت جامعة الدّول العربيّة مهمّة تنسيق المصطلحات في الوطن العربيّ بمكتب تنسيق التّعريب بالرّباط، الّذي شجّع الأبحاث اللّغويّة والمعجميّة والدّراسات المتعلّقة بمشكلات المصطلحات العلميّة والتّقنيّة باللّغة العربيّة، ونشر عددا غفيرا منها بمجلّة الحولية (اللّسان العربيّ). كما نظّم المكتب ندوات ومؤتمرات للتّعريب حسب خطّة هادفة لاستكمال المصطلحات العربيّة في العلوم والتّكنولوجيا وتوحيدها. وعقد المكتب ندوة توحيد منهجيّات وضع المصطلح العلميّ في الرّباط في الفترة ما بين الثامن عشر والعشرين من شهر شباط (فبراير) 1980 »[41]. وإن كان التنسيق في الواقِع مفهوماً إشكالياً في حدِّ ذاته. لأنّ كلاًّ يدّعيه لكن بدون التقدّم بوصف وسائله أو تطبيقه على أرض الواقِع. وغالباً ما يُستعمَل على نحو ملتبس أو غير صحيح إن على المستوى النظري أو على المستوى التطبيقي. فإذا لزم علينا أن نحدِّده فيجب الرجوع أوّلاً إلى الهيئة الوصيّة أو الفرد الذي يتولاّه وكذا إلى الفئات التي يتمّ التنسيق بينها.

لهذا كلِّه وفي هذا السياق تُهيمِن دعواتُ عبد الرحمن الحاج صالح التي كانت تصدح بضرورة مأسَسَة العمل المصطلحي[42]. ولا تزال دعواتُه تأتي

في قوالب شتى، حسناً يصنع حينما يصوغ إحداها تساؤلاتٍ متوسِّلاً الواضِعين أن يكفّوا عن العملِ فُرادى لأنّه على الرغم من إيغاله في جسد العمل المصطلحي العربي فهو ذو تداعياتٍ وخيمة، وهو يقول لهم كرّةً أخرى بعدما ارتخت أيديهم عن تلقي الخطاب والمطلوب:

« ثمّ كيف يجوز للواضع أن يعتمد على قائمة من المصطلحات الأجنبيّة أو معجم بدون أن يرجع في ذلك إلى ما وضعته المؤسّسات العلميّة المتخصِّصة في المصطلحات مِن قواعد معطيات كبيرة مُحَوْسَبة. فإنّ محتواها يمثِّل كلَّ ما هو موجودٌ في الاستعمال ــ لا جزءاً منه صغيراً أم كبيراً مع كلّ ما يتعلّق بكلِّ مصطلح من معلومات تخصّه [...] فعلى أيِّ أساس يعتمِد الواضِع عندنا في اختياره لبعض المصطلحات الأجنبيّة دون بعضٍ في الميدان الواحِد. وهل هذا الاختيار الحاصِل في وقتٍ معيّنٍ يندرِج في مخطّطٍ مضبوط بحيث يشمل كلَّ ما وُضِع مِن المصطلحات الأجنبيّة ودخل في الاستعمال (وما لم يدخل أيضاً) إلى غاية تاريخ بدئه في عمله هذا ؟ ومِن غير المفيد أن يختار الواضِع أيّ قائمة من المصطلحات (أو أيّ معجم) وبلغة واحِدة دون أن يتفق كلُّ الواضعين على مخطّط معيّن لعدّة سنوات قابل للتصليح والإثراء وباللجوء إلى هذه القواعد من المعطيات الاصطلاحيّة الأجنبيّة التي تُثرى باستمرار والتي وثّقَتها أكثر من مؤسّسة وأكثر من دولة »[43].

وعلاوةً على ما يدعو إليه هذا المقتبَس مِن ضرورة تواصل أنشطة المجامع والمراكز والمجالس، والتعاون في مجالها، إنباءً بأنّها هي ما يُعلِن

رسمياً عن افتتاح العمل المصطلحي؛ يُلزِمنا في الحقيقة بأبعد من الغرض الذي دفعنا إلى تنصيصه في هذا السياق: لهذا سنعود إليه أدناه لنحتكّ به مجدّداً مِن أجل صياغة **مبدأ الاختيار** الذي لا يمكن إلاّ الانتباه إلى تواتره في النصّ عينه مهما تتباين الزوايا التي يعالَج منها هذا الأخير. وعلى كلٍّ وفي انتظار ذلك، يمكن أن نتصوّر ـــ مِن خلال المقتبسات السابقة ـــ المَحلّ الذي يُتوقَّع أن تشغله المصطلحيّات النقديّة التي طرحناها في الفصل السابق بالنسبة للّسانيات. وهو بمثابة **شبكة** لا يعبُر فوقها مصطلحٌ مِن غير إخضاعه **لوعي** الأخصائيين إلى أن يتمّ إخصابُه بفعل خبرات الخبراء المتخصِّصين في المصطلحيات. أوما يُدعى المرصد اللغوي الذي يقوم بالرّصد في اللسانيات، وهو ـــ كما يقول عبد اللّطيف عبيد ـــ « دراسة العناصر والظواهر اللغوية كافة وصولاً إلى استنباط القواعد التي تنتظمها »[44].

وفي هذا الصدد أيضاً يدعو جميل الملائكة إلى وضع رقابة لغويّة دقيقة على المصطلحات، ويلخّص دور المصطلحيّ وسط تطوّر اللّغة لنموّ متطلّبات الحياة اليوميّة قائلا: « إنّ هذا النّموّ السّريع في لغتنا العربيّة، الذي تقتضيه متطلّبات استمرار التّقدّم العلميّ والفكريّ في مجتمعنا العربيّ، والذي يستلزم مواصلة إغنائها بالمفردات العلميّة والحضاريّة، وتقبّلها لسدّ حاجات هذا التّقدّم، يستدعي بذل أقصى العناية في توخّي الدّقّة العلميّة وتجنّب فرض رقابة دقيقة وصارمة إزاء هذا السّيل الجارف من الأسماء والمصطلحات التي تتطلّب المفاهيم والمداليل الجديدة، لضمان اتّباع السّبل

القويمة في اختيارها. صحيح أنّ لغتنا العربيّة يجب أن تتطوّر، غير أنّ علينا، مع هذا التّطوّر السّريع، أن نحرص على عدم انجرافها في تيّار حشد كبير من ألفاظ الدّخيل والمفردات العاميّة والاشتقاقات والصّيغ المغلوطة، فنحافظ على سلامتها ونحفظ لها أصالتها وهويّتها »[45].

3 نزعة معاينة الواقِع وإهمال التوقّع:

إنّ كثيراً مِن الباحِثين الناقلين ـــ مهما تكن مسوِّغاتُهم الخاصّة التي تكون قد دفعتهم إلى ملازمة العمل المصطلحيّ أو البحث المصطلحيّ ـــ يُقدِمون على مُعاينة واقع المصطلح اللّساني أو البلاغي أو النّقدي، لكن قليلون هم الذين يعمدون إلى بسط أفكارهم في شأن آفاق ذات المصطلح. وإن تواجد مَن يحاول التوفيق بين الانشِغاليْن فلم نجد بعدُ مَن توصَّل إلى تحقيق التوازُن بينهما؛ وفقدان التوازن أو عدم تحقيق التوازن بين كفّتي الواقِع والآفاق هو ما يطبع كثيرًا من الدراسات المصطلحيّة ـــــ ولاسيما في شقّها المقصود. هذا، وإن كان مِن الجائز أن يسبق كلَّ توقّع رصدُ الواقع ومعاينته وتحليله، ذلك أنّ المعاينة عبارة عن كل استقصاء ينصبّ على ظاهرة من الظواهر كما هي قائمة في الحاضر قصد تشخيصها.

1.3 استقراء واقِع المصطلح اللّساني:

فهذا أحمد مختار عمر يَعمد ـــ في كتابٍ له[46] ـــ إلى تشخيص ما أسماه المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجيّة، ويحاول استقراء واقعه[47]. غير

أنّ الانتظام الذي تحلّى به هذا الباحث اللّسانيّ ـــ والذي لاحظناه من خلال قراءتنا للأعمال المنشورة له في ميدان المصطلح اللّسانيّ العربيّ ـــ من شأنه أن يميِّزه؛ إذ يرمي، لحدّ السّاعة ـــ إلى جمع شتات الإنجازات التي أُقيمت في مجال اللّسانيّات والخاصّة بمصطلحاتها، والمنهجيّات المتّبعة لوضع المصطلحات من طرف أصحاب المعجمات المصطلحيّة، الذين لم يقتصر عملُهم على جمع المصطلحات من مدوّنات مختلفة ثمّ جردها، بل قدّموا اقتراحاتٍ جديدة. لهذا فقد تسنّت له ـــ إثر ما أخرجه هؤلاء من المعجمات فرصة تحليل بعض المصطلحات وذلك انطلاقا ممّا « أُلّف من معاجم أو مسارد لهذه المصطلحات وهي في معظمها تتّخذ المصطلح الأجنبيّ أو المفهوم الأجنبيّ منطلقا للبحث عن مقابل عربيّ، وليس العكس »[84]. كما عمد أحمد مختار عمر إلى دراسة واقع المصطلح اللّسانيّ العربيّ من خلال مصدر آخر، هو « الكتب المؤلّفة في بعض مباحث العلم، وبخاصّة تلك التي تتعامل مع مفاهيم غربية جديدة، لها في لغتها مصطلحاتها الخاصّة التي يراد التّعبير عنها بمصطلح عربيّ »[49]. وكان ذلك إيذاناً ببداية التطبيقات المصطلحيّة التي تعتمد المتون مدوَّنةَ البحث. غير أنّ الباحث سقط في توهّم المنهج المقارن لمّا تعرّض لمصطلح (الألسنيّة)[50].

