الْمُعْجَمِيّةُ العربية

قراءة حضارية في ضوء الأنثروبولوجيا الثقافية

أ.د. مصطفى عطية جمعة

الْمُعْجَمِيَّةُ العربية

قراءة حضارية في ضوء

الأنثروبولوجيا الثقافية

❖ اسـم العمـل: المعجميـةُ العربيـة - قـراءة حضـارية فـي ضـوء الأنثروبولوجيـا الثقافية

❖ الكاتب: أ.د. مصطفى عطية جمعة

❖ مراجعة لغوية وتدقيق: نوال أحمد

❖ إخراج داخلي: سليل الفراعنــة

❖ رقم الإيداع: 14939 / 2023

❖ الترقيم الدولي 978-977-86688-4-1

(جميع الحقوق محفوظة للناشر وأي انتهاك سيعرض صاحبه للمساءلة القانونية

هذه النسخة مخصصة للقراءة فقط، ولا يجوز إعادة طبعها أو نسخها أو نشرها إلا بعد الحصول على إذن كتابي من الناشر)

خالد عدلي

00201002688188

info.mothakf@gmail.com

9 789778 668841

الْمُعْجَمِيّةُ العربية

قراءة حضارية في ضوء الأنثروبولوجيا الثقافية

أ.د. مصطفى عطية جمعة

متون المثقف للنشر والتوزيع

الفهرس

المقدمة	٩
الفصل الأول: **اللغة والإنسان والحضارة: الهوية والصراع والتأثير.**	١٥
المبحث الأول: اللغة بين الإنسان والحضارة: اللغة لازمة إنسانية وحضارية- المنظور الإسلامي للحضارة- النظرة المضادة للحضارة- ثبات اللغة العربية حضاريا.	١٩
المبحث الثاني: اللغة والاستعمار والصراع: النظرة العنصرية الحضارية الغربية - واقع اللغة في الرؤية الاستعمارية- كيف نفهم الحضارات إذا تعددت أعراقها وشعوبها؟ - متىٰ تعلو اللغة عالميا؟	٣٦
المبحث الثالث: العربية لغة حضارية: العناصر الحضارية المؤثرة لغويا- الازدواجية اللغوية- ربط اللغة الحضارية بالعرق والجنس- اللغة الحضارية والخصوصية الثقافية- هل نعدّ اللغة العربية في العصر الجاهلي لغةً بدائية؟	٥٤
المبحث الرابع: الأدوار الحضارية للغة العربية: مكانة العربية حضاريا- العربية كوسيط حضاري- عروبة الحضارة الإسلامية- حركة الترجمة ومعاييرها من العربية وإليها.	٧٣
المبحث الخامس: التعدد اللغوي وتأثير النموذج الحضاري: الحالة اللغوية في الحضارة الإسلامية- وجهان للتعدد اللغوي- تأثير	٨٩

اللغة العربية في الحضارات الإنسانية- إعادة بناء النموذج الحضاري وأثره على العربية.	
الفصل الثاني : أنثروبولوجيا المعجمية العربية : حقبة الجاهلية واللهجات والشفاهية	١٠٩
المبحث الأول : أنثروبولوجيا اللغة وعلاقتها بالحضارة والثقافة : الأبعاد الثقافية والحضارية والتطور اللغوي والتطور المعجمي- الكلام خصيصة حضارية للإنسان- البعد الزمني والعلامة اللغوية- الأنثروبولوجيا واللغة- الفونولوجية المعجمية- دراسة الحضارة من المنظور اللغوي.	١١٣
المبحث الثاني : أنثروبولوجيا العربية والمعجمية (حقبة الجاهلية) : مجتمع الجزيرة العربية في ضوء الأنثروبولوجيا اللغوية- البادية العربية كانت محضنا لغويا- لغات العرب الباقية- مكانة قريش السامية بين قبائل العرب.	١٣٢
المبحث الثالث : الشفاهية والكتابية والنقاء اللغوي : متى بدأ علم المعاجم؟- الثقافة الشفاهية والمعاجم- كتابة الخط العربي- تطور فنون الكتابة وصناعتها- المعجمية وجمع اللغة العربية وتدوينها- الشفاهية المعجمية.	١٥٥
المبحث الرابع : مراحل جمع العربية وتدوينها وعلاقتها بالمعجمية. مَراحِلَ جِمع المادَّة اللُّغويَّة- المرحلة الأولى- المرحلة الثانية – المرحلة الثالثة –ظاهرة الترادف اللفظي- أسباب غزارة المفردات والمترادفات.	١٧٦

الفصل الثالث : المعجمية العربية : الاحتجاج والدلالة والتأليف في المنظور الحضاري.	٢٠١
المبحث الأول : المعجمية والحضارة : السياق والاحتجاج والدلالة. القيمة التقدمية للإنجاز الحضاري- السياق اللغوي الحضاري- هل مفردات المعجم جزء من اللغة أم من الكلام؟- الدلالة المعجمية- الاحتجاج بالشعر في التأليف المعجمي- الاحتجاج بالشعر في تفسير القرآن.	٢٠٥
المبحث الثاني : التأليف المعجمي والتطور الحضاري : بواكير التأليف المعجمي والنشأة الحضارية- كتاب "الجيم" لأبي عمرو الشيباني- رسالة النوادر في اللغة"- كتاب "الأزمنة وتلبية الجاهلية"- التأليف المعجمي ولغات العرب.	٢٢٦
المبحث الثالث : المعجمية المبكرة بين تفسير القرآن وتعدد الأغراض. التأليف المعجمي المبكر وتفسير القرآن- كتاب "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ"- كتاب "المفردات في غريب القرآن"- معاجم الترتيب حسب أواخر الألفاظ- معاجم المعاني -معاجم المصطلحات- المعجمية والتطور الدلالي.	٢٤٥
المبحث الرابع : معجم لسان العرب : نتاج حضاري وموسوعة لغوية : التعريف بابن منظور- قراءة متن المعجم أنثروبولوجيا- موسوعية المعجم-السياق الحضاري لتأليف لسان العرب- رسوخ الاحتجاج لغويا بالحديث الشريف- لمحة عن المعجمية العربية في العصر الحديث.	٢٦٨

الخاتمة.	٢٩٧
المصادر والمراجع.	٣٠١
المؤلف	٣١٧

مقدمة

يمثّل التأليف المعجمي ثمرة ونتاجا للمسيرة الحضارية للأمة، ويعكس خصوصيتها الثقافية، وهويتها الفكرية، والإضافات العلمية والإبداعية والفنية التي جاءت بها علومها، وفاضت بها في المعرفة الإنسانية. و الخصوصية الثقافية تنبع من البيئة التي احتضنت اللغة، وعبرت عنها مفردات اللغة، وصاغتْ تراكيبُها اللغوية وتعبيراتُها تفاعلَ الإنسان مع هذه البيئة، وشكّل قاموسه اللغوي عن عناصرها الجامدة والمتحركة، النباتات، والحيوانات، والرمال والأحجار، والماء والاستقرار والترحال. وهذا ما نلمسه في المعاجم العربية، التي تبدأ مفرداتها، بالتعبير عن حياة الإنسان العربي، في بادية الجزيرة العربية، وفي حواضرها ومدنها. ومن هنا تكون الخصوصية الثقافية في بدايتها، ومن ثم ننظر في التغيرات التي طرأت على المفردات، بعد انقضاء حقبة الجاهلية، وبدء حقبة هداية الإسلام، وما أحدثه من ثورة عقدية هائلة، تمثّلت في الإيمان بالتوحيد، والتخلص من أدران الوثنية، وأصنام الشرك، وهدم الكفر من القلوب، وتخليص النفوس والجوارح من قيم الجاهلية ورذائلها: سلوكيات مبتذلة، وتكبر، وعناد، واحتقار الإنسان، والتعصب القبلي، والصراعات العشائرية، وما نتجت عنها من دماءٍ سالت أنهارا في حروب استغرقت عقودا، وأفنت أجيالا، وأورثت أحقادا، سجّلتها قصص العرب وأيامهم، وحفظتها أشعارُهم وقصائدهم، وإن لم تخلُ آدابهم وحياتهم من حكمة وحنكة وحكماء، فاضت بها أمثال العرب، ونصوص الحكمة شعرا ونثرا.

لقد أحدث الإسلام تغييرات جذرية في الحياة العربية، فاتسعت الدولة المسلمة جغرافيا، باتساع فتوحاتها، وتمددت مظلة الخلافة الإسلامية، لتشمل

شعوبا شتى، وأجناسا عدة. ومع استقرار الحكم، بدأت الحضارة الإسلامية: لغتها عربية، وقاعدتها قرآنية، وعلومها الأساسية شرعية ولغوية، وحياتها العلمية رصينة، وعلماؤها مخلصون مجتهدون، عنوان بحثهم النزاهة العلمية، والأمانة والموضوعية، خاصة في علوم اللغة، التي استندت إلى أسس علمية راسخة، وهي تجمع التراث الشفاهي، وتجعله مدونا مسطورا، ومن ثم نبتت العلوم، ونمت وازدهرت.

في كل هذا، كان الإنسان العربي حاضرا، في حقبة الجاهلية والإسلام، وفي شجرة الحضارة الإسلامية، التي نبتت جذورها وترسخت في بادية الجزيرة العربية، وتمددت فروعها إلى مختلف الأقطار والأقاليم والبلدان والشعوب التي استظلت بحكم الإسلام وهديه وشريعته.

وعندما نتأمل في تراثنا المعجمي، سنجد أنفسنا أمام خارطة واسعة وثرية للمعجمية العربية منذ القدم إلى عصرنا، وكلها توضح عناية العلماء العرب واللغويين بالتأليف المعجمي الذي واكب بشكل واضح التطور الحضاري والثقافي والإبداعي للأمة العربية المسلمة. ولاشك أن هناك قضايا عديدة تكتنف وضع المعاجم، تبدأ بمرحلة الشفاهية التي وسمت اللغة العربية في حقبة الجاهلية، ثم في صدر الإسلام، قبل أن تبدأ مرحلة التدوين، وفي هذه المرحلة، وجدنا أشعار الجاهلية، وأيام العرب، متداولة على الألسنة في أسواق الجاهلية، ومناظرات الشعراء، ومفاخرات القبائل، ثم رأينا أيضا القرآن الكريم وأحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، تحتل منطوق الألسنة، وتملأ الصدور بعقيدة جديدة، أساسها التوحيد، وسلوكها الأخلاق الفاضلة، وعندما بدأت مرحلة جمع اللغة، وتدوينها؛ واكبتها مرحلة نشأة العلوم التي تميز الحضارة الإسلامية، وتنبثق كلها

من منظومتها وخصوصيتها الثقافية، وفي كل مرحلة كان المعجم مواكبا للتطور العلمي والدلالي، وهو ما يدفعنا إلى أهمية النظر في القضايا والموضوعات المتصلة بالتأليف المعجمي العربي، وما اكتنفها من تساؤلات معرفية.

في ضوء ما تقدم، نصوغ المستهدف من هذا الكتاب، ألا وهو: تقديم قراءة ثقافية حضارية حول اللغة العربية حضاريا وتطور المعجمية تراثيا في أبرز قضاياها وأبعادها المعرفية، واللغوية.

وهي قراءة لا تقف عند المفردات والتراكيب الواردة في المعاجم العربية، وإنما ترنو إلى مختلف التشابكات اللغوية والفكرية والثقافية ذات الصلة، بالإنسان العربي المسلم، في رحلته الحضارية، وفي جذورها الثقافية، في حقبتي الجاهلية والإسلام، وفي القرون المتتابعة حضاريا.

وهذا لا يعني أننا ركزنا على التراث الحضاري فقط، وإنما كانت أعيننا مصوبة على الحاضر المعيش، حيث تعاني الأمة تراجعا حضاريا، وغزوا ثقافيا، واغترابا في الهوية، وتراجعا معرفيا ولغويا، بجانب التحدي الحضاري، الذي مثّله الآخر الغربي، من خلال غزوه الاستشراقي، وتقديمه رؤى متحيزة غالبا، تنتصر لرؤى الغرب، وميراثه العدائي التاريخي.

وقد جاءت منهجية الدراسة، وفق منظورين أساسيين: منظور حضاري، ومنظور أنثروبولوجي ثقافي؛ يرنو المنظور الحضاري إلى موقع اللغة العربية في رحلة الأمة الحضارية، وتحدياتها الراهنة، التي انعكست على ضعف الاهتمام باللغة العربية، وعلى هموم الإنسان العربي، وأيضا تنظر إلى التطور المعجمي العربي، في ضوء نمو معارف الحضارة الإسلامية، وتكامل علومها، وتلاقحها مع حضارات أخرى.

أما المنظور الأنثروبولوجي، فهو يتخذ من الأنثروبولوجيا اللغوية مدخلا وتأسيسا، مع اشتباكاتها المعرفية بعلم اللغة، والدراسات الثقافية والحضارية، بهدف مناقشة تفاعلات الإنسان العربي لغويا وثقافيا في الحقبة الجاهلية، ثم الحقبة الحضارية بخصوصيتها الثقافية، ذلك أن علم الأنثروبولوجيا يركز على الإنسان، بوصفه فاعلا لغويا، وثقافيا، وحضاريا.

وقد جاء تناولنا وفق مباحث؛ ناقشت قضايا وإشكالات، وطرحت مفاهيم وتساؤلات، وذلك عبر مداخل منهجية وفكرية، تنظر إلى مسيرة المعجم العربي قدميا، وما يكتنفه من مسائل لغوية، وقضايا فكرية، دون التقيد بالتراتب الزمني، الذي قد نجده في دراسات عديدة، تناولت مسيرة المعجم العربي، منذ بداياته، ثم نضجه، ثم استوائه، فهي دراسات غطّت البعد الزماني، والحقب التاريخية المتتابعة، والأمر يشمل أيضا الدراسات التي تناولت مدارس المعجم العربي، وقضاياه.

يحمل الفصل الأول عنوان: اللغة والإنسان والحضارة: الهوية والصراع والتأثير، ونناقش فيه قضايا متعددة، حملتها مباحث الفصل الخمسة، والتي ناقشت العلاقة بين اللغة والإنسان والحضارة، وإشكالية اللغة والاستعمار والصراع، وكيف نقرأ العربية بوصفها لغة حضارية، ثم الأدوار الحضارية للغة العربية، وأخيرا التعدد اللغوي وتأثير النموذج الحضاري.

وتناول الفصل الثاني؛ أنثروبولوجيا المعجمية العربية: اللهجات والاحتجاج والشفاهية، في مباحث أربعة، حيث نناقش المفاهيم المتعلقة بأنثروبولوجيا اللغة والحضارة، وعلاقة الأنثروبولوجيا بالمعجمية، خاصة في حقبة

الجاهلية، ثم قضايا الشفاهية والكتابية، وما يتصل بها من نقاء المصدر اللغوي، وثراء المفردات العربية، وانعكاس ذلك على التأليف المعجمي.

وجاء الفصل الثالث حاملا عنوان: المعجمية العربية: الاحتجاج والسياق والخارطة؛ ويقع في أربعة مباحث، نعرض فيها لعلاقة: المعجمية بقضايا الشعرية واللهجات والتفاسير، وعلاقة المعجمية بالسياق والأثر الثقافي، وأخيرا نتوقف عند المعجمية وخارطة التأليف الحضاري في التراث العربي، ونتخذ مثالا على ذلك معجم لسان العرب لابن منظور، بوصفه ثمرة على التطور الحضاري واكتمال العلوم اللغوية، ثم نعرض لمحة عن التأليف المعجمي في العصر الحديث، وكيف استفاد وبنى على التراث المعجمي، وسعى لتسهيل العربية المعاصرة، ثم الخاتمة وتشمل خلاصة نتائج الكتاب.

أسأل الله تعالى أن يجعل يتقبل هذا العمل، وأساله الأجر والمثوبة، وأن يغفر ما فيه من نقص وزلات، فتلك من سمات الجهد البشري، وآمل أن يكون هذا الكتاب نبراسا لدراسات قادمة، تستهدف قراءة المنجز العلمي التراثي، ضمن منظومة الحضارة الإسلامية، وثقافتها، وهويتها الجامعة.

الفصل الأول

اللغة والإنسان والحضارة

الهوية والصراع والتأثير

يمثّل هذا الفصل الأرضية الفكرية التي يتأسس عليها النقاش حول تطور المعجم العربي في مسيرة الحضارة العربية الإسلامية. فدراسة المعجم لا تقتصر فقط على دراسة المفردات، والتعبيرات والمصطلحات، وإنما تتوجّب دراستها في ضوء السياقات الحضارية والفكرية التي نشأت فيها، وشكّلت علومها اللغوية، وهو ما يتطلب دراسة اللغة في إطار الإنسان، وعلاقته بالحضارة بشكل عام، ثم الإنسان وعلاقته باللغة بشكل خاص. ولا يمكن إغفال السياق الحضاري الراهن في عصرنا، وما فيه من صراعات حضارية ولغوية، لتكون الرسالة المبتغاة أننا نقرأ المعجم العربي ليس من أجل الماضي فقط، وإنما نقرأه بعينين: عين على الحاضر، تتلمس مشكلات الإنسان العربي عامة، في ضوء الأزمة الحضارية الراهنة للأمة، وعين على المستقبل، تسعى إلى تلمس استراتيجية، تنهل من الماضي الحضاري للأمة، وتتعرف على مشكلاتها الحالية، ومن ثم تخطط للمستقبل، غير غافلين عن قضية الهوية، والمرجعية الحضارية التي هي عصب الدراسات الحضارية، وبذلك تتسع الرؤية، وتنفتح آفاق، لا تتجاوز اللغة، بل تقرأها في منظومة فكرية شاملة. وقد اشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث، تشكل اللغة العنصر الجامع بينها. فالمبحث الأول عن: اللغة بين الإنسان والحضارة، وفيه نؤصل مفهوم الحضارة، وعلاقته بالإنسان، وكيف أن اللغة ليست شرطا لوجود الحضارة، وإنما هي شرط إنساني في المقام الأول. ونناقش في المبحث الثاني اللغة والاستعمار والصراع، وفيه تسليط الضوء على واقع الحضارة الحديثة، وكل التحديات التي فرضتها على أقطار

الحضارة الإسلامية، وجوديا، ولغويا، وعلميا، وفكريا، ساعين إلى فهم موقع اللغة في إطار هذا الصراع، والرؤية الإسلامية الحضارية منه، أي أننا نقرأ قضايا الحضارة برؤية إسلامية ولغوية. أما المبحث الثالث فيستهدف تقديم رؤية شاملة عن اللغة العربية بوصفها لغة حضارية، وهو ما استوجب عرض مفهوم اللغة الحضارية، بكل ما يتعلق به من مكونات، فهناك لغات فقيرة في قاموسها، ومفرداتها، وتكاد تقتصر على التواصل الشفاهي أو الكتابي المحدود، وهناك لغات احتلت السيادة عالميا، والكل طامح إلى تعلّمها، بالنظر إلى عمقها المعرفي، الذي أنتج ثراء لا آخر له: علميا، وأدبيا، وفنيا، وفكريا، مما يدفعنا إلى قراءة اللغة حضاريا في مرحلة التكوين، ثم مرحلة العطاء، التي أثمرت عطاء معجميا فريدا. وفي المبحث الرابع نتناول التأثير الحضاري الذي قامت به اللغة العربية، من خلال أدوارها الحضارية، بوصفها أصلا وإبداعا وجسرا بين الثقافات والحضارات الأخرى. وتناول المبحث الخامس فيناقش الحالة اللغوية في الحضارة الإسلامية وقضية التعدد اللغوي، وكيفية بناء نموذج حضاري.

والنهج هنا يقدم الرؤية مع المثال، على قناعة من الباحث أن الفكر لا بد أن يكون سابقا على التطبيق، أملا أن يكون نبراسا لتراكم علمي مثمر، فالميدان واسع، والأمل رحب، ورصيدنا الحضاري عظيم الثراء.

المبحث الأول: اللغة بين الإنسان والحضارة:

إذا كانت اللغة **لازمة إنسانية**، فهي أيضا **لازمة حضارية**، وإذا كانت الحضارة غايةً لترقية الشعوب وتقدّمها، فإن اللغة هي المرآة العاكسة والمعبرة عن التقدم الحضاري. فكلما نمت الحضارة، وتعاظمت ثمراتُها، وزادت علومها، وكثرت إبداعاتها؛ فإن اللغة تزداد ثراء معرفيا وعلميا وفنيا ودلاليا. فالتقدم الحضاري المتمثل في ازدهار الحياة الاقتصادية، ورقي المجتمع، وزيادة ثرواته، وتعدّد علومه، واتساع عمرانه؛ سيؤدي حتما إلى استحداث المزيد من المصطلحات والمفاهيم التي تواكب هذا التقدم، وتنحت من موروثها اللغوي ما يعبر عنه، ويصفه، وأيضا يدوّنه في أسفار وكتب، وسيظهر مبدعون وفنانون، ينهلون من تراثهم اللغوي، فيطورون دلالاته، ويعمّقون جمالياته. فكم من لغات كانت بدائية، محصورة في أطر قبلية محلية وشفاهية، ومع دخول شعوبها في ميادين الحضارة؛ ازداد ثراؤها، واتسع استخدامها، وأقبلت شعوب أخرى على تعلّمها. فللحضارة وجوه عديدة، تُقرَأ من خلالها، واللغة هي الوجه الأبرز للحضارة، ولا نعني هنا المنطوق اللفظي فقط، وإنما الأمر يشمل كل ما تعبّر عنه اللغة من منجزات حضارية، تظهر على الألسنة، وتُسجّل في الكتب، وتكثر في المصطلحات والمفردات المتولدة من تراثها المعرفي.

وهذا يقودنا إلى تأصيل مفهوم الحضارة وعلاقتها بالإنسان؛ بوصفه الأساس التي تبنى عليه الحضارات، ولكونه الناطق باللغة؛ الذي يصوغها تأليفا وإبداعا، وثقافة وسلوكا.

يشير وِل ديورانت في تعريفه للحضارة إلى أنها: نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي. وتتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخُلُقية، ومتابعة العلوم والفنون. وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع، وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفكّ الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه، إلى فهم الحياة وازدهارها(١).

انطلق ديورانت في تعريفه من كون الحضارة ناشئة عن نظام اجتماعي، فلا حضارة دون مجتمع إنساني تنظّمه حقائق المجتمعات الإنسانية، وأبرزها: التجمع الذي يحقق التلاقي، وفي وجود جماعة بشرية تستلزم التواصل بين أفرادها، واللغة هي اللبنة الأساسية في هذا التواصل.

هذا البعد الاجتماعي التواصلي للغة؛ نجده في الدلالة اللغوية للفظة "اللغة"، في لسان العرب، فاللغة هي: اللّسنُ، وحَدُّها أنها أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم(٢)، فما اللغة إلا وسيلة تعبير واتصال بين أبناء الجماعة الواحدة. أما كونها أصواتا فتلك هي سمة اللغات البشرية؛ الصوتية علامة لها، ومنها يكون الطابع الشفاهي لكل منطوقه، والذي تتم صياغته في مدونات مكتوبة،

---

١) قصة الحضارة، ول وايريل ديورانت، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ودار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، د ت، الجزء الأول، من المجلد الأول، ص٣.

٢) لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، نشر دار المعارف، القاهرة، د ت، ص٤٠٥٠.

ولكن الأساس هو البعد الصوتي، وكما ورد في معجم مقاييس اللغة، فإن اللغة مشتقة من الفعل "لغي الأمر، إذا لهج به"، أي يلهج صاحبها بها(٣)، فلا عجب أن تكون "اللّهْجة" تقاربُ وتساوي دلالة اللغة، فعندما يقال فلان فصيح اللّهْجة واللَّهَجة، فإننا نعني باللهجة؛ لغته التي جُبِل عليها، فاعتادها ونشأ عليها. واللهجة هي اللسان أيضا(٤). إذن، اللغة صوتية شفاهية تواصلية، وتصبح أيضا كتابية حافظة للمعرفة، وعليها ترتكز الثقافة المحلية، ومن ثم تقام الحضارة عليها، إذا تيسرت عوامل قيامها.

يحدد ديورانت -في تعريفه السابق- زمن قيام الحضارة عندما يسود الأمن، وينتهي الخوف والصراعات، ليتحقق الاستقرار، ويتفرغ أبناء الجماعة الإنسانية لتطوير جوانب حياتهم، التي تعني الجوانب الاقتصادية والسياسية والأخلاقية، والعلوم والفنون. وأيضا الاستقرار والسكينة.

ويكون السؤال: أين اللغة في هذا المفهوم؟ والإجابة: إن اللغة حتما ثابتة بثبات وجود الجماعة الإنسانية في أطوارها البدائية أو الحضارية، لأنها مرتبطة بالإنسان ذاته، الذي يستطيع بما أوتي من ملكات وقدرات عقلية ونفسية وروحية وبدنية، أن ينظّم شؤون حياته، وأن يرتقي بها إلى مستويات أعلى في معيشته وفكره، وحتما فإن اللغة ستتطور مع تطوره، معبرة عن ذاته.

وكما يذكر حسين مؤنس، فإن خصائص الإنسان وسماته تجعله كائنا متميزا، بعيدا عن السلسلة الداروينية التي ترجعه إلى القردة، فغالبية العلماء

---

٣) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطبع والنشر، القاهرة، د ت، ج٥، ص٢٥٦.

٤) لسان العرب، ص٤٠٨٤.

الغربيين يجمعون على أن الإنسان جنس قائم بذاته، غير منحدر من أصول حيوانية. بل إن نظرية دارون نفسها، تؤكد على أن هناك حلقة مفقودة في السلسلة بين الإنسان والقردة العليا، وهي فجوة أوسع من أي افتراض علمي، وتنسف النظرية من أساسها. فالثابت علميا أن جميع البشر مشتركون في درجات الذكاء، وإذا كان بعض الشعوب سبقت في ميدان الحضارة، فذلك برهان يعمّ كل أفراد جنس الإنسان، ليصبح ميزة تميّزه عن سائر المخلوقات(٥). وبعبارة أخرى: الإنسان لديه القدرة على التحضر، يستوي في ذلك جميع البشر، فلا يختص عرق إنساني بالحضارة دون غيره، بل إن كل البشر يمكنهم أن يتحضروا، مثلما من الممكن أن يرتدوا إلى الحياة البدائية، وهذا يتوقف على عوامل عديدة. فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي كرّمه المولى سبحانه، وجعله في منزلة عليا بين عامة المخلوقات، وهذا الاقتناع يعلي من كرامة الإنسان لما فوق الحيوانية.

وهو ما تؤكده الرؤية القرآنية السامية، التي جعلت الإنسان مخلوقا كريما، نفخ فيه الله سبحانه من روحه، وجعله خليفة له على الأرض، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، (البقرة، ٣٠). وقد خلقه المولى تعالى من طين، ثم شرّفه بسجود الملائكة له، ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ *فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾، (ص، ٧١، ٧٢)، وفضّله الرحمن على سائر خلقه، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ

٥) الحضارة ومضامينها: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، د.حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨، ص١٧، ١٨، ٢١.

وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء- ٧٠). فتلك الرؤية تجعل الإنسان، أيا كان، في مكانة عالية، فكلُّ ما خلقه الله مسخرٌ له، وما عليه إلا السعي في الأرض، وتعميرها، تحقيقا لمفهوم الخلافة الذي يعني إخلاصا، وعبادةً، وعمارةً، وتلك هي محور الرؤية الإسلامية الحضارية، التي بوّأت الإنسان مكانا عليّا.

وكما يشرح عباس العقاد، فـــ "مكان الإنسان في القرآن هو أشرف مكان له؛ في ميزان العقيدة، وفي ميزان الفكر، وفي ميزان الخليفة؛ الذي توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات. هو الكائن المكلف..، هو "كائن" أصوب في التعريف من قول القائلين "الكائن الناطق"، هو "كائن" أصوب في التعريف من الملك الهابط ومن الحيوان الصاعد..، فالكتاب (القرآن) الذي ميّز الإنسان بخطاب التكليف، هو الكتاب الذي امتلأ بخطاب العقل، بكل ملكة من ملكاته، وكل وظيفة عرفها له العقلاء والمتعقلون، قبل أن يصبح العقل درسا"(٦).

أثبت العقاد صفة الكائن للإنسان، لينفي فيها نعوتا ومصطلحات أخرى، تواترت من الفكر الغربي العلماني، بفصل المرجعية الدينية عن الحياة والفكر والعلم، فتراوحت فيه مكانة الإنسان بين أصل حيواني (دارويني)، بكل ما يحمله الأصل من وحشية وهمجية، وتحررٍ من أي تكريم رباني، وينفي في الوقت نفسه سرديات المسيحية واليهودية عن خلق آدم، ويجعله نهبا لاجتهادات العلماء، وافتراضاتهم، وما يترتب عليها من نعوت: بأنه حيوان ناطق، أو مترقٍ، مما يفتح المجال لقراءة تاريخ البشرية في سردية تبدأ بقرد يعيش في الغابات،

٦) الإنسان في القرآن الكريم، عباس محمود العقاد، دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٣، ص٢١.

يتدرج في أشكال حيوانية حتى وصل إلى الإنسان الحديث، الذي يحمل في جيناته حيوانية؛ تجعله يتوحش على غيره من البشر، ويتلذذ بقتلهم مستعيدا بداية حياته في الغابة.

إنه منظور ساد في الدراسات الحضارية والثقافية الغربية، التي رأت أن الخطوط العامة للتاريخ الكوني الذي يمر فيه الإنسان من الوحشية (الحيوانية) إلى البربرية، ثم إلى الحضارة، واتخذوا من التقدم الحضاري الغربي معيارا ونموذجا للحكم على الشعوب، وإن كانت بعض الدراسات الغربية تقرّ بأن هناك مناطق عديدة من العالم شهدت حضارات متمايزة، مثل الحضارة الصينية، والحضارة الإسلامية، وأن مفهوم الحضارة لا يقتصر على شعب بعينه(٧)، ولكن ظلت النظرة الاستعلائية للحضارة الغربية سائدة، وارتبطت بالتمدد الاستعماري وهيمنته الفكرية في القرون الأخيرة.

إن استحضار الرؤية القرآنية الإنسانية في الدراسات الحضارية غاية في الأهمية، خاصة إذا تعلق الأمر بالحضارة الإسلامية ومنتجها المعرفي عامة، واللغوي منه خاصة، فالإسلام أساس في تكوين الحضارة الإسلامية، بل إن الحضارة كلها منبثقة من عقيدة التوحيد القرآنية، والتي هي جوهر الحضارة الإسلامية، وكما يعلل ذلك إسماعيل الفاروقي فــ "بما أن كل شيء خُلِقَ لغاية، بما في ذلك كلية الوجود، فإن تحقيق تلك الغاية، يجب أن يكون ممكنا في المكان والزمان، وبغير ذلك لا مفر من التشكيك، كما ستغدو الخليقة نفسها- ومسارا المكان والزمان- فاقدةً ما لها من معنى ومغزى، وبغير هذا الإمكان ينهار

٧) الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، آدم كوبر، ترجمة: تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٨، ص٣٩-٤١.

التكليف، أو الالتزام الأخلاقي، وتتحطم بهذا الانهيار غائية الله أو قدرته، وتحقيق المطلق، أي السبب الإلهي للخلق، (الذي) يجب أن يكون ممكنا في التاريخ"(٨). فعقيدة التوحيد مفتاح الإيمان، لدى الإنسان المسلم، فالتوحيد يعني إيمانا مطلقا بالله الواحد الأحد، ويترتب على هذا الإيمان أخلاق عليا، وقيم سامية، والتزامٌ يقع على عاتق المسلم بأن يحقق خلافة الله في الأرض، فلم يُخلق الإنسان على الأرض عبثا، وإنما خُلِقَ لغاية ربانية سامية، فلا معنى للافتراض القائل بحيوانية أصل الإنسان، الذي يتعارض مع السردية القرآنية، ورسالة الإسلام.

فالمنظور الإسلامي للحضارة مختلف؛ وفق رؤية عبد الحليم عويس، الذي يوضح أن ميلاد الحضارة لا يعني أن أمة قد ظهرت فجأة في التاريخ، فالوجود التاريخي للأمم، إنما هو فعل قدري بحت لا يملكه إلا خالق الوجود سبحانه وتعالى. فميلاد الحضارة يتوقف على وجود إرادة بشرية، وَجدَتْ لديها عناصر الإبداع والانطلاق، فسعت للقيام بدور حضاري، مستعليةً على مجرد وجودها التاريخي، الذي تشترك فيه معها سائر الكائنات النباتية والحيوانية. والوجود الحضاري مختلف عن الوجود التاريخي المعتاد، سواء في إطار درجاته بين البساطة أو البداوة وبين التحضر والمدنية، أو في إطار الأساليب المعبرة عن حاجات الإنسان. فالحضارة في منظور الإسلام استعلاء على الوجود المادي التاريخي المعتاد، إلى مستوى متحضر، يعتمد على الإنسان نفسه؛ وعلى إرادته ووعيه وحركته، بعد عون الله وإذنه، لذا، فإن شروط الحضارة ثلاثة: أولها:

---

٨) أطلس الحضارة الإسلامية، د. إسماعيل راجي الفاروقي، د. لوس لمياء الفاروقي، ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان للنشر، الرياض، ١٨١٨هـ ص١٣٢، ١٣٣.

إنسان؛ مؤهل للقيام بالدور الحضاري المطلوب، وهو معد نفسيا وأخلاقيا. ويدخل في عنصر الإنسان الزمانُ، باعتبار الإنسان حقيقة زمنية، فوجوده زماني بدرجة كبيرة. ثانيها: فكر؛ يقود خطوات الإنسان ويلهمه، ويدفعه إلى التضحية والإيثار، ويشمل الفكرُ العقيدة، ومكونات الثقافة اللامادية بشكل عام، وهي الجانب المعنوي في الحضارة. ثالثها: أشياء؛ يستطيع الإنسان أن يجد فيها المواد الخام التي يبرز من خلالها فكره، والمقصود الجانب المادي في الحضارة والمدنية. بهذا، تنشأ الحضارة، وتنمو، وتتعاظم، مادامت هذه العناصر تسير بشكل متوازن، وعندما يطغى عنصر منها على آخر، تبدأ الحضارة في الاضمحلال(٩). وتلك سنة الله في الحضارات قاطبة، فلابد من جانب معنوي ثقافي تستمد منه قيمها، ولابد من إنسان يجسد هذا الفكر في سلوكه وسعيه، ولابد من عوامل مادية، تساعد على استقرار الإنسان، وتؤمن متطلبات معيشته وحاجاته.

ولا يمكن إهمال عنصر الدين في دراسة الحضارات عامة، ولا دراسة الدين في المنظور الحضاري خاصة، كما يرى المؤرخ الألماني كارل فوسلر (1872- 1949 Carl Vosler)، حيث يؤكد على أن بناء الذات الفردية في العائلة أو الأمة أو الدولة، لا يتوقف فقط على احتياجاته الطبيعية، أو رغباته، أو غرائزه، وإنما تكون أوامر الدين حاضرة أيضا. فالقوة الروحية التي يقدمها الدين، لا يمكن قياسها بشكل فيزيقي فهي ليست مثل البخار، فأثرها في النفس يعني تنويرا وسكينة. إنها بمثابة المعايير التي يصحح بها الفرد اتجاهاته وسلوكياته، كما أنها

٩) الظاهرة الحضارية في القرآن والسنة، د. عبد الحليم عويس، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، العدد ٢١، ١٤٠١هـ، ص١٥٩-١٦٢.

تجيب عن أسئلة الوجود في الحياة، وما بعد الموت، والإيمان بها ليس حالة مزاجية، أو نزوة، فهو طريق السعادة، الذي لا يتأسس على دافعية كاذبة، فالمؤمن الحقيقي هو الذي يرتكن إلى الله -سبحانه- علما بأن هناك بعض الناس، الذي يهربون من مشاعر الخوف من الآخرة، والحقيقة أنهم يفقدون اتزانهم النفسي، ولا يعرفون السبل الصحيحة لتمييز الحقيقة والخير والجمال. فالقيم الروحية تجعل الإنسان واقفا على أرض صلبة. فالإنسان في حاجة إلى الاتزان النفسي دوما(١٠)، ولن يجد هذا الاتزان إلا بتوازن الروح مع الجسد، والدين مع الدنيا.

ويضيف كارل فوسلر وهو بصدد الحديث عن علاقة الدين باللغة، بأن تأثير الدين يظهر في المجتمع، من خلال التعبير التلقائي الذي يبديه الناس في وجهات نظرهم في مواقف الحياة، وأيضا ما تبديه الدولة أو المؤسسة الدينية من دفاعات حول القضايا الدينية. ولا يجب أن نفترض أن التصورات الدينية تظهر فقط في الآراء والكتابات ذات الصلة، بل هي تبدو في مَنَاحٍ أخرى بشكل غير مباشر، في الفنون مثل: الموسيقى، والعمارة، والفن التشكيلي، وفي الرقص (كما في الديانات الوثنية)، وكذلك في الإيماءات Gestures، التي لن نستطيع فهمها إلا بتأمل الوقوف على الخلفية الدينية لها، وقد تظهر القناعات الدينية لغويا في وجهات النظر والتصورات، وتصاغ في قوالب فكرية جامدة Rigidly Dogmatic Forms؛ يتم التعبير عنها بصراحة ومباشرة أحيانا، ومرات تكون في ثرثرة وسخرية متضمنة في الأسلوب، وتبدو واضحة مع شخصيات الذين ينتقدون

10) The Spirit of language in civilization, Carl Vosler, Translated by: Oscar Oesar, Kegan Paul, Trensh, Trubner & co. LTD. London. 1932. P2،& 23.

الكنيسة، ولغة التعبد فيها، والتي قد لا تكون مفهومة لهم(11)، يحدث ذلك من قبل بعض العلمانيين، الذين يتخذون موقفا عدائيا من الدين، وينحّونه عن الدنيا، بل ويسخرون من كل يتحصن بالدين.

لقد جاء منظور فوسلر من خلال استقرائه لدور الدين في الحضارات القديمة، حيث كان جزءا أساسيا من الحياة، فكثير من الحضارات القديمة قامت على أسس دينية، فلا عجب أن يكون الدين حاضرا في قراءته وسعيه لتبيان دور اللغة في المنتوج الحضاري: التصورات، والقناعات، ووجهات النظر، وفي الآداب وأشكال الفنون والعمارة. أما إشارته إلى النصوص الدوجماطيقية التي يدوّنها البعض عن الدين، أو تظهر في أحاديثهم بصراحة ووضوح، فهي تعبر عن فئة المتدينين المتعصبين للمقولات الدينية. أما العلمانيون (اللادينيون) فهم على النقيض، فخطابهم مفعم بالعداء للدين والكنيسة، مع خطاب متعالٍ، يرفض كل ما هو غيبي، ويؤمن بالمادي فقط، مدّعيا العلمية والعقلانية والموضوعية.

إن الحضارة الغربية الحديثة تأسست على فصل الدين عن الدولة، من خلال مواقف عدائية متوارثة منذ القرون الوسطى ضد الكنيسة، فمن الطبيعي أن يكون خطابها علمانيَّ التوجه في كثير من وجوهه، علما بأن الخطاب الكنسي المسيحي لم يغب تماما، سواء لدى المتدينين، أو لدى الخطاب الاستعماري الذي اتخذ التبشير بالنصرانية شعارا من أجل التوسع والهيمنة.

لقد أسفر الوجه العلماني للحضارة الغربية عن عواقب كارثية، بتراجع الأخلاق، والإمعان في اللذائذ، وتفتت الأسرة، وتخبط الإنسان، وافتقاده مرجعية روحية سامية؛ مما استدعى مراجعات نقدية تبدت فيما يسمى فكر ما بعد

11) Ibid, P25 & 26.

العلمانية POST-SECULARISM، والذي طرح أسئلة عن دور الديانات في التاريخ الإنساني والحضاري، سواء كانت ديانات سماوية أو وضعية؛ مناقشا التنوع الهائل للأديان، والنظر في تجذير الدين في التنافس الثقافي والحضاري، مع الأخذ في الحسبان اختلاف أنواع الأديان التاريخية والمعاصرة (سماوية وأرضية)، وإعادة مناقشة مصطلحات مثل: المقدس والمدنس، الأرواح، والقوى الخارقة، والآلهة، والله، والنيرفانا، والنفس، والبراهمان.. إلخ، والنظر في وصفها، وسبل تقييم أتباعها ما بين جيد، وسيئ، وغير مبال، ومروع. وطرح أسئلة مفادها: ما هي الحدود بين المتعالي والمتميز (دينيا وأخلاقيا)؟ وظروفها البيئية (المكانية) والزمانية. ولماذا تكون الأحداث أو الأشياء أو الأفعال لها صفة القداسة؟؛ وكيف تبدو القيم المتعالية (السامية والمقدسة)، وكيف تُظهر نفسها، وتجعلها معروفة في هذا العالم؟(١٢).

وهي أسئلة فكرية عامة، تعبر عن حصاد مرّ للمجتمع الغربي، بعد قرون من إقصاء الدين عن الحياة (بنسبة كبرى)، مما أدى إلى تداعيات أخلاقية وقيمية وروحية واجتماعية خطيرة.

فمن مآسي الحضارة، إذا طغى فيها الفكر؛ صارت حضارة تفلسف وسفسطة، وشغلت البشر عن السعي. وإذا طغى الإنسان بشهواته ورغباته وانحرافاته، وعزف عن القيم والأخلاق؛ سقط العنصر البشري الذي تعتمد عليه الحضارة. وإذا تضاءلت الموارد المادية، بجفاف عام، أو فيضان عارم، أو

---

12) POST-SECULARISM OR LIBERAL-DEMOCRATIC CONSTITUTIONALISM?, Veit Bader, Erasmus Law Review, Erasmus University Rotterdam , Rotterdam, Netherlands, 2012, Volume 5, Issue 1, PP 2-5.

زلزال مدمر؛ سيموت الإنسان، ويتلاشى منجزه الحضاري. وإذا أقصت الدين عن الحياة؛ أضحى الإنسان فيها متخبطا فاقدا لمرجعية ربانية ثابتة للقيم والأخلاق. والأمر يتم على تفاوت، فهناك حضارات اندثرت، وأخرى ضعفت، وثالثة أقيمت وازدهرت. والحضارة الإسلامية يمكن أن تضعف، ولكن حتما لن تندثر، لأنها مرتبطة بكتاب مقدس، ومسلم يطبق قيم القرآن، ويحقق خلافته لله بعمران الأرض، وستظل القيم فيها مرتبطة بالمرجعية النصية المقدسة، وبها يتجدد إبداع الإنسان وعطاؤه، فخفوت الحضارة أو تراجعها؛ سببه تراجع الإنسان المسلم ذاته، ولا علاقة له بالمرجعية أو بالمنهج.

إن المعالم واجبة التحقق في الفكر المبدع للحضارة متعددة، وأهمها إيجابية الإنسان وحركته، فالفكر السكوني السلبي أو الانعزالي لا يصنع حضارة مهما كانت أخلاقه أو مثاليته. ومن هنا، نؤكد على أن الحضارة الإسلامية استندت إلى فكر رباني سام، يقدّم تفسيرا لعلاقة الإنسان بخالق الكون، ثم بعلاقة الإنسان بالكون، ثم علاقة الإنسان بالإنسان، ضمن منظومة من القيم، والأخلاق، التي تنعكس في سلوكيات الإنسان وسعيه، وفي عمارته للأرض(١٣).

فالبشر يتوزعون في مواضع عديدة بالأرض وأمكنة، منهم من صابتهم الحضارة، فارتقوا، ومنهم من ظلوا دون التحضر، فإذا كانت هناك جماعات بشرية تميل إلى الهمجية، أو لا تزال في أدنى درجات الحضارة، مثل القبائل التي تعيش في الغابات أو الصحاري والقفار، فهذا لا يعني أنها أقرب إلى الحيوانية، وإنما هم بشر، ولكن نصيبهم من التحضر قليل، لعوامل عديدة، منها قسوة البيئة

١٣) الظاهرة الحضارية في القرآن والسنة، ص١٦٥، ١٦٦.

الجغرافية، وانعزال هذه الجماعات البشرية، والتي ظلت متمايزة في تواصلها اللساني، وقيمها، وتقاليدها، وتدبير أمور معاشها، بعيدا عن أي مجتمع بشري. وإذا كان الغرب-مثلا- ينظر إلى الجنس الأسود في إفريقيا، على أنه يعيش حياة بهيمية أقرب إلى التوحش، ويفترض أن هؤلاء الزنوج لا سبيل أمامهم إلى الرقي والتحضر، لأنهم جنس همجي متوحش؛ فتلك نظرة أوروبية شديدة العنصرية، تنعت هؤلاء الهمجيين بالبرابرة، وهو ما استوقف الفيلسوف الفرنسي تزفيتان تودوروف، وسعى إلى تفكيك هذا المصطلح، موضحا أن مفهوم "البربرية" مأخوذ -بدايةَ-من التراث اليوناني، ويعني الذين يتجاوزون القوانين الأساسية في الحياة، ويقيمون قطيعة فعلية بينهم وبين سائر البشر، فيقتلون دون رأفة، وينتهكون الأعراض متلذذين، غير مفرقين بين ذوي أرحامهم وبين غيرهم. وسلوكياتهم أقرب إلى حياة الغابة، بلا رقيب أو حسيب، فهم عادة يعيشون في عائلات منعزلة، وليس في مساكن مشتركة، فهم أنصار الفوضى والتعسف، لا يعرفون النظام الاجتماعي. كما تقترب من البربرية البلدانُ التي يخضع فيها الناس لاستبداد طاغية، وتنأى عنهم البلدان التي يعامل فيها الناس كمواطنين على قدم المساواة، ويشاركون في تسيير أمور بلدهم(١٤).

ويضيف تودوروف ملمحا مهما، يمكن أن نطلق عليه "**النظرة المضادة للحضارة**"، ومفادها أن الغرب يتخذ من مقاييسه الحضارية حكما على الشعوب، ويعمم نظرته على كل من يخالفه، بأنه بربري، وينسى الغرب أنه يمارس فعلا بربريا، عندما يعامل الآخرين على أنهم لاإنسانيون ووحوش

١٤) الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات، تزفيتان تودوروف، ترجمة: د. جان ماجد جبور، منشورات هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط١، ٢٠٠٩، ص٢١، ٢٢.

ومتوحشون. وهناك شكل مغاير يتمثل في التمييز المؤسسي تجاه الآخرين، لأنهم لا ينتمون إلى نفس المجموعة اللغوية (أي لا يتكلمون اللغات الأوروبية)، أو ينتمون لنفس الفرقة الاجتماعية الأوروبية أو يقتربون من الطباع النفسية الغربية. فالانطباع الذي يتولد لدى الأوروبي عن البربرية هو انطباع خادع، حيث يلجأ إليه الأوروبي لتشويه صورة الذين لا يروقون له، أو يعتدون عليه، أو من أجل تحويل القوة إلى حق، أو لكي يموّه رغبته كأوروبي مستعمر بالتسلط، عن طريق التدخل الإنساني، والنضال من أجل العدالة، فهو يحافظ على البربرية من أجل الاحتفاظ بهذه المفاهيم العنصرية المرتبطة به(١٥). فوصف الآخر في نظر الأوروبي بأنه بربري متوحش، يُشبِع نرجسية الأوروبي المتعالية على بقية شعوب الأرض، ويعلل للجيوش المستعمرة ما تفعله بهؤلاء البرابرة.

ويفنّد حسين مؤنس ادعاءات الأوروبيين عن الزنوج، ذاكرا أن الجنس الأسود وُجِد في ظروف جغرافية قاسيةٍ؛ أقاليم تغطيها الغابات الكثيفة، وتشتد فيها الحرارة وتكثر الوحوش والحشرات والحيات مختلفة الأنواع، وغيرها من الحشرات والعناكب السامة، وفي هذه البيئة تكثر الأمراض الفتاكة التي تنقلها الحشرات، وتتسبب فيها أصناف لا حصر لها من الجراثيم التي تتكاثر وتتوطن في هذه الظروف الجغرافية. يضاف إلى ذلك أن حرارة الجو لا تشعر الإنسان بالحاجة إلى الملابس، فيفضل العري إلا ما يستر اليسير من جسده. كما أن وفرة الطعام في بيئته الإفريقية ممثلة في الغابات والمراعي وكثرة مياه الأمطار والأنهار؛ لا تحفز الذهن على النشاط بحثا عنه، فلم يجد الإنسان الزنجي صعوبة

---

١٥) المرجع السابق، ص٢٤.

فـي إشباع غرائزه الأساسية، فظلت الغريزة غالبة نـشـيـطـة، فـي حين لـم يـجـد ذهنه ما يدعو إلى تنشيطه وصقل ملكاته ومواهبه. ونظرا لكثرة أسباب الموت، يترسّخ في النفوس خوف دائم، لذا يلوذ الزنجي البسيط بالسحر والكهانة والخرافات(١٦).

وهو ما يفسّر الحالة التي تعيش عليها بعض القبائل في أفريقيا، في حياة أقرب إلى الطابع البدائي، في الأحراش والغابات، فعقائدهم وثنية، وحياتهم شديدة البساطة. ولكن هذه ليست كل أفريقيا، فهناك شعوب نالت قسطا كبيرا من الحضارة، ولها ثقافاتها العميقة، خاصة التي انتشر فيها الإسلام، وهي التي تقع في شرقي أفريقيا ووسطها وغربها: شرقا في الصومال والسودان وأيضا في غربها في السنغال ومالي، حيث أقيمت ممالك إسلامية عديدة، شهدت نهضة حضارية وثقافية، قام عليها ملوك نشروا الإسلام، قهروا الشعوب الوثنية، ودعّموا جهود العلماء والدعاة. وعلى سبيل المثال، كانت مملكة البولالا الإسلامية في السودان الغربي لها دور ثقافي وديني، حيث أصبحت مناطق تشاد وغانا والسنغاي ومالي، وما حولها مصدرا من مصادر الإشعاع للحضارة الإسلامية، وكانت على اتصال دائم بمراكز الثقافة الإسلامية في مصر وطرابلس وفزان(١٧)، وقد كان الدور الأكبر لانتشار الإسلام عائد إلى جهود العلماء والدعاة والتجار الذين وفدوا من شمال إفريقيا (المغرب والجزائر ومصر)، وأقاموا في مدن وواحات في الصحراء الكبرى، في جبل نفوسة وزوارة في ليبيا، ووادي ميزاب في

---

١٦) الحضارة ومضامينها، ص١٩.

١٧) الإسلام وحضارته في أفريقيا: سلطنة البولالا، د. عبد الفتاح مقلد الغنيمي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م، ص٧٩، ٨٠.

الجزائر، وبعضهم استوطن في الممالك الإفريقية المسلمة، وصاهروا أهلها، ونشطوا في نشر الإسلام واللغة العربية([18])، مرتقين بهذه الشعوب.

وبالنظر إلى **قضية ثبات اللغة العربية حضاريا** في العالم الإسلامي فذلك أمر لا جدال فيه، وهو راجع في الأساس إلى كونها لغة الكتاب المقدس للإسلام وهو القرآن الكريم، الذي يتلوه المسلمون آناء الليل وأطراف النهار، وكونها لغة ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ، وكُتبت بها مئات العلوم، وآلاف المجلدات، طيلة عصور الحضارة الإسلامية، فلا يمكن مقارنتها بلغات تفتقد العمق الحضاري، والخصوصية الثقافية، وبعضها لغات شفاهية غير مكتوبة؛ تلاشت مع الغزو الاستعماري. وهو ما يؤكده إبراهيم السامرائي بأن اللغات العريقة والغنية بموادها الحضارية تخرج من محنة التحدي الاستعماري بسلام، في حين لا يتأتى ذلك لما يسمى اللغات البدائية، التي تفتقر العمق الحضاري، فلجأت شعوبها إلى حل لا يقوم على أساس من تاريخها، حيث استعارت لغة حية من اللغات الغربية، واتخذتها مادة لحضارة جديدة، ودرج متعلموها على استخدامها، ومن هذه اللغات الإنجليزية والفرنسية، فقد خضعت هذه الشعوب لحكم استعماري طويل، فرض عليها سلوكا لغويا، وهي لا تملك تراثا حضاريا تستعين به على توفير الأداة الحضارية اللغوية([19]).

ومن هنا، يثار سؤال الهوية الحضارية، ولكن من منظور لغوي، فالقضية يمكن تلخيصها بأن اللغة تحافظ على وجودها لامتلاكها العمق الحضاري

---

١٨) تاريخ المسلمين في أفريقيا، د. تقي الدين الدوري، د. خولة شاكر الدجيلي، هيئة أبوظبي للثقافة، ٢٠١٤م، ص٢٤٣.

١٩) اللغة والحضارة، د. إبراهيم السامرائي،١٩٧٧، ص٦.

والثقافة الراقية. وتضعف اللغة وقد تتلاشى، إذا ارتبطت بثقافات ضعيفة أو افتقدت التراكم الحضاري والثقافي، كما أنها تصوغ رؤى الإنسان والمجتمع حول القضايا الدينية والوجودية في فنونها وآدابها.

المبحث الثاني: اللغة والاستعمار والصراع:

من تداعيات **النظرة العنصرية الحضارية الغربية** أنها صوّرت البشر في أفريقيا على أنهم متخلفون متوحشون، لا يعرفون شيئا عن الحضارة، وهم همجيون بدائيون بطبعهم، ولا سبيل إلى تحضرهم، وهي نظرة تزيد الإنسان الغربي الأبيض غرورا وتصلفا، وتسوّغ للدول الأوروبية استعمار أفريقيا، وقهر شعوبها المتوحشة، تحت دعاوى نشر الحضارة، متجاهلين أن هذه الشعوب كانت على درجات من الاستقرار والحضارة، ولها ثقافاتها الخاصة، التي تشربت روح الإسلام، وتعاليمه، وأيضا سعوا إلى تعلّم اللغة العربية، بوصفها لغة القرآن والعبادة والثقافة والعلم. وبعبارة أخرى: إن المنظور الغربي الاستعماري الذي ساد قرونا، وبرر عقود الاستعمار الطويلة وجرائمه في أفريقيا والشرق؛ قدّم سردية مزيفة عن الشعوب الشرقية والأفريقية، قوامها: التخلف والهمجية والبدائية.

إن الحضارة الإسلامية ارتقت فوق عنصرية الغرب التي تقرن الحضارة والتقدم بجنسها الأبيض، فالله تعالى خلق البشر سواسية، في القدرات والملكات، لم يختص عرقا بالحضارة دون عرق. وللأسف فإن المنظور العرقي للحكم على الشعوب كان – ولايزال إلى حد بعيد- في المخيلة الغربية، وإذا كنا قد أشرنا إلى الجنس الإفريقي آنفا، فإن النظرة الأوروبية تنطبق على كل سكان المستعمرات في الجنوب والشرق، وليس أدل على ذلك من آراء المعتمد السامي البريطاني في مصر، اللورد كرومر، الذي أصدر حكما عاما على كل شعوب الشرق بأنها شعوب متخلفة، لا يمكن أن تصل في فكرها وعقليتها ونفسيتها إلى مستوى الأوروبي. يقول:" يعرف كلُّ مَن عاشوا في الشرق، وحاولوا الاختلاط بالسكان المحليين؛ حق

المعرفة مدى استحالة الأمر على الأوروبي عندما يحاول النظر إلى العالم بعيني الرجل الشرقي. واقع الحال أن الأمر قد يتخيل، في وقت من الأوقات، أنه هو والشرقي يفهم بعضهما بعضا. لكن عاجلا أو آجلا، يجيء الوقت الذي يصحو فيه الأوروبي، ويجد نفسه أمام عقلية غريبة، تبدو كما لو كانت عقلية ساكن من سكان كوكب زحل"([20]). إنها رؤية استعلائية، شديدة العمومية والتعصب والتحيز، تتخذ من تصورات الحضارة الغربية مرجعية ومعيارا للحكم على سائر الشعوب، خاصة الرازحة تحت الاستعمار؛ فلا يمكن للأوروبي أن يفهم عقلية الرجل الشرقي، ولا سبيل إلى الالتقاء بينهما، لأن عقلية الشرقي يستحيل فهمها، فهو من عالم آخر ليس بشريا. ويرى كرومر أن المشكلة الحقيقية عند أهل الشرق، تتمثل في: "اختلاف الدين، واختلاف طرق التفكير...، وافتقار الشرقيين إلى الاتساق الذهني والدقة؛ الذي يُعَدّ معلما فارقا بين الشرق المغالي غير المنطقي، والغرب المنطقي؛ الذي أولى دراسة حياة الشرق وسياسته اهتماما كبيرا. هناك أيضا الحقيقة التي مفادها أن الدين في الشرق يتغلغل في الحياة الاجتماعية وقوانين وعادات الناس، أكثر منه في أوروبا"([21]).

قوام رؤية كرومر ومنطلقاتها؛ أن الشرقي لا يعرف التفكير المنطقي، وأن السبب في ذلك تغلغل الدين (الإسلام) في حياته وطريقة تفكيره، فهي رؤية علمانية، تنتصر للمنظومة الفكرية الغربية برمّتها، فتجعل الأوروبي -وحده- حاملا للحضارة، والرقي، والعقلانية، والاتساق الذهني، والدقة، والعلم؛ ومن ثم

---

٢٠) مصر الحديثة، اللورد كرومر، ترجمة: صبري محمد حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، مج١، ص٥٩.

٢١) المرجع السابق، ص٦٠.

تنفيها عن سائر الشعوب، هكذا وبكل عمومية، ليسوّغ استعماره لها، ويُشبع غروره واستعلاءه الحضاري.

والغريب أن كرومر يصطنع التنازل عن استعلائه، ويرى في نفسه أنه ممثل لرسالة حضارية يحملها إلى أهل الشرق، فيقول: "قضية الإصلاح المصري واحدة من القضايا التي أوليها اهتماما شخصيا كبيرا، إن قضائي نصف حياتي في بلدان شرقية، جعلني أردد بقوة الأبيات التي كتبها الشاعر رديارد كبلنج: إذا ما سمعت الشرق يناديك، فلن تعبأ مطلقا بشيء غير هذا النداء"(٢٢). وهكذا يكون التجاهل التام لمنطق الاستعمار وسيطرته على بلدان الشرق، وما ارتكبه من مذابح وجرائم ونهب لخيرات الشعوب، وكأنه مضطر إلى أن يكون ممثلا للاستعمار ويرى هذا قيمة حضارية، ويستشهد في ذلك بأبيات الشاعر كبلنج، والمعروف عنه أنه شاعر الاستعمار، الذي تغنّى وافتخر بكل ما فعلته الإمبراطورية البريطانية. فهو"داعية بليغ من دعاة الحرب، لا يعرف عصبة الأمم، ولا يؤمن بتحقيق السلام. وهو نقيض "المنحطين" من حيث إنه يجعل الفن وسيلة لخدمة الاستعمار البريطاني في حين كان شعراء عصره يجعلون الفن غاية..، وقد احتقر الهنود وادّعى أنهم والمصريون، والبوير، والزنوج لم يُخلَقوا، وليس لوجودهم معنًى أو مغزًى إلا أن يخدموا شعب الله، المختار؛ أي الإنجليز. وهو صاحب الكلمة الاستعمارية المشهورة: "لا يعرف إنجلترا من لم يعرف سوى إنجلترا". يعني بذلك أن الإنجليز هم عمداء شعوب الأرض، وأن عظمة الإنجليز تتضح في مستعمراتهم التي لا تغيب عنها الشمس. كما كان كبلنج معجبا

---

٢٢) المرجع السابق، ص٦١.

باللورد كرومر ويعدّه من عظماء العالم، وينسى أن كرومر صاحب مذبحة دنشواي([٢٣])، هذا كرومر الذي رصد حياته كي يعوق أمة كبيرة (هي مصر) عن التقدم. وأنه كان يبتز أموالها لدولته بريطانيا، ويخدم مشروعاتها وخطتها في نهب موارد مصر. إنه شاعر خان الحرية الإنسانية. وهو قبل كل شيء يدعو إلى السيف والنار، ويتغنى بالمدمرات والغواصات([٢٤])، ثم يعود كبلنج ليتهم المستضعفين بالتخلف والرجعية، وهكذا تموت القيمة الإنسانية في أبيات كبلنج.

إن عنصرية الغرب وجه ثابت للحضارة الأوروبية، وفي ذلك يطرح كافين رايلي، سؤالا: هل عنصرية المجتمع الغربي الحديث ظاهرة فريدة (حديثة)، أم أنها ارتكزت على دوافع ثقافية عميقة الجذور؟ ذلك أن قضية السواد والبياض كامنتان في الأدب الغربي، وتعكس وعيا ثقافيا وواقعا متعصبا، يتخذ من لون

---

٢٣) دنشواي اسم مذبحة جرت في الثالث عشر من حزيران/يونيو عام ١٩٠٦ في قرية دنشواي المصرية في محافظة المنوفية غرب الدلتا، بسبب عراك بين خمسة ضباط إنجليز وفلاحين مصريين، حيث أطلق ضابط النار على زوجة إمام المسجد، ثم أحرق الجرن. فثارت القرية، فهرب الضابطِ الإنجليزي وتوفي لاحقا بضربة شمس وفق تقرير الطبيب الشرعي الإنجليزي. وكان رد الفعل الغاشم للسلطة الإنجليزية وعلى رأسها اللورد كرومر، غاية في العنف، وبطريقة متعجرفة شنيعة، فحكموا بالإعدام على ستة رجال، والسجن بعشرات السنين على ثلاثين شخصيا، وتم تنفيذ حكم الإعدام في ساحة القرية أمام الناس. وقد أدت التفاعلات إلى عزل كرومر وتأجيج الغضب الشعبي ضد المحتل وكل من يتعاون معه. انظر تفصيلا: حادثة دنشواي، عدد خاص من مجلة المجلات المصرية، فبراير ١٩٠٨م، ص٢٨ وما بعدها.

٢٤) الأدب الإنجليزي الحديث، سلامة موسى، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧م، ص٤٧، ٤٨.

البشرة سبيلا للتمييز بين الناس. ومعلوم أن العنصرية خُلُق منبوذ بشريا منذ القدم؛ بدا في نظام الرق قديما، ولكن مهما قيل في الرق من مثالب، فإنه يتضاءل أمام الممارسات الغربية في العصور الحديثة. فقديما كان للرقيق حقوق محفوظة إنسانيا (وكذلك في الشريعة الإسلامية)، أما الاستعمار الأوروبي الحديث فقد مارس العنصرية في أبشع أشكالها، من خلال الاستغلال البشع للأفارقة والهنود الحمر الأمريكيين للعمل في المزارع والمناجم، بجانب الإبادة الجماعية التي مورست ضد من تمرّد منهم، ومحوا في سبيل ذلك شعوبا بأكملها، وطوّروا مجموعة مفصلة من التبريرات (الأفكار والنظريات ومشاعر التفوق العنصري) التي تجاوزت عنصرية المجتمعات السابقة، عبر تبنيها من قبل النخبة الفكرية والسياسية الحاكمة في الغرب، التي نشرت ميكروب العنصرية في العالم. فجميع المستوطنات الاستعمارية في العالم الجديد (الأمريكتين الشمالية والجنوبية) ازدهرت بإبادة سكانها الأصليين، وكذلك إفريقيا أصبحت مهدا لأسواق العبيد الدولية، ناهيك عن سكان الهند والصين، حتى صارت نهجا استعماريا([٢٥])؛ يتعصب لكل ما هو غربي: البياض لونا، والاستعلاء ثقافةً، والاستكبار سياسةً، والسيطرة هدفا.

أي أن الاستعمار الغربي أوجد نسقا فكريا متجانسا، قوامه كما يقول صموئيل هانتنغتون أن الحضارة تضاد البربرية، فالمجتمع المتحضر يختلف عن البدائي، لأنه مجتمع مستقر متمدن، وليس أمياً. وقدم الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر تنظيرات عن الحضارة للحكم على الشعوب في العالم بوصفها

---

٢٥) الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، كافين رايلي، ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري، د.هدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٦م،ج٢، ص٨١، وأيضا ٨٦، ٨٧.

مجتمعات متحضرة أو بربرية، ووضعوا معايير فكرية وسياسية ودبلوماسية، للحكم على هذا الشعوب، وقبولها ضمن النظام العالمي الذي تسيطر عليه أوروبا([٢٦])، فإن لم تتفق مع المعايير الأوروبية فيحق لأوروبا أن تحتلها عسكريا، وهناك جيش من المنظّرين والمفكرين والشعراء يبررون له جرائمه، ويضفي المشروعية عليها.

إزاء ما تقدم، يكون السؤال: **ماذا عن واقع اللغة في الرؤية الاستعمارية؟** والإجابة تأتي من أحد مناهضي الاستعمار، ومفكري ما بعد الكولونيالية، وهو فرانز فانون، الذي يقرأ الواقع اللغوي في ضوء السيطرة الاستعمارية، مقررا أن لا سبيل لمحو الاستعمار، إلا باستعادة الهوية الثقافية، والتخلص من الهيمنة النفسية، حيث رسّخ المستعمر الغربي تفوقه النوعي والعلمي والعسكري والعرقي أمام السكان الأصليين، الذين عاشوا في مدن حقيرة، أو على أطراف الأحياء الراقية التي سكنها المستعمرون ذوو البشرة البيضاء، وكانت مهمة السكان الأصليين خدمة المستعمر، والحلم أن يكونوا مثله، فراحوا يقلدونه في حياته، وفي لغته، وفي ثقافته، وفي ملابسه([٢٧]). وبعبارة أخرى: لقد هيمن المستعمر الغربي عسكريا ونفسيا ولغويا على السكان الأصليين، وسعى إلى محو خصوصيتهم الثقافية، وإماتة تاريخهم الحضاري، وترسيخ احتقارهم للغتهم. وقدّم لهم النموذج الغربي بوصفه النموذج الأوحد في النهضة والتقدم، الذي يعني قتل لغتهم وثقافتهم وتاريخهم، والتباهي بالتحدث

---

٢٦) صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي الجديد، صاموئيل هانتنغتون، ترجمة: طلعت الشايب، منشورات سطور، القاهرة، ط٢، ١٩٩٩م، ص٦٧، ٦٨.

٢٧) معذبو الأرض، فرانز فانون، دون مترجِم، موفم للنشر، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص٢٥- ٢٧.

بلغة المستعمِر بوصفها لغة العصر والحضارة، بما يعني أن اللغة الأصلية هي قرينة للتخلف والهمجية والتراجع الحضاري، ولا مكان لها في حضارة العصر.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إن خطاب الاستعمار عن السكان الأصليين، الذي صيغ بلغة المستعمر نفسه، مستخدما قاموسا من المفردات والتعبيرات شديد الدونية. يقول فانون: "انظر إلى اللغة التي يتكلمها المستعمِر، حين يتكلم عن المستعمَر، تجد أنها اللغة المستعملة في وصف الحيوانات، إنهم يستعملون هذه التعابير: زحف العرق الأصفر، أرواث المدينة الأصلية، قطعان الأهالي، تفريخ السكان، تنمّل (من النمل) الجماهير..، هؤلاء السكان الذين يدبّون على الأرض، هذه الجماهير المستهترة، هذه الوجوه التي فرّ منها كل معنى إنساني..، هذا القطيع الذي لا رأس له ولا ذنب، هؤلاء الأطفال الذين لا يبدو أن لهم أهلاً، هذا الكسل المستلقي تحت الشمس.."(٢٨).

ويتسع الأمر أكثر، كما يشير داڤيد جونزاليز نيتو David Gonzalez Nieto، وهو يحلل علاقة اللغة بالاستعمار، مؤكدا أن اللغة لا يمكن أن تكون أداة محايدة، حيث تستخدم في عالم السياسة الغربية من أجل حث الشعب على المشاركة في الحياة الديموقراطية، بينما تستخدم مع سكان المستعمرات، من أجل ترسيخ تابعيتهم الثقافية، وربط هويتهم بهوية المستعمر الغربي. فالمعاني والدلالات في اللغة تتكون من خلال التفاعل بين نظامين للتمثيل؛ النظام الأول يتصل بالأشياء System Connects Things، حيث يشمل الناس والأحداث والموجودات والأفكار المجردة، أي التي يتعامل بها الناس مع بعضهم

---

٢٨) المرجع السابق، ص٣١، ٣٢.

البعض في الحياة اليومية. أما النظام الآخر، فهو معنيٌّ بالخرائط المفاهيمية Conceptual Maps وعلاقتها باللغة والثقافة، وهي منظومة يتم تحديثها بشكل مستمر، وتقوم بإعادة تعريف العالم وتقديمه كواقع من منظور الاستعمار، بترسيخ خرافة تفوق المستعمرColonizer's Superiority في مختلف التمثيلات الثقافية في العالم. وتكون اللغة في هذه الحالة أداة من أجل ترسيخ هيمنة لغة المستعمر استخداما وإعلاما وتعلما([٢٩]).

والأمر لا ينطبق على جميع البلدان التي سقطت تحت نير الاستعمار، فتأثيرات المستعمر متفاوتة من بلد إلى آخر، فهناك بلدان كادت أن تذوب هويتها الثقافية تحت الغزو الاستعماري، وهناك بلدان صمدت ثقافيا، وحافظت على لغتها الأصلية، وهناك درجات متفاوتة بين هذين النموذجين، ولاشك أن اللغة العربية كانت لها خصوصيتها وعمقها الحضاري الذي حفظها وحفظته. وهذا ما ينبغي البناء عليه، إذا أردنا حضارة جديدة، فلا يمكن أن ننشئ حضارة، ونحن واقعون في أسر حضارة أخرى، نريد تقليدها: فكرا، وهوية، وقيما، وأخلاقا، ولغة، وعلوما، وفنونا.

ومن أوجه الصراع في عصرنا، ما سعت إليه القوى الكبرى في العالم، في محاولاتها لتغيير الطبيعة اللغوية، للمناطق التي تفرض عليها نفوذها، فاللغة البرتغالية تنتشر في البرازيل، واللغة الإسبانية في الأرجنتين([٣٠])، وكل هذا من

29) The Emperor's New Words: Language and Colonization, David Gonzalez Nieto, HUMAN ARCHITECTURE: JOURNAL OF THE SOCIOLOGY OF SELF-KNOWLEDGE, V, SPECIAL DOUBLE-ISSUE, SUMMER 2007,PP 232 & 233.

٣٠) في علم اللغة العام، د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٩٩٣م، ص١٣٩، ١٤٠.

نتائج الحقبة الاستعمارية في القرون السابقة، حيث سعت القوى الاستعمارية الكبرى إلى تثبيت نفوذها اللغوي بشكل تسلطي، وفرنسا نموذج على ذلك، حيث سوّقت اللغة الفرنسية بوصفها قناة مؤدية للحداثة، في الجزائر والهند الصينية، وكرّست الفرنسية بوصفها لغة رسمية في الإدارة الاستعمارية والتعليم والإعلام. أما اللغة الروسية، فقد عملت روسيا القيصرية على نشرها في الأقاليم حولها، فلما جاءت الثورة البلشفية، وسيطرت على أجزاء واسعة من وسط آسيا وشمالها، وشرق أوروبا؛ سوّقت اللغة الروسية بوصفها لغة الاشتراكية العلمية، وإن ظلت جاذبيتها محدودة وتقلصت أكثر، مع انهار الاتحاد السوفيتي العام ١٩٩١م، وما انتشار الإنجليزية الآن إلا لينهض ليكون مثالا جوهريا على علو شأن الولايات المتحدة، ومن قبلها الإمبراطورية البريطانية التي أفلت عنها الشمس. ولكن الأمر اللافت للنظر، أن اللغات العالمية المنتشرة الآن، اتخذت رموزا لنشرها لدى شعوب الأرض، مصحوبة بإيديولوجيات وأفكار. فاليد الثقيلة دالة على مادية اللغة الروسية، في تعبيرها عن الماركسية، وارتباطها بالتقشف الاقتصادي والجهد الجماعي. أما اللمسة الخفيفة فترمز إلى عقلانية اللغة الفرنسية، وتشير اليد المفتوحة للنزعة الاستهلاكية الأمريكية، والابتكارات والمشروعات الفردية المحققة للإثراء السريع(٣١).

فكل لغة تحمل إيديولوجية تعبر عن دولها وشعوبها، فاللغة الروسية ارتبطت بحقبة الاتحاد السوفيتي، الذي احتل أقاليم شاسعة من جمهوريات وسط آسيا، ودول شرق أوروبا، واتخذ من الروسية سبيلا لنشر فكره وسلطته والدمج

---

٣١) إمبراطوريات الكلمة: تاريخ للغات في العالم، نيقولاس أوستلر، ترجمة: د. محمد توفيق البجيرمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١١م، ص٧٠٩.

الثقافي والفكري لهذه الشعوب، ومحاربة هويتها، بنشر الفكر الماركسي، بشعارات تنتصر لحقوق العمال والمزارعين والفقراء، وعلى النقيض، فإن اللغة الإنجليزية عبّرت عن بريطانيا العظمى، حينما كانت تتمدد في العالم، تتخذ الأسد شعارا، والشمس علامة على اتساع رقعتها. وكانت الإنجليزية محظوظة، فمع شيخوخة الأسد البريطاني، وانحسار مده الاستعماري، ومغيب شمس الإمبراطورية، صعدت الولايات المتحدة، خاصة بعد حقبة العولمة، مستفيدة من انهيار الاتحاد السوفيتي وارتفاع شعارات نهاية التاريخ بانتصار الرأسمالية والديمقراطية الغربية على حد قول صموئيل هانتنغتون: إن الحضارات كيانات ثقافية، وليست كيانات سياسية، فهي لا تحفظ النظام، ولا تقيم العدل، أو تجمع الضرائب، أو تخوض الحروب، أو تتفاوض على اتفاقيات.. فكل هذا من مهام الدول، فالتركيب السياسي للحضارات يختلف من حضارة إلى أخرى، كما يختلف مع الزمن داخل الحضارة الواحدة. وبالتالي فإن الحضارة الواحدة قد تحتوي على وحدة سياسية أو أكثر، وهذه الوحدات قد تكون دولا قومية، أو اتحادات، أو إمبراطوريات، أو اتحادات فيدرالية، أو اتحادات كونفيدرالية، أو دولا متعددة الجنسيات، وكل منها له شكل حكومة مختلف. ومع تطور الحضارة تحدث عادة تغيرات في عدد وحداتها السياسية وطبيعتها(٣٢).

والسؤال المهم الذي يجب طرحه، ونحن نقرأ- الحضارات عامة، **كيف نفهم الحضارات إذا تعددت أعراقها، وشعوبها؟** والغاية من طرح هذا السؤال النظر إلى الخلفيات الفكرية والحضارية للغات في عالمنا اليوم، وفي هذا الصدد

٣٢) صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي الجديد، ص٧٣.

يؤكد هانتنغتون أن الحضارات ليس لها حدود حاسمة، أي بلا بدايات أو نهايات محددة، ولذا، فإن تكوين الحضارات وأشكالها تتغير، وبإمكان الناس إعادة تعريف هوياتهم وفقا لانتماءاتهم الحضارية، ومن الممكن أن يتصارعوا ثقافيا وعسكريا([٣٣]). فالحضارة منظومة قيم، وأفكار وتقاليد، ومبادئ، وهوية دينية وروحية وفكرية، يمكن أن تشتمل على دول كثيرة، وهذا وقع من قبل، فالحضارة الإسلامية احتوت شعوبا وممالك ودولا، ضمن ما يسمى العالم الإسلامي قديما. ويذكر هنتنغتون أن جميع الباحثين والمؤرخين يقرون بوجود حضارة إسلامية متميزة، بدأت مع انتشار الإسلام في الجزيرة العربية، في القرن السابع الميلادي.

فهويتها الجامعة هي الإسلام، والعربية لغتها، لأنها لغة التعبد والعلم والثقافة، دون إشعال حرب مع اللغات المحلية، وهو ما سهّل انتشار العربية. والأمر قائم الآن، فالحضارة الغربية الحديثة تشمل الدول الأوروبية، وأيضا الولايات المتحدة، وأستراليا، وغيرها، الهوية الجامعة أنها حضارة غربية، علمانية التوجه، مع كون الديانات الغالبة على شعوبها هي المسيحية، والعرق الأبيض قاسم مشترك بين شعوبها. يمكن أن تتراجع بعض دولها على الصعيد الاستعماري والتأثير الدولي، مثل بريطانيا وفرنسا، ومن قبلهما إسبانيا والبرتغال، ولكن صعدت في المقابل الولايات المتحدة. فالحضارة الغربية بها عشرات اللغات؛ بعضها محدود الانتشار والتأثير، وبعضها واسع التأثير، مثل الإنجليزية والفرنسية، ثم الإسبانية والألمانية، مع اختلاف في درجات انتشارها.

٣٣) المرجع السابق، ص٧١، ٧٢.