ولقد سبق أن رأينا دوران حديث بعض (المصطلحيين) حول واقع المصطلح العربيّ وقد خلُصنا إلى ما يشبه النقطة التي يتمحور حولَه حديثُنا هنا من تكريس البحث في الواقع على حساب استشراف المستقبل. وكذلك خاض محمّد حلمي هليل غِمار العمل المصطلحيّ وهو يدرس

مادة الصّوتيّات بالخصوص، فكانت محاولاتُه في ميدان المصطلح الصّوتيّ[51] ترمي إلى وضع خطّة منهجيّة لنقل المصطلح الصّوتيّ الإنجليزيّ إلى اللّغة العربيّة وإعداد معجم صوتيّ شامل (إنجليزيّ ــ عربيّ). لهذا بنى دراسته على استقراء واسع للمصطلحات الصّوتيّة الإنجليزيّة ومقابلاتها العربيّة في المعاجم الصّوتيّة وكُتب الصّوتيّات المؤلّفة بالعربيّة المترجمة من الإنجليزيّة أو الفرنسيّة إلى العربيّة في هذا الحقل، وكذلك المسارد الموجودة في بعض الكُتب الإنجليزيّة والعربيّة وما أسهمت به مجامع اللّغة العربيّة. ووجدناه أيضاً يحلّل المصطلح الصّوتيّ الأجنبيّ ومقابله العربيّ[52]، ويحدّد أبعاد مشكلاته في نُقط معيّنة، ثمّ يدعو إلى ضرورة استقراء المصطلح الصّوتيّ التّراثيّ.

وكذلك نجد عمر أوكَان في كتابه اللّغة والخطاب يعقد العزمَ على استقراء واقِع المصطلح اللّساني والمصطلح البلاغيّ على السواء نظراً للأواصِر الكائنة بينهما. استوقفنا هذا الكتاب لأنّ صاحِبه أثار في ثناياه قضايا مصطلحيّة معتبَرة وإن كان قد أبدى تحفُّظًا باعتباره لم يكن في صدد « طرح نظريّة معرِفيّة في المصطلح وإنّما [كان همُّه] عرض العلاقة بين الترجمة والمصطلح البلاغيّ »[53]. ويهمّنا أن نستعرِض ــ كما فعل ــ أهمّ العوامِل التي تحكّمت في اختياره المصطلح البلاغيّ على الخصوص ولاسيّما في فصل (الترجمة والمصطلح البلاغي: قديمًا وحديثًا)[54] من القسم الثّاني من كتابه وهو القسم الذي عنون له: (لغة الخطاب)[55]؛ وقد راعتنا هذه التسميّة، ما جعلنا نبحث بدورنا لمعرفة إمكانية تصنيف

هذا العمل المصطلحيّ الذي رشّحناه بناءً على تلك التسمية وما حوته فصول القسم الثاني وحتى القسم الأوّل، نختار من تلك المعتبَرات الأربعة ما ذكره من: « ـــ اشتمال الحقل البلاغي على كرنفالية اصطلاحيّة، حيث نصادف مصطلحات حقولٍ عديدة كالعروض، والنحوِ، والمنطق، والأصواتيات، وغيرها؛ مما يجعل من معالجة إشكالية المصطلح البلاغيّ معالجةً لإشكالية المصطلح في مجال اللّغة عمومًا. ـــ الجهل الفادح بالبلاغة واصطلاحاتها لدى معظم المثقّفين، وهو ما عبَّر عنه كيليطو بقوله: " المتصفِّح لكتب البلاغة يشعر أحيانًا بالنفور والحرج، فهو يلتقي بمصطلحاتٍ وتعريفاتٍ غريبةٍ عن أفقه، بعيدةٍ عن قاموسه لا تخطر له ببالٍ عندما يقوم بتحليل النصوص" »[56]. تناول الباحِثُ المصطلح البلاغي على صعيديْن:

1 – المصطلح البلاغي والترجمة العربية القديمة (ص101 ـــ 103)

2 – المصطلح البلاغي في الترجمات الحديثة (ص104 ـــ 107)؛

فهكذا يسلم وضع الاستنتاجات الآتية:

• إنّ الباحث المصطلحيّ تناول في هذا الفصل المصطلح البلاغي المترجِم قديماً وحديثاً. وقد سبق لنا أن تعرَّضنا لمثل هذا الموضوع على مستوى المصطلح اللِّساني حيث عرّفناه كالآتي: « نقصُد به المصطلح اللّسانيّ الذي دخل إلى الدّرس اللّسانيّ العربيّ عن طريق التّرجمة باعتبارها نقلاً للمفاهيم المستجدّة على ساحة اللّسانيّات خلال القرن العشرين »[57].

• وتقوم المقاربة التي اعتمدها على تشخيص الظاهِرة المصطلحيّة وتعيين

السياقات التي يرد فيها المصطلح المترجم، ثمّ يُلحَق بذلك ما توفّر في ذهنه مِن أنواع الانتقادات.

• يتميَّز بحثه المصطلحيّ بكونه مِن النوع المقصود.

• يعتمد الاشتقاق المفهوميّ[85] في كثيرٍ مِن الحالات على غرار: خطابة أم بلاغة ؟ أو خطابة الإقناع وبلاغة الإمتاع (ص100 ــ 101). وهذا الاشتقاق المفهوميّ خوّل له صياغة العناوين الفرعيّة الجريئة على هذا المنوال: مقدِّمة في البلاغة العربيّة القديمة (ص111) أهي قراءة أم مقدِّمة ؟ كأنّ البلاغة العربيّة قديمةً كانت أم حديثة ما كان لها إلاّ لتنتظِر عمر أوكَان لكي يُقدِّم لها!

فكلّها عناوين تجمع بين ذكر أعلام البلاغة ويُقرِن كلَّ واحِد منهم بخصوصيّة أم بشبه حجر يكون قد أضافه إلى صرح البلاغة وهي في واقِع الأمر مصطلحات اشتقّ مفاهيمها من مزاوجة الدرس البلاغي العربي بالدرس البلاغي الغربي وبالسيميائيات والتداوليّة وفلسفة اللّغة، فإذا ما شئنا أخذها على أنّها مصطلحاتُ تبدو مفاهيمُها على غرار: (سيميائية البيان، وشعرية البلاغة، وبلاغة الفصاحة، ونحو الشِعر، والبلاغة العامة، وبلاغة الصورة الأدبية، والبلاغة الجديدة)؛ ومِن هذا القبيل:

1 – بلاغة الإنتاج وبلاغة التفسير (ص111)

2 – الجاحِظ وسيميائية البيان (ص112)

3 – قدامة بن جعفر وشعرية البلاغة (ص113)

4 – ابن سنان الخفاجي وبلاغة الفصاحة (ص114)

5 – عبد القاهر الجرجاني ونحو الشعر (ص115)

6 – السكاكي والبلاغة العامة (ص116)

7 – حازم القرطاجني وبلاغة الصورة الأدبية (ص118)

8 – ابن البناء المركشي والبلاغة الجديدة (ص119)

فهكذا نلاحظ مدار حديثه عن 08 أعلام + 08 مصطلحات، ليس أكثر ولا أقلّ. ثمّ يقوم باستنتاجاتٍ من هذا النوع: « وهذا الانشطار في الترجمة ناتجٌ عن الدلالة المزدوجة لمصطلح الـ Rhétorique، إذ هي فنُّ القولِ وأناقةُ التعبير من جهة، كما أنّها الكلامُ الهادفُ إلى الإقناع من جهة أخرى، لهذا فإنّ الذين ترجموا المصطلحَ بالخطابة إنّما نظروا إلى الجانب الخاص بإيجاد الحجج، لأنّ الوظيفةَ التي حددها أرسطو للـــ Rhétorique ليست إصابة المتلقي بالرعشة الناتجة عن المفاجأة (أو خيبة الانتظار) وإنّما هي الإقناع أولا وأخيرا؛ ولذلك عرّفها بقوله إنّها ''الكشفُ عن الطرق الممكنة للإقناع في أيِّ موضوعٍ كان''. وانطلاقاً من هذه العلاقة التي تربط الـــ Rhétorique بالإقناع فإنّ العربَ قد ترجموا هذا المصطلح بالخطابة (وإن كان متى بن يونس قد ترجمه بالبلاغة)، وجلُّ تعريفاتهم لها تؤكّد على هذا الجانب التداوليِّ الذي هو الإقناع »[59]. هذا لأنّ المصطلح البلاغي ـــ كما يرى ـــ يطرح على المترجِم إشكاليتَه منذ البدء انطلاقاً من مصطلح الـــRhétorique ذاته. حيث تساءل: بماذا نترجم هذه اللّفظة: هل بالبلاغة ؟ هل بالخطابة ؟ أم نزاوج بينهما مثلما فعلت بعضُ المعاجم (المعجم الموحَّد لمصطلحات اللّسانيات مثلا)، وكذا بعض المترجمين[60].

2.3 تعقّب الأدوار:

لقد عرفنا تتبّع الأدوار[61] لدى بعض الدارسين على غرار محمود فهمي حجازي، الذي تناول مرّةً أخرى دور المصطلحات الموحّدة في تعريب العلوم ونشر المعرفة، في مقالٍ له ضمن العدد (47) من دوريّة اللِّسان العربي المتخصِّصة في شؤون المصطلح والتعريب والمعجم[62]. غير أنّ الباحث ـــ علاوةً على الموضوع المحدَّد في عنوان المقال ـــ أبى إلاّ أن يتعرّض مجدَّداً للعلاقة بين لغة التخصّص واللغة المشتركة[63]. كما كان البحثُ، من جهة أخرى، فضفاضاً شيئاً ما بعروجه إلى أبجديات المصطلحيات، مثل ما توحي عليه هذه العناوين الفرعيّة: مواقف الاستخدام اللغوي، المصطلحات وتعريب العلوم، المصطلحات ونشر المعرفة ـــ كأنّه يكرِّس التقاليد التي بُنيت عليها المصطلحيات ـــ باستثناء مبحث آفاق المستقبل الذي يشير إلى اهتمام الباحث بمسألة التوقّع، وهو موضوع نادر ـــ كما سنرى أدناه[64]. وكذلك قد نُشِر في نفس العدد من ذات الدوريّة مقالٌ لصاحبه أحمد الخطاب بحثَ فيه موضوع المصطلحات العلمية وأهميتها في مجال الترجمة (العلوم الطبيعية كنموذج)[65]. وتكفي نظرة واحدة إلى ما يقوم عليه المقال من العناصر الفرعيّة لتكوين فكرة حول الكيفيّة السريعة التي عالج بها الباحث موضوعه إذ اكتفى فيه بإعادة صياغة التركيبة المزمنة من تناول مفهوم المصطلح العلمي، والطريقة العامّة لصياغة المصطلحات العلمية، واعتبار المصطلحات العلمية مرّةً كصور فكرية ومرّة كألفاظ تقنية ..الخ.

ونلاحظ في هذا السياق أنّ هذه مجرّد عيّنة ضمن عشرات الكتب والأبحاث التي ظهرت في العالم العربي ولا تزال منذ أن ازدادت خطورة المصطلح في أصقاعه. يبقى أنّ هناك فضلاً ــ وهو ما يُنتظَر التنويه به ــ تنطوي عليه جهودُ كلٍّ مِن أولئك الباحثين ممّن ذكرناهم في هذا المقام ــ وغيرُهم كثيرٌ يكمن ــ مِن جهة ــ في كونهم قد أثاروا بعضَ المشكلات التي تحول دون اتّضاح معالم موضوع المصطلح، ما مِن شأنه أن يمنع ــ مِن جهةٍ أخرى ــ تلك المشكلات مِن أن تتراكم. فيمكن القول بالتالي إنّهم أسهموا في التخفيف مِن حدّة تَعقُّد الأوضاع.

4 خيار اللّسانيات التطبيقيّة:

إنّه يغلب على الباحثين العرب الذين خاضوا في قضيّة المصطلح عامّةً والمصطلح اللّساني على الخصوص، ادّعاؤُهم أنّ الإطار الذي يشمل دراساتِهم هو اللّسانيات التّطبيقيّة. بيد إنّهم قليلاً ما يجنحون إلى اللّسانيات للاستبصار مِن نتائجها النظريّة. فما معنى إذن أن يتبنّوا هذا الخيار بدون مستلزماته ؟

1.4 بهدف ملء فراغ:

إنّنا عندما نتصفّح آراء جلّ مَن وقف مع خيار اللّسانيات التّطبيقيّة نشعر أنّهم عمدوا إلى ذلك لمجرّد ملء فراغ التّصنيف الذي كان يتهدّد مادّة المصطلحيات. والحال إنّ المصطلحيات في الغرب لم يتردّد روادها

في تبنّي خيار اللّسانيات التطبيقيّة ــ بعد طرح إشكاليّة التصنيف فعلاً ــ لكن بناءً على قناعتهم بفضل اللّسانيات عليها[66]. أمّا محمود فهمي حجازي فقد قام بدراساتٍ تطبيقيّة في ميدان المصطلح، ولاسيما اللّسانيّ منه تحسّباً للتّوحيد المُصطلحي بحدوده الصمّاء وأنجز أيضًا بحوثًا تصنيفيّة[67] حول (علم المصطلح) ويقول عن هذا الأخير: « علم المصطلح من أحدث أفرع علم اللّغة التّطبيقيّ، يتناول الأسس العلميّة لوضع المصطلحات وتوحيدها. ومعنى هذا أنّ وضع المصطلحات لم يعد في ضوء المعايير المعاصرة يتمّ على أساس البحث المفرد في كلّ مصطلح على حدة، كما هي الحال في جهود كثيرة »[68]. فهذا التّصريح الواضح قد حدّد موقعَ المصطلحيّات، وأهمّ موضوعاتها والسّبب الرّئيس الذي يجعلها علما تطبيقيّا، بهذه الطّريقة:

* موقع المصطلحيّات: من أحدث أفرع علم اللّغة التّطبيقيّ.

* موضوعه الأساس: الأسس العلميّة لوضع المصطلحات وتوحيدها.

* تعتبر علمًا تطبيقيًّا لكونها تنطبع بالموضوعيّة، وجديرة بأن تنأى عن الفرديّة.

ولكن كثيراً ما يقع الباحثُ في تناقضاتٍ، يُمكِن تلخيصُ بعضها فيما يلي:

1- بالنّسبة للنّقطة الأولى: سرعانَ ما تفقد جدّيتها، وتضيع في خضمّ ما يلي هذا التّصريح، حيث يعود صاحبُه إلى نظريّة فوستر فيخلط ما بين رأيه السّالف ذكرُه وتصنيف هذه الأخيرة للمصطلحيّات، فيقول: «فهناك

معايير أساسيّة تنبع من علم اللّغة ومن المنطق ومن نظريّة المعلومات ومن التّخصّصات المعنيّة. وهذه المعايير تنمو بالتّطبيق لتكون الإطار النّظريّ والأسس التّطبيقيّة لعمل المصطلح »[69].

والحال إنّ هذا الرّأي الذي أتبع به محمود فهمي حجازي تصريحَه السّابق، يُعدّ من صميم الاتّجاه الذي يرى أنّ المصطلحيات علمٌ يقع في مفترق طرق علم اللّغة والمنطق ونظريّة المعلومات والتّخصّصات المعنيّة بالمفاهيم والمصطلحات التي يخوض فيها هذا العلم (المصطلحيات). وقد عمد الباحثُ نفسُه ـــ وبصورةٍ غريبة ـــ إلى تضمين نصّه رأي يوجين فوستر قائلا: « كان فوستر قد حدّد مكان علم المصطلح بين أفرع المعرفة بأنّه مجالٌ يربط علم اللّغة بالمنطق وبعلم الوجود (الأنطولوجية) وبعلم المعلومات وبفروع العلم المختلفة »[70]. فبين ما قاله في البداية وأعقب به في النّهاية يكمن اتّجاهان مختلفان في تصنيف المصطلحيّات.

2 – أمّا النّقطة الثّانية: (الأسس العلميّة لوضع المصطلحات وتوحيدها)، فيرجع أصلُها إلى نظريّة فوستر[71] مرّةً أخرى، وتوصية ISO رقم: 704 المشهورة[72].

وقد أثبتت نجوعها في ميدان التّقنيّات فحسب، وفي وقتٍ لم تظهر بعد النّداءات إلى جعل المصطلحيّات فرعًا من أفرع اللّسانيّات التّطبيقيّة، اللّهمّ إلاّ التّلميحات الّتي ضمّنها فيستر نفسُه بعضَ عناوين مُؤلّفاته النّظريّة، لكِن لم يصطنع أيّ منهجٍ جديرٍ بِأن يُوسم بِاللّسانيّ، ويدلّ على ذلك

حرصُها على التوحيد المعياريّ الذي يرجع في معظمه إلى ما نشَّطته الضرورة التطبيقيّة على مستوى المعمل والسوق والإعلام.