ويكون السؤال: **متى تعلو اللغة عالميا؟** أي تتسابق الشعوب لتعلم هذه اللغة، بل يتحول الأمر إلى عامل نفسي، فكلما رطنت الألسنة باللغة (أو اللغات) للحضارات المتسيدة عالميا، دلّ ذلك على علو ثقافة متكلمها، وعلو مكانته أيضا، فيما يمكن أن يسمى "الاستلاب اللغوي الحضاري"، بالركض لتعلم لغة المستعمِر أو المستعلي حضاريا، ويحتقر في المقابل اللغة الأم، ويرتبط الأمر ببعد نفسي، بأن يشعر الإنسان بالتيه والفخر عندما يجيد اللغة الأجنبية، ويتمثل الأثر السلبي في احتقار اللغة الأم، خاصة في صياغة الإبداع، وكتابة الأبحاث العلمية، ونحت المصطلحات، وترفع شعارات العولمة والعالمية والكونية وما شابهها، لتبرير فعلتها.

وكما يذكر حسن العابد فإن هناك إغراءات سيكولوجية موظفة في مكامن القوة هي لغة معينة، حيث إن كل حضارة بارزة تتجه لنشر قيمها بالطريقة التي تؤدي إلى السيطرة على إدراك المتعلم، وبالتالي العمل على تشكيل وعي اتباعي؛ يؤدي إلى خلخلة واستيعاب خصوصية المعطى التداولي عبر تشويه الفهم وتعطيل معايير الحكم بالشكل الذي يبرز حالات الاختراق والتهجين والتذويب الهوياتي، وهي الأسباب التي حولت الثقافات السائدة إلى بائدة([٣٤]).

ويتصل بالاستلاب ما يسمى "الاستعلاء الحضاري"، أو ما يطلق عليه "العلموية" التي تعني الاغترار العلمي الحضاري، ويبدو في تعصب الحضارة لعلومها ومفاهيمها، واحتقار كل ما عداها من حضارات أو ثقافات. وهو ما أخذه نقاد الحضارة الغربية عليها، على حد قول وائل حلاق، حيث رأى أن

٣٤) أثر العولمة في الثقافة العربية، حسن عبد الله العابد، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٧٧.

العلموية أدت إلى تضخم الذات الغربية، فأصبح الغربيون على اعتقاد دائم أنهم يمتلكون سلطة أغنتْهم عن كل حكيم يعلّمهم، لأنهم يرون أنفسهم الأفضل في امتلاك العلم، والمعرفة التقنية، التي مرجعها النهائي الذاتية الأوروبية، وقد ساهمت في تكوين صورة ذاتية وهمية بأنها سيدة كل الحضارات(٣٥)، ومبدأ أوروبا في ذلك أن السيادة المطلقة هي للأمة التي تجسد الدولة، وتمتلك إرادتها ومصيرها(٣٦). أي تعطي لنفسها كل الحق في التحكم في العالم، تفرض لغاتها وثقافتها وجيوشها على شعوبه، وتمعن في نهب الثروات وممارسة الهيمنة والتسلط.

والأمر امتد إلى الداخل الأوروبي، فتعاظمت المادية، والنزعة الفردية، وتغلبت نسبية القيم، وظهر الخلل في بنية الحضارة الغربية، وتخلخلت دعاماتها، وباتت مهددة بالانهيار، وهو ما يشخصه علماء الحضارة، ومنهم ألبرت أشيفتسر الذي يقول: إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء، وعماد بنيتها تقليل الأعباء المفروضة على الأفراد، والجماهير؛ الناشئة عن الكفاح في الوجود، وإيجاد الظروف المواتية للجميع في الحياة قدر الإمكان للعيش الكريم، ومن أجل كمال الأفراد روحيا وأخلاقيا، وهو الغاية القصوى من الحجارة(٣٧)، ولكن أزمة الحضارة الغربية المعاصرة افتقادها

---

٣٥) الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقية، وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط١، أكتوبر ٢٠١٤م، ص٥١- ٥٦.

٣٦) المرجع السابق، ص٦٧.

٣٧) فلسفة الحضارة، ألبرت أشيفتسر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٠م، ص٣٣، ٣٤.

الحس الأخلاقي الجمعي، والروحانية، وتفكك القيم، فقد كان الفرد يستمد العون والسند من الجماعة، واثقا من انتصار ما هو عقلي وأخلاقي، أما الآن فإن الدولة أفلست، وتحطمت الجماهير معنويا، فالإنسان اليوم يسلك سبيله القائم في الظلام، يسلكه بلا حرية، ولا حشد ذهني، ولا تطور شامل، وكأنه أضاع نفسه، في جو من عدم الإنسانية، وسلّم استقلاله الروحي، وحكمه الخُلُقي إلى مجتمع منظم يعيش فيه، ولم تظهر الفلسفة الغربية فهما للموقف الخطير الذي وضع إنسان الغرب فيه، فلم تساعده بحكمةٍ، أو حتى تدفعه للتفكير. فأزمة الفرد أن الإنسان الحديث جعل رأيه الشخصي حكما أخلاقيا، وفق رغباته، وصار يبرر ما لا معنى له، ويسوّغ كل ما هو قاس وشرير في سلوك أمته (مثل جرائم الاستعمار)، تحت شعار أن أعمال الجماعة (الدولة) لا تقاس بمعايير الأخلاق، بل معايير الفائدة العملية(٣٨)، أي المنفعة.

فينبغي إعادة الاعتبار للعوامل الفكرية والعقدية والروحية، ودورها في نشأة الحضارات، وعدم الاقتصار على طرح ول ديورانت، وغيره من فلاسفة الحضارة ذوي الرؤية المادية، التي تحصر قيام الحضارات بالعوامل الطبيعية المهيئة، وحدوث الاستقرار والأمن، فهذه جزء من كل.

فما يميز الحضارة الإسلامية ارتباطها بعقيدة قرآنية، واضحة المعالم، حددت لكل فرد حقوقه وواجباته، ووضعت تشريعات للجماعة والمجتمع والدولة والأمة بأسرها(٣٩)، فإذا ضلّ الفرد؛ قوّمته الجماعة. وإذا ضلت الجماعة؛

---

٣٨) المرجع السابق، ص٣١، ٣٢.

٣٩) اللغة والحضارة، فريال مظهر راضي، بحث منشور في مجلة القادسية للآداب والعلوم التربوية، جامعة القادسية، العراق، العدد (١)، سنة ٢٠١٩م، ص ١٢٧.

وجدت أفرادا يصلحون اعوجاجها، لأن معينها رباني، لا مجال للزيغ فيه، ربما تضعف الحضارة، ولكنها لن تموت، فحتما ستأتي حقبة تشتد فيها، ويتعاظم دورها كما كان، والأمر لا يقاس بعمر فرد، ولا جيل، وإنما بالقرون المتتابعة، ضمن دورة الزمن الحضاري للأمم.

والصراعات التي تحدث بين الأمم في كثير من أوجهها تُنازِع على السيادة والسؤدد، وأيضا صراع حضاري، تتقاتل فيه الأفكار والعقائد واللغات، وهو ما يؤكده هانتنغتون، وهو يستشرف المستقبل، فالحضارات هي القبائل الإنسانية النهائية، وصدام الحضارات هو صراع قبَلِيّ على نطاق كوني، وإن كانت العلاقات بين الجماعات (الدول والشعوب) التي تنتمي إلى حضارات مختلفة؛ غالبا لن تكون وثيقة، بل عادة ما تكون باردة وعدائية في معظم الأحوال. ففي عالم مكون من حضارات متعددة، ستكون العلاقات متراوحة بين: سلام بارد، حرب باردة، حرب التجارة، شبه الحرب، السلام القلق، العلاقات المضطربة، التنافس الحاد، التعايش التنافسي، سياق التسلح..، هذه العبارات كلها هي الوصف الأكثر احتمالا للعلاقات بين الكيانات المنتمية إلى حضارات مختلفة. وستتعدد ميادين الصراع، سياسيا وعسكريا واقتصاديا، وأيضا هناك أناس (دول ومجتمعات وأقليات) سيستخدمون جهود دولة من إحدى الحضارات لحماية أقارب لهم في حضارة أخرى، أو للتفرقة ضد أناس من حضارة أخرى، أو لطرد أناس ينتمون إلى حضارة مختلفة. وكذلك سيكون الصراع حول القيم والثقافة، عندما تحاول دولة ما أن تتبنى أو أن تفرض قيمها على شعب حضارة أخرى، وتحاول دول المركز حشد جماعاتها الحضارية لتناصرها([٤٠]).

٤٠) صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي الجديد، ص٣٣٥-٣٣٧.

إن الرؤية التي افترضها هانتنغتون وبنى عليها تصوراته نابعة من نظرة الغرب إلى العالم[41]، حيث الصراع هو محور رؤيته في التعامل مع بني البشر؛ صراع على الموارد، وعلى الأراضي في حقبة الاستعمار المباشر، ثم صراع حضاري، ناتج عن عدم إمكانية التعايش، بعكس الرؤية الإسلامية، التي تتخذ من العدالة مرجعا، والسلام والتعايش أساسا، وتجعل الحرب استثناء[42]، وهو ما يجب أن نعيه جيدا ونحن نرى الحروب المشتعلة دوما في عالمنا.

والذي يعنينا في وجوه هذا الصراع هو الجانب الثقافي وعلاقته باللغة، لأن اللغة تحمل في طياتها أفكار شعب وآرائه، ومعتقداته، فهي أوسع ميدان للصراع الثقافي وتياراته الفكرية، لأن تلك الأفكار هي التي تسيّر التاريخ. فلابد من دعم اللغة العربية، في مواجهة أشكال الصدام الحضاري، ولن يتم هذا إلا بوضع العربية في قلب النهضة الحضارية العربية المعاصرة، وذلك على مستوى

٤١) يرتكز النظام الدولي على الصراع بوصفه مرتكزا في السياسة العالمية، نظرا لتفاوت النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتفاوت الثروة، وتفاقم صراعات القوميات والعرقيات، والتهديد الدائم بالقوة، بجانب التفاوت والتناقض بين وحدات النظام الدولي أيديولوجيا وسلطويا. انظر: نظرية الصراع الدولي: دراسة في تطور الأسرة الدولية المعاصرة، د. أحمد فؤاد رسلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١١٤، ١١٥.

٤٢) إن مبدأ العدالة هو القيمة السياسية العليا في السياسة الشرعية الإسلامية، وتصاغ عليه كافة القيم التي تحدد دعائم العلاقات الإنسانية بين البشر: أفرادا وجماعات ودولا، في حالات السلم، وحتى إذا اضطروا إلى الحرب، بل إن العدالة الإسلامية هي حق للأعداء، مثل الأولياء، ولا تجوز أن تحمل العداوة على الظلم، بل إن العدل مع الأعداء أقرب للتقوى. ودعا الإسلام إلى السلم كافة، وعدّ الحرب إغواء من الشيطان. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾(المائدة، ٨) المرجع السابق، ص٧٥، ٧٦.

تأصيل الهوية الحضارية، والفكرية، وما يتصل بها من هوية اللغة، وجهود الحفاظ عليها ودعمها.

إن شدة العلاقة بين اللغة والحضارة، يجعل من الصعوبة دراسة أية حضارة، دون دراسة لغتها، ويبدو ذلك في استخدامات الألفاظ ودلالة التعبيرات، واللغة العربية خير مثال على ذلك، إذ أن قيام الإسلام على أساس مبدأ قوامه القرآن الكريم، المنزّل بلسان عربي مبين، جعلها لغة متكاملة، ثابتة النحو، والقواعد، والأساليب، مما ساعد في نشرها بين كثير من الشعوب(٤٣).

وكما يوضح إسماعيل الفاروقي، فإن العربية كانت لغة الوحي المنزّل، الذي اندفع للإيمان به الملايينُ من غير المسلمين، فضلا عن إيمان العرب أنفسهم الذين حملوا رايته، مما شكّل رغبة عامة لفهم أعمق للقرآن الكريم، وتفسير مفرداته، وبيان تشريعاته، وأوجه إعجازه، فتكونت حلقات العلم، المعنية بدراسة اللغة، وتأسيس قواعدها، في المساجد والأسواق، والبيوت والساحات، وأقبل العرب أنفسهم على تعلّم قواعد العربية المستنبطة من القرآن الكريم، ومن شواهد الشعر الجاهلي، وموثوق كلام العرب، وتضافر معهم المسلمون الجديد في الأقطار المفتوحة، لتتشكل حالة عامة لطلب العلم، والاعتناء باللغة العربية، جنبا إلى جنب مع فهم القرآن، ودراسة أشعار العرب، ويشدد الفاروقي على أن دخول غير العرب في الإسلام كان سببا أساسيا في وضع علوم اللغة العربية وعلوم القرآن، وقد كان المسلمون الجدد في أي مدينة أو مسجد يلتفّون حول أي عربي يلقونه، ليتعلموا منه مباشرة اللسان العربي، ونطق القرآن،

٤٣) اللغة والحضارة، فريال مظهر راضي، ص١٢٧.

وأيضا ما حمله من جديد علوم اللغة(٤٤)، ومن ثم تحولوا فيما بعد إلى علماء للغة، عطاء وتأليفا، وتدريسا، وتاريخ العلم خير شاهد.

فالقرآن أوجد حافزا حضاريا هائلا، جعل العربيةَ اللغةَ الأساسية الحاملة للرسالة الحضارية الإسلامية كاملة، بل وصار لها السيادة والمجد على سائر اللغات، في عصرها، وطيلة قرون ممتدة.

٤٤) أطلس الحضارة الإسلامية، إسماعيل الفاروقي، ص٣٣٥، ٣٣٦.

المبحث الثالث: العربية لغة حضارية:

إذا كانت اللغة عنصر مستقل للتواصل بين أبناء الجماعة اللغوية الواحدة، إلا أنها تصبح عنصرا حضاريا، عندما تحمل ألفاظها وتعبيراتها دلالات مستقاة من مرجعيتها الثقافية، وتجربتها الحضارية، ورسوخها الاجتماعي، وساعتها تتمكن في الأذهان والألسنة والأفئدة، ومن ثم تصبح اللغة أداة حضارية، وتكون سببا، ووسيلة، وغاية، في مواجهة أي غزو فكري أو استعماري.

ووفق النظرة اللغوية للتاريخ الإنساني، فإن سكان العالم الحاليين ليسوا ثمانية مليارات نسمة، وإنما يزيدون قليلا على ستة آلاف؛ فهنالك ما بين ستة آلاف إلى سبعة آلاف مجتمع في العالم معرَّفون تحديدا باللغة الأولى التي يتكلمونها، وهم ليسوا متساويين في العدد، فلغة الماندريين الصينية يتكلم بها أكثر من مليار نسمة، تليها اللغة الإنجليزية والإسبانية، ولكل منهما أكثر من ثلاثمئة مليون نسمة وقد تزيد حسب الانتشار العالمي، ولكن المفارقة أن نصف لغات العالم ينطق بكلٍ منها أقل من خمسة آلاف متكلم، وهناك أكثر من ألف لغة، لا يتكلمها إلا بضعة أشخاص. فالمجتمع اللغوي في التاريخ الإنساني وحدة طبيعية جدا، فاللغات بطبيعتها كأدوات اتصال تقسّم الإنسانية إلى مجموعات، ولا تستطيع أي مجموعة من الأشخاص أن تتصرف بشكل جماعي منسجم، إلا من خلال لغة مشتركة، تحمل التاريخ والذكريات، وتحفظ تراث الجماعة، فاللغة تجسيد لتقليد، واللغات تتغير عندما تنتقل من جيل إلى آخر، ولكن لا شيء في عملية النقل هذه يمثّل التلاشي أو الانطفاء، فلكل لغة فرصة الخلود، وهذا يتوقف على الروافد الثقافية والحضارية لها، فحوليات تاريخ

اللغة مليئة باللغات التي ماتت وتلاشت، والتقاليد التي انتهت، فلم تترك وراءها أي ناطق(٤٥).

إن حال اللغات -كما يذكر لويس جان كالفن- مثل الكائنات الحية، والأجسام البيولوجية، وفق ما هو شائع في خطاب اللسانيين، فهناك لغة حية وأخرى ميتة. أي أن للسان حياة، يحيا بالناطقين به، ويموت عندما يموت ناطقوه، ولا يجد من يرثه. يضاف لذلك، أن اللغات نفسها تتغير من حال إلى حال، عبر العصور، فيمكن الحديث عن الفرنسية القديمة، والألمانية القديمة، والعربية الفصحى القديمة. هذه التحولات تعبير لغوي عن حركات لغوية واجتماعية وثقافية لا يمكن فهمها بسهولة، إلا بعد تحليل عميق لمختلف العوامل المؤثرة في التحول(٤٦).

إذن، هناك لغات منقرضة، وهناك لغات على وشك الانقراض، وهناك لغات تقوى وتنتشر وتتسيد، وهناك لغات تتراجع، وهناك لغات تتغير في نطقها ومفرداتها، فاللغة مثل الكائن الحي، يصيبها ما يصيبه من قوة وضعف، وتغيّرٍ وتحول، وكل هذا يتوقف على عوامل عديدة، أبرزها عامل الحضارة، الذي يجعل اللغة في حالة حياة دائمة، حيث تظل مخزونا لا ينضب للمعرفة والتقاليد والعلوم.

ويمكننا أن نصف اللغة العربية بأنها لغة حضارية في المقام الأول، و"**اللغة الحضارية**" وفق تعريف إبراهيم السامرائي هي: اللغة التي سلخت من

٤٥) إمبراطوريات الكلمة: تاريخ للغات في العالم، نيقولاس أوستلر، ص٣٣، ٣٤.

٤٦) حرب اللغات والسياسة اللغوية، لويس جان كالفي، ترجمة: د. حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٥، ٢٦.

عمرها أحقابا طويلة، فكانت مرآة لأدب قويم عال، وفكر ثاقب متفاعل، وهذا يعني في المنطق اللغوي أن تشتمل على ألفاظ كثيرة شاملة لمدلولات كثيرة، تعبّر عن حاجات مختلفة عرضت للناس في مختلف العصور(٤٧).

فاصطلاح "اللغة الحضارية" يعني في المقابل أن هناك لغات غير حضارية، فنعت اللغة بأنها حضارية، يشير إلى رحلة زمنية وتاريخية مع الحضارة، أثمرت تفاعلات أدبية وفكرية، وإثراءً لقاموسها اللغوي، الذي سيعبر عن حاجات الناس، وتطور حياتهم وعمرانهم وعلومهم وفنونهم حضاريا، وسيترجم كل هذا في مفردات وتعبيرات، تمتاح من الجذور اللغوية الأصلية للغة، وتضيف عليها ما تستعيره من اللغات الأخرى، وعلى قدر ثراء الحضارة تُثرى اللغة.

سيكون السؤال: **ما العناصر الحضارية المؤثرة لغويا؟** والجواب أنها: التجربة الروحية، والمذهب الفكري، والأداة في يد الصانع، كلُّ ذلك من عناصر الحضارة، فالمذهب والتجربة تراث، والأداة والآلة من قبيل المدنية، والجانب النفعي من كل أولئك مدني، وكلا الجانبين ينتهي إلى مفهوم الحضارة. والثقافة هي حضارة مصغرة، فهي جزء من كل، فثقافة المجتمع جزء من حضارته، ولكل حضارة إطارها الروحي والفكري ومظهرها المادي، وهذا المظهر المادي يعرف باسم المدنية، أما الثقافة فيغلب عليها عنصرا الروح والفكر(٤٨).

فالحضارة حاوية للثقافة بمكوناتها اللامادية، وهي تتسع أيضا لتشمل المدنية، بما تدل عليه من نشاط مادي، ومعرفة تطبيقية، فهي تشمل كل ما

٤٧) اللغة والحضارة، د. إبراهيم السامرائي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٧م، ص٨.

٤٨) مقالات في اللغة والأدب، د.تمام حسان، دار عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٣٢٢.

ينطوي عليه الكيان الاجتماعي من مبادئ الدين والسياسة والاقتصاد والأخلاق والثقافة، أما المدنية فتعبر عما حققه الإنسان في واقع الحياة من خبرات عملية. فالحضارة إن لم تؤدِ إلى تطوير معيشة الإنسان، وفي تحقيق مستوى من الرفاهية له؛ تصبح مجرد علوم نظرية، غير مؤثرة. فالمدنية هي الوجه العاكس للتقدم الحضاري ماديا، مثلما أن اللغة تعكس التقدم الحضاري والثقافي بكافة أوجهه؛ وهو السبب الذي دفع أحمد أبو زيد إلى نعته للغة بوصفها قصةً حضارية، يقول: " قصة اللغة هي قصة الحضارة الإنسانية، والحضارة لا تنعكس بوضوح في شيء مثلما تنعكس في الكلام واللغة، ويذهب بعض الكتّاب إلى القول بأن كل ما يظهر في لغة مجتمع من المجتمعات من نقص أو قصور، هو دليل قاطع على مدى تخلف ذلك المجتمع، في ركب الحضارة. فالخبرة الإنسانية المتراكمة على مدى الزمان تنعكس في اللغة، وتجد تعبيرا لها فيها، سواء اتخذ ذلك شكل الكلام العادي أو الكتابة المعروفة أو الرسوم أو النقوش التصويرية..، أو حتى في الإنجازات الفنية المختلفة من معمارية أو موسيقية أو حركية، كالرقص والتمثيل الصامت، ما دامت كلها تترجم في آخر الأمر، إلى ألفاظ وتصورات ومفهومات ومشاعر..، واللغة حتى في معناها الضيق الرقيق.. يصعب قيام الحياة الاجتماعية المتماسكة المتكاملة.. فاللغة أداة التفاهم، الذي هو أساس التعاون بين أفراد الجماعة"(٤٩).

انطلقت رؤية أحمد أبو زيد للغة من أعلى مراتبها، ثم المرتبة الأقل، ثم المرتبة الأدنى. فالمرتبة العليا للغة أن تكون لغة حضارية، تعبر عن كل مظاهر

---

٤٩) حضارة اللغة، د. أحمد أبو زيد، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد الثاني، العدد الأول، ١٩٧١م، ص١١.

الحضارة والتقدم والمدنية، تتسع مفرداتها لتشمل المكتوب (العلوم والآداب) والمنطوق (الكلام)، والفنون، والموسيقى، ويتجلى ذلك في اللغات الأساسية في الحضارات الكبرى، مثل الحضارات الإسلامية، والهندية، والفرعونية، والبابلية، والحضارة الغربية المعاصرة، مع تفاوت بنسب مختلفة، حسب إسهام كل حضارة، وامتداد عمرها الزمني، وبقائها أو فنائها، وتأثيراتها ومؤثراتها. فهناك لغات حضارية كبرى، كانت واستمرت، ولا زالت، مثل اللغة العربية في الحضارة الإسلامية، واللغة الصينية في حضارة الصين، واللغة السنسكريتية في حضارة بلاد الهند، وأيضا اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية في الحضارة المعاصرة.

أما المرتبة الأقل للغة، فهي تناسب المجتمعات التي بلغت شأوا من الثقافة، أو هي تابعة لحضارات كبرى، وتكون لغاتها المحلية مقتصرة على القطر، تحفظ الثقافة المحلية المتوارثة، وقد تنتج بها آداب وفنون، ولكن تظل تأثيراتها محدودة، والمثال على ذلك اللغات الأوروبية محدودة الانتشار، مثل اللغة السويدية، واللغة الفلمنكية، واللغة الصربية، واللغة الرومانية، وكثير من هذه اللغات متفرعة من اللغة اللاتينية، فالناطقون بها محدودون بحدود الإقليم الذي يعيشون فيه. ومن أجل التواصل مع بقية دول أوروبا، فإن شعوب هذه الدول مضطرة إلى استخدام لغات أخرى بديلة، أكثر انتشارا- مثل اللغة الألمانية أو الروسية اللتين تستخدمان في المجر، وفي تشيكوسلوفاكيا(٥٠).

وهو ما يطلق عليه "**الازدواجية اللغوية**"، وتعني إمكانية استخدام أبناء المجتمع الواحد لغتين من أجل التواصل؛ لغة محلية محدودة، وأخرى حضارية

---

٥٠) في علم اللغة العام، د. عبد الصبور شاهين، ص١٤٠.

منتشرة، مثل المنطقة الألمانية في سويسرا ففيها اللغة السويسرية، واللغة الألمانية، وفي مصر فيها اللغة العربية واللغة النوبية ولغة أهل سيوة. كما يشمل أيضا المجتمعات التي ينتمي أبناؤها إلى عرق واحد، ولكنهم يتكلمون لغة راقية، وأخرى وضيعة، ويقصد بذلك اللهجات المتفرعة من اللغة الأم، ومنها الدول العربية بلهجاتها(٥١).

فإذا نظرنا إلى الحالة اللغوية في العالم العربي، سنجد أن هناك لهجات، وبعض اللغات القليلة، وكلها تكاد تقتصر على كونها لغة تواصل يومي معيشي، ولغة الفنون التي تتخذ الشفاهية سبيلا، مثل الأغاني، والأشعار العامية، والفن التشكيلي الشعبي المصحوب بكلمات وأمنيات، ولكن تظل اللغة العربية هي لغة العلم والتعليم، ولغة التراث، ولغة الاتصال الرسمي في الصحافة والمجلات. وتسقط في المقابل كل الدعوات التي انتشرت في العصر الحديث، وطالبت أن تكون العاميات المحلية هي لغة العلم والإبداع والإعلام، والتي بدأت على يد عدد من المستشرقين، قاسوا اللغة العربية الفصحى بمقاس اللغة اللاتينية، التي تحولت لهجاتها إلى لغات، ورأوا أن الذي يمنع العرب عامة، والمصريين منهم خاصة، عن الإبداع، والنهضة الحديثة تمسكهم باللغة الفصحى، التي نعتوها بالجمود، وأنها لا تواكب العصر(٥٢)، وهي دعوة خبيثة، غايتها إماتة الفصحى

٥١) حرب اللغات والسياسة اللغوية، ص٧٩.

٥٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، الجزء الثاني (من قيام الحرب العالمية الأولى إلى قيام جامعة الدول العربية، المطبعة النموذجية بالقاهرة، ١٩٥٦ م، ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

لتكون لغة مُتحَفية، لا يقرأها إلا المؤرخون والباحثون المنقبون في التراث، وتلك كارثة من المنظور الحضاري نفسه، لأن الشعب الذي يستطيع أن يقرأ تراثه ويفهم لغته؛ هو قادر على أن يجدد هذا التراث، ويجعله حيا، بل ويستحضره في نهضته الحديثة، يمتاح منه، ويضيف عليه، ويجدد لغته الفصيحة، بجعلها معاصرة، متجددة، قابلة لأن تُكتب بها العلوم الحديثة، وتُترجَم إليها.

وهذا لا يعني إهمال التراث الشعبي، وإن كان مكتوبا بالعامية، فاللهجات العربية قريبة من الفصحى بشكل عام، على تفاوت فيما بين هذه اللهجات، بل يجب أن نحتضن هذا التراث، ففيه الكثير من الأبعاد الجمالية والفنية والسوسيولوجية والنفسية، التي تمكننا من فهم الإبداع الشعبي الذي صاغه المبدع الشعبي، وتوجه به نحو البسطاء والعوام والنخبة أيضا طيلة قرون الحضارة الإسلامية، مع تفعيل منهجية المقارنة بين الإبداع الفصيح والعامي، ورصد المؤتلف والمختلف بينهما، في الإطار الحضاري، وضمن السياقات التاريخية والمكانية والمجتمعية(٥٣). وبذلك تتضافر روافد لغوية عديدة، في المسيرة الثقافية لشعوب الأمة، تشمل كل ما أنتجته المخيلة الإبداعية من فنون لغوية، بالفصحى أو بالعامية، وكلها تصب في النهر الحضاري للأمة.

أما المرتبة الأدنى لغويا، فهي تخص اللغات في المجتمعات البسيطة، قليلة العدد، وتكاد تقتصر على متكلميها، وتصبح وسيلة للتفاهم في الدائرة

٥٣) نحو تحديد مفهوم عربي للمأثور، د. سعد الصويان، مجلة الخطاب الثقافي، جمعية اللهجات والتراث الشعبي، جامعة الملك سعود، ع١، خريف ٢٠٠٦م، ص١٦٠.

المجتمعية، وتكون عادة فقيرة في مفرداتها، وتعبيراتها، لأنها لا تملك رصيدا حضاريا أو ثقافة عميقة، وتوجد عادة في المناطق القبلية والبدوية في وسط آسيا، وفي أعماق إفريقيا، وكذلك ما تبقى لدى السكان الأصليين في أمريكا الجنوبية.

ويمكن -في هذا الصدد- الحديث عن امتصاص بعض اللغات للبعض الآخر، فمثلا الفرنسيون يتكلمون اليوم اللغة اللاتينية، وهي لاتينية عمرها عشرون قرنا، تتميز بأصول ألمانية قديمة، وبمفردات مأخوذة من كلام الأجداد من شعب الغول. وأيضا هناك لغات تذوب، فقد ذابت الفرنسية والساكسونية لتولد منها اللغة الإنجليزية، وهناك لغات اندثرت، وتبقّت نقوشها، وهناك لغات في طريقها للاندثار(٥٤)، وهناك لغات ستعلو حضاريا، وستقبل عليها النخبة في العالم، لأن دولها ستعلو حضاريا وعلميا وسياسيا، فحركة الحضارة الإنسانية لا تعرف من يتربع على القمة إلى الأبد، وإنما هناك حضارات تعلو، ثم تخبو، وهناك حضارات كانت خابية وعلت.

---

٥٤) حرب اللغات والسياسة اللغوية، ص٢٦. ويرى محمود السعران أن قضية موت اللغة أو حياتها مسألة نسبية، تقاس بدورانها على الألسنة، وقد تظهر لغة عامة من لهجات عدة، فيما يعرف باسم التوحّد اللغوي. فاللغة نظام معين من النظم الاجتماعية، خاضعة لتطور مشروط، بتطور الجماعة التي تتكلمها، فهناك من يتحدث عن موت اللغة اللاتينية، والحقيقة أنها لم تمت، وإنما أصابتها تغيرات عميقة، وأنتجت أشكالا من لغات حديثة مثل البرتغالية، والقشتالية، ولغة قطالونيا، ولغة بروفانس، والفرنسية والإيطالية والإسبانية والرومانية. انظر: اللغة والمجتمع: رأي ومنهج، د. محمود السعران، بدون ناشر، الإسكندرية، ط٢، ١٩٦٣م، ص١٦٨، ١٦٩.

وبناء على هذا، تسقط ادعاءات **ربط اللغة الحضارية بالعرق والجنس،** بمعنى أنه لا توجد لغة تعبّر عن جماعة مستطيلي الرؤوس، ولغة أخرى تعبر عن جماعة مستديري الرؤوس، أو أن هذه اللغة راقية تعبر عن رقائق الفكر ودقائق الإحساس، لأنها تعبر عن جماعة عرقية، أصحابها ناعمو الشعر، وأن هناك لغة متخلفة لأن أصحابها مجعدو الشعر. وللأسف، فإن هناك مذاهب ونظما سياسية استغلت هذا التوجه، للتعصب لجنس ما، والزهو بلغته، واتخاذه ذريعة للسيطرة على شعوب تنتمي لأجناس أدنى منها، ويتكلمون لغات أدنى من لغاتهم، وبالتحديد أنصار الجنس الآري خاصة، والأوروبي عامة، الذين رأوا أن عائلة اللغات الهندوأوروبية أسمى من اللغات السامية والحامية، وأن سائر اللغات يجب أن تخضع لها. وهو منظور سقط علميا، فلا يمكن للأنثروبولوجيين، أن يقولوا إن أصحاب الجماجم التي عثروا عليها، كانوا يتكلمون لغة متحضرة أو متخلفة، بل إن اللغة تنتشر لعوامل عديدة، لا علاقة لها بالجنس وشكل الجسد. فاللغة العربية انتشرت بين شعوب من أجناس مختلفة، لا تربطهم بالعرب الأصليين أية صلة(٥٥).

وهو ما يبيّنه ابن خلدون، وهو يتناول أسباب انتشار العربية، مرجعا إياها إلى عوامل دينية وثقافية وسياسية، برؤية تصدق على العربية، وعلى غيرها من اللغات، يقول:" اعلم أن لغات أهل الأمصار (البلدان المفتوحة) إنما تكون بلسان الأمة، أو الجيل الغالبين عليها، أو المختطين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان

٥٥) اللغة والمجتمع: رأي ومنهج، د. محمود السعران، ص٦٦- ٦٨.

العربي المضري؛ قد فسدت ملكته، وتغيّر إعرابه، والسبب في ذلك، ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم، والدين، والملة، صورة للوجود وللملك. وكلها مواد له، والصورة المقدمة على المادة والدين، وإنما يستفاد من الشريعة وهي بلسان العرب، لما أن النبي (صلى الله عليه وسلم) عربي، فوجب هجر ما سوى اللسان العربي، من الألسن من جميع ممالكها. واعتبر في ذلك نهي عمر (رضي الله عنه) عن رطانة الأعاجم، وقال: إنها خب، أي مكر وخديعة. فلما هجر الدينُ اللغات الأعجمية، وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيا؛ هجرت كلها في جميع ممالكها، لأن الناس تبع للسلطان على دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام، ومن طاعة العرب. وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم، حتى رسخ ذلك لغةً في جميع أمصارهم ومدنهم، وصارت الألسنية المعجمية دخيلة فيها وغريبة، ثم فسد اللسان العربي بمخالطتها في بعض أحكامه، وتغيّر أواخره، وإن كان بقي في الدلالات على أصله، وسُمّي لسانا حضريا في جميع أمصار الإسلام"(٥٦).

في كلام ابن خلدون الوجيز كثيرٌ من الإشارات عن حركة العربية من الجزيرة العربية إلى بلاد الأمصار المفتوحة، فقد بدأ بالنظر إلى لغات أهل الأمصار، فوجد فيها اختلافا كثيرا عن العربية الأصيلة التي نطقت بها القبائل العربية، ونزل بها القرآن الكريم، مقرًا أن اللسان العربي أصابه التبديل والتغيير، مع دخول شعوب البلدان المفتوحة في الإسلام، وإقبالهم على تعلم اللغة

٥٦) تاريخ ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، عبد الرحمن بن خلدون، منشورات بيت الأفكار الدولية، عمّان- الرياض، ٢٠١٩م، ص١٩١.

العربية. ويُعزي ابن خلدون ترك أهل الأمصار للغاتهم الأصلية وإقبالهم على التحدث بالعربية؛ إلى عوامل عديدة، منها ما هو سياسي، متمثلا في غلبة العرب على الشعوب الأخرى، وتكوينهم للدولة المسلمة، فمن شأن المغلوب أن يقلّد الغالب، ويقتدي به. وهو ما يبينه ابن خلدون في موضع آخر بأن " المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب؛ في شعاره وزيّه ونحّلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس تعتقد الكمال فيمَن غلبها، وانقادت إليه، إمّا لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب..، وتأمل في هذا سر قولهم "العامة على دين الملك" فإنه من بابه، إذا الملك غالب لمن تحت يده، والرعية مقتدون به، (٥٧).

فهذا عامل نفسي جمعي، يصيب الشعوب، عندما تجد نفسها مغلوبة منقادة لأمة أخرى، فتظن أن تقليدها للغالب سيكون سبيلها للنصر، وهي رؤية تصدق على الشعوب المستعمَرة في العصر الحديث، وتصدق أيضا على أهل الأمصار في الحضارة الإسلامية، مع الأخذ في الحسبان أن العرب سعوا لإقامة العدل، ونشر الإسلام، فلم تكن فتوحاتهم استعمارا أو احتلالا، وهو ما يؤكد عليه ابن خلدون وهو ينظر في أحوال الفرس، والذين ملأوا الدنيا كثرة بعدد جنودهم، فلما ملكهم العرب، وفتحوا بلاد فارس، وأسقطوا ملك كسرى؛ تلاشت قوتهم. وقد أحصى سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه)- بعد فتحه المدائن عاصمة فارس- عدد الجنود، فوجدهم مئة وسبعة وثلاثين ألفا، منهم سبعة وثلاثون ألفا أرباب بيوت (أسر)، ومع ذلك انتهوا وضعفوا، ويعلّق ابن

٥٧) المرجع السابق، ص٧٧.

خلدون على ذلك بقوله: " ولمّا تحصّلوا في ملكة العرب، وقبضة القهر (السلطان)، لم يكن بقاؤهم إلا قليلا، ودثروا (محُوا) كأن لم يكونوا. ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم، أو عدوان شملهم، فملكة الإسلام في العدل ما علمت، وإنما هي طبيعة في الإنسان إذا غُلِب على أمر، وصار آلة لغيره"(٥٨)

فقد كان العدل ديدن سياسة المسلمين في حكمهم لشعوب الأقاليم المفتوحة، وفقا لأوامر الإسلام، وإن وُجِدت بعض المظالم هنا أو هناك، فقد كانت استثناءً من القاعدة، وثد رضيت شعوب الأمم والحضارات الأخرى بحكم المسلمين؛ لما وجدوه من نظام عادل، وسياسة حكيمة، وبمرور الوقت، تشربوا الإسلام عقيدة ودينا ولغة، ومن ثم كان لهم دور في بناء الحضارة الإسلامية، وأخرجوا علماء نطقوا بالعربية، وألّفوا بها.

وفي تحليل ابن خلدون توكيد على البعد النفسي للشعوب المغلوبة، أمام الأمة المنتصرة عليهم، فلا يعوزها العدد، وإنما تصبح نفسيتها قابلة للاستلاب، ولكن ليس قابلية للاستعمار على حد توصيف مالك بن نبي لموقف الشعوب المستعمَرة مع الاستعمار الغربي الحديث، ويفصّل ابن نبي ذلك، بأن هناك احتلالا مؤقتا لجيش أجنبي، لا يؤثر في حياة الشعب المغلوب، بل يكتفي بتأمين احتياجاته، ونهب ثرواته، مع الهيمنة. وهناك حالة الضم، التي تؤثر في حياة الشعب المغلوب، وقد تغيّر مصيره بصورة مطلقة، وعندما يقع هذا التغيير، تتغير البناءات الداخلية، نتيجة اندماج خصائص الشعبين العنصرية، مصهورة

٥٨) المرجع السابق، ص٧٧.

في بوتقة جديدة، وقد يكون مطبوعا بخصائص أحد الشعبين، الغالب أو المغلوب(٥٩)، وهو يختلف حسب حالة كل نموذج في التاريخ، فلا يمكن التعميم إلا في إطار محدود.

وهناك ثوابت ومتغيرات في حالة الفتوحات الإسلامية العربية؛ فأبرز الثوابت تقبّل الشعوب لحكم المسلمين ولنهجهم في الحكم، خاصة أنها شعوب خضعت لإمبراطوريات عظمى، مثل الفرس والروم والهند والصين، ثم انتشار الإسلام لدى غالبية سكانها، ثم اللغة العربية والتي انتشرت على مستويين: مستوى عالٍ (كليّ) شمل لغة الحياة اليومية والعبادة والعلم والثقافة، ومستوى أدنى (خاص)، شمل لغة العبادة والعلم، وظلت اللغات الأصلية على الألسنة وبعضها كُتب بأحرف عربية. أما المتغيرات، فإن كل شعب شكّل ثقافته الخاصة، ضمن تفاعله مع الثقافة الإسلامية العامة، واختلفت مساهمات كل شعب في مجرى الحضارة الإسلامية؛ وتميّزت حسب عطاء كل شعب حضاريا، وحسب اختلافه في العادات والتقاليد والملابس والفنون، وكذلك في الخصائص المزاجية والجسدية والنفسية المتأثرة بالبيئات المختلفة (الصحراوية أو الزراعية أو البحرية)، وكذلك في الظروف السياسية والاقتصادية، ولكن النهر العام

٥٩) في مهب المعركة: نحو إرهاصات جديدة للثورة، مالك بن نبي، منشورات دار الفكر، دمشق، ط٣، ٢٠٠٢م، ص٣٢. يذكر أن الشعب الصيني لم يتأثر بالشعوب التي احتلت أرضه، مثل المغول والمندشو، بل اكتسبت هذه الشعوب وتعلمت من الحضارة الصينية، وقد يندمج الشعبان المنتصر مع المنهزم، ويظهر شعب جديد، كما في حالة الشعب السلتي بعد غزو الرومان له، واستفادة كل شعب من مزايا الآخر. ص٣٢، ٣٣.

للحضارة الإسلامية شمل هذه الشعوب وصهرها، بل إنه صهر الأمم التي تغلبت على المسلمين يوما، مثل المغول الذين تحولوا للإسلام وشريعته(٦٠).

لقد تحولت العربية من لغة ثقافة محلية، إلى لغة دين وعبادة، ولغة ثقافة عالمية وحضارة ممتدة، فهناك علاقة وثيقة بين **اللغة الحضارية والخصوصية الثقافية**، ففي الحضارة الغربية الحديثة، نجد أن مفردات اللغة والأساليب والتصورات وبناء الجملة، والتراكيب اللغوية والتشبيهات والاستعارات؛ تعبّر عن المجتمع الصناعي الحديث، الذي يتميز بتعقد نظمه الاجتماعية والاقتصادية، وشعور أعضائه بفرديتهم الذاتية(٦١)، أي أن التميزات التي يقيمها مجتمع ما من المجتمعات، تظهر في تعبيراته اللغوية، معبرة عن أنماطه الثقافية، فالمسألة تبدو وكأن اللغة تختار من البيئة العامة بعض الملامح ذات الأهمية الخاصة، وهي لذلك تعطي لهذه البيئة الخاصة نوعا من التنظيم أو البناء الخاص بتلك الجماعة بالذات(٦٢)، وهو ما يفتح المجال لدراسة علاقة اللغة بالمجتمع والثقافة، ولتصبح اللغة معبرة عن ثقافة المجتمع، وعن طبيعة بيئته الجغرافية والطبيعية. والأمر ينصرف أيضا إلى طرائق التفكير في المجتمعات الحضارية

٦٠) انظر تفصيلا: المغول بين الوثنية والنصرانية والإسلام، حسن الأمين، دار التعارف للنشر، بيروت، ١٩٩٣م، ص٤١٩- ٤٢٥، حيث تحوّل المغول إلى الإسلام في عهد أحد أحفاد هولاكو، وهو أحمد توكودار، والذي أسلم، على يد أحد العلماء المتصوفة، وسعى إلى توطيد العلاقة مع دولة المماليك في الشام ومصر، وإنهاء الصراع مع العالم الإسلامي، وتواصلت الجهود في ذلك، حتى انتشر الإسلام في أنحاء دولة المغول وشكّل ثقافتهم.

٦١) حضارة اللغة، أحمد أبو زيد، ص١٢.

٦٢) اللغة والحضارة، إبراهيم السامرائي، ص٢٨.

وعلاقتها باللغة، والتي ستكون باستخدام أنواع معينة من الرموز، التي تبدو في لغة الناس وتعاملاتهم اليومية وأيضا في علومهم، وأيضا في أنواع الأشياء وماهيتها التي يعتقدون بأهميتها، وكذلك في الطرق التي يمثّلون بها لأنفسهم العالم الفيزيقي والاجتماعي والأخلاقي الذي يعيشون فيه. فالشعوب التي تتكلم لغات مختلفة، تعيش في الواقع عوالم مختلفة، واللغات التي يتكلمون بها تؤثر بدرجة كبيرة في مدركاتهم الحسية، وفي أنماط تفكيرهم المعتادة. فهناك ما يسمى الكون الصغير الذي هو العالم الصغير الذي يحمله كل شخص في داخله، ويستخدمه في قياس وفهم العالم الكبير، وبالتالي فإن نظرة الإنسان إلى العالم الخارجي الواقعي، تحددها نشأته اللغوية، وكذلك في تصوراته عن الزمان والمكان(٦٣).

فإذا كانت اللغة مرآة عاكسة لثقافة المجتمع، فهي أيضا عاكسة لتصورات الفرد في المجتمع، فهي أداة تعبير وتفكير، فالإنسان يفكّر ويعبّر من خلال الرموز والكلمات والتعبيرات التي تتيحها لغته. فالفرد عندما يعبر عن رؤية ما، أو موقف ما، فإنه يستحضر مخزونه الثقافي اللغوي، والأمر جلي في الأمثال الشعبية، التي يستخدمها الفرد في تعبيراته اليومية، فهو يتوسل بالمثل للبرهنة على فكره، والمثل مأخوذ من الثقافة الشعبية المتراكمة، وإذا تأملنا تكوين الأمثال، سنجد أنها تعبر عن مواقف وأحداث وقصص مجتمعية، ربما تنسى القصة الأصلية، ويتبقى المثل المعبر عنها. أيضا، فإن القاموس اللغوي المستخدم في المجتمعات الصحراوية يختلف عن مثيله في المجتمعات الزراعية، أو البحرية.

٦٣) المرجع السابق، ص٢٩.

والأمر يتعلق أيضا بالجانب الحضاري، فاللغة اليومية تعكس المستوى الحضاري الذي بلغه المجتمع، ففيها من المصطلحات والتصورات والمفاهيم والأدوات والأجهزة ما يبدو في اللغة اليومية، وأيضا في اللغة المكتوبة، ولغة الفنون والعلوم.

يجرّنا هذا الطرح إلى نقاش حول اللغة العربية قبل الإسلام، ونطرح سؤالا مفاده: **هل نعدّ اللغة العربية في العصر الجاهلي لغةً بدائية، لأنها عبّرت عن مجتمع بدوي صحراوي؟** والغاية من هذا السؤال النظر إلى وضع اللغة العربية في العصر الجاهلي، عندما جاءت للعرب رسالةُ الإسلام، واستمعوا لإعجاز القرآن اللغوي والبلاغي، وهم المتباهون بأنهم أرباب البيان، حيث استوت العربية وبلغت نضجها في حقبة الجاهلية، متجليةً في روعة النصوص الشعرية التي عبّرت عن حياة المجتمع الجاهلي، وأرّخت أحداثه، وصاغت مشاعر الناس في أبيات شعرية، تناقلتها القبائل في حلّها وترحالها، وترنمت بها حناجر الشعراء في حلقات المساجلة، وفي منافسات سوق عكاظ، وحفظت الصدور قصائد المعلقات، بأبياتها الكثيرة، جنبا إلى جنب مع القصائد القصيرة. ولذا، يقول إبراهيم السامرائي: "لقد ورثنا لغة عامرة بمادتها وأساليبها، ذلك أن النصوص الأولى للعربية، لا يمكن أن تكون نصوصا بدائية، لأنها تفصح عن أن هذه اللغة قد بلغت درجة من الكمال.. إننا نخطئ كل الخطأ، إذا اعتبرنا عصر ما قبل الإسلام عصر بداوة وتأخر وفوضى بعيدة عن أي لون من ألوان الرقي الإنساني، فالنظر إلى تراثنا في حقبة ما قبل الإسلام يكشف عن نواح حضارية. إن هذا النظر الخاطئ، قد تأتي من لدن باحثين، أرادوا أن يظهروا مادة

الحضارة الإسلامية الزاهرة، فوقعوا في هذه المقابلة الخاطئة"(٦٤). فالله تعالى شرّف العربية بإنزال القرآن الكريم بلفظها، ولكن هذا ليس معناه أنها كانت لغة بدائية سطحية، وإنما هي لغة مجتمع أنتج أشكالا شعرية وبلاغية عالية المستوى، فهو مجتمع فقير في بيئته، عظيم في نتاجه الإبداعي اللغوي.

ويعود إبراهيم السامرائي ليؤكد أن مادة الأدب الجاهلي كانت عامرة بمبانيها ومعانيها، فالعربية الجاهلية لغةٌ استوفت من الكمال الشيء الكثير، ذلك أن الألفاظ -أسماء وأفعالا موادا أخرى- قد تهيأت لها، فكان النظام الفعلي على أتم من وجه، من حيث عدد الأبنية، وانصراف هذه الأبنية إلى معان واضحة، وكان نظام الأسماء ووضع الجملة العربية كاملا لا يشكو نقصا، ثم إن هذه اللغة قد بلغت من التطور ما جعلها أداة صالحة، طيعة تمد الشاعر والناثر بطرائق مختلفة للوصول إلى المعاني. ومن دلائل هذا النضج أنها حفلت بنظام موسيقي محكم البناء، فكانت أوزان الشعر عامرة بموسيقاها، مستوفية دقائق في الوزن والإيقاع؛ لا تتأتى إلا بعد أن تكون قد سلخت من عمرها دهرا طويلا. ثم إن هذه العناية في الموسيقى اللفظية، لا تقتصر على الشعر، بل تجاوزته إلى النثر، ذلك أن الجملة العربية تجري على نسق من الطول والقصر ومراعاة أجزائها؛ ما يجعل منها سلسلة منسقة الحلقات متوازنة، في الطول والقصر، ثم تجاوزت هذا الحد إلى العناية بأصواتها، في الكلمة والجملة(٦٥). فاكتملت اللغة العربية على مستوى الإبداع الشعري، والنثري، وفي الحكم والأمثال، وفي الأحاديث اليومية، وفي مختلف استخدامات العرب لها، بل إن الذائقة العربية في

---

٦٤) اللغة والحضارة، إبراهيم السامرائي، ص٢٧، ٢٨.

٦٥) المرجع السابق، ص٢٩.

الجاهلية كانت على درجة عالية من الفهم والتذوق والإحساس الجمالي، فلما نزل القرآن الكريم أدرك العرب عظمة منطوقة، وإعجاز بلاغته، وسمو رسالته.

ويقدّر الباحثون في العصر الجاهلي قرنا ونصف القرن قبل بعثة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهي الحقبة التي تكاملت فيها اللغة العربية ونضج الأدب الجاهلي، وتسامت الذائقة العامة في غالبية أنحاء الجزيرة العربية، كما تخبرنا قصص العرب وأيامهم، وما ورد عنها من أشعار وسرديات. أما مكة فكانت المدينة التي لها الزعامة السياسية، فلم يدفع سكانها إتاوة قط لملك أو سلطان أو زعيم قبليّ، ودانت لهم قبائل كبيرة، مثل خزاعة وثقيف وعامر بن صعصعة، وفي الوقت نفسه الذي يفرضون فيه إتاوات على التجار الوافدين إليها، عربا كانوا أو أعاجم، لأنها كانت بيت التجارة الأساسي في الجزيرة العربية، ومحضن الكعبة المقدسة. فيها يقيمون أعيادهم الدينية، وأسواقها التجارية تُعرَض فيها السلع، وقد كانت أسواقا أدبية أيضا، يتنافس فيها الشعراء، ويقوم بينهم المحكّمون -من أمثال الشاعر النابغة-، فيقضون للفائق لبراعته، وبذلك تهيأت لمكة حركة أدبية واسعة النطاق، سيطرت فيها لغة قريش (لهجتها)، لتصبح لغة الأدب الرفيع(٦٦)، وهو ما جعلها تتلقى القرآن بإدهاش ثم بإيمان.

جدير بالذكر أن مفهوم "الجاهلية" يعني "زمن الفترة قبل الإسلام"، أي الحالة التي كان عليها العرب قبل الإسلام؛ من الجهل بالتوحيد والرسل وشرائع الدين، والمفاخرة بالأنساب، والكبر والتجبر(٦٧)، فالجاهلية ليست ضد العلم،

٦٦) العصر الجاهلي، د.شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية والعشرون، د. ت، ص٣٨، ٣٩، ص٥٠.

٦٧) لسان العرب، ص٧١٤ ، مادة (جهل).

لأن اشتقاق لفظها من الجهل بمعنى السفه والنزق والغضب، فهي تقابل الإسلام، الدال على الخضوع والطاعة لله عزّ وجلّ، وما فيه من قيم عليا وسلوك كريم. وقد دارت الكلمة في القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر في العصر الإسلامي وما بعده حول هذا المعنى(٦٨).

فعندما تنزّلت آيات القرآن الكريم، كان المجتمع العربي الجاهلي يعاني أمراضا اجتماعية، وأخلاقا فاسدة، وقيما سيئة، ولكن أهله تميزوا بلغة مكتملة البنية، ثرية المفردات، عظيمة في الإبداع الشعري، وفي الحكم والأمثال، فتذوقت بلاغة القرآن، وأدركت سموق التوحيد، فوعوا، وآمنوا، وحملوا رسالة الدعوة، وجابوا بها الآفاق، لتصبح العربية لغة القرآن والحضارة.

٦٨) العصر الجاهلي، شوقي ضيف، ص٣٩.

المبحث الرابع: الأدوار الحضارية للغة العربية:

للغة العربية مكانة حضارية سامقة بين ثقافات العالم، بل كانت هي لغة العلم والحضارة خلال القرون الوسطى، وكانت الحواضر العربية والإسلامية مقصدا لطلاب العلم من أنحاء المعمورة، بما فيها الشعوب الأوروبية، التي تعلمت العربية، لتفهم علومها المختلفة، فأضحتْ العربية لغة وسيطة ناقلة للحضارات الإنسانية، وأيضا لغة مؤثرة حضاريا في الحضارات الأخرى. ثم مارست هذه الأدوار مجتمعةً، بشكل مباشر ودائم، في حقبة طويلة امتدت أكثر من ألف عام، تسيدت فيها الحضارةُ الإسلامية العالمَ، واستثمرت موقعها الجغرافي في التمدد الحضاري، باستيعاب الحضارات السابقة، ومن ثم التأثير في الحضارات المجاورة واللاحقة.

ففي القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) تُرجِمت كتابات نفر من العلماء مثل الفارابي والغزالي والفرغاني وابن سينا وابن رشد إلى اللاتينية، وعرفها الغربيون واحترموها. وسرعان ما أصبحت أعمال أرسطوطاليس ذات تأثير نفاذ في الفكر الأوروبي، إذ تُرجِمت إلى العربية مقرونة بشروح وتعليقات ابن سينا وابن رشد. وقد كان لهذه التعليقات والشروح نفس أهمية المؤلفات التي وضعها بها أرسطو طاليس بنفسه، لأنها شكّلت الفكر الفلسفي والعلمي في أوروبا. فالثابت تاريخيا أن الإسلام ورث حضارات الشعوب التي سبقته، والممتدة من إسبانيا إلى أواسط آسيا، وشمالي الهند، فارتقت العلوم والتقنية في هذه البقاع، بتأثير من الإسلام واللغة العربية(٦٩)، التي حفظت تراثها وأضافت له الكثير.

٦٩) التقنية في الحضارة الإسلامية، د. أحمد الحسن، د. دونالد هيل، ترجمة: د. صالح خالد ساري، مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ٢٠٠١م، ص٦٧، ٦٨.

لقد كان **للعربية دور بوصفها وسيطا حضاريا**، يتمثّل في الترجمات التي نقلتها عن الحضارات الشرق أوسطية السابقة (مثل الحضارة اليونانية، والهندية، والرومانية، والفارسية)، بالإضافة إلى كونها لغة علوم الحضارة الإسلامية الأساسية، وهو الدور الذي ساعدت الجغرافيا على حدوثه، بالنظر إلى موقع الحضارة الإسلامية في العالم القديم، بتوسطها القارات الثلاث، وحكمها لشعوب ذات حضارات عريقة. ويرصد غوستاف لوبون تكوّن الحضارة الإسلامية وعلاقتها بالإمبراطوريات والأمم الأخرى، ذاكرا أن حضارتي الفرس وبيزنطة العظيمتين كانتا تقذفان نيرانهما الأخيرة حينما بدأت فتوحات أتباع النبي (صلى الله عليه وسلم)، وقد استوقف العالم خيالهم المضطرم، بعدما بدأت فتوح العرب، ثم أخذ العرب يدرسون الآداب والفنون والعلوم بمثل نشاطهم في فتوحهم، ولم يلبث الخلفاء، بعد أن شادوا دولتهم؛ أن أنشأوا في جميع المدن المهمة مراكز للتعليم، وجمعوا حولهم كل عالم قادر على ترجمة أشهر الكتب، ولا سيما كتب اليونان، وحَدث ما جَعل أمر تلك الترجمة سهلا، فقد كانت معارف اليونان والرومان العلمية القديمة منتشرةً في بلاد الفرس وسورية منذ زمن، وبيان ذلك أن النساطرة لما نُفُوا من دولة الروم أقاموا في مدينة الرها (أورفة) العراقية مدرسةً لنشر معارف اليونان في آسية، وأن تلك المدرسة لما هُدّمت في عهد زنُون الإيزوري احتضن أكاسرةُ بني ساسان أساتذتها. وأنه كان من نتائج هذا القبول الحسن أن قَصد علماءُ أثينا والإسكندرية بلادَ فارس عندما أغلقها جوستينيان فنقلوا إلى أكثر لغات الشرق انتشارا، كالسريانية والكلدانية ... إلخ، أهم كتب علماء اليونان مثل أرسطو وجالينوس وذيسقوريدس(٧٠).

٧٠) حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٤٤٩.

وَوجد العرب في بلاد فارس وسورية- حينما استولَوا عليها- خزائن من العلوم اليونانية، وأمروا بنقل ما في اللغة السريانية منها إلى اللغة العربية، ولم يلبثوا أن أمروا بأن يُنقل إلى العربية ما لم يكن قد نُقِلَ من قبل، فأخذت دراسات العلوم والآداب تسير قدما إلى الأمام. ثم إن العرب بدأوا في تعلّم اللغة اليونانية على الخصوص؛ ليستقوا منها علوم اليونان، ثم تعلّموا اللغة اللاتينية والقشتالية في إسبانيا، ويشهد بذلك ما في مكتبة الإسكوريال من المعجمات العربية اليونانية والعربية اللاتينية والعربية الإسپانية التي ألّفها علماء من المسلمين.

وكانت معارف اليونان واللاتين القديمة أساسا لثقافة متعلمي العرب في الدور الأول، وكان هؤلاء كالطلاب الذين يتلقون في المدرسة ما ورثه الإنسان من علوم الأولين، وكان اليونان أساتذة العرب الأولين إذن، ولكن العرب المفطورين على قوة الإبداع والنشاط؛ لم يكتفوا بحال الطلب الذي اكتفت به أوربة في القرون الوسطى؛ فلم يلبثوا أن تحرُروا من ذلك الدور الأول. إن المرء يملكه العجب من الهمة التي أقدم بها العرب على البحث، ولن تجد أمة فاقت العرب فيما حملوه وقدموه من علوم. فقد كان العرب إذا ما استولَوا على مدينة صرفوا همّهم أولا إلى إنشاء مسجد ومدرسة فيها. وإذا ما كانت تلك المدينة كبيرةً أسسوا فيها مدارس كثيرة، ومنها المدارس العشرون التي روى بنيامين التُّطِيلِيّ المتوفى سنة ١١٧٣م أنه شاهدها في الإسكندرية، وهذا عدا ما حوته المدن الكبرى كبغداد والقاهرة وطليطلة وقرطبة ... إلخ، على جامعات مشتملة على مختبرات ومراصد ومكتبات غنية، وكل ما يساعد على البحث العلمي. وكان

للعرب في إسبانية وحدها سبعون مكتبة عامة، وكان في مكتبة الخليفة الحكم الثاني بقرطبة ستمائة ألف كتاب، منها أربعةٌ وأربعون مجلدا من الفهارس كما روى مؤرخو العرب، وقد قيل، بسبب ذلك: «إن شارل الحكيم لم يستطع، بعد أربعمائة سنة، أن يجمع في مكتبة فرنسة الملكية أكثر من تسعمائة مجلد يكاد ثلثها أن يكون مقتصرا على علم اللاهوت. ولم يلبث العرب، بعد أن كانوا تلاميذ معتمدين على كتب اليونان، أن أدركوا أن التجربة والترصد خيرٌ من أفضل الكتب، وعلى ما يبدو من ابتذال هذه الحقيقة، فقد جدَّ علماء القرون الوسطى في أوربة ألف سنة قبل أن يعلموها[٧١].

ثمة ملاحظات على ما ذكره غوستاف لوبون عن الحضارة العربية الإسلامية وعلاقتها بالحضارات الأخرى، بأن حديثه يكاد يقتصر على العرب، وليس عن المسلمين عامة على مختلف أجناسهم وأعراقهم، وقد جمعهم الإسلام دينا وثقافة ودولةً؛ وهذا عائد إلى نظرة الاستشراق الغربي العرقية، التي لم تعِ أن الحضارة الإسلامية ساهم فيها العرب وغير العرب، وأن الكل عمل تحت مظلة الإسلام، وأن آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية حثت المسلمين على طلب العلم، وأنهم صاغوا علومهم وترجماتهم باللغة العربية. وقد تم هذا في رحاب العالم الإسلامي، الذي احتل مساحة جغرافية أهّلته للحصول على إرث الحضارات السابقة مثل الحضارات الفارسية في فارس، والهندية في بلاد الهند، واليونانية في قبرص واليونان، ناهيك عن المراكز الحضارية التي ورثها العرب والمسلمون في مصر والعراق والشام وبلاد فارس، واحتضانهم للعلماء فيها.

---

٧١) المرجع السابق، ص٤٥٠.

يلاحظ أيضا تفاخر غوستاف لوبون العلني والضمني بعلوم اليونان وفلسفاتهم، وأنهم- في منظوره- كانوا بمثابة الأساتذة للعلماء العرب، ولولا العلوم اليونانية لما تقدم العرب، أي أن الفضل كله يعود للفكر اليوناني وتأثيره في الحضارة الإسلامية، وذلك ضمن إشادته بإخلاص العلماء العرب ودأبهم، وباهتمام الخلفاء والحكام في شرقي العالم الإسلامي وفي غربه بالمكتبات والمدارس والمراصد، أي تظل مقاربته للحضارة الإسلامية من خلال النموذج الغربي.

وفي هذا الصدد، يشير فؤاد سيزكين إلى بعض الأوهام المسيطرة على دوائر الاستشراق الغربي والمؤرخين الأوروبيين، حيث يقررون أن الحضارة الإسلامية في مجملها لعبت دور الوسيط الحضاري، وتحديدا بين حضارة اليونان القديمة، وبين الغرب النصراني في العصر الحديث، ويعدّون أن لا فضل للعلماء العرب على مستوى الإضافة والزيادة العلمية، والمنصفون منهم يشيرون إلى دور محدود للغاية، دون إضافات علمية حقيقية، وأن الفضل كله يعود إلى علوم اليونان، في المقام الأول، فمؤرخو الاستشراق الغربي سقطوا منذ القرن الثامن عشر في مغالطات تاريخية، تمثلت في التهوين من شأن العلماء العرب، وفي تحريف أسمائهم لتنطق باللغة اللاتينية، وذكر أخطاء مذهلة في تحديد التواريخ والأزمان لدور العلماء العرب ومؤلفاتهم التي ترجموها(٧٢) إلى لغاتهم الأوروبية.

---

٧٢) تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، ترجمة د. عبد الله حجازي، د. حسن محي الدين حميدة، د. محمد عبد المجيد علي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ج٥، ص١. وقد ذكر سزكين أمثلة كثيرة تبين حجم الزيف والافتئات والتجاهل للمنجز الحضاري الإسلامي، ونسبة الفضل كله إلى اليونان، واتهام العرب أنهم لم يستوعبوا علوم اليونان في الرياضات مثلا كما يجب. (ج٥، ص٣- ١٠).

وبالإشارة إلى **قضية عروبة الحضارة الإسلامية**، والتي قصرها البعض على العلماء العرب وحدهم، وإن رأى البعض الآخر أن الأعاجم المسلمين لهم الفضل الأكبر في تكوين علوم الحضارة الإسلامية، ومنهم ابن خلدون، وشوقي ضيف، إلا أن ناظم رشيد لا ينكر جهود العلماء الأعاجم في مسيرة علوم الحضارة الإسلامية، وفي الترجمة والتأليف، ولكن هذا لا يعني أنهم الوحيدون (أو المتفردون) الذين قاموا بحفظ العلم وتدوينه، فأين نضع الخليل بن أحمد الفراهيدي، والأصمعي، وأبا عمرو بن العلاء، والمفضل الضبي، والكلبي، وابن هشام، والرازي، والكندي، والفارابي، وابن سينا..، لقد عاش الجميع تحت مظلة الإسلام، وروحه الحضارية القوية، فتفجرت طاقاتهم الإبداعية([٧٣])، والقضية ليست في جنس العلماء، أكانوا عربا أم عجما، وإنما في اللغة التي صاغوا بها علومهم، والخلافة التي استظلوا بها.

ويرى أحمد فؤاد باشا أن المؤرخين والفلاسفة اختلفوا حول الحضارة العربية، والحضارة الإسلامية، وكثر الجدل حول العرب، هل هم سكان الجزيرة العربية، أم هم الذين دخلوا في إطار الدولة الإسلامية الكبرى، واتخذوا اللغة العربية لغةً لهم، واقتبسوا عادات العرب، وتقاليدهم. ويقرر أنه مهما يكن من هذا الجدل، فإنه يصعب الفصل بين العالم الإسلامي والعالم العربي، فالدولة الإسلامية الكبرى بدأت في صدر الإسلام، في صورتها المركزية، ثم قامت وتمددت في أمصار مختلفة في الأندلس والمغرب ومصر وفارس وسوريا، بعد ضعف ثم سقوط الدولة المركزية (دولة الخلافة)، وانتشرت اللغة العربية بين

---

٧٣) الأدب العربي في العصر العباسي، د. ناظم رشيد، منشورات جامعة الموصل، العراق، ١٩٨٩م، ص١٨.

الطوائف والشعوب التي لا تنتمي إلى السلالات العربية بفضل الإسلام، وبفضل البيئة العلمية الزاهرة التي في عصور الإسلام الذهبية. ويقرر أحمد فؤاد باشا أن الحضارة الإسلامية قامت من الناحية المادية (العلوم الطبيعية والرياضية والتقنية) على ما وصل إليها من إنجازات الحضارات القديمة، واعتمدت على ثروات الطبيعة التي امتلأت بها رقعتها الممتدة، من الشرق إلى الغرب، في موقع جغرافي يتوسط حضارات الهند والصين وفارس شرقا، وحضارات روما واليونان غربا، ولكن هذه الموارد الضخمة، لم تكن لتقيم حضارة لولا ظهور الإسلام الحنيف، وانتشار دعوته وشريعته وتعاليمه لتشمل شعوبا كثيرة اعتنقت الإسلام، كما شملت طوائف من غير المسلمين، بقوا على أديانهم ومذاهبهم، ونعموا بحرياتهم في ظل دولة الإسلام([٧٤]).

أما عن اللغة العربية وتأثيرها على الثقافات والمجتمعات، فإن العربية أضحت لغة الحضارة الإسلامية المعتمدة، وظهر في عصور الإسلام أصحاب اللسانَيْنِ، الذين أجادوا العربية مع لغاتهم المحلية. وكما يقول أحمد عتمان عن انتشار اللغة العربية في أنحاء العالم الإسلامي، وتوغلها في الحياة الثقافية: "كانت الدولة العباسية تمتد من حدود الصين وأواسط الهند، شرقا، إلى المحيط الأطلسي غربا، ومن المحيط الهندي والسودان جنوبا، إلى بلاد الترك والخزر والروم والصقالبة شمالا، وبذلك كانت تضم بين جناحيها بلاد السند وخراسان، وما وراء النهر، وإيران والعراق والجزيرة العربية ومصر والأندلس..، وهي أوطان كثيرة، وبقاع شتى، وكان يعيش فيها منذ القدم شعوب متباينة، في الجنس واللغة

٧٤) التراث العلمي للحضارة الإسلامية، ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، د. أحمد فؤاد باشا، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٣م، ص٢٧.

والثقافة، غير أنها لم تكد تدخل في نطاق العروبة، والإسلام، حتى أخذت عناصرها المختلفة؛ تمتزج بالعنصر العربي امتزاجا قويا، فإذا بنا إزاء دولة عربية، تتألف من أجناس مختلفة، وقد مضت هذه الأجناس تنصهر في الوعاء العربي الإسلامي، حتى غدت كأنها أمة توحّدت"(٧٥). فكلمة السر في الحضارة الإسلامية هي الإسلام ثم العروبة، فبهما ينضوي الشعب تحت لواء المسلمين، وإن شاء الاحتفاظ بديانته ولغته الأصلية فذلك من حقوقه، فهو في النهاية في مظلة العالم الإسلامي، بفكر إنساني مفاده -على حد قول برهان زريق- التدامج مع كافة الشعوب، فالبعد العالمي عنصر أساسي في تكوين الأمة الإسلامية، فمحمد (صلى الله عليه وسلم) جاء ليختم على مرحلتي العائلة والقبيلة، ليبدأ طريق البشرية العالمية الشاملة، ومن هنا تكتسب العروبة شخصيتها المركزية في إطار عالمية الأميين العرب (يقصد العرب الذين لم يكن لهم كتاب منزل من قبل)، كقوة مستنبطة لكل الحضارات، ولكل الأعراف ولموقع الوسط في العالم، خاصة أن القرآن الكريم حمل عالمية الخطاب، بدعوة الرسول (صلى الله عليه وسلم)(٧٦)، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف، ١٥٨). فالخطاب القرآني ورسالة الإسلام موجهان لكل الناس، أما العرب فهم الذين أكرمهم الله بإنزال القرآن بلغتهم، ومنهم النبي المبعث، وهم الذين

٧٥) المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليطلة، د. أحمد عتمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م، ص١٤٠.

٧٦) العالمية الإسلامية الأولى والثانية، د. برهان زريق، نشر خاص، ط١، ٢٠١٦م، ص٨-١٦.

حملوا لواء الدعوة والفتوحات، بل إن الأمة العربية هي ثمرة تفاعل الإسلام مع العروبة، فلولا الإسلام لما تكونت أمة العرب، لتصبح شعبا واحدا، بدلا من شعوب متفرقة، ولما استوت العروبة بمفهومها الحضاري، فالإسلام ثورة حضارية قادرة على الإبداع(٧٧).

وعندما اندفع العرب حاملين راية الإسلام، واللسان العربي في الأقاليم المفتوحة، استقبلتهم شعوبها، فلا نكاد نتقدم زمنيا بعد مرور قرن من الزمان، في هذه الأقاليم والبيئات، حتى نجد اللغة العربية قد ملكت ألسنة الناس وقلوبهم، في أنحائها القريبة والبعيدة، وكان هذا تطورا خطيرا حدث فيها، إذا أصبحت شعوبها جميعا عربية اللسان، والتفكير والشعور، والثقافة والأدب والحضارة، وقد اختلفت خطوات إسراعها إلى التعريب باختلاف مواقعها من الجزيرة العربية، فكان أسرعها تعرّبًا العراق والشام، حيث كانت اللغات السامية منتشرة، وعلى رأسها السيريانية؛ تترك مكانها، وتنزوي في الأديرة وإلى بيئة الصابئة في حران، ثم تعربت مصر، وشمال إفريقيا بشكل تدريجي(٧٨)، لتتكون في النهاية الأمة العربية في قلب العالم الإسلامي.

لقد زحفت العربية وانتشرت، ولكنها لم تدخل صراعا مع لغات الأعاجم، بل سعى المسلمون إلى الاستفادة من علوم الحضارات السابقة، التي كُتبت بلغات أعجمية، **فازدهرت حركة الترجمة ونسخ المخطوطات**، وأنشئت لها مراكز موزعة في مدن عديدة. وقد حافظ عليها العرب الفاتحون، واستفادوا منها ومن

٧٧) المرجع السابق، ص٧٣، ٧٤.

٧٨) المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليلطة، د. أحمد عتمان، ص١٤١.

مترجميها، ومن أبرز هذه المراكز: أنطاكية، ودمشق، وبصرى، والرها، ونصيبين، وحران، والحيرة، وجنديسابور، ومرو، وهي دالة على أن الحضارة الإسلامية كانت حضارة حافظة لتراث السابقين، ومؤلفاتهم. وهو ما ينبغي التوقف عنده تفصيلا، والنظر إليه في الدراسات الحضارية، ونحن ننظر إلى دور الحضارة الإسلامية بوصفها حضارة وسيطة، فمدينة "جنديسابور" على سبيل المثال كانت مدينة تاريخية في الأهواز عُرِفت مدرستها كمركز ثقافي في عهد الإمبراطورية الساسانية، وحوت تراث الهند، وتراث الإسكندرية، وقد أقيمت حولها مصانع السكر، الذي أحضره كسرى من الهند بوصفه دواءً، كما أنشئت فيها مدرسة للطب، وبجوارها مستشفى، ومدرسة للفلك، ومرصد، وكانت الرياضيات مرتبطة بدراسة الفلك على النظام السكندري. وكانت لغات التخاطب في المدينة هي السريانية، والفارسية، والإغريقية، وبمرور الوقت اختفت الإغريقية، وسادت السريانية، ولكن المترجمين العرب في العصر العباسي، قاموا بترجمة ما حوته كتبها في الطب والفلك والرياضيات([٧٩])، وتبقت الترجمات العربية، ومنها انتقلت للحضارة الغربية.

إن مدينة جنديسابور كانت جسرا حضاريا بما تعنيه الكلمة، على المستوى اللغوي والمكاني والزماني، أو بالأحرى هي مدينة عابرة للحضارات، وشكلت قبل الإسلام مدرسة في العلوم المختلفة، خاصة الطب والفلسفة والرياضيات. قد أشارت مصنفات التاريخ إلى دورها المؤثر عقديا وعلميا وفي الترجمة. فقد أنشأ كسرى الأول في العام (٥٥٥م) مدرسة جنديسابور في الطب والفلسفة، ودعا

٧٩) المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليطلة، ص١٥١، ١٥٢.

أساتذة مسيحيين؛ ليتولوا أمر التعليم فيها، وكانت لغة التدريس هي اللغة السريانية، وقد قاموا بترجمة المؤلفات اليونانية إلى لغتهم السريانية، وتُرجِمت أساطير "بيدبا"، التي وجدت طريقها إلى "إسبانيا" عبر ترجمة عربية قديمة من أسبانيا، ومن ثم انتشرت في سائر الأقطار الأوروبية. كما قامت هذه المدينة في أحيان كثيرة بالتوفيق بين الأديان وتوحيد العقيدة، وكانت تميل للمذهب النسطوري(٨٠)، كما كان "الساسانيون" يعطفون على "النسطوريين" ويتسامحون معهم، وسبب ذلك هو اتجاه الأساتذة المسيحيين الذين انتدبوا للعمل في المدرسة ومعاداة الفرس للروم، ولما كانت النسطورية وقعت تحت الاضطهاد الروماني فقد تعاطف معها الساسانيون، ثم هم نظروا إليها من حيث دعوتها للتوحيد. فقد كانت من المدارس التي قيل عنها: إنها حملت تراث مدرسة الإسكندرية إلى المنطقة العربية(٨١)، وتراث الإسكندرية شمل علوم اليونان والرمان والفراعنة.

٨٠) النسطورية مذهب ديني مسيحي، معتقده أن يسوع المسيح مكون من جوهرين يعبر عنهما بالطبيعتين وهما: جوهر إلهي وهو الكلمة، وجوهر إنساني أو بشري وهو يسوع، ووفق النسطورية، لا اتحاد بين الطبيعتين البشرية والإلهية في شخص يسوع المسيح، بل هي صلةٍ بين الإنسان والألوهية، فلا يجوز إطلاق لقب "والدة الإله" على مريم العذراء استناداً للنسطورية، فهي لم تلد إلهاً بل إنساناً فقط، حلّت عليه "كلمة الله" أثناء تعميده، ومن ثم فارقته عند الصلب، وبذلك يكون هذا المذهب مخالفاً للمسيحية التقليدية القائلة بوجود أقنوم الكلمة المتجسد الواحد ذي الطبيعتين الإلهية والبشرية. انظر: الكنيسة الكلدانية النسطورية: تقويم قديم، الخوري بطرس عزيز، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٠٩م، ص٣ وما بعدها.

٨١) تاريخ الفكر الديني الجاهلي، محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٤، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ص١٦١.

وهذا دليل على أن العرب الفاتحين استوعبوا علوم الأسبقين، وحافظوا عليها، وارتقوا فوق خلافات هؤلاء الأقدمين الدينية والمذهبية، فلا ناقة ولا جمل لهم في إثارة صراعات مذهبية مسيحية سواء من قبل علماء المسلمين، أو من قبل الأطباء والعلماء السريان أنفسهم، فقد حلّ الإسلام بوصفه دينا جديدا، يحترم الأديان السابقة، ويقرّ حقوقا لها ولأهلها، وفق قواعد فقهية راسخة.

وعن ذلك، يشيد غوستاف لوبون في كتابه حضارة العرب بعدل العرب وسياستهم في حكم الشعوب، فيقول:" كان يمكن أن تعمى فتوح العرب أبصارهم، وأن يقترفوا من المظالم ما يقترفه الفاتحون عادة، ويسيئوا معاملة المغلوبين، ويكرهوهم على اعتناق دينهم، الذين كانوا يرغبون في نشره في العالم..، ولكن العرب اجتنبوا ذلك، فقد أدرك الخلفاء السابقون الذين كان عندهم من العبقرية السياسية ما ندر وجوده في دعاة الديانات الجديدة؛ أن النظم والديانات ليست مما يُفرَض قسرا، فعاملوا أهل مصر وسورية وإسبانيا، وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم، تاركين لهم قوانينهم، ونظمهم ومعتقداتهم، غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة في الغالب، إذا قيست بما كانوا يدفعونه سابقا في مقابل حفظ الأمن بينهم. فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا دينا سمحا مثل دينهم"([٨٢]). فلاشك أن مثل هكذا سياسة في قيادة الأمم، ستكون سبيلا بعد ذلك لوئد الفتن، فنار الصراعات تشتعل عندما يغيب التسامح، ويعم القهر والاستبداد، وتثور الشعوب ضد محتليها من الأمم الأخرى.

---

٨٢) حضارة العرب، غوستاف لوبون، ص٦٠٥.