3 – وما يتعلّق بالنّقطة الثّالثة: « التّناول الموضوعيّ وتكامل الجهود »، فهي شعار كثيرًا ما وجدناه يتأسّف ـــ في حدّ ذاته ـــ على عدم تحقّقه نظرًا لغياب التّنسيق وهو يقول: « فالهدرُ العظيمُ في طاقات المعنيّين بوضع المصطلحات [ممّا] أدّى إلى تعدّد المقابلات العربيّة لعدد غير قليل من المصطلحات ... »[73]. لهذا يُسرع الباحثُ إلى اقتراح إنشاء بنوك المصطلحات، وضرورة تعدّدها، « والتّعاون على المستوى العالميّ منعًا للازدواج والتّعدّد في الجهود والنّفقات، فإنّ المنطقة اللّغويّة العربيّة ينبغي أن تتعاون أقطارُها في إطار وعيٍ جديدٍ بضرورة تجنّب هذا الهدر في الإمكانيّات »[74].

2.4 في سبيل النهضة بالمعجميات:

مِن بين الباحثين العرب الذين داوموا على نقد الأعمال المعجميّة المصطلحيّة نجد ليلى المسعودي وهي تتصدّر القائمة بقراءاتها التي تُجريها على الأعمال المعجميّة الصّادرة في جميع ميادين العلم والأنشطة الاقتصاديّة. بحيث يغلب عليها التطرّق إلى الأسس المنهجية والمبادئ التي يُبنى عليها التصوّر والتخطيط المعجميّيْن، كما تكرّرها تقريباً في كلِّ مقالٍ يصدر لها حول نقد معجمٍ من المعجمات المختلفة. نورِد من أحد مقالاتها النّموذج الذي تنطلِق منه قبل كلِّ تطبيقٍ وتحليلٍ:

« ينبني التصور والتخطيط المعجميين على مبدأين أساسيين هما: مبدأ الاتساق الداخلي، ومبدأ التماسك المفهومي. 1. مبدأ الاتساق الداخلي. ويراد به الانضمام المتكامل لمختلف أجزاء المعجم أو القاموس شكلا ومضمونا ويتضح الاتساق الداخلي من خلال «شجرة الميدان» التي يجب أن تصمم بشكل محكم في بداية العمل وتقتضي أن يضبط الميدان الرئيس ثم الميادين الفروع، فإذا اختلت هذه العملية أو إذا أنجزت بشكل غير رصين انعكس ذلك بالسلب، لا بالإيجاب على العمل بأجمعه. وإضافة إلى تصميم «شجرة الميدان» يجب تحديد (الشبكة المفهومية) لكل حقل وضبطها من خلال مسارد جزئية تدمج داخل المسرد العام. 2. مبدأ التماسك المفهومي. يستند مبدأ التماسك المفهومي إلى مقياسين أساسيين هما: ـــ العلاقة الأحادية الأفقية: وهي العلاقة الكامنة بين الدليل اللغوي والمفهوم. ففي اللغة العامة يُسمح بتعدد الدلالات المفهومية للدليل الواحد وبتعدد الدلائل للمفهوم الواحد أما اللغة المتخصصة فإنها تحتم وجود علاقة أحادية ذات مدلول مصطلحي واحد. ـــ العلاقة التراتبية العمودية: تربط المصطلحات علائق تستند إلى مبدإ التراتبية حيث إنها تنطلق من السمة التعميمية- التي يشترك فيها المصطلح مع مصطلحات أخرى- إلى السمات التخصيصية التي يمتلكها مصطلح بعينه »[75].

وفي هذا الصّدد نجد بعضهم يقصدون المعجمات مِن أجل الإستفادة منها عُدّةً ومادّةً مصطلحيّة حديثة. مِن ذلك ما قام به محمد خطابي حينما

تأمّل في المادة المصطلحية الحديثة التي شملها (المعجم المفصل في الأدب) الذي ألّفه محمد التونجي:

« تنحصر ميزات هذا المعجم -كما يرى مؤلفه ـــ في ما يأتي: يجمع متفرقات يصعب الوصول إليها، ويغذي اللغة العربية بالمصطلحات الحديثة مما لم يتخذ مكانه في حلبة اللغة، ويحيى المصطلح القديم (...) الذي يؤدي غرضا كبيرا في عصرنا، وإيجاد المصطلح اليوم خدمة لقضية التعريب، ووسيلة ثقافية جامعة، ويستطيع الباحث أن يستشف منه الآفاق المعرفية التي يحسن أن يلم بها (ص6). تتمتع كل من هذه الميزات بأهمية خاصة، ولكن الأهم في مقامنا نحن اثنتان: المصطلح الحديث، وخدمة التعريب. وهما غايتان ساميتان ما دامت الأولى تغني اللغة العربية بمصطلحات جديدة وتعزز رصيدها اللغوي والثانية تخدم التعريب من خلال المصطلح المتخصص، سيما وأن هذا الميدان أسال ويسيل وسيسيل مدادا كثيرا. وإذا ضممنا هاتين الميزتين إحداهما إلى الأخرى افترضنا (خمّنا) أن المعجم سيتفرغ أو يكاد لهذه المهمة الجليلة، وهي مهمة تتطلبها الحيوية التي تسم المجال النقدي في لغة الضاد وبها. فالمعجم من ثم انشغال مركزي بالمصطلح الحديث الذي يمثل تحديا كبيرا و»كابوسا» يقض مضاجع المشتغلين بالنقد وقرائه سواء بسواء. لكن هل يرجع متن المعجم صدى هذا المعلن في المقدمة؟ ذلك ما سنراه في الفقرات اللاحقة من هذه الورقة»[76].

إنّ مثل هذه الأعمال جدّ مفيدة في الكشف عن تحوّلات المفاهيم عبر تغيّر التسميات أو ما أدرجناه تحت ظاهِرة **استمراريّة مفاهيم ضمن متغيِّرات تسمويّة**. ما ينعكِس على اعتبار المجالات التي تقصدها المصطلحيات مختبَراً حقيقيّاً للّغة ومساحة مكرَّسة لانبساط التّفاعل بين تلك المصطلحيات واللّسانيات. وهو كذلك ما أرشد بعض المختصّين في القضايا الابستيمولوجية والتاريخيّة التابعة للسانيات إلى التفكير في وضع معجم تاريخي للمصطلحات اللّسانيّة: ذلك أنّ التاريخ يشكّل مشكلاً عويصاً بالنّسبة للمصطلحات اللّسانيّة التي تُعتبَر قديمة بشكلٍ ليس من الممكِن أن يُتصوَّر التغافل عن بعدها التاريخي. لذا يرى سيلفان أورو (Sylvain Auroux) أنّ اللّسانيين يواجهون نوعين من المشاكِل المصطلحيّة: أوّلهما هو ارتباط مصطلحيّة علمهم بالتراث ولكن مع قبول القطيعة ما يجعل نفس المصطلح المستعمل في القرن الرابع الميلادي لا يعني المفهوم الذي أصبح يدلّ عليه على غرّة القرن الواحد والعشرين. فالمصطلح نفسه يصبِح حتماً من عداد المشترك اللّفظي لهذا فلا مجال للاستغناء عن المعجم التاريخي الذي يفصل في أمر المفاهيم المتعدِّدة للمصطلح الواحِد. يتمثّل المشكل الثاني في النسبيّة اللّسانيّة (Relativité linguistique) إذ كثيراً ما ترتبِط المصطلحيات اللّسانية قيد التطبيق باللّغات القديمة التي تكرَّس بوساطتها الدرس النحوي قبل اللّسانيات[77]. وبعد استنتاجه حيث أثنى على مجهود عبد السلام المسدّي وعلى مبادرته الرّامية إلى التّنظير، يعقّب قائلاً:

« ويعرض لنا هنا أن نلقي برأينا وقد سبق أن قمنا بدراسة محدودة لمسارد المصطلحات اللّسانيّة ومعاجمها في العالم العربيّ ويتلخّص أنّ التّأرجح بين الأطوار الثّلاثة الّتي ذكرها المسدّي قد يعود إلى أسباب عديدة منها: أ ــ غموض المفهوم الّذي يرمز له المصطلح الأجنبيّ بالنّسبة لمترجمه إلى العربيّة أو للمستعملين له في كتاباتهم بالعربيّة. ب ــ سرعة التّرجمة ولجوء المعرِّب إلى أسهل السّبل لنقل المفاهيم الغربيّة الدّخيلة وذلك بتعريبه حتّى دون مراعاة للميزان الصّرفيّ والبنية الصّوتيّة العربيّة. مثال: الفوناتيك ــ الاكوستيك ــ الليكسوغرافيا. ج ــ غيّاب أيّ خطّة منهجيّة لنقل المصطلح اللّسانيّ للّغة العربيّة. د ــ غيّاب الدّراسات التّقابليّة بين طرق الصّوغ في اللّغة العربيّة واللّغات الأجنبيّة وقيّام المتخصِّص بمفرده، ذاك الّذي يجهل طرق الصّوغ بالعربيّة بنقل المصطلح ومِن ثمّ كانت حاجتنا إلى المصطلحيّ. ه ــ غيّاب الدّراسات التأثيليّة للمصطلحات الأجنبيّة وتفهّم سوابقها ولواحقها وجذورها وتطوّر دلالاتها وتغيّرها زمنيًّا. ي ــ عدم تفهّم طبيعة المصطلح العلميّ من حيث الدّقة والإيجاز والوضوح، والفارق بينه وبين اللّفظ العاديّ في اللّغة العامّة (Common language) وذلك لغيّاب الدّراسات العميقة في هذا الحقل وهذا ممّا يُبقي المصطلح في المرحلة الثّانية أي مرحلة تفكيك المفهوم. و ــ اختلاف معنى المصطلح من مدرسة لغويّة لأخرى ممّا ينجم عنه بقاء المصطلح في كثير من الأحيان في المرحلة الثّانية أي مرحلة تفكيك المفهوم إلى أجزائه المُكوّنة ويختلف هذا التّفكيك من مترجم لآخر حسب النّص المُعنَى به والدّراسة الّتي يدرسها »[78].