وقد ظل كثير من علماء السريان على دينهم المسيحي، وعملوا بجد مع العلماء المسلمين، فأجادوا اللغة العربية، نفس إجادتهم السريانية، وقد ركز المسلمون على ترجمة علوم الطب والفلسفة وغيرها، ودعّموا من أجل ذلك المترجمين السريان، وكانت اللغة السريانية بمثابة الجسر اللغوي بين اليونان والفرس، ومن ثم ورثت العربية هذا الدور، لأنها ببساطة كانت اللغة المركزية للحضارة الإسلامية، ونشدد هنا على أنها لغة الحضارة التي ليست في حالة عداء مع اللغات الأخرى، سواء كانت لغات محلية، أو لغات الحضارات الأخرى.

ولعل الملمح الأبرز في حركة الترجمة العربية أنها بدأت مع اكتمال العلوم النقلية (اللغوية والشرعية)، فقد جاءت الترجمة في مرحلة التثاقف الحضاري، من أجل التواصل والاطلاع مع الحضارات الأخرى، وسبقتها مرحلة التكوين الحضاري، بتكوّن العلوم الشرعية واللغوية وانبثاقها من رحم خصوصية الحضارة الإسلامية بوصفها حضارة ذات هوية متميزة.

وبالطبع لم تتم ترجمة كل شيء، فقد اتبع المسلمون **معايير خاصة في الترجمة**، كما يذكر محمد عباسة، فما لا يفيدهم أو يضيف إليهم كانوا ينأون عنه، فلم يترجموا الأدب اليوناني، مثل كتاب الشعر لأرسطو لأنه يتعارض مع أحاسيسهم وذائقتهم الأدبية، ولتعارضه مع العقيدة الإسلامية، (مثل الدراما المسرحية التي كانت صراعا مع الآلهة الوثنية)، فنقلوا عن اليونان العلوم العقلية (المنطق والفلسفة)، وعلوم الطب عن جالينوس وأبقراط، في حين تأثروا بأدب الفرس والهند، (مثل كليلة ودمنة، وألف ليلة وليلة). وقد تطورت اللغة العربية بفضل الترجمة، باكتساب مفردات ومصطلحات علمية جديدة، من مصادر رومية وفارسية، وامتد هذا التطور من القرن الثاني الهجري إلى القرن الخامس

الهجري، مع اكتمال منظومة العلوم في الحضارة الإسلامية، سواء كانت علوما شرعية أم لغوية أم طبيعية.

وقد مثّلت مدينة بغداد في العصر الذهبي للدولة العباسية، نموذجا للتعايش والتلاقي بين الثقافات والأعراق والديانات واللغات المختلفة([٨٣]) فيمن سكنها من المسلمين وغيرهم.

لقد نشطت الترجمة، ودُعِّمت بعد استقرار الحكم في الخلافة الإسلامية، وكثرت الأموال، وراجت التجارة، وكثرت الرحلات، وكان طبيعيا أن تبدأ العلوم العقلية بنقل معارف الحضارات السابقة، فانكب العلماء على ترجمة المؤلفات السيريانية واليونانية والقبطية والفارسية والهندية وغيرها، وممن اشتهر بالترجمة آل ماسر جويه وكانوا يهودا، وآل بختيشوع، وآل حنين بن إسحاق وكانوا نصارى، وآل ثابت بن قرة، وكانوا صابئة، وكان هناك مترجمون في غاية البراعة، ومنهم موسى بن سيار الأسواري الذي يوصف بأنه من أعاجيب الدنيا، لما اشتهر به من فصاحة وطلاقة في التحدث بالفصحى والفارسية، كان يُقعد العرب على يمينه، والفرس على يساره، يقرأ الآية القرآنية، فيفسرها بالعربية، ثم بالفارسية، فلا يدرى بأي لسان هو أفصح. ثم تخلت كثير من الدول المفتوحة عن لغاتها المحلية، وأقبل أهلها على تعلم الفصحى، حتى أن أبا الريحان البيروني، الذي أتقن عدة لغات أجنبية، كتب كل مؤلفاته التي تزيد على مئة، باللغة العربية، وكان يقول: إن الهجو بالعربية أحب إليه من المدح بالفارسية، ونجد في مؤلفاته

٨٣) الترجمة في العصور الوسطى، د. محمد عباسة، بحث منشور في مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد (٥)، ٢٠٠٦م، ص٧ ، ٨.

الأسلوب العلمي، والمتعة الأدبية، وهو ما أشاد به المترجمون الغربيون، حتى أن روجر بيكون (١٢٢٠ / ٦١١ هـ- ١٢٩٢ / ٦٩٣ هـ)، كان يتعجب ممن يريد تعلم الفلسفة ولا يعرف العربية، وكان يعترف أن الكتب العربية الإسلامية هي مصدر العلوم في عصره، وأن اللغة العربية احتكرت العلوم في عصره، لأنها كانت لغة العلم العالمية، وشدد على أن كتابات أرسطو لم تفهم في الغرب، ولم تلقَ رواجا، حتى أوضحتها كتابات ابن رشد، وابن سينا، والكندي، وغيرهم. وما فعلته أوروبا مع العلوم العربية الإسلامية، يتشابه مع ما فعله العرب أنفسهم، عندما اطلعوا على علوم الأمم السابقة، ونقبوا في تراث الأقدمين، فليس من حسن التدبير، أن توجد معرفة علمية، في حضارة، وتُحرم منها حضارة أخرى، والتوسع في النقل والترجمة حفاظ على التراث الإنساني(٨٤). لقد اتجهت حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية إلى حفظ التراث الإنساني بترجمته إلى اللغة العربية، بالنظر إلى كونها لغة حضارة كبرى صاعدة، وعليها أن تستوعب علوم الأسبقين، وتوفّر كتبهم بالعربية، ليتاح للعلماء المسلمين دراستها وفهمها ومن ثم البناء عليها، والإضافة العلمية لها، ليصبح مشهد الترجمة في النهاية: وجود ترجمات عربية لغالبية الكتب الأساسية في علوم الأقدمين- التي حصل عليها المسلمون- لتكون سبيلا لنهضة علمية في الحضارة الإسلامية، ثم انتقلت إلى الحضارات الأخرى، لتكون برهانا ساطعا على دور اللغة العربية في حفظ التراث الإنساني وشرحه، والإضافة العلمية عليه، فلا يمكن لحضارة أن تكتب وتؤلف بغير لغتها، فاللغة معبرة عن الهوية الحضارية.

٨٤) المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليلطة، ص٣١- ٣٣.

إن القرآن الكريم عندما أُنزِل؛ كانت العربية مكتملة نطقا ومفردات وإبداعا وذائقة في الجزيرة العربية عامة، ومع انتشار الإسلام وتأسيس الدولة الإسلامية، نمت الحضارة الإسلامية، متخذة من القرآن نموذجا بلاغيا سامقا، ومرجعية لغوية ثابتة، فتأسست علومٌ، وترجمت كتب، وحلقت العربية في آفاق الحضارة الإنسانية، وذلك هو العامل الأساسي الذي جعل العربية لغة حضارية.

المبحث الخامس: التعدد اللغوي وتأثير النموذج الحضاري:

ثمة سؤال يطرح نفسه مفاده: ماذا عن **واقع الحالة اللغوية في الحضارة الإسلامية**؟ والمقصود بهذا السؤال الوقوف على اللغات المتداولة في أقاليم الحضارة الإسلامية، فالجزيرة العربية كانت موئل اللغة العربية، ولدعوة الإسلام، وبعد الفتوحات، هاجرت القبائل العربية إلى البلدان المفتوحة حاملة الإسلام والعربية، واستقرت بها، وامتزجت مع شعوب هذه البلدان، التي كانت تتكلم بلغات أخرى، ومن ثم أقبلت على تعلم العربية، بعد إسلام غالبية سكانها. فكانت الحالة اللغوية في أقطار العالم الإسلام تشتمل على تعددية لغوية قوامها التحدث باللغات المحلية بوصفها لغات الحياة والتواصل اليومي، جنبا إلى جنب مع العربية بوصفها لغة العلم، وأيضا لغات أخرى كتبت بها علوم الحضارة مثل الفارسية والتركية، وفي جميع الأحوال كانت القاعدة السائدة من قبل المسلمين في التعامل مع اللغات الأخرى غير العربية؛ أنها تعبر عن آية ربانية في تعدد الألسنة والأعراق، فلم يكن هناك صراع ثقافي أو هوياتي، فاللغة العربية كانت بمثابة اللغة الوطنية الآن، التي تحمل الإحساس بالهوية، كما أنها تدل على نشاطهم، وتعبر عن وجودهم([٨٥]). مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾، (الروم، ٢٢).

ويفسر الشوكاني هذه الآية عبر ربطها بمفهوم الإعجاز الإلهي في خلق الكون، الذي يتوجب على المسلم تأمّله ليزداد يقينا بعظمة الله ومعجزاته، يقول:

---

٨٥) التعدد اللغوي والوعي الحضاري، بين الرغبة في المعرفة وهاجس الاستلاب، د. بشير خليفي، بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية، الجزائر، العدد (٢٤)، يونيو ٢٠١٧م، ص٦٦.

(ومن آياته خلق السماوات والأرض) فإن من خلق هذه الأجرام العظيمة التي هي أجرام السماوات والأرض، وجعلها باقية ما دامت هذه الدار، وخلق فيها من عجائب الصنع وغرائب التكوين ما هو عبرة للمعتبرين؛ لهو قادر على أن يخلقكم بعد موتكم وينشركم من قبوركم. و(اختلاف ألسنتكم) أي لغاتكم من عرب وعجم، وترك، وروم وغير ذلك من اللغات، (وألوانكم) من البياض والسواد والحمرة والصفرة..، مع كونكم أولاد رجل واحد وأم واحدة، ويجمعكم نوع واحد وهو الإنسانية، وفصل واحد وهو الناطقية، حتى صرتم متميزين في ذات بينكم لا يلتبس هذا بهذا، بل في كل فرد من أفرادكم ما يميزه عن غيره من الأفراد، وفي هذا من بديع القدرة ما لا يعقله إلا العالمون، ولا يفهمه إلا المتفكرون (إن في ذلك لآيات للعالمين) الذين هم من جنس هذا العالم من غير فرق بين بر وفاجر(٨٦).

مما يحتمّ على المسلمين الإقرار أن اختلاف الألسنة دافع لاحترام ناطقيها، فهم إخوة المسلم في البشرية، والاحترام يعني عدم تحقير اللغة، وتقدير ثقافة متكلميها، وعدم إرغامهم على التحدث بلغة أخرى. أما إقبال المسلمين وغير المسلمين على العربية فقد تم بدافع ديني، وعلمي، ولا يعني أبدا التخلي عن اللغة المحلية، بل كانت اللغات المحلية لغات تواصل يومي ومجتمعي، أما العربية فهي لغة تعبد وتعليم.

إن إتقان اللغة العربية كان متطلبا ضمن متطلبات الوعي الحضاري، الذي يرتبط بالفرد المسلم -وأيضا غير المسلم- ضمن سعيه لتجسيد تطلعاته وتحقيق

٨٦) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٣ه، ٢٠٠٤م، ص١١٣١.

طموحاته في التعلم والنبوغ، كما يجسد حالة المجتمع ورغبته في التطور والارتقاء على صعد مختلفة، تظهر في السمات الحضارية، التي تشكل الوعي الجماعي. لذلك تروّج الحضارات لنفسها بواسطة اللغة في أشكالها المختلفة: المرئية، والمكتوبة، والمسموعة. فوضعية اللغة لا تنفصل عن وضعية مستخدميها، من حيث حضورهم وقوة تأثيرهم، على المستوى الثقافي والاجتماعي والسياسي. كما ترتبط قوة اللغة بمدى قدرة أفرادها على جعلها أداة إبداع في المقام الأول، وبالخصوص ربطها بمنجزات العلم، الأمر الذي يحتم دراسة تجليات اللغة علميا وإبداعيا(٨٧)، والنظر فيما تحمله ثقافيا وفكريا.

ونتوقف عند مصطلح "الوعي الحضاري" والذي يرتبط بذات فردية وجمعية، فالذات الفردية هي ذات كل منتم وفاعل في مسيرة الحضارة، التي تسعى إلى تطوير نفسها، ولا سبيل أمامها إلا إتقان اللغة الحضارية المعتمدة أو الغالبة، وتحتوي في الوقت نفسه لغات أخرى ساهمت في المنجز الحضاري. إن قوة اللغة تكمن فيما تحمله من إبداعات ومؤلفات وفنون، فهي وسيلة حضارية، تعبر عن الوعي الجماعي من جهة، ويكون انتشارها في العالم علامة على علو شأنها.

وهناك **وجهان للتعدد اللغوي**، سلبي وإيجابي؛ الوجه السلبي عندما تكون الدولة الواحدة لها لغات متعددة، تنتمي لأعراق مختلفة، ويتعصب كل عرق للغته، وتصبح الساحة اللغوية مليئة بالصراعات اللغوية والثقافية. وهو ما نراه جليا في الأقطار التي تعرضت للاستعمار في العصر الحديث، حيث نافست لغة المستعمِر اللغات الوطنية، وفرض المستعمِر لغته، وثقافته، ونظم تعليمه،

٨٧) التعدد اللغوي والوعي الحضاري، بين الرغبة في المعرفة وهاجس الاستلاب، ص٦٨.

وسعى لإماتة اللغات المحلية وثقافتها، فكانت النتيجة ثنائية لغوية: لغة الدولة المستعمرة حتى بعد رحيل جيشها، وتسمّى اللغة الناشرة (المعتمدة في الكتب والإصدارات والمراسيم)، ولغة القطيع، التي هي اللغة المحلية. والمثال على ذلك دولة الأكوادور، يعيشون صراعا لغويا، فيها ثلاث لغات محلية عرقية، أما اللغة الرسمية فهي اللغة الإسبانية، وللأسف أضحت وسيلة التواصل بين شعب الأكوادور، بعدما قطع المستعمر أوصالهم اللغوية، وهي أيضا لغة الخطابات الرسمية وعلى الصعيد الخارجي، وباتت المشكلة الوطنية كيفية المحافظة على اللغات المحلية([٨٨])، إزاء الهيمنة اللغوية الاستعمارية في التعليم والإعلام والاتصال الدولي وأيضا المحلي.

أما الوجه الإيجابي للتعدد اللغوي، فهو يرتبط بالأقطار التي تشعر بحاجتها إلى الآخر الحضاري، كي تستزيد من حضارته، من خلال إجادة لغته، وتعلم علومه، وترجمة كتبه؛ على نحو ما حدث في تجربة الترجمة في الحضارة الإسلامية، فقد انتعش تعلم اللغات الأخرى، لاستشعار العلماء المسلمين بحاجتهم إلى حضارات الآخر، دون الشعور بالدونية الحضارية، أو تغلب حضارة الآخر على حضارة المسلمين، فكانت الترجمة من موقع القوة والندية. وكانت تعددية اللغات ظاهرة طبيعية ومقبولة، دون صراع أو استحقار، في أقطار العالم الإسلامي، فكانت العربية لغة العلم، واللغات المحلية هي لغة التواصل، وبمرور الوقت سادت العربية علميا، ولم تضعف اللغات المحلية، بل قويت، وأثريت بمفردات من العربية، وكانت حاضرة في الترجمة منها إلى العربية.

---

٨٨) حرب اللغات والسياسة اللغوية، ص٢٧٨.

وفي هذا الصدد، يؤكد بشير خليفي على أن بناء الحضارة في مقامه الأساس؛ ينطلق من قدرة المجتمع، على إنشاء لغة جماعية كشرط أولي للعمل الجماعي، إذ القدرة على الاتصال بين الفاعلين الاجتماعيين أكثر الأولوية وأهمية للفعل الحضاري من عمل الآلات، بيد أن بنية اللغة الجماعية بوصفها مدخلا للوعي الحضاري؛ تقوم في أصلها على خلفية التنوع والتعدد، بما يعني استمرارية التواصل الاجتماعي المحلي، وتيسير أسبابه بلغات محلية مختلفة، مع انفتاح على اللغة المشتركة([٨٩])، وبذلك يمّحي الصراع اللغوي، الذي يحمل هيمنة من جهة لغة عليا يتم فرضها قسرا، ولغة محلية يتم احتقارها ونفيها غصبا، فلابد أن تكون اللغات المحلية مساهمة علميا وفنيا في مجرى اللغة الحضارية المشتركة، وهي النقطة التي يركّز عليها غوستاف لوبون في حديثه عن سياسة العرب الفاتحين، فيؤكد أن الغزاة السابقين للأمم لم يستطيعوا فرض لغتهم على الأمم المغلوبة (مثل العراق وفارس ومصر)، واستطاع العرب فعل ذلك، حتى صارت اللغة العربية عامة في جميع البلدان التي استولوا عليها، وحلّت محل السريانية واليونانية والقبطية والبربرية.. إلخ، وكان للغة العرب ذلك الحظ زمنا طويلا، حتى في بلاد فارس، على الرغم من يقظة الفرس، ولكن ظلت العربية لغة أهل الأدب والعلم، وكتبَ الفرس لغتهم بأحرف عربية، وكُتب ما عرفته بلاد فارس من علم الكلام وعلوم أخرى بلغة العرب. وللغة العربية في هذا الجزء من آسيا شأنٌ كالذي كان للغة اللاتينية في القرون الوسطى، وانتحل الترك أنفسهم وهم الذين قهروا العرب؛ الخط العربي، ولا تجد في تركيا إنسانا على شيء من التعليم،

٨٩) التعدد اللغوي والوعي الحضاري، بين الرغبة في المعرفة وهاجس الاستلاب، ص٦٨.

لا يستطيع أن يفهم لغة القرآن بسهولة"(٩٠)، فقد كُتبت التركية بأحرف عربية، وصيغت مؤلفات علمائها بالعربية.

شهادة غوستاف لوبون فيها إشادة، وسوء فهم، أما الإشادة فهي إقراره أن العربية انتشرت مع الفتوحات العربية، وصارت لغة الثقافة والتعلم والحضارة، وقبلت بها شعوب ذات حضارات راسخة. أما سوء الفهم، فهو إصراره على تجاهل أثر الإسلام الديني والثقافي والحضاري، والنظر إلى القضية في إطار هيمنة العرب -بوصفهم جنسا- على شعوب وأعراق أخرى، وهو ما يفسر تعجبه من قبول الفرس ذوي الحضارة الراسخة للغة العربية كتابة وتأليفا، وقبول الأتراك وقد حكموا شعوب مسلمة بما فيهم العرب، بالحرف العربي لكتابة لغتهم، وبالعربية كلغة العلم والاطلاع. القضية ببساطة أن الإسلام كان مظلة شاملة لأمم وأعراق وثقافات، ارتضت به دينا وبالعربية لغةً.

كما أن لوبون يعبر عن اندهاشه من ثراء اللغة العربية، واستفادتها من اللهجات التي اتصلت بها، فهي رحبة، تقبل التعابير الجديدة، والدليل على ذلك معجم ابن سيده (ت١٠٦٥)، المشتمل على عشرين مجلدا(٩١). فالعربية مرنة في الاشتقاق والتعريب وقبول دخول بعض الألفاظ الأعجمية، وأيضا انفتحت على اللهجات التي انبثقت منها، وما أحدثته من تعبيرات وألفاظ جديدة، بحكم تفاعل الشعوب مع التطور الحضاري، واختلاف البيئات، وتنوع الثقافات.

أما عن **تأثير اللغة العربية في الحضارات الإنسانية**، ففي الحضارة الغربية مثلا تذكر المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه، تقدم أمثلة على تأثير العربية

٩٠) حضارة العرب، غوستاف لوبون، ص٤٥٦.

٩١) المرجع السابق، ص٤٥٨.

بوصفها لغة حضارية فتذكر أن الغرب يستخدم حتى الآن الأرقام العربية التي نقلها العرب عن الهند، وزادوا عليها، حيث استطاع الهنود أن يجعلوا لكل رقم شكلا، بعيدا عن النظام العقيم في تكوين الأعداد والرموز، فأوجدوا لكل رقم شكلا واحدا يدل عليه، ويُكتب به، وهو يكتسب قيمة تبعا لموضعه في خانة الآحاد أو العشرات أو المئات أو الألوف، وكان ذلك في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، عندما أحضروا له كتابا هنديا بعنوان: سند هند، نقلوا منه الأرقام الهندية، وتم نشرها عربيا ثم أوروبيا([٩٢])، في شهادة على دور العربية كوسيط حضاري، وفي دلالة على انفتاح العقلية العربية المسلمة على علوم الآخر.

كما كان للعربية تأثيرها في عشرات المفردات التي دخلت اللغات الأوروبية، وأبرزها اللغة الإسبانية التي تأثرت بالعربية بشكل مباشر وكبير، خاصة في الزراعة وأدوات الري، مثل طاحونة، وعجلة مائية، ولفظة أسقيا (قناة مائية). وقد ثبت للباحثين اللغويين الأسبان أن تأثر اللغة الاسبانية باللغة العربية عميق جدا بسبب انتشارها الواسع في الأندلس وبعض المقاطعات الإسبانية على مدى ثمانية قرون تقريبا إبان الحكم العربي الذي بدا مع دخولهم إليها سنة ٧١١م واستمر حتى بعد خروجهم منها سنة ١٤٩٢م، ولقد شهد التاريخ أن العرب أسسوا حضارة في شبة الجزيرة الأيبيرية، تجلت في انتشار العلوم والفنون والعمران كما في الصناعة والزراعة والهندسة المعماري، أبان تلك

٩٢) شمس العرب تسطع على الغرب:أثر الحضارة العربية في أوروبا، زيغريد هونكه، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار الجيل-بيروت، دار الآفاق الجديدة- بيروت، ط٨، ١٩٩٣م، ص٧١، ٧٤.

القرون الغابرة مما جعل الأندلس آنذاك ومركز إشعاع في أوروبا كلها ومحجة لطالبي العلم فيها(٩٣)

ويعترف غوستاف لوبون بأن اللغة العربية ذات أثر عميق في اللغات اللاتينية، وقد ألّف كل من: دوزي، وأنجِلْمن معجما في الكلمات الإسبانية والبرتغالية المشتقة من اللغة العربية. وذكرا أنه من الطبيعي أن تقتبس فرنسا وإيطاليا من العرب، الذين كانوا سادة البحر المتوسط منذ القرن الثامن الميلادي، وأكثر الاصطلاحات البحرية اللاتينية مقتبسة من العربية، كما أن البوصلة اختراع عربي وليس صينيا، واقتبست الجيوش الأوروبية ألقاب الجيوش العربية وكذلك وغى الحرب، كما أن استعمال بارود المدافع والقنابل والحراقات والقذائف كان من العسكرية العربية. وأُخِذَت عن حكومة بغداد وقرطبة تعابير إدارية، مثل الديوان والبازار وقلّد ملوك الأسرة الثالثة الفرنسية العرب في كل شيء، فأخذوا اصطلاحات الصيد، وكذلك اصطلاحات العلوم والاختراعات في الفلك والكيمياء.

وينفي لوبون ما ذكره أحد المؤرخين الفرنسيين أن إقامة العرب في جنوب فرنسا لم تسفر عن أثر، لا في اللهجات، ولا في اللغة، ويتعجب من ترديد بعض المثقفين لهذا الرأي(٩٤).

---

٩٣) اللغة العربية لغة عالمية، مراد كامل، دار المعارف، مصر، ١٩٧٦م، ص٩٨. ومن هذه المفردات: Aceite الزيت، barcar (el estanque la charca أحاط ب، احتوى على، Abatanar بطن، Abencerrajes بني سراج، Acatar قدر، caudillar قاد- قيادة، ، Acechar (esconderse ترقب، كمن، تستر. Adoquín الدكان، حجر الرصيف، Aduana الديوان، جمرك، Ajarafe الشرف.

٩٤) حضارة العرب، غوستاف لوبون، ص٤٥٧، ٤٥٨.

وهناك مفردات شائعة في عموم اللغات الأوروبية، وتسربت في الأساس من اللغة اللاتينية التي تُرجِمت بها المراجع العربية في القرون الوسطى، ومنها: الموسلين وهو نسيج قطني رقيق، وسار اسنت، ودمسق والتفتة، وهو نسيج الحرير، وتابي وهو نسيج من الحرير المموج أو المخطط. وفي المسائل البحرية: أرسينال وهي دار الصناعة، وأدميرال وهو أمير البحر، وفي الكيمياء التقنية: الإنبيق وهو أداة كيميائية للتقطير، والكحول والقالي وهو فلز قلوي. في الورق: ريم وتعني ماعون ورق. وفي الطعام: شربت وهو الشربات(٩٥)، وغيرها، فيما يدل على توغل مفردات الحياة المدنية بكل مظاهرها من أطعمة وأشربة وملبوسات في تفاصيل الحياة الغربية.

وتقرّ زيغريد هونكه بذلك بقولها: "في لغتنا كلمات عربية عديدة، وإننا لندين -والتاريخ شاهد على ذلك-في كثير من أسباب الحياة الحاضرة للعرب. وكم أخذنا عنهم من حاجات وأشياء زينت حياتنا بزخرفة محببة إلى النفوس. وألقت أضواء باهرة جميلة على عالمنا الرتيب، الذي كان يوما من الأيام قاتما كالحا باهتا، وزركشته بالتوابل الطيبة النكهة، وطيبته بالعطر العابق، وأحيانا باللون الساحر، وزادته صحة وجمالا وأناقة وروعة"(٩٦). في دلالة على رقي المائدة العربية.

والتأثير يمتد شرقا، في القارة الهندية، حيث تواصل العرب مع شعوب الهند عبر التجارة، وذلك منذ القرن السادس الميلادي، ثم وصلت إليها

---

٩٥) التقنية في الحضارة الإسلامية، ص٦٩.

٩٦) شمس العرب تسطع على الغرب، ص٢٠.

الفتوحات، وانتشرت فيها الثقافة العربية، نتيجة لإقبال الهنود على اللغة الفارسية، التي ظلت متداولة في بلاد الهند والسند طيلة سبعة قرون، وكانت اللغة الفارسية عربية الفحوى وإسلامية المرجعية، نتيجة تأثر الفرس بالإسلام دينا وثقافة وحضارة، ومن ثم تسربت الألفاظ العربية إلى اللغة الهندية، حاملة الثقافة الإسلامية، ولكن هذا الاتصال مع حضارة الهند لم يكن صراعا، بل كان اتصالا حضاريا، تثاقفيا، فكما أعجب الهنود بالفارسية والعربية؛ زوّدوا الثقافة العربية في المقابل بروافد جديدة، من خلال تيسير علوم الهند وترجمتها إلى العربية، وهو ما أحدث صدمة لغوية لدى العلماء العرب، فكان لزاما عليهم مواجهة المصطلحات والمفردات الوافدة الجديدة بتطوير العربية، وتحديث قواميسهم ومعاجمهم وعلومهم، خاصة أن أقاليم الهند فيها نباتات وحيوانات وأمكنة وأشياء لا قبل لبيئة العرب والمسلمين بها، ولكن المشكلة تم حلّها من خلال العربية نفسها، التي تميزت بالمرونة، والقدرة على استيعاب الجديد من ألفاظ الحضارة، من خلال التوسع في مدلول الكلمات العربية، أو نقل الكلمات الأعجمية نفسها إلى اللغة العربية، وأكثر ما كان ذلك في ألفاظ النباتات والحيوانات والبلدان والآلات والأمراض، والمآكل التي لم يكونوا يعرفونها من قبل، لتخرج العربية في النهاية من هذا المأزق التواصلي الحضاري سليمةً قويةً واسعة، لغة الدين والعلم والفلسفة والأدب(٩٧).

وكان من التقاليد الشائعة في الهند، وإلى عهد قريب؛ أن بداية تعليم القراءة والكتابة تتم على يد عالم الدين المسلم، حتى للأطفال غير المسلمين،

---

٩٧) تأثير اللغة العربية في لغات الهند، د. سيد محمد منور نينار، ترجمة: قاضي عبد الرشيد الندوي، منشورات وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، ط١، ٢٠١١م، ص١٣، ١٤.

وكان من الطبيعي أن يتعلم الأطفال اللغتين العربية والفارسية، مما أوجد جيل - مسلمين وغير مسلمين- يتقن العربية والفارسية، ومن خلالهم انتقل مخزون الكلمات من العربية والفارسية إلى اللغات الهندية الثلاث: الهندية والأردية والتاميلية([٩٨]).

لقد كان تمدد العربية عالميا مثيرا ومدهشا، وكما يقول المستشرق رينان: إن انتشار اللغة العربية؛ ليّعتبر من أغرب ما وقع في تاريخ البشر، كما يعتبر من أصعب الأمور التي استعصى حلها، فقد كانت هذه اللغة غير معروفة بادئ ذي بدء، فبدت فجأة على غاية من الكمال، فليس لها طفولة أو شيخوخة؛ ظهرت أول أمرها تامة مستحكمة، ولا أدري هل وقع ذلك للغة من لغات الأرض، قبل أن تدخل في أدوار مختلفة، فإن العربية بلا جدال قد عمّت أجزاء كبرى من العالم"([٩٩]).

إن هذا التأثير متوقع، وقائم، ولا يقتصر على الحضارة الإسلامية ولا القرون الوسطى، بل هو قائم إلى عصرنا، ويكفي أن نرى حياتنا المعاصرة، وما ننطقه على ألسنتنا، فسنجد مئات الألفاظ من اللغات الأوروبية، ناهيك عن الاختراعات والأجهزة، ومصطلحات العلوم والفنون، فتأثير الحضارات قائم وحادث، بل هو من لوازم الحياة الإنسانية، بأن تغزو الحضارةُ القوية الشعوب الأقل والأضعف ثقافيا وعلميا، ولكن الفارق أن الحضارة الغربية لم تعرف إلا الهيمنة والتسلط ونهب الموارد واستعباد الشعوب، بدعوى نشر حضارتها، والتي كانت في حقيقتها احتلالا عسكريا، وقهرا سياسيا، وإبادة عنصرية، أما الحضارة

٩٨) المرجع السابق، ص٣٥. وقد أدرج المؤلف جداول مطولة جدا عن الكلمات العربية التي دخلت في اللغات الهندية، توضح عظم التأثير الثقافي والحضاري للعربية فيها.

٩٩) المرجع السابق، ص٦ (المقدمة).

الإسلامية، ففي اتصالها مع الحضارات الأخرى، لم تعرف هذا القيم، وإنما نشرت قيما سامية، على نحو ما يسهب سعيد عاشور مستشهدا بمقولة المستشرق جيوم الذي يقول: "سوف نرى عندما تخرج إلى النور الكنوز المودعة في دور الكتب الأوروبية؛ أن تأثير العرب الخالد في العصور الوسطى؛ كان أجلّ شأنا، وأكبر خطرا مما عرفناه حتى اليوم". والمعروف أن المثل العليا للتربية الأخلاقية عند العرب، هي الشجاعة والصبر ومراعاة الجوار والمروءة، والكرم وحسن الضيافة، ومساعدة الناس والأرامل والوفاء بالعهود(١٠٠).

وقد كان للفروسية العربية خصال عشرة لا يكون المرء فارسا إلا بالاتصاف بها، وهي مستمدة من تقاليد العرب في الجاهلية، وزادها الإسلام رفعة سموا، ألا وهي: التقوى، والشجاعة، ورقة الشمائل، والقريحة الشعرية، والفصاحة، والقوة، والمهارة في ركوب الخيل، والقدرة على استعمال السيف، والرمح والنشاب، ويضاف لها عدم إهانة المرأة أو قتالها، أو اغتصابها. أما الفروسية الغربية فعنوانها الخشونة والجفاء واحتقار المرأة، والإفراط في الانتقام والتعذيب(١٠١).

---

١٠٠) المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٩٦٣م، ص٢٠٥، ٢٠٦.

١٠١) المرجع السابق، ص٢٠٨. ومن المواقف المتداولة في كتب التاريخ الغربية ما فعله القائد القمبياطور El-Cambeador، والذي تفاخر به الغرب في قتاله للعرب في الأندلس، وللأسف فإن سيرته زاخرة بنقض العهود والنهب والسرقة والغدر، وقد استولى على مدينة بلنسية صلحا، فقام بشيّ ملكة المدينة العجوز على النار، حتى تبوح بالكنوز المخبوءة في قصرها. بعكس ما فعله والي قرطبة المسلم، الذي حاصر مدينة طليطلة، سنة ١١٣٩، فأرسلت إليه ملكة المدينة بيرانجيز؛ أنه ليس من الشجاعة والشرف وكرم الأخلاق أن يقوم فارس عربي بحصار امرأة، فارتد القائد فورا، وأبى أن يتمّ عمله الحربي. & انظر: المرجع السابق، ص٢٠٩.

وهي قيم ارتبطت بالأخلاق العربية في الجاهلية، ثم بأخلاق الإسلام وتربيته للمسلمين، فلم يعرف المسلمون يوما الهيمنة والقهر والتسلط، في فتوحاتهم على غرار الاستعمار الغربي، وإنما تعاملوا مع الشعوب الأخرى برقي عال. وهنا نؤكد على التواصل الحضاري والثقافي وما استتبعه من تأثير لغوي وأخلاقي. وكما يقول غوستاف لوبون: تخلص النصارى من همجيتهم بفضل اتصالهم بالعرب، واقتباسهم منهم الطبائع النبيلة، ومبادئ فروسيتهم، التي منها مراعاة النساء والشيوخ والأولاد، واحترام العهود، والوفاء بالوعود"(١٠٢). وكل ذلك كان على قاعدة من التسامح العظيم، واحترام الشعوب الأخرى وإنسانيتها، وثقافاتها، لذا أقبلت هذه الشعوب على حضارة الإسلام، ولغته، وعلومه، وهذا منذ بداية الفتوحات، فالحس الأخلاقي العالي كان مواكبا لحركة جيوش الفاتحين منذ البدء، ثم تسامحهم الديني(١٠٣)، مما كان له أكبر الأثر في نشر الإسلام وحضارته وقبوله من قبل شعوب الأرض، وسيادة النموذج الحضاري الإسلامي.

جانب آخر يشير إليه المستشرق بريفولت بقوله: "على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوروبي، إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإن هذه المؤثرات توجد أوضح ما تكون،

---

١٠٢) حضارة العرب، غوستاف لوبون، ص٥٩٧.

١٠٣) ظل أهل الشام مسيحيين حتى القرن الثالث الهجري، وكان هناك أحد عشر ألف كنيسة في عهد الخليفة المأمون في الأقطار المفتوحة، وكان المسيحيون أحرارا في الاحتفال بأعيادهم علنا، وحجاجهم من الشرق أو الغرب يأتون آمنين لزيارة الأماكن المقدسة في فلسطين، وقبل ذلك كان المسيحيون الخارجون على الكنيسة الشرقية يلقون العنت في الشام ومصر. المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية، ص٢٠٦، ٢٠٧.

وأهم ما تكون؛ في نشأة تلك الطاقة، التي تكوّن ما للعالم الحديث، من قوة متمايزة ثابتة، وفي المصدر القوي لازدهاره، أي في العلوم الطبيعية وروح البحث العلمي"(١٠٤).

وهي روح التفكير الحر، والبحث العلمي النزيه، والأمانة العلمية الموضوعية، التي تعترف بأثر الحضارات السابقة، ودور كل عالم أو إسهامه العلمي، دون غمط أو تجاهل أو احتقار.

وإذا كانت هناك في الحضارة الإسلامية مراكز لنقل المعارف والعلوم من الحضارات القديمة، فإن **هناك مدنا إسلامية كانت جسورا لغوية وحضارية،** لنقل علوم العرب والمسلمين إلى أوروبا، وبعضها كانت مدنا على تخوم العالم الإسلامي، وكانت منها مدينة طليطلة في الأندلس، وقد قصدها طلاب أوروبيون، وقام ملكها ألفونسو السادس (بعد سقوط الأندلس) بإنشاء معهد المترجمين الطليطليين. وفي عهد ألفونسو العاشر تم إنشاء معهد للدراسات الإسلامية بمساعدة فيلسوف مسلم أندلسي. ثم نقل ألفونسو هذا الفيلسوف ليدرّس في إشبيلية، كما أمر بترجمة القرآن وكليلة ودمنة. أما جزيرة صقلية فقد احتضنت في عهد النورمان مراكز للترجمة والتدريس، عملت على نقل علوم العربية إلى اللاتينية، وكان ملوك صقلية يعرفون اللغة العربية قراءة وكتابة، ويطلعون على الترجمات اللاتينية لكتب العربية في العلوم الطبيعية. وفي فرنسا، اشتهرت مراكز للترجمة، في مدن مرسيليا وتولوز وناربونة ومونبلييه، والأخيرة اشتملت على مركز لعلوم الفلك والطب والترجمة(١٠٥).

---

١٠٤) المرجع السابق، ص٢٠٦.

١٠٥) الترجمة في العصور الوسطى، د. محمد عباسة، ص٩-١٢.

ولم تكن حركة الترجمة الأوروبية لعلوم المسلمين بريئة في أغراضها، وقد ابتعدت في أزمنة كثيرة عن الروح العلمية والأمانة المعرفية، فالكنسيون كانوا يترجمون الكتب الإسلامية (الشرعية) للرد على المسلمين ومجادلتهم، ورجال الدولة وضباط الجيش اهتموا بكتب الجغرافيا والرحلات لمعرفة تضاريس العالم الإسلامي، رغبة في الهيمنة واستعمار العالم الإسلامي. وقد حرص بعض المترجمين الأوروبيين على عدم ذكر المؤلفين العرب على الكتب المترجمة حقدا، فمنهم من وضع اسمه على الكتاب المترجم، ومنهم من جعله مجهول المؤلف، وبعضهم حرّفوا التعاليم الإسلامية في الكتب المترجمة، تحريضا على معاداة الإسلام. وهناك طلاب وعلماء أوروبيون مستقلون تلقوا العلم العربي بشغف وحب، وسعوا لنشره في أوروبا، علما بأن الكنيسة في القرون الوسطى حاربت الفلسفة، والكتب العربية الفلسفية، وعدّتها لونا من الهرطقة([١٠٦])، قبل مرحلة فصل الكنيسة عن الحياة.

وإذا كانت اللغة العربية كانت لغة حضارية ثرية، وعظيمة، وراسخة، فإن هذا التراث كان سببا في مقاومتها المد الاستعماري في العصر الحديث، وصمودها إزاء الهجمات العنيفة المنظمة التي صوّبت سهامها نحوها، ويعود هذا -كما يذكر صبحي الصالح- إلى كون العربية من أقدم اللغات، وأقواها أصالة، وأوسعها تعبيرا، عن طريق تميزها بالتأثيل والترسيس. والمفهوم الأول (التأثيل)، مقصود به علم أصول الألفاظ، والمصطلح مشتق من الأثل، بمعنى الأصل، أما المفهوم الثاني (الترسيس)، فهو رد الألفاظ إلى بدايتها، وهو مشتق من الرس، بمعنى

١٠٦) المرجع السابق، ص١٣، ١٤.

البداية. ومن الحقائق اللغوية الثابتة أن العربية أقرضت سائر اللغات أكثر مما اقترضت هي منها، فما اقتبسته العربية من مختلف اللغات، لا يتجاوز ثلاثة آلاف كلمة على أكبر الاحتمالات، على حين دخل تلك اللغات من العربية وغيرها شيء كثير؛ لم يحصه حتى اليوم الراسخون في العلم(١٠٧).

والعربية بوصفها لغة حضارية، مرت بتجربة تاريخية ضخمة، أبرزت طواعيتها للاكتشاف والتوليد، وفي استطاعتها -كما ثبت حديثا- أن تواكب النماء الحضاري، فهي ما تنفك قادرة على اختراع التعابير الحية لجميع الفنون والعلوم. وهذا لا يعني أنها تراجعت في العصر الحديث، بعد المدّ الاستعماري الذي ضرب أقطار العروبة والإسلام، وبطء حركة التعريب، ومنافسة اللهجات العامية لها، وافتقارنا إلى حد كبير لمراجع علمية عربية في مختلف العلوم العصرية والفنون الجديدة، والمراجع المتوافرة لا يتم تحديثها بشكل دائم. فمن المسلم به في الدراسات الحضارية أن اللغة عنصر علمي مستقل. وتبدو استقلالية اللغة -بدرجة كبيرة- في العلوم الطبيعية، مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب والجغرافيا، بوصفها علوما لا خلاف على أثرها في التقدم العلمي والحضاري بين البشر، وإن كان الأمر ليس على إطلاقه. فالعلوم الطبيعية وما يرتبط بها من اختراعات وتقنيات مفيدة لعامة البشر، إلا أنها تحمل الكثير من الخلفيات الحضارية والثقافية، التي تظهر في صياغة المصطلحات والمفاهيم، واللغات الأصلية التي تكتب بها، ودورها في رفع شأن حضارة ما، والترويج لقيمها وشعاراتها، أما العلوم الإنسانية، فترتبط بالهوية الحضارية، وتتصل بالفكر والثقافة؛ واللغة المعبر بها تقع في القلب منها، ولابد من دراستها لأي

١٠٧) دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ٢٠٠٩م، ص٣٤٧، ٣٤٨.

باحث يرغب في فهم الحضارة المستهدفة بشكل موثق. فمن أراد معرفة حضارة اليونان وثقافتهم بشكل جدي، وبفهم أعمق، فعليه إجادة اليونانية، خاصة للمختصين في العلوم أو التاريخ اليوناني بشكل مباشر.

واللغة أيضا ظاهرة اجتماعية، وعامل حضاري، ومن الثابت تاريخيا أن العربية كان لها دور هائل في التعبير عن الكشوف العلمية، ولها مقدرتها الذاتية على التعبير الفني الدقيق، فهي تحتاج إلى استنهاض همم العلماء العرب المعاصرين(١٠٨)، من أجل تعريب المصطلحات والرموز العلمية، على أن نكون واعين بأنها قضية حضارية وليست ترفا علميا.

فالأمر يرتبط هنا بمسألة الهوية الحضارية **وإعادة بناء النموذج الحضاري**، وتعود اللغة العربية فيه لتكون لغة العلم والتعلم، والبحث والتأليف، والمخترعات، نسترشد في ذلك بواقع الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، وقد عاشت أكثر من عشرة قرون، تسيدت فيه الأرض، وكانت مراكزها الحضارية نبراسا لشعوب العالم، ونحن نقصد هنا المنجز الحضاري، وليس التاريخ السياسي، بما فيه من صراعات؛ معلوم أنها من نواتج السياسة وأهوائها، وذلك واقع في كل حضارات العالم ودوله وأممه قاطبة. مع الأخذ في الحسبان فترات القوة والاستقرار السياسي في العصور الإسلامية، وشخصيات الخلفاء والسلاطين والملوك العظام. وبعبارة أخرى، من المهم دراسة المنجز الحضاري الإسلامي: علوما وفنونا وإبداعا، واللغة العربية منه في القلب، لنجيب عن سؤال: كيف كنا متميزين، وكيف يمكن أن نعيد أمجادنا؟

١٠٨) المرجع السابق، ص٣٥١.

ويفصل عبد الحليم عويس سمات الحضارة الإسلامية بأنها حضارة إنسانية متعاونة، لا تعرف استعلاء ولا تجبرا، ولا نهبا أو احتلالا، وأنها أقامت حوارية كاملة مع الحضارات السابقة والمعاصرة لها، وأن الوسطية كانت سمة لها، في رسالتها الدينية، وفي خطابها الإنساني، حيث أعلنت احترامها للإنسان وللكرامة الإنسانية، ونشرت في سبيل ذلك منظومة قيم وأخلاق سامية(١٠٩). فلا يمكن أن تستعيد اللغة العربية مكانتها العالمية، إلا بعودة الأسباب التي جعلتها تتبوأها، ألا وهي تفعيل عوامل الصعود الحضاري، التي اتخذت العربية لغة معتمدة لها.

إزاء ما تقدم، يمكن القول إن سبب انتشار اللغة العربية في أنحاء العالم، في القرون الوسطى، يعود إلى سيادة النموذج الحضاري الإسلامي، وهي سيادة لم تتأتَ بسبب احتلال عسكري، أو قهر سياسي، أو هيمنة وتبعية، وإنما لما تميّزت به الحضارة الإسلامية من سمو أخلاقي، ورفعة قيمية، واختزنتها شعوب الأقاليم المفتوحة في ذاكرتها الجمعية، وهم يقارنون بينهم وبين أحوالهم تحت حكم كسرى في فارس، أو قيصر في الروم، أو ملوك أوروبا وإقطاعيها. وقد جاء انتشار العربية بالنظر إلى كونها لغة الحضارة الإسلامية الأساسية، علما بأن هناك لغات أخرى، ضمن إطار الحضارة الإسلامية، كُتِبت بأحرف عربية، وكانت رديفة للفصحى، بعدما امتاحت منها كثيرا من المفردات والمصطلحات، مثل الفارسية والتركية.

---

١٠٩) الحضارة الإسلامية: إبداع الماضي وآفاق المستقبل، د. عبد الحليم عويس، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص٢٩٩-٣٠٢.

وقد تمثلت الأدوار الحضارية للعربية الفصحى في كونها لغة العلوم والفنون والآداب، ثم هي اللغة التي حملت أبرز الكتب المترجمة عن الحضارات السابقة، وتضافر علماء المسلمين على شرح هذه الكتب، مثل شروح مؤلفات أرسطو، ثم هي اللغة التي كانت جسرا حضاريا لحضارة أوروبا.

ومن هنا نشدد على أهمية النظر في السياقات الحضارية والتاريخية للغة العربية، ونحن نروم دراسة المعجمية العربية، فلا يمكن فهم تطور المعجم العربي لغويا وثقافيا وحضاريا، إلا بفهم مجمل السياقات الزمنية والتثاقفية والحضارية التي صاحبت هذا، وهي لا يعني إهمالنا النظر الجزئي، والدراسات الفرعية، وإنما المستهدف تقديم رؤية إجمالية، تأخذ أبعادا سياسية ودينية وثقافية واجتماعية، جنبا إلى جنب مع الموقع الجغرافي للعالم الإسلامي، الذي مكّنه من الاطلاع ثم حفظ علوم الحضارات السابقة، ثم البناء عليها، وبعد ذلك نقلها إلى حضارات الأرض المعاصرة له تاريخيا، أو اللاحقة عليه زمنيا، لتستمر مسيرة الحضارة الإنسانية، عبر نقل مشاعلها بين الأمم.

الفصل الثاني

أنثروبولوجيا المعجمية العربية

حقبة الجاهلية واللهجات والشفاهية

يقدم علم الأنثروبولوجيا- بفلسفته ومداخله وزواياه وطرائقه- رؤية شاملة، يمكن الاستفادة منها في الدراسات المعجمية في تقاطعاتها الحضارية؛ لأن علم الأنثروبولوجيا يدرس الإنسان، أيا كان، في بيئته، وزمنه، وثقافته، وحضارته. والحضارة هي ثمرة تفاعل الإنسان، وهي أيضا نتيجة جهوده في تطوير معارفه، وثقافته، ومستوى معيشته، وهو ما ينعكس حتما على اللغة. فالقاموس اللغوي للإنسان، يعبر عن مستوى فكره، وتعليمه، ونزعاته النفسية الفردية، وثقافته الجماعية، ونشاطه في بيئته، وبيئته الحضارية، وهو ما ينبغي التنبيه عليه؛ بأهمية دراسة اللغة بوصفها تعبيرا عن الإنسان ومدركاته وتفاعلاته ونشاطه فردا كان أو جماعة، وهو ما نطمح إليه في هذا الفصل، عبر الاستفادة من مفاهيم الأنثروبولوجيا الثقافية والحضارية، والنظر في استثمار الأنثروبولوجيا اللغوية، التي تتيح النظرة الشمولية للغة في بعديها الثقافي والحضاري، وأيضا الفردي والجمعي، ناهيك عن المنطوق والمكتوب، والمعجم بوصفه كتابا حوى اللغة العربية الشفاهية بين دفتيه، وحفظها، وجعلها ميسرة لكل قارئ، يطمح في معرفة تطور الدلالات للكلمات.

أربعة مباحث تم التطرق إليه في هذا الفصل، تبدأ بمبحث عن الأنثروبولوجيا اللغوية، وتقاطعات الثقافة والحضارة معها، وهو بمثابة تأسيس نظري، لمفاهيم عديدة، تضع الأرضية الفكرية للأنثروبولوجيا اللغوية، ومفاهيم الحضارة والثقافة، وأيضا طرائق النظر والدراسة، وهي رؤية كلية، ستكون تمهيدا للمبحث الثاني، الذي سيكون تطبيقا حول الأنثروبولوجيا اللغوية العربية، وما تثيره من قضايا في حقبة الجاهلية، على مستوى لغات القبائل عامة ولغة قريش خاصة، وطبيعة البيئة الصحراوية في الجزيرة العربية، وحياة الإنسان بها،

وارتقائه بلغته العربية شعرا ونثرا، رؤىً وجمالياتٍ، على الرغم من فقر بيئته، وعسر حياته، وانعكاس ذلك على الدراسة المعجمية، فالمعجم-فكرا وقضايا- حاضر في مختلف النقاشات، بل هو المستهدف من هذه الطروحات، لا ننظر فقط إلى المفردات والتراكيب، بل إلى ما سبق المعجم من جهود.

أما المبحث الثالث فتناول الشفاهية والكتابية، وصلتها بالإنسان العربي في الجاهلية والإسلام، وكيف كان لها دور عظيم خلال مرحلة جمع العربية وتدوينها، ونتعرض في المبحث الرابع إلى مراحل جمع اللغة من حالتها الشفاهية، وتدوينها كتابيا، وكيف نشأ التفكير المعجمي في مراحله الأولية، كما نثير في ذلك قضية ثراء المفردات والترادفات في العربية، وعلاقتها بلغات القبائل، وأيضا كيف كانت الشفاهية ملمحا وسمة للصفاء اللغوي، الذي لا ينفك بأية حالة عن تلقي اللغة، وأيضا المفردات والتعبيرات، وكل هذا يوسع الفهم والدراسة لقضايا المعجم العربي، وما يحمله من خصوصية ثقافية وحضارية.

ونؤكد في هذا الصدد أن المعجم ليس مجرد كتاب يحوي ألفاظا، متوخيا التعريف بدلالاتها، وإنما تكمن خلفه قضايا وإشكالات، ستنير عمل الباحث اللغوي، والمعجمي، والأنثروبولوجي، والحضاري في دراسته للعربية عامة، والمعجمية منه خاصة، وكلها معبرة عن نفسية العربي وثقافته.

المبحث الأول : أنثروبولوجيا اللغة وعلاقتها بالحضارة والثقافة :

إن أساس العمل المعجمي هو جمع المفردات وحصر استخداماتها ودلالاتها؛ بما يعني ترسيخ الأصل اللغوي أولا، ثم الوقوف على التغيرات والتبدلات في المعاني. والأمر يستوجب منهجية معرفية، تقرأ مسيرة اللغة في إطار أرحب يشمل الزمان والمكان والإنسان؛ والتغيرات الثقافية والحضارية التي أصابت المجتمع، في استعمالاته الشفاهية والكتابية والمعرفية.

ومن قواعد علم اللغة الحديث، أن هناك ميلا طبيعيا لمفردات اللغة نحو النمو والتكاثر، نتيجة لنمو النشاط الإنساني بمرور الزمن وتكاثره، فهناك أشياء كثيرة تستجدّ، وأحوال تُنشَأ، وأفعال تُستحدَث، ومعان تتولد، وكلها تتطلب ألفاظا وأسماء لكي تظهر، ويتم الحصول على هذه الكلمات بطرق مختلفة، بجانب استيلاد كلمات جديدة، عبر الاشتقاق والتركيب والاقتطاع العجزي والتقصير، والوضع والتغيير الوظيفي، والاقتراض، وهناك كلمات تُهجَر([١١٠]).

ويتطلب كل هذا النظر في **الأبعاد الثقافية والحضارية** والاجتماعية والنفسية الجمعية، وغيرها من المؤثرات ذات الصلة كي نفهم **التطور اللغوي والتطور المعجمي** والعلاقات بينهما. لذا، من المهم قراءة رحلة اللغة في ضوء الدراسات الحضارية، وتقاطعها المعرفي مع الأنثروبولوجيا اللغوية، وهي منهجية تتيح لنا رؤية موسعة تشمل الإنسان والمكان واللغة.

---

١١٠) أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة: د. أحمد مختار عمر، دار عالم الكتب للنشر، القاهرة، ط٨، ١٩٩٨م، ص١٥٤-١٥٦.

فمن المسلَّم به، أنه لا يمكن أن تكون هناك حضارة دون لغة، ولا يمكن أن تكون هناك لغة، دون رحلة تاريخية لتكوّنها؛ تبدأ عادة من الشفاهة، وتتطور إلى الكتابة، ثم تُسَجّل في كتب ومدونات بوسائل شتى. وإذا كانت الحضارة لها مظاهرها العمرانية والإبداعية والفنية والعلمية، فإن اللغة هي العنصر الأساسي المعبر عن الحضارة، أو بالأدق هي لسان الحضارة، التي تدوّن بها علومها، وتتبدى حروفها وكلماتها وعباراتها في فنونها وعمارتها، ناهيك عن إبداعاتها اللغوية العديدة، في الأشعار، والسرديات، والفنون التمثيلية، والبحوث العلمية.

ويذهب بعض علماء الحضارة إلى أن الكلام المنطوق خصيصة حضارية مقصورة على الإنسان فقط-وفق رؤية حسين مؤنس- لأنه يمتلك اللسان والأحبال الصوتية التي تمكّنه من إخراج أصوات مختلفة، مستعينا في ذلك بالشفتين. وهذه الأصوات هي التي عرفت الحروف، ومن الحروف تكونت الكلمات، ومن الكلمات تكونت الجمل، بعمليات اشترك فيها الذهن، ليتم ابتكار الكلام، مثلما تعاون الذهن مع سائر الجوارح في تنظيم شؤون الإنسان(١١١).

والسؤال المطروح: هل فعلا يعدّ **الكلام خصيصة حضارية للإنسان**، أم أن الكلام-بوصفه أداة للاتصال هو- خصيصة خَلْقية وإنسانية-في الأساس؟ والجواب حتما أن إنتاج الكلام عملية تواصل واتصال؛ وهو من صفات الإنسان، سواء كان يعيش في حضارة أو بداوة، مدينة أو صحراء أو غابة، في قرية صغيرة، أو قبيلة، أو مجتمع مدني، بل إن سبل الاتصال هي صفة تلازم كل مخلوق وكائن

١١١) الحضارة ومضامينها: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ص٢١.

يدب على وجه الأرض، أو في أعماقها، برا أو بحرا، أو يطير جوّا، فكلها أمم تشابه أمم البشر، في كونها أحياء، لها مجتمعاتها وتواصلها الخاص؛ مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَـٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾، (الأنعام، ٣٨).

يقول ابن عاشور: "معْنى هَذِهِ الآيَةِ غامِضٌ بَدْءًا، ونِهايَتُها أشَدُّ غُمُوضًا، ومَوْقِعُها في هَذا السِّياقِ خَفِيُّ المُناسبَةِ. فاعْلَمْ أنَّ مَعْنى قَوْلِهِ ﴿وما مِن دابَّةٍ في الأرْضِ﴾ إلى قَوْلِهِ ﴿إلّا أُمَمٌ أمْثالُكُمْ﴾ أنَّ لَها خَصائِصَ لِكُلِّ جِنْسٍ ونَوْعٍ مِنها كَما لِأُمَمِ البَشَرِ خَصائِصُها، أيْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ نَوْعٍ ما بِهِ قِوامُهُ وألْهَمَهُ اتِّباعَ نِظامِهِ وأنَّ لَها حَياةً مُؤَجَّلَةً لا مَحالَةَ. فَمَعْنى أمْثالُكُمُ المُماثَلَةُ في الحَياةِ الحَيَوانِيَّةِ وفي اخْتِصاصِها بِنِظامِها، أنَّها صائِرَةٌ إلى المَوْتِ، وأنَّ الَّذِي خَلَقَ أنْواعَ الأحْياءِ كُلَّها وجَعَلَها كالأُمَمِ ذاتَ خَصائِصَ جامِعَةٍ لِأفْرادِ كُلِّ نَوْعٍ مِنها فَكانَ خَلْقُها آيَةً عَلى عَظِيمِ قُدْرَتِهِ(١١٢). فوجود الاتصال والتواصل من لوازم الأحياء والكائنات الحية، ولكن اللغة لدى الإنسان متطورة، معبرة عن واقع حياة البشر ومجتمعاتهم، وثقافاتهم، وحضاراتهم؛ بينما هي مجرد وسيلة اتصال لدى بقية الخلائق، التي لا تعرف سبلا للتطور، بل تكاد تكون حيواتهم متكررة منذ أقدم العصور، أما فطرة الإنسان فهي مجبولة على اللغة وتسمية الأشياء.

واللغة في منظور الأنثروبولوجيا البنيوية- كما يذكر مؤسسها كلود ليفي شتراوس- هي الظاهرة الاجتماعية الوحيدة التي تبدو اليوم قابلة لدراسة علمية حقا، تفسّر طريقة تكوّنها، وتتوقع بعض أوضاع تطورها اللاحق. وتم الحصول على هذه النتائج بفضل الفنولوجيا، وفي إطار توصلها إلى حقائق موضوعية، فيما

١١٢) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، دار سحنون، تونس، د ت، ج٧، ص٢١٣، ٢١٤.

وراء تظاهرات اللغة الواعية والتاريخية، السطحية دائما، وتتألف هذه الحقائق من منظومة علاقات نتجت عن نشاط الفكر غير الواعي(١١٣).

لقد ربط شتراوس بين اللغة والجانب الاجتماعي في منهجيته التي اتخذت اللغة أساسا في الدراسات الأنثروبولوجية (علوم الإنسان)، ونظر إلى اللغة بوصفها نصوصا اجتماعية موثوقة، يمكن إخضاعها للدراسة العلمية، بالبحث في مراحل تكوّنها، وتطورها التاريخي، وعلاقتها بالثقافة، فالنصوص اللغوية هي بمثابة ميدان لتوليد حقائق موضوعية، تكشف عن الأفكار، والتوجهات، وأيضا تكشف عن أنشطة غير واعية، أو ضمن منظومة اللاوعي الجمعي، التي تستتر وراءها الكثير من القيم والعادات والمفاهيم، على اعتبار أن اللغة منظومة كاملة من المفردات والتعبيرات، وتحمل في الوقت ذاته الخصوصية الثقافية للفرد والمجتمع.

يتفق هذا مع علم المعجم الحديث Lexicology، الذي يركز على البعد الاجتماعي للألفاظ، حيث يقرر كلٌّ من هاليداي وكولين يالوب Halliday and Colin Yallop أن اللغة اجتماعية، وأن السلوك والمعنى -كذلك- ظاهرتان اجتماعيتان؛ بما يعني أن اللغة هي أكثر من كونها امتلاك لمفردات أو قدرة فردية على التحدث. فهذه اللغة "موجودة" بسبب حياة الأفراد وتفاعلهم الاجتماعي، بل إن المعنى يتشكل في ضوء هذا التفاعل، مما يتوجب دراسته، مثلما يتوجب الاعتراف به معجميا(١١٤)، فلا ينأى لفظ عن الرصد والتسجيل

١١٣) الأنثروبولوجيا البنيوية، كلود ليفي شتراوس، ص٧٨.

114) Lexicology: A Short Introduction, M. A. K. Halliday and Colin Yallop, continuum, London • New York, 2004. P 50.

والدراسة وفقا لهذا المفهوم، كما لا يمكن فصل اللفظ عن دلالات استخدامه اجتماعيا، وفي سلوك الحياة اليومية، بل إن الدلالة ذاتها تتغير بناء على التفاعل الاجتماعي، والذي سيتفاوت بين طبقات المجتمع وفئاته، وأيضا يختلف من حقبة إلى أخرى، ولذا، فإنه من المهم استحضار البعد الزمني، وهي النقطة التي أثارها العالم اللغوي دي سوسير من قبل، وذكر أنه يجب التمييز بين المنظور التاريخي، غير المتزامن Diachronic حول اللغة، وبين المنظور الحالي غير متزامن Synchronic، وأكد دي سوسير على طبيعة العلامة اللغوية، التي هي مزيج من المدلول (المفهوم أو المعنى) ولا ينفصل عن الشكل المنطوق أو المكتوب، الذي ينقل أو يمثّل هذا المعنى(١١٥). **فالبعد الزمني والعلامة اللغوية**، وما يتصل بهما من مفاهيم ومصطلحات أمور في غاية الأهمية في دراسة اللغة عامة، وفي توثيقها معجميا خاصة، لأنه يتطلب أن يكون اللغوي والمعجمي واعييَنِ للتبدلات الدلالية الاجتماعية والثقافية التي تتصل باللفظ، في مكان ما، وفي زمان ما، وفي فئة ما ، أو طبقة ما، أو علم ما، فاللغة كائن حي، ترتبط بالإنسان وحياته ونشاطه وسلوكه، وتعبر عن أفكاره وخلجات ذاته.

كل ذلك؛ يمكن الاستفادة منه في الدراسات الحضارية، خاصة إذا سعينا إلى مناقشة علاقة علم الأنثربولوجيا بالحضارة، فالأنثربولوجيا هي دراسة الإنسان وأعماله، وتضم مجالات وميادين واسعة ولكن الإشكالية في هذا العلم وعلاقته بالحضارة؛ -كما يبين محمد رياض- راجعة إلى اختلاف إسناد العلم إلى المسند إليه، طارحا سؤال: هل هو الإنسان أم الشعب (الأنثروبولوجيا أم الإثنولوجيا)؟، فكلمة أنثروبولوجي مستمدة من الأصل الإغريقي Anthropos

115) Ibid, P54.

بمعنى إنسان، وكلمة إثنولوجي مستمدة من الأصلين اللاتيني والإغريقيEthnos بمعنى شعب أو سلالة أو أمة. والفرق بين الإسنادين في واقع الأمر ليس أمرًا خطيرًا؛ لأنهما يسندان دراسة الحضارة إلى الإنسان بصيغة الجمع أو الشعب. وقد انتشرت كلمة أنثروبولوجي في اللغات الأنجلوساكسونية، بينما شاع استخدام إثنولوجيا في مجموعة اللغات الأوروبية اللاتينية والجرمانية. وفي العالم العربي –وفي مصر تحديدا- تتنوع التسميات، لكنها كلها مرتبطة بالمدرسة الأنجلوساكسونية، فالبعض يسميها أنثروبولوجيا اجتماعية، والبعض أنثروبولوجيا ثقافية، وهناك من يطلق عليها الأنثروبولوجيا الحضارية، وتشمل ميادين دراستها المظاهر الحضارية لحضارة مفردة، وأيضا عملية المقارنة الحضارية مع الحضارات الأخرى[١١٦]، وهي منهجية علمية ثرية، تستند إلى الماضي لقراءة الحاضر.

فدراسة الحضارة في منظور الأنثروبولوجيا سبيل إلى تعميق مباحثها، وتوسيع مجالات علومها، لأنها ستدرس الإنسان في علاقته بالحضارة، وكيف عبّر بسلوكه ولغته وحياته عن حضارته. وأيضا كيف انعكست الحضارة على الإنسان الفرد. أما قضية الفردية والجماعية المشار إليها آنفا، والتي تصاغ في سؤال مفاده: هل ندرس الإنسان بوصفه فردا أو شعبا؟ فهي قضية غير مطروحة -في رأينا- في الدراسات الحضارية، لسبب بسيط أن الحضارة لا تقوم على فرد واحد، ولا حتى مجموعة قليلة من الأفراد، ولا مجتمعات صغيرة العدد (قرية أو قبيلة، أو إقليم ضيق.. إلخ)، وإنما لها مجال حضاري متسع، يشارك في صنعه

١١٦) الإنسان: دراسة في النوع والحضارة، محمد رياض، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، ٢٠١٧، ص٢٠٧.

فئات وشعوب كثيرة؛ مع تسليمنا بدور المفكرين والدعاة والمصلحين حضاريا بوصفهم أفرادا. فالحضارة تقوم على شعب أو شعوب، تؤمن بهويتها الحضارية، وتترجمها في سلوكيات وحياة اجتماعية، وعلوم وفنون، وينعكس كل ذلك في القاموس اللغوي المنطوق والمكتوب والمعجمي.

ولاشك أن المقارنة الحضارية مع الحضارات الأخرى حاضرة في الدراسات الحضارية، وفق منهجية الأنثروبولوجيا الحضارية، باستحضار عملية التأثير والتأثر الحضاري، التي ستفسّر كثيرا من القضايا اللغوية، خاصة في الألفاظ والتعبيرات والمصطلحات في ميادين العلوم والفنون والاختراعات، وأيضا على صعيد التعاطي المتبادل والتأثير الحضاري والندية.

وكما يشرح محمد رياض فإن دراسة الحضارة بشكل مفرد، تتأتى عبر أبحاث حضارية تتناول جانبي الوصف والتحليل معًا. ففي كل مونوجراف (كل دراسة أو مقالة أو بحث) تُفصل العناصر الحضارية عن محيطها؛ كي يمكن معالجتها دراسيًّا، ثم يُعاد التركيب الكلي للعناصر مرة أخرى؛ لتوضيح تفاعلاتها الحية داخل الإطار الحضاري. ومن ثم تبدأ الدراسات المقارنة داخل المونوجراف لتوضيح العلاقات الحضارية الخارجية مع الحضارات ذات الصلة(١١٧).

فلبُّ الدراسة الحضارية منهجيا هو الرؤية الكلية الجمعية، وإن دُرِسَ أحد المنجزات الحضارية، فهي دراسة تدرس فرعا من أصل، وجزءا من كل، ولا يمكن إغفال المرجعية الحضارية، بأي شكل من الأشكال، حتى لو كان المدروس شخصية عالِم جهبذ، فهو في النهاية ليس نبتا جديدا في أرض جديدة، وإنما ابن

---

١١٧) المرجع السابق، ص٢٠٨.

لمنظومة حضارية، ومن قبلها بيئة ثقافية. وفي حالة الدراسة الأحادية، فإن التركيز يكون على المنتج الفردي، ولكن الدراسة حتما ستصب أو ستلتقي مع عناصر حضارية أخرى، خاصة إذا كانت متعلقة بدراسة المعجم، لأن المعجم هو نتاج وليس سببا، بمعنى أن عمل المعجم ناتج عن جهود علمية دؤوبة، تحصي المفردة، والتركيب، وتنظر في المستحدث من المصطلحات، ودلالات الكلمات، والمفردات الجديدة.

إن **علاقة الأنثربولوجيا باللغة** وطيدة، فكل سلوك -بالنسبة للإنسان- ثقافي شامل، وإن أوجه الثقافة البشرية المختلفة مثل اللغة والبنى الاجتماعية والشخصية، تكون باعثا على إيجاد سلسلة من الميادين الفرعية التي يمكن تجميعها في طرائق متنوعة فيما يسمى حقل الأنثربولوجيا الثقافية الاجتماعية. ودراسة اللغة في منظورها تعني دراستها وفق نظام الاتصال البشري الراقي المتقن، خاصة أن التطورات الحديثة أوجدت صلات بين اللغة وعلوم النفس والاجتماع والدلالة ونظرية الاتصال، وعلم ما وراء اللغة([١١٨])، وهذا كله أساس في الدراسات المعجمية، فما المعجم إلا حصر للألفاظ؛ ودلالاتها الثقافية المرتبطة بالأبعاد الحضارية. وقد تمت الإشارة إلى "علم ماوراء اللغة" بوصفه - وفق رؤية عبد السلام المسدي- غوصا في أعماق الظواهر الثقافية ذات البصمات الواشمة على سطح البنى الفكرية والمعرفية([١١٩])، والوقوف على العلل

---

١١٨) دراسة الأنثروبولجيا: المفهوم والتاريخ، بيرتي ج. بيلتو، ترجمة: كاظم سعد الدين، منشورات بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٠، ص١٩، ٢١.

١١٩) ما وراء اللغة: بحث في الخلفيات المعرفية، د. عبد السلام مسدي، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٤، ص٢٣.

العميقة الفكرية والثقافية وما خلفهما من منبهات معرفية([120])، فلن نفهم كثيرا من الظواهر، أو المفردات، أو المصطلحات؛ إلا بتفعيل منهجية علم ما وراء اللغة، في تقاطعاتها الحضارية والثقافية، لكشف ما وراءها من خلفيات معرفية.

وعلاقة الثقافة بالحضارة على المستوى الاصطلاحي فيها التباسات متعددة، شرحها تفصيلا آدم كوبر، وكان مما ذكره ما يؤكد -ضمنيا- ما ذهب إليه شتراوس، عن الثقافة بوصفها تعبيرا عن مجتمع ما، واللغة جزء من هذا المجتمع، ويرى كوبر أن الحضارة أعم من الثقافة، فهي جَمْعية مميزة، يمكن أن تحوي شعوبا عديدة، وثقافات مختلفة، فالحضارة تتسم بالمنطقية والعمومية، وهي قبل أي شيء تتسم بالتقدمية، ولهذا تنتشر بشكل لا يمكن مقاومته في العالم. كما أنها ذات أنماط تفكير محددة، وحالات ذهنية متعددة. وعامة، فإن من سمات الحضارة، أن كل الأمم والحضارات تتجه في الواقع، لتصبح أكثر قوة، وأكثر عمومية وأكثر منطقية([121])، وذلك هو الفرق بين البداوة والحضارة، فالأولى تكون النفس فيها في حالة من العفوية مع معارف بسيطة شفاهية، أما الثانية فهي تعني مزيدا من العقلانية والمعرفة التي تقوي المجتمع، وتطوره، وتجعله في حالة رقي مدني وحضاري.

أما عن "الثقافة"، فهي كلمة مضللة -على حد قول ماريو باي- لأن لها معنيين محتملينِ، فهي عند عالم الأجناس البشرية (الأنثروبولوجي) تعني الحصيلة الكلية للتقاليد والعادات والأعراف وطرق الحياة لأية طائفة، سواء

١٢٠) المرجع السابق، ص٣٧.

١٢١) الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، آدم كوبر، ص٤٠، ٤١.

كانت متقدمة لدرجة عالية أو متأخرة. ومعنى هذا أن كل الجماعات عند الأنثروبولوجي وإنْ صغرت أو كانت بدائية لها ثقافة، وكل الثقافات على درجة واحدة من المساواة. أما كلمة ثقافة في مدلولها التقليدي فترتبط بالممارسة الحضارية المتقدمة، التي عادة ما تعبر عن نفسها، عن طريق اللغة المكتوبة، وتشمل أشياء مثل الأدب والشعر والفلسفة والعلم والحصيلة الفكرية والمستويات المرتفعة للحياة، والاتصال وحفظ الصحة. وهذا التباين الدلالي بين المعنيين أدى إلى سوء فهم متكرر، وربما كان علاج هذه الحالة، في وضع كلمة أخرى، لأحد هذين المعنيين(١٢٢).

فماريو باي يقرّ بإشكالية مفهوم مصطلح الثقافة، والحقيقة أن القضية تم حلُّها في مفهوم الأنثروبولوجيا الحضارية، التي جعلت مفهوم الثقافة عاما يشمل كل مجتمعات وفئات وأفراد البشر، وجعلت مفهوم الحضارة خاصا، مقتصرا على المجتمعات المتحضرة، وفق اشتراطات الحضارة ومظاهرها المعروفة. ومن الزاوية اللغوية، يمكن الجمع بين الثقافة والحضارة، فهناك كلمات أصلية في اللغة المستخدمة داخل الثقافة الواحدة، وهناك كلمات ترتبط بالتقدم الحضاري، قد تكون كلمة أصلية تطورت دلالتها حضاريا، وقد تكون دخيلة، أو مركبة، أو مستعارة.

هذا، وبالعودة إلى ما ذكره شتراوس عن دور اللغة في الأنثروبولوجيا التوليدية؛ فقد أورد إشارةً إلى أهمية الفونولوجيا في الدراسات الأنثروبولوجية اللغوية. والفونولوجيا هي دراسة الوحدات الصوتية للغة، ووصفها وتصنيفها وتوزيعها، انطلاقا من مبدأ الوظيفة، والقيمة المسندة إليها(١٢٣).

---

١٢٢) أسس علم اللغة، ماريو باي، ص٢٠٦.

١٢٣) الفونولوجيا التوليدية الحديثة، هري بان دزهالست، نوربال سميث، ترجمة: مبارك حنون، أحمد العلوي، منشورات دراسات سال، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص٥.

والأمر يعنينا قطعا في الدراسات المعجمية، بل إن الفونولوجية التوليدية الحديثة، أكدت على "**الفونولوجية المعجمية**" حيث نُقِلَ قسم من القواعد الفونولوجية إلى المعجم لتشكل مظهرا موحدا للمكون الصرفي، وعلاقته بالقواعد المعجمية التركيبية(١٢٤). فالجانب الصوتي له دور أساسي في الدلالة والمعنى في المفردات والتراكيب المعجمية، بل إن البعد الصوتي والنغمي ركن أساس في اللغة العربية، بدءا من القرآن ثم الشعر، وانتهاء بالنحو والصرف، وهو ما يتوجب الانتباه إليه، والوعي به من قبل الباحثين اللغويين، الذين يتخذون من الأنثروبولوجيا الحضارية مرجعية لفهم أعمق للظواهر اللغوية، لدراستها برؤية شمولية.

وتعطينا أنثروبولوجيا اللغة إضافة أخرى -وفق رؤية العالم اللغوي أندريه جاكوب- تتصل بانفتاح الحقل الزمني، حيث إن اللسان ترك معالجةً ما للزمن، بالضبط للصيرورة التي تخضع الذوات في شروطها البيولوجية، بالمرور من التسلسل التاريخي الواقعي إلى التسلسل التاريخي للعقل. كما أن الآلية اللغوية تفتح في عالم الخطاب- كما هو في الحقل الزمني- شبكةً العلاقات الرمزية التي تقابل رابطتنا المعيشة في العالم، وتؤسس القدرة ذاتها، قدرة الترميز(١٢٥). فالألسنة (الألسنية) تتأسس حول العلاقة القائمة بين الإنسان والعالم، والكلام عن العالم يفترض إدراج الذات في اللسان. فهناك توليفة تجمع الحركية والنظامية مع الآلية اللغوية، وتُعَدّ الانطلاق الجذري للفكر الإنساني، وتستطيع

١٢٤) المرجع السابق، ص١٠.

١٢٥) أنثروبولوجيا اللغة: بناء وترميز، أندريه جاكوب، ترجمة: ليلى الشربيني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص١٦٠، ١٦١.

بصورة فضلى؛ أن تسدّ تطورية اللسان ومنطقيته، وتقدم عالما تصوريا عن العالم الواقعي(١٢٦)، فثمة علاقة قوية بين الزمن واللغة، والزمن والإنسان والمكان.

فانفتاح الحقل الزمني يعني أن اللغة متغيرة زمنيا، على مستويات متعددة، فالنطق نفسه يتغير بفعل مؤثرات عديدة، وقد تصيب اللغةَ عجمةٌ، وتتغير الألفاظ فيصبح بعضها مهجورا، والمهجور منها مستخدما، وتتطور دلالات الألفاظ، وتكتسب معاني جديدة، وتتوالد تراكيب لغوية عديدة، بجانب ما يدخل اللغة من مفردات من لغات أخرى، وما يتم استحداثه من مصطلحات، مع التقدم الحضاري، وازدهار المدنية، وتمدد العمران، ونشوء علوم، واستيلاد معارف؛ فكل ذلك يعني أن الزمن يحدث آثاره في اللغة. وبعبارة أخرى، فإن اللغة مثلما هي معبرة عن بيئة الإنسان الضيقة؛ هي أيضا تعبّر عن علاقة الإنسان المتطورة بالحضارة، والفكر، والزمن، وتصبح أكثر تعبيرا عن العالم الواقعي الذي يعيشه الإنسان أو المجتمع الصغير، أو حتى العالم الحضاري الكبير، فقاموس اللغة اليوم يختلف عنه منذ قرن نطقا وكتابة.

وعلماء اللغة يؤكدون على هذا المنحى، ألا وهو **ارتباط الكلام بسياقات إنتاج دلالاته**، ويشير إلى ذلك جون ليونJOHN LYONS، الذي يقرر: " لا يمكن إنكار وجود بعض الارتباطات بين بعض سمات الكلام؛ ومكوناته الفعلية (البيئية والثقافية)، حيث يمكن اكتشاف مثل هذه الحالات من قبل المراقبين الخارجيين (الباحثين)؛ ومن الممكن تجميع رموز النطق (الألفاظ والتعبيرات) في الواقع- (على سبيل الدراسة)- في تقسيمات عديدة، ودراستها

١٢٦) المرجع السابق، ص١٦٤.

ضمن بعض المواقف الفعلية الحياتية. وقد يبدأ علماء الأنثروبولوجيا في هذا المجال بالقيام بذلك. على أن يعملوا من داخل الثقافة، وبشكل أو بآخر، يكون نجاحهم متوقفا على ما يتم التعرف عليه فيما هو ثقافي ولغوي، وتبيان الفروق ذات الصلة(١٢٧)، أي الفروق بين الدلالة اللغوية، وما طرأ عليها من مؤثرات ثقافية.

فالدراسة اللغوية تستلزم التوقف عند تعبيرات وألفاظ، والنظر في أبعادها الثقافية، من واقع البيئة المعيشة، وفي ضوء التغيرات الدلالية اللاحقة عليها، والنظر في علاقتها مع المعنى الأصلي للكلمة، وكما يضيف جون ليون فإنه يجب "التأكيد على أن السياق هو بناء نظري من الافتراضات التي يستخلصها اللغوي من الوضع الفعلي (مناسبات تكوين الدلالة)؛ والذي يُؤسِّسُ كسياق جميعَ العوامل التي يمكن تصور تأثيرها على المشاركين في حدث اللغة (تكوين المعنى)، على أن يكون ذلك عبر تحديد شكل أو ملاءمة أو معنى الكلام. ومن المهم التأكيد على مصطلح التأهيل "بشكل منهجي"، فيجب خصم الجهد العشوائي من صعيد تمييز الكفاءة والأداء"(١٢٨)، والتشديد على علمية المنهج والطريقة والتطبيق.

نتفق مع جون ليون في كون السياق بناء نظريا يتولد من الافتراضات التي يستخلصها الباحث اللغوي، أي أنها مسألة نظرية يتخيلها اللغوي، وهي يدرس ظروف تكوين الدلالات للألفاظ المختلفة، في ضوء العوامل البيئية، والحياتية،

127) SEMANTICS JOHN LYONS, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, Cambridge, Volume 2, 1979, P 571.

128) bid, p572.

والمواقف المختلفة، وهنا يتضافر المكان مع الزمان، فالمكان هو البيئة المادية الحاضنة للمواقف والبشر، أما الزمان فهو زمن إنتاج دلالة الكلمة، والتي قد تختلف في زمن آخر، أو حقبة تالية، رغم ثبات المكان، والعوامل البيئية، وبعبارة أخرى: لابد من حضور سؤال المعرفة (الموقف والمقصد) عند تفحص دلالة كل كلمة، وما يعنيه اللفظ في موضع أو موقف ما، وقد أشار إلى ذلك جون ليون: " قد يتم تحديد بعض هذه المتغيرات السياقية، في البداية على الأقل، عن طريق السؤال عن أشكال المعرفة التي يساهم فيها المشاركون (المتحدثون) الذي يمتلكون حدث اللغة (القدرة على إنتاج اللفظ والدلالة)، علاوة على معرفتهم بـالقواعد الصوتية والنحوية لنظام اللغة والمعنى والدلالة المعجمية؛ من أجل إنتاج الأقوال المناسبة للسياق وفهمها. فالكثير من هذه المعرفة الإضافية قد نفترض، أنها ذات طبيعة عامة جدًا، ولا تقتصر على استخدام اللغة، ولكنها ذات صلة بجميع أنواع السلوك السيميائي (العلاماتي). وتحت هذا العنوان، يمكننا تضمين فهم منطقي عالمي معين للمبادئ والشروط العامة لملاءمة تلك الدلالة، فما يدور في أذهاننا هو المعرفة من النوعِ الذي يُحدّد، خاصةً الأبعاد الصوتية والنحوية والخيارات المعجمية داخل نظام اللغة، وضمن سياقات معينة في استعمال اللغة(١٢٩).

فالمتحدثون اللغويون هم الذين يمتلكون اللغة نطقا وتحدثا وفهما ودلالة، وهم الذين يصوغون تعبيراتهم في المواقف المختلفة، والتي قد تشمل إشارات (علامات) حركية وانفعالية تصاحب إنتاج الكلام، ولابد من دراسة مختلف هذه الإشارات، مع الدراسة المعمقة للبنية اللغوية صرفا ونحوا ونطقا وأيضا

129) Ibid, 574.

الدلالات المعجمية المتعارف عليها، وذلك لب عمل الخبير اللغوي، الذي لن يكتفي بالمدون المسطور، وإنما ينظر قبله إلى الشفاهي المنطوق.

هذا، وتتيح أنثروبولوجيا اللغة فضاء علميا واسعا، لفهم تكوين اللغات، وعلاقتها بالبيئة التي أنتجتها، وأيضا بالإنسان الذي يعيش في هذه البيئة، لذا، انفتحت الدراسات اللغوية الحديثة على مفهوم الأطالس اللغوية، وعلاقتها بالجغرافيا اللغوية، وعدم الاقتصار على اللغة الفصحى أو الكلاسيكية، بل النظر أيضا في اللهجات التي تفرعت عنها اللغة، أو اللهجة التي تسيدت على مختلف لهجات اللغة، فتعززت مكانتها، وصيغت الإبداعات بها. والأمر له صلة بالبعد الحضاري اللغوي كما يذكر عبد الصبور شاهين، وهو ينادي بأهمية تفعيل الأطالس اللغوية، والعناية باللهجات العربية، من أجل عمل مسح شامل للهجات العربية حديثا -وأيضا المسح قديما- في ضوء ما اشتملت عليه المعاجم اللغوية، وغيرها من كتب اللهجات ذات الصلة، والتي عنيت بلهجات القبائل، حيث يتوجب النظر إلى اللهجة في دائرة اللغة الأشمل التي تتفرع منها، بدراسة المشتركات بينها وبين اللغة الأم، وبين سائر اللهجات، وبالتالي تصبح دراسة اللهجات وعمل أطالس لغوية لها، رافدة للفصحى. ويشدد شاهين على أن الرسالة الحضارية للغة العربية تتجاوز حدود العالم العربي، فينبغي أن تزحف العربية في إفريقيا -مثلا- باحثة عن لغة إفريقية متحضرة، وليس سوى العربية يمكن أن يحقق هذا الهدف، فلهجات الشعوب الإفريقية متأثرة باللغة العربية، خاصة في الدول الإسلامية، ويمكن أن تكون العربية لغة الحضارة، نظرا لمرونتها وتفوقها الحضاري والتاريخي ([١٣٠]).

---

١٣٠) في علم اللغة العام، عبد الصبور شاهين، ص١٤٣-١٤٥.

فغالبية المفردات العربية الأصلية وُلِدت دلالاتُها في البادية الجاهلية، وعبّرت عن تفصيلات الحياة الصحراوية في حقبة ما قبل الإسلام بقرون، إلا أنها اكتست بدلالات جديدة، مع النمو الحضاري للمجتمعات العربية مع ظهور الإسلام وصعود حضارته، ومن هنا نؤكد على أن **دراسة الحضارة من المنظور اللغوي** يعني النظر في اللغة -أو اللغات- التي كانت لسان الحضارة، وكيف أنها عبّرت عن روحِ هذه الحضارة، وصاغت مفاهيمها، ومصطلحاتها، من بيئتها اللغوية، فاللغة والحضارة وجهان لعملة واحدة، صحيح أن الحضارة أعم من اللغة، لأن الحضارة منظومة كلية من الفكر والعقيدة والعلوم والفنون، ويمكن أن تكون اللغة فرعا -لا وجها- معبرا عن الحضارة، كما في الحضارة الغربية التي لها لغات عديدة، تعبر عنها مثل الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وغيرها، ولكن في حالة الحضارة الإسلامية، فإن العربية تكاد تكون اللغة الأساسية لها بوصفها حضارة أساسها ديني، استندت إلى كتاب مقدس وهو القرآن الكريم، ومنه اشتقت أسسها وهويتها وعلومها، فالعربية لغة القرآن، ولغة العلوم المشتقة منه.

وفي هذا الصدد، يشير وِل ديورانت إلى أنه لا مندوحة عن وحدة لغوية - إلى حد ما- لتكون بين الناس وسيلة لتبادل الأفكار، مع قانون أخلاقي، ونظام للأسرة، فتكون هناك قاعدة في لعبة الحياة، يرعاها اللاعبون، ويعترف بها حتى الخارجون عليها، ومن ثم يكون هناك نظام تربوي- أيا كانت أشكاله وطرائقه- لكي تنتقل الثقافة على مرّ الأجيال. وهذا قائم في نظام القبيلة -وكذلك في نظام الحضارة- لتوريث الناشئة تراث القبيلة أو الأمة، في معارفه وأخلاقه وتقاليده

وعلومه وفنونه، سواء كان التوريث عن طريق التقليد أو التلقين أو التعليم(١٣١).

وهو ما نجده عند كلود ليفي شتراوس، الذي يرى أن "العلاقة بين اللغة والثقافة من أعقد المسائل، حيث يمكن بحث اللغة بوصفها نتيجة من نتائج الثقافة، فاللغة المستعملة في مجتمع ما تعبر عن ثقافة السكان العامة، وهي أيضا قسم من الثقافة، إذ انها تؤلّف عنصرا من عناصرها. والثقافة -أنثروبولوجيًا- هي مجموعة معقدة تشتمل على مجموعة من الأدوات، والأنظمة العامة، والمعتقدات، والعادات، واللغة بالطبع. إن المسائل المطروحة تتغير بتغير الزاوية التي ننظر منها إلى هذه المسائل. يضاف إلى ذلك، إمكان معالجة اللغة كشرط للثقافة، وعلى نحو مزدوج؛ أولا من ناحية التزامن، إذ يكتسب الفرد ثقافة جماعته بواسطة اللغة..، ثم من زاوية أكثر تجريدا، تبدو اللغة كشرط من شروط الثقافة، بالقدر الذي تمتلك هذه الأخيرة بنية شبيهة ببنيتها، تقومان كلتاهما على مجموعة من التقابلات والعلاقات المتبادلة، أو العلاقات المنطقية، بحيث يمكن اعتبار اللغة، أساسا معدًا لتلقي أعقد البنيات، أحيانا، على أن تكون من طراز بنياتها نفسه، التي تطابق الثقافة المدروسة في مختلف جوانبها"(١٣٢)، مما يفتح المجال لدراسة اللغة من مداخل ثقافية وبنيوية.

فقد أثار شتراوس نقطتين مهمتين؛ تفيدان في دراسة علاقة اللغة بالحضارة، وبالمعجمية؛ الأولى: أن اللغة نتيجة للثقافة، بمعنى أن الثقافة السائدة

١٣١) قصة الحضارة، ج١، مج١، ص٧.

١٣٢)الأنتروبولوجيا البنيوية، كلود ليفي شتراوس، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٧، ص٩٠.

في مجتمع ما، تُنتج لغتها المعبرة عنها، فبيئة الصحراء ستكون مفردات لغتها، وتراكيبها، وأيضا خشونة اللفظ، ووحشيته، ناهيك عن المضامين التي تحملها، إنما هي نتيجة بيئة الصحراء بكل جفافها وقسوتها وخشونة عيش أهلها، وتوحّش طباعهم. والنقطة الثانية: أن اللغة جزء من الثقافة، أي مكون من مكونات الثقافة، فلكي أفهم مجتمعا ما حق الفهم، لابد من دراسة لغته، فلن أفهم مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، أو بعده، إلا بالوقوف على لغته: تعلّما وفهما، من أجل فهم النفسية العربية وعقليتها بشكل دقيق. وفي الوقت نفسه، فإن اللغة في بنيتها تعكس بنية الثقافة ذاتها، فإذا كانت الثقافة مبنية على تفكير عقلاني، ومعرفة علمية، سنجد أن اللغة تستخدم المنطق في أسلوبها وتعبيراتها. وإذا كانت الثقافة بدائية، أو سطحية، فمن المتوقع أن تكون مفردات اللغة بدون دلالات عميقة أو منطقية، وتصبح الضحالة علامة في آدابها وفنونها.

وهو ما يلتقي مع طروحات الألسنية الحديثة، ومناهجها في دراسة اللغة، ومنها الدراسة اللغوية التاريخية، التي تركز -من نواح متعددة- على تطور اللغة أو اللغات عبر السنين، والصور العادية للمقارنة التي تلجأ إليها؛ تأخذ شكل دراسة لمرحلتين أو أكثر من مراحل لغة واحدة، أو لغتين كانتا في الأصل لغة واحدة، ولا توجه اهتماما كبيرا لمقارنة لغات حديثة في صورتها الحالية. وعلم اللغة الجغرافي Geolinguistics يغطي -بشيء من التفصيل- الوضع الحالي (أو السابق) للغات العالم، عاقدا المقارنة بينها على ضوء العوامل الموضوعية الحديثة مثل عدد المتكلمين، والتوزيع الجغرافي، واحتمالات الاستفادة منها، وأهميتها التجارية والعلمية والسياسية والاستراتيجية والثقافية في إطار عالمنا الذي

نعيش فيه. ومن بين أبحاثه دراسة عوامل مثل: اللغات المحلية Area Languages ومجالات النفوذ اللغوي، وكذلك دراسة موضوع اللغات الأولية primary والثانوية secondary في منطقة معينة، وما يترتب على ذلك من ثنائية اللغة Bilingualism، أو تعددها Multilingualism. ويعطي اهتماما أيضا لموضوع إحلال لغة محل أخرى Substitution وموضوع اللغات الناشئة من الهجرة أو التجنس، ومن مباحثه كذلك موضوع انتشار اللغات التي تكونت بطريق الانتخاب المتعمد من مجموعة من اللهجات الإقليمية ثم حلت محلها koines، وغير ذلك من اللغات ذات العلاقات المشتركة(١٣٣).

وهي قضايا مهمة، ولها مكانتها في الدراسة المعجمية، من المنظور الحضاري، فلكي نعرف التطور الحضاري لأية لغة، بدءا من كونها لغة بدائية أو محدودة، إلى لغة حضارية؛ يلزم النظر في تاريخ اللغة، وبيئة تكوّنها، وأثر البيئة على اللغة، سواء في طبيعة مفرداتها، أو في نفسيات متكلميها، كي تتضح الرؤية التاريخية، وتتعمق معرفتنا بها، لنقف على بعض ملامح تطور المفردات المعجمية، ومصدر اشتقاقاتها الثقافية والبيئية.

---

١٣٣) أسس علم اللغة، ماريو باي، ص٦٢، ٦٣.

المبحث الثاني: أنثروبولوجيا العربية والمعجمية (حقبة الجاهلية):

من المهم الحفر -من المنظور الأنثروبولوجي- في تاريخ اللغة العربية في الجاهلية، للنظر في دور الإنسان العربي لإنضاج لغته المثلى، والذي تم ضمن عملية استصفاء ذائقي، ولساني بحت، دون وجود أي شكل من الاغترار بلهجة ما أو الاحتقار للهجة ما. وكأن حاسة الإنسان العربي الجاهلي جعلته ينبذ ألفاظا مستقبحة، ولوازم لغوية مستهجنة، وتعبيرات مستوحشة؛ لتكون العربية -على حد قول عمر فرّوخ- دالة على اسمها المشتقة منه، وهو الإعراب، أو العروبة أو العروبية؛ أي الفصاحة والوضوح والبيان. من أجل ذلك، سمَّى العربُ أنفسهم عرَبا، وسمّوا سائر الأمم عَجما، أي لا يُفهم عنهم ما يقولون. فاللغة العربية من أقدم اللغات الحية، فليس ثمة في العالم لغة محكية أقدم منها، ولا تزال اللغة العربية تحتفظ بالإعراب تاما كاملا (في منطوقها الفصيح وكتابتها الصحيحة المشكولة)، كما كان شأن جميع اللغات قديما، أما معظم اللغات الأخرى، فقد فقدت الإعراب(١٣٤).

تظل طروحات الأنثروبولوجيا نظرية، وعند التطبيق على مجتمع ما، أو ثقافة ما، ستكون هناك رؤى مختلفة، فكل لغة لها خصيصة في تكوّنها. فعند تطبيق الأنثروبولوجيا اللغوية على مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، ونقرأ حياة العربي في بادية الجزيرة العربية، وفي قراها ومدنها، وواقع الحياة، وتكوّن اللغة العربية، والنظر في كيفية انعكاسها على مفرداتها، ستتضح آفاقا واسعة

---

١٣٤) تاريخ الأدب العربي، الأدب القديم من مطلع الجاهلية، إلى سقوط الدولة الأموية د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٦م، ص٣٥.

أمامنا، ستفيدنا حتما في فهم مسيرة المعجمية العربية، التي وصلتنا منذ تراثنا العربي، وما حملته من دلالات، سواء في بيئة تكوّنها، أو في مسيرتها الحضارية.

يقدّم عبد الرحمن بن خلدون في تاريخه صورة عن واقع الحياة في **مجتمع الجزيرة العربية**، والتي تنهض دليلا يمكن قراءته **في ضوء الأنثروبولوجيا اللغوية**. ففي حقبة ما قبل الإسلام، اتسم بدو الجزيرة العربية "بالصبر والاحتمال، والقدرة على حمل الأثقال، لأن طعامهم هو لحوم الإبل، وألبانها، وتنشأ أمعاؤهم أيضا على نسبة أمعاء الإبل في الصحة والغلظ، فلا يطرقها الوهن ولا الضعف، ولا ينالها من مضار الأغذية ما ينال غيرهم.. فأهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي، من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس، والمساكن، وسائر الأحوال والعوائد، ومقصرون عما فوق ذلك، من حاجيّ أو كماليّ، يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر، أو من الطين والحجارة غير منجدة، إنما قصد الاستظلال والكَنّ، لا ما وراءه، وقد يأوون إلى الغيران (جمع الغار) والكهوف، أما أقواتهم فيتناولون بها يسيرا بعلاج أو بغير علاج البتة إلا ما مسته النار... والعرب أبعد نُجعةً وأشد بداوة، لأنهم مختصون بالقيام بالإبل فقط.. فجيل العرب طبيعي، لابد منه في العمران"(١٣٥)، علما أنه كانت هناك بقاع عمرانية في القرى والمدن العربية.

إننا إزاء جغرافيا شديدة القسوة، ألزمت ساكنيها الاكتفاء بالضروري، والعيش على حد الكفاف، فالتربة جافة إلا قليلا، والسماء شحيحة إلا يسيرا، والحجر صلد ثابت، والبشر متغيرون عليه، لأنهم في حالة تنقّل بحثا عن الماء

١٣٥) تاريخ ابن خلدون، ص٦٤.

والكلأ، فأينما وجدوا التربة مخضرَّة وسماءها ممطرة، توافدوا عليها، حتى إذا أصابها الجفاف، رحلوا عنها، تاركين ذكريات، يتغنى بها الشعراء، في مطالع قصائدهم، عندما يبكون على الأطلال.

صحيح أن البيئة قفراء، ولكن اللغة ثرية، والإبداع جزل، والشعر فوّار معبر عما تختزنه النفوس. رغم أن بدو الجزيرة العربية توزعوا في قبائل ما بين نجد والحجاز، واليمن ونجران، واليمامة والحيرة، وكل قبيلة لها لغتها الخاصة، ولكن القاسم المشترك لغويا هو العربية الفصيحة، وإن اختلف النطق، وتنوعت المفردات والدلالات.

ويعلل ابن خلدون نقاء اللسان العربي فيرجعه إلى الحياة في البادية العربية، حيث كانت عزلة القبائل سببا في توارث اللغة جيلا بعد جيل، دون فساد في اللسان، وينطلق في ذلك من نظريته عن اكتساب اللغة بكونها "ملَكة صناعية"، أي يتم تعلّمها من خلال وجود في الفرد في بيئة تعلّمه مهارات اللغة بشكل مباشر وبتطبيق عملي.." فالمتكلم من العرب، حين كانت ملَكته اللغة العربية، موجودة فيهم؛ يسمع كلام أهل جيله، وأساليبهم في مخاطباتهم، وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها، فيلقّنها أولا، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقّنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة، ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة، ويكون كأحدهم.. وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع..، ثم فسدت هذه الملكة لمضر، بمخالطتهم الأعاجم"([١٣٦]). فما أروع أن ينشأ الطفل العربي في بيئة نقية اللسان، صافية المصدر.

---

١٣٦) المرجع السابق، ص٣٠٢.

فالبادية العربية كانت محضنا لغويا لكل أهلها، بحكم انعزال أبنائها في أعماق الصحراء، وندرة مخالطتهم لغيرهم، فظلت ألسنتهم على نقائها، وصفاء نطقها، وما فسدت إلا بارتحال القبائل بعد ذلك إلى بلاد الأعاجم، وكثرة المخالطة لغير العرب؛ وهذا ما يعلل إرسال أهل الحضر والمدن في الجزيرة العربية لأبنائهم إلى البادية، حتى يتعلموا الفروسية، والعربية، ويشتد عودهم في حياة الصحراء، وهذا في الجاهلية، واستمر الأمر بعد الإسلام، فقد كان الخلفاء الأمويون يستقدمون المؤدبين لأولادهم، فيروونهم شعر العرب، لتستقيم ألسنتهم، وتسلم من داء اللحن والعجمة، وربما أرسلوا أبناءهم إلى البادية ليسمعوا اللغة من مصدرها، مما دفع الرواة إلى الحرص على حفظ الشعر واللغة لنيل الحظوة عند أولئك الخلفاء(١٣٧)، حيث كانت هناك قبائل عربية في الجزيرة، الجزيرة، لم تهاجر، ولم تخالط الأعاجم، وحافظت على منطوقها اللغوي، وحياتها التقليدية الصحراوية، بكل جفافها، فكانت مقصدا لجامعي اللغة.

والعجيب أن قسوة الطبيعة أنتجت أخلاقا مضادة، لا تعرف بخلا، ولا غدرا، وإنما ظهرت سمات الشخصية العربية النموذجية في شخصية الفارس، الذي تفاخر بحريته وكرمه، وتعففه عند المغنم، وتغنى أيضا بنرجسيته، ومواجهته أعداء القبيلة، وقهرهم، وجعلهم يشربون الماء طينا، وقبيلته تشربه صفوا، وترنم بأبيات الصبابة، متغزلا بمحبوبته(١٣٨)، مستخدما كثيرا من

---

١٣٧) الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم أهميته، وأثره، ومناهج المفسرين في الاستشهاد به، د. عبد الرحمن بن معاضة الشهري، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط١ ١٤٣١ هـ، ص ١٥٥.

١٣٨) العرب في العصر الجاهلي، د. ديزيره سقال، دار الصداقة، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص٧٤.

عناصر الطبيعة حوله: الحيوانات والطيور والنباتات، والشمس والقمر والنجوم؛ في بناء خياله الشعري.

إن الواقع اللغوي في العصر الجاهلي لم يكن على مستوى واحد، كما يشير صبحي الصالح، فالعرب قبل الإسلام- مثل كل شعوب العالم- منقسمين إلى فئتين: فئة الخاصة التي كانت تتطلع إلى صقل لغتها، وتحسينها، فتسمو في تعابيرها إلى مستوى أرفع من مستوى التخاطب العادي؛ وفئة العامة التي تكتفي بحظ قليل من فصاحة القول، وبلاغة التعبير، وتمضي تبعا لتقاليدها اللغوية الخاصة، وبيئاتها الجغرافية الخاصة، إلى الاستقلال في صياغة جملها وتراكيبها مفرداتها، ولحن أصواتها. ومما لا ريب فيها أن البيئة الحضرية في مكة والمدينة كانت بضرورة الحال تختلف عن لهجات البيئات البدوية المنعزلة، التي لا تكاد تستقر على حال. فمهما كانت اللغة العربية قد صقلت وتوحدت قبل الإسلام، ومهما كانت وحدتها قد قويت ونمت بعد الإسلام، لا يسعنا أن نتصورها، إذ ذاك، إلا مؤلفةً من وحدات لغوية مستقلة منعزلة متمثلة في قبائلها الكثيرة المتعددة. فقبائل مثل طيّء وتميم وهذيل؛ كانت معروفة بالفصاحة، وهي قبائل بدوية تضرب في أنحاء الصحراء، وكان الشعراء المنتسبون إليها قلة قليلة في الطبقة الأولى من شعراء الجاهلية([١٣٩]).

لقد غابت الدولة المركزية التي تُوحِّد قبائل الجزيرة العربية، فصارت القبيلة هي الوحدة السياسية الأساسية التي تمثل رابطة الدم والانتماء لأبنائها، والتي تعني الذود عنهم، وحمايتهم. وكما يبيّن شوقي ضيف، فإن عرب الجاهلية

---

١٣٩) دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، ص٦٥.

كانوا يتمسكون بالأنساب، ثم ورثها أبناؤهم في الإسلام، وهي تؤلف علما واسعا، هو علم الأنساب، وكانت رابطة النسب مثل ما نراه الآن في رابطة الوطن، فكل قبيلة تؤمن بنسبها، وتعتز به، بكونها تعود إلى أصل واحد، فهي من دم واحد، ولحم واحد، ومن أجل ذلك عبّروا عن القرابة باللُّحمة، كما عبروا عن عشائرهم بالبطن والفخذ(١٤٠). فالقبيلة بمثابة الجسد الواحد، والرابطة بين أبنائها هي رابطة لُحمة الدم، وهي من أقوى الروابط بين بشرٍ عاشوا في جغرافيا قاسية، يسود فيها السلب والنهب، تهجم القبائل القوية على القبائل الضعيفة، فتسترق أهلها، وتنهب أموالها وإبلها وأغنامها، ولا توجد سلطة أعلى من سلطة القبيلة يلوذ بها الأفراد. وقد شكّلت كل قبيلة نظاما سياسيا خاصا بها. "وهي نظم قبلية، تقوم على أساس القبيلة واشتراك أبنائها، في أصل واحد، ووطن واحد، وهو موطن متنقل مع المراعي، وكذلك اشتراكها في تقاليد وعُرْف؛ تتمسك بهما تمسكا شديدا، وكان الرباط الذي يوثّق الصلة بين أفراد القبيلة هو العصبية، وهي عصبية قبلية، ليس فيها شعور واضح بالجنس العربي العام..، وإن بدا في تضاعيفها شعور ضئيل بالوحدة العربية..، ومن الاتحادات التي كانت تجمعهم اتحادات الأحلاف..، إذ كانت تضم العشائر الضعيفة إلى العشائر القوية لتحميها، وترد العدوان عنها"(١٤١).

فالمشهد العام في الجزيرة العربية: قبائل متفرقة، متناحرة، إلا ما تجمّع منها في أحلاف أو دول أقيمت على حواف الجزيرة، مثل إمارتي الحيرة أو الغساسنة، أو إمارات اليمن. وكانت العربية هي اللغة الجامعة بينها بدليل تذوق

١٤٠) العصر الجاهلي، د. شوقي ضيف، ص٥٧.

١٤١) المرجع السابق، ص٥٨.

الجميع للشعر العربي، وارتحال القصائد العربية مع ارتحال القبائل. وفي هذا يشير مصطفى صادق الرافعي إلى أن الرواة وجامعي اللغة في عصر التدوين، اعتمدوا على قاعدة مفادها أن الفصيح هو "ما كثر استعماله في ألسنة العرب ودار في أكثر لغاتهم؛ لأن تكراره على الألسنة المستقلة بطبيعتها في سياسة المنطق دليل على تحقق المناسبة الفطرية فيه"([١٤٢])، والمناسبة الفطرية هي ما اندرج على لسان العرب، وتقبلته سليقتهم اللغوية، ونطقت به الألسنة، ويضيف الرافعي: " وليس يخفى أن فصاحة العربي إنما هي عمل من أعمال الطبيعة المحيطة به، فإن كانت خالصة وإلا كثر في لسانه الابتذال والتنافر، كما تجد في لغات القبائل الضاربة إلى العراق واليمن والشام؛ وهذه أيضا تقرب أو تبعد من الفصاحة على نسبة مضبوطة باعتبار قربها وبعدها من ذلك الاختلاط الطبيعي؛ فحقيقة الفصاحة أنها عمل تبتدئه الطبيعة وتكمله الوراثة، فإن وقع اختلال في أحد العاملين وقع مثله في العمل، على نسبة واحدة"([١٤٣]). فكلتاهما مترابطتان: الطبيعة والوراثة.

ربط الرافعي بين نقاء فصاحة العربي البدوي وعمل الطبيعة المحيطة، والقصد منها البيئة الجغرافية التي تتواجد فيها القبيلة، فكلما انعزلت القبيلة ونأت عن مخالطة الأعاجم، صفا لسانها، وهو ما أوضحه الرافعي بقوله: "ولسنا نريد المخالطة على إطلاقها، بل مخالطة الأعاجم خاصة، والمخالطة الدائمة على الأخص، وهي التي تكون في القبائل النازلة على حدودهم؛ وذلك عند العلماء

١٤٢) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، القاهرة، د ت ، ج١، ص ٨٨

١٤٣) المرجع السابق، ج١، ص٨٨.

هو الحد بين من ترتضى عربيته ولا من يوثق بلغته، حتى إنهم نصّوا على أن نطق من ترضى عربيته بالشاذ الذي يخالف قياسهم لا يخل بفصاحته؛ لأنه لا بد من أن يكون قد حاول به مذهبًا أو نحا نحوًا من الوجوه التي يتأول عليها؛ وذلك لأن الجادة على غير ما جاء به فيكون ما شذ من منطقه مأمونًا عليه من فساد المخالطة؛ ولهذا يلحقونه بقياس القريحة الصحيحة(١٤٤)، فالفصاحة لها أهلها، الذين هم أمنوا من الأعجمية نطقا، لأنهم نأوا عن بلاد الأعاجم معيشة وتواصلا، وجعلوا العربية النقية ديدنهم.

ويعطي الرافعي أمثلة على قبائل العرب ذوي ألسنة صافية، فهم "قوم لم يخرجوا من ديارهم، ويسمونهم الأزحاء؛ لأنهم أحرزوا دورًا ومياهًا فلم ينزحوا عن أوطانهم بل هم يدورون في دورهم كالأرحاء على أقطابها، إلا أن ينتجع بعضهم في البرحاء وعام الجدب، وذلك قليل؛ وهم ست قبائل: تميم بن مرة، وأسد بن خزيمة في مضر؛ وكلب بن وبرة، وطيء بن أزد في اليمن؛ وقبيلتان أخريان في ربيعة لم يذكروهما؛ ومنهم قبائل يسمونها الجمرات (جمع جمرة وهي الجماعة)، لاجتماعهم على أن لا يخرجوا منهم إلى غيرهم ولا يدخلوا من غيرهم فيهم، وهم: بنو تميم بن عامر بن صعصعة، وبنو الحرث بن كعب، وبنو ضبة، وبنو عبس بن بغيض. وبالأرحاء والجمرات؛ نستدل على أن الطبيعة العربية تتفاوت في الميل إلى العزلة والمخالطة، وهي بحسب ذلك أيضًا متفاوتة في خلوص المنطق وانتشابه(١٤٥).

---

١٤٤) المرجع السابق، ج١، ص٨٨.

١٤٥) المرجع السابق، ج١، ص٨٨.

فعلى قدر ما توافر للبيئة الجغرافية من أسباب الاكتفاء الذاتي من ماء وزرع وضرع، يكون تمسك القبيلة بأرضها، وبصفاء لسانها، علما بأن كل قبيلة كان لها لهجتها الخاصة بها، والتي تميّزها عن غيرها من القبائل، وتدعم استقلالها السياسي، والمعنوي، وأيضا اللغوي، وإن كانت هناك ذائقة عامة تتلقى الشعر الجاهلي وتتذوقه، بناء على الألفاظ المتداولة المتفق عليها بين لهجات القبائل، وكان الاختلاف في مجمله محدودا.

ومن الثابت في الدراسات اللغوية عن حقبة الجاهلية؛ أن هناك مجموعتين رئيستين عظيمتين من **لغات العرب الباقية**؛ إحداهما حجازية غربية، وتسمى أحيانا قرشية، والأخرى نجدية شرقية أو كما تدعى تميمية. تلك القسمة هي الحد الأدنى لتلك المجموعة الواسعة من لهجات القبائل التي كانت وحدات لغوية منعزلة، وإن ارتقت لهجة قريش، بفعل عوامل سياسية ودينية واجتماعية واقتصادية، لتصبح اللغة العربية الفصيحة المقصودة، ولم تكن في جميع حالاتها أقوى من لهجة تميم، ولكن القرشية كانت أغزرها مادة، وأرقاها أسلوبا، وأغناها ثروة، وأقدرها على التعبير الأنيق الدقيق الجميل، في أفانين القول المختلفة. وقد اصطنعت لهجة قريش وحدها في الكتابة والتأليف والشعر والخطابة، فكان الشاعر من غير قريش يتحاشى خصائص لهجته، ويتجنب صفاتها الخاصة، في بناء الكلمة وفي إخراج الحروف، وتركيب الجملة، ليتحدث إلى الناس بلغة ألفوها، وتواضعوا عليها، بعد أن أسهمت عوامل كثيرة في تهذيبها، وصقلها(١٤٦)، بما يعني أن الزمن والمخالطة بين القبائل العربية كانا من

١٤٦) دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، ص٦٧. من الفروق اللغوية النطقية بين لغة قريش ولغة تميم؛ كسرُ حرف المضارعة، فمثلا عند قريش: تَعْلم، نَعلم، وعند تميم: تِعلم، نِعلم. وقريش تنطق: حُمْر وجمْعة، بضم الحرف الأول وتسكين الثاني، بينما تنطقها تميم بضم الأول والثاني فتكون: حُمُر وجمُعة. وتنطق قريش هيهات، وتنطقها تميم: أيهات. ص٦٦.

عوامل الاصطفاء اللغوي، ويضاف لهما عامل الشعرية العربية التي كانت بمثابة اللغة الإبداعية والتواصلية الموحّدة بين القبائل، فكل من قال الشعر، ووجد استحسانا، وقبولا، فإن القبائل المرتحلة، والقوافل السائرة، ستنقل نصوصه الشعرية، في أنحاء الجزيرة.

هذا، ومن المنطقي -وفق علم الاجتماع اللغوي- وجود لهجات متباينة في الإقليم الواحد، فلكل أمة لغتها الخاصة، والتي قد تكون لهجة لغوية، ثم تطورت، وفرضت نفسها على غيرها من اللهجات، التي صارعتها في المجتمع، وتقهقرت أمامها بقية اللهجات، حتى سادت وتركت لها المجال لتصبح لغة رسمية(١٤٧)، وهو ما انطبق على لهجة قريش التي أضحت الفصحى المعتمدة نطقا، والأمر نتج عن تواصل لغوي وإبداعي دون هيمنة أو تسلط.

وكما يقول ابن جني: "ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة، وتلتلة بهراء(١٤٨). بما يعني صفاء لغة قريش على المآخذ الصوتية التي تعيب لهجات القبائل، وقد ارتضت بقية القبائل لغة قريش لوضوحها، ورقيها، وثرائها، ولكن

---

١٤٧) علم الاجتماع اللغوي، د. السيد علي شتا، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٦م، ص١٨٩.

١٤٨) الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٤، د ت، ج٢، ص١٣، ١٤. فأما عنعنة تميم فإنّ تميمًا تقول في موضع أن: عن. وأما تلتلة بهراء فإنهم يقولون: تِعلمون وتِفعلون وتِصنعون؛ بكسر أوائل الحروف. وأما كشكشة ربيعة فإنما يريد قولها مع كاف ضمير المؤنث: إنكش ورأيتكش وأعطيتكش؛ تفعل هذا في الوقف، فإذا وصلت أسقطت الشين.

لا يعني أبدا إهمال دلالات المفردات عند القبائل، فوجدنا كتبا، ومؤلفات عديدة، وأيضا المعاجم اللغوية بعد ذلك تشير إلى لغات القبائل.

قال الفراء: كانت العربُ تحضر المَوسِم في كل عام، وتحجُ البيتَ في الجاهلية، وقريشٌ يسمعون لغاتِ العرب فما اسْتحسنوه من لغاتهم، تكلموا به، فصاروا أفصحَ العرب، وخلَتْ لغتُهم من مُستبْشع اللغات ومُستقبَح الألفاظ"(١٤٩). لقد كانت أسواق قريش في المواسم السنوية (سوق عكاظ وموسم الحج) ميدانا للتنافس في الأشعار، والتحاور اللغوي، وكان فصحاء قريش حكاما على المقبول من لغات العرب، وما يستساغ منها، ولم يكن الأمر صراعا لغويا، أو سعي لهيمنة لغة ما، إنما هو أقرب إلى الاتفاق على نموذج لغوي سام، عبر إقرار القبائل للغة قريش؛ يلتزمون بها في الإبداع الشعري وأيضا النصوص النثرية.

وقد لعبت مواسم الأسواق أدوارا عظيمة في التواصل اللغوي والشعري، على نحو ما يذكر علي الجندي، فقد أقيمت أسواق كثيرة، منها ما كانت ثابتة مع أيام السنة، ومنها ما كانت موسمية تعقد في مواسم معينة فإذا انتهى الموسم انفضت، وهذه جعلوها في أماكن متفرقة في أنحاء شبه الجزيرة، حتى تنال كل بقعة نصيبها منها، ولا يحرم بعض السكان من وجود هذه الأسواق في ديارهم، كما جعلوا لكل منها وقتا خاصا، بحيث لا يتعارض بعضها مع بعض، وليستطيع كل من شاء أن يحضر جميع هذه الأسواق دون أن تفوته واحدة منها. ولا شك أن

١٤٩) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، ج١، ص٧٦.

هذه الأسواق– التي فصّل ذكرها الألوسي-([150])؛ وقد كانت موزعة في أنحاء الجزيرة العربية؛ كان لها الأثر الكبير في التواصل اللغوي والثقافي والتبادل الاقتصادي، فقد كانت بطبيعة الحال ذات تأثير فعال في حياة القوم ومعيشتهم، كما كان لها تأثير في النواحي العامة الأخرى للعرب، فإذا كانت القبائل تفد إليها للبيع والشراء، فلا يستبعد بالطبع ورود تجار أجانب يفدون إليها، وكانوا يستخدمون نقودا رومية وفارسية ويمنية، سُكّت من الذهب والفضة والنحاس ومعادن أخرى، وكانت الدراهم عملة متداولة في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم)([151]).

١٥٠) انظر: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، السيد محمود شكري الألوسي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ج١، ص٢٦٥- ٢٦٧. وأبرز هذه الأسواق، سوق (دومة الجندل): وكانوا ينزلونها أول يوم من ربيع الأول، وكانت تستمر نصف شهر أو شهرا، ورؤساؤها غسان أو كلب، أي الحيين غلب قام. ويقال إن المبايعة فيها كانت ببيع الحصاة، وسوق (هجر) بالبحرين، وكانوا ينتقلون إليها في شهر ربيع الآخر. سوق (عُمان) وكانوا يرتحلون من سوق هجر إليها، فتقوم بها سوقهم إلى أواخر جمادى الأولى. سوق (المشقر)، وهو حصن بالبحرين" تقوم من أول يوم من جمادى الآخرة. ورؤساؤها بنو تيم رهط المنذر بن ساوي. سوق (سحار) تقوم لعشرين يمضين من رجب لمدة خمسة أيام، وكانت لا يحتاج فيها إلى خفارة. سوق (الشحر)، وتقوم في النصف من شعبان، وكانت مهرة تقوم بها. وفي اليمن، سوق (عدن أبين): تقوم إلى أيام من رمضان، ومنها كان يحمل الطيب إلى سائر الآفاق. سوق (صنعاء)، وتقوم في النصف الثاني من رمضان. سوق (ذي المجاز)، وكانت بناحية عرفة إلى جانبها. سوق (مجنة)، وهي موضع قرب مكة، تقوم سوقها قرب أيام الحج، ويحضرها كثير من قبائل العرب. سوق (عكاظ)، وكانت من أعظم أسواقهم، وعكاظ واد بين نخلة والطائف وهو أقرب إلى الطائف. وكانت تقام أيام موسم الحج، وتحضرها كل القبائل، وبها كانت مفاخرة العرب، وحالاتهم، ومهادنتهم.

١٥١) في تاريخ الأدب الجاهلي، د.علي الجندي، مكتبة دار التراث، دار التراث الأول، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م، ص٥٩- ٦١.

فلم تكن القبائل في الجزيرة العربية منعزلة، وإنما كانت في تواصل دائم، وتقريبا طوال العام، منتهزين الأسواق التجارية التي كانت تقام، فيتبارون شعرا، ويتنافسون تجارةً، وكانت أسواق مكة من أعظمها، سواء من حيث كم التجار والعرب الذين يفدون إليها، أو من طبيعة المنافسات الأدبية والشعرية التي كانت تجرى، بما جعل لقريش المنزلة الرفيعة.

ويكون السؤال: **لماذا نالت قريش هذه المكانة المعنوية السامية بين قبائل العرب؟** وذلك في حقبة اتسمت بالصراع القبلي، والعصبية المقيتة! والإجابة تقودنا إلى ما فصّله ياقوت الحموي في معجمه عن مكة، بأن مكة –كمكان جغرافي ومدينة- لها مكانة سامية وشريفة بين العرب، فاسمها دال على سؤددها، فمما قيل عن سبب تسميتها بمكة، أنها علامة على ازدحام الناس بها؛ ولأنها عبّدت الناس فيها (في بيتها العتيق)، لأنهم يأتون إليها من جميع الأطراف، من قولهم: امتكّ الفصيل أخلاف الناقة إذا جذب جميع ما فيها جذبا شديدا فلم يبق فيها شيئا، وهذا قول أهل اللغة، وقال آخرون: سميت مكة لأنها لا يفجر بها أحد إلا بكّت عنقه فكان يصبح وقد التوت عنقه، وقال الشرقيّ: روي أن بكة اسم القرية ومكة مغزى بذي طوى لا يراه أحد ممن مرّ من أهل الشام والعراق واليمن والبصرة وإنما هي أبيات في أسفل ثنية ذي طوى، وقال آخرون: بكة موضع البيت وما حول البيت مكة، قال: وهذه خمسة أقوال في مكة غير ما ذكره ابن الأنباري، وقال عبيد الله: ووجدتُ أنها سمّيت مكة من مك الشدي أي مصه لقلة مائها لأنهم كانوا يمتكون الماء أي يستخرجونه، وقيل: إنها تمك الذنوب أي تذهب بها، كما يمك الفصيل ضرع أمه فلا يبقي فيه شيئا، وقيل: سميت مكة لأنها تمك من ظلم أي تنقصه. أما البيت العتيق فقد سمّي بذلك

لأنه عُتق من الجبابرة، والرأس لأنها مثل رأس الإنسان، والحرم وصلاح والبلد الأمين والعرش والقادس لأنها تقدس من الذنوب أي تطهر، والمقدسة والناسّة والباسّة، بالباء الموحدة، لأنها تبسّ أي تحطم الملحدين وقيل تخرجهم (١٥٢). فالملاحظ أنها أسماء أُطلقت على مكة، من قبل أهل الجزيرة العربية، الذين دأبوا على السفر إليها، والطواف ببيتها الحرام، فمن الطبيعي أن يكون الازدحام عنوانا لها، وأنها جاذبة لكل قبائل العرب، خاصة أن الأثر الديني للديانة الحنفية كان باقيا، ومرتبطا بالكعبة المشرفة، رغم الوثنيات التي لحقت بعقيدة العرب، ولكن ظل تكريمها عاليا في النفوس. وهذا ما أثبته القرآن الكريم، فقد سماها الله تعالى أم القرى فقال: لتنذر أم القرى ومن حولها، وسماها الله تعالى البلد الأمين في قوله تعالى: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾، (التين، ١، ٢).

وأقسم المولى بمكة، وأسماها البلد: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ. وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾، (البلد، ١، ٢)، وشرّفها منذ زمن إبراهيم -عليه السلام- بأن جعل فيها البيت العتيق، قال تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾،(الحج، ٢٩)، ولا تزال مكة آمنة، ولها المكانة الأسمى تحقيقا لدعاء إبراهيم-عليه السلام-:﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً وَاجْنُبْنِي وَبَنِيّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنامَ﴾، (إبراهيم، ٣٥)، فقد أَسكِن إسماعيلُ مكة، وتحت أقدامه انبجس ماء زمزم: ﴿رَبّنا إِنّي أَسْكَنْتُ من ذُرّيّتِي بِوادٍ غَيْرِ ذِي﴾، (إبراهيم، ٣٧). الذي تحوّل بمرور الوقت إلى محج ثابت لكل العرب، تأثرا بتعاليم الحنفية السمحاء، قال

---

١٥٢) معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م، ج٥، ص٨٢.

تعالى: ﴿جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنّاسِ﴾،(المائدة، ٩٧)، فعلى الرغم من انتشار الوثنية في جزيرة العرب، إلا أن مكانة إبراهيم، ظلت سامية في قلوب العرب، وتمثلت في تقديسهم للكعبة المشرفة في مكة المكرمة، وحرصهم على الحج، وارتياد أسواق مكة.

"فلا غرو بعد هذا كله، إذا نزل القرآن بلغة قريش التي هي لغة العرب المثالية، وباركَ توحّدها، وسما بها إلى الذروة العليا من الكمال، بعد أن كانت لهجة محدودة، لإحدى قبائل العرب. ولا عجب إذا اقتصر على تحدّي خاصةِ العرب؛ القادرين على التعبير بتلك اللغة الموحّدة، ثم لا غرابة أخيرا، إذا تعددت وجوه قراءته، تخفيفا على القبائل، وحلا لمعضلة تباين اللهجات"(١٥٣). وتأكيدا على أن الخلاف في لغات العرب إنما هو خلاف محدود، يكاد يقتصر على نطق بعض الكلمات، ودلالات بعض الألفاظ، ولكنها في مجملها، تتفق مع خط العربية العام. ولذا، فإن اعتماد لغة قريش لا يعني نبذ اللهجات، وعدم الأخذ بها، وإنما -كما يؤكد ابن جني- على أن مختلف اللهجات أو اللغات في بيئة العرب مهم في الدراسة اللغوية، ويذكر في باب حمل عنوان "اختلاف اللغات وكلها حجة"،:" اعلم أن سعة القياس تبيح لهم ذلك ولا تحظره عليهم، ألا ترى أن لغة التميميين في ترك إعمال "ما" يقبلها القياس، ولغة الحجازيين في إعمالها كذلك؛ لأن لكل واحد من القومينِ ضربًا من القياس يؤخذ به ويخلد إلى مثله. وليس لك أن تردّ إحدى اللغتين بصاحبتها؛ لأنها ليست أحق بذلك من وسيلتها. لكن غاية مالك في ذلك أن تتخيّر إحداهما فتقويها على أختها،

---

١٥٣) دراسات في فقه اللغة، ص٧٠.

وتعتقد أن أقوى القياسين أقبل لها وأشد أنسابها. فأما ردّ إحداهما بالأخرى فلا. أوَلا ترى إلى قول النبي -صلى الله عليه وسلم: "نزل القرآن بسبع لغات كلها كافٍ شافٍ". هذا حكم اللغتين إذا كانتا في الاستعمال والقياس متدانيتين متراسلتين أو كالمتراسلتين. فأمّا أن تَقِلّ إحداهما جدًّا وتكثر الأخرى جدًّا، فإنك تأخذ بأوسعهما رواية وأقواهما قياسًا"([١٥٤]).

فمقياس ابن جني في القاعدة النحوية هو الرواية الأكثر انتشارا بين لغات العرب، والأجدر والأقوى في قياسها على شواهد العرب، ولكن في الحالتين، لا توجد لهجة تقصي أخرى، أو تنفيها.

وقد اتسع القرآن الكريم، وشمل العديد من لغات العرب، خاصة لغة الحجاز، ولغة تميم، والمعلوم أن تميم تنبر الهمزة، أي تحققها، وتلتزم بها، ويشاركها أكثر البدو في ذلك، أما الحجازيون فلا ينبرون إلا إذا أرادوا محاكاة تميم في هذه الصفة الحلوة في لهجتهم، وكما قال عيسى بن عمر: "ما آخذ من قول تميم إلا بالنبر، وهم أصحاب النبر، وأهل الحجاز إذا اضطروا نبروا". ونبر الحجازيين يأتي اضطرارا، لشعورهم أن تحقيق الهمزة في الأساليب الأدبية من شعر وخطابة؛ أقرب إلى الفصاحة من تسهيلها. وجاء نزول القرآن بنبر الهمزة، دليلا على أن اللغة المثالية قبل الإسلام، قد استحسنت هذا في لحن تميم، فاتخذته صفة من صفات نطقها الصحيح. ولكن الإسلام، ومن أجل تسهيل تلاوة النص القرآني، خفف عن القبائل وراعى لهجاتها، فلم يلزم أحدا بتحقيق

---

١٥٤) الخصائص لابن جني، ج٢، ص١٢.

الهمزة، وإن التزمه في الوحي، فمالت قراءات أكثر الحجازيين إلى التسهيل لا النبر، كما هو في قراءة نافع وأبي جعفر هما من أشهر قراء المدينة(١٥٥).

هذا المثال عن تسهيل نبر الهمزة، يستند إليه عبده الراجحي في فرضيته التي يرى فيها أن اللغة العربية المشتركة تمت من خلال عملية توافق بين قبائل العرب، دون فرض لغة قريش تحديدا، وأن ما يقال عن لغة قريش لا يستند إلى أساس علمي صحيح، ويسوغ في ذلك جملة من الأدلة والمبررات النظرية، أهمها أننا يجب أن نأخذ أقوال الرواة عن لغات العرب بقدر كبير من الحذر، لأنها لم تصدر إلا تمجيدا لقبيلة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، خاصة أنه لا يتوافر لدينا نصوص لغوية من لهجات القبائل، تتميز بها أمامنا عن لهجة قريش. فالذي حدث أننا وجدنا أنفسنا أمام لغة نموذجية مشتركة، قال عنها الأقدمون أنها لغة قريش، ولكنه حكم يُعَدَ -من منظور المنهج العلمي- ضربا من الحدس والتخمين، خاصة أننا لم نجد من الشعراء أصحاب المعلقات قرشيا واحدا، فمن الغرابة أن تكون قريش أفصح العرب، ولا يوجد منها شاعر من أصحاب المعلقات. ويصل عبده الراجحي إلى رأي مفاده أن اللغة المشتركة لا تنتسب إلى قبيلة واحدة، ولكنها تنتسب إلى العرب جميعا، مادامت النصوص الشعرية والنثرية لا تكاد تختلف فيما بينها، وهذه النصوص ليست قرشية، بل هي من قبائل مختلفة، في دلالة على أن هذه اللغة المشتركة اصطنعها الأدباء في فنهم القوليّ، ونحن لا نستطيع أن نتصور أنهم كانوا يتحدثون في بيعهم وشرائهم،

١٥٥) دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، ص٧٨.

وجدهم وهزلهم باللغة ذاتها التي ينظمون بها شعرهم، أو يضعون بها خطبهم([١٥٦]).

إن ما طرحه عبده الراجحي؛ ظاهره روح المنهج العلمي، وباطنه اتهام صريح إلى علماء اللغة قديما بانحيازهم إلى قبيلة الرسول، لاعتبارات دينية، وأن شعراء المعلقات العشر لا يوجد بينهم قرشي واحد، وأنه لا توجد نصوص أو آثار مدونة للقبائل الأخرى ولهجاتها، يمكن الاستناد عليها في إصدار حكم لغوي نهائي، على قاعدة المقارنة بين لهجات القبائل.

والحقيقة أن هذا الانتقاد لا يخرج عن كونية فرضية عقلانية، يمكن الرد عليها بسهولة، فاللغة المشتركة كانت قائمة بالفعل، ولكن غلبت عليها لهجة قريش لعوامل الاصطفاء اللغوي، والذائقة العربية العالية، والتي صيغت بها أشعار الجاهلية، وكما يقول ابن خلدون: "ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللّغات العربيّة وأصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم. ثمّ من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم. وأمّا من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسّان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والرّوم والحبشة فلم تكن لغتهم تامّة الملكة بمخالطة الأعاجم. وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصّحّة والفساد عند أهل الصّناعة العربيّة"([١٥٧]).

ولكن مادام القرآن قد أُنزِل على سبعة أحرف (لغات)، وله قراءات معتمدة وفقا لهذه اللغات السبع، وكما يذكر ابن منظور في شرحه لقول الرسول

---

١٥٦) فقه اللغة في الكتب العربية، د. عبده الراجحي، دون ناشر، ١٩٧٢م، ص١١٩، ١٢٠.

١٥٧) تاريخ ابن خلدون، ص٣٠٢.

(صلى الله عليه وسلم): "نزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شاف كافٍ". أراد بالحرف اللغة. قال أبو عبيد وأبو العباس: نزل على سبع لغات من لغات العرب. وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه، هذا لم يُسمع به. ولكن هذه اللغات متفرقة في القرآن، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة لأهل اليمن، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة هذيل(١٥٨)، فلا مجال لفرضية التحيز من أساسها، فالتيسير هو عنوان القراءات القرآنية، وكما يذكر مكي بي أبي طالب، وهو يعدد فوائد القراءات السبع: "إن الله "عز وجل" لم يجعل على عباده حرجا في دينهم، ولا ضيّق عليهم فيما افترض عليهم. وكانت لغات من أنزل عليهم القرآن مختلفة، ولسان كل صاحب لغة، لا يقدر على رده إلى لغة أخرى إلا بعد تكلف ومئونة شديدة، فيسّر الله عليهم أن أنزل كتابه على سبع لغات متفرقات في القرآن بمعان متفقة ومختلفة، ليقرأ كل قوم على لغتهم، على ما يسهل عليهم من لغة غيرهم، وعلى ما جرت به عادتهم. فقوم جرت عادتهم بالهمز. وقوم بالتخفيف. وقوم بالفتح. وقوم بالإمالة. وكذلك الأعراب واختلافه في لغاتهم، والحركات واختلافها في لغاتهم. وغير ذلك. فتفصّح كل قوم، وقرأوا على طبعهم ولغتهم ولغة من قرُب منهم، وكان في ذلك رفق عظيم بهم، وتيسير كثير لهم"(١٥٩). وإذا تأملنا الاختلاف في النطق ما بين إمالة، وفتح وتخفيف، واختلاف في الإعراب والحركات؛ سنجد أن هذا كله يعود إلى لغات العرب

١٥٨) لسان العرب، ص٨٣٧، ٨٣٨.

١٥٩) الإبانة عن معاني القراءات، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: د.عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د ت، ص٨٠، ٨١.

المنطوقة، والتي أجاز لهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) نطقها، دون أي اختلاف في كلمات أو آيات القرآن، فالأمر النبوي هنا للتيسير على أهل العرب الذين اعتادوا القراءة وفق منطوقهم اللغوي، ولكن كتابة الآيات في المصحف ذاته، لا خلاف عليها، وإنما الخلاف في القراءة (التلاوة) فقط، والتي انحصرت في سبعة قراءات معتمدة في علم التجويد، على نحو ما يعلل مكي بن أبي طالب قائلا: "إن الرواة عن الأئمة من القراء، كانوا في العصر الثاني والثالث كثيرا في العدد، كثيرا في الاختلاف، فأراد الناس في العصر الرابع أن يقتصروا من القراءات، التي توافق المصحف على ما يسهل حفظه، وتنضبط القراء به، فنظروا إلى إمام مشهور بالثقة والأمانة وحسن الدين، وكمال العلم، قد طال عمره، واشتهر أمره، وأجمع أهل مصره على عدالته فيما نقل، وثقته فيما قرأ وروى، وعلمه بما يقرأ، فلم تخرج قراءته عن خط مصحفهم المنسوب إليهم، فأفردوا من كل مَصر؛ وجّه إليه عثمان مصحفا، إماما هذه صفته وقراءته على مصحف ذلك المصر"(١٦٠)، وذلك بسبب تفرّق القبائل في الأمصار، وتفرّق قراء القرآن الكريم معهم، وقد راح كل واحد من هؤلاء يقرئ الناس وفق لغة قبيلته، استنادا إلى حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فتعددت القراءات، وكَثُر القراء، وكان لابد من ضبط علمي للقراءات السبعة المعتمدة، على أساس مصحف عثمان المعتمد كتابة، والمتفق عليه في قراءاته السبع. وبذلك، لا مجال في رأينا لفرضية الانحياز للغة قريش بوصفها اللغة الوحيدة التي نزلها بها القرآن.

١٦٠) المرجع السابق، ص٨٦.

وكون لغة قريش هي النموذج، فقد علل ابن خلدون ارتقاءها عن غيرها، بكون مكة المكرمة –جغرافيا- بعيدة عن مواضع القبائل التي خالطت العجم، وفسد جزء من لسانها، في حين اقتربت قريش من لهجات قبائل الأكثر فصاحة مثل ثقيف وهذيل، وتميم، وأسد، فالقضية ليست تحيزا لقريش، وإنما هي واقع لغوي قائم بالفعل، وصفه اللغويون القدامى؛ معددين أسباب تميز لغة قريش، والتي شكّلت اللغة المشتركة، أو المتفق عليها نطقا وإبداعا.

أما خلو قريش من قصائد المعلقات، فهو أمر يرتبط بالموهبة والتميز الشعري، فأصحاب المعلقات هم الأبرز تميزا وتألقا في نظم قصائدهم، واتفق شعراء العرب ومتذوقوها على روعة هذه المعلقات، بغض النظر عن الانتماء القبلي، ولكن هذا لا يعني خلو قريش من الشعر، وهو ما أوضحه جواد علي، قائلا: "ولا نجد بين الشعراء البارزين من أصحاب المعلقات شاعرا واحدا هو من قريش، كذلك لا نجد من بين شعراء الطبقات المتقدمة من فحول الشعراء الذين قدمهم علماء الشعر على غيرهم شاعرا هو من أهل مكة، وهذا هو تفسير قول أهل الأخبار المتقدم، الدال على تأخر قريش بالنسبة إلى باقي العرب في قول الشعر، أما لو أخذنا قولهم المذكور، وصرفناه على أهل القرى، فإننا نجد مكة متقدمة فيه، لأنها أنجبت عددا لا بأس به من الشعراء، بالقياس إلى الطائف، التي اشتهرت بشعر شاعرها "أمية بن أبي الصلت"، ولكنها لا تداني مكة في عدد من ظهر بها من الشعراء، وبالقياس إلى "نجران" وإلى قرى اليمامة. أما بالنسبة إلى يثرب، فقد برز بيثرب شعراء، هم أكثر عددا وشهرة من شعراء مكة. وقد وصف "ابن سلام" شعر قريش بقوله: "وأشعار قريش أشعار فيها لينٌ يشكل بعض الإشكال". وذلك حين تحدث عن شعر "أبي طالب" وعن شعر "الزبير بن عبد

المطلب"، وعما وضع الناس من شعر عليهما. وقد ذكر أهل الأخبار، أن قريشا كانت في الجاهلية دون غيرها من العرب، تعاقِبُ شعراءها إذا هجا بعضهم بعضا، كما كانت ترمي من يروي المثالب ويقع في أعراض الناس بالحمق، فتسقط منزلته بين الناس، ولهذا قلّ فيها شعر الهجاء([١٦١])، وكثرت فيها ألوان أخرى من الشعر.

فقريش مقارنة بغيرها من قبائل الجزيرة كانت الأقل في نجابة شعرائها، وبالمقارنة مع مدن الحجاز وقراه، كانت الأكثر، وهناك شعراء قرشيون هاجموا الرسول (صلى الله عليه وسلم)، يذكر منهم جواد علي: "مالك بن عميلة بن السباق بن عبد الدار بن قصي" القرشي، وهو جاهلي، من معاصري "هشام بن المغيرة" المخزومي، ومن شعراء قريش الذين أدركوا الإسلام وصاروا عليه، "ابن خطل"، "عبد الله بن خطل"، أو "آدم" القرشي الأدرمي. وهو من ولد "تميم بن غالب". وكان ممن يهجو الرسول والإسلام([١٦٢]). فالأمر يرتقي فوق التحيز القبلي، لأننا أمام لغة جمعت الروعة والجمال والثراء والصفاء، عبّر عنها شعراء الجاهلية، وأكرمها الله بقرآنه المقدس. أما فكرة التحيز الديني من قبل علماء اللغة قديما للهجة قريش، فهي مجرد فرضية، تحمل في طياتها حالة من الاستعلاء على اللهجات الأخرى أو القبائل الأخرى، وهو ما يضاد الواقع والتاريخ، وتنفيه علوم التفسير واللغة والتأليف المعجمي.

---

١٦١) المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار الساقي، ط٤، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ج١٨، ص٢٦١.

١٦٢) المرجع السابق، ج١٨، ص٢٨١.

صحيح أن الجزيرة العربية غلب عليها الطابع البدائي في الحياة، بحكم قسوة الطبيعة وجفافها، وندرة مواردها، ولكنها كانت سببا في تكوين لغة عربية صافية نقية، مكتملة في بنيتها اللغوية، خاصة في بقاعها العميقة، التي نأت عن مخالطة الأعاجم، كما أنتجت شعرية عربية سامقة، وذائقة عالية التلقي، في صورة غير متوقعة؛ فإذا جفت البيئة، انشغل الإنسان بتوفير طعامه وشرابه وأسباب عيشه. أي أن الإنسان العربي عايش الفقر، وارتقى بالشعر، ارتحل بحثا عما يسد رمقه، وهو يتغنى بقصائده، ويجوّد في بنيتها وإيقاعها.

المبحث الثالث : الشفاهية والكتابية والنقاء اللغوي :

لكي نفهم تطور المعجمية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، علينا النظر إلى أصل اللغة العربية، ورحلتها الأولى من الشفاهية إلى الكتابية، فثمة كثير من القضايا والصلات لا يمكن فهمها إلا بالحفر في أصول العربية، خاصة في المرحلة الشفاهية. فلا عجب أن نجد كلا من هاليدي ويالوب يطرحان سؤالا مفاده: **متى بدأ علم المعاجم؟** ثم تكون إجابتهما أن هناك قاعدة عامة، توجد في كل دراسة منهجية للأنماط الرسمية لأية لغة، يعتمد فيها علم المعاجم على اللغة المكتوبة، مع الإقرار أن الثقافات الشفهية تمتلك نظريات أو رؤى عن وظيفة الكلام والبلاغة. ولكن المعجمية تنشأ بعد أن تتطور الكتابة، والتركيز على استنباط القواعد، وعلى إحصاء المفردات(١٦٣). إن المغزى من السؤال السابق لا يتصل بتحديد حقبة زمنية تبدأ فيها الأمم بإنجازها معاجمها اللغوية، وإنما هو سؤال يثير التفكر والبحث للنظر في أصل اللغة، خاصة في مرحلتها الشفاهية، وفي طبيعة المجتمع الناطق باللغة، والثقافة التي ارتبطت بها، فكثير من الأمور ستنبلج وقتئذ، ومن ثم نذهب إلى مرحلة الكتابة، التي تعني جمع اللغة، وتدوين شواهدها، وحصر مفرداتها، وتراكيبها، وما يتصل بها من علوم لغوية: النحو والصرف والبلاغة، ثم تأتي مرحلة المعجمية، التي هي محصلة لجهود سابقة، ولكن حتما ستكون الدلالات الثقافية الشفاهية حاضرة، جنبا إلى جنب مع الجانب الكتابي، وكلاهما أساسان في عمل المعجميّ، الحريص على جمع المفردات، وترتيبها هجائيا، في مختلف أشكالها وأبنيتها اللغوية، وقد لا يحصي المعجميّ كل الكلمات، أو يكتفي بالجمع دون الشرح، وتلك إحدى مهام المعجم، فالحصر

163) Lexicology: A Short Introduction, M. A. K. Halliday and Colin Yallo, P16.

مطلوب، وقد لا تفي به كل المعاجم، أو يختلف من معجم إلى آخر، أو أن المعرفة اللغوية المتاحة في عصره كانت محدودة، فأنشأ قاموسه في ضوء المتاح، فجاء غير جامع لكل المفردات، والتعبيرات.

فما القاموس إلا مجرد بناء؛ وظيفته تقديم الكلمات بشكل أو بآخر بشكل إفرادي، وضمن قائمة يمكن الوصول إليها بشكل ميسر. وقد يورد القاموس بعض الكلمات بعيدًا عن استخدامها اللغوي الشائع، وهذا في كثير من النواحي يًعَدّ وظيفة مفيدة، علما بأن قائمة الكلمات يمكن أن تكون مجموعة من العناصر المعزولة، التي قد تكون مضللة للغاية إذا تم استخدامها كأساس للتنظير حول ماهية الكلمات والمعاني(١٦٤). فبعض القواميس أو المعاجم، تكتفي بحصر المفردات، دون تعميق شرحها، أو عرض أبرز المعاني المرتبطة بها، أو لا تذكر كل الدلالات التي تعنيها الكلمة في مواضع واستخدامات مختلفة، مما يؤدي إلى تضليل إذا اعتمد القارئ على هذا القاموس المحدود في شرحه للمعاني، ومن هنا تتعزز أهمية النظر في الأصول الشفاهية الثقافية، ومعرفة ما تحمله اللفظة ثقافيا.

يقول ماريو باي: "حينما ننتقل من الحضارات المتخلفة إلى الحضارات المتقدمة؛ يصبح العامل اللغوي في الثقافة أكثر أهمية، مادامت اللغة -بخاصة في صورتها المكتوبة- تقوم بدور الأداة أو الواسطة للثقافة، بمعنييها الأنثروبولوجي والتقليدي. وعند هذه النقطة، لابد أن يؤخذ في الاعتبار ليس فقط اللغة أو الثقافة الأولى للجماعة (اللغوية) التي ندرسها، ولكن أيضا العوامل اللغوية الثقافية من الدرجة الثانية أو الثالثة"(١٦٥).

---

164) Ibid, P25.

١٦٥) أسس علم اللغة، ماريو باي، ص٢٠٧.

لقد استخدم باي مصطلحي "الحضارات المتخلفة، والحضارات المتقدمة"، متسقا مع وجهة نظره التي مرّ ذكرها، بجعل الثقافة مترادفة للحضارة، والحقيقة أن الحضارة هي مرحلة متقدمة، تعني التطور في جوانب مختلفة للشعب: ثقافيا وفكريا، وعلميا وتقنيا. أما الثقافة فهي سمة تلازم المجتمعات الإنسانية قاطبة، أيا كانت أطوارها، ما بين بداوة، أو حضارة، فكل حضارة لها ثقافتها التي بُنيت عليها، ولكن ليست كل ثقافة لها حضارة، فهناك ثقافات كانت ولا تزال بدائية محدودة شبه جامدة، وهناك ثقافات تغيرت وارتقت حضاريا.

والملاحظ أن باي يؤكد ضمنا على أهمية اللغة في صورتيها: الشفاهية والمكتوبة، فهي في الحالتين أداة ثقافية معبرة. ومرحلة الكتابة في رأينا لا تعني تحويل اللغة من منطوقة إلى مكتوبة، فاللغة العربية كانت مكتوبة، ولها حروفها وكلماتها قبل الإسلام، ولكن المعرفة بالقراءة والكتابة كانت في أضيق الأحوال، وتقتصر على فئة قليلة، وأفراد يُعَدّون على أصابع اليد في القبيلة، ولم يتم جمع اللغة ولا تدوين شواهدها بشكل علمي، إلا بعد ظهور الإسلام، وبدء مرحلة الحضارة الإسلامية الكبرى. فالكتابة هنا ليست على الإطلاق، وإنما ترتبط بتدوين اللغة: الشواهد والمفردات، وهي القاعدة الأولى في الحضارة.

يطرح والترج أونج مصطلح "الديناميات النفسية للثقافات الشفاهية الأولية"، أي الثقافات التي لم تمسّها الكتابة، فلا يكون للكلمات حضور بصري، فاللغة مجرد أصوات، تستطيع استعادتها مرات، أو تذكرها، فليس لها بؤرة تركيز ترى من خلاله، إنها مجرد وقائع وأحداث. فنظرة الشعوب الشفاهية في عمومها، وعلى الأرجح كلها؛ إلى الكلمات بوصفها ذات قوة تأثير سحرية، وهي نظرة ترتبط في لاوعيهم بإحساسهم بها، من حيث هي بالضرورة منطوقة، ذات

صوت، ومن ثم ناتجة عن قوة، في حين ينسى أن تعبير "الرجوع إلى مصادر مكتوبة" يُعَدّ تعبيرا فارغا من أي معنى في الثقافة الشفاهية، ولا يؤدي ذلك إلى التحكم في أنماط التعبير فقط، بل إلى التحكم في العمليات الفكرية أيضا. مما يحتم القيام بعملية التفكير نفسها داخل أنماط حافزة للتذكر، بصيغة صورة قابلة للتكرار الشفاهي، وذلك في أنماط ثقيلة الإيقاع، متوازنة، في جمل متكررة أو متعارضة، أو في كلمات متجانسة الحروف الأولى، أو مسجوعة، أو في عبارات وصفية، أو أخرى قائمة على الصيغة، أو في وحدات موضوعية ثابتة، مثل المجالس، والأطعمة، والأحداث، والمواقف، أو في الأمثال التي يسمعها المرء باستمرار، وترد إلى الذهن بسهولة، وقد صيغت هي نفسها، على نحو قابل للحفظ، والتذكر السهل، أو في أشكال أخرى حافزة للتذكر، فالفكر الجاد مجدول مع نظم للذاكرة، والحاجة الحافزة للتذكر تقرر تركيب الجملة نفسها. بل إن التفكير المطول ذا الأساس الشفاهي والمصاغ في نصوص، عندما يكون في شكل شعري، يكون إيقاعيا بشكل ملحوظ، لأن الإيقاع فسيولوجيا وذهنيا يساعد على التذكر. وكلما زاد الفكر المنمط شفاهيا تعقيدا، زاد اعتماده على العبارات الجاهزة المتوازنة إيقاعيا، فهي تشكل مادة التفكير، ولا تفكير بدونها(١٦٦)، فالشعر يسهل حفظه لإيقاعه المنغم، وكلامه المنسق، وطرحه المتسق.

استند أونج إلى رؤية نفسية في قراءة الثقافات الشفاهية، وموقع اللغة والنصوص والتفكير فيها. أي أن قراءته جاءت من زوايا عديدة، وهي: علاقة التفكير بالتعبير، وعلاقة التفكير بالتذكر، وعلاقة التفكير بالإبداع، وعلاقة

١٦٦) الشفاهية والكتابية، والترج. أونج، ترجمة: د. حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤م، ص٧٣-٧٨.

التفكير بالتعلم. لأن السؤال المطروح دوما في الثقافة الشفاهية هو: كيف يمكن حفظ المعرفة وإن كانت بسيطة؟ وتشمل المعرفة: الحكمة، والتقاليد، وبعض المعارف الطبية والخبرات في الأعمال الحرفية واليدوية، بجانب الإبداعات المختلفة.

وهنا نؤكد على أن الثقافة تحضر بوصفها الدرجة الأولى من الحضارة، أو بالأدق هي سابقة على الحضارة، بل إن الحضارة في لبّها تتأسس على ثقافة الجماعة الإنسانية، سواء كانت بدائية أو في درجة من درجات الرقي، وفي كل أحوالها، فإن مفهوم الثقافة -كما يذكر تشيكالوف وكوندراشوف- يتضمن منهج النشاط (السلوك)، والاستمرارية، والتراكم (التجميع)، والأخير يعني الخبرة، التي هي حصيلة نشاط الجماعة الثقافية، واستمراريته الزمانية والمكانية، فالخبرة لا تُنقَل فقط، وإنما تتراكم أيضا، وتلك من سمات المجتمعات الشفاهية، تصبح اللغة الشفاهية وسيلة لحفظ ثقافتها، بالتعليم المباشر. أما في المجتمعات المتحضرة فإن التفكير والتعلّم يصبحان مجالين متلازمين للنشاط الإنساني، وقدرة الفرد الواحد التي تسمح له بالحصول على المعارف عن الواقع، على أساس الاستدلال، والأفعال التفكيرية، بالتصورات والمفاهيم، والمعارف. والحال كذلك في الثقافة المعاصرة، حيث يمكننا تمييز أنواع التفكير الرئيسة وأبرزها: التفكير الفلسفي، والتفكير العلمي، والتفكير في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، مثل التفكير الديني، والتفكير الفني، والتفكير التصميمي، والتفكير الهندسي، بالإضافة إلى التفكير العملي التطبيقي في السلوك العادي(١٦٧)، وإذا تأملنا في

١٦٧) التفكير والإبداع، فاديم روزين، ترجمة: د. نزار عيون السود، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١١م، ص١٨.

هذه الأنماط من التفكير والتعلم (البدائي والحضاري) سنجد أن اللغة تصبح قاسما مشتركا فيها، بمعنى أن كل شكل من التفكير له مصطلحاته التي تعبر عنه، وهناك معاجم متخصصة تصوغ مصطلحات التفكير والعلوم المختلفة، وتنسقها وتفهرسها، فالإنسان يفكر بلغته.

ولكن هل يمكن أن **تكون هناك قواميس (معاجم) في مرحلة الثقافة الشفاهية البدائية؟** يجيب أونج بأن المجتمعات الشفاهية تعيش في الحاضر، إلى حد كبير، على نحو يحفظها في توازن أو اتزان، من خلال التخلص من الذكريات التي لم يعد لها صلة بالحاضر، أما القوى التي تتحكم في الاتزان، فيمكن الإحساس بها بتأمل حالة الكلمات في بيئة شفاهية ما، أما ثقافات الطباعة فقد اخترعت قواميس يمكن فيها تسجيل المعاني المختلفة للكلمة، كما ترد في نصوص يمكن تحديد تواريخها، وهكذا نعرف أن للكلمات طبقات من المعاني، لم يعد الكثير منها له أية صلة بالمعاني العادية الحاضرة، ذلك أن القواميس تعرض الاختلافات الدلالية. أما الثقافات الشفاهية فليس عندها بالطبع قواميس، بل فيها قليل من التعارضات الدلالية، ويتم التحكم في المعنى من خلال التصديق الدلالي المباشر، أي من خلال مواقف الحياة الواقعية التي تستخدم فيها الكلمة هنا، والآن. فالعقل الشفاهي، لا يهتم بالتعريفات، ولا تكتسب الكلمات معانيها إلا من موطنها الفعلي الملح، فمعاني الكلمة تنبثق من الحاضر(١٦٨).

---

١٦٨) الشفاهية والكتابية، ص٩١.

حيث تنتقل اللغة من حالة الشفاهية إلى الكتابية، ولا شك أن طريقة التعليم تختلف بين المستوى الأدنى في الثقافة، والمستوى الأعلى في الحضارة، وكما يذكر والترج. أونج، فإن هناك فروقا أساسية في طرق تحصيل المعرفة والتعبير بالكلام، بين الثقافات الشفاهية الأولية والتي هي ثقافات بلا معرفة بالكتابة على الإطلاق، والثقافات عميقة التأثير بالكتابة. حيث أتاحت تقنية الكتابة سبلا هائلة في حفظ ونقل وتعليم الفكر والأدب والعلم، وهو ما يجرنا إلى قراءة مسيرة اللغة في ضوء الفكر وصورته اللفظية في الثقافة الشفاهية، ثم الفكر والتعبير في صورتيهما الكتابية، من حيث انبثاقهما من الثقافة الشفاهية، وعلاقتهما بها[١٦٩]. وبذلك تكون اللغة -في منظومتها الشفاهية والكتابية- حافظة للتراث الثقافي والحضاري، وهي أيضا سبيل لحفظ العلوم، والتعبير في الإبداعات والفنون، مثلما هي الوسيلة الأساسية في نقل المنجز الثقافي والحضاري إلى الأجيال التالية، عبر منظومة تعليمية، ستكون اللغة حاضرة شفاهة في طرائق التدريس، وأيضا في المنظومة اللغوية التي يسمعها الطالب في بيئته الاجتماعية، ويتلقى بها العلم في مدرسته، وستكون أيضا أداته للتعبير إذا كان عالما أو أديبا أو فنانا.

إن اللغة في وجودها الشفاهي مرتبطة بالجماعات الإنسانية البسيطة: الرعوية، والزراعية، وحياة الصيد والغابات وما شابهها، ومن هذه الحياة تخرج مفردات اللغة ومكوناتها، فاللغة العربية ارتبطت بحياة البادية في الجزيرة العربية، برمالها، وأحجارها، وجبالها، ووديانها، وأيضا بالحياة الرعوية في

١٦٩) المرجع السابق، ص٣٧.

تفاصيلها. ولم تكن القبائل على حالة لغوية واحدة، شفاهية كانت أو كتابية، بل كانت ناطقة بعديد من اللهجات، ومتأثرة باللغات السامية، وهو ما كشفت عنه النقوش في الآثار، فقد **كُتب الخط العربي** معبّرا عن لغات سامية، ولهجات عربية عديدة، لا تزال بعض سماتها اللغوية موجودة حتى الآن في اللهجات العربية، وكما يذكر شوقي ضيف، فقد عُرِف عرب الجنوب بخطهم المسند، ومنه نشأ الخط الحبشي وخطوط اللهجات العربية الشمالية القديمة وهى اللحيانية والثمودية والصفوية. واللحيانيون قبيلة عربية شمالية، كانت تسكن في منطقة العلا، ونراهم يستعملون «ها» أداة للتعريف بدلا من أل، وقد اختلف في تاريخهم، فمن الباحثين من يرجعهم إلى القرون الأولى ق. م ومنهم من يتأخر بهم إلى ما بعد الميلاد، بل منهم من يتأخر بهم إلى القرن الخامس إذ ضعفوا وتلاشوا في قبيلة هذيل. وعدهم الهمداني من بقايا قبيلة جُرهُم، ولعله يشير بذلك إلى صلتهم باليمنيين ويظهر أنهم كانوا يدينون لهم بالولاء. لنقوش الصفوية والثمودية واللحيانية عربية كما قدمنا برغم أنها كتبت بالخط المعيني الجنوبي، فخصائصها اللغوية قريبة من خصائص العربية التي نزل بها القرآن الكريم، وإن اختلفت عنها فى أداة التعريف وفى بعض الصفات اللغوية، إلا أنها على كل حال تصور طورا من أطوار اللغة العربية الشمالية، وقد احتوت على كثير من أسماء الرجال وأسماء الآلهة والأصنام، ثم ظهر الخط النبطي، مدعوما من عرب النبط الذين قويت دولتهم، في شمال الحجاز، ولما سقطت دولتهم وانتشروا في الحجاز ونجد؛ أخذ شيوخ العرب وأمراؤهم يتخذون خطهم في كتابة نقوشهم، وهجروا الخط اللحياني والثمودي والصفوي. وسرعان ما تطور هذا الخط النبطي

الآرامي إلى الخط العربي، الذى كُتب به القرآن الكريم والمؤلفات الإسلامية، وإن كانت هناك آراء مختلفة حول الخط العربي(١٧٠).