ونجد بعض الأعمال المعجميّة تتصدّى للمصطلحات التي عليها ملاحظات وإشكالات والتي صعب إدخالُها إلى العالم العربي بدون أن تكون قد أحدثت بلبلةً في المفاهيم واضطراباً في التسميات وسوء فهم النظريات التي تدور عليها تلك المصطلحات. فيعمد مَن يُشرِف على تلك الأعمال المعجميّة إلى تشخيص تلك الإشكالات بحصرها أساساً في تباين الثقافات كمصادر لابدَّ على النّاقِل أن يأخذها بالاعتِبار. هذا ما يقرّه سمير حجازي في مبحث المصطلحات وإشكالية تعريفها حول تصرّفه في معجمه اللغوي والأدبي:

« وأهميّة هذا العمل ترجع إلى كونه يعالج مصطلحاتٍ عليها إشكالات في نقلها وفي تحديد مضمونها، حاول صاحِبُه أن يتحمّل مشقّة البحث في أصولها الغربيّة ويتأمّل سياقات استِخدامها، دون الخروج عن خصائص اللغة والثقافة العربيّتين. وقد حرصنا على أن يكون النقل أو المدلول له دلالة في ثقافتنا العربيّة، وألاّ يكون له دلالة فقط في إطاره الثقافي الغربي »[79].

فهكذا يظهر أنّ الأعمال المنصبّة على توليد المصطلح ونشره وتخزينه، تتنوّع على قدر النّزوع نحو تكريس همّ المراجعة وتأسيس مَرجعيّة يستمسك بها واضِع المصطلحات والمُتعامل بها. لقد أولت جوزيت ري ديبوف (Josette Rey-Debove) لهذا الهدف عنايةً لا تكِلّ فيها عن الدعوة إلى تجديد البحث المعجميّ تجديداً نظرياً وعملياً لأغراضٍ تتعلّق بهمّ المراجعة وبناءً على هداية تلك المَرجعيّة، فاهتمّت نتيجة ذلك بالتحسيس إلى تجنيد

كلّ ما يُمكِن من الوسائل من أجل تحسين مستوى المعجمات الفرنسيّة[80]. ويتمّ ذلك كلُّه في الوقت الذي يلهو فيه الباحثون العرب بتوسيع رقعة (العلوم المستجدَّة) من باب التقديم (المداخل) وبدون التخمين الهادي[81]. كما قلّت الدراسات النقديّة المراجِعة للأعمال المعجميّة، ما عدا بعض ما شرعنا بالإشارة إليه أعلاه. كما انشغلت الكتابات المعجميّة كثيراً بتقديم مواصفات نظريّة للمعاجم وسرد تاريخ تطوّرها في الثقافة العربيّة. وذلك على غرار هذا المقتبَس:

« وإذا كان الدّرس المعجميّ الحديث قد طوّر في تقنيّات وطُرق وضع القواميس في إطار البحث اللكسيكوغرافي أو القاموسيّة، فإنّ البحث المعجميّ النّظريّ انشغل بنوعيْن من المسائل أساسًا: أ ـــ وسائل نظريّة بحتة تتعلّق بجوهر النّظريّة المعجميّة [..] »[82].

ونعرف أنّ هناك دراسات أكاديميّة حاولت أن تضطلِع بشأن المراجعة. ويجدر إيراد هنا أهمّ المعجمات التي حظيت بدراساتٍ أكاديميّة، ولاسيما منها ما ذكر فيها المقابل العربي للمصطلحات التي وردت في المعاجم الأساسية مادة الدراسة، حيث يُذكر المقابل العربي لكل مصطلح ورد في معجم اللسانيات الحديثة، وهذه المعاجم هي:

– معجم علوم اللغة لعبد الرسول شاني المنشور بمجلة اللسان العربي، ع.15 ـــــ ج.2، 1977، عن مكتب تنسيق التعريب بالرباط.

– معجم مصطلحات علم اللغة النظري لمحمد علي الخولي، مكتبة لبنان، بيروت، 1982.

– معجم مصطلحات علم اللغة الحديث لمحمد حسن باكلا وآخرين، مكتبة لبنان، بيروت، 1983.

– معجم مصطلحات علم اللغة الحديث لنخبة من اللغويين العرب، 1983.

– قاموس اللسانيات لعبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984.

– معجم اللسانية: عربي ـــ فرنسي لبسام محمود بركة، جروس بريس، طرابلس (لبنان)، 1985.

– المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية لمحمد رشاد الحمزاوي، الدار التونسية للنشر بتونس والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1987.

– معجم المصطلحات اللغوية لرمزي منير البعلبكي، 1990.

المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـــ مكتب تنسيق التعريب، تونس، 1989.

– معجم المصطلحات الألسنية لمبارك مبارك، دار الفكر اللبناني بيروت، 1995.

– معجم اللسانيات الحديثة لسامي عياد حنا وكريم زكي حسام الدين ونجيب جريس، مكتبة لبنان، 1997.

– معجم مصطلحات العلوم اللغوية لصبري إبراهيم السيد، 2000.

كما نلفي ثمّة ممَّن نقَد مؤلِّفي المعاجم الفرادى والجماعيِّين مَن لفت الانتباهَ إلى اقتصار بعض المعاجم اللِّسانيّة على بعض المصطلحات وحصر

كلّ شيء فيها واختزال أعمال مدارس بكاملها في بضعة مصطلحات مُهمِّشين مصطلحاتٍ تعدّ مفاتيح المفاهيم التي انفردت بها مدرسة دون أخرى. وفي هذا السياق يلاحِظ مصطفى غلفان ـــــ وهو يتحامَل على مُعدّي المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات ـــــ كيف أنّ الأمر يصدق على نظرية النحو التوليدي « حيث نجد مصطلحات قليلة ليست في مستوى ما قدمته هذه النظرية من أفكار وتصورات جديدة بل ليست في مستوى ما قدمته بعض الدراسات العربية الجادة في هذا الباب. ما نجده من مصطلحات توليدية تشترك فيه مدارس لسانية أخرى عاصرت ظهور النحو التوليدي كتحويلية هاريس ونموذج المركبي. ومع ذلك فكثير من المصطلحات الرائجة في هذه الاتجاهات ليست موجودة مثل Automate و Autoctone ومختلف القيود على التحويلات Contraintesوسلكية التحويلات Cyclicité وتحويل الإلصاقAffixe والنقل Mouvement مما هو معروف في الأدبيات اللسانية التوليدية التحويلية في نماذجها الأولى. ومن المصطلحات التوليدية التي لا يوردها المعجم الموحد نذكر: dislocation و Focus و Focalisation والمراقبة، المجال، المزحلق، الملء المعجمي، الربط، القالب، القالبيmodulaire [...] وما شابه كذلك مما هو مستعمل بكثرة في الكتابات التوليدية العربية صحيح أن أي المعجم لا يمكنه أن يدرج إلا المصطلحات التي استقر أمرها وكثر استعمالها وأصبحت جزءا من المتداول بين المختصين. لكن مسألة عدم استقرار المصطلح ومرحليته النسبية هي في العمق جزء

من النظرية العلمية ذاتها التي لا تثبت على حال. والمصطلحات الغائبة عن المعجم مضى على ظهور بعضها أكثر من أربعين سنة وشكلت قسطاً من نظريات لسانية حديثة تجاوزت حدود المحلية، ولا غنى عنها بالنسبة للمهتم باللسانيات العامة المعاصرة. ثم إن للمعجم المتخصص وظيفة تاريخية تتمثل في حفظ المصطلحات التي تم تداولها في فترة معينة من تاريخ ممارسة علمية معينة »[83].

فمثل هذا النّقد يجب أن يكون، لكن مع مراعاة دائماً نوع المبرِّرات التي استند عليها مُؤلِّفو ذلك المعجم في تصرّفهم هذا الذي انتقده مصطفى غلفان. كما نلاحِظ لكن مسألة عدم استقرار المصطلح ومرحليته النسبية هي في العمق جزء من النظرية العلمية ذاتها التي لا تثبت على حال. وكذلك يشمل النّقد المعجمي مهمّة تصويب الأخطاء التاريخيّة، أو كما يسمِّيها محمد رشاد الحمزاوي لقاء التصويب؛ حيث يقول:

« نعني بالتصويب النّظر في المعارف والآراء التي خصّصها غيرُنا لثقافتنا المعجميّة ولمترلتها من الثقافات المعجميّة الأخرى. ولقد أوردنا منها عيّناتٍ مختارة، مذكورة حسب تسلسلها التاريخي. مما يخوّل لنا أن نبدأ بالدراسة التي خصّصها المستشرق هايوود لصناعة المعجم أو المعجمية حسب اصطلاحنا المخصّص لها في معجمنا الثلاثي اللّغة عربي ـــ انقليزي ـــ فرنسي. فنلاحِظ أنّه عرض للموضوع عرضاً مشوّشاً، ربط فيه ثقافتنا المعجمية تارة بمنابع يونانية وهندية، وطوراً بمنابع صينية مع التعريج على

وجود تلك المعجمية تارة ببابل وسومر حسب رأيه باعتبار أنّ (العالم العربي يحتل مركزاً مركزياً في الزمان والمكان) »[84].