تميزت حياة القبائل العربية بالتنقل الدائم، على نحو ما يشرح سعدي ضناوي، ذاكرا أن البدو وقفوا موقفا سلبيا من الطبيعة، فلم يحاولوا البقاء في أماكنهم، للتغلب على قسوة الطبيعة، وتقلباتها، بل صار التنقّل سمة أساسية للإنسان العربي البدوي، فهو يرحل طلبا للمنهل والمرعى، ومن أجل الحروب والغزوات، للسلب والنهب، ومن أجل اختيار أرض جديدة يستولون عليها، وينعمون بخيراتها، ويطردون القبائل الضعيفة منها، أو يسيطرون عليها، وقد ترحل القبيلة المنهزمة، مؤثرة الفرار على الحرب والبقاء، وهو رحيل تام، يقابله "الظعن" وهو الرحيل المؤقت، الذي قد يكون فرديا للثأر، أو طلب الغنى، وقد يكون جماعيا، تتبعا لمساقط الأمطار، فمصدر الثروة في حياتهم هو الحيوان المستأنس، وأيضا صيد حيوانات الصحراء(١٧١).

إن هذه العوامل الطبيعية أو القتالية التي ألزمت العربي بالتنقل جعلت التنقل فضيلة، ورمزا للروح العالية، والنفس الكبيرة، وسبيلا للتفاخر، وأضحى

١٧٠) العصر الجاهلي، شوقي ضيف، ص٣٢-٣٤. وهناك روايات عند المؤرخين المسلمين تزعم أن الخط العربي منشؤه الحيرة وأنه نقل منها إلى مكة والحجاز. غير أن هذه الروايات لا تتفق ووثائق النقوش التى كُشفت في الحجاز ودرسها علماء اللغات السامية، فقد وجدوا نقوشا حجازية وغير حجازية تصور انتقال الخط الآرامي إلى خط نبطي، ثم انتقال هذا الخط إلى الخط العربي. ص٣٤.

١٧١) أثر الصحراء في الشعر العربي، سعدي ضناوي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص١٥٧.

المكوث علامة على ضعة النفس، ومن هنا كره البدوي الاستقرار، وكره الزراعة، التي تتطلب صبرا، انتظارا لمواسم الأمطار([١٧٢]).

فرحيل القبائل العربية جعلها على تواصل مع ممالك العرب في الحيرة جنوب العراق، وفي جنوب الشام، وأيضا مع مملكتي الفرس والروم الأعاجم، بجانب أهل اليمن، فالعرب الذين عاصروا الإسلام كانوا –لغويا- نتاجا لتواصل ثقافي ولغوي مع أمم أخرى، بما يعني أن الصفاء اللغوي اقتصر في القبائل التي نأت عن مخالطة الأعاجم، أو تنقلت في محيط أما القبائل التي كانت على مقربة من بلاد العجم قبل الإسلام، فقد تأثّر لسانها بهم، وهو ما حدث لاحقا، في أعقاب انتشار الإسلام، وتحرّك القبائل إلى الأمصار المفتوحة، وفساد الصفاء اللغوي. وعن ذلك يقول ابن خلدون بأن: " أكثر أهل الأمصار في الملة لهذا العهد من أعقاب العرب المالكين لها، الهالكين في ترفها، بما كثروا العجم الذين كانوا بها، وورثوا أرضهم وديارهم. واللغات متوارثة، فبقيت لغة الأعقاب على حيال لغة الآباء، وإن فسدت أحكامها بمخالطة الأعجام شيئا فشيئا، وسميت لغتهم حضارية، منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار، بخلاف لغة البدو من العرب، فإنها كانت أعرق في العروبية، ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق، وزناتة والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية؛ فسد اللسان العربي بذلك، وكاد يذهب، لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حُفِظ الدين، وصار ذلك مرجحا لبقاء اللغة العربية المضرية من الشعر والكلام، إلا قليلا بالأمصار عربية. فلما ملك

١٧٢) المرجع السابق، ص١٦٥.

التتر والمغول بالمشرق، ولم يكونوا على دين الإسلام؛ ذهب ذلك المرجح، وفسدت اللغة العربية على الإطلاق، ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند، وما وراء النهر، وبلاد الشمال، وبلاد الروم، وذهبت أساليب اللغة العربية من الشعر والكلام، إلا قليلا؛ يقع تعليمه صناعيا بالقوانين المتدارسة من علوم العرب، وحفظ كلامهم لمن يسّره الله تعالى لذلك. وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين؛ طلبا لها، فانخفضت بعض الشيء، وأما في ممالك العراق وما وراءه، فلم يبق له أثر ولا عين، حتى إن كُتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي، وكذا تدريسه في المجالس(١٧٣).

وهنا نشدد على نقطة مهمة؛ أن الثقافة العربية انتقلت تدريجيا من حالة الشفاهية إلى الكتابية مع ظهور الإسلام، خاصة خلال مرحلة التدوين، ثم نشأة العلوم العربية، واستوائها، وهو ما يعود بنا إلى مفهوم "اللغة الحضارية"، حيث تطورت العربية من لغة شفاهية تعبر ثقافة وإبداع عربي، إلى لغة مكتوبة حضارية، فاللغة المتحضرة هي اللغة التي تكون وعاء للفنون والآداب والعلوم، تترجم الترقي الحضاري للأمم. وإذا كانت إشارة ابن خلدون إلى كتابة العلوم بلغات غير عربية (لغات الأمم المسلمة)، فهي إشارة إيجابية في رأينا، فهذا معناه أن الحضارة الإسلامية، لم تفرض العربية لغة على شعوب الأمصار المفتوحة، وإنما تركت العربية تتفاعل ثقافيا، بتأثير الإسلام وثقافته وحضارته، وبحكم اندماج القبائل العربية في حياة شعوب الأمصار المفتوحة، التي وجدت في الخط العربي وسيلة لكتابة لغتها والتأليف بها.

١٧٣) تاريخ ابن خلدون، ص١٩١، ١٩٢.

فالحضارة الإسلامية حوت شعوبا عديدة، بثقافات مختلفة، ولغات متعددة، ولكنها أنتجت ما يمكن أن نسميه روح الحضارة، التي اتسمت بالتعددية -وفق توصيف إسماعيل الفاروقي- حيث انفتحت الحضارة الإسلامية على ثقافات وشعوب ولغات، صبغتها بروحها الإسلامية، حتى لو كانوا غير مسلمين، فالشريعة الإسلامية كفلت الحريات، والمساواة، والحماية لكل منضوٍ تحت راية دولة الخلافة الإسلامية، ويعيش في كنفها، فالشريعة الإسلامية مصدر النظام الاجتماعي([١٧٤])، وهي مصدر التشريعات التي تحفظ الإنسان أيا كانت ملّته، أو مذهبه، والأمم المتحضرة تسري فيها ما يسمى "روح الحضارة" وهي حالة ذهنية حضارية تعم المنضوين تحت راية الحضارة، فتصبغ رؤاهم، وتصوغ شخصياتهم، ستنعكس حتما في اللغة المنطوقة، وأيضا في العلوم والفنون ذات الصلة باللغة.

ويضيف محمد كرد علي أن العرب الذين فتحوا أقطارا وأمصارا واسعة، لم يكونوا أهل بداوة وجلافة وغلظة، أو أنهم نصف متمدينين أو نصف متوحشين، فقد كان منهم أهل الوبر، وهم البدو، ومنهم أهل المدر وهم الصنّاع والتجار، والمدن الصناعية التجارية بطبيعتها على استعداد للاندماج والامتزاج بمن تعامله ويعاملها. كما أن العرب الفاتحين كانوا مختلفين في الشخصيات والطباع والموقف من الحضارة، فاليمني يتسم بسمات مختلفة عن الحجازي، وكذلك العماني والإحسائي وابن الساحل غير ابن الداخل، والجبلي غير السهلي، ومن مجموعهم كانت الأمة الفاتحة. وقد حمل العرب الفاتحون إلى ما وراء جزيرتهم معهم كتابا مختصرا فيه ما يصلحهم، ويصلح غيرهم، وهو القرآن الكريم، وأهم سر في غناء قانونهم القرآني أنهم كانوا يعملون بأحكامه، لا

---

١٧٤) أطلس الحضارة الإسلامية، ص٢٤١.

يخرمون منه حرفا، ويحفظون معه أمورا تنفعهم في تمثل الحياة الفاضلة، ومنها قواعد القتال، ومعرفة طبائع من يفتحون أرضهم، كما عُرِفوا الصبر والشجاعة والكرم، والنجدة والوفاء، ونفوس شفافة سليمة، لا يستكثر عليها سرعة انطباعها بطابع محدث من الحضارة، والعرب بفطرتهم مستعدون لقبول الخيرات، وبعيدون عن اللغو والعبث([١٧٥])، فأنشأوا حضارة بقرآنهم ولغتهم.

ويضيف محمد كرد علي إلى أن العربية انتشرت بسبب سياسة العرب الفاتحين، الذين فتحوا باب التوظيف والخدمة في وظائف الدولة والدواوين، لأهل البلدان المفتوحة، شريطة تعلّم العربية، فلم يكن العرب يأبون في استعمال القبطي والفارسي والرومي والإسباني والقطالاني والبرونفسالي والإيطالي في الأعمال الإدارية، فاتحدت مصلحة الموافق والمخالف تحت راية الحرية العربية. ومن ثم انتشرت تدريجيا القبائل العربية المهاجرة، والذين يقدّر عددهم بما لا يزيد عن نصف مليون عربي، توزعوا على مدى قرون في الأقطار المفتوحة، وتركوا الإسلام والعربية ينتشر تدريجيا، علما بأن العرب كانوا متواجدين قبل الفتح الإسلامي في الشام والعراق ومصر بشكل أو بآخر، ثم إن اللسان العربي لم يكن متجمدا، بل استوعب ألفاظا من الفارسية والهندية والسريانية والقبطية والعبرانية والحبشية، وترك ألفاظا عربية كانت مألوفة في الجاهلية، وسعوا إلى أن تكون العربية لغة علم، ودين، وأدب، وسياسة([١٧٦]).

---

١٧٥) الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي، طبعة دمشق، دون ناشر، ١٩٣٣م، ج١، ١٣٧-١٣٩.

١٧٦) المرجع السابق، ج١، ص١٧٠- ١٧٢. يقول المؤلف: إن عدد العرب المهاجرين في الشام، وهي من أقرب الأقاليم للجزيرة العربية لم يزيدوا عن ٢٥٠ ألف نسمة، وكانوا قلة، وسط أهل الشام الأصليين، وكان العرب المهاجرين من الغسانيين، والتنوخيين، والنبطيين، والسبأيين، واللخميين، والتغلبيين، مثل الضجامعة، وعاملة وقضاعة، وهؤلاء نزلوا البلدان المجاورة قبل الإسلام، وزادوا بعد الفتوحات.

إذن، انتشرت العربية، وتحولت من لغة عبادة وثقافة، إلى لغة حضارية تجمع المنضوين تحت لواء الحضارة الإسلامية، ولم تكن لغة شفاهية فقط، بل هي كتابية أيضا، بمعنى أن التطور الحضاري للمسلمين، واكب **تطور فنون الكتابة وصناعتها**، بكافة أشكالها: صناعة الورق، والأحبار، وإنتاج الكتب، وتغليفها، وتجميلها، ومن ثم ازدهار صناعة الورق، ونشر الكتب، في أرجاء العالم الإسلامي، خاصة في العصر العباسي، والملمح الأبرز أن كبار الموظفين في الدولة العباسية، كان بعضهم من علماء اللغة والفقه، وهو ما أتاح تجويد النصوص اللغوية في المكاتبات الرسمية، وكان ينبغي على كبار الكتّاب أن يكونوا على دراية بالنحو والمعاني، والأمثال والروايات، والمنثور والمنظوم، وكذلك على دراية جيدة بشؤون إدارة الدولة، بجانب حفظ القرآن الكريم، والحديث الشريف، والمعرفة بالعروض ونظرية الشعر، وأخيرا إتقان مهارات الخط الجميل، الذي لم يعد مقصورا على الخطاطين المحترفين، وإنما شمل الموظفين والكتبة في مختلف دواوين الدولة، وكذلك الوراقين(١٧٧).

جدير بالذكر أن الخط المستعمل لدى قريش –قبل الإسلام وبعده- كان الخط النبطي المطور، وهو الخط الذي استخدمه النبي (صلى الله عليه وسلم) في كتبه التي أرسلها إلى الملوك والحكام، في فارس واليمن ومصر، وهو الأساس لشكل الخط العربي المستخدم في العصر الحديث، مع الإضافات التي أدخلها المسلمون

١٧٧) قصة الورق: تاريخ الورق في العالم الإسلامي قبل ظهور الطباعة، ترجمة: د. أحمد العدوي، دار أدب للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ٢٠٢١م، ص ٢١١، ٢١٢.

على الخط، على مستوى الشكل، والنقاط، والرسوم، والحركات، ويعود أصله لبلاد اليمن وفق النقوش الأثرية(١٧٨).

أما الخط العربي فيمتاز –كما يصفه جوناثان بلوم- بأن حروف الكلمات تُكتَب متصلة، غير منفصلة مثل اللغة اليونانية أو اللاتينية، ويتغير بالتالي شكل الحرف حسب موضعه في الكلمة، وقد استخدم الخط العربي ثمانية عشر حرفا من حروفها الثمانية والعشرين، من أجل تمثيل الحروف صوتيا، ثم استخدمت النقاط من أجل التمييز بين الأحرف شكليا وصوتيا(١٧٩).

ولعل النقطة الأهم التي يؤكد عليها جوناثان بلوم أن التدوين في الرسائل والصحف في الحقبة المبكرة في الحضارة الإسلامية؛ كان وسيلة مساعدة للذاكرة عند حفاظ القرآن الذين كانوا يحفظون القرآن عن ظهر قلب، ويلجأون إلى الكتب للتذكر، وهو نفس ما سار عليه رواة اللغة وجامعيها، الذين جعلوا المشافهة أساسا في قراءة الصحف المدونة. وقد تحسنت الكتابة تدريجيا، مع تطور فن الخط، وصناعة الكتاب، ليتم الاعتماد على الكتب(١٨٠).

وهنا نؤكد على أن المشافهة كانت مصاحبة وموازية للتدوين، بمعنى أنه لابد من المدارسة الشفاهية جنبا إلى جنب مع المخطوط، وهذا الأمر نتج بداية

١٧٨) تطور الكتابة العربية، د. عبير أسعد محمود، منشورات دار البداية للطبع والنشر، عمّان، الأردن، ط١، ٢٠١٢م، ص١٠٧. ويرى بعض المختصين في الآثار، أن الخط العربي تطور عن الخط اليمني، وفقا لأقدم النقوش التي عُثِر عليها في اليمن، مثل نقش زيد (٥٦٨م)، ونقش أم الجمال (٥١٣م)، وسبقته النقوش السبئية التي تعود إلى ألف سنة قبل الميلاد.

١٧٩) قصة الورق: تاريخ الورق في العالم الإسلامي قبل ظهور الطباعة، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

١٨٠) المرجع السابق، ص٢٠٧.

من تعليم القرآن الكريم وتجويده، ومن ثم انتقل إلى سائر العلوم، فلابد من الضبط الصوتي السماعي والنطقي، مع الصحيفة المدونة، مما يحفظ استقامة اللسان، وفهم الجنان، ووعي الأذهان.

أما عن **علاقة المعجمية بجمع اللغة العربية وتدوينها**، فهي قضية مهمة، علينا التوقف عندها، فالمعاجم العربية في رحلتها عبر القرون استندت إلى تلك الحقبة المهمة في تاريخ اللغة العربية، حيث المنهجية العلمية الصارمة التي وسمت جهود اللغويين العرب، وتدلنا على ذلك آثار التاريخ ورواياته، فقد اتصف سلوك اللغويين العرب القدامى، وجامعي المعاجم، بالدقة الشديدة، وبوضع معايير موضوعية، وعلمية، في قبول الشاهد اللغوي والمفردات.

ويعمّق علي عبد الواحد هذا الطرح، شارحا كيف استخلصوا معظم ما اشتملت عليه معاجمهم من كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومن أحاديث الرسول عليه السلام، والآثار العربية في العصر الجاهلي والعصور الإسلامية الأولى، واستخلصوا بعضه من العرب المعاصرين لهم. وكان هؤلاء شديدي الحيطة في هذه الناحية إلى حد الإفراط. فكانوا يتحاشون الأخذ عمن تشوب عربيته أية شائبة. ولذلك كانوا لا يكادون يأخذون إلا عن عرب البادية لفصاحة ألسنتهم، وبُعدِ لهجاتهم عن التأثر باللغات الأعجمية، وعزلتهم وقلة احتكاكهم بغيرهم. فكانوا يترقبون مجيء أعراب البادية إلى المدن في التجارة أو غيرها.. فيستمعون إلى حديثهم ويناقشونهم في مختلف شئون اللغة، ويدوّنون من فورهم كل ما يهديهم إليه هذا الحديث وترشدهم إليه هذه المناقشة بصدد مفردات اللغة ودلالتها ووجوه استخدامها. وكانوا يتبعون أحياناً ما يسميه علماء اللغة بطريقة (الملاحظة السلبية) فيرحلون إلى البادية، يقضون فيها بين ظهراني الأعراب الأشهر بل السنين، يعاشرونهم ويستمعون إليهم في أحاديثهم الطبيعية، ويدونون ما يقفون عليه في هذا السبيل، في ذلك يقول أبو نصر

الفارابي: والذين عنهم نُقِلَت اللغة العربية من بين قبائل العرب هم قيس وتميم وأسد، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم[181]، لأنهم القبائل الأكثر صفاء في نطقهم ومحفوظاتهم من الآثار اللغوية، والشواهد الشعرية، والأمثال العربية.

و"الملاحظة السلبية" المشار إليها تعني أن يكتفي الباحث اللغوي (جامع اللغة) بالاستماع لما ينطقه العربي القح، ويتعلم منهم السماع والنطق الصحيح، ويحصي شواهدهم الشعرية، ومفرداتهم اللغوية، وقد يدوّن كل ما يسمع، دون أن يتدخل في النقاش بالتصحيح أو التأرجيح، فهذه مرحلة تالية، وإنما المرحلة المقصودة هنا أن يتقن الباحث مهارات اللغة المدروسة في مصدرها اللغوي. وهو ما تؤكد عليه منهجية علم اللغة الحديث، ومبدؤها في ذلك أن اللغة معتبرة في ذاتها، ومن أجل ذاتها، والمنهج يشتق من الغاية في دراستها[182]، ألا وهو جمع اللغة من مصادرها الأصلية، في أعلى درجات نقائها الصوتي والدلالي.

وقد وصل التشدد من اللغويين والمعجميين إلى درجة أنهم لم يأخذوا عن حضري قط، ولا من قبيلتي لخم وجذام لمجاورتهما أهل مصر والقبط، ولا من قضاعة وغسان وإياد لمجاورتهم أهل الشام وأكثرهم نصارى يقرءون العبرية، ولا من تغلب لمجاورتهم للروم، ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس، ولا من عبد القيس وأزد عمان لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين لأهل فارس والهند، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم لأهل الحبشة والهند، ولا من بني حنيفة وسكان

١٨١) في الاجتماع اللغوي: اللهجات العامية الحديثة: ضيق متنها وقلة مترادفاتها، د. علي عبد الواحد وافي، مقال منشور في مجلة الرسالة، إصدار أحمد حسن الزيات، العدد (٤١٦)، ص٢٣.

١٨٢) اللغة والمجتمع، محمود السعران، ص١٠.

اليمامة وثقيف وأهل الطائف لمخالطتهم تجار اليمن من المعنيين وغيرهم وقربهم من الجاليات اليمنية، ولا من حواضر الحجاز لأن ألسنة أهلها كانت قد فسدت حينئذ لامتزاجهم بأمم كثيرة(١٨٣)، فمخالطة الأعاجم علة الرفض، وهي علة تتصل بالمنطوق الصوتي.

وما اتخذوه من وسائل الحيطة حيال القبائل والأمكنة اتخذوه حيال الأزمنة والعصور، فلم يأخذوا إلا عن العصور التي كان فيها اللسان العربي سليماً لم يصبه بعد تبلبل أعجمي، ولا انحراف عن أوضاع اللغة الفصحى. ولذلك لم يأخذوا إلا عن عرب الجاهلية والإسلام إلى أواسط القرن الثاني الهجري بالنسبة إلى فصحاء الإحضار، وإلى أوائل الرابع بالنسبة إلى فصحاء البادية؛ وسموا هذه العصور (عصور الاحتجاج). وأهملوا ما عداها؛ مبالغةً في الدقة، وحرصاً على تحري وجوه الصدق واليقين(١٨٤)؛ مما يُعَدُّ مرجعية لغوية سامية وموثوقة منها، وأيضا دالة على منهج علمي صارم، أساسه جمع اللغة من مصادرها الشفاهية الأساسية والمعتمدة وفق مقاييس اتفق عليها أهل اللغة، كما يشير تمام حسان، ضمن منهج الدراسة الوصفية للغة، يستمع الباحث إلى الراوي اللغوي الذي له شروط من حيث الثقافة، وتمثيل المستوى اللغوي المراد تحليله، ثم يسجّل الباحث ما يقول في نظام كتابي، ثم يقوم بعد ذلك بالتقسيم والتصنيف، وفي النهاية يأتي دور التقعيد، وقد ينظر إلى المتشابهات ثم

١٨٣) في الاجتماع اللغوي: اللهجات العامية الحديثة: ضيق متنها وقلة مترادفاتها، د. علي عبد الواحد وافي، ص٢٤.

١٨٤) المرجع السابق، ص٢٤.

يصنفها[185]، وهو ما درج عليه اللغويون العرب القدامى، عندما نقرأ في كتب التراث، وكان التصحيف (النقل من الورقي والمكتوب) من المآخذ على اللغوي، وذاك ما ينبه عليه علي الجندي، موضحا أن جمع اللغة اكتنفته بعض المثالب وأهمها التصحيف، ولكن أعين العلماء كانت بالمرصاد، فأُلّفت فيه كتب، منها: التصحيف والتحريف للعسكري، والتنبيه على أغاليط الرواة للبصري. ولعل الخوف من الوقوع في التصحيف هو الذي جعل الرواة يعتمدون اعتمادا كليا على الأخذ مشافهة، ويتحاشون الأخذ مباشرة من الكتب لأنه عرضة للتحريف، خصوصا قبل حدوث النقط والشكل. ومن ثم نجد الرواة -حتى من كانوا ينقلون عن كتب- يذكرون روايتهم بسند يوحي بأنهم أخذوها مشافهة وسماعا، وعدّوا النقل من الكتب عيبا، قال ابن سلام في معرض حديثه عن الشعر القديم: "وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه أن ينقل من صحيفة ولا يروي عن صحفى"[186].

فالمشافهة في جمع اللغة لتدوينها تعني سماعا موثوقا، قبل كتابة مدونة، خاصة في حصر الشواهد الشعرية، التي لابد من مراعاة النطق الصوتي فيها، والتأكد من المفردات والتعبيرات، وذلك في المرحلة الأولى من تكوّن علوم العربية، حيث كانت الكتابة لازالت دون ضبط الحركات، ووضع النقاط، فكان لابد من وجود السند الشفاهي في الكتاب المسطور.

١٨٥) اللغة بين المعيارية والوصفية، د. تمام حسان، دار عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٢٨.

١٨٦) في الأدب الجاهلي، علي الجندي، ص ١٤٣، ١٤٤.

ويذكر عبد اللطيف الصوفي، في هذه المرحلة المبكرة من الكتابة العربية والتدوين، أن ثمة استفسارات عديدة من الناس حول الغامض من الألفاظ، خاصة في القرآن الكريم، ولم تكن المعاجم العربية قد ظهرت بعد، فكان الناس يرجعون إلى أهل العلم، اللغويين والمفسرين والنحاة وجامعي اللغة، فيسألونهم عما غمض عليهم، في تفسير كلمة، أو إدراك معنى مستغلق، وهذا العمل في حد ذاته عمل معجمي، أوجدته الحاجة إلى فهم اللغة وتفسيرها، فلم يكن العرب –وحتى اللغويون منهم- يعرفون معنى كل كلمة، سواء في الشعر أو القرآن، بل إن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، كان يستعمل كلمات خفيت عن الصحابة، ومن بينهم من يعرف أسرار العربية جيدا، وفي ذلك يروى أبو عمرو بن العلاء عما قاله الصحابة للرسول(صلى الله عليه وسلم): "يا رسول الله، نحن بنو أب واحد، ونراك تكلم العرب بما لا نفهم أكثره([١٨٧]). وتلك سمة تفرّد بها الرسول الكريم.

إن **الشفاهية المعجمية** كانت هي الحاضرة في الرد على الأسئلة المختلفة عن الغامض في المفردات والتراكيب، وأن العرب زمن الرسول، والصحابة، والتابعين، وإلى عصور التأليف المعجمي الأولى، اعتمدوا على تفسيرات العلماء وشروحاتهم للآيات القرآنية، مستدلين على ذلك بما جاء في الشعر وشواهد كلام العرب. فالشفاهية المعجمية، تمثل مرحلة أولية، تحتاج إلى عالم لغوي، متبحر في اللغة والشعر وموروث كلام العرب، وعارف بالقرآن ومقولات تفسيره وشرحه

١٨٧) اللغة ومعاجمها في المكتبة العربية، د. عبد اللطيف الصوفي، مؤسسة طلاس للترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٦م، ص٣٢، ٣٣.

التي وردت عن الرسول الكريم وصحابته الأبرار والمجتهدين من علماء الشريعة.

وكان من الطبيعي أن ينبري علماء اللغة، في ضوء ما توافر لهم من تراكم معرفي ولغوي، من أجل الاستجابة إلى الحاجة المعجمية، وتحويل الإجابات إلى كتب ورسائل، لتعم الاستفادة، بدلا من تناقل الأجوبة الشفاهية، خاصة بعد تراكم علمي كبير، بدأ دون تنظيم، في تدوين الألفاظ، وجمع التناثر منها، ثم ظهرت رسائل صغيرة، في النوادر، ولغات القبائل، وغيرها، ثم كبرت الرسائل، وصارت كتبا أكثر تنظيما وشمولا، وأكبر حجما، وهكذا كانت اللبنة الأولى في ظهور المعجمات، الشارحة للغة، والمفسرة للمعاني(١٨٨)، تتوازى مع البواكير الأولى في جمع اللغة.

١٨٨) المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٥.

المبحث الرابع: مراحل جمع العربية وتدوينها وعلاقتها بالمعجمية:

يصبُّ جمع اللغة ثم تصنيفها في الأساس في عمل المعجمي، وهو ما ينبغي التوقف عنده، بالتوضيح والشرح، وفق ما يبينه علماء اللغة، حيث يرصدون **ثَلاثَ مَراحِلَ جُمِعتْ فيها المادَّةُ اللُّغويَّةُ** حتَّى اكْتَملتْ في شَكْلِ المُعجَمِ المعروفِ:

المَرحَلةُ الأُولى: وفيها يتم "جَمْعُ اللُّغةِ حَيثُما اتَّفَقَ، وذلك بأنْ يَذهَبَ العالِمُ إلى البادِيةِ، ويُعايِشَ أهْلَها، ويُحادِثَهم، ويَسْتمِعَ لكَلامِهم، ويُدوِّنَ عنهم كلَّ ما سَمِعه منهم حسَبَ ما سمِع دونَ تَبْويبٍ أو تَصْنيفٍ أو تَرْتيبٍ، فيَسمَعَ كَلِمةً في أسْماءِ السَّيفِ، أو كَلِمةً في الزَّرعِ والنَّباتِ، أو اسمَ حَيَوانٍ مِنَ الحَيَواناتِ؛ فيُدوِّنَ ذلك دونَ تَرْتيبٍ إلَّا تَرْتيبَ السَّماعِ"(١٨٩).

وسنلاحظ أن العالم اللغوي، يجمع الكلمات والأسماء دون تنسيق أو فهرسة، اللذين سيكونان -في مرحلة لاحقة-بمثابة لب عمل المعجمي، الذي ينسق الكلمات، بنية وصوتا ودلالة، والشاهد هنا أن اللغوي حريص على نقاء اللغة وصفائها، وأنه لا يعتمد على النقل الكتابي، خاصة في البداية الأولى من جمع اللغة، فقد حضر السماع مع التدوين. وترتيب السماع مقصود به أن اللغوي يدوّن ما سمعه مرتبا وفق ما استمع إليه من أقحاح العرب، وهو يجمع اللغة من أفواههم، ومن ثم يكتبها متتابعة، وفق مراحلها إنصاته لها.

وفي هذه الحقبة المبكرة، -كما ذكرنا من قبل- لم تكن فكرة المعجم قد نضجت بعد، ثم ظهرت في مرحلة لاحقة بهدف ديني لتفسير القرآن، وأيضا

١٨٩) موسوعة اللغة العربية (نخبة من العلماء)، المبحث الأول: مَراحِلُ تَدْوينِ اللُّغةِ، على موقع الدرر السنية، https://dorar.net/arabia/2962

لهدف لغوي وثقافي، فلم يكن العرب في حاجة ماسة لوضع المعاجم، حيث كانوا يعودون إلى آثارهم الأدبية، وبخاصة الشعرية منها، ليعرفوا معناها، فحتى مطلع العصر العباسي لا يزالون محافظين على سليقتهم اللغوية، ودقة فهمهم للغة، فإذا أُستغلق عليهم شيء، لجأوا إلى الشعر والقرآن الكريم والحديث الشريف، ومشافهة اللغويين العرب الموثوق فيهم([١٩٠]). فعدم وجود المعجم العربي حتى العصر العباسي لا يعيب حركة التأليف، ولا تكوين علوم العربية، فقد كانت هذه مرحلة تشكل علوم الحضارة الإسلامية: العلوم الشرعية واللغوية والأدبية، ولأن الغاية شريفة، تتمحور حول القرآن الكريم وشرف تفسيره وتجويده، فقد تداخلت العلوم اللغوية مع الشرعية والأدبية من أجل خدمة النص القرآني، وكان جمع اللغة وشواهدها في هذه المرحلة المبكرة ميسرا للعلماء، وإن كان بشكل غاب فيه التنسيق والترتيب، ولكن كانت الإجابة حاضرة، نظرا لقرب العرب من العربية الصافية، وتمكن العلماء من المعرفة اللغوية المتاحة في هذه الحقبة.

المَرحَلةُ الثَّانية من جمع اللغة، اتسمت بالتنسيق، حيث "تُجمْعُ (أو تُرتَب) الألْفاظُ بحسَبِ المَوضوعاتِ، وفي هذه المَرحَلةِ يُعيدُ العالِمُ تَرْتيبَ ما سمِعه مِن أهْلِ الباديةِ؛ فمَثلًا: كُلُّ الكَلِماتِ الَّتي سمِعها عنِ السَّيفِ، يَجعَلُها كلَّها تحت بابٍ واحِدٍ؛ كما فعَل أبو زيدٍ الأنْصاريُّ في كِتابِ الخَيلِ الَّذي جمَع فيه كلَّ أسْماءِ الخَيلِ وأوصافِها، وكذلك كِتابُ المَطَرِ، وجمَع النَّضْرُ بنُ شُمَيلٍ كِتابَ خَلْقِ الإنْسانِ، وكانت هذه الرَّسائِلُ الصَّغيرةُ حَجَرَ الأساسِ الَّذي قامت عليه مَعاجِمُ

---

١٩٠) المعاجم اللغوية العربية: بداءتها وتطورها، د. إميل يعقوب، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م، ص٢٦.

المَوضوعاتِ، فكانت هي رَكيزَتَها الأساسيَّةَ، وأُولى مَصادِرِها الَّتي اسْتَقى منها ابنُ سِيدَه في مُعجَمِه (المُخصَّص)، وغيرُه مِنَ العُلَماءِ"([١٩١]).

كانت المرحلة الأولى جمعا أوليا للغة، بدون أدنى تدخل من الراوي، فقد كان الهدف محددا بحصر اللغة: مفردات وشواهد وتراكيب. أما وقد تم هذا الهدف، وبشكل كبير، فإن المرحلة التالية، تنظر في المادة اللغوية، وتسعى إلى تصنيفها، وتبويبها، والمدخل الأول لهذا المنحى، هو الجانب الموضوعاتي، والذي كان أساسا فيما بعد لمعاجم المعاني، أو الموضوعات، ويبدو أن فكرة هذا النوع من المعاجم الذي يرتب ألفاظه بحسب الموضوعات، –وفق أحمد مختار عمر-؛ كانت أسبق في الوجود، أو معاصرة لأولية المعاجم العربية المرتبة على معاجم الألفاظ، وإن أخذت في البداية شكلًا خاصًا، يتمثل في كتيّبات (رسائل) صغيرة يتناول كل منها موضوعًا واحدًا من الموضوعات. ومن أوائل من ألّفوا الكتيبات ذات الموضوع الواحد؛ "أبو مالك عمرو ابن كركرة" الذي ألّف: كتاب خلق الإنسان، وكتاب الخيل. وكذلك "أبو خيرة الأعرابي" الذي ألّف: الحشرات. وكلاهما من علماء القرن الثاني الهجري. وفي القرن الثالث استمر هذا اللون من التأليف، ووُجِدت بجانبه أعمال أخرى تتمثل في كتب تجمع أكثر من موضوع في مجلد واحد. فمن النوع الأول: السلاح؛ للنضر بن شميل، والنحلة، والإبل، والخيل، وخلق الإنسان لأبي عمرو الشيباني، والإنسان، والزرع لأبي عبيدة، والمطر، والمياه، وخلق الإنسان، والشجر لأبي زيد الأنصاري، والإبل، والنحل والإنسان، والنبات والخيل للأصمعي، وأسماء الخيل، والبئر، والدرع لابن

١٩١) موسوعة اللغة العربية (نخبة من العلماء)، المبحث الأول: مَراحِلُ تَدْوينِ اللُّغةِ، مرجع سابق.

الأعرابي من النوع الثاني تلك الكتب التي حملت اسم "الغريب المصنف" أو "الصفات"، وأبو عبيد القاسم بن سلام الذي ألّف "الغريب المصنف". ومن معاجم هذا القرن كذلك معجمٌ لابن السكيت يحمل اسم "الألفاظ"(١٩٢).

لعل أبرز ما يميز كتب المعاني أنها الباكورة الأولى للمعاجم عامة في العربية، فهي تعنى بحصر الألفاظ التي قالها العرب في معنى أو موضوع بعينه، مثل السيف، أو الخيل، أو الحشرات، وهذا يدل على ثراء القاموس اللغوي العربي الذي تم جمعه من قبل الرواة، وأن المادة اللغوية المتوافرة كانت من الكثرة، بحيث دفعت المؤلفين إلى تنسيقها في كتب في معنى واحد، كما وجدنا تعميقا فكريا مصاحبا لكل كتاب، بمعنى ربط الألفاظ بحياة الجاهلية، وتصورات وأفكار الإنسان العربي البدوي، وكيف كانت اللغة معبرة عن نفسيته وفكره.

والمثال على ذلك، ما يذكره معمر بن المثنى في كتاب "الخيل"؛ موضحا دافعه لتأليفه، يقول: "لم تكن العرب في الجاهلية تصون شيئاً من أموالها، ولا تكرمه؛ صيانتها الخيل وإكرامها لها؛ لما كان لهم فيها من العز والجمال والمتعة والقوة على عدوهم، حتى أن كان الرجل من العرب ليبيت طاويا (جائعا)، ويشبع فرسه، ويؤثره على نفسه وأهله وولده، فيسقيه المحض (الصافي) ويشربون الماء القراح، ويعيّر بعضهم بعضا، بإذالة الخيل وهزالها، وسوء صيانتها، ويذكرون ذلك في أشعارهم(١٩٣).

---

١٩٢) البحث اللغوي عند العرب، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، دار عالم الكتب، القاهرة، ط٨، ٢٠٠٣م، ص٢٨٨.

١٩٣) الخيل، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى (ت ٢٠٩هـ)، نشر المكتبة الشاملة، https://shamela.ws/book/790/1 المقدمة، ص١.

وهو كلام دالٌ في منظور الأنثروبولوجيا الثقافية، لأنه يعبر عن ثقافة البدوي، وعلاقته بالخيل، التي ترافقه في حلّه وترحاله، وفي حروبه وغزواته، وهو ما يفسر سعة الألفاظ التي ذكرها أبو عبيدة في كتابه عن الخيل وصفاتها، فمثلا من "عيوب الخيل": مما يكون خلقه، ومن عيوب الخيل الحادثة التي ليست من خلقتها، ومما يستدل به على جودة الفرس وجودة خلقة هو مجلل بما ظهر من جلالة، ومما يستدل به على عتق الفرس وهو مجلل بما ظهر منه من جلالة، ومما يستدل به على جودة الفرس وهو معنق، ومما يستدل به على جودة الفرس وهو محضر، صفة ما يستدل به على ذراعة الفرس إذا كان محضرا، صفة العتق، صفة ما يخالف الذكر فيه الأنثى، صفة ما يحضر من الخيل من غير ضمر. ومن ألوان الخيل: **الدهمة**: وهو السواد بدرجاته: فمنهن أدهم غيهب وأدهم دجوجي وأدهم أكهب فأما الغيهب فأشدهم سوادا، والدجوجي دونه في السواد، وهو صافي اللون، والأكهب الذي لم يشتد سواده ولم يصف لونه. **الخضرة**: فمنهن أخضر أحم وأخضر أورق وأخضر أطحل وأخضر أدغم وأطخم، فأما الأخضر الأحم، فأدناهن إلى الدهمة وأشدهن سوادا، غير أن أقربه وبطنه وأذنيه مخضرة، أما الأدغم فهو الأسحم فالذي لون وجهه ومناخره وأذنيه لون الذي يسمى الديزج بالفارسية، وقد يكون من الخيل أدغم خالص ليس فيه من الخضرة شيء. **القرحة**، وهو كل بياض كان في جبهته ثم انقطع قبل أن يبلغ المرسن. **الرثم** وهو: كل بياض أصاب الجحفلة العليا قل أو كثر، **اليعسوب**، وكل بياض يكون على قصبة الأنف ثم ينقطع. **اللمظة**، وهو كل بياض في الجحفلة السفلى فهي لمظة وإذا شاب الناصية بياض فهو أسعف مادام فيها شيء مخالف(١٩٤).

١٩٤) الخيل، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى (ت ٢٠٩هـ)، ص٢٦-٢٨.

لقد أحصى المصنّف كل ألوان الخيل، وتدرجاتها، وما يمكن نعتها به، في دلالة على سعة المفردات العربية، اتساع القاموس اللغوي الذي يفي بكل مقصود المتكلمين.

يكمل أبو عبيدة قائلا: فلم تزل العرب على ذلك من تثمير الخيل، والرغبة في اتخاذها وصيانتها والصبر على مقاساة مؤونتها، مع جدوبة بلادهم، وشدة حالهم في معيشتهم، لما كان لهم فيها من العز والمنعة والجمال؛ حتى جاء الله به بالإسلام فأمر نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم)، باتخاذها وارتباطها لجهاد عدوه، قال الله تبارك وتعالى: {وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ}، فتأخّذها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وحض المسلمين على ارتباطهم، فكان رسول الله (صلى عليه وآله وسلم)؛ مِن أرغب الناس فيها، وأصونهم لها، وأشدهم إكراما لها، وحبا وعجبا بها، حتى أن كان ليتسار (يفرح) بصهيل الخيل يسمعه، ويسبق بينها، ويعطي على ذلك السبق، ويمسح وجه فرسه بثوبه، حتى جاءت عنه بذلك الآثار، ورواه الثقات من أهل العلم والصدق، وأسهم للفرس سهمين، وللراجل سهما واحداً من المغانم(١٩٥). وهذا نص ينقلنا من حالة الجاهلية إلى الإسلام، في نقلة فريدة، توضح عظم مكانة الخيل في الإسلام، مستدلا بآية كريمة، وإشارات من الهدي النبوي الكريم، عن حب الرسول (صلى الله عليه وسلم) للخيل، وكيف كان يتعامل معها، ويسرّ إذا سمع صهيلها، وكيف فرّق في العطاء بين الفارس، وبين الراجل.

١٩٥) المرجع السابق، ص٢.

وسنجد ذكرا متعددا لأبي عبيدة معمر بن المثنى في المعاجم التالية، ومنها على سبيل المثال، ما ذكره ابن منظور، مستشهدا به في أحد أبيات الشعر(١٩٦)، كما أورد بعض ما ذكره في كتابه عن الخيل، "قال أبو عبيد: الأخضر من الخيل الديزج في كلام العجم؛ قال: ومن الخضرة في ألوان الخيل أخضر أحم، وهو أدنى الخضرة إلى الدهمة وأشد الخضرة سوادا غير أن أقرابه وبطنه وأذنيه مخضرة؛ وأنشد: خضراء حماء كلون العوهق"(١٩٧)، وأيضا: قال أبو عبيدة في كتاب الخيل: الخقاق يكون في ظبية الأنثى من الخيل من رخاوة خلقتها، وارتفاع ملتقاها، فإذا تحركت لعنق أو غيره، احتشت رحمُها الريحَ، فصوتت، فذلك الخقاق، ويقال للفرس من ذلك الخاق، والخقوق والخقاقة من الأُتن والنساء"(١٩٨).

وهذا دال على أن اللاحقين من المعجميين العرب، استفادوا ممن سبقهم بقرون في كتبهم التي كانت البداية الأولى في التأليف المعجمي، كما يدل على أن التراث العربي اللغوي عرف الديمومة في التأليف عامة، وفي المعجمية خاصة، بما يتيح استفادة المتأخرين من المتقدمين.

---

١٩٦) لسان العرب، ص١٨٧٣. قال أبو عبيدة معمر بن المثنى إن البيت ليحي بن منصور؛ وأنشد قبله:

كانت تميم معشرا ذوي كرم ... غلصمة من الغلاصيم العظم

ما جبنوا، ولا تولوا من أمم، ... قد قابلوا لو ينفخون في فحم

والغلصمة: صفيحة غضروفيّة تقع عند أصل اللسان، وهي سرْجيّة الشكل، مغطاة بغشاء مخاطيّ تنحدر إلى الخلف؛ لتغطية فتحة الحنجرة لإقفالها في أثناء البلع.

١٩٧) لسان العرب، ص١١٨٤.

١٩٨) المرجع السابق، ص١٢١٨.

المَرحَلةُ الثَّالثةُ: مَرحَلةُ التَّهْذيبِ والتَّرْتيبِ، وقدِ اعْتَمدتْ هذه المَرحَلةُ اعْتِمادًا أساسيًّا على ما سبَقَها مِنَ المَراحِلِ، فأعادَ العُلَماءُ تَرْتيبَ الأبْوابِ وتَنْسيقَها؛ لا بحسَبِ المَوضوعاتِ كما في المَرحَلةِ الثَّانيةِ، بل بحسَبِ التَّرْتيبِ الهِجائيِّ الَّذي اخْتَلفَ باخْتِلافِ المَعاجِمِ، سواءٌ كان تَرْتيبًا صَوتيًّا أو ألفبائيًّا؛ بحيثُ يَشمَلُ هذا التَّرْتيبُ كلَّ كَلِماتِ العَربيَّةِ على وَجْهٍ خاصٍّ ليَرجِعَ إليه مَنْ أرادَ البَحْثَ عن مَعْنى كَلِمةٍ(١٩٩). فهي مرحلة تمثل الأساس في العمل المعجمي.

ولا يَعْني أنَّ كلَّ مَرحَلةٍ مِن المراحل الثلاث السابقة كانت مُستقِلَّةً عمَّا قبلَها، وأنَّ المَرحَلةَ الثَّالثةَ هي الَّتي اسْتقرَّ عليها الأمرُ في التَّأليفِ، بل إنَّ تَرْتيبَ المادَّةِ حسَبَ المَوضوعاتِ بَقِي مَعْمولًا به، كما نَرى في مُعجَمِ (المُخصَّص) لابنِ سِيدَه، الَّذي لم يَقصُرْه على مَوضوعٍ واحِدٍ مِنَ المَوضوعاتِ، وإنَّما أدْخَل فيه كَثيرًا مِنَ المَوضوعاتِ، وما يَندَرِجُ تحتَها مِنَ الكَلِماتِ والألْفاظِ، ومعَ ذلك فقد رتَّبه على تَرْتيبِ المَوضوعاتِ، وابنُ سِيدَه مِن عُلَماءِ القَرْنِ الخامِسِ الهِجريِّ، أي أنَّ مَرحَلةَ التَّرْتيبِ الأخيرةَ كانت مَعْروفةً مُنْتشِرةً قبلَه. وقدِ اجْتَهد العُلَماءُ في جَمْعِ اللُّغةِ في أوَّلِ الأمرِ مِن مَنابِعِها الأصْليَّةِ، فأخَذوا يَجوبون الفَيافيَ، ويَقْطَعون القِفارَ لمُشافَهةِ الأعْرابِ والاسْتِماعِ إلى مَنْطِقِهم، تاركين أهْلِيهم ومَواطِنَهم في سَبيلِ حِفْظِ اللُّغةِ والحِفاظِ عليها، ولم يَدَّخرْ أحدُهم جُهدًا في ذلك، بل بذَلوا في سَبيلِه الغاليَ والنَّفيسَ، وكان الباعِثُ على هذا الأمرِ أسْبابًا كَثيرةً؛ منها ما هو دِينيٌّ، ومنها ما هو اجْتِماعيٌّ، ومنها ما هو ثَقافيٌّ"(٢٠٠). ونحن نضيف أن هناك

---

١٩٩) موسوعة اللغة العربية (نخبة من العلماء)، المبحث الأول: مَراحِلُ تَدْوينِ اللُّغةِ، مرجع سابق.

٢٠٠) المرجع السابق. المبحث الأول.

سببا حضاريا، يمكن أن نطلق عليه "روح الحضارة الإسلامية"، التي كانت سببا في بروز" العلوم والآداب والحكم والصنائع والفنون، وكانت كلها متأثرة بالعامل الذي كوّن المجتمع، وهو الدعوة الدينية الإسلامية. وتواصلت تلك الدلائل فيما بينها، وتراجع بعضها إلى بعض، واتصل بعضها ببعض، على ذلك النحو الذي برزت به الثقافة الإسلامية. فكانت العلوم بأسرها عناصر للثقافة الإسلامية"(٢٠١).

هذه الروح الحضارية أوجدها الإسلام، وطبع الفرد المسلم بطابع حضاري، جعله يدرك رسالته الإنسانية، التي تتمحور في الإيمان بالله تعالى، وتحقيق خلافة الله على الأرض، وكما يقول الفاضل عاشور، فإن وعي الإنسان المسلم لذاته محور الحضارة، وهذا المعنى السامي من الأمن والانسجام، الذي هو أساس الدين الإسلامي، هو سر الحضارة الإسلامية، وكان هو الأصل في كل ما ظهر من أفكار ومعارف وفنون وآداب وصنائع، وأصول حكم، مما يجتمع كله تحت الحضارة الإسلامية، وينسج بعضه مع بعض بروح ذلك العنوان(٢٠٢).

ومع اكتمال المرحلة الثالثة في جمع اللغة، توافرت مادة علمية عظيمة النفع والكم، غزيرة المفردات والشواهد والأشعار، مما أوجد ثراء واسعا؛ تجلى في كتب كثيرة جمعت هذه المادة، ونسقتها، ومن ثم ارتكزت عليها علوم النحو والصرف والعروض، خاصة مع اهتمام جامعي اللغة بلغات القبائل العربية، وحصرهم لكثير من ألفاظها، مما أدى إلى **ظاهرة الترادف اللفظي**، التي تعني

٢٠١) روح الحضارة الإسلامية، محمد الفاضل بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ١٩٨١م، ص٣٣.

٢٠٢) المرجع السابق، ص٢٢، ٢٣.

تعدد المترادفات للمعنى الواحد، وقد ذكر ابن جني ذلك، وأوضحه بأنه "كلما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أولى بأن تكون لغات لجماعات، اجتمعت لإنسان واحد من هنا ومن هنا. وإذا كثر على المعنى الواحد ألفاظ مختلفة، فسمعت في لغة إنسان واحد، فإن أخرى ذلك أن يكون قد أفاد أكثرها أو طرفًا منها، من حيث كانت القبيلة الواحدة لا تتواطأ في المعنى الواحد على ذلك كله. هذا غالب الأمر، وإن كان الآخر في وجه من القياس جائزًا. وذلك كما جاء عنهم في أسماء الأسد والسيف والخمر، وغير ذلك وكما تنحرف الصيغة واللفظ واحد نحو قولهم: هي رَغوة اللبن، ورُغوته، ورِغوته، ورُغاوته ورِغاوته ورُغايته. وكقولهم: الذَرُوح، والذُرُوح، والذِرِّيح، والذُرّاح، والذُرّح، والذُرنوح، والذُرحرح، والذُرّحرح([٢٠٣]). فكثرة المترادفات المختلفة نطقا ورسما، يعود إلى اختلاف نطق القبائل لها، وقد تعددت للسيف والأسد مفردات كثيرة، تعبر عنهما، وكلها تعود إلى استخدامات لقبائل مختلفة لهذه الألفاظ، وقد يعود أيضا لأنواع ووظائف مختلفة، كما نراها في أسماء السيوف المتعددة، وكل اسم يعني شكلا من أشكال السيف، وكل شكل له استخدام، فثراء المفردات العربية يثير الدهشة، فقد جُمِع للأسد خمسمائة اسم، وللثعبان مائتا اسم. وكتب الفيروزأبادي -صاحب القاموس المحيط- كتابا في أسماء العسل؛ فذكر له أكثر من ثمانين اسماً، وقرر مع ذلك أنه لم يستوعبها جميعاً. ويرى الفيروزأبادي أنه يوجد للسيف في العربية ألف اسم على الأقل. ويقرر آخرون أنه يوجد أكثر من أربعمائة اسم للداهية؛ ويوجد لكل من المطر والريح والنور والظلام والناقة

---

٢٠٣) الخصائص ابن جني، ج١، ص٧٤.

والحجر والماء والبئر أسماء كثيرة تبلغ عشرين في بعضها وتصل إلى ثلثمائة في بعضها الآخر. وقد جمع الأستاذ دو هامر المفردات العربية المتصلة بالجمل وشئونه، فوصلت إلى أكثر من خمسة آلاف وستمائة وأربعة وأربعين. وكذلك الشأن في الأوصاف: فلكل من الطويل والقصير والكريم والبخيل والشجاع والجبان. . . في اللغة العربية عشرات من الألفاظ على هذه الشاكلة([٢٠٤]).

وهو ما يدفعنا لمناقشة هذه القضية في منظور في علم اللغة الحديث، حيث يقرر جوزيف فندريس -بداية- أن الصرف مستقل عن قيمة الكلمات المعنوية وقيمتها الصوتية على السواء. وما نسميه بالمفردات هو مجموع الكلمات في إحدى اللغات باعتبار قيمتها المعنوية. فهذه النظم الثلاثة: نظام النطق، ونظام الصيغ النحوية، ونظام المفردات، تستطيع أن تُصور منفصلة كل منها عن الآخرين، تحت تأثير أسباب مختلفة([٢٠٥])، فالصوت، والصرف والنحو، والدلالة؛ تمثل أوجها ثلاثة لعلم اللغة الحديث، ولا يمكن تناول المفردة اللغوية في جانب واحد، وإنما ننظر إلى النطق الصوتي، جنبا إلى جنب مع البنية الصرفية، والموقع الإعرابي النحوي، لنصل إلى دلالة المفردات وفق سياقاتها المختلفة، ومن الممكن أن تكون المفردة حاملة لمعان عديدة، مثلما أن المعنى الواحد يمكن التعبير عنه بمفردات عديدة. والأمر برمته يتوقف على المفردة بوصفها مفردة،

---

٢٠٤) في الاجتماع اللغوي: اللهجات العامية الحديثة ضيق متنها وقلة مترادفاتها، د. علي عبد الواحد وافي، ص٢٢.

٢٠٥) اللغة، جوزيف فندريس، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م، ص٢٤.

وهو ما يوضحه فندريس؛ بأن العلم الذي يرتكز موضوعه على دراسة المفردات يسمى الاشتقاق Etymologie. وينحصر في أخذ ألفاظ القاموس كلمة كلمة، وتزويد كل واحدة منها بما يشبه أن يكون بطاقة شخصية، يذكر فيها من أين جاءت، ومتى وكيف صيغت، والتقلبات التي مرت بها، فهو إذن علم تاريخي يحدد صيغة كل كلمة، في أقدم عصر تسمح المعلومات التاريخية بالوصول إليه، ويدرس الطريق الذي مرت به الكلمة، مع التغيرات التي أصابتها من جهة المعنى، أو من جهة الاستعمال. ويقرر فندرس أن من ضياع الوقت أن نحاول البرهان على أهمية هذا العلم، فهو من العلوم المحورية، فلم يأخذ العلماء في تأسيس الصوتيات والصرف المقارنين إلا بفضل ما وصل إليه الاشتقاق من نتائج. والاشتقاق والصوتيات والصرف يسند بعضها بعضا. فما دامت القواعد التي يجري عليها تتابع الأصوات والصيغ النحوية في صورة الاشتقاق، فإن هذا الاشتقاق الذي يطبقها تطبيقا صحيحا يقدم لعلم اللغة إحدى المساعدات(٢٠٦).

إن منظور فندريس ينظر إلى كل مفردة في القاموس اللغوي، ولكنه يوجب النظر الشامل لأبعادها الصوتية والصرفية، فاشتقاقات الكلمة تعني تغيرات في البنية، وتغيرات في المعنى، إلا أن فندريس يعود ويؤكد أن الاشتقاق يعطي فكرة زائفة عن طبيعة المفردات، لأن كل ما يعنى به هو أن يبين كيف تكونت المفردات، والكلمات لا تستعمل في واقع اللغة تبعا لقيمتها التاريخية؛ فالعقل ينسى خطوات التطور المعنوي التي مرت بها، ونقول ينساها إذا افترضنا أنه عرفها يوما من الأيام، وللكلمات دائما قيمة حضورية Actuelle، يعنى أنه محدود

٢٠٦) المرجع السابق، ص٢٤.

باللحظة التي تستعمل فيها، ومفرد، يعني أنه خاص بالاستعمال الوقتي الذي تستعمل إياه(٢٠٧).

المعنى الزائف الذي يشير إليه فندريس يعني أن الاشتقاق ينظر فقط إلى تغيرات البنية للكلمة (الجانب الصرفي)، ولكن الأساس هو الدلالة والمعنى للكلمة، وكلاهما يتغير حسب الاستعمال، مع مراعاة العصر والبيئة والإنسان والبعد الحضاري والثقافي. وهنا، نقرر أن الترادف ينشأ من طبيعة الاستخدام والسياق للفظة أو ألفاظ للتعبير عن معنى واحد.

ويعمّق صبحي الصالح القضية أكثر، فيوضح أن ما دام فقهاء اللغة يقررون أن الكلمة يكون لها من المعاني؛ بقدر ما لها من الاستعمالات، فإن كثرة الاستعمال التي لوحظت في المترادفات، أو في إظهار الفروق الدقيقة بين الألفاظ التي يظن فيها الترادف، هي تلك التي تلاحظ في الألفاظ المشتركة أو التي يظن فيها الاشتراك؛ فكما يتسع التعبير في العربية عن طريق الترادف- سواء أبولِغ فيه فكان للمسمى الواحد ألوف من الأسماء، أم اقتصر منه على الأمور الهامة والتمست الفروق في سائره-؛ لا بد أن يتسع التعبير عن طريق الاشتراك، سواء أسلم وروده على سبيل الحقيقة، أم التمست له معان متطورة على سبيل المجاز(٢٠٨).

فيؤكد الصالح أن الاستعمال هو الذي يحدد معنى الكلمة، ويطلق على الترادف مصطلح المشترك اللفظي، الذي هو أساس من الأسس المعجمية، وأن

٢٠٧) المرجع السابق، ص٢٥.

٢٠٨) دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، ص٣٠٢.

هناك ألفاظا تعبر عن معنى واحد، وهو الترادف التام في اللفظة، وهناك ألفاظ لا تعبر عن نفس المعنى، وإنما تعبر عن شكل من أشكال الشيء، أو نوع من أنواعه، مع الأخذ في الحسبان أن هناك من ينكر الترادف من أساسه، وهناك من يثبته، والأمر يتوقف على المتكلمين والاستخدام اللغوي.

ويضيف صبحي الصالح: " ولعل تعريف أهل الأصول للمشترك (اللفظي) هو أدق ما يحدّ به، فهو عندهم اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة". ومثّلوا له بعين الماء، وعين المال، وعين السحاب. وإن شئت أن تختصر تعريفه أمكنك أن تقول: المشترك هو ما اتحدت صورته واختلف معناه. ولولا تنوع الاستعمال لما تنوع معناه؛ لأن اتحاد صورته مع اتحاد استعماله ما كان لينتج إلا اتحاد معناه، ولكن الصورة وحدها تماثلت في المشترك، بينما تغايرت طرائق استعمالها، أما لتغاير البيئات اللغوية وإما لتفاوت المستعملين في مدى ولوعهم بالمجاز أو إيثارهم الحقيقة"(٢٠٩).

ويضع الفراهي نقاطا واضحة في قضية الترادف، مستخدما مصطلح "المشترك"، فيقول:

"والمشترك نوعان: لا جامع بين معانيه، أو جامع ذهل عنه. فإن لم يذهل عنه، فالكلمة جامعة المعاني. فربما يكون المراد بها معناها الوسيع الجامع، وربما

---

٢٠٩) المرجع السابق، ص٣٠٢. يقول الصالح: " ولسنا نزعم أن العربية تنفرد بالمشترك اللفظي، ففي سائر اللغات ألفاظ مشتركة Homonymes يدور النقاش حولها بين أصحاب الاشتراك ومنكريه، كما يدور مثله بين أصحاب الترادف ومنكريه. بيد أن كثرة المشترك النسبية في لغتنا -كالذي رأيناه من كثرة الترادف فيها نسبيا- هي التي تجعل بحث المشترك مندرجا تحت اتساع العربية في التعبير على أنه خصيصة لا تنكر من خصائصها الذاتية. ص٣٠٢.

يراد بها طرف خاص من غير نظر إلى المعنى الجامع، فحينئذ تكون حاله حال المشتركة. والدليل ليس إلا موقع الكلمة وجهة رباطها، مثل كلمة "آية"، فهي كلمة جامعة لكل ما يدل على شيء، وربما تستعمل للمعجزة، ثم المرادفة لغيرها، وهي قسمان: المطابق لمرادفه، من جميع الوجوه. وهذا قليل جدا. والثاني ما يوافقه من بعض الوجوه. وهذا كثير جدا، وفيه معظم الوهم، فربما يظنونهما متحدتين، وكثيرا ما يكون بينهما فرق لطيف لا يفطن به غير الممارس باللسان، فيلتبس عليه بعض معاني الكلام([٢١٠])، فالالتباس ناتج عن عدم إدراك الفروق الدقيقة بين المفردات.

حديث الفراهي دقيق، لأنه ينظر إلى الكلمة ودلالاتها، فهناك كلمات تعطي معاني عديدة، وقد تكون مختلفة، وهذا يتوقف على الاستخدام اللغوي، والسياقات الموضوعة فيه. فمن الممكن أن يتم استخدام المعنى الجامع الواسع، وربما يكون معنى آخر متفرعا عنها، أو ذا صلة بها. ويؤكد الفراهي على أن الترادف التام بين لفظين نادر جدا، حيث يكون اللفظ مطابقا لمرادفه في المعنى، ومختلفا عنه في المبنى. أما الترادف غير التام، فهو كثير، وأساسه تقارب المعنى، مع اختلافات طفيفة، تستلزم العودة إلى المعجم، والتعرف على الفروق الدلالية.

وتمتاز اللغة العربية بكم هائل من المفردات المختلفة التي تعبر عن معنى واحد، والمترادفات أي الألفاظ المتعددة التي تعبر عن دلالة واحدة، وهي قضية معجمية مهمة، يناقشها علي عبد الواحد وافي، ذاكرا **الأسباب الحقيقية**

---

٢١٠) مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، عبد الحميد الفراهي الهندي (ت ١٣٤٩هـ)، تحقيق: د. محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٠١.

لغزارة المفردات وكثرة المترادفات في العربية، مؤصلا لها من الحقبة الجاهلية، ولغات القبائل، وتسيّد لغة قريش، مفصلا عوامل عديدة، سنختصرها في نقاط متتابعة، ومن ثم نناقش أبعادها، وعلاقتها بالفكر المعجمي(٢١١):

أولها: إن طول احتكاك لغة قريش باللهجات العربية الأخرى قد نقل إليها طائفة كبيرة من مفردات هذه اللهجات. فلم تقف لغة قريش في اقتباسها هذا عند الأمور التي كانت تعوزها، بل انتقل إليها كذلك من هذه اللهجات كثير من المفردات والصيغ التي لم تكن في حاجة إليها لوجود نظائرها في متنها الأصلي؛ فغزرت من جراء ذلك مفرداتها وكثرت فيها المترادفات في الأسماء والأوصاف والصيغ، وأصبحت الحالة التي انتهت إليها أشبه شيء.

فلم تكن لغة قريش قاصرة عليها، وإنما شملت لغة الحجاز كلها، وفق ما يشير إليه مختار الغوث، فقد عدّوا لغة قريش بوصفها لغة الحجاز، وقد يكون العكس، بأن يذكروا لغة الحجاز ويعنون لغة قريش، ولكن الحقيقة أن لغة قريش استفادت من القبائل الأخرى، ولكنها ظلت متفردة عن لغات قبائل الحجاز، التي تمتد من اليمن إلى شمال الحجاز، وكثير من اللغويين يشيرون إلى قبيلة هذيل، وشعرائها، بوصفها من القبائل التي أكثروا من الرواية عنها، كما رووا عن بعض كنانة، في حين أن قبيلة جهينة، ندرت الرواية عنها. وكثير من القبائل التي أقامت على مقربة من مكة، كانت لغاتهم قريبة جدا من قريش، مثل بطون قبيلة كنانة، وقبيلة خزاعة التي تزوج منها القرشيون، وقبيلتي الأوس والخزرج في المدينة المنورة، حيث أشار اللغويون إلى أن لغة الأنصار في

٢١١) في الاجتماع اللغوي: اللهجات العامية الحديثة ضيق متنها وقلة مترادفاتها، د. علي عبد الواحد وافي، ص٢٥، وما بعدها.

المدينة لم تختلف عن لغة قريش إلا في بعض المفردات، مثل التابوت، فلغة الأنصار بالهاء، ولغة قريش بالتاء. وقد تميزت لغة الأنصار بأن فيها كثيرا من ألفاظ الزراعة والنخيل، بحكم أنهم قرويون، والزراعة حرفتهم الأساسية(٢١٢).

جدير بالذكر **أن لغة قريش لا تقف عند حقبة الجاهلية** فقط، بل اكتسبت السيادة والمكانة العليا بعد الإسلام، وهو ما دفع اللغويين إلى النظر في مصادر ثرائها اللغوي، وأوله القرآن الكريم، فهو تكريم لها، ولأنه ثبت علميا أن لغة قريش هي اللغة النموذجية التي كان لها الذيوع قبل الإسلام، وصيغ بها غالبية الشعر الجاهلي، كما أن التلاوة القرآنية وفق لغة قريش هي المعتمدة، تتلوها القراءات باللغات الأخرى، أو بالأدق، أُنزل القرآن بلغة قريش، ثم جرى تسهيل تلاوته بلغات القبائل من باب التيسير عليهم. ويضاف للغة قريش الحديث الشريف، الذي يوافق لغة قريش، والشعر الجاهلي عامة المنطوق بلغتها، وشعراء قريش والدعوة الإسلامية، وأيضا الخطب والأمثال والأقوال، أو ما يطلق عليه النثر القرشي(٢١٣).

ولغة قريش هي الغالبة على المعاجم العربية، وإن كان كثير من المعاجم تشير إلى لغات العرب الأخرى، ولكن لغة قريش هي المتسيدة معجميا، بالنظر إلى كونها لغة القرآن والحديث والشعر وسائر شواهد العربية، والنقطة الأهم، أنها استوعبت كثيرا من المفردات والألفاظ من اللغات الأخرى، وأضافتها إلى قاموسها، مما أدى إلى ثراء المفردات والمترادفات.

---

٢١٢) لغة قريش، مختار الغوث، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٠- ٢٣.

٢١٣) المرجع السابق، ص١٦- ١٨ (باب مصادر لغة قريش).

ثانيها: إن جامعي المعاجم لم يأخذوا عن قريش وحدها، بل أخذوا كذلك عن قبائل أخرى كثيرة؛ ومن المقرر أن لهجات المحادثة كانت تختلف في بعض مظاهر المفردات باختلاف القبائل حتى بعد تغلب لغة قريش على سائر ألسنة العرب. وكان من جراء ذلك أن اشتملت المعاجم على مفردات لم تكن مستخدمة في لغة قريش، ويوجد لمعظمها مترادفات في متن هذه اللغة الأصلي وفيما انتقل إليها من غيرها، فزاد هذا من نطاق المفردات والمترادفات في المعاجم سعة على سعة. وعن ذلك يوضح عبده الراجحي أن لهجات/ لغات القبائل العربية قبل الإسلام وبعده، لا تشابه العاميات التي نفهمها في العصر الحديث، وإنما هي عناصر لغوية تنتسب إلى قبائل معينة، وقد انضمت إلى اللغة الموحدة، وأصبح لها مستوى من الفصاحة، مقرر ومعروف. والمفارقة أن علماء اللغة القدامى لم يستخدموا مصطلح اللهجة، فدلالة المصطلح تعني اللسان، أو طرفه، أو جرسه، وإنما كانوا يطلقون لغة على اللهجة. وقد ألّفوا كتبا عديدة في لغات العرب، كثير منها مفقود، مثل كتاب اللغات ليونس بن حبيب (ت١٨٣هـ)، وكتاب اللغات لأبي عبيدة (ت ٢١٠هـ)، وكتاب اللغات للأصمعي (ت٢١٣ ه)، وقد نقل ابن دريد في الجمهرة بعضا من مادتها، وكلها فصيحة، وهناك كتب أخرى عن اللغات في القرآن، منها: لغات القرآن للفراء، ولغات القرآن للأصمعي، ورسالة لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢١٤ه)، بعنوان ما ورد في القرآن من لغات القبائل([٢١٤]).

---

٢١٤) فقه اللغة في الكتب العربية، د. عبده الراجحي، ص١١٠، ١١١.

فقد أولى العلماء القدامى لغات القبائل اهتماما كبيرا، وجعلوها مصدرا للإثراء اللغوي، وللاستشهاد الشعري، مع ربطها بالقرآن الكريم، وكانت المعاجم الخاصة التي وضعها القدماء تحوي كثيرا من لغات القبائل في موضوع معين، مثل كتاب النخل والكرم للأصمعي، والمطر لأبي زيد، وكتاب الرحل والمنزل لأبي عبيد، ويلتحق بهذا النوع، ما ورد عن العرب في المشترك، والمترادف والأضداد، لأن المشترك يجيء عن لغتين متباينتين، والمترادف إنما يكون من واضعين، وهو الأكثر، بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الاسمان المترادفان، وتختفي القبيلتان اللتان وضعتهما. والأمر نفسه مع المفردات الأضداد، لأنه إذا وقع الحرف على معنيين متضادين، فيستحيل أن يكون الناطق بهما ذكرهما في معنيين متعاكسين(٢١٥)، وهو ما يوضحه ابن الأنباري: "إذا وقع الحرف (الكلمة) على معنيين متضادين، فمحال أن يكون العربي أوقعه عليهما بمساواة منه بينهما ولكن أحد المعنيين لحي من العرب، والمعنى الآخر لحي غيره، ثم سمع بعضهم لغة بعض، فأخذ هؤلاء عن هؤلاء، وهؤلاء عن هؤلاء، قالوا: فالجون الأبيض في لغة حي من العرب، والجون الأسود في لغة حي آخر"(٢١٦).

---

٢١٥) المرجع السابق، ص١١٢.

٢١٦)الأضداد، أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فَروة بن قَطَن بن دعامة الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧م، ص١١.

وبذلك، ندرك عظم ما قام به المعجميون العرب، ومن سبقهم من جامعي اللغة ومدونيها، فقد أوردوا كل المنطوق، وسجلوه في صحفهم، مصحوبا بمواضع سياقاته المختلفة، مما زاد من ثراء اللغة، وعرفنا كيف أن القبائل العربية تبارت في وضع دلالات جديدة للألفاظ.

وعن ذلك يقول ابن الأنباري: هناك "ألفاظ كثيرة يطول إحصاؤها وتعديدها، تصحبها العرب من الكلام ما يدل على المعنى المخصوص منها. وهذا الضرب من الألفاظ هو القليل الظريف في كلام العرب. وأكثر كلامهم يأتي على ضربين آخرين: أحدهما أن يقع اللفظان المختلفان على المعنيين المختلفين؛ كقولك: الرجل والمرأة، والجمل والناقة، واليوم والليلة، وقام وقعد، وتكلم وسكت؛ وهذا هو الكثير الذي لا يحاط به. والضرب الآخر أن يقع اللفظان المختلفان على المعنى الواحد، كقولك: البر والحنطة، والعير والحمار"(٢١٧)

ثالثها: إن جامعي المعاجم، لشدة حرصهم على تقييد كل شيء دونوا كلمات كثيرة كانت مهجورة في الاستعمال؛ فكثرت من جراء ذلك في المعاجم مفردات اللغة ومترادفاتها. وهي نقطة تحسب لواضعي المعاجم، الذي دأبوا على تسجيل كل المفردات، ما دامت قد قُبِلت من قبل المتكلمين العرب، وجرت على ألسنتهم؛ إدراكا منهم أن من مزايا المترادفات أنها تعين على التعبير عن المعنى بألفاظ عديدة، وبتعدد المفردات وتقارب المترادفات؛ يكون من السهل تخير ما يقارب المعنى المراد، فتتعاظم بلاغة الكلام، ويقل التكرار، ويطرب القارئ لسعة قاموس المؤلف. وكما يقول صديق حسن خان: فإن لوقوع الترادف أسباب وفوائد منها

٢١٧) المرجع السابق، ص٦.

أن تكثر الوسائل والطرق إلى الإخبار عما في النفس، فإنه ربما نسي أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به، كالألثغ لا ينطق بحرف الراء، ومنها: التوسع في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والنثر، وقد يكون أحد المترادفين أجلى من الآخر، فيكون شرحا للآخر الخفي وقد ينعكس الحال بالنسبة الى قوم دون آخرين، وزعم كثير من المتكلمين أن التحديدات كلها كذلك، لأنها تبديل اللفظ الخفي بلفظ أجلى منه، ولعل ذلك يصح في البسائط دون المركبات(٢١٨).

رابعها: إن كثيراً من الكلمات التي تذكرها المعاجم على أنها مرادفة في معانيها لكلمات أخرى غير موضوعة في الأصل لهذه المعاني، بل مستخدمة فيها استخداماً مجازياً.

وهي نقطة مهمة، حول فكرة المجاز في الترادف، أو المجاز المترادف، فقد دأب الناس على وضع كلمات على سبيل المجاز، فالترادف يحضر من خلال ابتكار المؤلفين والمتكلمين دلالات جديدة للألفاظ، فمن المعلوم أن ألفاظ اللغة محدودة، ولكن المعاني غير محدودة، فمن المحال أن تستطيع لغة ما أن تقدّم لفظا منفصلا لكل معنى يرد على الخاطر، ولأن الذاكرة الإنسانية لا يمكنها استيعاب كل الألفاظ والتعبيرات؛ فلا بد من التوسع في استعمال اللفظ بأن نجوز به معناه الحقيقي الذي كان له بأصل الوضع، ونستعمله بواسطة هذا "الجواز

٢١٨) البلغة إلى أصول اللغة، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (ت ١٣٠٧هـ)، تحقيق: سهاد حمدان أحمد السامرائي، منشورات جامعة تكريت، العراق، ٢٠٠٤م، ص١١٩.

" أو "المجاز" في معنى آخر. وقد أورد ابن الأنباري: "قال قطرب: إنما أوقعت العرب اللفظتين على المعنى الواحد ليدلوا على اتساعهم في كلامهم، كما زاحفوا في أجزاء الشعر، ليدلوا على أن الكلام واسع عندهم، وأن مذاهبه لا تضيق عليهم عند الخطاب والإطالة والإطناب. وقال آخرون: إذا وقع الحرف على معنيين متضادين، فالأصل لمعنى واحد، ثم تداخل الاثنان على جهة الاتساع. فمن ذلك: الصريم، يقال لليل صريم، وللنهار صريم، لأن الليل ينصرم من النهار، والنهار ينصرم من الليل، فأصل المعنيين من باب واحد، وهو القطع"([٢١٩]).

القطع"([٢١٩]).

فالشعر هو الميدان الأرحب في مجازات اللغة، لأن الشاعر يحرص على إسباغ معان جديدة على مفرداته، يستوحيها من تجربته الشعرية، بكل أبعادها الوجدانية، وصياغاتها المجازية.

خامسها: إن الأسماء الكثيرة التي يذكرونها للشيء الواحد ليست كلها في الواقع أسماء، بل إن معظمها صفات مستخدمة استخدام الأسماء. فكثير من الأسماء المترادفة كانت في الأصل نعوتاً لأحوال المسمى الواحد، ثم نُسيت بالتدريج وتجردت مدلولات هذه النعوت مما كان بينها من فوارق وغلبت عليها الاسمية. فالخطار والحطام والباسل والأصيد، من أسماء الأسد، ويدل كل منها في الأصل على وصف خاص مغاير لما يدل عليه الآخر، وكذلك مما يعد من أسماء السيف: المصمم والهندي والحسام والعضب والقاطع.

---

٢١٩) الأضداد، ابن الأنباري، ص٨.

وهو ما يدلل عليه أبو سهل الهروي بقوله: "والعقوبة والعذاب بمعنى واحد"، وقوله: "حرى وقمن؛ بمعنى واحد، بمعنى حقيق وخليق وجدير"، ومثل: "العام والحول والسنة: بمعنى واحد"، ومثل: "هزئت به، مثل سخرت منه في الوزن والمعنى"، ومثل: "والمرء بمعنى الرجل سواء لا فرق بينهما"، وقوله: "وعضضت الشيء، مثل كدمت سواء، إذا قبضت عليه بأسنانك"([٢٢٠]).

سابعا: إن كثيراً من الألفاظ التي تبدو مترادفة هي في الواقع غير مترادفة، بل يدل كل منها على حالة خاصة تختلف بعض الاختلاف عن الحالة التي يدل عليها غيره؛ وإليك مثلاً: رمق ولحظ ولمح وحدج وشفن ورنا ..، وما إلى ذلك من الألفاظ التي تدل على النظر؛ فإن كل منها يعبر عن حالة خاصة للنظر تختلف عن الحالات التي تدل عليها الألفاظ الأخرى. فرمق يدل على النظر بمجامع العين؛ ولحظ عن النظر من جانب الأذن؛ وحدجه معناه رماه ببصره مع حدة؛ وشفن يدل على نظر المتعجب أو الكاره؛ ورنا يفيد إدامة النظر في سكون.

هذا، ومع ما كان يتخذه جامعو المعاجم من وسائل الحيطة والحرص على تحري الصواب، فقد اندس في معاجمهم كثير من المفردات المولدة والمشكوك في عربيتها، وحرفت فيها كلمات كثيرة عن أوضاعها الصحيحة. ويرجع ذلك إلى أسباب كثيرة، أهمها سببان: أولهما: أن بعض الأشعار التي أخذوا عنها قد ثبت فيما بعد أنها موضوعة. فلا يبعد أن يكون بعض مفرداتها من اختراع الواضعين، وثانيهما: أنهم كانوا أحياناً يأخذون عن الكتب والصحف. فحدث

---

٢٢٠) إسفار الفصيح، أبو سهل محمد بن علي بن محمد الهروي النحوي (ت ٤٣٣ هـ)، تحقيق: أحمد بن سعيد بن محمد قُشاش، منشورات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٠ هـ، الصفحات: ٣٥٥، ٥٦١ ، ٥٦٢، ٨٨٠، ٤٧٨، ٨٤٠، ٣٥٠.

من جراء ذلك تحريف في كثير من الكلمات التي نقلوها. لأن الرسم في عصورهم كان مجرداً من الإعجام والشكل. فكان من الممكن أحياناً قراءة الكلمة الواحدة على عدة وجوه([٢٢١]).

***

إن التفكير المعجمي يثير قضايا عديدة، تتعلق بخصوصية تكوين اللغة العربية في البادية العربية، وقراءة ذلك من المنظور الأنثروبولوجي، فثمة قضايا عديدة تتصل بها، على صعيد التطور الدلالي في ضوء الأبعاد الثقافية والاجتماعية، وفي ضوء الزمان والمكان، والتغيرات اللغوية والدلالية، وبذلك تتأسس مرجعية فكرية وعلمية، تستفيد من علاقة الأنثروبولوجيا والحضارة باللغة، وتُقرأ اللغة من خلالهما، وهو ما سنسعى إلى تسليط الضوء عليه في قراءة رحلة المعجم العربي تاريخيا وثقافيا واجتماعيا وحضاريا.

٢٢١) في الاجتماع اللغوي: اللهجات العامية الحديثة ضيق متنها وقلة مترادفاتها، د. علي عبد الواحد وافي، ص٢٥، ٢٦.

الفصل الثالث

المعجمية العربية

الاحتجاج والدلالة والتأليف

في المنظور الحضاري

نواصل في هذا الفصل مناقشة قضايا معجمية متعددة، آخذين في الحسبان المنظور الأنثروبولوجي الثقافي والحضاري، حيث نتناول قضايا معجمية عديدة، تقودنا إلى تسليط الضوء على الخارطة المعجمية العربية، آملين أن تكون الصورة قد اكتملت عن المعجمية، على مستوى الفكر والطروحات وأيضا بنية المعاجم، وتميزها، وتعبيرها عن الحضاري والثقافي.

فإذا كنا قد ناقشنا سابقا الاحتجاج بلغات العرب، وموقع لغة قريش، وعوامل النقاء اللغوي، وجهود جامعي اللغة، فإننا نسعى في هذا الفصل إلى إثارة سؤال الاحتجاج بالشاهد الشعري، والاختلاف الذي نشأ حوله، فهناك من أيّده بدعوى أن الشعر هو ديوان العرب، والسجل الحافظ لمفرداتها وتعبيراتها، وأيضا أيامها ووقائعها، وأن الخطاب القرآني خاطب العرب بمعهود ما فهموه ووعوه من لغتهم. وهناك في المقابل من رفض الاحتجاج بشعر الجاهلية، بدعوى ذم القرآن للشعر عامة، وأنه لا يجوز الاحتجاج بشعر ناتج عن حقبة وثنية؛ لفهم مفردات القرآن. ولاشك أن مثل هكذا خلاف يصب في فهم المعجمية العربية، فالمتصفح في المعاجم العربية التراثية والحديثة، يجد أن الشعر الجاهلي يُحتج به، بعد القرآن الكريم، والحديث الشريف، بل إن كثيرا من مفسري القرآن الكريم، يحتجون بالشاهد الشعري الجاهلي، في شرحهم للآيات القرآنية. كما نتناول قضية السياق والموقف في اللفظة المعجمية، وكيف أن كثيرا من ألفاظ العربية تعبّر عن حدث ما، أو موقف خاص، وهذا دال على ثراء المفردات العربية، وأن البيئة العربية في الجاهلية، ثم في الإسلام، وطيلة قرون الحضارة الإسلامية كانت عظيمة الثراء اللفظي، فلم يترك العرب في الجاهلية صفة مادية أو سمة معنوية، إلا وعبّروا عنها بتعبيرات وألفاظ؛ هذه الألفاظ منها ما تطور مع التطور الحضاري العربي

والإسلامي، ومنها ما اندثر، ومنها ما ظل على نفس دلالته الأولى، وقد حوت المعاجم كل هذا، بما يجعلها وثائق دالة على التطورات والتغيرات اللغوية طيلة عصور الحضارة.

كما نناقش تطور المعجم العربي قديما وحديثا، برؤية متكاملة؛ تنظر في تطورات المعجم العربي، وتنوّع هذه المعاجم، وبعضها تحول إلى موسوعات شاملة، والبعض الآخر كان متخصصا بفن أو علم، وبعضها الثالث كان محدودا، موجها إلى فئة بعينها، لنصل في النهاية إلى تميز في المنجز المعجمي العربي، يحق لنا الفخر به، لأنه نبع في الأساس من حاجة الحضارة الإسلامية منذ حقبتها المبكرة، لنصل إلى حقيقة أن المعجمية العربية عكست الخصوصية الثقافية العربية سواء طبيعة البيئة الجاهلية، والتغيرات التي أحدثها الإسلام في النفسية والفكر العربي، وصولا إلى تميز الحضارة الإسلامية، في عصور ازدهارها، قديما، وفي عصر نهضتها حديثا، ونطمح أن يمتاح المستقبل من الماضي والحاضر، وأن تظل اللغة مرآة ثقافية، وعاكسة للتطور الحضاري.

المبحث الأول : المعجمية والحضارة : السياق والاحتجاج والدلالة :

من أسس الدراسات الحضارية، النظر إلى **القيمة التقدمية للإنجاز الحضاري**، بمعنى أن الحضارة لا تقتصر على التقدم العمراني، وارتفاع مستوى المعيشة لأفرادها، فتلك مظاهر ونواتج، ولكن الأساس في تقييم أية حضارة، التمعن في علومها وفنونها، ومنجزها المعرفي، ومن قبل ذلك المرجعية الحضارية التي تستند إليها الأمة، والتي تظهر –كما يقول قسطنطين زريق- في "الكيان الحضاري العام" الذي تنتسب إليه الحضارة، وتنبثق منه هويتها، وعلومها، وفنونها، فمعالجة أية قضية حضارية، سياسية، علمية، اقتصادية، ثقافية .. إلخ؛ لا تحتاج إدراكا جزئيا، وإنما تستوجب "استيعابا حضاريا"، كذلك لابد من "تفهم حضاري"، و"نظر حضاري"؛ لإدراك الماضي على حقيقته، ولتبيّن جوهر علاقته بالحاضر، وتأثيره فيه. والأمر يستلزم لونا من المعرفة الشاملة التي تجمع المعارف الجزئية الاختصاصية، في كيان مترابط متواز متكامل، فكثير من المعالجات النظرية أو العملية تخفق، نتيجة لعدم تمييزها بين الأصول والفروع، وبين الكليات والجزئيات، فتضع الثانية قبل الأولى، وتطرح أسئلة، لا يصح الوقوف عندها، أو الاكتفاء بالإجابة عنها، دون النفاذ إلى ما هو أعمق، وأشمل، ومعرفة منازل الأسئلة، ومراتب المشكلات، ليتم الإدراك الصحيح([٢٢٢]).

هناك أكثر من قراءة أو مدخل معرفي؛ إذا أردنا تقديم قراءة علمية لأحد العلوم المنبثقة من حضارة ما، فهناك الرؤية الجزئية التي تنظر إلى الجانب الجزئي

٢٢٢) في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة، وأحوالها وفي الواقع الحضاري، د.قسطنطين زريق، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨١م، ص١٧.

التخصصي في العلم، وهذه قد تفيد الباحث في نقاط علمية عديدة، ولكنها تظل نقاطا فرعية، لأنها مقتصرة على ما هو جزئي، وقد يكتنفها بعض الغموض، التي لا يجد الباحث تفسيرا له، إلا بالعودة إلى الخلفية الحضارية، والفكرية، والمعرفية لهذا العلم. والمثال على ذلك: الألفاظ أو المصطلحات الإسلامية، التي أُدخِلت عليها دلالات جديدة، عندما تدرس بعيدا عن السياق الحضاري والثقافي التي تكونت فيه سيكون هناك لبس كبير عند الباحث، وكما يقول إسماعيل الفاروقي، فإن علوم اللغة تأسست لتكون مفتاحا لحقائق التنزيل القرآني، وما عاصرها من أسباب النزول، بجانب دورها في كشف المعاني الواضحة أو المضمرة في النص، بل إن التأليف المعجمي نفسه، نشأ في حضن هذه العلوم، وكان ممتزجا في كتبها(٢٢٣).

ومن هنا، نؤكد على أهمية الرؤية الكلية للعلم، التي تأخذ في حسبانها عدة مفاهيم، أشار إليها آنفا قسطنطين زريق؛ وهي "التفهم الحضاري"، و"الاستيعاب الحضاري"، و"النظر الحضاري"، وكلها تعني وجوب الاطلاع على تاريخ العلم، وتكوينه، والسياقات التاريخية والثقافية والحضارية المتصلة به، وهو ما يلتقي مع منهجية الأنثروبولوجيا الثقافية، مع أهمية النظر إلى الكيان الحضاري العام ودور العلم فيه، والنظر أيضا في نمو "العقل الحضاري" للأمة، الذي استوعب ثقافتها، وعرف هويتها، ومن ثم راح يبدع ويضيف ويؤلف ضمن معطياتها. وكما يذكر حسين مؤنس فإن الكثرة والتراكم عنصران أساسيان في التميز الحضاري، بل إن استخدام الذهن استخداما منظما، هو عملية حضارية، فالعقل

---

٢٢٣) أطلس الحضارة الإسلامية، د. إسماعيل الفاروقي، د. لوس لمياء الفاروقي، ص٣٣٥، ٣٣٧.

يحتل المكانة الأولى حضاريا(٢٢٤)، ولا يمكن قراءة الحضارة إلا من خلال منجزاتها العلمية والإبداعية والفنية.

وفي هذا الصدد، لابد أن يكون **الوعي بالسياق اللغوي الحضاري** حاضرا لدى صانعي المعجم بشكل عام، مع الأخذ في الحسبان تفاوت الجهود عند كل مؤلف معجمي، واختلاف البيئة والعصر والهدف في كل معجم. فلا يمكن تصور أن يتوقف التأليف المعجمي في عصر ما، بل لابد أن يكون لكل عصر معاجمه الخاصة، التي تبني على ما سبق، وتستفيد من التطورات التي اكتسبتها المفردات ثقافيا حضاريا، ناهيك عن المستحدث والجديد في العلوم والفنون. ومن المعلوم أن حركة التأليف المعجمي العربي واكبت النمو الحضاري والثقافي للحضارة العربية الإسلامية، وسعى المعجميون العرب بشكل مستمر إلى تحديث المعاجم العربية، بإيراد الجديد من ألفاظ الحضارة، والعلوم، والدلالات الجديدة التي اكتست بها المفردات القديمة، مع الاستفادة من الجهود المعجمية السابقة، وجمع وتنسيق المفردات اللغوية، بدءا من الحياة الجاهلية، وانتهاء بالعصر الحالي للمؤلف المعجمي.

وهنا يكون السؤال: **هل مفردات المعجم جزء من اللغة أم من الكلام؟** وقبل الإجابة عن هذا السؤال، نستحضر الفرق بين اللغة والكلام في منظور علم اللغة الحديث، فمن مبادئه الثابتة أن اللغة المنطوقة (الكلام) أساسية أكثر من اللغة المكتوبة، ورغم ذلك فإنه لا يعني أن اللغة تطابق الكلام فمن الواجب أن يقيم حدا فاصلا بين الإشارات اللغوية والأداة التي تتحقق من خلالها تلك

٢٢٤) الحضارة، د. حسين مؤنس، ص١٥، ١٦.

الإشارات([٢٢٥])، فالكلام مثل الكائن الحي، يتأثر بروافد لغوية كثيرة، منها اللغات الأخرى، والتأثيرات الحضارية والثقافية، واختلاف طبيعة العصر، وطبيعة البيئة المعيشة، وينعكس ذلك في لغة البشر أنفسهم. فالمنطوق اللغوي العربي في الربع الأخير من القرن العشرين مثلا، يختلف عن الربع الأول والثاني من القرن العشرين، لعوامل عديدة، أبرزها الغزو الثقافي، والتطورات التكنولوجية، وتطور الفنون في الصوتيات والمرئيات.

ولو طبقنا هذا المنظور على تاريخ اللغة العربية، سنجد أن العربية بوصفها لغة ارتبطت ببيئة الجاهلية: شعرا ونطقا وممارسة وحياة، ولكن حدثت تغيرات كثيرة عليها بفعل الإسلام، وكذلك بعد انتشار القبائل العربية في الأمصار، ثم التطور الثقافي والحضاري، بجانب المؤثرات اللغوية الأخرى، التي اكتنفت اللغة، بفعل تفاعل العرب مع لغات الأمصار المفتوحة، فتطور المنطوق الكلامي شفاهة ثم كتابة، وبالأصالة تطورت اللغة ذاتها، وكان التأليف المعجمي حاضرا دوما، يرصد الجديد من التغيرات الدلالية.

وبالعودة إلى السؤال المتقدم، عن كون الكلمة المعجمية جزءا من اللغة أم من الكلام، فإن الإجابة –كما يذكر تمام حسان- تنظر إلى اللغة بوصفها نظاما أكبر لا بد أن تكون فيه اللغة صامتة، ولكن الذي ينطق هو الكلام في إطار هذا النظام. والمعجم جزء من اللغة لا من الكلام، ومحتوياته الكلمات التي هي مختزنة في ذهن المجتمع أو مقيدة بين جلدتي المعجم وهي صامتة في كلتا الحالتين، ومن ثم يكون المعجم صامتا كصمت اللغة، ويكون ذلك منسجما مع كونه

---

٢٢٥) اللغة وعلم اللغة، جون ليونز، ترجمة: د. مصطفى التوني، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م، ص١٥.

جزءا من اللغة، وحين يتكلم الفرد يغترف من هذا المعين الصامت فيصيّر الكلمات ألفاظا ويصوغها بحسب الأنظمة اللغوية، فالمتكلم إذًا يحوّل الكلمات والنظم من وادي القوة إلى وادي الفعل(٢٢٦)، وبعبارة أخرى: تظل الكلمات في اللغة صامتة، وقد تكون محايدة، حتى إذا تداولها الناطقون، فإنها تصبح فاعلة في الحياة اليومية، وفي التعبيرات الكتابية، وساعتها ستكتسي بدلالات جديدة، هذه الدلالات تتطور من عصر إلى عصر.

فمن وظائف المعاجم رصد وحصر وتسجيل دلالات الكلمات، التي ستأخذها من الكلام، سواء كان منطوقا أو مكتوبا، مع الأخذ في الحسبان أن السياق اللغوي له قرائنه المفسرة.

ولذا، فإن "معنى الكلمة في المعجم متعدد ومحتمل، ولكن معنى اللفظ في السياق واحد لا يتعدد بسبب (أن ما) في السياق من قرائن تعين على التحديد (كما أن) ارتباط كل سياق بمقام معين يحدد في ضوء القرائن الحالية، ولو لم تكن الكلمة المعجمية صامتة في ذاكرة المجتمع أو بين جلدتي غلاف المعجم، لكانت بالضرورة منطوقة على ألسنة المتكلمين، وتُجلي الغموض"(٢٢٧).

فدلالة الكلمة تتحدد معجميا من خلال سياقاتها المختلفة في الكلام، ووفق كل موضوع، وما دامت الكلمة هي مادة المعجم، ويدور حولها نشاطه، فإن هذه الكلمة تحتاج إلى شرح أو تحليل، لأنها وحدات لغوية، ولكنها ليست وحدات "أصواتية"، وليس في التحليل "الأصواتي" لنسق من الأصوات المنطوقة، ما يكشف لنا عن عدد الكلمات، التي يتكون منها هذا النسق، ولا عن الحد

---

٢٢٦) اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، عالم الكتب، ط٥، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م،ص ٣١٦.

٢٢٧) المرجع السابق، ص٣١٦.

الفاصل بين كلمة وكلمة(٢٢٨). فالكلمة بوصفها وحدة لغوية، تعني اشتمالها على أصوات عديدة منطوقة، وحروف مكتوبة، يتألف منها مبناها، والتحليل المعجمي هو دلالي في الدرجة الأولى، ولكنه ينظر أيضا إلى التغيرات البنيوية في الكلمة نفسها، ومن مهام المعجم أن التحليل فيه يتم على أساس تاريخي، فيما يسمى علم الدلالة التاريخي، الذي يدرس تغير المعنى من عصر إلى عصر، وهناك أيضا علم الدلالة الوصفي، الذي يدرس المعنى في مرحلة معينة من مراحل تاريخ اللغة، فالأول دياكروني -على حد تعبير دي سوسور- والثاني سينكروني، أي أن الأول يدور حول التغيرات المعنوية، والثاني حول العلاقات المعنوية، أو بعبارة أخرى يدور الأول حول المعنى المتغير، والثاني حول المعنى الثابت(٢٢٩).

وكلا العِلمينِ: علم الدلالة التاريخي، وعلم الدلالة الوصفي، مهمان في دراسة المعجم وعلاقته بالتطور اللغوي الحضاري، لأن الكلمة بوصفها وحدة لغوية، تتطور في مبناها، وفي معناها، وفق السياقات المختلفة معرفيا واجتماعيا وكلاميا في كل عصر.

أما التحليل الأصواتي فهو يقترب ويلامس مفهوم الموقعية، الذي هو دراسة لسلوك الأصوات في الموقع، طبقا لما يقتضيه هو، سواء أكان هذا الموقع بداية الكلمة، أو وسطها، أو نهايتها. وإذا فدراسة الأصوات المفردة المنعزلة انعزالا مصطنعا عن السياق، ليست دراسة موقعية؛ لأن الصوت المفرد المنعزل ليس به مواقع نسبية تدرس، أو تكون لها علامات. والظواهر الانعزالية ظواهر أصواتية بحتة، أما "إذا نظرنا إلى المادة اللغوية من وجهة النظر السياقية،

٢٢٨) مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠م، ص٢٢٤.

٢٢٩) المرجع السابق، ص٢٤٠.

فسيكون صوابا أن نقول: إننا لو وجدنا أية ظاهرة أصواتية خاصة بموقع، أو نقطة اتصال بين الأصوات، فمن المفيد أو ربما كان من الأكثر إفادة أن نعبر عنها، بأنها موقعية في الجملة، أو الكلمة(٢٣٠). فدراسة الصوت في الجملة أو الكلمة حتما سيكون له أثر دلالي، ينبغي أن يكون حاضرا في وعي المعجمي، فما دامت هناك دلالة متوقعة، فلابد من احتسابها.

وحول هذه المسألة نطرح السؤال الآتي: **كيف يكون المتكلم واضحا وهو يستخدم كلمات ذات معنى متعدد ومحتمل؟** والإجابة هي أن المتكلم لا يستخدم الكلمات، وإنما يحولها إلى ألفاظ محددة الدلالة في بيئة النص أو في سياقات الكلام. فهي ألفاظ؛ لأن الكلمة الصامتة صورة صوتية مفردة في ذهن المجتمع، أو هي صورة كتابية مفردة بين جلدتي المعجم، والصورة دائما غير الحقيقة، فحين يلتقطها المتكلم يحوّلها أولا من الصورة إلى الحقيقة الحسية، سمعيا أو بصريا ثم يحوّلها من الإفراد وهو طابع المعجم إلى السياق الاستعمالي وهو طابع الكلام. عندئذ يحرك بها لسانه ناطقا أو يده كاتبا، فيتحول اعتبارها من كلمة إلى لفظ، ففرق ما بين الكلمة واللفظ هو فرق ما بين اللغة والكلام، فاللغة "والكلمة وحدة من وحداتها" صامتة، والكلام "واللفظ جزء من نسقه" محسوس، واللغة سكون والكلام حركة(٢٣١).

وبذلك تتمثل مهمة المعجم في النظر إلى الكلمة –في اللغة- بوصفها وحدة صامتة، ثم النظر في تحوّلها وتطورها دلاليا؛ عندما دخلت في منظومة الكلام، أيا كانت مواضعها.

٢٣٠) المرجع السابق، ص١٤٧.

٢٣١) اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، ص٣١٧.

إن مفهوم **الدلالة المعجمية** –في منظور علم اللغة الحديث- نشأ مبكراً في المدينة في ظلال تفسير القرآن على يد ابن عباس، الذي يُعَدُّ صنيعه بحق نواة المعجم العربي وطليعته، فقد برع ابن عباس في شرح غريب القرآن الكريم في مفرداته وتراكيبه، كما ظهر ذلك فيما روي عنه في كتب التفسير، وفيما جاء في سؤالات نافع بن الأزرق، وكذلك في صحيفة علي بن أبي طلحة، وبرع ابن عباس- أيضاً - في تمييز ما وقع في القرآن من لغات القبائل ولغات الأمم المجاورة، وهو ما يسمى بالمعرب. فقد ورد عن ابن عباس في مجالات شرح المفردات، وتمييز لغات القبائل، والإحاطة بالمعرب الشيء الكثير، يتناول ابن عباس - في الغالب - كلمة غريبة من آية فيشرحها بما لا يزيد على كلمة أو كلمتين، ولو جمع ما أُثر عن ابن عباس في هذا الشأن لكوّن معجماً صالحاً([٢٣٢]). وهو ما سنتناوله تفصيلا بعدئذ.

وكأن **ابن عباس** أول من بدأ الدراسات المعجمية متناغما مع الإيقاع الحضاري العام للأمة المسلمة، عندما اتخذت من القرآن هديا ومصدرا، وقاعدة علمية للعلوم، ومنها المعجمية. كما أن فتاوى ابن عباس اللغوية واجتهاداته في التفسير، استندت إلى معرفة واسعة بالشعر العربي، وبكلام العرب وبلاغتهم، فكان الشعر حاضرا في تفسير الآيات، والشعر هنا يرتكز على دلالات الكلمات المتفق عليها بين العرب، وأيضا فيما حملته لغات العرب، من دلالات خاصة لبعض الكلمات، مما يُعَدّ تأكيدا على أنم لم يتم إهمال لغات القبائل بأي شكل من

٢٣٢) أصول علم العربية في المدينة، عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة (٢٨)، العددان ١٠٥ -١٠٦، ١٤١٧هـ- ١٤١٨هـ/١٩٨٧-١٩٨٨م، ص ٣٧٠.

الأشكال، فقد تم الاستشهاد بشعر القبائل، وأيضا بما درجت على استخدامه من دلالات الألفاظ في بيئتها اللغوية، سواء قربت من المدينة ومكة أو نأت عنهما.

هذا، ومن أبرز القضايا التي أثارت جدلية في التأليف المعجمي؛ ما يتعلق بحجية الشعر لغويا، والتي يمكن تلخيصها في سؤال مفاده: **هل يصح الاحتجاج بالشعر في التأليف المعجمي؟** والسؤال هنا يثير نقاشا، مصدره خلاف حول مصداقية الاستشهاد بالشعر معجميا، فمن المعلوم أن الشعر ديوان العرب، وهو السجل اللغوي الشفاهي والمكتوب الذي اعتمده اللغويون العرب القدامى في جمع اللغة، فقد كان مصدرا أساسيا في اعتماد فهم معاني المفردات وتفسيرها، وسنجد أن التأليف المعجمي العربي اعتمد على القرآن وعلى الشعر العربي، وأن هناك سجالا دار بين علماء اللغة والشريعة حول شرعية الاستناد إلى الشعر في تفسير القرآن. فعلى الرغم أن البيئة الجاهلية كان فيها الشعر دائرا على الألسنة، محفوظا في الأفئدة، إلا أن الدور الذي لعبه الشعراء ضد الدعوة الإسلامية في المرحلة المكية، ثم في الحرب التي نصبوها ضد الرسول بعد هجرته إلى المدينة؛ كان سببا في تكوين صورة سلبية، عن الشعر والشعراء؛ صورة عنوانها تعميم الذم، على الرغم من عشرات الشواهد والأحداث والأدلة التي وردت في السيرة النبوية، عن موقف الرسول من الشعر والشعراء. لذا، نرى من المهم التأسيس معرفيا على هذه القضية، وتبيان أبعادها وما تلبّسها، لندرك موقف الرافضين للشعر.

وفي ذلك يذكر الإمام السيوطي: قال أبو بكر بن الأنباري: قَدْ جَاءَ عَنِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ - كَثِيرًا - الِاحْتِجَاجُ عَلَى غَرِيبِ الْقُرْآنِ وَمُشْكِلِهِ بِالشِّعْرِ، وَأَنْكَرَ جَمَاعَةٌ - لَا عِلْمَ لَهُمْ - عَلَى النَّحْوِيِّينَ ذَلِكَ، وَقَالُوا: إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ جَعَلْتُمِ

الشِّعْرَ أَصْلًا لِلْقُرْآنِ وَقَالُوا: وَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يُحْتَجّ بِالشِّعْرِ عَلَى الْقُرْآنِ وَهُوَ مَذْمُومٌ فِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ(٢٣٣).

يمكن بلورة مبدأ المعارضين في سؤال: **كيف نحتج بالشعر على القرآن؟** أي كيف يكون القرآن مرجعه الشعر؟ والذي هو مذموم -وفق رأيهم- في القرآن الكريم، كما ورد في خاتمة سورة الشعراء، في قوله تعالى: وَالشُّعَراءُ يَتّبِعُهُمُ الْغاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنّهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ. وَأَنّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ. إِلاّ الّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الّذِينَ ظَلَمُوا أَيّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُون﴾، (الشعراء، ٢٢٤-٢٢٧).

وبالرغم من كونه اتهاما مكررا، وتم الرد عليه في كتب التفسير والفقه والسيرة، إلا أنه دارج على بعض الألسنة، وحاضر في مثل هكذا نقاش، يرفض الاحتجاج بالشعر بدعوى أنه مذموم.

ومفهوم الذم المقصود –كما يقول الطاهر بن عاشور- أوسع من مجرد ذم وهجاء الرسول (صلى الله عليه وسلم) من قبل المشركين، فهو يتصل باقتناع سائد في الجاهلية، عن صلة الشعر بالكهانة، وهما تهمتان وُجِّهتا إلى الرسول- وتضاف لها تهمة السحر-، فقد كان مما حوته كنانةُ بهتانِ المشركين، أنهم قالوا في النبي (صلى الله عليه وسلم): هو كاهن، فلما نثلت آيات قرآنية عديدة سهام كنانتهم، وكسرتها؛ تبقّى ادعاؤهم أن الرسول شاعر، وكان بين الكهانة والشعر صلة جامعة في خيال المشركين؛ إذ كانوا يزعمون أن للشاعر شيطانا يملي عليه الشعر وربما سموه الرئي، فناسب أن يقارن بين تزييف قولهم في القرآن: هو

٢٣٣) الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م، ج٢، ص٦٧.

شعر، وقولهم في النبي صلى الله عليه وسلم: هو شاعر، وبين قولهم: هو قول كاهن. كَمَا قَرَنَ بَيْنَهُمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلا بِقَوْلِ كاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾، (الحاقة، ٤١،٤٢)، فَعَطَفَ هُنَا قَوْلَهُ: ﴿وَالشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ﴾ عَلَى جُمْلَةِ: ﴿تَنَزَّلُ عَلى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾، (الشُّعَرَاء: ٢٢٢). ولما كان حال الشعراء في نفس الأمر مخالفا لحال الكهان، إذ لم يكن لملكة الشعر أي اتصال بالنفوس الشيطانية، فهو مجرد ادعاء مختلق من بعض الشعراء، قد أشاعوه بين عامة العرب. فملَكة الشعرية مصدرها الإلهام والموهبة وكلاهما عطاء الله تعالى للعبد. وقد اقتصرت الآية على نفي أن يكون الرسول شاعرا، وأن يكون القرآن شعرا، دون أن تتعرض إلى ادعاء أنه وحي شيطاني، كما جاء في ذكر الكهانة. وقد كان نفر من الشعراء بمكة يهجون النبي (صلى الله عليه وسلم)، وكان المشركون يعتنون بمجالسهم وسماع أقوالهم، فيجتمع إليهم الأعراب خارج مكة، يستمعون أشعارهم وأهاجيهم. وقد أدمجت الآية حال من يتبع الشعراء بحالهم تشويها للفريقين (الكهانة والشعر) وتنفيرا منهما(٢٣٤)، فالأمر ليس على الإطلاق، وإنما ينفي حالة التلازم بين الشعر والكهانة، وأيضا بين الشعر

٢٣٤) تفسير التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤م، ج١٩، ص٢٠٧، ٢٠٨. ومن هؤلاء الذين هجوا الرسول (صلى الله عليه وسلم): النضر بن الحارث، وهبيرة بن أبي وهب ومسافع بن عبد مناف، وأبو عزة الجمحي، وابن الزبعرى، وأمية بن أبي الصلت، وأبو سفيان ابن الحارث، وأم جميل العوراء بنت حرب زوج أبي لهب التي لقبها القرآن: {حمالة الحطب} (المسد، ٤) وكانت شاعرة وهي التي قالت: "مذمما عصينا، وأمره أبينا، ودينه قلينا"، فكانت آية الشعراء نفيا للشعر أن يكون من خلق النبي صلى الله عليه وسلم وذما للشعراء الذين تصدوا لهجائه.

والشياطين، خاصة أن الآية ذمّت متلقي هذا اللون من الشعر؛ المعجبين به، وجعلتهم من الغاوين. لقد انتشرت أبيات الشعر المعادية للرسول ولدعوته، وتناقلتها الألسنة في مجالس الأعراب، فكانت شديدة الوقع في نفوس الصحابة عليهم الرضوان.

أمر آخر، يتصل بنوعية الجمهور المتلقي للشعر، وقد نعتتهم الآية الكريمة بالغاوين، وعن ذلك يقول ابن عاشور: (وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ)، ذمٌّ لأتباعهم، وهم من أعجبوا بهم ونشروا أبياتهم، بما يعني ويقتضي ذم المتبوعين. أما الغاوي فهو: المتصف بالغي والغواية، وهي الضلالة الشديدة، أي يتبعهم أهل الضلالة والبطالة الراغبون في الفسق والأذى. فقوله: يتبعهم الغاوون خبر، وفيه كناية عن تنزيه النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يكون منهم، فإن أتباعه خيرة قومهم وليس فيهم أحد من الغاوين، فقد اشتملت هذه الجملة على تنزيه النبي (صلى الله عليه وسلم) وتنزيه أصحابه وعلى ذم الشعراء وذم أتباعهم وتنزيه القرآن عن أن يكون شعرا([٢٣٥]). وهي إشارة فريدة من ابن عاشور، بمقارنته بين أتباع شعراء الهجاء، وصحابة الرسول.

فالآية الكريمة مثّلت حال الشعراء المذمومين، فجعلتهم من الهائمين في أودية كثيرة مختلفة، لأنهم قد يتقولون في فنون الشعر هجاءً واعتداء على أعراض الناس، ونسيبا وتشبيبا بالنساء، ثم أنهم يمدحون رغبة في العطاء وإن كان شخصا لا يستحق المدح، وذم من يمنعهم وإن كان من أهل الفضل. وربما ذمّوا من كانوا يمدحونه، ومدحوا من سبق لهم ذمه.

---

٢٣٥) المرجع السابق، ج١٩، ص ٢٠٨.

فجاء الاستثناء في الآية الكريمة، (إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) عن شعراء الدعوة الإسلامية-وكل من سار على دربهم- بأنهم مؤمنون صالحون، وأنهم قد (ذكروا الله كثيرا) أي كان إقبالهم على القرآن والعبادة أكثر من إقبالهم على الشعر. (وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا) وهم من أسلموا من الشعراء. وقالوا الشعر في هجاء المشركين والانتصار للنبي (صلى الله عليه وسلم)، مثل الذين أسلموا وهاجروا إلى الحبشة، فقد قالوا شعرا كثيرا في ذم المشركين. وكذلك مَن أسلموا من الأنصار مثل عبد الله بن رواحة، وحسان بن ثابت، ومن أسلم بعد من العرب مثل لبيد، وكعب بن زهير، وسحيم عبد بني الحسحاس.

وخلاصة القول: إن الآية الكريمة دلت على أن للشعر حالتين: حالة مذمومة، وحالة مأذونة، فتعين أن ذم الشعر، "ليس لكونه شعرا، ولكن لما حفّ به من معان وأحوال اقتضت المذمة، فانفتح بالآية للشعر بابُ قبول ومدح، فحق على أهل النظر ضبط الأحوال التي تأوي إلى جانب قبوله أو إلى جانب مدحه، والتي تأوي إلى جانب رفضه. وقد أومأ إلى الحالة الممدوحة قوله: وانتصروا من بعد ما ظلموا، وإلى الحالة المأذونة قوله: وعملوا الصالحات"([٢٣٦]).

ولذا، فقد أثنى النبي (صلى الله عليه وسلم) على بعض الشعر مما فيه محامد الخصال، واستنصت أصحابه لشعر كعب بن زهير، لما فيه من دقة صفات الرواحل الفارهة، كما أنه أذِن لحسان في مهاجاة المشركين وقال له: كلامك أشد عليهم من وقع النبل. وقال له: قل ومعك روح القدس. بما يعني أثر الشعر النفسي في معركة الدعوة الإسلامية، وفي نفوس العرب سواء كانوا على الإسلام،

٢٣٦) انظر تفصيلا: المرجع السابق، ج١٩، ص٢١٠، ٢١١.

أم لم يسلموا بعد. كما نفى المولى تبارك وتعالى أن يكون النبي شاعرا أو يقول الشعر، ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾،(يس،٦٩) . وأجاز الرسول لكعب بن زهير ما قاله في حضرته من شعر، وخلع عليه بردته، فتلك حالة مقبولة لأنه جاء مؤمنا. وقال أبو هريرة: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول على المنبر: "أصدق كلمة، أو أشعر كلمة؛ قالتها العرب كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل". وكان الرسول يستنشد شعر أمية بن أبي الصلت؛ لما فيه من الحكمة وقال: "كاد أميةً أن يسلم"، وأمر حسان بن ثابت بهجاء المشركين وقال له: «قل ومعك روح القدس». وقال لكعب بن مالك: «لكلامك أشد عليهم من وقع النبل»([٣٧]). وهو ما يحمل دلالة وتأكيدا على مكانة الشعر في نفوس العرب كافة، وانتصار الرسول (صلى الله عليه وسلم) للشعر المنافح عن الدعوة، الداعي لمكارم الأخلاق، المترفع عن أخلاق الجاهلية ورذائلها، وقد أراد بالشعراء المسلمين أن يتركوا دنايا حقبة الجاهلية.

وقد تطور الحكم بعد ذلك، وصار الشعر له المكانة الأسمى في الاحتجاج اللغوي، وكما يقول عبد القادر البغدادي في خزانة الأدب، عن الكلام الذي يصح الاستشهاد به في اللغة والنحو والصرف، فذكر أن الشعر عامة يستشهد به، موضحا أن العلماء يقسمون الشعراء على طبقات أربع؛ الطبقة الأولى، هم الشعراء الجاهليون، قبل الإسلام مثل امرئ القيس والأعشى. والطبقة الثانية، تشمل الشعراء المخضرمين، وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام مثل لبيد وحسان، والطبقة الثالثة المتقدمون، ويقال لهم الإسلاميون، وهم الذين كانوا في

---

٣٧) المرجع السابق، ج١٩، ص٢١١، ٢١٢.

صدر الإسلام مثل جرير والفرزدق. والطبقة الرابعة المولدون، ويقال لهم المحدثون، وهم من بعدهم إلى زماننا، مثل بشار ابن برد وأبي نواس فالطبقتان الأوليان يستشهد بشعرهما إجماعا وأما الثالثة فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها([٢٣٨]). وقد ذكر البغدادي هذا الرأي، بعد مرور ما يقارب ألف سنة (ت ١٠٩٣هـ)، حيث كانت علوم اللغة قد وصلت إلى أوج اكتمالها، مستندة إلى قاعدة علمية موثوقة ومنضبطة، عملت طيلة قرون على جمع اللغة، وتدوينها، وفق مقاييس دقيقة، أسفرت عن مدارس نحوية ولغوية، مثل مدارس البصرة والكوفة وبغداد والقاهرة. وتلك ميزة انقضاء الزمان، فبعد جدل ممتد حول قضايا معينة؛ يكون الزمن خير معين في استجلاء الحقائق. وفي قضية شرعية الاحتجاج بالشعر؛ نجد أن هناك مصادر كثيرة وثّقت الشعر الجاهلي، ثم شعر المخضرمين، ومن جاءوا من بعدهم. وقد سار اللاحقون على نهج السابقين لغويا ونحويا وصرفيا، مع اختلافات مرصودة ومعلومة، في دلالة الكلمات، وبلاغة التعبيرات، وتعدد الرؤى والأفكار، وتنوع الصور والأخيلة.

أما عن قضية **الاحتجاج بالشعر في تفسير القرآن**، فكان أبرز من استشهد به هو عبد الله بن عباس (رضي الله عنه)؛ فقد امتلك أفقا واسعا، واستند إلى معرفة عميقة، ودراية خبيرة، بكلام العرب، ولغاتهم، وأشعارهم، وكأنه كان يستشرف المستقبل بعده بقرون، موقنا أن العربية في الجاهلية بلغت

---

٢٣٨) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت١٠٩٣ه)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨ هـ،١٩٩٧م، ج١، ص٥، ٦.

شأوا كبيرا من التطور اللغوي والجمالي والشعري، اكتمل بالتنزيل الرباني، وأدرك أن النص القرآني نزل بمنطوق كلام العرب، وفق القاموس اللغوي المتداول.

فمن المواقف التي تروى عن ابن عباس (رضي الله عنه)، أنه ردّ على معارضي الاحتجاج بالشعر بقوله: وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمُوهُ مِنْ أَنَّا جَعَلْنَا الشِّعْرَ أَصْلًا لِلْقُرْآنِ بَلْ أَرَدْنَا تَبْيِينَ الْحَرْفِ الْغَرِيبِ مِنَ الْقُرْآنِ بِالشِّعْرِ، لِأَنّ اللَّه تَعَالَى قَالَ: {إِنّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً} ، وقال: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} .وَقَالَ ابْنُ عَبّاسٍ: الشِّعْرُ دِيوَانُ الْعَرَبِ؛ فَإِذَا خَفِيَ عَلَيْنَا الْحَرْفُ مِنَ الْقُرْآنِ الّذِي أَنْزَلَهُ اللهُ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، رَجَعْنَا إِلَى دِيوَانِهَا فَالْتَمَسْنَا مَعْرِفَةَ ذَلِكَ مِنْهُ. ثُمّ أَخْرَجَ مِنْ طَرِيقِ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبّاسٍ قَالَ: إِذَا سَأَلْتُمُونِي عَنْ غَرِيبِ الْقُرْآنِ، فَالْتَمِسُوهُ فِي الشِّعْرِ؛ فَإِنّ الشِّعْرَ دِيوَانُ الْعَرَبِ. وَقَالَ أَبُو عُبَيْدٍ فِي فَضَائِلِهِ: حَدّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللّه بْنِ عَبْدِ اللّه بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبّاسٍ أَنّهُ كَانَ يُسْأَلُ عَنِ الْقُرْآنِ فَيُنْشِدُ فِيهِ الشِّعْرَ. قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: يَعْنِي كَانَ يَسْتَشْهِدُ بِهِ عَلَى التّفْسِيرِ(٢٣٩). ذلك موقف ابن عباس من الشعر، بوصفه حبر الأمة وترجمان القرآن، ولذا، نقول إن السؤال المتقدم عن شرعية الاحتجاج بالشعر في تفسير القرآن الكريم ليس في محله، لأن الأمر يتصل بفهم دلالات اللفظ القرآني، والمعاني المتصلة به. فابن عباس نظر إلى الكلمة وأراد فهم مراميها بدقة، وما أضافه القرآن الكريم إليها، وما تشير إليه دلالة الكلمة في سور القرآن وآياته، وهو ما عبر عنه ابن عباس آنفا بـلفظة "الحرف"، والمقصود بالحرف لغويا هو معنى الكلمة ودلالتها، فكلمة الحرف لها دلالات متعددة، منها: أنها كل كلمة تُقرأ

٢٣٩) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي،ج٢، ص٦٧.

على أوجه القرآن (سياقاته) تسمّى حرفا، وأيضا الحرف هو القراءة القرآنية التي تقرأ على أوجه(٢٤٠) من قراءات لغات العرب المختلفة، والتي أجازها الرسول (صلى الله عليه وسلم). إذن، دلالة لفظة الحرف هي: الحرف المجرد، والكلمة في سياقاتها، والقراءات القرآنية، فهي لفظ يشمل الكلمة المفردة، والسياق اللغوي، وقراءة التنزيل.

فهناك كلمات في القرآن قد يكون هناك اختلاف حول دلالاتها، أو يكون هناك غموض حولها، ولأن القرآن نزل بلسان عربي، فلا مناص من العودة إلى نصوص لغوية معتمدة عند العرب، من أجل تبيان معنى الكلمة الغامضة، فلا يوجد نص متفق عليه في البيئة العربية مثل الشعر العربي. ومن المواقف التي تبرهن على استناد عبد الله بن عباس إلى أبيات الشعر، ما أورده صاحب الإتقان في علوم القرآن: "بَيْنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبّاسٍ جَالِسٌ بِفِنَاءِ الْكَعْبَةِ قَدِ اكْتَنَفَهُ النّاسُ يَسْأَلُونَهُ عَنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ فَقَالَ: نَافِعُ بْنُ الْأَزْرَقِ لِنَجْدَةَ بْنِ عُوَيْمِرٍ: قُمْ بِنَا إِلَى هَذَا الّذِي يَجْتَرِئُ عَلَى تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِمَا لَا عِلْمَ لَهُ بِهِ. فَقَامَا إِلَيْهِ فَقَالَا: إِنّا نُرِيدُ أَنْ نَسْأَلَكَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ كِتَابِ اللّه، فَتُفَسّرَهَا لَنَا وَتَأْتِيَنَا بِمُصَادَقَةٍ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ فَإِنّ اللهَ تَعَالَى إِنّمَا أَنْزَلَ الْقُرْآنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، فَقَالَ ابْنُ عَبّاسٍ: سَلَانِي عَمّا بَدَا لَكُمَا. فَقَالَ نَافِعٌ: أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللّه تَعَالَى: {عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ} ، قال العزون: الحلق الرقاق، قَالَ: وَهَلْ تَعْرِفُ الْعَرَبُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ أَمَا سَمِعْتَ عُبَيْدَ بْنَ الْأَبْرَصِ وَهُوَ يَقُولُ:

فَجَاءُوا يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى يَكُونُوا حَوْلَ مِنْبَرِهِ عِزِينَا

٢٤٠) لسان العرب، ابن منظور، ص٨٣٧.

قَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِه: {وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ} [الْمَائِدَة: ٣٥]، قَالَ: الْوَسِيلَةُ: الْحَاجَةُ.

قَالَ: وَهَلْ تَعْرِفُ الْعَرَبُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، أَمَا سَمِعْتَ عَنْتَرَةَ وَهُوَ يَقُولُ:

إِنَّ الرِّجَالَ لَهُمْ إِلَيْكِ وَسِيلَةٌإِنْ يَأْخُذُوكِ تَكَحَّلِي وَتَخَضَّبِي

قَالَ أَخْبِرْنِي عَنْ قوله: {شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} [الْمَائِدَة: ٤٨] قَالَ: الشِّرْعَةُ: الدِّينُ، وَالْمِنْهَاجُ: الطَّرِيقُ.

قَالَ: وَهَلْ تَعْرِفُ الْعَرَبُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، أَمَا سَمِعْتَ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَهُوَ يَقُولُ: لَقَدْ نَطَقَ الْمَأْمُونُ بِالصِّدْقِ وَالْهُدَى وَبَيَّنَ لِلْإِسْلَامِ دِينًا وَمَنْهَجًا([٢٤١]).

هذه الحوارية- بين عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما)، وبين نافع بن الأزرق وصاحبه نجدة بن عويمر-؛ دالةٌ بوضوح على أن الفصل في دلالة الكلمة هو ما قاله العرب، وجرى على ألسنة شعرائهم المشاهير، وأن القرآن المعجز أضاف دلالات جديدة، ومعاني فريدة، استنادا إلى المنظومة العقدية والفكرية والتشريعية التي جاء بها الإسلام، وأن الأمر كله يدور في دائرة المفردة والمعنى والدلالة، وهي لبّ عمل التأليف المعجمي، الذي نشط بعد ذلك، ولكن الشاهد هنا أن تبيان معاني المفردات، كان ضمن نشاط مفسري القرآن الكريم، واللغويين، في ضوء أن علوم العربية –كما يذكر عبد الرزاق الصاعدي- قد نشأت مختلطة في القرنين الأول والثاني بين فروعها، وقبل أن يعرف المتأخرون من علومها النحو والصرف والدلالة والمعجم وفقه اللغة، وهو ما سنرصده لاحقا في تناولنا للتأليف المعجمي المبكر.

---

٢٤١) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي،ج٢، ص ٦٨، ٦٩.

وفي العصر الحديث، نجد تقييما للجهود السابقة التي قام بها علماء اللغة قديما وحديثا، على نحو ما نقرأه عند العالم الهندي عبد الحميد الفراهي، الذي يقول في مقدمة كتابه مفردات القرآن: "لا يخفى أن المعرفة بالألفاظ المفردة هي الخطوة الأولى في فهم الكلام. وبعض الجهل بالجزء يفضي إلى زيادة جهل بالمجموع، وإنما يسلم المرء عن الخطأ إذا سدّ جميع أبوابه. فمن لم يتبين معنى الألفاظ المفردة من القرآن ثم غلق عليه باب التدبر، وأشكل عليه فهم الجملة، وخفي عنه نظم الآيات والسورة. ولو كان الضرر عدم الفهم لكان يسيرا، ولكنه أكثر وأفظع. وذلك بأن المرء قلّما يقف على جهله، بل يتجاوز موقفه، فيتوهم من اللفظ ضد ما أريد، فيذهب إلى خلاف الجهة المقصودة، ثم سوء فهم الكلمة ليس بأمر هين، فإنه يتجاوز إلى إساءة فهم الكلام، وكل ما يدل عليه من العلوم والحكم، فإن أجزاء الكلام يبين بعضها بعضا للزوم التوافق بينها...وربما ترى أن الخطأ في معنى كلمة واحدة يصرف عن تأويل السورة بأسرها، فيتوجه المرء إلى سمت، كلما مرّ، فيه بعد عن الفهم، مثل لفظ القسم وأدواته، فلو علموا معناه تبين لهم تأويل أكثر السور التي فيها القسم، فمن لم يتبين له معنى الكلمة وحدودها لم يتمثل له شكله، ولا اتضح مفهومه([٢٤٢]).

يمثّل كلام الفراهي تنظيرا برؤية كلية في التأليف المعجمي، وعلاقته بالقرآن الكريم، فلا يمكن فهم الآية بوصفها جزءا إلا بفهم الكلمة الغامضة فيها، واستجلاء معاني بقية ألفاظ الآية، فإذا فُهِمَت كل الآيات فهما دقيقا،

٢٤٢) مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، عبد الحميد الفراهي الهندي، ص٩٥، ٩٦.

ستتضح معاني السورة، طالت أم قصرت، وهذا ما استوجب بدء المعجمية، بربطها بالقرآن الكريم. نقطة مهمة يثيرها الفراهي، وهي أن قارئ القرآن إذا لم يستوعب معنى المفردة، فإنه يفترض معنى ما، أو يتوهمه، مما يفسد عليه فهم الآية كلها، والأدهى أن يخضع التفسير لهواه، كما يقول عبد المنعم القيعي بأن الخطأ في التفسير يقع لأحد سببين: إما الجمود: وذلك بالوقوف عند ظواهر الألفاظ، وإما الإسراف: فتتنزل آيات القرآن على معنى يوافق هوى المفسر، أو يستحسن رأيا بالهوى، ويقطع فيما هو محتمل من غير دليل(٢٤٣) أو قرينة، أو فهم دقيق لمعنى اللفظة في شواهدها اللغوية، فضبط الدلالة اللغوية يفضي إلى دقة الفهم للنص الشرعي. ولذا، فإن دلالة الألفاظ تحتل منزلة أصولية سامقة، ووفق تعريف السبكي فإن "الدلالة (هي) معنى يعرض للشيء بالقياس إلى غيره، ومعناه: كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر. وهي تنقسم إلى لفظية، وغير لفظية" (٢٤٤). فالدلالة لا تقتصر على اللفظ المجرد، وإنما تنظر في النص الوارد فيه اللفظ، وتقيس المعنى وفق هذا السياق، وكما يشرح المحقق في الهامش: "أي بالقياس إلى المدلول. فمثلا لفظ إنسان معناه: حيوان ناطق، فكون لفظ إنسان دالا على معناه هذا هو المعنى العارض، لأن لفظ إنسان لا يدل بذاته من غير اصطلاح الواضع، فتخصيص الواضع لهذا اللفظ بذلك المعنى - هذا معنى

---

٢٤٣) الأصلان في علوم القرآن، د. محمد عبد المنعم القيعي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط٤، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٦م، ص١١٨،١١٧.

٢٤٤) الإبهاج في شرح المنهاج: شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي، ج٣، ص٥١٧.

عارض للفظ، وهو جعله دالا على ذلك المعنى"([٢٤٥]). وبذلك يكون الجهد المعجمي المتتابع يسير متوازيا مع علوم الشريعة، إن لم يكن سابقا لها، في حالات، ومتقدما عليها في حالات أخرى، وهذا عنوان على الثراء العلمي.

٢٤٥) المرجع السابق، ج٣، ص٥١٧.

المبحث الثاني: التأليف المعجمي والتطور الحضاري:

بالنظر إلى بدايات حركة التأليف المعجمي عند العرب، في ضوء نشأة الحضارة الإسلامية، سنجد أنها قد بدأت في القرن الثاني الهجري، عبر جهود متواصلة من علماء اللغة ورواة الأشعار والأخبار والمفسرين؛ مستهدفين جمع ألفاظ العربية من أفواه العرب، ومن ثم تدوينها في كتب للحفاظ عليها، فكانت خير عون في استنباط قواعد العربية في علوم النحو والصرف والعروض، وأيضا في علوم الشريعة في التفسير والفقه وأصوله. وقد جاء ظهور المعجم مرتبطا بالغرض من تأليفه، وفق القاعدة الشهيرة "الحاجة أم الاختراع"، وهو ما تم لاحقا، حيث أُلّفت المعاجم الأولى، عندما تهيأت أسبابها، منبثقة من قريحة العلماء العرب، غير متأثرين بالحضارات الأخرى(٢٤٦)، وذلك ما ينبه عليه إبراهيم أبو سكين بأن هدف التأليف المعجمي كان ضبط اللغة وحصرها(٢٤٧)، فلا يمكن لنهضة حضارية أن تتأسس بدون ارتكاز على أساس لغوي، يتمثل

٢٤٦) لم يكن العرب أول من ابتكر المعاجم اللغوية، فقد سبقهم الصينيون الذين عرفوا المعاجم قبل العرب بألف عام، والآشوريون صنفوا معاجم خوفا على لغتهم من الاندثار، وكانت قوائم من الطين المشوي، أودعوها مكتبتهم في نينوى في القرن السابع قبل الميلاد. أما اليونانيون فقد وضعوا كتبوا تحوي تفسيرات لبعض مفردات أفلاطون، ولبعض خطبهم، مرتبة ترتيبا موضوعيا. والمعلوم أن التأليف المعجمي العربي سبق أوروبا بقرون، فأول معجم عربي ظهر في القرن الثامن الميلادي، بينما أول معجم غربي ظهر في القرن السابع عشر ميلاديا. راجع: اللغة ومعاجمها في المكتبة العربية، عبد اللطيف الصوفي، ص٣٥.

٢٤٧) دراسات لغوية في أمهات كتب اللغة، إبراهيم محمد أبو سكين، نشر المكتبة الشاملة، https://shamela.ws/book/11751، ص ٤٠.

في تكوين قاعدة علمية واسعة من العلوم اللغوية، التي ستخدم علوم الشريعة، وكما يقول إسماعيل الفاروقي، فإن القرآن الكريم يتطلب مقدرة لغوية للدخول في محتواه، لأنه يضع أساس المعرفة بحد ذاتها، أي أساس موقع الله والإنسان والطبيعة والمعرفة في نظام الأشياء الشامل، وقد كان المسلمون يطلقون علوم الشريعة قاصدين علوم اللغة معها أيضا، لأن علوم اللغة تسهل الكشف عن المعلن والمضمر نصيا(٢٤٨).

ومثل أية بداية، كان التأليف العجمي في مستهل عهده بسيطا، غير منظم، كما في الرسائل اللغوية التي عنيت بجمع الألفاظ وشرحها دون فهرسة أو تبويب، ولعل **أبرزها كتاب "الجيم" لأبي عمرو الشيباني**، والذي يعد من المعمرين، فقد ولد قبل الخليل العام٩٤هـ، وتوفي بعده العام ٢٠٦هـ، وأبو عمرو الشيباني راوية كوفي، أخذ اللغة مشافهة عن الأعراب، ورحل إلى البادية، وكانت له مشاركة في رواية الحديث(٢٤٩)، فأبو عمرو الشيباني بنى كتابه الجيم على ما جمعه واستمع إليه من شفاهيات من خلال ارتحاله في البادية، وهذا ما يميز تكوين معجمه، حيث جمعه مباشرة من أفواه الأعراب، ثم دوّنه في صحائفه. والشيباني عالم ضليع في العربية، وراوية حاذق، وضعه أبو بكر الزبيدي ضمن الطبقة الثانية من اللغويين والنحاة، وقال عنه: " كان مع أبي عمرو الشيباني من العلم والسماع عشرة أضعاف ما كان مع أبي عبيدة، ولم يكن من أهل البصرة مثل أبي عبيدة في السماع والعلم"، وقال عنه الأصمعي بعدما سأله عن بيت

٢٤٨) أطلس الحضارة الإسلامية، د.إسماعيل الفاروقي، د. لوس الفاروقي، ص٣٣٥، ٣٣٦.

٢٤٩) البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر، ص٢٠٩. ولهذا يطرح بعضهم احتمال أن يكون الشيباني سابقا للخليل في وضع معجمه.

شعري: "يا أهل بغداد، هذا عالمكم"([٢٥٠])، بما يشير إلى سعة علم الشيباني، ومنزلته العلمية الرفيعة التي نالها، بفضل ما وصل إليه من علم، ناتج عن رحلاته.

ويقول إبراهيم أنيس عن جهد الشيباني في كتابه: "وربما كانت أهم ميزة لهذا المعجم أن ألفاظه؛ خلاصة استصفاء لشعر شعراء قبائل تربو على الثمانين، يكاد جلّ شعرهم يكون مجهولا، ويُعَزُّ تتبعه في المراجع التي بين أيدينا، كما أن هذه الكلمات تحمل شروحا لا تنطوي عليها معاجمنا، وتكاد تكون غريبة عليها، ولهذا فإن كتاب الجيم يمكن تسميته معجما على سبيل التجوز، لأنه يهتم بالألفاظ الغريبة التي لا يكاد يعرفها غيره، والتي تنسب إلى قبائل معينة قديمة([٢٥١]). وهو ما يمثل إضافة علمية للكتاب، خاصة أنه جاء في حقبة مبكرة، ارتبطت بمرحلة جمع اللغة، والشيباني نفسه كان جامعا للغة من القبائل

---

٢٥٠) طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (ت ٣٧٩هـ)، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، ٢٠١٤م، ص١٩٤، ١٩٥. والموقف المذكور؛ أن الأصمعي دخل على أبي عمرو الشيباني، في منزله ببغداد، وهو جالس على جلود فراء، فأوسع له أبو عمرو، فجرّ الأصمعي يده على الفراء، ثم قال: يا أبا عمرو، ما يعني الشاعر بقوله: بضرب كآذان الفراء فضوله   وطعن كإيزاغ المخاض تبورها

فقال: هي هذه التي تجلس عليها يا أبا سعيد. فقال الأصمعي لمن حضر: يا أهل بغداد، هذا عالمكم! والفراء هاهنا جمع فرأ؛ وهو الحمار الوحشي، وكانت رواية أبي عمرو: "كآذان الفراء"، فتغفله الأصمعي بغير روايته فزل، ويقال: فرأ وفراء بالقصر والمد. (ص١٩٥).

٢٥١) دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٥، ١٩٨٤م، ص٢٢٦.

مشافهة، وذكر بعضها في كتابه، وهو ما يثري قيمة الكتاب علميا ولغويا، وينهض شاهدا على لغات القبائل التي أتيحت له بكل ما فيها من ثراء لغوي، وتعدد دلالي، جنبا إلى جنب مع لغة قريش وما حولها من قبائل. ويذكر أحمد مختار عمر أن مؤلف "كتاب الجيم" كان ضنينا به، ولم يُنسَخْ في حياته، ففُقِدَ بعد موته إلا يسيرا، وحين أراد مجمع اللغة العربية تحقيقه لم يعثر إلا على نسخة واحدة(٢٥٢).

وإن كان إبراهيم الإبياري -محقق الكتاب- يقرر أن الكتاب ليس على صورته النهائية التي أرادها له واضعه، كما أنه لا يحمل مقدمة تُعرِّف بمنهجه، وتعلل تلك التسمية، مبررا وجهة نظره بأن ورود بعض الأبواب مبتورة؛ يكاد يؤكد لنا أن الكتاب لم يتم استصفاؤه على يدي صاحبه أبي عمرو وأن الموت عجّل به عن ذلك"(٢٥٣). وربما يعود هذا إلى أن الشيباني قد توفاه الله، دون أن يكمل كتابه، وهذا ما يفسر عدم انتشاره بين الناس في عصره، وأن النسخ المتداولة تمت الزيادة عليها لاحقا. أما منهجية الكتاب فتعتمد الترتيب الهجائي وفق أوائل الكلمات بعد تجريدها من الزوائد، دون النظر إلى ثواني الكلمات وثوالثها. ولهذا نجد كلمات حرف الألف تتتابع مع الشواهد، دون النظر إلى

٢٥٢) البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر، ص٢٠٩. ويبدو أن عدم تداول الكتاب جعل العلماء يظنون أن سبب التسمية؛ أنه انتهى بحرف الجيم كما ذكر المستشرق كرنكو (١٨٧٢ – ١٩٥٣)، أو أنه بدأ بها كما ذكر كثيرون لكن قال أبو الطيب اللغوي: "وقفت على نسخة منه فلم نجده مبدوءا من الجيم"، المرجع السابق، ص١٩٥.

٢٥٣) الجيم، أبو عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني بالولاء (ت ٢٠٦هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م، ج١، ص١٠.

الحرف الثاني أو الثالث، أوق، ألب، أفل، أكل، أدم أنف، أرب.. إلخ([254]). وإن كانت عنايته بإبراز الشواهد دالة على عدم اكتفائه باللفظة، وإنما يتتبعها فيما توافر معه من مصادر لغوية، وشواهد، وإن كان يوردها دون ترتيب، اللّهُمَّ إلا إذا كان الأصل يبدأ بالهمزة، ومن ذلك ما يورده عن: "الأربة"، هي: العروة التي في الحبل، تقول: أرب العقدة، إذا جعلها بغير أنشوطة. ونشطت العقدة، إذا جعلتها بأنشوطة؛ وأنشطها: حلها. وقال الأكوعي: استأخذ البعير، إذا طردته فقام. والآدم من الظباء: ذو الجدتين السوداوين، ولونه إلى الحمرة. وقال: أصبحت مؤتتبا، إذا أصبحت لا تشتهي الطعام. أنف كل شيء: جانبه؛ تقول: ما أطعمتني إلا أنف الرغيف: كسرة. وقال السعدي: أنف البعير المرتع، إذا كرهه، وقد آنفتها البهمى؛ قال ذو الرمة: رعت بارض البهمى جميما وبسرة ... وصمعاء حتى آنفتها نصالها وقال: هو بإزائه؛ أي: بحذائه، مقابله"([255]).

ويظل عنوان الكتاب موضع تساؤل، في ضوء أن الشيباني لم يضع مقدمة، يعلل بها تسمية الكتاب، وهو ما يوضحه إبراهيم الإبياري بقوله: إما لأنه كره أن يبدأ بالباء أول الحروف؛ لأنه لا بد معها من النص على نقطها حتى لا تلتبس بالتاء والثاء. وهذا يطوّل العنوان، ولذا بدأ بالجيم الذي لا يلتبس في اسمه بحرف آخر. أو لأن الجيم أحد خمسة حروف تجمع بين الجهر والشدة([256]). وهو تعليل جيد، يستند لمبررات عديدة، تعلقت بشكل كتابة الباء، وعلاقتها بالتنقيط، أو

٢٥٤) المرجع السابق، ج١، ص٥٣- ٥٥.

٢٥٥) المرجع السابق، ج١، ص٥٥.

٢٥٦) المرجع السابق، ج١، ص١٠.

بالجانب الصوتي الذي يميّز حرف الجيم، من زاوية صفاته الصوتية، فهو صوت لثوي، حنكي، مركب (وقفي احتكاكي)، مجهور، وهو منطقي بشكل كبير.

وذلك ما يذهب إليه إبراهيم أنيس أن المؤلف -ولجريه وراء الغريب- قد أطلق على معجمه لفظا وأراد به معناه الغريب؛ فالجيم في اللغة الديباج، وهذا هو المعنى الذي ربما عناه المؤلف تشبيها لعمله بالديباج لحسنه(٢٥٧). وهو تعليل يأخذنا إلى بُعد جمالي في لفظة الجيم، ويقترب من صفات الجيم الصوتية، ويظل التعليل الحقيقي في بطن المؤلف الشيباني.

إن أول مَن نبّه إلى كتاب الجيم، مشيدا بأهميته كان المستشرق ف. كرنكو، إلا أنّه، ومن جاء بعده من المستشرقين؛ أخفقوا في تحقيقه. وفي عام ١٩٦٨، صدرت أول دراسة علمية مفصلة عن المعجم، برسالة أعدها فرنر ديم لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة لودفيك مكسيميليان في ميونيخ. وترجم بحث فرنر ديم إلى العربية ونشر عام ١٩٨٠. وقد أثبت ديم أن كثيرا من مادة "الجيم" لم يرد في المعاجم الأخرى، وأن علماء اللغة المتأخرين لم يأخذوا منه إلا قليلا. كما ذكر أن في الجيم عددا ضخما من الشواهد الشعرية التي يصعب العثور عليها في مراجع أخرى. وهذا وذاك يعطي المعجم أهمية كبيرة(٢٥٨)؛ لكونه مؤلَّفا معجميا في حقبة أولية، امتاز بسمات عديدة، أبرزها: أنه الكتاب الأول المرتَّب هجائيا، في حروفه الأول، مع الأخذ في الحسبان أنه ترتيب غير دقيق، غير مراع للحرف الثاني والثالث، وأيضا غير مراع لترتيب الكلمات هجائيا في

---

٢٥٧) دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، ص٢٢٦، ٢٢٧.

٢٥٨) البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر، ص٢١١.

كل باب. أيضا، إيراده شواهد كثيرة من أكثر من ثمانين قبيلة، تلقّى منها شفاهيا، مع تتبع مظان كل كلمة.

ثم تأتي **رسالة "النوادر في اللغة" لأبي زيد الأنصاري (١١٩-٢١٥هـ)**، ومؤلفه: " أبو زيد الأنصاري النحوي البصري اسمه سعيد بن أوس بن ثابت بن بشير الأنصاري عن عوف بن أبي جميلة وابن عون وعنه القاسم بن سلام وخلف بن هشام وأبو حاتم"(٢٥٩)، وذُكِر عنه أنه من طبقات الأحناف- كما يورد الكُملَّائي- الكُملَّائي- وهو من أهل "البصرة"، وقدم "بغداد". وروى الخطيب أنه من ذرية ثابت بن زيد الأنصاري، الذي كان أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وكان مع تديّنه وورعه كثير النوادر واللطائف، مات سنة خمس عشرة ومائتين، وقال المبرد: كان أبو زيد كثير السماع من العرب، ثقة، مقبول الرواية، روى له الترمذي، وأبو داود، وقال الحاكم في "المستدرك": كان ثقة. وقال المحدث الكبير العلامة ظفر أحمد العثماني، صاحب "إعلاء السنن": هو النحوي البصري، يروي عن عوف الأعرابي، وأبي عمرو بن العلاء، وسعيد بن أبي عروبة، وسليمان التيمي، وابن عون، وابن جريج، وغيرهم. وعنه أبو عبيد القاسم بن سلام، وخلف بن هشام

٢٥٩) لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: دائرة المعرف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، ط٢، ١٣٩٠هـ ،١٩٧١م، ج٧، ص ٤٦٥.

البزار، وأبو حاتم السجستاني، وأبو حاتم الرازي، وأبو مسلم الكجي، وغيرهم. وله عدة مصنفات([260]).

يمثّل أبو زيد الأنصاري نموذجا للعالِم الموسوعي في القرن الثاني الهجري، حيث جمع علوم الشريعة، والحديث الشريف، واللغة، والنحو، والطرائف، وكان أثره عظيما لدى علماء اللغة، وتم الاحتفاء بكتابه، نظرا لدقة مروياته، خاصة أنه اعتمد على الروايات الشفاهية، وأيضا روى عن علماء ثقات. وعندما نتأمل كتابه، نجد كما هائلا من النوادر والطرائف، جنبا إلى جنب مع الإشارات اللغوية العديدة، التي حوت دلالات كثيرة، مع شواهدها اللغوية.

لقد كان أبو زيد معاصرا لاكتمال الفقه، وعلوم الحديث والتفسير، في القرن الثاني الهجري، وعدّوه فقيها من فقهاء الحنفية، بجانب ثرائه اللغوي، في النحو والصرف والروايات.

٢٦٠) البدور المضية في تراجم الحنفية، محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن الكُمِلَّائي، دار الصالح (القاهرة - مصر)، مكتبة شيخ الإسلام (دكا - بنجلاديش)، ط٢، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨م، ج٨، ص ١٧٥- ١٧٧. ومن مؤلفات أبي زيد الأنصاري: "القوس"، وكتاب "الهوش والبوش" ، وكتاب "الإبل والشاء"، كتاب "خلق الإنسان"، وكتاب "الأبيات"، وكتاب "المطر"، وكتاب "النبات والشجر"، وكتاب "اللغات"، وكتاب "قراءة أبي عمرو "، وكتاب "النوادر"، وكتاب "الجمع والتثنية"، وكتاب "بيوتات العرب"، وكتاب "تخفيف الهمز"، وكتاب "الواحد"، وكتاب "الجود والبخل"، وكتاب "الوحوش"، وكتاب "الفرق"، وكتاب "السؤدد"، وكتاب "فعلت وأفعلت"، وكتاب "المشافهات"، وكتاب "غريب الأسماء"، وكتاب "الأمثال"، وكتاب "المصادر"، وكتاب "المجالس"، وكتاب "المنطق"، وكتاب "التصاريف".

انظر: المرجع السابق، ج٨، ص١٧٧.

وقد وصف مؤرخو المعجمية العربية كتاب الأنصاري، بكونه خطوة أولى في التأليف المعجمي، وكما يقول محقق الكتاب، فإن هذا الكتاب يُعدّ مصدرا من أمهات المصادر في اللغة والأدب، يطمَأنُ إليه، ويُوثَق بكل ما جاء فيه، لأنه ضم نوادر في اللغة، انفرد بها أبو زيد، دون غيره من علماء اللغة، وإذا وُجِدت في الكتب اللاحقة، فإنها غالبا مأخوذة منه، فقد أوصل إلينا نصوص شعر ورجز لشعراء مشهورين، لا نجدها في دواوينهم المطبوعة بين أيدينا، واحتفظ الكتاب بمجموعة من أسماء الشعراء المغمورين وأشعارهم، والتي لن نجدها في مصادر أخرى، مع تحديد العصور التي عاش فيها بعض هؤلاء الشعراء. وهو ما جعل للكتاب منزلة سامية، حيث حرص تلاميذ أبي زيد على اقتناء نسخ من الكتاب مقروءة عليه، ومجازة منه، ثم علّق كل واحد على نسخته، بما يوضح معنى، أو يفسر غموضا، أو يسد نقصا، ومنهم الأصمعي، والمازني، وابن الأعرابي، وأبو حاتم السجستاني، والرياشي، والسكري، والمبرّد. وقد أثنى العلماء القدامى على الكتاب، وأبرزهم أبو علي الفارسي، وتلميذه ابن جني([٢٦١]).

وبالفعل كان كتاب أبي زيد خطوة أولى، فتنسيقه وترتيبه ليس على الشكل المعجمي، فأبوابه موزعة ما بين: باب شعر، وباب رجز، وباب رجز سماع أبي زيد من العرب، وباب نوادر. ولا يوجد ترتيب وفق الكلمات، أو الأصل اللغوي، وإنما يورد بيتا شعريا، ويتوقف عند كلمة، غير مراع للترتيب الهجائي، ومن ثم يعمّق اللفظة المختارة، بالشواهد شعرا أو قولا.

---

٢٦١) النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري، تحقيق: د. محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨١م، مقدمة المحقق، الصفحات: و، ز، ح.

والمثال على ذلك: ما يورده في باب [باب رجز]، وقال آخر:

ملسا بذود الحمسي ملسا ... من غدوة حتى كأن الشمسا

بالأفق الغربي تطلى ورسا

قال أبو زيد: الملس: السير الشديد. قال أبو حاتم: وأقول أنا لا عن أبي زيد: الملس: السير السريع السهل. وقوله «تطلى ورسا» أي قد اصفرّت للغروب. قال الرياشي: ويروى عن النبي صلى الله عليه وسلم «فجاء يتملس» ولم يعرف الرياشي هذين البيتين، وجاء بهما في موضع آخر: نومت عنهن غلاما غسا ... أضعف شيء منة ونفسا

قال أبو الحسن: منذ ومذ: لابتداء الغاية في الزمان. ومن لابتداء الغاية في سائر الأشياء والزمان وإن انفرد بمنذ ومذ، فالأصل فيه أن تدخل عليه من، فأتى به هذا الراجل على الأصل قال أبو زيد).وقال آخر:

ما زال ذا هزيزها مذ أمس ... صافحة خدودها للشمس

وروى «هزيزها» وقال أبو الحسن: «الهزيز، والهزة، والهز»: السير الشديد باهتزاز، ومن لغة هذا الراجز أن يبني أمس على الكسر، فلذلك قال «مذ أمس.

قال أبو زيد: ويقال: أجدمت بالفرس إجداما: إذا زجرته ليسير، بالدال غير معجمة.

قال الراجز:إن لنا ربائطا كراما ... لا صافنا تشكو ولا انحطاما

ولا شظا عظم ولا انفصاما ... من كل مهر يعرف الإجداما

يقال: أجدمت بالفرس إجداما: إذا زجرته ليسير، بالدال غير معجمة. وقال أبو العباس المبرد: أجذمت بالذال معجمة. قال أبو الحسن: "وأجذمت به": حثثته على السرعة قال أبو حاتم(٢٦٢).

٢٦٢) المرجع السابق، ص١٦١- ١٦٣.

نلاحظ في الاقتباس السابق، أن النسخة المحققة، فيها إضافات وشروحات لبعض العلماء، وطلاب العلم، الذين قرأوا الكتاب، ودوّنوا شروحات أبي زيد، وشروحات الآخرين، وإضافاتهم على كلام أبي زيد؛ مما يجعل الكتاب وثيقة دالة، على طبيعة تلقي العلم في هذه الحقبة، حيث كان الكتاب يُؤلَّف، وبمجرد أن يسطّره مؤلفه، ويأذن بتداوله، يتم استنساخه من قبل النساخين، ويتلقفه العلماء والطلاب، بالقراءة والدرس، وقد يسعون إلى لقاء المؤلف، وقراءة الكتاب عليه، وتدوين ما غمض عليهم. وهي طريقة للتعلم، يشير إليها جوناثان بلوم بأن "التحوّل من ثقافة الرواية الشفوية، إلى ثقافة الكتابة هو تحول مهم في مسار الحضارة الإنسانية، نتج عنه ازدهار الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى. وعندما تغلغلت الكتابة في أوساط المجتمع الإسلامي، أفسح الحفظ المجال للنصوص المادية التي كان يمكن الإشارة إليها على نحو مستقل، عن الرواة من آحاد الناس، بوصفها أداة لحفظ الروايات، وتلك سمة في الحضارة الإسلامية(٢٦٣). فطريقة التعليم في الحضارة الإسلامية، لم تكتف بمدارسة العلم على الأستاذ، وإنما جمعوا ما بين التلقي السماعي الشفاهي، مع قراءة المدوَّن الكتابي، على المؤلف نفسه، أو على طلابه الذين تلَّقوا الكتاب منه، وقرأوه عليه.

ويأتي في هذا السياق أيضا، كتاب " **الأزمنة وتلبية الجاهلية**"، لقُطرُب(ت ٢٠٦ هـ)، وكما يفهم من عنوانه، فالمؤلف تتبع المفردات الدالة على الأزمنة في العربية الجاهلية، وكذلك ما كان يتلفظ به الجاهليون من تلبية في طوافهم حول الكعبة، وفي أدعيتهم المختلفة، وهذا لون من التأليف المتخصص في حقلين

٢٦٣) قصة الورق: تاريخ الورق في العالم الإسلامي قبل ظهور الطباعة، ص ٢٣٩.

لغويين دلالين، عن الأزمنة، وعن التلبية، وقد سعى قطرب إلى استعراض مختلف المصادر اللغوية التي أوردت الكلمة ومعناها، واشتقاقاتها.

فيقول -مثلا- في باب عنوانه: " وهذا ما يذكر من ليل الأزمنة ونهارها وساعاتها":

" قالوا في الليل: خرج بعد عشوة من الليل، أي عشاء، وأتانا بعد عشوة، أي عشيا. والعشاء: اختلاط الليل إلى أن يغيب الشفق. وقالوا: فحمة العشاء: آخره. وقالوا: الملث: بين العشاء والعتمة. وبعضهم يقول: الملس، بالسين . وقالوا: ملث الظلام حيث تقول: هذا الذئب أو أخوك؟ والوهن بعد ذلك. والروبة، لا تهمز: الطائفة من الليل. والرؤبة، بالهمز، بين القوم: الصلح بينهم، من قولك: رأبت الشعب. والسعواء بعد الوهن. وفي عجز بيت :وقد مال سعواء من الليل أعوج. ويقال: تطارق الليل: ركب بعضه بعضا. والطراق: الليل نفسه. ويقال: ليل أليل وعن الضد في الدلالة، يورد قطرب: "يقال: نهار أنهر، وليلة ليلاء يا هذا، في تأكيد شدتها. وقال هميان ابن قحافة: فصدرت تحسب ليلا لائلا..، فقال: لائل، على مثال فاعل. ويقال: غيطلة الليل: ظلماؤه أيضا، فهذا الليل(٢٦٤) في كافة تقلباته، حتى أوصله إلى ضده وهو النهار- أي أن قطرب تتبع دلالات الليل منذ غياب الشفق (العشاء)، وإلى اشتداد الظلمة (فحمة العشاء)، وما بينهما، وهو ما يطلق عليه (الملث)، أما إذا تراكمت الظلمة فإن الليل تطارق.

"وأما النهار في ساعاته، فأوله يقال: لقيته سراة النهار. وقالوا فيه: الإشراق، وهو عند استقبال الشمس. والذرور: أول طلوع الشمس. قال الراجز: كالشمس

---

٢٦٤) الأزمنة وتلبية الجاهلية، محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقُطْرُب (ت ٢٠٦ هـ)، تحقيق: د حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م، ص٤٩، ٥٠.

لم تعد سوى ذرورها..، ثم رأد الضحى، غير مهموز، وهو هدوء الضحى. وفي معناه: الغزالة. ويقال: لقيت فلانا قهر الضحى ورأد الضحى. وقال الراجز: دعته ليلى دعوة هل من فتى..، يسوق بالقوم غزالات الضحى..، وقال: أتيته أديم الضحى: أوله. ولقيته شباب النهار، وفي وجه النهار، أي أوله. والذب: ضوء النهار. وقالوا: الترجل قبل المتوع، والمتوع قبل انتصاف النهار. وترجل النهار عربية مقولة. ثم الركود. يقال: ركدت الشمس تركد ركودا، وهو غاية زيادة الشمس. وقالوا: أتانا بعدما انتفخ النهار. ثم الزوال: يقال: زالت الشمس زوالا. وقالوا: الهجير نصف النهار. وقالوا: جئتك صكة عمي. أي نصف النهار. وقال بعضهم في صفة أول النهار: قال الله تعالى: {بكرة وعشيا} و{بالغداة والعشي}. وقالوا: لقيته غدوة غدوة وبكرة بكرة. وحكي عن الخليل: رأيته غدية وبكيرة يا هذا، معرفة غير مصروفة. وقالوا: بكرت بكورا، وأبكرت وبكرت. وغدوت غدوا. فهذا من أول النهار. ويقال: أضحينا في الغدو، إذا أخروه. ثم الضحى بعد الغدو. ثم الضحاء بعد ذلك بالمد. ثم تظهر بعد ذلك وتظهر، وذلك قبيل نصف النهار إلى أن تزيغ الشمس، وزيغها إذا فاء الظل فعدل. فإذا زالت الشمس قيل: هجرنا تهجيرا. فإذا أبردت، وذلك بين الصلاتين، فهو الرواح. ويقال: رحت أروح روحا."(٢٦٥).

فإذا كان قد بدأ الليل بمغيب الشفق، فإنه واصل تتبع انتهاء الليل، مع (إشراق) الشمس، ثم ساعة (الذرور) عندما تشتد الشمس، ثم ارتفاعها في وقت (الضحى)، ثم انتصاف النهار وهو (المتوع)، ثم منتصف الظهير وهو

---

٢٦٥) المرجع السابق، ص٥٦، ٥٧.