أما أحمد مختار عمر فيبدو من خلال قراءتنا لأعماله المنشورة له في ميدان المصطلح اللّسانيّ العربيّ أنّه يرمي ـــــ لحدّ السّاعة ـــــ إلى جمع شتات الإنجازات التي أُقيمت في مجال اللّسانيّات والخاصّة بمصطلحاتها، والمنهجيّات المتّبعة لوضع المصطلحات من طرف أصحاب المعجمات المصطلحيّة، الذين لم يقتصر عملهم على جمع المصطلحات من مدوّنات مختلفة ثمّ جردها بل قدّموا اقتراحاتٍ جديدة[85].

ولهذا فقد تسنّت له ـــ إثر ما أخرجه هؤلاء من المعجمات ـــ فرصة تحليل بعض المصطلحات وذلك انطلاقا ممّا « أُلّف من معاجم أو مسارد لهذه المصطلحات وهي في معظمها تتّخذ المصطلح الأجنبيّ أو المفهوم الأجنبيّ منطلقا للبحث عن مقابل عربيّ، وليس العكس »[86].

كما عمد إلى دراسة واقع المصطلح اللّسانيّ العربيّ من خلال مصدر آخر، هو: « الكتب المؤلّفة في بعض مباحث العلم، وبخاصّة تلك التي تتعامل مع مفاهيم غريبة جديدة، لها في لغتها مصطلحاتها الخاصّة التي يراد التّعبير عنها بمصطلح عربيّ »[87]. ورأيه فيما يخصّ تصنيف المصطلحيّات، فهو يقتنع بأنّها فرع تابع للّسانيّات، لكنّه لم يحدّد موقع الأولى من الثّانية تحديداً واضحاً، إذ يقول:

«وإذا كان علم المصطلح أحد الفروع الهامّة لعلم اللّغة التّطبيقيّ، وهو في الوقت نفسه أحد الفروع الأساسيّة لصناعة المعاجم، باعتباره نوعا

من (المعاجم الخاصّة) فقد كان المتوقّع أن يكون المصطلح اللّغويّ هو النّموذج الذي يجب احتذاؤه من أصحاب التّخصّصات الأخرى، وكان أولى باللّغويّين أن يضربوا المثل لغيرهم في الانضباط، وأن يكونوا قدوة للآخرين في إخضاع مصطلحاتهم للمواصفات اللّغويّة الضّروريّة، وهو ـــ مع الأسف ـــ ما لم يحدث حتى الآن »[88].

وكذلك نلاحظ أنّ أحمد مختار عمر يعتبر المصطلحيّات في آن واحد فرعا من أفرع اللّسانيّات التّطبيقيّة وفرعا تابعا لصناعة المعاجم ليس إلاّ، لكون المصطلح تُخصّص له المعجمات. ويستحسن التّعليق على هذا الرّأي بقولنا: إذا كانت المصطلحيّات فرعا من أفرع اللّسانيّات التّطبيقيّة[89] ـــ كما يزعم الباحث من جهة ـــ فيفرض أن يكون الجانب النّظريّ الذي تسير الأولى على هديه في مجالها التّطبيقيّ، مستمدّا من اللّسانيّات العامّة النّظريّة، سواء كانت تصنيفيّة أو افتراضيّة استنتاجيّة[90] وبكلّ فروعها أو على الأقلّ ما يهمّ المصطلحيّات، من علم الدّلالة، الصّوتيّات، علم التّراكيب، علم الصّرف، علم متن اللّغة[91]. كما يحتمل أن تأخذ من اللّسانيّات الخاصّة إذا كانت تلك المصطلحيّات خاصّة هي الأخرى، مثلما هو الحال بالنّسبة للدرس المصطلحي العربي، مثلا، التي ينبغي عليها أن تراعي خصوصيّات نحو العربيّة بمفهومه الشامل. أمّا مجال المصطلحيّات التّطبيقيّ فيدخل فيه صناعة المعاجم المصطلحيّة (Terminographie) على غرار صناعة المعاجم العامّة الذي يعدّ جانبا تطبيقيّا من علم متن اللّغة، وهو بدوره ينضمّ إلى اللّسانيّات كفرع لها.

ونستنتج من خلال هذه المقابلات أنّه يستحيل إيقاع المصطلحيّات كفرع تابع لصناعة المعاجم الذي هو جانب تطبيقيّ لعلم متن اللّغة وفي نفس الوقت تسمّى هذه المصطلحيّات: بـ (علم المصطلح). لعلّ اهتمامات أحمد مختار عمر المعجميّة هي التي أثّرت عليه لكي يرى في المصطلحيّات مجرّد بحث معجميّ يقوم على تحليل المصطلحات. وهذا ما فعله إذ ينقد المصطلحات التي تقدّم بها محمّد رشاد الحمزاوي ومنهجيّته في وضعها وعبد السّلام المسدّي وعبد القادر الفهري ومحمّد علي الخولي وعبد الرّسول ثاني ورمزي بعلبكي.

خـــاتـــمـــة

ونلاحِظ في خاتمة هذا المقال أنّ هؤلاء الباحثين المهتمِّين كلّهم بقضايا المصطلح في العالم العربي، وعلى الرغم من كلِّ النقائص التي شخّصناها أعلاه في حقِّ بعضِهم، لا يزال جلُّهم يبحث عن الكيفية السّليمة التي مِن الأحرى أن تعود بأقلّ خسارة على الفِكر اللِّساني عموماً ولاسيّما ذلك المرتبِط باللّغة العربيّة، وهم يعالجون القضيّة المصطلحيّة التي تشكّل عصبَهما، ويتناولون كافّة ما يتّصل بها كأساليب نقل المصطلحات العلميّة والتّقنيّة الأجنبيّة إلى اللّغة العربيّة؛ ولا يتوانى بعضُهم بالرجوع مثلاً إلى جذور المشكلة المصطلحيّة، ويقف آخرون عند النّقص في المصطلحات العلميّة والتّقنيّة في العالَم العربيّ، وإن كان معظمُهم يكتفي في ذلك ـــــ كما رأينا ـــــ بالإشارة إلى أهمية المصطلح والاصطلاح والسمات الأساسية التي يتميز بها المصطلح مقارنةً بالكلمات التي يجري استعمالُها في اللّغة عامّة. والعامل الأخير من شأنه أن يرسم صورة مقلقة للحالة الراهنة في العالم العربي فيما يتعلّق بإنتاج وتداول المعلومات والمعرفة في مجال المصطلحيات التي تخدم اللّسانيات حيث المكتسبات لا تزال هشّة.

هوامش ومراجع

1 –محمد حلمي هليل، مقدّمة (المترجم) ضمن مقدمة في المصطلحية: تأليف هريبرت بيشت وجنيفر دراسكاو، ترجمة محمد حلمي هليل، جامعة الكويت: 2000، مجلس النشر العلمي، ص07.

2 –محمد رشاد الحمزاوي، في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة، مجلة المعجميّة، جمعيّة المعجمية العربية، ع.08، تونس، 1992، (ص17 ــ 44)، ص17.

3 –محمود فهمي حجازي، الأسس اللّغويّة لعلم المصطلح، القاهرة: (د. ت)، دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

4– Loïc Depecker, Linguistique et terminologie : problématique ancienne, approches nouvelles, Bulletin de la société de linguistique de Paris, vol. 97, n° 1, Ed. Peeters, Paris, 2002, (p.123-152).

5 –حلمي خَليل، دراساتٌ في اللّغة والمعاجم، بيروت: 1998، دار النهضة العربية، ص427 ــ 438.

6 –محمّد المبارك، فقه اللّغة وخصائصها: دراسة تحليليّة مُقارنة للكلمة العربيّة وعَرض لمنهَج العربيّة الأصيل في التجديد والتوليد، بيروت: 2005، دار الفكر، [توليد الألفاظ: ص191. التعريب: ص291].

7 –حلمي خليل، مقدّمة لدراسة التّراث المعجمي العربي، بيروت: 1997، دار النهضة العربيّة. الكلمة: دراسة لغويّة معجميّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1998. وله مقالات في ذات الموضوع؛ ينظَر مثلاً: المعرب والدخيل في المعجم اللغوي التاريخي، مجلة المعجمية، العددان 5 و6، ص302.

8 –حلام الجيلالي، الأثيل والدخيل في معاجمنا العربيّة، مجلة اللّسان العربي، ع.48، 1999، (ص70 ــ 86)، ص70.

9 –رمضان عبد التواب، دراساتٌ وتعليقاتٌ في اللّغة، القاهرة: 1994، مكتبة الخانجي، ص27 ــ 50.