(الركود)، ثم بدأ الزوال (زيغ الشمس)، حيث يعتدل الظل، ويبدأ البرد، أي تخفيف القيظ، وهذا بين الصلاتين، وهو ما يطلق عليه الرواح. وقد استشهد قطرب بأقوال العرب وأبياتهم الشعرية، برهانا على ما يقول، كما ربط ساعات الظلام والنهار، بأوقات الصلاة، الموزعة على مدار اليوم والليلة، مستوفيا كل ساعة منها.

وبمرور الوقت ظهرت كتب أكثر تحديدًا في موضوعها، شملت ألفاظًا مجموعة في نسقٍ موضوعي مرتب، مثل كتاب "المطر"، وكتاب "اللِّبأ واللبن"، وكتاب "الهمز" لأبي زيد الأنصاري، وكذلك كتاب "الخيل"، و"الشاء" للأصمعي (١٢٢-٢١٦هـ)، ثم استوى في مدارس ومناهج عديدة، تنوعت حسب غاية كل مؤلف، في معجمه، والمنهجية التي فضّل اتباعها، فهناك **معاجم الألفاظ**، وتستهدف الكشف عن معنى لفظ مجهول الدلالة، أو غامض عند إضافته أو وضعه في تركيب أو سياق ما. وقد بدأت معاجم الألفاظ مع الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠-١٧٥هـ)، في **معجمه العين**، واتبع فيه منهجية ترتيب الألفاظ وفق ترتيب مخارج حروفها من الفم، وهو ترتيب صوتي، يختلف عن الترتيب الهجائي الدارج، فأساسه فهرسة المعجم حسب مخارج الحروف في الحلق، على النحو الآتي: ع، ح، هـ، خ، غ، ق، ك، ج، ش، ض، ص، س، ز، ط، د، ت، ظ، ذ، ث، ر، ل، ن، ف، ب، م، و، أ، ي. فلا عجب أن يطلق الخليل على كتابه العين، لأنه أول حروف الترتيب في المعجم، وسار على دربه في هذا النهج علماء لاحقون، من مثل: محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ) في معجمه "تهذيب اللغة"، وابن سيده علي ابن إسماعيل (ت ٤٥٨هـ) في معجمه "المحكم".

وكان هدف الخليل بن أحمد (١٠٠ - ١٧٥ هـ) عندما أخذ في تأليف معجم العين، أن يكون معينا في فهم المعاني الوضعية والوقوف على ما يفهم من كلمات العرب والتمكن من التفنن في الكلام([٢٦٦])، فالخليل بوصفه واحدا من علماء العربية الأفذاذ، اكتملت لديه المادة اللغوية، والمصادر الأصلية؛ حرص على تصنيف هذا الكتاب إيمانا منه أن الحقبة التي عاشها، كانت في حاجة ماسة إلى وجود معجم، خاصة أن الخليل–على حد قول أحمد مختار عمر- امتاز بعقلية رياضية، وبراعة في الموسيقى والنغم، وخبرة واسعة بأمور اللغة ومشكلاتها. فصبَّ كل خبراته هذه في معجمه الذي سماه "العين"، والذي يعد أول معجم من أي نوع عرفته اللغة العربية. وأهم ما يميز هذا المعجم -عدا نظامه- أن مؤلفه لم يجمع مفرداته عن طريق استقراء ألفاظ اللغة، وتتبعها في مؤلفات السابقين، وجمعها من شفاه الرواة، ثم صاغها بطريقة منطقية رياضية، حيث نلاحظ أن الكلمة العربية قد تكون ثنائية وقد تكون ثلاثية، وقد تكون رباعية وقد تكون خماسية. وفي كل حالة إذا أمكن تبديل حروف الكلمة إلى جميع احتمالاتها؛ "بالانتقال من حرف هجائي إلى الذي يليه" وأمكن تقليب أماكن هذه الحروف إلى جميع أوجهها الممكنة يكون الحاصل معجما يضم جميع كلمات اللغة من الناحية النظرية. ولكن لا توجد لغة تستخدم جميع إمكانياتها النظرية، ولهذا كان لا بد للخليل بعد الإحصاء النظري أن يميز بين المستعمل من هذه الصور والمهمل، وقد فعل ذلك، واستفاد في تمييز المستعمل من المهمل

٢٦٦) دراسات لغوية في أمهات كتب اللغة، إبراهيم محمد أبو سكين، ص ٤٠.

بثقافته اللغوية الخصبة، وبخبرته الصوتية الباهرة، ومعرفته بالتجمعات الصوتية المسموح بها وغير المسموح بها في اللغة العربية، وكذلك حكم القوانين الصوتية إلى جانب تحكمه للمادة اللغوية المسجلة، وإذا تصورنا كيفية حصر الخليل للمادة اللغوية في أبواب الثنائي والثلاثي الصحيح، فإننا نفترض أنه قام بصنيع يشبه الجداول لجمع مواد اللغة "التوافيق" ثم قام بتقليب أصوات كل مادة ليحصل على الصور العقلية الممكنة "التباديل"([٢٦٧]). فميزة معجم العين أنه جاء في أعقاب اكتمال جمع اللغة شفاهة وكتابة، وعاصر الخليل بنفسه هذه المرحلة، وتلقّى من الرواة، في زمن كان العلماء والمتعلمون يتخذون من المشافهة والحفظ وسيلة للتعلم، وينبذون التصحيف. أما مفهوم التوافيق الذي أشير إليه عاليا، فيعني حصر الكلمات ذات الصلة بالمادة اللغوية، ومن ثم تقليب أصلها اللغوي، في كافة وجوهه الممكنة، صوتيا، وحرفيا، وفق منهج الخليل، والسعي إلى التعرف على دلالاتها وحصر ملفوظاتها، على قدر ما يتوافر من مادة لغوية وشواهد.

على صعيد مضاد، فإن السيوطي يقرّ في المزهر بأن أول مَن صنّف في جمع اللغة هو الخليل بن أحمد الذي ألّف كتابه العين المشهور. قال الإمام فخر الدين في المحصول: أصل الكتب المصنفة في اللغة كتاب العين. وقال أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي في كتاب مراتب النحويين: أبدع الخليل بدائع لم يسبق إليها فمن ذلك تأليفه كلام العرب على الحروف في كتابه المسمى كتاب العين فإنه هو الذي رتب أبوابه وتوفي من قبل أن يحشوه([٢٦٨])، أي يتمه، ولذا ورد -في معجم

٢٦٧) البحث اللغوي عند العرب، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، ص ١٧٨، ١٧٩.

٢٦٨) المزهر في علوم اللغة، السيوطي، ج١، ص٦٢، ٦٣.

العين- كثيرٌ من أقوال العلماء وملاحظاتهم عليه، والتي تقدح في مادة الكتاب، أورد بعضها السيوطي(٢٦٩). وبغض النظر عما قيل من ملاحظات لدى القدامى حول نسبة كتاب العين، ومدى إتمام الخليل له، فإنها المحاولة المعجمية الأولى، التي تشي بأن التأليف المعجمي كان فكرة أصيلة نابعة من تراكم معرفي ولغوي وعلمي، لدى الرواة وعلماء اللغة العرب، وأنه بدأ بفكرة عبقرية، أساسها رياضي، ونهجها لغوي.

وقد سار على نفس النهج ابن دريد في "جمهرة اللغة"، والأزهري في "تهذيب اللغة"، وابن عباد في "المحيط في اللغة"، وكتاب "البارع في اللغة"، لأبي علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن

---

٢٦٩) المرجع السابق، ج١، ص٦٣. اختلفت آراء العلماء في نسبة كتاب العين للخليل، فبعضهم نفى أن يكون الخليل مؤلفه، قال النووي في تحرير التنبيه: كتاب العين المنسوب إلى الخليل؛ إنما هو مِن جمع الليث عن الخليل. وقيل إن الخليل بدأه، وأكمله الليث، وفق مقولة محمد بن عبد الواحد الزاهد الذي قال: كان الليث صاحب الخليل بن أحمد رجلا صالحا، وكان الخليل عمل من كتاب العين باب العين وحده، وأحب الليث أن ينفق سوق الخليل، فصنف باقي الكتاب وسمى نفسه الخليل. وقال ابن جني في الخصائص: أما كتاب العين ففيه من التخليط والخلل والفساد ما لا يجوز أن يحمل على أصغر أتباع الخليل، فضلا عن نفسه، ولا محالة أن هذا التخليط لحق هذا الكتاب من قبل غيره، فإن كان للخليل فيه عمل، فلعله أومأ إلى عمل هذا الكتاب إيماء ولم يُله بنفسه ولا قرره ولا حرره، ويدل على أنه كان نحا نحوه أنني أجد فيه معاني غامضة، ونزوات للفكر لطيفة، وصيغة في بعض الأحوال مستحكمة، وذاكرت به يوما أبا علي فرأيتُه منكرا له". ا. ه.

سلمان (ت ٣٥٦هـ)([٢٧٠])، والأخير اتبع نهج الخليل في تقسيم أبواب كتابه، فجاء الباب الأول بـعنوان: "الهاء والعين والياء والواو والألف في الثلاثي المعتل"، ثم يبدأ بما قاله الخليل: "الهاع سوء الحرص. هاع يهاع هيعة وهاعا. وقال بعضهم: هاع يهيع هيوعا وهيعة وهيعانا. قال مالك بن كعب، وقالوا هو قول أبي قيس بن الأسلت: الكيس والقوة خير من الإشفاق والفهة والهاع"([٢٧١]).

ويقول الأستاذ هشام الطعّان محقق "البارع" في مقدمة تحقيقه للكتاب: "ولقد أتيح لي وأنا أحقق النص الذي بين يدي من "البارع"، أن أقارن ما ورد فيه عن الخليل، وهو أعظم الكتاب بنسختين مخطوطتين من العين، فإذا بالكتابين متطابقين حذو القذة بالقذة.. وبهذا يكون "البارع" أقدم نسخة وصلت إلينا من كتاب "العين"([٢٧٢])، إلا أن المحقق يعود ويقرّ أن القالي أدخل بعض الزيادات، وأجرى بعض التعديلات في كتاب العين، ومنها على سبيل المثال، أنه قدّم لكل مادة لغوية ما ورد عنها في مروياته. وارتأى أن يخالف في ترتيب الحروف بعض الشيء، وأضاف بعض ما ظنه مهملا، ونسب الشواهد غير المنسوبة إلى قائليها -متى استطاع إلى ذلك سبيلا- وأكمل الشواهد المبتورة فكان من ذلك كله البارع. فالبارع إذن –وفق قول المحقق- ليس إلا كتاب العين موصولا. وإلى جانب هذه التعديلات والزيادات نجد خلافات آخرين

---

٢٧٠) البارع في اللغة، لأبي علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان (ت ٣٥٦هـ)، تحقيق: هشام الطعان، نشر: مكتبة النهضة، بغداد، دار الحضارة العربية، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.

٢٧١) المرجع السابق، ص٨١.

٢٧٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

أحدهما يتعلق بترتيب الأصوات، والآخر يتعلق بالأبواب، فترتيب الخليل قد سبق ذكره، أما ترتيب القالي فهو: هـ ح خ ق ك ض ج ش ل ر ن ط ت ص ز س ظ ذ ث ف ب م وأ ي. أما اختلاف الأبواب، فيظهر في تسمية القالي للفيف: الحواشي أو الأوشاب، وفي إطلاقه على الثنائي اسم: الثنائي في الخط، والثلاثي في الحقيقة. والخلاف كما يبدو خلاف لفظي لا حقيقي. هذا ولم يطبع "البارع" كله، كما يذكر المحقق لم يعثر على نسخة كاملة منه[٢٧٣].

٢٧٣) المرجع السابق، ص٦٥-٦٧.

المبحث الثالث : المعجمية المبكرة بين تفسير القرآن وتعدد الأغراض :

ارتبط التأليف المعجمي المبكر بتفسير القرآن الكريم، وكما يشير أحمد الخراط حيث اجتهد علماء العربية في بيان أصول الألفاظ القرآنية، وعَزَوها إلى قبائلها الأصلية، وبَيّنوا المعنى المراد باللفظ القرآني لدى هذه القبيلة؛ وذلك لأن القرآن الكريم نزل بلغة قريش التي استقَتْ مِنْ صفوة لغات العرب ما راقَها، وذلك بالتأليف في لغات القبائل الواردة في القرآن، وقد أفاد المفسرون كثيراً من معرفة لغات العرب الواردة في القرآن الكريم، واستندوا إليها في تفسير كثير من الآيات الكريمة، وحدثت بينهم مناقشات واختلافات في اعتماد معنى الآية المشهور، أو الاتجاه إلى تفسيرها في ضوء لغات العرب. من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النّاسَ جَمِيعاً﴾، (الرعد: ٣١) فهل اليأس في الآية على بابه وهو قطع الطمع عن الشيء والقنوط فيه؟ قال بعضهم: هو هنا على بابه، والمعنى: أفلم يَيْئَسِ الذين آمنوا من إيمان الكفار من قريش، وذلك أنّهم لمّا سألوا هذه الآيات طمعوا في إيمانهم، وطلبوا نزولَ هذه الآيات ليؤمِنَ الكفار، وعَلِم الله أنهم لا يؤمنون فقال: أفلم يَيْئَسوا من إيمانهم. ولكن فريقاً آخر من أهل التفسير ذهبوا إلى غير ذلك من معنى اليأس، فقالوا: هو هنا بمعنى عَلِمَ وتبيّن. قال القاسم بن معن - وهو من ثقات الكوفيين -: هي لغة هوازن. وقال ابن الكلبي: هي لغة حَيّ من النخع. ومنه قول سُحَيْم:

أقول لهم بالشِّعْبِ إذ يَأْسِرونني ألم تَيْئَسوا أني ابن فارسِ زَهْدَم

ويدلُ عليه قراءةُ عليّ وابن عباس وآخرين "أولم يتبيّن" .وهذا العَزْوُ إلى لهجات القبائل في التفسير باب واسع في مصنفات التفسير وإعراب القرآن، أفاد

منه العلماء كثيراً في إجلاء معنى طائفة من الآيات، وبيّنوا المزيد من أوجه دلالاتها([٢٧٤]).

وإذا تأملنا ردود عبد الله بن عباس على سائليه، سنجد أن التحدي الأكبر الذي واجه العرب في فهم القرآن الكريم، وتفسيره، هو الدلالة المقصودة لبعض المفردات في السياق القرآني، وهو مقصد معجمي في الأساس، فما المعجم إلا سجل حاوٍ للمعاني المختلفة للمفردات، فالتأليف المعجمي واكب منذ البدء عكوف العرب على القرآن الكريم، وشرح آياته.

ولذا، هناك خدمة جليلة تختص بمعاني المفردات القرآنية، حيث نجد فيه النهج المعجمي في كتب التفسير، والتي اعتمدت ترتيب موادِّ الكتاب على منهج أوائل الحروف بعد تجريدها من الحروف الزائدة، بقيام بعض علماء السلف من المَعْنِيّين بعلوم العربية، ومن ذلك كتاب "المفردات" للراغب الأصبهاني، وكتاب "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ" للسمين الحلبي. كما هو الحال في معجم "أساس البلاغة" للزمخشري، ثم تُذْكَرُ المعاني اللغوية الواردة داخل المادة، ويستشهد عليها بآيات من القرآن الكريم. وتُعْنَى هذه المصنفات بالتعريفات اللغوية، وتُعَدُّ مرجعاً أصيلاً في ذلك، وتَدْعم المعاني التي توردها بالشعر والحديث وأقوال العرب([٢٧٥]). وفيها إشارة واضحة على أن روح التأليف المعجمي وقواعده واكبت الدراسات القرآنية، وأنه كان حاجةً علمية دفعتِ المؤلفين، من

٢٧٤) عناية المسلمين باللغة العربية خدمة للقرآن الكريم، د. أحمد بن محمد الخراط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ٢٠١٢م، ص٤.

٢٧٥) المرجع السابق، ص٩.

أجل تيسير فهم القرآن الكريم، واشتملت هذه الكتب على منهج لغوي ثابت؛ شمل شرح المفردة، وجوانب نحوية وصرفية، كلها تصب في تبيان الدلالة القرآنية، وهذا ما نجده جليا في كتاب "**عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**"، للسمين الحلبي، فقد رتب كتابه معجميا، على نحو: "باب الهمزة المفردة ويطلق عليها الألف"، ثم فصل الألف مع الباء، فصل الألف والتاء، فصل الألف والثاء، فصل الألف والجيم، فصل الألف والحاء، فصل الألف والخاء، فصل الألف والدال.. إلخ، ويبدأ المؤلف بذكر الحرف، ثم ما يصحبه من أحرف تالية، ومن ثم يستهل كلامه بالآية القرآنية، من مثل قوله في "فصل الألف والدال": (أدد) (٢٧٦).

وسنلاحظ أن منهج السمين الحلبي في مؤلفه يتسم بسمات عديدة، دالة على منهجية واضحة:

أولها: ينطلق من الآية الكريمة، فيوردها، مشتملة على اللفظة المستهدفة، ألا وهي لفظة (إدّا)، في قوله تعالى: {لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا}، ويبين المعنى المقصود منها، وهو الشيء الفظيع، أي يفسر المفردة تفسيرا أوليا، يوضح المقصود منها في سياق الآية الكريمة. ثم يضيف: "يقال: جاء بأمر (إد) يقع فيه جلبة وصياح"، وكلاهما ناتج عن استنكار وشدة وألم.

ثانيها: يتتبع اللفظة في وجوهها المختلفة، ويبدأ بالعصر الجاهلي، حيث ارتباط الألفاظ العربية ببيئة البادية، بكل ما فيها من مظاهر حياة ومعيشة،

---

٢٧٦) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي(ت ٧٥٦ هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، ج١، ص٧٦، ٧٧.

فيذكر: أن "أصله: من أدّت الناقة تئد رجعت أنينها ترجيعا شديدا. والأديد: الجلبة. وقيل: وهو من الود. والإدة واحد الإد كتمرة وتمر، ويجمع على الإدد". وكلها إشارات ملتصقة ببادية العرب: الناقة وأنينها، والتمر. فالخطاب القرآني ارتكز على دلالة (إدا) الجاهلية، وزاد عليها، بكون ما جاء به الكافرون إنما هو شيء فظيع، ينتج ألما شديدا، وصياحا وجلبة.

ثالثها: استند إلى حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، على الرغم من وجود بعض الاختلافات حول حجية الاستشهاد بالحديث الشريف، (سنفصل فيها القول بعدئذ)، فيقول:

"في حديث علي رضي الله عنه: رأيت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقلت: ماذا لقيت بعدك من الإدد والأود؟، فالإدد: الدواهي العظام"، وهو ما تشمله معنى الآية أيضا، إذ أن ما يفعله الكافرون إنما هو من المصائب العظيمة، التي تفسد حياة الإنسان وعقيدته.

رابعها: استشهد باللغويين السابقين، وما ذكروه عن اللفظة؛ " وقال ابن خالويه: الإد والأد بالكسر والفتح: العجب. والإدة: الشدة. وأدني وآدني: أثقلني. وبالفتح قرأ السلمي، وقال الراجز: لقد لقي الأقران مني نكراداهية دهياء إدا مرا

وقيل: الإد: القوة.

قال الراجز: نضون عني شدة وأدامن بعد ما كنت صملا جلدا"

وكلها معان تصب في مضمون الآية، ولا تشذ عنها، وجاءت لفظة (إدا) في البيت الأول، على سبيل الترادف، وتأكيد المعنى للفظة السابقة عليها، وهي

(داهية دهياء)، ثم نعتها بـ(مرا). وفي البيت الثاني، ينحو باللفظة إلى معنى القوة، الذي لا يترادف مع الشدة.

خامسها: ينحو إلى الأسماء العلم، فيذكر اسم آدم (عليه السلام)، ويتتبع كل ما يتصل به من طبيعة الخلقة، والأخلاق، ورسالته على الأرض، مشيرا إلى أن لفظة الأدمة" تعني السمرة، وتعني أيضا الخليط: يقول: " آدم: هو أبو البشر صلى الله عليه وسلم. قالوا: مشتق من أديم الأرض. وقيل: لسمرة لونه: رجل آدم وامرأة أدماء، من الأدمة وهي السمرة. قال الهروي: إذا كان اسما جمع على الآدميين، وإن كان نعتا جمع على الأدم. يعني إذا كان علما جُمِع جمع تصحيح، وإن كان وصفا غير علم كسر على فعل كحمر. وقيل: سمي بذلك لكونه من عناصر مختلفة وقوى متفرقة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾، (الإنسان، ٢)، أخلاط، وهذا من قولهم: جعلت فلانا أدمة أهلي أي خلطته بهم. وقيل: لما طيب به من الروح المنفوخ فيه المشار إليه بقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، (الحجر، ٢٩)، الذي جعل له به العقل والفهم والروية المفضل بها على غيره من الحيوان كقوله:﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾، (الإسراء، ٧٠). وهي إشارة تؤكد المستهدف من الكتاب، ألا وهو فهم معاني القرآن الكريم، ويربط الآيات الكريمة، بعضها ببعض، مستخدما منهج تفسير الآية بالآية، ثم يؤكد على أن الله تعالى ميّز آدم بالعقل والفهم، وجعله مفضلا عن سائر المخلوقات، مع تجذير دلالة الكلمات لغويا.

سادسها: يشير إلى دلالة (أدم) في الطعام. فـ ـ"من قولهم: الإدام وهو ما يطيب به الطعام. ويقال: إدام وأدم نحو إهاب وأهب"، وسنجد هنا دلالة المطعوم، ولذة الطعم وأثرها.

سابعها: يشير إلى الجانب المعنوي، الذي يحمله الفعل أدم، "ومن هذا: أدام الله بينهما أي أصلح وطيب. يأدم أدما، والأدم مثل الإدام. وفي الحديث: لو نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما، أي يؤلف ويطيب، قال لمن يخطب امرأة أي إذا أبصرتها احتطت لنفسك".

ونفس النهج نجده أيضا في الكتب التي عنيت بمفردات القرآن الكريم، وغريبه، ومنها كتاب

"**المفردات في غريب القرآن**"، للراغب الأصفهاني، وقد شرح المحقق في مقدمة الكتاب منهجية المؤلف، فذكر أن الراغب في كتابه المفردات سلك منهجا بديعا، ومسلكا رفيعا، ينمّ عن علم غزير، وعمق كبير فنجده أولا يذكر المادة بمعناها الحقيقي، ثم يتبعها بما اشتق منها، ثم يذكر المعاني المجازية للمادة، ويبين مدى ارتباطها بالمعنى الحقيقي. وهذا أمر لا يقدر عليه إلا من سبر غور اللغة، وخاض في لججها وبحارها. ويذكر على كل ذلك شواهد من القرآن أولا، ثم من الحديث ثانيا، ثم من أشعار العرب وأقوالهم ثالثا. ففي نطاق الآيات يكثر الراغب من الاستشهاد بها على المعنى المراد، كما يورد القراءات الواردة، ثم نراه يفسر القرآن بالقرآن كثيرا، ثم بأقوال الصحابة والتابعين، ثم يأتي بأقوال الحكماء التي تتفق مع الشريعة..، وهكذا إلى آخر الكتاب، وكان يناقش الأئمة، ويرد بعض أقوالهم، وله اختيارات في المسائل. أما المصادر التي اعتمد عليها الراغب في كتابه المفردات، فكانت على مؤلفات العلماء قبله، فبحث فيها، وناقش أصحابها، وارتضى أقوالا، ورد أخرى..، ونقل طائفة من كلام الحكماء دون ذكر أسمائهم؛ كلُّ هذا مما جعل الكتاب مرجعا هاما من مراجع البحث في

اللغة والتفسير"(٢٧٧). وسنلاحظ أن الراغب عاش في القرن الرابع الهجري، حيث كانت الحضارة الإسلامية في أوّجها، وكانت العلوم العربية في كامل استوائها، وتنوّعت المدارس اللغوية، وكثرت المذاهب والنظريات والطروحات. وقد كان نهج الراغب قائما على التدرج، مستفيدا من الجهود المعجمية السابقة عليه، ليس في اللغة فقط، وإنما في مسائل التفسير والفقه وغيرها.

ولأن الكتاب معني بالأساس بمفردات القرآن الكريم، فقد اعتمد المؤلف على مفردات القرآن، مرتبة ترتيبا هجائيا، في فصولها المتتابعة، والمثال على ذلك: باب الباء، وفيه فصول حملت عناوين مفردات قرآنية على النحو الآتي: بتك، بتر، بتل، بث، بجس، بحث، بحر، بخل، بخس، بخع، بدر، بدع، بدل، بدن، بدا، بدأ، بذر، بر، برج، برح، برد، برز، برزخ، برص، برق، برك، برم، بره، برأ، بزغ، بس، بسر، بسط، بسق.. إلخ.

أما منهجية الراغب، فتسير في خطوات متتابعة، لا يحيد عنها في كل فصوله، على النحو الآتي(٢٧٨): **أولها**: يبدأ الراغب الفصل بذكر المفردة القرآنية مجردة، ومن ثم يذكر الآين الكريمة التي حوتها، ثم يشرح دلالتها في الآية، فيقول:"[بسق]، قال الله عز وجل: ﴿وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ﴾، (ق،١٠)، أي: طويلات".

---

٢٧٧) المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، الصفحات:١٩، ٢١، ٢٤.

٢٧٨) المرجع السابق، ص١٢٣، ١٢٤.

ثانيها: يشرح معنى المفردة لغويا، متعمقا في دلالتها الأولى في البادية العربية، فيقول: "والباسق هو الذاهب طولا من جهة الارتفاع، ومنه: بسق فلان على أصحابه: علاهم، وبسق وبصق أصله: بزق، وبسقت الناقة: وقع في ضرعها لبأ قليل كالبساق، وليس من الأول".

ثم ينتقل إلى مادة أخرى، وهي (بسل)، والبسل: ضم الشيء ومنعه، ولتضمنه لمعنى الضم استعير لتقطيب الوجه، فقيل: هو باسل ومبتسل الوجه، ولتضمنه لمعنى المنع قيل للمحرم والمرتهن: بسل، وقوله تعالى: ﴿وَذَكِّر بِهِۦٓ أَن تُبسَلَ نَفسُ بِمَا كَسَبَت﴾، (الأنعام،٧٠) أي: تحرّم الثواب، والفرق بين الحرام والبسل؛ أن الحرام عام فيما كان ممنوعا منه بالحكم والقهر، والبسل هو الممنوع منه بالقهر، قال عز وجل: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا﴾، (الأنعام، ٧٠) أي: حرموا الثواب، وفُسّر بالارتهان لقوله: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾، (المدثر،٣٨).

قال الشاعر: وإبسالي بني بغير جرم. وقال آخر: فإن تقويا منهم فإنهم بسل. أقوى المكان: إذا خلا. وقيل للشجاعة: البسالة، إما لما يوصف به الشجاع من عبوس وجهه، أو لكون نفسه محرما على أقرانه لشجاعته، أو لمنعه لما تحت يده عن أعدائه، وأبسلت المكان: حفظته وجعلته بسلا على من يريده، والبسلة: أجرة الراقي. وذلك لفظ مشتق من قول الراقي: أبسلت فلانا، أي: جعلته بسلا، أي: شجاعا قويا على مدافعة الشيطان أو الحيات والهوام، أو جعلته مبسلا، أي: محرما عليها، وقد سمي ما يعطى الراقي بسلة. وحكي: بسلت الحنظل: طيبته، فإن يكن ذلك صحيحا فمعناه: أزلت بسالته، أي: شدته، أو بسله أي: تحريمه، وهو ما فيه من المرارة الجارية مجرى كونه محرما، و (بسل) في معنى أجل وبس.

لقد كان كتاب المفردات مصدرا مهما للمعجميين اللاحقين، نظرا للدقة التي انتهجها الراغب، ولطبيعة القضايا والإشارات اللغوية التي اعتنى بها، ومن هؤلاء المستفيدين لاحقا؛ الفيروزآبادي(ت٨١٧ه) صاحب القاموس، فقد عكف على كتاب الراغب، واختصره، وزاد فيه أشياء، ثم أصدرها في كتابه القيم "بصائر ذوي التمييز" ، فنجده كثيرا ما ينقل عبارات الراغب بتمامها، وأحيانا ينقل فصولا كاملة، ومن ذلك: "اعلم أن الاسم لغة: الكلمة. وتخصيصه بما ليس بفعل ولا حرف اصطلاح طارئ. قاله الراغب فى تفسيره. وقال في موضع آخر: الاسم: ما يعرف به (ذات الأصل)"(٢٧٩). ومن هذه الاستشهادات:

يقول الفيروز أبادي: رُوي أن الدجال كان ممسوح اليمنى، وأن عيسى كان ممسوح اليسرى. قاله الراغب. والله أعلم"(٢٨٠)، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ﴾ أي مسارعة. يقال: بدرت إليه، وبادرت. ويعبر عن الخطأ الذى يقع عن حدة: بادرة، يقال: كانت من فلان بوادر في هذا الأمر. والبدر قيل: سمى به لمبادرته الشمس بالطلوع. وقيل: لامتلائه، تشبيها بالبدرة. فعلى ما قيل يكون مصدرا في معنى الفاعل. قال الراغب: "الأقرب عندي أن يجعل البدر أصلا في الباب، ثم يعتبر معانيه التي تظهر منه، فيقال تارة: بدر كذا أي طلع طلوع البدر. ويعتبر امتلاؤه تارة فتشبه البدرة به. والبيدر: المكان

٢٧٩) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦م، ج٢، ٧٤.

٢٨٠) المرجع السابق، ج٢، ص١٤٤.

المرشح لجمع الغلة فيه وملئه منه(٢٨١). فلفظة البدر هي الأصل، وتتفرع منها دلالات مختلفة.

كل هذا ينهض دليلا على أن التأليف المعجمي العربي كان حافزه القرآن الكريم؛ المفردات، والتعبيرات في الآيات الكريمة، والتي استوقفت العلماء، وعكفوا على تسخير علوم العربية، للوقوف على الفهم الدقيق لآيات القرآن، إلا أن المعجم يختلف عن التفسير، في كون المعجم ينطلق من المفردة، ويتأسس عليها، مع الأخذ في الحسبان معنى الآية، وسياقات المفردة فيها، في حين أن علوم التفسير تنطلق من الآية لفهم المفردة والتراكيب، مع تفعيل علوم أخرى، مثل النحو والصرف والبلاغة وأسباب النزول، مع أهمية استحضار الدلالة والتأويل.

كما أن أثر دراسة ألفاظ القرآن في كتب الأضداد كان واضحا، ومن هذه المصنفات كتاب أبي الطيب اللغوي، وكتاب قطرب، وكتاب ابن الأنباري، وكلها تعتمد على إيراد المفردة اللغوية، وتنصُّ على استعمالها في آيات القرآن، ونصوص الحديث الشريف -إن وُجِدتْ فيها-، والشواهد الفصيحة من الشعر وأقوال العرب؛ وذلك لأنّ بعض ألفاظ العربية تُنْبئ عن المعنى وضده في الكلمة نفسها. وقد تَصَدّتْ هذه الدراسات لبحث مدلول اللفظ المفرد وصلته بالسياق، ومدى اختلاف معناه باختلاف تركيبه في الجملة(٢٨٢)، فكتب الأضداد أساسها المفردة، ثم تتبع مظانها المختلفة فيما توافر للغوي من شواهد العرب.

---

٢٨١) المرجع السابق، ج٢، ص٢٣٠. كما تم الاستشهاد بالراغب الأصفهاني في كتب أخرى، من مثل: الزركشي في البرهان في علوم القرآن. والسيوطي في المزهر، والإتقان، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن،، والرازي في تفسيره. والبغدادي في خزانة الأدب.

٢٨٢) عناية المسلمين باللغة العربية خدمة للقرآن الكريم، د. أحمد بن محمد الخراط، ص٥.

وهناك **معاجم الترتيب حسب أواخر الألفاظ**، فالكلمات مرتبة هجائيًّا بالنظر إلى الحرف الأخير من الكلمة ثم الحرف الأول منها، وكان أول الذين ألَّفوا وفق هذا الأسلوب، الأديب اللغوي ذو الأصل الفارسي أبو بشر اليمان بن أبي اليمان البَنْدنيجي(ت ٢٨٤هـ)(٢٨٣) في معجمه "**التقفية في اللغة**"، ويُعَدّ أول معجم عربي تُرَتب فيه الألفاظ بالنظر إلى الحرف الأخير من الأصل، أو ما يسمى قافية اللفظ، وبذلك سبق الجوهري صاحب معجم "الصحاح" بما يزيد على قرن من الزمان. وقد جاء في مقدمة المؤلف سبب تسمية الكتاب بالتقفية، حيث ذكر أنه "مؤلف على القوافي، والقافية: البيت من الشعر. وقد نظر أبو بشر في الكلام "فوجده دائرا على الحروف الثمانية والعشرين، الموسومة بألف با تا ثا؛ عليها بناء الكلام كله: عربيّه وفصيّحه، فهي محيطة بالكلام، لأنه ما من كلمة إلا ولها نهاية، إلى حرف من هذه الثمانية والعشرين حرفا، فأراد أن يجمع من ذلك ما قدر عليه، وبلغه حفظه، إذ كان لا غنى لأحد من أهل المعرفة والأدب عن معرفة ذلك، لأنه يأتي في القرآن والشعر وغير ذلك من صنوف الكلام فجمع ما قدر عليه وأدركته معرفته، ثم رأى أنه لو جمع ذلك على غير تأليف متناسق، ثم جاءت كلمة غريبة يحتاج الرجل إلى معرفتها من كتابنا هذا، لصعب عليه

٢٨٣) اليمان بن أبي اليمان البندنيجي، أبو بشر(٢٠٠ - ٢٨٤ هـ= ٨١٥ - ٨٩٧ م)، أديب. عارف باللغة. فارسي الأصل. ولد ضريرا في "البندنيجين" قرب بغداد. ورحل إلى بغداد وسامرا والبصرة. وأخذ عن ابن السكيت والرياشي وغيرهما. وحفظ كثيرا من الشعر والأخبار. وصنف من الكتب "التقفية" و"معاني الشعر "و" العروض". وله نظم حسن. انظر: الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢ م، ص٢٠٨، ٢٠٩.

إدراكها؛ لسعة الكلام وكثرته، فألفه تأليفا متناسقا متتابعا، ليسهل على الناظر فيما يحتاج إلى معرفته"([٢٨٤]). لقد استهل المؤلف كتابه بمقدمة موجزة، ولكنه وضع فيها هدفه، المتضمن سهولة التعرف على الكلمة، فسعى إلى تأليف الكتاب بشكل متناسق، بهدف الوصول إلى المفردة ومعرفة معناها، ولكن الجديد أنه اعتمد منهج التقفية، أي النظر إلى نهاية الكلمة، وليس بدايتها، وهو ما يشرحه أبو بشر في مقدمته، بقوله: " ونظرنا في نهاية الكلام فجمعنا إلى كل كلمة ما يشاكلها، ما نهايتها كنهاية الأول قبلها من حروف الثمانية والعشرين، ثم جعل ذلك أبوابا على عدد الحروف، فإذا جاءت الكلمة مما يحتاج إلى معرفتها من الكتاب نظرت إلى آخرها ما هو من هذه الحروف، فطلبته في ذلك الباب الذي منه فإنه يسهل معرفتها إن شاء الله. وقد يأتي من كل باب من هذه الثمانية والعشرين، أبواب عدة لأنا إنما ألفناه على وزن الأفاعيل، فلينظر الناظر المرتاد وزن الكلمة في أي الأبواب، هو فإنه يدرك الذي يطلب. وأضفنا إلى كل كلمة من كل باب ما يشاكلها من الكلام الفصيح الذي لا يجهله العوام، ليكون ذلك أجمع لما يريده المرتاد لما وصفناه"([٢٨٥]).

المنهج واضح جلي، فهو اتخذ من وزن الأفاعيل سبيلا، أي يبحث القارئ عن وزن الكلمة، وفي أي باب، ومن ثم يسعى إلى طلبها، وسيجد أمثلة تشابهها في نفس الوزن، وبذلك تكتمل المعرفة بالنسبة إليه. فلينظر القارئ أولا إلى نهاية

---

٢٨٤) التقفية في اللغة، أبو بشر، اليمان بن أبي اليمان البَندنيجي، (ت ٢٨٤ هـ)، تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية، وزارة الأوقاف - إحياء التراث الإسلامي (١٤) - مطبعة العاني – بغداد، ١٩٧٦م، ص٣٦.

٢٨٥) المرجع السابق، ص٣٧.

الكلمة، أسوة بالقافية، ثم ينظر إلى الوزن الصرفي (الأفاعيل)، ومن ثم يستكشفها في كتابه.

وقد تحفظ أحمد مختار عمر على نهج أبي البشر، وعلى ترتيب المؤلف لكتابه حسب أواخر الكلمات، دون النظر إلى حروفها، هل هي أصلية أم زائدة، مع أخذه في الاعتبار قوافي الشعر وكيفية ترتيبها هجائيا. ومن أجل هذا، ينفي أحمد مختار عمر أن يكون هذا الكتاب معجما، ويرى أنه منجز من أجل خدمة الشعراء، لأن أبا بشر لم يرتب الكلمات داخل القافية أي نوع من الترتيب، وإنما اكتفى بتجميع الكلمات تحت الحرف الأخير وهي "حروف الروي في القافية"، مع ما يسبقه حين يكون التزامه ضروريا في القافية. ومما يدل على أن هدف المؤلف لفظي يتمثل في تقديم القوافي المتماثلة، وأنه كثيرا ما كان يسرد الكلمات سردا متتابعا دون توضيح معانيها، وتكراره الكلمة في أكثر من موضع بحسب ما يلحقها من زوائد تغير القافية([٢٨٦]). وهي الرؤية التي يؤيدها محقق كتاب الصحاح في اللغة،" أحمد عبد الغفور عطار"، الذي ينزع الطابع المعجمي عنه أيضا، نافيا أن يكون أبو بشر اليمان بن أبي اليمان البندنيجي قد سبق الجوهري في منهج التقفية بمائة سنة، مؤكدا أن كتاب التقفية من الكتب المغمورة التي قل أن يرد لها ذكر في كتب اللغة. وهو ما حفز بعض الباحثين على الاعتقاد بأن الجوهري هو مبتكر منهج ترتيب الكلمات العربية بحسب الحرف الأخير، موضحا أن البندنيجي أدرك معنى المعجم اللغوي، وعرف الفارق بين

---

٢٨٦) البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر، ص ٢٢١، ٢٢٢.

عمله وعمل المعجم فسمى كتابه "كتاب التقفية" وذكر الغاية من التأليف، دون أن يكون له منهج معجمي(٢٨٧).

ونرى أن نفي المعجمية عن هذا الكتاب، ناتج من المقارنة بين كتاب التقفية، والمعاجم الأخرى التي اتبعت نفس النهج، ولكن بالنظر إلى ما أورده أبو بشر في معجمه، نلاحظ أن الفكر المعجمي كان حاضرا في وعيه، مع التسليم بكونه غير ملتزم بترتيب أحرف الهجاء في الكلمة، ولكنه سعى إلى إيضاح دلالات الكلمة، غير مكتف بالقوافي الشعرية، ومثال ذلك:

ما جاء في باب الضاد: " الغرض: حزام الرحل، وهو الغرضة أيضا، والغرض أيضا: الملء يقال: غرضت الحوض اغرضه غرضا إذا ملأته، قال الراجز:

لا تأويا للحوض أن يغيضا أن تغرضا خير من أن تغيضا

قوله: تغيضا: تنقصا. والغرض أيضا: النقصان.

قال الراجز: لقد فدى أعناقهن المحضالدأظ حتى ما لهم غرض

أي كانت لهن ألبان يقرى منها ففدت أعناقها من أن تنحر.

والدأظ: الامتلاء. والربض: مصدر ربضت الدابة تربض: ربضا. والعرض: خلاف الطول والعرض مصدر عرضت العود على الإناء أعرضه عرضا، وعرضت السيف على فخذي أعرضه عرضا، والعرض: أن تعرض الشيء على الإنسان والقبض: مصدر قبضت الشيء قبضا، والقبض أيضا السرعة، يقال إنه لقبيض بين القباضة إذا كان سريعا.

---

٢٨٧) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م، ج١، ص٩، ١٠.

قال الراجز: كيف تراها والحدادة تقبضأي تسوق سوقا سريعا"(٢٨٨).

فقد سبق الشاهد الشعري بشرح دلالة المفردة، فيما أورده من شواهد شعرية.

وقد كان لطريقة التقفية أثرها بعد ذلك، حيث تأثر بها، مع الإضافة إليها، واضعو المعاجم في العربية، وكانت مؤلفاتهم أقرب إلى الموسوعات اللغوية، ومنهم الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ) في معجمه " تاج اللغة وصحاح العربية"، وابن منظور في معجمه الضخم "لسان العرب"، وهو من أشهر معاجم العربية، وأكبرها، وكذلك الفيروز أبادي في معجمه "القاموس المحيط"، والزبيدي في "تاج العروس" وهو شرح للقاموس المحيط.

وهناك **معاجم ترتيب الألفاظ** وفق ترتيب حروف الكلمة الأصلية: الأول فالثاني فالثالث، وقد افتتح ابن دريد محمد بن الحسن، (ت ٣٢١هـ) هذه الطريقة في معجمه "جمهرة اللغة"، متبعا نهج الخليل في العين، ثم جاء من بعده الزمخشري محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ) الذي ألّف معجم "أساس البلاغة" متبعا ذلك النهج، وتميز الزمخشري بين مؤلفي معاجم العربية بتناوله المعاني المجازية وبعض الأساليب. والتقى معه في نفس النهج معجمان آخران، وهما "مقاييس اللغة" و"المجمل" لأحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، وقد تميّزا بعدم اهتمام ابن فارس بتقلُّبات الأصل الواحد؛ بل ذكر كلَّ مادَّةٍ في باب الحرف الأوَّل منها، كما أنه لم يُقسِّم معجميه إلى أبوابٍ كثيرة تبعًا لعدد الحروف التي تتألف منها أصل كل

٢٨٨) التقفية في اللغة، ص٤٩١، ٤٩٢.

كلمة، ولكنَّه قسَّم كلًّا منها إلى كتب بعدد حروف المعجم، ثم قسَّم كل كتاب بدوره إلى أبواب ثلاثة: الثنائي المضاعف، الثلاثي، ما فوق الثلاثي.

ويشير أبو علي الفارسي إلى الإضافة المعجمية التي وضعها في معجمه مقاييس اللغة بقوله: "إن للغة العرب مقاييس صحيحة، وأصولا تتفرع منها فروع. وقد ألّف الناس في جوامع اللغة ما ألفوا، ولم يعربوا في شيء من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس، ولا أصل من الأصول. والذي أومأنا إليه باب من العلم جليل، وله خطر عظيم. وقد صدّرنا كل فصل بأصله الذي يتفرع منه مسائله، حتى تكون الجملة الموجزة شاملة للتفصيل، ويكون المجيب عما يسأل عنه مجيبا عن الباب المبسوط بأوجز لفظ وأقربه"(٢٨٩)، فهدف أبي علي هو تقديم مقاييس لغوية صحيحة (قواعد اللغة)، وفق الأصول التي تتفرع عنها الفروع، لتكتمل المعلومة أمام القارئ، ويجد القارئ المزيد من المعلومات النحوية واللغوية والصرفية عن الأصل المذكور، ذاكرا جهود معجميينَ سابقين ذكرهم مفصلا(٢٩٠).

٢٨٩) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج١، ص٣.

٢٩٠) يقول أبو علي الفارسي: "وبناء الأمر في سائر ما ذكرناه على كتب مشتهرة عالية، تحوي أكثر اللغة. فأعلاها وأشرفها كتاب أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد، المسمى "كتاب العين"، ومنها كتابا أبي عبيد في "غريب الحديث"، و"مصنف الغريب"، ومنها "كتاب المنطق، لابن السكيت. ومنها كتاب أبي بكر بن دريد المسمى "الجمهرة"؛ فهذه الكتب الخمسة معتمدنا فيما استنبطناه من مقاييس اللغة، وما بعد هذه الكتب فمحمول عليها، وراجع إليها؛ حتى إذا وقع الشيء النادر نصصناه إلى قائله إن شاء الله".

المرجع السابق، ج١، ص٣، ٤.

ومثال ذلك:" باب الهمزة في الذي يقال له المضاعف(أب) اعلم أن للهمزة والباء في المضاعف أصلين: أحدهما المرعى، والآخر القصد والتهيؤ. أما الأول فقول الله عز وجل: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا}، (عبس، ٣١)، قال أبو زيد الأنصاري: لم أسمع للأب ذكرا إلا في القرآن. قال الخليل وأبو زيد: الأب: المرعى، بوزن فعل. وأنشد ابن دريد:

جذمنا قيس ونجد دارنا ولنا الأب به والمكرع

وأنشد شبيل بن عزرة لأبي دواد:

يرعى بروض الحزن من أبه ... قريانه في عانة تصحب

أي تحفظ. يقال: صحبك الله، أي حفظك. قال أبو إسحاق الزجاج: الأب جميع الكلأ الذي تعتلفه الماشية، كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه. فهذا أصل، وأما الثاني فقال الخليل وابن دريد: الأب مصدر: أب فلان إلى سيفه: إذا رد يده إليه ليستله. الأب في قول ابن دريد: النزاع إلى الوطن، والأب في روايتهما التهيؤ للمسير"(٢٩١). فقد حرص أبو علي على ذكر من رجع إليهم في كتبهم، مع ذكر الميزان الصرفي، والدلالة، والشاهد.

ويشيد أحمد مختار عمر بمنهج أبي علي الفارسي في مقاييس اللغة، حيث أقامه على أساسيين، أولهما: اتباع الترتيب الهجائي العادي. ولكنه لم يكن يبدأ ثواني الكلمات من أول الألفبائية ولكن من الحرف الذي يلي الحرف الأول. وثانيهما: تقسيم كل حرف من حروف الهجاء أقساما ثلاثة "إن وجدت الثلاثة" أو بعضها "إن لم توجد كلها". وهذه الأقسام هي: "أ" المضاعف. "ب" الثلاثي

---

٢٩١) معجم مقاييس اللغة، ج١، ص٦.

الأصول. "ج" ما جاء على أكثر من ثلاثة أحرف. وأهم ما يميز معجم مقاييس اللغة؛ محاولة أبي علي الفارسي ربط المعاني الجزئية للمعاني بمعنى عام يجمعها أو معان عامة. وخير مثال لذلك مادة "جن" التي ردها إلى معنى الستر والتستر، وفرع على ذلك: الجنة لأنها ثواب مستور عنهم اليوم، والجنة بمعنى البستان لأن الشجر بورقه يستر، والجنين الولد في بطن أمه، والجنان القلب، والمجن الترس، وكل ما استتر به من السلاح فهو جنة(٢٩٢). ويميزه أيضا مذهبه الخاص في الرباعي والخماسي الذي شرحه بقوله: "اعلم أن للرباعي والخماسي مذهبا في القياس يستنبطه النظر الدقيق. وذلك أن أكثر ما تراه منحوت. ومعنى النحت أن تؤخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعا بحظ. والأصل في ذلك ما ذكره الخليل من قولهم: حيعل الرجل إذا قال حي على ... فعلى هذا الأصل بنينا ما ذكرناه من مقاييس الرباعي فنقول: إن ذلك على ضربين: أحدهما المنحوت الذي ذكرناه. والضرب الآخر الموضوع وضعا لا مجال في طرق القياس(٢٩٣).

وهناك **معاجم المعاني** وهي ضرب من التأليف المعجمي تميّزت به المعجمية العربية، حيث إنه لا يشرح دلالات الألفاظ على نحو ما درجت عليه المعاجم السابقة؛ بل يتخذ مسارا عكسيا، بأن يُقدِّم الألفاظ الدقيقة في المعنى الواحد، وبدلا من أن يكدّ الباحث ذهنه في البحث عن المعنى المبتغى، وسيجد فروقا

٢٩٢) البحث اللغوي عند العرب، ص٢١٣. والمثال ورد في معجم مقاييس اللغة، ج١، ص ٤٨٢ وما بعدها باب الجيم والنون.

٢٩٣) البحث اللغوي عند العرب، ص٢١٣، ٢١٤. والاقتباس ورد في معجم مقاييس اللغة، ج١١، ص٣٢٩.

بين كل لفظ، وعليه أن يختار ما يريد وفق موضوعه، ومن أبرز هذه المعاجم كتاب الألفاظ ليعقوب بن السِّكِّيت (ت ٢٤٤ هـ)، ومعجم الألفاظ الكتابية، لعبد الرحمن بن عيسى الهمذاني (ت ٣٢٥ هـ)، وفقه اللغة، لعبد الملك بن محمد الثعالبي (ت ٤٣٠ هـ)، والمخصص لابن سِيدَه الأندلسي (ت ٤٥٨ هـ)، ونهج التأليف في هذه المعاجم، يعتمد على التقسيم إلى أبواب وفصول وفق الموضوعات العامَّة وجزئيَّاتها، فمثلا كتاب "فقه اللغة وسر العربية" للثعالبي، مقسَّمٌ لموضوعات، ومن ثم يورد الألفاظ الواردة في كل موضوع. فيبدأ معجمه بذكر: الباب الأول، وعنوانه "في الكليات وهي ما أطلق أئمة اللغة في تفسيره لفظة كل"، والباب الثاني: وعنوانه "في التنزيل والتمثيل"، والباب الثالث، وعنوانه: "في الأشياء تختلف أسماؤها وأوصافها باختلاف أحوالها"، والباب الرابع، وعنوانه "في أوائل الأشياء وأواخرها". وهكذا. ثم يدرج تحت كل باب، ما يختص به في هذا المعنى، ففي الباب الثاني عن "التنزيل والتمثيل"، عنوان الفصل الأول: "في طبقات الناس وذكر سائر الحيوانات وأحوالها وما يتصل بها"، والفصل الثاني عنوانه: "في الإبل"، والفصل الثالث عنوانه: "علقته عن أبي بكر الخوارزمي"، الفصل الرابع وعنوانه: "في أنواع من الآلات والأدوات"([٢٩٤])، وهكذا.

وهناك **معاجم المصطلحات**، وتستهدف إيضاح معاني المصطلحات التي خرجت عن معانيها الحقيقية، واكتسبت دلالات ومفاهيم جديدة، ومن أشهرها كتاب التعريفات، للجرجاني علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، وقد رتّب معجمه ترتيبا

٢٩٤) فقه اللغة وسر العربية، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، أبواب وفصول متعددة.

هجائيا من الألف والباء إلى الياء، ويعنى الجرجاني في معجمه بحصر الدلالة الجديدة التي كست لفظا ما، وصارت مصطلحا متداولا.

ويأتي في هذا الضرب، كتاب "الكلِّيَّات"، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، وهو معجم مصطلحات مختص بالفلسفة بشكل عام، وبالفلسفة الإسلامية على الأخص، كما شمل علوما أخرى، بشكل يثير العجب، لسعة المعلومات والمصطلحات التي أوردها أبو البقاء، ومنها العلوم النحوية والصرفية والبلاغية والعروضية، وكذلك علم الفلك، والحكمة الطبيعية (الفيزياء)، والطب، والرياضيات، والعمران، وغير ذلك من الفنون والعلوم منذ نشأتها عند العرب حتى عصر المؤلِّف في القرن الحادي عشر هجريا([٢٩٥]).

وهناك لون في التأليف المعجمي، اختص **بالتطور الدلالي**، على نحو ما قام به أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت ٣٢٢هـ)، وقد شرح تطوُّر الدلالات لبعض الألفاظ من زمنٍ إلى آخر، وفق المسميات التي تفرَّدت بها الحضارة العربية الإسلامية، فجمع ما وقف عليه في كتابٍ عنوّنه بـــ"الزينة"، سعى فيه إلى جمع شتات الألفاظ العربية، التي تبدلت مدلولاتها ومعانيها في العصر الإسلامي بالمقارنة مع العصر الجاهلي، وما طرأ عليه من تغيير.

من ناحية أخرى، فإن التأليف المعجمي العربي المتأخر، ظل محافظا على نفس النسق اللغوي الذي بدأ به المتقدمون معاجمهم، سياقيا ودلاليا وصوتيا،

٢٩٥) الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي(ت ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.

فمثلا، لم يقتصر المعجميون على لغة قريش وحدها، على الرغم من رسوخ الدراسات اللغوية بشكل عام، واكتمال علومها، باعتمادها على لغة القرآن، بل كان الوعي بما قالته القبائل حاضرا في أذهان مصنفي المعاجم العربية، وهذا ما نجده في تاج العروس، لمرتضي الزبيدي (١١٤٥ - ١٢٠٥هـ)، الذي يؤكد على سعة لغة العرب، وينظر إليها بمنظور ديني عميق، موضحا أن لغات العرب لا يمكن أن يحيط بها إلا نبي، ولا يمكن أن يكون حديثه هنا مقصورا على لغة قريش، بل هو ينظر إلى لغات العرب كلها، يقول: "قَالَ أَبُو الْحسن أَحْمد بن فَارس فِي فقه اللُّغَة: بَاب القَوْل على لُغَة الْعَرَب، وَهل يجوز أَن يُحاط بهَا، قَالَ بعض الْفُقَهَاء: كلامُ الْعَرَب لَا يُحيط بِهِ إِلّا نبيّ. قَالَ ابْن فَارس: وَهَذَا كَلَام حَرِيٌّ أَن يكون صَحِيحا، وَمَا بلغنَا عَن أَحدٍ مِمّن مَضى أَنه ادّعى حِفظ اللُّغَة كلِّها، فَأَما الْكتاب الْمَنْسُوب إِلَى الْخَلِيل، وَمَا فِي خاتمته من قَوْله: هَذَا آخرُ كَلَام الْعَرَب فقد كَانَ الْخَلِيل أَوْرَع وأَتقى لله تَعَالَى من أَن يَقُول ذَلِك.

قَالَ السيوطيُّ: وَهَذَا الّذِي نَقله عَن بعض الفقهاءِ نَص عَلَيْهِ الإمامُ الشافعيّ رَضِي الله عَنهُ، فَقَالَ فِي أوّل الرسَالَة: لِسَان الْعَرَب أَوسعُ الأَلسنةِ مذهبا، وأكثرُها أَلفاظاً، وَلَا نعلم أَنه يُحِيط بِجَمِيع علمه إنسانٌ غير نبيّ، وَلكنه لَا يذهب مِنْهُ شَيْء على عَامتها، حَتّى لَا يكون مَوْجُودا فِيهَا من يعرفهُ، والعِلْم عِنْد الْعَرَب كالعِلْم بالسُّنّة عِنْد أهلِ الفِقه، لَا يعلم رجلٌ جميعَ السُّنَن، فَلم يذهب مِنْهَا عَلَيْهِ شَيْء، فَإِذا جُمِع علمُ عامّة أَهلِ الْعلم بهَا أَتَى على السُّنن، وَإِذا فُرِّق علم كلِّ واحدٍ مِنْهُم ذهب عَلَيْهِ الشيءُ مِنْهَا ثمّ كَانَ مَا ذهب عَلَيْهِ مِنْهَا مَوْجُودا عِنْد غَيره، وهم فِي الْعلم طَبَقَات، مِنْهُم الْجَامِع لأكثره وَإِن ذهب عَلَيْهِ بعضه، وَمِنْهُم

الْجَامِع لأقلّ ممّا جمع غَيره، وَلَيْسَ قليلُ مَا ذهب مِن السُّنن على مَنْ جمع أكثَرها دَلِيلا على أَن يُطلب علمه عِنْد غير طَبَقته، من أَهل الْعلم، بل يُطلَب عِنْد نُظَرائه مَا ذَهب عَلَيْهِ حَتّى يُؤتَى على جَمِيع سُنن رسولِ الله. فتفرّد جُملةُ الْعلمَاء بجُملتِها، وهم درجاتٌ فِيمَا وَعَوْا مِنها، وَهَذَا لسانُ العربُ عِنْد خاصّتها وعامّتها لَا يذهب مِنْهُ شَيْء عَلَيْهَا، وَلَا يطْلب عِنْد غَيرهَا، وَلَا يُعلمهُ إِلّا مَن قَبِلَه مِنْهَا، وَلَا يَشرَكها فِيهِ إِلّا من اتبعها فِي تعَلُّمه مِنْهَا [وِمَن قَبلَه مِنْهَا] فَهُوَ من أَهلِ لِسانها وعِلْم أكثرِ اللِّسَان فِي أَكثر الْعَرَب أَعمُّ من عِلمِ أكثرِ السُّنن فِي الْعلمَاء([٢٩٦])، مع الإقرار أن المفقود من لغات العرب كثير، فظلت قضية اللغات متداولة إلى أزمنة متأخرة.

في تقديم الزبيدي رؤية يقينية أن كلام العرب يشمل كل المنطوق العربي لدى جميع القبائل، ومن الصعوبة بمكان وزمان، أن تتم الإحاطة به، والمقصود بالإحاطة هو جمع اللغة: مفرداتها، وتعبيراتها، وشواهدها الشعرية والنثرية (الأمثال والخطب والحكم..)، ومن زعم الإحاطة بكل كلام العرب فهو غير ناطق بالحقيقة، وإن كان الزبيدي يقرّ بأن علماء اللغة يأتون على طبقات (مستويات) في العلم، فالأمر أشبه بمن أراد الإحاطة بسنن الرسول (صلى الله عليه وسلم) علما وفقها وتطبيقا، فالفقهاء في ذلك على طبقات أيضا. كل هذا دال على اقتناع الزبيدي بأن علم اللسان العربي أكثر اتساعا وغزارة من السنن،

٢٩٦) تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد مرتضىٰ الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (١٩٦٥ – ٢٠٠١)، ج١، ص١٦.

فلا يوجد معجم أو عالم لغوي قد أحاط بكل ما ورد عن قبائل العرب، ولغاتهم، وإن ذكروا إحصاءات لها(٢٩٧).

يمكن القول، إن مراحل التأليف المعجمي العربي اعتمدت على التراكم العلمي، الذي أنجزته أجيال متعددة من المعجميين العرب. فقد بدأ التأليف المبكر مختلطا بتفسير القرآن الكريم، وبما جمعه اللغويون من قبائل العرب، وبمرور الوقت راح يتمايز، بإضافات نوعية من المعجمين، شملت علوم اللغة: النحو والبلاغة والصرف، وتعميق الدلالات، التي راحت تتعاظم، مع تقدم العلوم والمعارف، وصولا إلى المعاجم المتخصصة دلالة واصطلاحا.

٢٩٧) ينقل الزبيدي عن ابْن فَارس أنه قال: اعْلَم أَن لُغَة الْعَرَب لم تَنْتَهِ إِلَيْنَا بكلّيتها، وَأَن الَّذِي جَاءَ عَن الْعَرَب قَلِيل من كثير، وَأَن كثيرا من الْكَلَام ذهب بذهاب أَهله، وَالله أعلم وقد ورد مَا نَصُّه: عِدّةُ مُستَعملِ الكلامِ كُلِّه ومُهمَلِه سِتّة آلافِ أَلفِ وَتِسْعَة وَخَمْسُونَ ألفا وَأَرْبَعمِائَة (ستة ملايين وتسعة وخمسون ألفا وأربعمائة كلمة)، الْمُسْتَعْمل مِنْهَا خَمْسَة آلافٍ وسِتمِائَة وَعِشْرُونَ (٥٦٢٠ كلمة)، والمهمل سِتّة آلَاف ألفٍ وسِتمِائَة ألف وَثَلَاثَة وَتسْعُونَ ألفا وَسَبْعمائة وَثَمَانُونَ (٦٦٩٣ كلمة)، عدّة الصّحِيح مِنْهُ سِتّة آلَاف ألف وسِتمِائَة ألف وَثَلَاثَة وَخَمْسُونَ ألفا وَأَرْبَعمِائَة (ستة ملايين وستمائة وثلاثة وخمسون ألف كلمة)، والمعتلّ سِتّة آلَاف، الْمُسْتَعْمل من الصّحِيح ثَلَاثَة آلَاف وَتِسْعمِائَة وَأَرْبَعَة وَأَرْبَعُونَ والمهمل مِنْهُ سِتّة آلَاف ألف وَتِسْعَة وَثَمَانُونَ ألفا وَأَرْبَعمِائَة وَسِتّة وَخَمْسُونَ. المرجع السابق، ج١، ص١٧.

المبحث الرابع: معجم لسان العرب: نتاج حضاري وموسوعة لغوية:

من مفاخر التأليف التراثي العربي؛ معجم لسان العرب، لصاحبه محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي(٦٣٣-٧١١ه)([٢٩٨])، العالم الموسوعي واللغوي الحاذق، والمؤلف راسخ القدم، عظيم الإنتاج، حيث وجدنا في معجمه جمعا وتنسيقا وفهرسة، بدءا من العصر الجاهلي، ومرورا بسائر العصور السابقة عليه، إلى القرن السابع الهجري، كما وجدنا تكاملا في تتبع تصريفات كل لفظة، ودلالاتها المحتملة، في البيئة، أو في مواقف الكلام، أو في المواضع المكانية الدالة عليها، أو في الكائنات الحية. والمثال على ذلك، ما يذكره ابن منظور في تناوله **لحرف الراء** في لسان العرب، حيث استهل ابن منظور تعريفه، بتبيان أولى ألفاظ حرف الراء، وهي الفعل (رأرأ)، موضحا مفهوم الفعل المرتبط بالحركة، وفي سائر استخدامات الفعل، ما بين

---

٢٩٨) ينتهي نسب ابن منظور إلى الصحابي الجليل رُوَيْفع بن ثابت رضي الله عنه، وقد ذكر ابن منظور هذا النسب في مادة جرب من اللسان. ولد ابن منظور يقيناً بالقاهرة سنة ٦٣٠ ه، ونشأ بها وتعلم وصنَف، وتوفي سنة ٧١١ ه، ودفن بقرافتها. و "الإفريقي" في نسبه معناها التونسي، فقد كانت إفريقية في ذلك الزمان يراد بها تونس الآن. وقد وُلد جد ابن منظور «علي» في تونس، ثم غادرها إلى القاهرة، وبها ولد ابنه «مكرّم» والد ابن منظور، ثم ولد هذا وإخوته بها. وقد ذهب بعضهم إلى أن ابن منظور وُلد بتونس، وذهب آخرون إلى أنه ولد بطرابلس الغرب. وقد خدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة، ثم ولّي القضاء في طرابلس، وعاد إلى مصر، وتوفي فيها، وقد ترك بخطه نحو خمسمائة مجلد.

انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي،ج٧، ص١٠٨. وأيضا: مقالات الطناحي: صفحات في التراث والتراجم واللغة والأدب، د.محمود محمد الطناحي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٢٢ه، ص١٧٧، ١٧٨.

بصر، ولسان، وسمع، وأسماء أعلام النساء، ومنهن "الرّأْراءُ"، ثم أحوال الفعل مع السحاب، ثم الفعل رأرأ مع الغنم في مرعاها، وفي أخذها إلى الماء، ثم انتقل إلى الفعل ربأ، متتبعا إياه في مظان مختلفة، ومنها:

فالرّأْرأَةُ: تحرِيكُ الحَدَقةِ وتَحْدِيدُ النّظَر. يُقَالُ: رَأْرَأَ رَأْرَأَةً. ورجلٌ رَأْرَأُ العَيْن، عَلَى فَعْلَلٍ، ورَأْراءُ الْعيْنِ، المدُ عَنْ كُرَاعٍ: يُكْثِرُ تَقْلِيبَ حدَقَتَيْه. وَهُوَ يُرَأْرِئُ بِعَيْنَيْهِ. ورَأْرَأَتْ عَيْنَاهُ إِذَا كَانَ يُديرُهما. ورَأْرَأَتِ المرأَةُ بعينِها: بَرّقَتْها. وامرأَةٌ رَأْرَأَةٌ ورَأْرأ ورأْراءٌ. التّهْذِيبُ: رَجُلٌ رَأْرَأ وامْرأَةٌ رأْراءٌ بِغَيْرِ هاءٍ، مَمْدُودٌ. وَقَالَ :شِنظِيرةُ الأَخْلاقِ رَأْراءُ العَيْنْوَيُقَالُ: الرّأْرَأَةُ: تَقْلِيبُ الهَجُولِ عَيْنَيْها لطالِبِها. يُقَالُ: رَأْرَأَتْ، وجَحَظَتْ، ومَرْمَشَتْ بِعَيْنَيْهَا. ورأَيته جاحِظاً مِرْماشاً. ورأْرَأَتِ الظِّباءُ بأَذْنابها ولأْلأَتْ إِذَا بَصْبَصَتْ. والرّأْراءُ: أُخْت تَمِيم بن مُرٍّ، سُمِّيَتْ بِذَلِكَ، وأَدخلوا الأَلف وَاللّامَ لأَنهم جَعَلُوهَا الشيءَ بعَيْنِه كالحَرِث وَالْعَبّاسِ. ورَأْرَأَتِ المرأَةُ: نظَرَتْ فِي المِرْآةِ. ورَأْرَأَ السّحابُ: لمَعَ، وَهُوَ دُونَ اللّمْحِ بِالْبَصَرِ. ورَأْرَأَ بالغنمِ رَأْرأَةً: مثل رَعْرَعَ رَعْرَعةً، طَرْطَبَ بِهَا طَرطَبةً: دَعَاهَا، فَقَالَ لَهَا: أَرّ أَرّ. وَقِيلَ: إرْ، وَإِنّمَا قياسُ هَذَا أَن يُقَالَ فِيهِ: أَرْأَرَ، إِلّا أَن يَكُونَ شَاذًّا أَو مَقْلُوبًا. زَادَ الأَزهريّ: وَهَذَا فِي الضأْن وَالْمَعِزِ. قَالَ: والرّأْرأَةُ إشلاؤُكها إِلَى الْمَاءِ، والطّرْطَبةُ بِالشّفَتَيْنِ. ربأ: رَبَأَ القومَ يَرْبَؤُهم رَبْأً، وربأَ لَهُمُ: اطّلَعَ لَهُمْ عَلَى شَرَفٍ. ورَبأْتُهم وارْتَبأْتُهم أَي رَقَبْتُهم، وَذَلِكَ إِذَا كُنْتَ لَهُمْ طَلِيعةً فَوْقَ شَرَفٍ. يُقَالُ رَبأَ لَنَا فُلَانٌ وارْتبأَ إِذَا اعْتانَ. والرّبِيئةُ: الطليعةُ، وَإِنّمَا أَنّثوه لأَن الطَلِيعةَ يُقَالُ لَهُ الْعَيْنُ إِذْ بعَيْنهِ ينْظُرُ وَالْعَيْنُ مؤَنثة. وَإِنّمَا قِيلَ لَهُ عَين لأَنه يَرْعى أُمُورهم ويَحْرُسُهم. وَحَكَى سِيبَوَيْهِ فِي الْعَيْنِ الّذِي هُوَ الطّلِيعة: أَنه يذكّر ويؤَنث، فَيُقَالُ رَبِيءٌ ورَبيئةٌ. فَمَنْ أَنّث فَعَلَى الأَصل،

وَمَنْ ذكّر فَعَلَى أَنه قَدْ نُقِلَ مِنَ الجزءِ إِلَى الْكُلِّ، والجمعُ: الرّبايا. وَفِي الْحَدِيثِ: مَثَلِي ومَثَلُكُم كرجلٍ ذَهَبَ يَربأُ أَهلَه(٢٩٩).

ثم يضيف، واصفا أحوال الفعل في حالات الطعام، والمشية، ومن ثم ينتقل إلى مادة رثأ، مستحضرا مواقف من الأعراب عن اللبن، وأيضا في الأمثال الشعبية، وكذلك في الحديث الشريف، فنقرأ: "ورَبَؤُوا لَهُ: جَمَعوا لَهُ مِنْ كُلِّ طَعَامٍ، لبنٍ وتَمْر وَغَيْرِهِ. وجاءَ يَرْبَأُ فِي مِشْيَته أَي يَتَثاقَل. رتأ: رَتَأَ العُقْدةَ رَتْأً: شَدّها. ابْنُ شُمَيْلٍ، يُقَالُ: مَا رَتَأَ كَبِدَه اليومَ بِطعامٍ أَي مَا أَكل شَيْئًا يَهْجَأُ بِهِ جُوعُه، وَلَا يُقَالُ رَتَأَ إِلّا فِي الكَبِد. وَيُقَالُ: رَتأَها يَرْتَؤُها رتْأً، بالهمز. رثأ: الرّثيئةُ: اللَبَنُ الحامِضُ يُحْلَب عَلَيْهِ فَيَخْثُر. قَالَ اللِّحْيَانِيُّ: الرّثيئة، مَهْمُوزَةً: أَن تَحْلُب حَليباً عَلَى حامِضٍ فَيَرُوبَ ويَغْلُظَ، أَو تَصُبّ حَلِيباً عَلَى لَبَنٍ حامِضٍ، فَتَجْدَحَه بالمِجْدَحةِ حَتّى يَغْلُظَ. قَالَ أَبو مَنْصُورٍ: وَسَمِعْتُ أَعرابيّاً مِنْ بَنِي مُضَرِّس يَقُولُ لخادِمٍ لَهُ: ارْثَأْ لِي لُبَيْنَةً أَشْرَبها. وَقَدِ ارْتَثَأْتُ أَنا رَثِيئةً إِذا شَرِبْتَها. ورَثأَه يَرْثَؤُه رَثْأً: خَلَطه. وَقِيلَ: رَثأَه: صَيّره رَثِيئَةً. وأَرْثَأَ اللبَنُ: خَثُر، فِي بَعْضِ اللُّغَاتِ. ورَثَأَ القومَ ورَثَأَ لَهُمْ: عَمِلَ لَهُمْ رَثِيئَةً. وَيُقَالُ فِي المَثَل: الرّثِيئَةُ تَفْثأُ الغضَبَ أَي تَكْسِرُهُ وتُذْهِبُه. وَفِي حَدِيثِ عَمْرِو بْنِ مَعْدِيكَرِبَ: وأَشْرَبُ التِّبِنَ مَعَ اللّبَنِ رَثِيئَةً أَو صَرِيفاً، الرّثِيئَةُ: اللبَنُ الحَلِيبُ يُصَبُّ عَلَيْهِ اللبنُ الحامِضُ فَيَرُوبُ مِنْ ساعَتِه. وَفِي حديثِزيادٍ: لَهُوَ أَشْهَى إِليّ مِن رَثِيئَةٍ فُثِئَتْ بسُلالةِ ثَغَبٍ فِي يَوْمٍ شَدِيدِ الوَدِيقةِ(٣٠٠).

وعندما **نقرأ متن المعجم أنثروبولوجيا**، سنجد احتواءه على سرديات مختلفة، كلها كاشفة ودالة على البيئة الجاهلية بطابعها الصحراوي، وتقلبات

٢٩٩) لسان العرب، ص ١٥٣١.

٣٠٠) المرجع السابق، ص ١٥٣١.

حياة الإنسان فيها، وعلاقته بالحجر والشجر، والليل والنهار، والأطعمة والأشربة، مما ينهض لأن يصبح المعجم وثيقة أنثروبولوجية لغوية، ويكون من المفيد أن يعكف الباحثون الأنثروبولوجيون على التحليل الثقافي للقصص والمرويات والمواقف والحوارات التي أوردها ابن منظور، وهو يتتبع تقلبات الكلمة في تصريفاتها المختلفة في كلام العرب، فلم يكتف بذكر الكلمة ومعانيها المختلفة فقط، كما هو في المعاجم الموجزة، وإنما ذكر الكلمة، وتصاريفها الصرفية والنحوية والصرفية، ثم استخداماتها الدلالية، فنهجه يعتمد على تتبع الكلمة في مظانها الكلامية المختلفة.

فابن منظور تتبع دلالات الألفاظ ومواضع استخدامها اللغوي، وفيما اتفق عليه العرب في ذلك، بجانب استقراء اللفظ في مصادره المختلفة، في القرآن الكريم، والشعر الجاهلي، وشواهد كلام العرب، ويعرض أيضا لأبرز اجتهاد المعجميين السابقين عليه، فيما يُسمّى المرجع اللغوي المكتوب، الذي صحّت روايته، وثبتت. فابن منظور أول من اعتدّ وأنشأ مفهوم "المدونة المكتوبة"؛ عبر اعتماده على خمسة مصادر معجمية مختلفة، فأثرى العربية، واستعمالاتها، وجمع أيضا مفردات لغوية حسب المناطق الجغرافية العربية، فإذا كان معجم تهذيب اللغة يمثل العربية شرقا، فإن معجم المحكم، يمثل المغرب العربي(٣٠١)، مما يجعل لسان العرب وثيقة جغرافية لغوية، تشمل أبرز الألفاظ ودلالاتها شرقا وغربا في العالم العربي والإسلامي، فكثير من القبائل العربية توزعت ما بين المغرب العربي وإفريقيا والمشرق العربي وآسيا، وحملت معها

٣٠١) من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا، محمد رشاد الحمزاوي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١، ١٩٨٦م، ص١٤١-١٤٣.

تراثها اللغوي والشعري، ناهيك عن تأثيراتها وتأثرها اللغوي في بيئاتها، وقد تم تدوين كل هذا معجميا، وظهرت معاجم تعتني بأثر العربية وتأثرها لغويا.

وقد استوفى ابن منظور مستويات اللغة المعروفة، وهي المستوى الصوتي، والنحوي، والصرفي، والنحوي، والدلالي، بجانب التعرض إلى شواهد لغوية أخرى ذات صلة، وهو ما يوضحه في مقدمة اللسان، معطيا صورة موجزة -وناقدة أيضا-عن المنجز المعجمي السابق عليه، فيقول:

" إِنِّي لم أزل مشغوفا بمطالعات كتب اللُّغَات والاطلاع على تصانيفها، وَعلل تصاريفها؛ وَرَأَيْت علماءها بَين رجلَيْنِ: أما من أحسن جمعه فَإِنَّهُ لم يحسن وَضعه، وَأما من أَجَاد وَضعه فَإِنَّهُ لم يُجد جمعه، فَلم يُفد حسنُ الْجمع مَعَ إساءة الْوَضع، وَلَا نَفَعت إجادةُ الْوَضع مَعَ رداءة الْجمع. وَلم أجد فِي كتب اللُّغَة أجمل من تَهْذِيب اللُّغَة لأبي مَنْصُور مُحَمّد بن أَحْمد الْأَزْهَرِي، وَلَا أكمل من الْمُحكم لأبي الْحسن عَليّ بن إِسْمَاعِيل بن سَيّده الأندلسي، رحمهمَا الله، وهما من أمّهات كتب اللُّغَة على التّحْقِيق، وَمَا عداهما بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمَا ثنيّات للطريق. غير أَن كُلًّا مِنْهُمَا مطلب عسر المهلك، ومنهل وعر المسلك، وكأنّ وَاضعه شرع للنّاس موردا عذبا وجلاهم عَنهُ، وارتاد لَهُم مرعًى مربعًا ومنعهم مِنْهُ، قد أخّر وقدّم، وَقصد أَن يُعرب فأعجم"(٣٠٢).

يوضح ابن منظور دافعه لإنجاز معجمه الضخم، حيث اطّلع على جهد السابقين، والمنجزات المعجمية لهم، فوجد أنهم يتوزعون بين فريقين، كليهما متضاد في جهده، بمعنى أنه أحسن في جانب، وأهمل في جانب آخر، فالفريق

٣٠٢) لسان العرب، المقدمة، ص١١.

الأول؛ اجتهد في جمع المادة اللغوية، ولكنّه قصّر في تنسيقها وترتيبها كتابيا، والثاني: اجتهد في التنسيق، ولكنه لم يستوفِ المادة العلمية كلها. وهي وجهة نظر في الحقيقة دالة على تمعّن ابن منظور في التراث المعجمي العربي، وعلى نظرته النقدية العلمية، ودائما ينظر العالم إلى جهود السابقين عليه، فيستوعبها، ويهضمها، ومن ثم ينظر إلى أوجه القصور فيها، ويسعى إلى استيفائها.