10 –A. Rey, Typologie génétique des dictionnaires, Revue Langages, n°19

(Lexicographie), CNL, Ed. Larousse/Armand Colin, Paris, 1970, (p.48-68), p.48.

11 -محمود فهمي حجازي، اللّغة العربيّة في العصر الحديث: قضايا ومشكلات، القاهرة: 1998، دار قباء، ص37 ـــ 84.

12 -محمود فهمي حجازي، البحث اللّغويّ، القاهرة: د. ت، دار غريب، ص115.

13 -المرجع نفسه، ص115.

14 -محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللّغة، القاهرة: 1998، دار قباء، ص03. التسطير من وضعنا.

15 -أحمد محمد قدور، اللّسانيات وآفاق الدرس اللغوي، بيروت ـــ دمشق: 2001، دار الفكر، ص13.

16 -علي القاسمي، لماذا أهمل المصطلح التراثي ؟، مجلة المناظرة، ع.06، 1993، ص34.

17 -محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللّغة، ص03.

18 -عبد الصبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية: رؤية جديدة في الصرف العربي. التسطير من وضعنا.

19 -نضرب مثلاً أطروحة دكتوراه دولة بعنوان " المصطلحيّة العربيّة بين القديم والحديث: مشروع قراءة "، التي نوقشت في 22 أكتوبر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، حاز بموجبها صاحبُها جواد حسني سماعنه درجة دكتوراه الدولة في اللغة العربية وآدابها، تخصص: علم المصطلحات. وهي إذ تقوم بجهدٍ جبّارٍ في إبراز دور المؤسسات العربية والدولية وفي مقدمتها مكتب تنسيق التعريب في النهوض بعلم المصطلح الحديث، تقف ـــ كالعادة ـــ عند حدّ الرصد والتتبّع والتسجيل.

20 -عيد محمد الطيب، اللّغة العربيّة في مواجهة الحياة، القاهرة: 1981، مطبعة الأمانة، ص231.

21 -البدراوي زهران، مقدمة في علم اللّغة، ط.5، القاهرة: 1993، دار المعارف، ص192.

22 -المرجع نفسه، ص192. الهامش (2).

23 -عبد الرحمن الحاج صالح، مدخل إلى علم اللّسان الحديث (1)، م.1، ع.1، معهد

العلوم اللّسانيّة والصّوتيّة، الجزائر، 1971، ص30.

24 - John Lyons, Semantics, v.1, Ed. Cambridge University Press, New York and Sydney, 1989, p.32.

25 - L. Hjelmslev, Principes de grammaire générale, Ed. København, Bianco Lunos, 1928, p.03-04.

26 -محمد الديداوي، إشكالية وضع المصطلح المتخصِّص: توحيده وتوصيله وتفهيمه وحَوْسَبته، مجلة المترجِم، ع.14، مخبر تعليميّة الترجمة وتعدّد الألسن، جامعة السانية، وهران (الجزائر)، جويلية ــ ديسمبر 2007، (ص151 ــ 174)، ص153.

27 -المَرجِع نفسه، ص170.

28 -محمد الديداوي، إشكالية وضع المصطلح المتخصِّص، ص154.

29 -حلمي خَليل، العربيّة وعلم اللُّغة البنيويّ، الإسكندريّة: (د.ت)، دار المعرفة الجامعيّة، ص07.

30- N. Chomsky, Trois modèles de description du langage, Revue Langages, n°09, Armand Colin, Paris, 1968, (p.51-76).

31 - Julia Kristeva, Du sujet en linguistique, Revue Langages, n°24, (p.107-126), p.110.

32 -حلمي خَليل، العربيّة وعلم اللُّغة البنيويّ، ص227 ــ 235.

33 - إنّ تفاصيل المراحل المتلاحقة تلاحقًا منطقيًّا إلى أن وصلت الكتابة إلى الطور الألفبائيّ مثبَتةٌ في: رمزي بعلبكي، الكتابة العربيّة والساميّة: دراسات في تاريخ الكتابة وأصُولها عند السّاميّين، دار العلم للملايين، 1981، ص69 ــ 71.

34 - أحمد شفيق، حول توحيد المصطلحات العلمية، مجلة اللِّسان العربي، ع.44، 1997، (ص09 ــ 32).

35 -المرجع نفسه، ص11.

36 -في مسألة تعدّد التسميات الموضوعة للدّلالة على العلم الذي يبحث في المصطلحات، يُنظَر: يوسف مقران، المصطلحيات: تعدُّد في التسمية وتطوّر في المفهوم، مجلة الباحث، ع.00، مديريّة البحث العلمي، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة (الجزائر)، 2007، (ص157 ــ 165)، ص157 ـــ 162.

37 -علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، بيروت: 1973، دار الثقافة، ص13.
38 -حمزة بن قبلان المزيني، التحيّز اللّغوي وقضايا أخرى، الرياض: 2004، مؤسسة اليمامة الصحفية، ص209.
39 - المرجع نفسه، ص203 ـــ 207.
40 -المرجع نفسه، ص203.
41 -علي القاسمي، مقدّمة في علم المصطلح، ط.2، القاهرة: 1987، مكتبة النهضة المصرية، ص25 ـــ 26.
42 -عبد الرحمن الحاج صالح، المعجم العلمي وشروط وضعه العلميّة والتقنيّة، اللّسانيّات، ع.11، مركز البحث العلمي والتّقني لتطوير اللّغة العربيّة، الجزائر، 2006، (ص.16 ـ 27)، ص26 ـــ 27.
43 عبد الرحمن الحاج صالح، أدوات البحث العلمي في علم المُصطلَح الحَديث، مجلّة المجمع الجَزائري للّغة العربيّة، ع.7، الجزائر، جوان 2008، (ص.09 ـ 29)، ص16.
44 -عبد اللّطيف عبيد، المَرصَد المُصطلحي: أداة لتطوير المصطلح العربي وإشاعته، مجلّة الجامعة المغاربيّة، ع.07، الجامعة المغاربيّة (اتّحاد المغرب العربي)، طرابلس (ليبيا)، 2009، (ص237 ـــ 253)، ص238.
45 -جميل الملائكة، المصطلح العلميّ ووحدة الفكر، ضمن اللّغة العربيّة والوعي القوميّ (بحوث ومناقشات النّدوة الفكريّة التي نظّمها في 28 ـ 29 سبتمبر 1983 مركز دراسات الوحدة العربيّة)، دار نشر المركز، ط2، بيروت، 1986، ص228.
46 -أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللّغة الحديث، القاهرة: 1995، عالم الكتب، ص21 ـ 50.
47 -وله دراسة بنفس العنوان في مجلّة عالم الفكر، م.20، ع.3، الكويت، 1989. ونذكر من نشاطه المعجميّ مؤلّفه: صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1998. وله دراسات معجميّة أخرى نشرت له في مجلّة " كلّية دار العلوم ". يُنظَر: أحمد مختار عمر، انتفاء التّرادف في أسماء الله الحسنى بين الدّلالة المعجميّة والدّلالة الصّرفيّة، مجلّة كلّية دار العلوم، ع.20، ديسمبر 1996، والمعجم العربيّ والخروج من الدّائرة المغلقة : آثارها السّلبيّة، ووسائل القضاء عليها، المرجع نفسه، ع23، جوان 1998. وقد نال

درجة الماجستير برسالته المعجميّة: الفارابيّ اللّغويّ ودراسة معجميّة ديوان الأدب بجامعة القاهرة، دار العلوم سنة 1952، وقد نشرت له مجلّة اللّسان العربي تحقيقاته لـ " الفارابيّ اللّغويّ "، ينظر مثلا: ع21، 1982، من ص47 إلى ص62.

48 – أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللّغة الحديث، ص30.

49 –المرجع نفسه، ص29.

50 –المرجع نفسه، ص25 ـــ 29.

51 –له في هذا المجال دراسة هامّة، ينظر: محمّد حلمي هليل، المصطلح الصّوتيّ بين التّعريب والتّرجمة: دراسة تمهيديّة نحو وضع معجم صوتيّ ثنائيّ اللّغة (إنجليزيّ ـــ عربيّ)، مجلّة اللّسان العربيّ، ع21، 1983–1982، من ص97 إلى ص135. وقد طبّق المنهجيّة الواردة في هذه الدّراسة على ترجمة له لكتاب مالنبيرغ (Malamberg) (1963)، التي نشرت له بعد هذه الدّراسة في مجلّة اللّسان العربيّ أيضا.

52 – محمّد حلمي هليل، المصطلح الصّوتيّ بين التّعريب والتّرجمة، ص98.

53 –عمر أوكَان، اللّغة والخطاب، بيروت ـــ الدّار البيضاء: 2001، دار أفريقيا الشّرق، ص99.

54 –المرجع نفسه، ص99 ـــ 110.

55 –المرجع نفسه، ص98 ـــ 194.

56 – المرجع نفسه، ص99. نقل القول عن: عبد الفتّاح كيليطو، الأدب والغرابة، بيروت: 1985، دار الطليعة، ص56.

57 –يوسف مقران، المصطلح اللّسانيّ المترجِم: مدخل نظريّ إلى المصطلحيات، دمشق: 2007، دار ومؤسّسة رسلان، ص151.

58 –يوسف مقران، من قضايا الترجمة في العالم العربيّ؛ تطبيق على مدوّنة من الترجمات اللّسانيّة (مبادئ اللّسانات العامّة، تأليف أندري مارتيني، ترجمة أحمد الحمو): نحو تأسيس المصطلحيات، رسالة ماجستير غير منشورة تحت إشراف محمد يحياتن، مقدّمة لقسم اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة مولود معمري، تيزي ـــ وزو، 29. 11. 2003.

59 –عمر أوكَان، اللّغة والخطاب، ص100. ينقل قول أرسطو عن: الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت: 1977، وكالة المطبوعات، ص29.

60 – المرجع نفسه، ص100. ويذكر محمد الولي وجرير عائشة وقولهما: « وينبغي قبل

الانتقال إلى تأطير الصور البيانية ضمن الأدوات التعبيرية الفنية أن نُلقي بعض الضوء على البلاغة ـــ الخطابة »: البلاغة: المدخل لدراسة الصور البيانية، ص07.

61 – الطريف في الأمر هو أنّنا لم نخرج بدورنا عن إطار استكشاف الأدوار، لاحظ ما تحمله أطروحتنا من عنوان: دور المصطلحيات في اللّسانيات. إنّ هذا ينمّ عن صعوبة تحقيق قفزة نوعيّة في مجال المصطلحيات. لكن، وعلى الرغم من ذلك، فلابدّ من إحياء الروح النقديّة والتكثيف من البحث عن السلبيات من أجل تفاديها مستقبلاً.

62 –محمود فهمي حجازي، دور المصطلحات الموحدة في تعريب العلوم ونشر المعرفة، مجلة اللّسان العربي، ع.47، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، 1999، (ص41 ـــ 50).

63 –المرجع نفسه، ص42.

64 – مع انطواء السّاحة الثقافيّة على بعض الاستثناءات التي تظهر من حين إلى آخر على غرار: عبد الكريم خَليفَة، اللُّغة العربيّة والتّعريب في العصر الحديث، ط.5، اليَرْموك: 1997، دار الفُرقان.

65 –أحمد الخطاب، المصطلحات العلمية وأهميتها في مجال الترجمة (العلوم الطبيعية كنموذج)، مجلة اللّسان العربي، ع.47، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، 1999، (ص211 ـــ 224).

66– R. Kocourek, Prerequisites for an applicable linguistic theory of terminology, in Actes du 5e Congrès de l'Association internationale de linguistique appliquée, Ed. Presses de l'Université Laval, Québec, 1981, (p.216–228), p.217.

67–مثلاً كما في كتابه المشار إليه أعلاه: الأسس اللّغويّة لعلم المصطلح، القاهرة: (د. ت)، دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع. وكتابه: البحث اللّغويّ، القاهرة: (د. ت)، دار غريب، (حيث خصّص فيه مباحث للمصطلح)، ودراسته: بنوك المصطلحات العلميّة واللّغويّة، مجلة اللسان العربيّ، ع.35، 1991، ص155 ـــ 157.

68–محمود فهمي حجازي، الأسس اللّغويّة لعلم المصطلح، ص19.

69–المرجع نفسه، ص19.

70–محمود فهمي حجازي، الأسس اللّغويّة لعلم المصطلح، نقله عن بحث فوستر: E. wüster, Die Allegemeine terminologielehre – Ein Greuzgbiet Zwischen

sprachwissenschatft, Logik, outologik, informatik und der sachwissenschaft, in : Linguistics, n°119, 1974, p.62-106.

71 -لاحظنا شدّة تأثّر محمود فهمي حجازي بهذه النّظريّة وبفوستر، وأنّه اطّلع على أعماله معظمها وباللّغة الألمانيّة التي يتقنها، إذ نذكر أنّه قدّم رسالة دكتوراه بجامعة ميونيخ الألمانيّة سنة 1965، تحت عنوان: " التّحليل اللّغويّ عند السّيرافيّ ".

72- ISO 704, Principes et méthodes de la terminologie.., p.16.

73- محمود فهمي حجازي، البحث اللّغويّ، ص115.

74-المرجع نفسه، ص115.

75-ليلى المسعودي، ملاحظات حول معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية (مقاربة لسانية)، مجلة اللّسان العربي، ع.46، ص166.

76- محمد خطابي، المادة المصطلحية الحديثة في المعجم المفصل في الأدب لمحمد التونجي، اللّسان العربي، ع.46، ص77 ـــ 78.

77- S. Auroux, Pour un dictionnaire historique de la terminologie linguistique, in Métalangage et terminologie, (p.11-17), p.12.

78-محمّد حلمي هلّيل، المُصطلح اللّساني وقاموس اللّسانيّات، اللّسان العربيّ، ع.28، ص34 ـ 35.

79- سمير حجازي، المصطلحات وإشكالية تعريفها، ضمن معجم المصطلحات اللّغويّة والأدبيّة الحديثة، (ص85 ـ 112)، ص89.

80- J. Rey-Debove, Etude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains, Ed. Mouton, La Hague, 1971, p. 98.

81-منذر عياشي، العلاماتيّة وعلم النص، بيروت: 2004، المركز الثّقافيّ العربيّ.

82-عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم العربيّ، ص14.

83- مصطفى غلفان، المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات: أي مصطلحات لأي لسانيات؟، اللّسان العربي.

84- محمد رشاد الحمزاوي، مترلة المعجميّة العربيّة من تلاقي الثقافات، حوليات الجامعة التونسيّة، ع.51، ج.2، (ص21 ـــ 34)، ص22. وأحال على: محمد رشاد

الحمزاوي، المعجمية: مقدمة نظرية ومطبقة (مصطلحاتها ومفاهيمها)، مركز النشر الجامعي، تونس، 2004، 457 ص. قائلاً: « حيث نفرّق بين المَعْجَمية والمُعْجَمية »، ينظر: ص273 ــ 277.

85- نذكر على سبيل المثال كتابه " محاضرات في علم اللّغة الحديث "، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1995، فصل : " المصطلح الألسنيّ العربيّ وضبط المنهجيّة "، من ص21 إلى ص50، وله دراسة بنفس العنوان في مجلّة عالم الفكر، المجلّد 20، ع3، الكويت، 1989. ونذكر من نشاطه المعجميّ مؤلّفه: صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1998. وله دراسات معجميّة أخرى نشرت له في مجلّة " كلّية دار العلوم ". ينظر : أحمد مختار عمر، انتفاء التّرادف في أسماء الله الحسنى بين الدّلالة المعجميّة والدّلالة الصّرفيّة، مجلّة كلّية دار العلوم، ع20، ديسمبر 1996، والمعجم العربيّ والخروج من الدّائرة المغلقة : آثارها السّلبيّة، ووسائل القضاء عليها، المرجع نفسه، ع23، جوان 1998. وقد نال درجة الماجستير برسالته المعجميّة : الفارابيّ اللّغويّ ودراسة معجميّة ديوان الأدب بجامعة القاهرة، دار العلوم سنة 1952، وقد نشرت له مجلّة اللّسان العربّ تحقيقاته لــ" الفارابيّ " اللّغويّ، ينظر مثلا : ع21، 1982، من ص47 إلى ص62.

86-أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللّغة الحديث، ص30.

87- المرجع نفسه، ص29.

88- أحمد مختار عمر، التّعدّديّة في المصطلح اللّغويّ: آثارها ووسائل القضاء عليها، مجلّة كلّية دار العلوم، ع23، جوان 1998، ص05 ـــــ 06.

89- وذلك باعتبارها علماً يطبّق الدّرس النّظريّ على غرار العلوم التي حدّدها مثلا محمّد علي الخوليّ في كتابه: تعليم اللّغات الأجنبيّة والقوميّة، وصناعة المعاجم، والتّرجمة، وأمراض الكلام، ومختبرات اللّغة ..الخ؛ ينظر: محمّد علي الخوليّ، معجم علم اللّغة النّظريّ، بيروت: 1982، مكتبة لبنات، ص157.

90- فيما يخصّ هذين الاتّجاهين: التّصنيفيّ والافتراضيّ الاستنتاجيّ، ينظر: خولة طالب الإبراهيميّ، مبادئ في اللّسانيّات، الجزائر: 2000، دار القصبة للنّشر، ص10.

91-محمّد رشاد الحمزاويّ، المصطلحات اللّغويّة الحديثة في اللّغة العربيّة: معجم عربيّ أعجميّ ــ أعجميّ عربيّ، ط2، الجزائر: 1987، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب. وقد صدر القسم الأوّل منه بالعدد 14 من مجلّة حوليّات الجامعة التّونسيّة، 1977.

طبع بالمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية
وحدة الرغاية ـ الجزائر
2011
Achevé d'imprimer sur les presses
ENAG, Réghaïa
- Algérie -
Bp 75 Z.I. Réghaïa Tél: (021) 84 85 98 / 84 86 11

الإيداع القانوني : 2005–1513
ISSN : 1112-65-23 ردمد