فقد جاء ابن منظور بعدما قطع التأليف المعجمي العربي شوطا كبيرا- وأُنجِزت معاجم عديدة، ورسائل لغوية كثيرة، فبجانب أن **معجمه كان موسوعيا،** ومؤلِّفا غزيز الإنتاج؛ كان عمله ما بين ديواني الإنشاء والقضاء، أي أنه توفّرت مجمل عوامل شخصية وعصرية، ساهمت في تحقيق إنجازه العلمي الهائل، وهو موسوعته لسان العرب، التي كانت أضخم موسوعة لغوية على الإطلاق، مشتملة على (٨٠) ألف مادة، وعلى عدد من المشتقات يصعب حصرها، اتبع فيه نظام القافية، الذي ابتكره الجوهري ابتداء، وكان فيه رائدا وإماما، فهو لم يقتصر في الترتيب على الحرف الأخير من الكلمة، بل نظر إلى الحرف الاول منها، ثم وضع في حسابه الحرف الثاني ثم الثالث في الرباعي، ثم الحرف الرابع في الخماسي، كما اهتم ابن منظور بأشعار العرب، وباللغات وبالقراءات وبالنوادر، وبقواعد اللغة، كما أكثر من ذكر أسماء الرواة الذين اقتبس منهم، ولا يزال هذا القاموس الجليل في مقدمة ما يرد على الذهن من مراجع لغوية إذا احتاج المرء إلى الكشف عن كلمة غمضت عليه أو استبهم أمرها واستعصى فهمها، وإن الشمول الذي يتصف به ابن منظور في "لسان العرب" والصواب الذي يلازمه في كل مواده، والفيض الذي يترع دفتيه؛ ليس وليد مصادفة أو حظ باسم، وإنما هو حصاد عمل موصول، وثمرة كدٍ لا يعرف الملل، ذلك أن الرجل ما ترك مصدرًا سابقًا إلا

استشاره، ولا كتاب لغة ثبت الأصول إلا رجع إليه، وفي مقدمة ذلك "التهذيب" للأزهري، و"الصحاح" للجوهري وكتابا ابن سيده "المحكم" و "المخصص"، ليكون أول موسوعة تاريخية متكاملة(٣٠٣)؛ استفاد فيها ابن منظور من عمله في ديوان الإنشاء، ومن جهده الفريد في جمع واختصار وتيسير عشرات المصادر العربية، وليكون عمله -كما يقول مصطفى الشكعة- ردا علميا، على من اتهم عصر المماليك بأنه عصر تخلف وجمود، وإنما هو عصر الموسوعات العربية الضخمة، التي حفظت تراث العربية، ونسّقته، وأضافت عليه، هذه الأعمال العلمية الكبرى كانت وفيرة العدد، والواحد منها يغني عن مائة كتاب، فقد خرج العالم الإسلامي من "محنة التتار منهوك القوى، مثخنًا بالجراح، مجردًا من كنوز عقوله المسجلة في روائع الكتب التي ألقيت في نهر دجلة فطمّته، وسوّدَ مدادُها صفاء مائه، لفترة من الزمان كانت شاهدًا على أكبر جريمة أُرتكِبت في حق الإنسانية على مر الدهور، هذه واحدة، ومن ناحية أخرى، لم تقف ملكة التأليف السخية بأصحاب الموسوعات عند اقتصار كل واحد منهم على موسوعته، وإنما جادت قرائحهم الخصيبة بأعداد وفيرة من المؤلفات..، ومن

٣٠٣) مناهج التأليف عند العلماء العرب، د. مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٤م، ط١٥، ٢٠٠٤، ص ٥٩٤. وقد اختصر الحيوان للجاحظ، وتاريخ دمشق لابن عساكر، والذخيرة في محاسن الجزيرة لابن بسام، ومختار الأغاني، وأخبار أبي نواس، ومختصر مفردات ابن البيطار. ومن الطريف أيضًا أن تلك الكتب التي اختصرها لم ينل من جوهرها أو يقلل من فرصة الانتفاع بها، بل قدمها ميسرة خالية مما لا يهتم له أكثر القراء من حشو وأسانيد وعنعنات، فابن منظور عبقري موهوب، والعبقرية تذلل أمام صاحبها كل أمر يصعب على غيره. ص٥٩٤.

ناحية ثالثة، لم يكن هذا العصر مجرد عصر إحياء ما ذوي، ولمّ شتات ما اندثر من آثارنا الفكرية، وتسجيل ما هو مهدد بالزوال من أدبنا؛ ما كان منه مسطرًا في الكتب أو مبعثرًا في الأذهان وحسب؛ وإنما كان عصر عطاء وبناء وابتكار، وآية ذلك ظهور العالم الجليل والمفكر الأديب، والمؤرخ الدقيق والفيلسوف العميق والسياسي العظيم عبد الرحمن بن خلدون، إن الظاهرة الخلدونية لا يمكن أن تتوفر لها أسباب الظهور في مجتمع متخلف الفكر جامد العطاء، كل مهمته تسجيل ما فات وتحبير نتاج فكر مضى، وإنما معنى ذلك أن المجتمع - رغم أن حكامه لم يكونوا عربًا- وكان مجتمع علم اتسم بالوقار، واتصف بالعمق، ونأى بنفسه عن أسباب الضجيج التي سايرت بعض العصور السابقة له"([٣٠٤]).

الرؤية التي يطرحها مصطفى الشكعة، في قراءته لعصر المماليك عامة، أساسها التقييم التاريخي في ضوء المنجز الحضاري، لحقبة تاريخية، شهدت إنجاز الكثير من الأعمال الموسوعية الخالدة، والتي يأتي على رأسها كتاب لسان العرب، لعلماء استفادوا من ازدهار الحياة العلمية في هذا العصر، لكونه عصر اكتمال العلوم الحضارية الإسلامية. فمن الطبيعي أن يظهر العلماء الموسوعيون، الذين استفادوا من التراكم العلمي الهائل والميسر في المكتبات العامة والخاصة التي انتشرت في هذه العصر، فكان بحق عصر الموسوعات.

ولذا، نقول إن العبرة ليست في جنس الحكام المماليك، الذين لم يكونوا عربا، ولكنهم تعلموا العربية، وعلوم الشريعة، وأبدوا مهارة عالية في إدارة

---

٣٠٤) المرجع السابق، ص٥٩٢.

شؤون البلاد سياسيا وعسكريا واقتصاديا(٣٠٥)، فالحياة العلمية كانت زاخرة؛ لكثرة المدارس، والمكتبات العامة، التي أتاحت الاطلاع، ويسّرت المراجع، كما أن المدارس في عصر المماليك تمتعت بدخل مالي ثابت مكنها من أداء رسالتها وتدعيم نظامها. أما هذا الدخل فكان مصدره الأوقاف: من أراض وبيوت وأسواق ومعاصر وغيرها، وهي أوقاف كان يُنفَقُ من ريعها على المدارس، وعلى مَن فيها من مدرسين وطلاب علم وموظفين. وإذا كانت الحياة العلمية قد نشطت في عصر المماليك؛ فإنه يلاحظ أن الركن الأول للنشاط العلمي في أي زمان ومكان هو الكتب والمكتبات، فبدون الكتب والمكتبات لا تستطيع المدارس أن تؤدي مهمتها، ولا يستطيع المتعلمون والمعلمون أن يواصلوا رسالتهم. لذلك لا عجب إذا شهد عصر المماليك نشاطا منقطع النظير في التأليف من ناحية، وفي جمع الكتب وإنشاء المكتبات والعناية بها من ناحية ثانية. وكان سلاطين

٣٠٥) يقول د. سعيد عاشور: إن الحياة الاجتماعية في مصر إبان عصر سلاطين المماليك اتصفت بأنها حياة نشطة مليئة بالحركة والحياة، فقد كان المماليك يحكمون البلاد، وينظمون شؤون الجيش والإدارة، ويعيشون في حياة رغدة. أما بقية الرعية فقسمان: الأول: هم التجار والمعممون وهؤلاء احتفظوا بمكانة مرموقة في المجتمع وبمستوى لائق من المعيشة غالبا. القسم الثاني: أهل البلاد من العوام والفلاحين، فظلت حياتهم بسيطة في مناحيها. وكانت القاهرة والمدن الكبرى تفيض بالنشاط في عصر المماليك، إذ عني سلاطين المماليك بتجميلها ونظافتها، وامتازت بأسواقها العديدة المليئة بأصناف البضائع، والتي خضعت لرقابة محتسب ذي رأي وصرامة وتطبيق أحكام الدين. كذلك اهتموا بإنشاء كثير من المنشآت الاجتماعية المتنوعة كالفنادق والخانات والوكالات والأسبلة والخامات والبيمارستانات وغيرها.
انظر: مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، د. سعيد بن عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٢٦٩، ٢٧٠.

المماليك أنفسهم أول من قدّروا أهمية الكتب، فاحتفظوا في قلعة الجبل بخزانة كتب ضخمة، وجعلوها ميسرة لمن رغب من العلماء وطلاب العلم([٣٠٦]).

لذا، نقول إن ابن منظور ابن لعصره، وموسوعته الضخمة التي أنجزها في لسان العرب، دالة على توافر أسباب تكوّنها، ومصادرها، وأنه وجد الوقت والجهد والدعم، لينجز عملا ضخما مثل هذا العمل، بثقافة موسوعية، ووجود قاعدة علمية ساهمت في نشر الكتاب، بطرق النسخ والتغليف الميسرة في عصره، ثم في العصور التالية، حتى وصل إلينا.

---

٣٠٦) انظر مقدمة التحقيق في كتاب: الإبهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ)، لشيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦ هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١ هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد جمال الزمزمي - الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، مرجع السابق، ج١، ص٨٧.

يذكر أن المكتبات في عصر المماليك كانت جليلة القدر، فقد حوت مجموعة ضخمة من الكتب الدينية وغير الدينية. وقد ظلت هذه المكتبة عامرة بالكتب محتفظة بأهميتها، رغم الحريق الذي تعرضت له سنة ١٢٩٢ م على عهد السلطان الأشرف خليل بن قلاوون. أما مكتبات المدارس والجوامع في عصر المماليك فكانت على درجة فائقة من الإعداد والغنى. فإذا كان السلطان الظاهر بيبرس قد أنشأ المدرسة الظاهرية، فإن المراجع تشير إلى أنه ألحق بتلك المدرسة خزانة كتب جليلة تشتمل على مجموعة ضخمة من المراجع في مختلف العلوم. وكذلك حرص السلطان المنصور قلاوون على أن يزود مكتبة المدرسة المنصورية بالكثير من كتب التفسير، والحديث، والفقه، واللغة، والطب، والأدبيات، ودواوين الشعراء. وكذلك المدرسة الناصرية التي أقامها السلطان الناصر محمد، إذ أنشأ بها خزانة كتب جليلة. ولم يقل سلاطين المماليك الجراكسة عناية بالكتب عن سلاطين دولة المماليك الأولى أو الأتراك، فنسمع عن خزائن الكتب العامرة التي ألحقها سلاطين الجراكسة مثل الظاهر برقوق والمؤيد شيخ والأشرف قايتباي وغيرهم. المرجع السابق، ص٨٨.

وهي نقطة علينا التركيز عليها، وتعميقها، ونحن نقرأ حركة التأليف المعجمي خاصة، وحركة التأليف والإنتاج العلمي عامة، في مسيرة الحضارة الإسلامية؛ قراءة حضارية، تنظر في العلوم السائدة في هذا العصر، وكيف انعكست في إثراء المعاجم العربية والإضافة إليها.

ثم يقول ابن منظور عن نهجه في اللسان: " فاستخرت الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي جمع هَذَا الْكتاب الْمُبَارك، الَّذِي لَا يُساهَم فِي سَعَة فَضله وَلَا يُشارَك، وَلم أخرج فِيهِ عَمّا فِي هَذِه الْأُصُول، ورتبته تَرْتِيب [الصِّحَاح] فِي الْأَبْوَاب والفصول؛ وقصدت توشيحه بجليل الْأَخْبَار، وَجَمِيل الْآثَار، مُضَافا إِلَى مَا فِيهِ من آيَات الْقُرْآن الْكَرِيم، وَالْكَلَام على معجزات الذّكر الْحَكِيم، ليتحلى بترصيع دررها عقده، وَيكون على مدَار الْآيَات وَالْأَخْبَار والْآثَار والأمثال والأشعار حلّه وعقده .. جَاء هَذَا الْكتاب بِحَمْد الله وَاضح الْمنْهَج سهل السلوك، آمنا بمنة الله من أَن يصبح مثل غَيره وَهُوَ مطروح مَتْرُوك. عظُم نفعُه بِمَ اشْتَمَل من الْعُلُوم عَلَيْهِ، وغني بِمَا فِيهِ عَن غَيره وافتقر غيرُه إِلَيْهِ، وَجمع من اللُّغَات والشواهد والأدلة، مَا لم يجمع مثلُه مثلَه؛ لِأَن كل وَاحِد من هَؤُلَاءِ الْعلمَاء انْفَرد بِرِوَايَة رَوَاهَا، وبكلمة سَمعهَا من الْعَرَب شفاهًا، وَلم يَأْتِ فِي كِتَابه بِكُل مَا فِي كتاب أَخِيه، وَلَا أَقُول تعاظم عَن نقل مَا نَقله بل أَقُول اسْتغنى بِمَا فِيهِ؛ فَصَارَت الْفَوَائِد فِي كتبهمْ مفرقة، وسارت أنجم الْفَضَائِل فِي أفلاكها هَذِه مغرّبة وَهَذِه مشرّقة؛ فَجمعت مِنْهَا فِي هَذَا الْكتاب مَا تفرّق، وقرنت بَين مَا غرّب مِنْهَا وَبَين مَا شرّق، فانتظم شَمل تِلْكَ الْأُصُول كلهَا فِي هَذَا الْمَجْمُوع، وَصَارَ هَذَا بِمَنْزِلَة الأَصْل وَأُولَئِكَ بِمَنْزِلَة الْفُرُوع"(٣٠٧)

---

٣٠٧) لسان العرب، المقدمة، ص١٢.

فمنهج ابن منظور شمولي موسوعي، وإن استهدف إنجاز معجم لغوي، فهو لم ينظر في الكلمات، بوصفها أساس المعجم، وإنما نظر إلى مختلف الشواهد اللغوية: الْآيَات والأحاديث النبوية وَالْأَخْبَار والْآثَار والأمثال والأشعار، وكلها تصب في خانة إيضاح الكلمة، ودلالتها، ولكن لابد أن تُفهم في سياقاتها في الشواهد اللغوية. وبالنظر إلى عصر المؤلف، حيث كانت العلوم في أوج اكتمالها، والمكتبات في قمة ازدهارها، والمعاجم السابقة في أعلى منجزها، بالقياس إلى ما أنجزه المعجميون العرب في القرون السابقة على المؤلف، فإن ابن منظور وجد نفسه في غير حاجة إلى منهج المشافهة اللغوية، وإنما اعتمد في جمع مادة لسانه على المصادر المكتوبة(٣٠٨). والجديد الذي ذكره ابن منظور هو أنه جمع المتفرق المتناثر في الكتب، وذكر مرويات العلماء والمعجميين السابقين، وشواهدهم اللغوية، سواء ما كان مؤلّفا في الشرق أو في الغرب، وهو جهد مضن، في زمن كانت صناعة الكتاب وتداوله يدوية، قبل ظهور الطباعة، على الرغم من تطور صناعة الورق، وتقدم فنون التجليد، والعناية الفائقة بإخراج الكتاب على

٣٠٨) المقصود بمادة المعجم هي الألفاظ التي يقوم المعجمي بجمعها وترتيبها وشرح دلالاتها، وتختلف هذه المادة تبعا للهدف الذي وضع له المعجم. وقد "اتبع العرب القدماء ثلاثة طرق لجمع مادة معاجمهم وهي: أولها: طريق الإحصاء العقلي الذي اتبعه الخليل بن أحمد في معجمه "العين" واستطاع من خلاله جمع مادة اللغة من خلال الإحصاء الرياضي، والقيام بعمليات التوافيق والتباديل. ثانيها: طريق المشافهة الذي اتبعه الأزهري في معجمه "تهذيب اللغة" واستطاع من خلاله القيام بجمع ميداني لمادة كثيرة سجلها في معجمه. ثالثها: طريق جمع مادة المعجم من معاجم السابقين.

انظر: صناعة المعجم الحديث، د. أحمد مختار عمر،عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩م، ص٧٥، ٧٦.

مستوى البصري، وجماليات التنسيق، وأيضا ازدهار صناعة الورق، وانتشارها بين الوراقين، بدءا من القرن السادس الهجري([٣٠٩]).

ولكن الثابت أن المكتبات الكثيرة والضخمة التي حوت عشرات الآلاف من المجلدات والكتب، من الشرق الإسلامي، ومن الغرب الإسلامي وبلاد الأندلس؛ قد أوجدت حركة تأليف كبيرة، كما يذكر محمود رزق سليم، فمن أبرز نتائج النهضة العلمية في مصر في العصر المملوكي أيضا؛ النشاط التأليفي الذي بلغ عدة آلاف من المجلدات والكتب، كانت ثمرة لهذا النشاط العلمي الذي شجعه حكام المماليك؛ حتى أن بعض المؤلفين في ذلك الزمان ألّف مئات الكتب والرسائل مثل جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١ه)، فقد قيل إن مؤلفاته زادت على مائة وخمسين، وقيل ستمائة مصنف. أيضا، من أهم نتائج النشاط العلمي أيضا بروز الكثير من العلماء والفقهاء والمجتهدين في شتى ميادين العلم في العصر المملوكي، ويهمنا أن نذكر بعضا من هؤلاء العلماء والأدباء الذين برزوا خاصة في علم التاريخ والأدب والاجتماع وغيره من مصريين أو غيرهم، ممن كان لهم الأثر الأكبر في النهضة العلمية في مصر وسائر الأقطار الإسلامية، فنذكر منهم: ابن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢ ه)، البدر العيني (٧٦٢ - ٨٥٥ ه) ابن الفرات (٧٣٥ - ٨٠٧ ه) والمقريزي (٧٦٩ - ٨٤٥ه) وابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ ه)، والنويري (ت٧٣٢ ه)ـ، صاحب نهاية الأرب([٣١٠])،

٣٠٩) قصة الورق: تاريخ الورق في العالم الإسلامي قبل ظهور الطباعة، جوناثان بلوم، ص٢٩٩-٣٠٢.

٣١٠) عصر سلاطين المماليك، محمود رزق سليم، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٦٥م، ج٣، ص٨٧، ٨٨.

فمن **المنظور الحضاري**، يمثّل ابن منظور ثمرة تراكم حضاري جاء بعد قرون متتابعة، وصلت الحضارة الإسلامية فيها إلى قمتها علما وتأليفا وإبداعا. وفي ذلك يقول محمود الطناحي أن ابن منظور قد جاء بعدما استقر التأليف المعجمي، واتضحت طرائقه ومدارسه. وقد بدأ التصنيف - كما هو معروف - موازياً للتدوين في علوم العربية، في النصف الأول من القرن الثاني، وتمثل ذلك في تلكم الرسائل الصغيرة التي تناولت موضوعات بعينها، مثل ما كتب في خَلْق الإنسان والبهائم والحشرات، والإبل والخيل والنخل والنبات والمطر واللبن، وما كتب في نوادر الأبنية، ثم ما كتب في غريب القرآن والحديث. قام بهذا اللغويون الأوائل، مثل أبي خيرة الأعرابي، وأبي عمرو بن العلاء وأبي مالك الأعرابي، وأبي زيد، والأصمعي، وأبي عبيدة معمر بن المثنى، وأبي عُبيد القاسم بن سلاّم..، وقام العلماء من النحاة واللغويين بصنع دواوين الشعراء وشرحها، من أمثال الأصمعي وتلميذه أبي نصر الباهلي، وأبي عمرو الشيباني وابن السكيت وثعلب والسكري. وقد قدم هؤلاء مادة لغوية غزيرة من خلال شرح ما صنعوه وما جمعوه من شعر. هذا إلى اهتمام علماء كل فن وعلم باللغة، يقدمونها أمام كل بحث، ويُعْنَوْن بها قبل كل كلام. ولا عجب في هذا، فاللغة هي المدخل الحقيقي لمعرفة علومنا كلها وتاريخنا كله، والاستهانة بها والتفريط في قواعدها ورسومها إنما هي استهانة وتفريط بمعارفنا وعلومنا كلها[٣١١]، فظل الاهتمام بالعربية قائما، على الرغم من أن غالبية الحكام في الشرق العربي كانوا غير عرب، إلا أن العربية كانت لسان التأليف والكتب والموسوعات، وأيضا اللغة المعتمدة في المخاطبات الرسمية في أنحاء العالم الإسلامي.

٣١١) مقالات الطناحي: صفحات في التراث والتراجم واللغة والأدب، ص١٧٩.

قضية أخرى، تنبغي مناقشتها في جهود ابن منظور المعجمية، فقد كان من أبرز مَن اعتمدوا على **الحديث الشريف، بوصفه شاهدا للاحتجاج اللغوي،** ومصدرا يجب الاستناد عليه، وقد علل ابن منظور ذلك بقوله: "فإنني لم أقصد سوى حفظ أصُول هَذِه اللُّغَة النّبَوِيّة وَضبط فَضلهَا، إِذْ عَلَيْهَا مدَار أَحْكَام الْكتاب الْعَزِيز وَالسّنة النّبَوِيّة؛ وَلِأَن العالِمَ بغوامضها يعلم مَا توَافق فِيهِ النيةُ اللسانَ، وَيُخَالف فِيهِ اللسانُ النيةَ"(٣١٢)، فالحديث بات مصدرا معتمدا لغويا بعد القرآن.

فالواقع -قبل ذلك- أن الاستشهاد بالحديث الشريف على صعيد اللغة فيه كثير من الاختلافات بين اللغويين القدامى، وهو ما أوضحه عبد القادر البغدادي في خزانة الأدب: إنما رويت (الأحاديث النبوية) بالمعنى، وأن أئمة النحو المتقدمين من المصريين لم يحتجوا بشيء منه ورد الأول على تقدير تسليمه بأن النقل بالمعنى إنما كان في الصدر الأول، قبل تدوينه في الكتب، وقبل فساد اللغة، وغايته تبديل لفظ بلفظ يصح الاحتجاج به، فلا فرق على أن اليقين غير شرط بل الظن كاف، وردّ الثاني بأنه لا يلزم من عدم استدلالهم بالحديث عدم صحة الاستدلال به. والصواب جواز الاحتجاج بالحديث للنحوي في ضبط ألفاظه ويلحق به ما روي عن الصحابة وأهل البيت(٣١٣)، وفق شروط الجرح والتعديل.

هناك مبررات عديدة تقف وراء عدم الاستشهاد بالحديث الشريف، من قبل المتقدمين من علماء اللغة، وللأسف، هذه الدعاوى لا تزال تتداول في

٣١٢) لسان العرب، المقدمة، ص١٣.

٣١٣) خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، ج١، ص١٠، ١١.

الساحة الفكرية العربية بأثر من الاستشراق، والتيار التغريبي في الأمة، مطالبين بالاكتفاء بالقرآن الكريم، بحجة أن السنة لم تنقل إلينا كما ينبغي، وأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي يفهمه من عرف العربية، وتفقه فيها، وقد ورد إلينا ورودا يقينيا لا شك فيه، فلا حاجة إلى السنة كي تبينه، وأن الله تعالى قد نصّ في كتابه العزيز على أنه قد حوى كل شيء، وفيه تبيان كل شيء، وأنّ السنة قد وردت إلينا ورودا ظنيا؛ لأنها نقلت عن طريق الرواة الذين يخطئون وينسون ويكذبون، فالرواية باطلة، وما تنقله باطل لا يصح الاحتجاج به. والسؤال الذي يطرحونه: كيف نسوّي بين القرآن الكريم الذي ورد ورودا قطعيا، والسنّة التي وردت ورودا ظنيا، ونخصّص بها عام الكتاب، أو نقيّد مطلقه؟ وينسون أن هناك علوما عظيمة غايتها البحث في معاني الأحاديث النبوية الشريفة، وشكلها، وطريقة روايتها، وتمييز صحيحها من سقيمها، ولم يوجد رجل أو امرأة ممن روى الحديث الشريف إلا وله ترجمة خضعت لبحث دقيق من كل ناحية([٣١٤]).

فالقضية لها بعد معرفي تاريخي، يتصل بطبيعة رواية الأحاديث الشريف، والشك في سلسلة الرواة (السند)، وسيادة مقولة أن الحديث الشريف مروي بالمعنى، أي أنه ليس بلفظ الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وأن الأصح استشهادا ورواية هو القرآن الكريم، لأنه مروي بالتواتر.

والرد على ذلك، بأنه من الأهمية التسليم بأن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان أفصح العرب، فلم يكن يتكلم إلا بأفصح اللغات، وأحسن

٣١٤) منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري وحتى عصرنا الحاضر، د.على عبد الباسط مزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٣.

التراكيب، وأشهرها وأجزلها، وإذا تكلم بلغة غير لغته، فإنما يتكلم بذلك مع أهل تلك اللغة على طريق الإعجاز، وتعليم الله ذلك له من غير معلّم، فلا يقولن مبتدئ ما بال النحويين يستدلون بقول العرب، وفيهم المسلم والكافر ولا يستدلون بما روى في الحديث بنقل العدول كالبخاري ومسلم وإضرابهما؟([٣١٥]).

وهو سؤال مطروح، ويتصل في جوهره بالموقف من رواية الحديث الشريف، ففي الوقت الذي تنافس فيه علماء اللغة -في مرحلة الجمع والتدوين- بنقل أصدق الشواهد الشعرية واللغوية، ومن ثم جُمعت هذه الأشعار بعد توثيق رواياتها في كتب عديدة؛ باتت مصادر معتمدة للشعر الجاهلي، مثل المفضليات، والأصمعيات، والمعلقات، وغيرها، وكان الزعم الشائع، كما يذكر ناصر الدين الأسد أن الحديث الشريف ظل مئة عام غير مدون، لوجود مرويات عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) تحض على عدم كتابة الحديث، حتى لا يختلط مع القرآن الكريم. والحقيقة أن الحديث الشريف دُوّن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وواصل الصحابة والتابعون تدوينه بعد ذلك؛ وأن الحفظ والرواية الشفهية قد سارتا جنبا إلى جنب مع الكتابة والتدوين لا يفصل بينهما فاصل من الزمن، ولا ينفي وجود إحداهما وجود الآخر، وهناك شواهد كثيرة جدا، على تدوين الصحابة والتابعين (عليهم الرضوان) لأحاديث الرسول، وأن هناك سلسلة متصلة من رواة الحديث، شفاهة وكتابة، مما لا يبقي أي شك في أن بعض أحاديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، قد كُتب منذ عهده، واستمر الصحابة والتابعون في كتابته، وليس من الصواب في شيء؛ أن يزعم أن الحديث

٣١٥) خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، ج١، ص١٢

الشريف بقي مائة سنة أو تزيد، يتناقله الناس حفظا، ولم يدونوه إلا في منتصف القرن الثاني للهجرة(٣١٦).

على صعيد آخر، فإن الإمام الشاطبي جوّز الاحتجاج بالأحاديث؛ التي أُعتنِيَ بنقل ألفاظها كما هي، وصاغ حجة قوية في ذلك، فقال في شرح الألفية: لم نجد أحدا من النحويين، استشهد بحديث رسول الله، وهم يستشهدون بكلام أجلاف العرب، وسفهائهم الذين يبولون على أعقابهم، وأشعارهم التي فيها الفحش والخنى، ويتركون الأحاديث الصحيحة، لأنها تُنقل بالمعنى، وتختلف رواياتها وألفاظها، بخلاف كلام العرب وشعرهم، فإن رواته اعتنوا بألفاظها لما ينبني عليه من النحو. ولو وقفتُ على اجتهادهم؛ قضيتُ منه العجب، وكذا القرآن ووجوه القراءات. ثم يقول: وأما الحديث فهو على قسمين: قسم يعتني ناقله بمعناه دون لفظه، فهذا لم يقع به استشهاد أهل اللسان، وقسم عُرف اعتناءُ ناقله بلفظه؛ لمقصود خاص، كالأحاديث التي قُصد بها بيان فصاحة، مثل كتابه (صلى الله عليه وسلم) لهمدان، وكتابه لوائل بن حجر، والأمثال النبوية؛ فهذا كله يصح الاستشهاد به في العربية(٣١٧).

الحجة التي ساقها الشاطبي تدين موقف النحويين القدامى، الذين وضعوا الشعر الجاهلي بعد القرآن الكريم، وأنكروا الأحاديث النبوية، فهؤلاء لم يواكبوا تطور علم الجرح والتعديل، وما أحدثه من ضبط منهجي وعلمي في تدوين الأحاديث الصحيحة -سندا ومتنا- في كتب الصحاح الستة، والتعريف

٣١٦) مصادر الشعر الجاهلي، د. ناصر الدين الأسد، دار المعارف بمصر، ط٧، ١٩٨٨م، ص١٤٤-١٤٦.

٣١٧) المرجع السابق، ج١، ص١٣.

بالأحاديث الضعيفة، والموضوعة، والمكذوبة، في مسانيد كبيرة، وتم التنبيه على الوضّاعين الكذابين، وإيضاح ما اقترفوه، خاصة أنصار المذاهب السياسية المعارضة، الذين أكثروا من الوضع والكذب على الرسول (صلى الله عليه وسلم)، انتصارا لحججهم ضد خصومهم، في جدالهم المذهبي، وصراعاتهم السياسية.

ويضع الشاطبي قاعدة مهمة في قبول الأحاديث، يمكن توضيحها بأن الحديث الشريف الذي يصح سندا ومتنا، يمكن الاستشهاد به، ومعه أيضا الرسائل والكتب التي أرسلها النبي، وختمها بخاتمه، وتم تدوينها كتابة في صحائف. أما الأحاديث الصحيحة سندا، ولم يعتنِ بلفظها، فهذه لا يمكن الاستشهاد بها، وإن لم يخالف متنُها صريح القرآن والسنة.

هذا، وهناك بحوث حديثة مفصلة، تناولت هذه القضية، منها بحث الشيخ محمد الخضر حسين -رحمه الله- مستفيدا مما ذكره العلماء السابقون، خاصة الإمام الشاطبي، وقد انتهى إلى أن الأحاديث التي اتفق العلماء على الاحتجاج بها؛ تتم وفق قواعد عديدة نورد النص(٣١٨) مع نقاش حوله: **أولها**: "ما يُروى بقصد الاستدلال على كمال فصاحته (صلى الله عليه وسلم)، مثل قوله: حمي الوطيس، وقوله: الظلم ظلمات يوم القيامة".

وهي مرويات نصية، تناقلها المسلمون شفاهة وكتابة في أجيال متتابعة، تشتمل على أحاديث نبوية، تمثل القمة في البلاغة والبيان. وكما يقول القاضي عياض: "وأما فصاحة اللسان، وبلاغة القول، فقد كان (صلى الله عليه وسلم)

٣١٨) انظر: دراسات في العربية وتأريخها، محمد الخضر حسين، المكتب الإسلامي ومكتبة دار الفتح بدمشق، ط٢، ١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م، ص١٧٧- ١٧٨.

من ذلك بالمحل الأفضل، والموضع الذي لا يُجهل؛ سلاسة طبع، وبراعة منزع، وإيجاز مقطع، ونصاعة لفظ، وجزالة قول، وصحة معان، وقلة تكلف"(٣١٩)

فالرسول المصطفى الذي تحدى بلغاء العرب وفصحاءهم بالقرآن الكريم المنزّل، كان منطوقه اللفظي يسمو ويعلو فوق ما يقوله الصحابة والعرب من حوله، فاكتمل في شخصه كمال الخلق، وبلاغة الكلم، وشرف المقصد، مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾، (آل عمران، ١٥٩). فلم يكن الأمر مقتصرا على البلاغة فقط، وإنما هو شامل لما يطرحه الرسول من قيم وأخلاق، وما يسلكه من سلوكيات ومعاملات.

ثانيها: "ما يُروى من الأقوال التي كان يتعبد بها، أو أمر بالتعبد بها، كألفاظ القنوت، والتحيات، وكثير من الأذكار والأدعية التي كان يتعبد بها في أوقات خاصة".

وهي أدعية كثيرة، تكاد يثبت نصها سندا ومتنا، مع ترديدها ملايين المسلمين لها في عباداتهم، فلا مجال للتشكيك فيها، فتكاد تصل إلى مرتبة التواتر، وقد أوردتها كتب الصحاح.

ثالثها: "ما يراه العلماء شاهداً على أن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، كان يخاطب كل قوم من العرب بلغتهم، ومما هو ظاهر أن الرواة يقصدون في هذه الأنواع الثلاثة لرواية الحديث بلفظه".

---

٣١٩) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت ٥٤٤هـ)، دار الفيحاء، عمّان، ط٢، ١٤٠٧ هـ، ج١، ص١٦٧.

وفي ذلك يقول القاضي عياض:" أوتي (الرسول) جوامع الكلم، وخُصّ ببدائع الحكم، وعلم ألسنة العرب، فكان يخاطب كل أمة منها بلسانها، ويحاورها بلغتها، ويباريها في منزع بلاغتها، حتى كان كثير من أصحابه يسألونه في غير موطن عن شرح كلامه، وتفسير قوله. من تأمل حديثه، وسيره، علم ذلك وتحققه. وليس كلامه مع قريش والأنصار، وأهل الحجاز، ونجد، مثل كلامه (صلى الله عليه وسلم)، مع ذي المشعار الهمداني، وطهفة النهدي، و قطن بن حارثة العليمي، و الأشعث بن قيس، ووائل بن حجر الكندي، وغيرهم من أقيال حضرموت، وملوك اليمن([٣٢٠]).

ولنا أن نتخيل صحابة الرسول وأهل المدينة، وهم يرون الرسول (صلى الله عليه وسلم)، يخاطب كل وافد عليه من قبيلة من قبائل العرب بلغته، وكثيرا

٣٢٠) المرجع السابق، ج١، ص١٦٨. و"ذو المشعار الهمداني" هو أبو ثور مالك بن نمط الهمداني، نسبة إلى همدان قبيلة من اليمن، قدم على النبي صلى الله عليه وسلم مرجعه من تبوك، مع كثير من قومه مسلمين فقال: هذا وفد همدان ما أسرعها الى النصر وأصبرها على الجهد.. هاجر ذو المشعار في زمن عمر رضي الله عنه إلى الشام ومعه أربعة آلاف عبد فأعتقهم كلهم وانتسبوا إلى همدان.

و"طهفة النهدي"، نسبة إلى نهد قبيلة باليمن، وهو خطيبها ووافدها للنبي (صلى الله عليه وسلم) سنة تسع هجريا. و"العليمي" بالتصغير، هو صحابي قدم على النبي (صلى الله عليه وسلم)، فسأله الدعاء له ولقومه في غيث السماء في حديث فصيح كثير الغريب. و"الأشعث بن قيس"، كان قدم على النبي صلى الله عليه وسلم مع قومه وارتد بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فجيء به الى أبي بكر، فقال: استبقني لحربك وزوجني أختك ففعل. ورجع إلى الإسلام، ثم خرج مع سعد إلى العراق، وشهد معه مشاهد كثيرة، وسكن الكوفة الى أن توفي بها سنة ٤٠ هـ و"وائل بن حجر الكندي"، كان النبي (صلى الله عليه وسلم) قد بشّر به قبل قدومه عليه ثم قدم وائل، فأسلم فرحّب به النبي، وأدناه من نفسه، وبسط له رداءه وأجلسه عليه، ودعا له بالبركة، وولاه على أقيال حضرموت، وكان من ملوك حمير، توفي سنة ٤٩ هـ

ما كان الصحابة يعجزون عن فهم الخطاب، وتلك من معجزات الرسول الربانية، أن يجيد لغات القبائل، وهو لم يعش بين ظهرانيهم.

رابعها: "الأحاديث التي وردت من طرق متعددة، واتحّدت ألفاظها وقُوِيَ سندُها ومتنها؛ والمراد بتعدد طرقها إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) أو الصحابة أو التابعيين الذين ينطقون الكلام العربي فصيحًا". والقصد هنا هو الحديث الصحيح، ويعني وفق تعريف ابن كثير أنه "حاصل حد الصحيح: أنه المتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله، حتى ينتهي إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، أو إلى منتهاه، من صحابي أو من دونه، ولا يكون شاذا، ولا مردودا، ولا معللا بعلة قادحة، وقد يكون مشهورا أو غريبا"([٣٢١])، مع التشديد على ضبط المتن، نطقا وكتابة، والاحتراز من التصحيف([٣٢٢]). بما يعني أن الحديث الصحيح ليس مرويا بالمعنى، وإنما هو مروي باللفظ والمعنى، صحيح السند والمتن، فيصبح حجة لغوية، بجانب كونه دليلا تشريعيا.

خامسها: "الأحاديث التي دوّنها مَن نشأ في بيئة عربية، لم ينتشر فيها فساد اللغة، مثل الإمام مالك بن أنس، وعبد الملك بن جُريح، والإمام الشافعي". وهي نقطة تعيدنا إلى جهود جامعي اللغة، ومدونيها، الذين اشترطوا نقاء البيئة اللغوية. وبمرور الزمن، كانت هناك قبائل عربية لا تزال تعيش بعيدا عن الأعاجم، وعن المدن العربية المختلطة. وهناك من العلماء مَن عاشوا بين ظهراني هذه القبائل، وتلقوا اللغة شفاهة من أهلها، وتعلموا الشعر والأدب، وعرفوا

٣٢١) اختصار علوم الحديث، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ط٢، ص٢١.

٣٢٢) المرجع السابق، ص١٧٠.

بلاغة العرب، ووقفوا على دقائق اللغة، وهم في مرحلة التكوين العلمي. والمثال على ذلك الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعيّ المُطّلِبِيّ القُرَشِيّ(١٥٠-٢٠٤هـ).

وكما يذكر النووي: فقد "كان الشافعي، رحمه الله، في ابتداء أمره يطلب الشعر وأيام العرب والأدب، ثم جدّ في طلب الفقه. قال: وكان سبب أخذه فيه أنه كان يسير يوما على دابة له وخلفه كاتب لأبى، فتمثل الشافعي ببيت شعر، فقرعه كاتب أبى بسوطه، ثم قال له: مثلك يذهب بمروءته في مثل هذا، أين أنت من الفقه؟! فهزّه ذلك، فقصد مجالسة مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة، ثم قدم علينا، يعنى المدينة، فلزم مالكا، رحمه الله"(٣٢٣)

فقد بدأ الشافعي أولا بتعلم علوم اللغة والأدب، وتأسس فيها، وصار ضليعا، ومن ثم وجد من يحضه على طلب الفقه، فأقبل متعلما في مجالس الفقهاء، ومن قبل ذلك طلب الحديث، وأتقنه، حتى صار علامة عصره؛ ثقة في مروياته، وفقهه، ودقة ذكائه، وما رواه من أحاديث نبوية، وقد ذكروا عن فضله وعلمه: "قال هارون بن سعيد الأبلي أحد شيوخ مسلم في صحيحه: ما رأيت مثل الشافعي. وقيل لأحمد بن صالح: جالست الشافعي؟ فقال: سبحان الله، كنت أقصر في مجالسته. وقال على بن معبد المصري: ما عرفنا الحديث حتى جاءنا الشافعي. وقال المزني: قدم الشافعي مصر وبها عبد الملك بن هشام النحوي صاحب المغازي، وكان علامة أهل عصره في العربية والشعر، فذهب إلى

٣٢٣) تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ج١، ص ٤٦.

الشافعي، ثم قال: ما ظننت أن الله خلق مثل الشافعي، ثم اتخذ قول الشافعي حجة في اللغة"(٣٢٤).

كلُّ هذا ينهض دليلا على أن يكون هؤلاء العلماء الأفذاذ مصدرا معتمدا في رواية الأحاديث، فقد جمعوا الفصاحة، ونقاء اللغة، والتمكن العلمي والفقهي، والورع.

سادسها: "ما عُرف من حال رواته أنهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى مثل: ابن سيرين، والقاسم بن محمد، ورجاء بن حيوة، وعلي بن المديني". وهو ما يثير قضية رواية الحديث بالمعنى في ضوء علم الحديث، حيث يقرر محمود طحان أن السلف اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى، فمنهم من منعها، ومنهم من جوّزها، فأما مَن منعها، فهم فريق من أصحاب الحديث والفقه والأصول، منهم ابن سيرين، وأبو بكر الرازي، وأما من أجازها فهم جمهور السلف والخلف من المحدثين، وأصحاب الفقه والأصول، منهم الأئمة الأربعة، لكن إذا قطع الراوي بأداء المعنى. ومَن أجاز الرواية بالمعنى، اشترط لها شروطا، وهي: أن يكون الراوي عالما بالألفاظ ومقاصدها؛ وأن يكون خبيرا بما يحيل معانيها. هذا كله في غير المصنفات، أما الكتب المصنفة فلا يجوز رواية شيء منها بالمعنى، وتغيير الألفاظ التي فيها، وإن كان بمعناها؛ لأن جواز الرواية بالمعنى كان للضرورة إذا غابت عن الراوي كلمة من الكلمات، أما بعد تثبيت الأحاديث في الكتب فليس هناك ضرورة لرواية ما فيها بالمعنى، وفي حالة الرواية الشفاهية عليه أن يقول أو كما قال" أو "نحوه" أو "شبهه"(٣٢٥).

---

٣٢٤) المرجع السابق، ج١، ص٦٢.

٣٢٥) تيسير مصطلح الحديث، د.محمود الطحان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١٠، ١٤٢٥ هـ،٢٠٠٤م، ص٢١٢.

لقد قُبِلت رواية المعنى في ظروف بعينها، خاصة حقبة ما قبل المصنفات، ولكن بعد اكتمال علم الجرح والتعديل، وإنجاز مصنفات علم الحديث، وكتب الصحاح؛ لم يعد مقبولا أن يروى الحديث بالمعنى، إلا إذا غاب المسطور، واعتمد الراوي على الذاكرة، فيجوز أن يرويه بالمعنى في مواقف التعلم، والتنبيه، والتذكرة، والموعظة، شريطة أن ينصّ الراوي على ما يشير أنه بالمعنى.

إزاء ما تقدم، يمكن القول إن ابن منظور انحاز للفريق المؤيد للاستشهاد بالأحاديث النبوية الصحيحة، سندا ومتنا، نظرا لأن دراسات علم الجرح والتعديل، كانت قد وصلت إلى قمتها في القرون التي خلت عصر ابن منظور[٣٢٦]، فكأنه أراد الاستفادة من هذا المنجز والتراكم العلمي الضخم، من قبل علماء الحديث، خاصة أن علم الحديث فيه اشتمل على مفردات وتعبيرات حملت دلالات جديدة، اكُتسيت بها من روح الإسلام، ومن هدي الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وكثير من الأحاديث النبوية عبارة عن مواقف حوارية، وإرشادات عملية، في واقع الحياة زمن الرسول، تنهض لتكون ضمن ميادين البحث في أنثروبولوجيا الثقافة واللغة، التي تظهر كثيرا من نفسية الإنسان العربي زمن نزول الوحي، وكيف استطاع الرسول بناء منظومة من المفاهيم

٣٢٦) دراسات في العربية وتأريخها، محمد الخضر حسين، ص١٧٣، ١٧٤. ويذكر أن مصنفات علماء الحديث بعد طبقة مالك وابن جريج قد بلغت الغاية في جمع الأحاديث، وعندما جاء جيل أصحاب الكتب الستة، وعلى رأسهم البخاري استفاد من هذا المنجز العلمي شفاهةً وكتابةً. ويذكر الشيخ الخضر أن لفظة البخاري "حدثنا" لا تشير إلى الشفاهة فقط، وإنما إلى العلم المكتوب الموثق، فقد كان المحدّثون يروون من حفظهم، ومن كتبهم، حرصا منهم على الضبط.

والقيم والسلوكيات والأخلاق، علّمها صحابته الأبرار، وكل المسلمين، وحملتها مفردات اللغة العربية.

وفي العصر الحديث ظهرت حركة معجمية ثرية، سعت إلى البناء على التأليف المعجمي التراثي، مستهدفة خدمة العربية المعاصرة، ومنها معجم "محيط المحيط"، لبطرس البستاني (ت ١٨٨٣م)، وقد ارتكز على ما جاء في القاموس المحيط للفيروز أبادي، مع رؤية ابتغى منها تطوير القاموس المحيط، بحذف فصول رأى أنها يمكن الاستغناء عنها، وزيادة ألفاظًا ومصطلحات علمية جديدة؛ لم ترد في القاموس، كما قام بإعادة ترتيبه وفق أوائل الحروف(٣٢٧)، وبذلك أحدث تطويرا مهما في القاموس، وأضاف له الكثير من المفردات والمصطلحات العصرية، وتلك محاولة جادة ورصينة، من أجل تحديث المعاجم القديمة.

ويأتي من بعده سعيد الشرتوني (ت١٩١٢م)، في معجمه وعنوانه: "أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد"، وقد استفاد فيه من معاجم التراث، ثم أضاف ما وجده ضروريًّا، وقسَّمه إلى قسمين: الأول للمفردات، والثاني للمصطلحات العلمية والألفاظ المولدة والأعلام، ثم وضع فيه ملحقًا حوى إضافات جديدة. وتبعه الأب لويس معلوف (ت ١٩٤٧م)، في معجمه المنجد، وكانت منهجيته أساسها وضع الألفاظ الأكثر استخدامًا في الساحة الأدبية والعلمية، مع إضافةٍ مفردات ومصطلحات جديدة وتراجم للأعلام، وزاد بعض المعاني عبر إيراد صورٍ لها، في سعي منه، إلى مواكبة التطورات اللغوية والدلالية في الساحة العلمية.

---

٣٢٧) معجم محيط المحيط: قاموس مطول في اللغة العربية، بطرس البستاني، مكتبة لبنان، د.ت.

وهناك محاولة للشيخ أحمد رضا، الذي ألّف معجم "متن اللغة"، ساعيا فيه إلى أن يكون معجمًا مستندا إلى معاجم التراث من جهة، ومواكبا تطور العربية الحديثة، وكانت منهجيته تجنَّب إيراد أقوال القدماء في استدلالهم على المعاني، مع الإشارة إلى الاستخدامات المجازية، وأورد الكلمات التي أقرَّها مجمعا اللغة العربية في دمشق والقاهرة، وكذلك الكلمات العامِّيَّة التي يُمكن ردُّها إلى الفصيح، والأهم أنه لم يغفل كلمة وردت في "لسان العرب".

وثمة معاجم أخرى وضعت نصب عينيها القارئ المستهدف، مثل المعاجم الموجهة إلى طلاب المدارس والجامعات، التي تعينهم بشكل ميسر. ومن هذه المعاجم: "مُعجمي الحَيُّ": لسهيل سماحة، و"المعجم المدرسي" لمحمد خير أبو حرب، ومختار الصحاح، وغيرها.

وقد ظهرت معاجم متخصصة اصطلاحيا، ومنها: "قاموس الإدارة والقضاء، لفيليب جلال، صدر في الإسكندرية ١٩٠٠م، ومعجم الألفاظ الزراعية، للأمير مصطفى الشهابي، صدر في دمشق ١٩٤٣م. ومعجم المصطلحات الأثرية" (فرنسي عربي)، ليحي الشهابي، ونشر في دمشق ١٩٦٧م.والمعجم العسكري الموحد، وقد صدر عن الجامعة العربية ١٩٧٠م.

لقد كانت غالبية المعاجم العربية -في العصر الحديث- فردية في طابعها، واكبتها بعد ذلك جهود جماعية، أبرزها المعجم العربي الأساسي، الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومنها أيضا جهود مجامع اللغة العربية، مثل مجمع الخالدين في القاهرة، الذي أصدر المعجم الوسيط، وتوجه به إلى القارئ المثقَّف، والباحث العلمي، بما يسدُّ حاجته إلى تحديد الدلالة للفظٍ شائع أو مصطلحٍ متعارفٍ عليه، وكذلك فهم نصٍّ قديمٍ من المنثور أو المنظوم، ولذلك فإنَّ

هذا المعجم اتبع نهجًا خاصًّا في تأليفه، بإهمال الألفاظ المهجورة، وبعض المترادفات، والاهتمام باللفظ الحيِّ والمتداول والمفهوم من الكلمات والتعبيرات، وأيضا العناية بالألفاظ المولَّدة والمحدَّثة والمعرَّبة والدخيلة التي أقرَّها مجمع القاهرة، والذي واصل جهوده الثرية، في "المعجم الكبير"، وهو معجم أكثر سعة وشمولا من المعجم الوسيط، وقد صدرت بعض أجزائه عن مجمع اللغة العربية في القاهرة، ويتناول كل جزء حرفا من حروف العربية، بشمولية كاملة لألفاظه، وفيه إحاطة كاملة لكل ما ورد في باب كل حرف.

***

لقد اكتفينا بالإشارة الموجزة إلى الجهود المعجمية في العصر الحديث، نظرا لأن المستهدف في هذا الكتاب كان بسط القول في عدد من القضايا ذات الصلة بالتأليف المعجمي العربي في التراث، وهي قضايا تمثّل أساسا في فهم حركة المعجمية تراثيا، وكيف أنها كانت ميدانا تبارى فيه العلماء قديما، بخاصة العلماء الموسوعيون، الذين ولجو التأليف المعجمي مستفيدين من ثرائهم المعرفي، وتنوّع اشتغالهم العلمي، ما بين علوم شرعية، ولغوية، وفلسفية، بما يدفعنا إلى القول: إن التراث العربي المعجمي كان عنوانا على التميز الحضاري، والعمق الفكري، ومواكبة التطورات الدلالية، والمعرفية، وأن التأليف المعجمي عبّر عن خصوصية الثقافة العربية، وتميز الحضارة الإسلامية، وهي نتيجة ربما هي مدركة بشكل عام، ولكن أردنا في هذا الكتاب أن تكون مؤيدة بمناقشة عميقة، شملت القضايا، والكتب والمعاجم.

الخاتمة

في نهاية هذا الكتاب نصل إلى جمل نتائج:

أولاً: إن صعود اللغة العربية، من كونها لغة محدودة محليا في بيئة الجزيرة العربية، إلى أن تصبح لغة حضارية؛ عائد إلى الإسلام، بوصفه المتغير الأساسي في حياة العرب والمسلمين، والذي كان سببا أساسيا في تكوين الحضارة الإسلامية، وحفز العرب على حمل رايته في الفتوحات الإسلامية الكبرى، التي حملت معها أيضا راية العروبة لسانا وثقافة.

ثانيا: يعود سبب خفوت اللغة العربية عالميا الآن، إلى التراجع الحضاري للمسلمين، وكان صعودها مرتبطا بعلو الإسلام حضاريا، وأن خفوتها قد يعني ضعفا، ولكنه لا يعني أبدا موتا للعربية، أو غمطا لشأنها، فستظل لغة لحضارة كبرى لا تمحى آثارها.

ثالثا: انبثقت الحضارة الإسلامية من روح الإسلام، وهديه، وتحفيزه للمسلمين على الإنجاز الحضاري والتقدم، ولا يمكن فهم استعلاء اللغة العربية، دون الوعي بدور القرآن الكريم، بوصفه الكتاب المقدس للمسلمين، الذين التفوا حوله: تعبدا، ودراسةً، وتعلما، وفهما.

رابعا: مثّلت العلوم اللغوية في الحضارة الإسلامية الأساس النهضوي للحضارة، وقد نشأت في رحاب الدراسات الدينية، خدمةً للنص القرآني، ومن ثم تشعّبت، واستقلت، وأحدثت تراكما علميا، حمل معه الخصوصية الثقافية والحضارية للمسلمين.

خامسا: سعت القوى الاستعمارية الغربية في العصر الحديث، إبان سيطرتها على أقطار العالم الإسلامي؛ إلى محو هوية المسلمين الدينية، وأيضا اللغوية، عن طريق تعظيم شأن لغة المستعمِر، واحتقار لغة المستعمَرات، وإشعال حروب لغوية، بين لغة المستعمِر بوصفها لغة الحضارة والتقدم، وبين العربية بوصفها عنوانا على الجمود والتأخر.

سادسا: من أبرز خصائص اللغة العربية، في ضوء الأنثروبولوجيا الثقافية، والرؤية الحضارية أنها لغة لا ترتبط بعرق، ولا تعرف التعصب والاستعلاء الحضاري، وإنما هي عنوان لأخلاق الإسلام وقيمه، أي أن صعود اللغة العربية حضاريا في العصر الوسيط، حمل معه هدي الإسلام وسماحته، وترفّعه فوق الشعوبية والشوفينية والتعصب، وأن المسلمين على اختلاف أعراقهم، ارتضوا العربية لغة لمؤلفاتهم، بوصفها لغة القرآن.

سابعا: لا يمكن فهم اللغة العربية في ضوء الخصوصية الثقافية، إلا بالعودة إلى منابتها الأصلية في الجزيرة العربية، وحياة البادية، وقد حملت ثراء لغويا هائلا، بجانب التغيرات الدلالية والثقافية التي أحدثها الإسلام، وجعل ألفاظ العربية محمّلةً بدلالات جديدة.

ثامنا: من المهم قراءة اللغة العربية في المنظور الحضاري، وكيف أنها أدّت أدوارا حضارية، بوصفها مرآة للحضارة الإسلامية، واللغة التي حفظت تراث الحضارات السابقة، مثل اليونانية والفارسية والهندية، وأيضا اللغة التي نقلت هذا التراث إلى الغرب.

تاسعا: إننا في أشد الحاجة إلى بناء نموذج حضاري إسلامي جديد، يستند إلى الهوية الحضارية الجامعة للأمة، والتي ستكون اللغة العربية حاملة لها، ولا يمكن بناء هذا النموذج وفق لغات أخرى، خاصة لغات الاستعمار، فهي ليست أداة مجردة للتعبير، بل لغة حضارة أخرى، تحمل تحيزاتها ومكوناتها الفكرية والمعرفية، فلكل حضارة لغة تحمل خصائصها وسماتها.

عاشرا: لا يمكن فهم المعجمية العربية إلا في ضوء الخصوصية الثقافية للعرب، قبل الإسلام، وبعده، لذا، من الضروري تفعيل المنهجيات الحضارية والثقافية في دراسة المعاجم العربية، لأنها تعبر عن نفسية الإنسان العربي في الحياة البدوية والحضرية.

حادي عشر: عبّرت المعاجم العربية عن التطور الحضاري للمسلمين، وما ارتقاؤها التدريجي، إلا أحد نواتج الصعود الحضاري، وبعبارة أخرى: من يقرأ تاريخ المعجمية العربية في علاقتها بالعلوم اللغوية والشرعية، سيدرك أن المعاجم عبرت عن الحركة العلمية العربية، وتراكمها المعرفي، وأنها امتاحت من هذه العلوم، وأضافت لها.

ثاني عشر: من الضروري دراسة المعجمية العربية في مرحلة جمع اللغة العربية في شفاهيتها، ثم تدوينها، فقد جمع اللغويون ألفاظا وتعبيرات وشواهد، دونها المعجميون لاحقا. وتبدو الخصوصية الثقافية للعربية في ارتباط كثير من الألفاظ العربية بالبيئة الصحراوية، ثم تطورها دلاليا لتعبر عن الثورة الروحية والدينية والتشريعية والفكرية التي أحدثها الإسلام.

ثالث عشر: كثير من القضايا اللغوية والفكرية انعكست على صناعة المعجم، مثل الاحتجاج بالشعر في تفسير القرآن، والاحتجاج بالحديث الشريف معجميا، ولكن استطاعت المعجمية أن تتجاوز الخلافات، بعدما استقرت علوم الحديث الشريف، وتوثيق الشعر الجاهلي، وترسيخ الرسالة السامية للإسلام حول الشعر خاصة، والأدب الرفيع عامة، وهو ما تناولته دراسات معجمية عديدة.

المصادر والمراجع

أولا : الكتب العربية :

- ❖ -الإبانة عن معاني القراءات، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق: د.عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د ت.
- ❖ -الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.
- ❖ -أثر الصحراء في الشعر العربي، سعدي ضناوي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- ❖ -أثر العولمة في الثقافة العربية، حسن عبد الله العابد، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م.
- ❖ الأدب العربي في العصر العباسي، د. ناظم رشيد، منشورات جامعة الموصل، العراق، ١٩٨٩م.
- ❖ -الأدب الإنجليزي الحديث، سلامة موسى، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧م.
- ❖ -الأزمنة وتلبية الجاهلية، محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقُطْرُب (ت ٢٠٦ هـ)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥.

❖ -أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة: د. أحمد مختار عمر، دار عالم الكتب للنشر، القاهرة، ط٨، ١٩٩٨م.

❖ -إسفار الفصيح، أبو سهل محمد بن علي بن محمد الهروي النحوي (ت ٤٣٣ هـ)، تحقيق: أحمد بن سعيد بن محمد قُشاش، منشورات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٠ هـ.

❖ -الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي، طبعة دمشق، دون ناشر، ١٩٣٣م.

❖ -الإسلام وحضارته في أفريقيا: سلطنة البولالا، د. عبد الفتاح مقلد الغنيمي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.

❖ -الأصلان في علوم القرآن، د. محمد عبد المنعم القيعي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط٤، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٦م.

❖ -الأضداد، أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فَروة بن قَطَن بن دعامة الأنباري (ت ٣٢٨هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧م.

❖ -أطلس الحضارة الإسلامية، د. إسماعيل راجي الفاروقي، د. لوس لمياء الفاروقي، ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان للنشر، الرياض، ١٨١٨ه.

❖ -الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢ م.

❖ -الإنسان في القرآن الكريم، عباس محمود العقاد، دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٣.

❖ -الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، الجزء الثاني (من قيام الحرب العالمية الأولى إلى قيام جامعة الدول العربية، المطبعة النموذجية بالقاهرة، ١٩٥٦م.

❖ -اختصار علوم الحديث، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.

❖ -البارع في اللغة، لأبي علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان (ت ٣٥٦هـ)، تحقيق: هشام الطعان، نشر: مكتبة النهضة، بغداد، دار الحضارة العربية، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.

❖ -البدور المضية في تراجم الحنفية، محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن الكُمِلَّائي، دار الصالح (القاهرة - مصر)، مكتبة شيخ الإسلام (دكا - بنجلاديش)، ط٢، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨م.

❖ -بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦م.

❖ -البلغة إلى أصول اللغة، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (ت ١٣٠٧هـ)، تحقيق:

سهاد حمدان أحمد السامرائي، منشورات جامعة تكريت، العراق، ٢٠٠٤م.

- ❖ -بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، السيد محمود شكري الألوسي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.
- ❖ -تأثير اللغة العربية في لغات الهند، د. سيد محمد منور نينار، ترجمة: قاضي عبد الرشيد الندوي، منشورات وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، ط١، ٢٠١١م.
- ❖ -تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (١٩٦٥ – ٢٠٠١).
- ❖ -تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، القاهرة، د ت.
- ❖ -تاريخ الأدب العربي، الأدب القديم من مطلع الجاهلية، إلى سقوط الدولة الأموية د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٦م.
- ❖ -تاريخ ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، عبد الرحمن بن خلدون، منشورات بيت الأفكار الدولية، عمّان- الرياض، ٢٠١٩م.
- ❖ -تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، ترجمة د. عبد الله حجازي، د. حسن محي الدين حميدة، د. محمد عبد المجيد علي، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

❖ -تاريخ الفكر الديني الجاهلي، محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٤، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
❖ -تاريخ المسلمين في أفريقيا، د. تقي الدين الدوري، د. خولة شاكر الدجيلي، هيئة أبوظبي للثقافة، ٢٠١٤م.
❖ التراث العلمي للحضارة الإسلامية، ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، د. أحمد فؤاد باشا، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٣م.
❖ -تطور الكتابة العربية، د. عبير أسعد محمود، منشورات دار البداية للطبع والنشر، عمّان، الأردن، ط١، ٢٠١٢م.
❖ -تفسير التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤م.
❖ -التقفية في اللغة، أبو بشر، اليمان بن أبي اليمان البَندنيجي، (ت ٢٨٤ هـ)، تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية، وزارة الأوقاف - إحياء التراث الإسلامي (١٤) - مطبعة العاني – بغداد، ١٩٧٦م.
❖ -التقنية في الحضارة الإسلامية، د. أحمد الحسن، د. دونالد هيل، ترجمة: د. صالح خالد ساري، مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ٢٠٠١م.
❖ -التفكير والإبداع، فاديم روزين، ترجمة: د. نزار عيون السود، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١١م.
❖ -تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيي بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.

❖ -تيسير مصطلح الحديث، د.محمود الطحان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١٠، ١٤٢٥ هـ،٢٠٠٤م.
❖ -الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، آدم كوبر، ترجمة: تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٨.
❖ -الجيم، أبو عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني بالولاء (ت ٢٠٦هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤ هـ- ١٩٧٤م.
❖ -حرب اللغات والسياسة اللغوية، لويس جان كالفي، ترجمة: د. حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
❖ -الحضارة الإسلامية: إبداع الماضي وآفاق المستقبل، د. عبد الحليم عويس، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.
❖ -حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م.
❖ -الحضارة ومضامينها: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، د.حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨.
❖ -خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت١٠٩٣ه)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨ هـ،١٩٩٧م.
❖ -الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٤، د ت.

- ❖ -الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات، تزفيتان تودوروف، ترجمة: د. جان ماجد جبور، منشورات هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط١، ٢٠٠٩.
- ❖ -الخيل، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى (ت ٢٠٩هـ)، نشر المكتبة الشاملة، https://shamela.ws/book/790/1.
- ❖ -دراسات في العربية وتأريخها، محمد الخضر حسين، المكتب الإسلامي ومكتبة دار الفتح بدمشق، ط٢، ١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م.
- ❖ -دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ٢٠٠٩م.
- ❖ -دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٥، ١٩٨٤م.
- ❖ -الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقية، وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط١، أكتوبر ٢٠١٤م.
- ❖ -روح الحضارة الإسلامية، محمد الفاضل بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ١٩٨١م.
- ❖ -الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم أهميته، وأثره، ومناهج المفسرين في الاستشهاد به، د. عبد الرحمن بن معاضة الشهري، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط١ ١٤٣١هـ.
- ❖ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت ٥٤٤هـ)، دار الفيحاء، عمّان، ط٢، ١٤٠٧ هـ.

❖ -شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا، زيغريد هونكه، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار الجيل- بيروت، دار الآفاق الجديدة- بيروت، ط٨، ١٩٩٣م.
❖ -الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٧م.
❖ -صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي الجديد، صاموئيل هانتنغتون، ترجمة: طلعت الشايب، منشورات سطور، القاهرة، ط٢، ١٩٩٩م.
❖ -صفحات في التراث والتراجم واللغة والأدب، د.محمود محمد الطناحي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
❖ -صناعة المعجم الحديث، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩م.
❖ -طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (ت ٣٧٩هـ)، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، ٢٠١٤م.
❖ -العالمية الإسلامية الأولى والثانية، د. برهان زريق، نشر خاص، ط١، ٢٠١٦م.
❖ -العرب في العصر الجاهلي، د. ديزيره سقال، دار الصداقة، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

- ❖ -العصر الجاهلي، د.شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية والعشرون، د. ت.
- ❖ -عصر سلاطين المماليك، محمود رزق سليم، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ❖ علم الاجتماع اللغوي، د. السيد علي شتا، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٦م.
- ❖ -عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي(ت٧٥٦ هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧ هـ-١٩٩٦م.
- ❖ -عناية المسلمين باللغة العربية خدمة للقرآن الكريم، د. أحمد بن محمد الخراط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ٢٠١٢م.
- ❖ -الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، كافين رايلي، ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري، د.هدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٦م.
- ❖ -فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٣ه، ٢٠٠٤م.
- ❖ -فقه اللغة في الكتب العربية، د. عبده الراجحي، دون ناشر، ١٩٧٢م.

❖ -فقه اللغة وسر العربية ،عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.
❖ -فلسفة الحضارة، ألبرت أشيفتسر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٠م.
❖ في تاريخ الأدب الجاهلي، د.علي الجندي، مكتبة دار التراث، دار التراث الأول، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.
❖ -في علم اللغة العام، د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٩٩٣م.
❖ -في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة، وأحوالها وفي الواقع الحضاري، د.قسطنطين زريق، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨١م.
❖ -في مهب المعركة: نحو إرهاصات جديدة للثورة، مالك بن نبي، منشورات دار الفكر، دمشق، ط٣، ٢٠٠٢م.
❖ -قصة الحضارة، وِلْ وايريل ديورانت، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ودار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، د ت.
❖ -قصة الورق: تاريخ الورق في العالم الإسلامي قبل ظهور الطباعة، ترجمة: د. أحمد العدوي، دار أدب للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ٢٠٢١م.
❖ -الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي(ت ١٠٩٤هـ)، تحقيق:

عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.

❖ -الكنيسة الكلدانية النسطورية: تقويم قديم، الخوري بطرس عزيز، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٠٩م.

❖ لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، نشر دار المعارف، القاهرة، د ت.

❖ -لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: دائرة المعرف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، ط٢، ١٣٩٠هـ،١٩٧١م.

❖ لغة قريش، مختار الغوث، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، ط١، ١٩٩٨م.

❖ -اللغة، جوزيف فندريس، ترجمة: عبد الحميد الدواخلى، محمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م.

❖ -اللغة بين المعيارية والوصفية، د. تمام حسان، دار عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٠م.

❖ اللغة العربية لغة عالمية، مراد كامل، دار المعارف، مصر، ١٩٧٦م.

❖ -اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، عالم الكتب، ط٥، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

❖ -اللغة والحضارة، د. إبراهيم السامرائي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٧م.

❖ -اللغة وعلم اللغة، جون ليونز، ترجمة: د. مصطفى التوني، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.

❖ -اللغة ومعاجمها في المكتبة العربية، د. عبد اللطيف الصوفي، مؤسسة طلاس للترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٦م.

❖ -اللغة والمجتمع: رأي ومنهج، د. محمود السعران، بدون ناشر، الإسكندرية، ط٢، ١٩٦٣م.

❖ -المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٩٦٣م.

❖ -المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

❖ -مصادر الشعر الجاهلي، د. ناصر الدين الأسد، دار المعارف بمصر، ط٧، ١٩٨٨م.

❖ -مصر الحديثة، اللورد كرومر، ترجمة: صبري محمد حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.

❖ -مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، د. سعيد بن عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م.

❖ -المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق- بيروت، ط١، ١٤١٢ه.

- ❖ -المعاجم اللغوية العربية: بداءتها وتطورها، د. إميل يعقوب، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.
- ❖ -معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.
- ❖ -معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطبع والنشر، القاهرة، د ت.
- ❖ -معجم محيط المحيط: قاموس مطول في اللغة العربية، بطرس البستاني، مكتبة لبنان، د ت.
- ❖ -معذبو الأرض، فرانز فانون، دون مترجِم، موفم للنشر، الجزائر، ٢٠٠٧م.
- ❖ المغول بين الوثنية والنصرانية والإسلام، حسن الأمين، دار التعارف للنشر، بيروت، ١٩٩٣م.
- ❖ -مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، عبد الحميد الفراهي الهندي (ت ١٣٤٩هـ)، تحقيق: د. محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.
- ❖ -مقالات في اللغة والأدب، د.تمام حسان، دار عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- ❖ -المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار الساقي، ط٤، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- ❖ -مناهج التأليف عند العلماء العرب، د. مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٤م.

❖ -مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠م.

❖ -المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليلطة، د. أحمد عتمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م.

❖ -من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا، محمد رشاد الحمزاوي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١، ١٩٨٦م.

❖ -منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري وحتى عصرنا الحاضر، د.على عبد الباسط مزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.

❖ -نظرية الصراع الدولي: دراسة في تطور الأسرة الدولية المعاصرة، د. أحمد فؤاد رسلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

❖ -النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري، تحقيق: د. محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨١م.

ثانيا: الدوريات والمجلات والمواقع الإلكترونية: (تاريخ الدخول ٣١ يوليو ٢٠٢٣).

❖ -أصول علم العربية في المدينة، عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة (٢٨)، العددان ١٠٥ -١٠٦، ١٤١٧هـ - ١٤١٨هـ/١٩٨٧-١٩٨٨م.

❖ الترجمة في العصور الوسطى، د. محمد عباسة، بحث منشور في مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد (٥)، ٢٠٠٦م.

❖ -التعدد اللغوي والوعي الحضاري، بين الرغبة في المعرفة وهاجس الاستلاب، د. بشير خليفي، بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية، الجزائر، العدد (٢٤)، يونيو ٢٠١٧م.
❖ -حادثة دنشواي، عدد خاص من مجلة المجلات المصرية، فبراير ١٩٠٨م.
❖ -حضارة اللغة، د. أحمد أبو زيد، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد الثاني، العدد الأول، ١٩٧١م.
❖ -دراسات لغوية في أمهات كتب اللغة، إبراهيم محمد أبو سكين، نشر المكتبة الشاملة، https://shamela.ws/book/11751.
❖ الظاهرة الحضارية في القرآن والسنة، د. عبد الحليم عويس، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، العدد ٢١، ١٤٠١هـ.
❖ -في الاجتماع اللغوي: اللهجات العامية الحديثة: ضيق متنها وقلة مترادفاتها، د. علي عبد الواحد وافي، مقال منشور في مجلة الرسالة، إصدار أحمد حسن الزيات، العدد (٤١٦).
❖ اللغة والحضارة، فريال مظهر راضي، بحث منشور في مجلة القادسية للآداب والعلوم التربوية، جامعة القادسية، العراق، العدد (١)، سنة ٢٠١٩م.
❖ -موسوعة اللغة العربية (نخبة من العلماء)، المبحث الأول: مَراحِلُ تَدْوينِ اللُّغةِ، على موقع الدرر السنية، https://dorar.net/arabia/2962.

ثالثا : مراجع باللغة الإنجليزية :

- The Emperor's New Words: Language and Colonization, David Gonzalez Nieto, HUMAN ARCHITECTURE: JOURNAL OF THE SOCIOLOGY OF SELF-KNOWLEDGE, V, SPECIAL DOUBLE-ISSUE, SUMMER 2007.
- -The Spirit of language in civilization, Carl Vosler, Translated by: Oscar Oesar, Kegan Paul, Trensh, Trubner & co. LTD. London. 1932
- POST-SECULARISM OR LIBERAL-DEMOCRATIC CONSTITUTIONALISM?, Veit Bader, Erasmus Law Review, Erasmus University Rotterdam , Rotterdam, Netherlands, 2012, Volume 5, Issue 1.

السيرة الذاتية

أ. د. مصطفى عطية جمعة

أستاذ الأدب العربي والنقد الأدبي والفنون

وباحث في الإسلاميات والحضارة، وقاص وروائي ومسرحي.

الإيميل :

mostafa_ateia123@yahoo.com
mostafaateia@gmail.com

الأعمال المنشورة:

أولا: الدراسات الأدبية والنقدية :

١) دلالة الزمن في السرد الروائي، نقد، جائزة النقد الأدبي، الشارقة، ٢٠٠١.

٢) أشكال السرد في القرن الرابع الهجري، نقد، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦

٣) ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة (الذات، الوطن، الهوية)، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠١٠، وكالة الصحافة العربية، القاهرة،ط٢، ٢٠٢٣.

٤) الرؤية والأداة: في جماليات المكان والزمان والتأويل، وكالة الصحافة العربية، ناشرون، القاهرة، ٢٠٢٣، وصدرت طبعته الأولى بعنوان اللحمة والسداة، نقد أدبي، سندباد للنشر، القاهرة، ٢٠١٠.

٥) شعرية الفضاء الإلكتروني في ضوء ما بعد الحداثة، نقد أدبي، دار شمس، القاهرة، ٢٠١٦.

٦) الظلال والأصداء، نقد أدبي، دار شمس للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠١٥م

٧) الوعي والسرد، دار النسيم للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٦م.

٨) السرد في التراث العربي (رؤية معرفية جمالية)، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠١٧م، ووكالة الصحافة العربية ناشرون، القاهرة، ط٢، ٢٠٢٣.

٩) القرن المحلق (الرواية الإفريقية وأدب ما بعد الاستعمار)، منشورات جائزة الطيب صالح العالمية، الخرطوم، ٢٠١٧م، وكالة الصحافة العربية، القاهرة، (ط٢)، ٢٠٢٣.

١٠) عضو فريق التأليف في كتاب: التأريخ واشتغال الذاكرة في الرواية العربية، ببحث عنوانه: تمثيل التاريخ العربي وإشكالات التأريخ في الرواية التاريخية، منشورات كتارا للرواية العربية، قطر، العام ٢٠١٩م.

١١) التحيز في المسرح العربي: قراءة في الجذور والنشأة والنصوص والتجارب، في كتاب محكم جماعي بالاشتراك: تلغيم الفن: المسرح بوصفه ساحة للتحيزات، منشورات دار نور حوران، دمشق، سورية، إبريل ٢٠١٩م.

١٢) الفصحى والعامية والإبداع الشعبي، دار شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩م.

١٣) أصداء ما بعد الحداثة: في الشعرية والفن والتاريخ، دار شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩م.

١٤) شرنقة التحيز الفكري: أنماط وتجليات ودراسات، دار شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩م.

١٥) البنية والأسلوب: دراسات نقدية، دار شمس للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٢٠.

١٦) المعجمية العربية: قراءة حضارية في ضوء الأنثروبوجيا الثقافية، دار المثقف للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٢٣.

ثانيا: الإسلاميات والحضارة:

١٧) هيكل سليمان (المسجد الأقصى وأكذوبة الهيكل)، ط١، دار الفاروق للنشر، القاهرة، ٢٠٠٨م. ووكالة الصحافة العربية ناشرون، القاهرة، ط٢، ٢٠٢٣.

١٨) فلسفة الرحمة في شخصية الرسول (ص)، ط٢، وكالة الصحافة العربية ناشرون، القاهرة، ٢٠٢٣، وصدرت الطبعة الأولى بعنوان: الرحمة المهداة، خلق الرحمة في شخصية الرسول (ص)، إسلاميات، مركز الإعلام العربي، القاهرة، ٢٠١١ م،

١٩) الحوار في السيرة النبوية، إسلاميات، دار شمس للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠١٥م

٢٠) الإسلام والتنمية المستدامة، دار شمس للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠١٦م.

٢١) منهج الرسول (صلى الله عليه وسلم) في إدارة الأزمات، إسلاميات، دار شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٨م.

٢٢) وسطية الإسلام في حياتنا الفكرية: قضايا التجديد والثقافة والمعاصرة، إسلاميات، دار شمس للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٢٠.

٢٣) الحكم الراشد: رؤية إسلامية حضارية، دار شمس للنشر والمعلومات، إسلاميات، القاهرة، ٢٠٢٠.

٢٤) صورة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في الوجدان الغربي: أبعاد التجني، براهين التفنيد، الكتاب الفائز بالجائزة الأولى في المسابقة الدولية بمنصة أريد البحثية الدولية ARID Platform، ماليزيا، ديسمبر ٢٠٢٠.

٢٥) المثاقفة والتواصل: حوار الذات وحوار الحضارات، وكالة الصحافة العربية، ناشرون، القاهرة، ٢٠٢٢.

٢٦) الطفولة والهوية والتغريب: إشكاليات النسوية والجندرية، وكالة الصحافة العربية، ناشرون، القاهرة، ٢٠٢٢.

٢٧) أسئلة الحضارة والنهضة: إضاءة على الفكر التنويري والحداثة الإسلامية، وكالة الصحافة العربية، ناشرون، القاهرة، ٢٠٢٣.

٢٨) التطبيع الصهيوني العربي شفرات الخداع والتدليس، منشورات مركز الشرق للأبحاث والثقافة (ECR)، ٢٠٢٣.

ثالثا : الإبداعات الأدبية :

٢٩) وجوه للحياة، مجموعة قصصية، نصوص ٩٠، القاهرة، ١٩٩٧م

٣٠) نثيرات الذاكرة، الجائزة الأولى في الرواية، دار سعاد الصباح، القاهرة / الكويت، ١٩٩٩م.

٣١) شرنقة الحلم الأصفر، رواية، جائزة الرواية عن نادي القصة، بالقاهرة، ٢٠٠٢، نشر: مركز الحضارة العربية،٢٠٠٣م.

٣٢) طفح القيح، مجموعة قصصية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٣٣) أمطار رمادية، مسرحية، مركز الحضارة العربية بالقاهرة، ٢٠٠٧م.

٣٤) نتوءات قوس قزح، رواية، سندباد للنشر، القاهرة، ٢٠١٠.

٣٥) مقيم شعائر النظام، مسرحيات، دار الأدهم للنشر، القاهرة، ٢٠١٢م.

٣٦) قطر الندى، مجموعة قصصية، دار شمس للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠١٣م.

٣٧) على متن محطة فضائية، رواية للأطفال، منشورات مكتب التربية لدول الخليج العربي، الرياض، ٢٠١٢م.

٣٨) سفينة العطش، مسرحية للأطفال، منشورات مكتب التربية لدول الخليج العربي، الرياض، ٢٠١٢م.

٣٩) أصدقاء في عالم الفضاء، رواية للفتيان، وكالة الصحافة العربية، ناشرون، القاهرة، ٢٠٢٣، ط٢، وصدرت الطبعة الأولى بعنوان: رواد فضاء الغد، أطفال، منتدى الأدب الإسلامي، الكويت، ٢٠١٤م.

٤٠) لكل جواب قصة، مسرحيات للأطفال، منتدى الأدب الإسلامي، الكويت، ٢٠١٤م.

٤١) سوق الكلام، مسرحيات، دار النسيم للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٧م.

٤٢) حدث مألوف، قصص قصيرة جدا، دار شمس للطبع والنشر، القاهرة، .٢٠٢٣

٤٣) جزيرة الفئران، مسرحيات للأطفال واليافعين، دار المثقف للنشر والتوزيع، القاهرة، .٢٠٢٣

٤٤) الحسن بن علي، رواية للأطفال واليافعين، دار المثقف للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٢٣.

٤٥) البرتقالة في الزجاجة، مجموعة قصصية للأطفال واليافعين، دار المثقف للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٢٣.

٤٦) صندوق الألعاب، مجموعة قصصية للأطفال، دار المثقف للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٢٣.

المُعْجَميّةُ العربية

قراءة حضارية في ضوء الأنثروبولوجيا الثقافية

المستهدف في هذا الكتاب هو:
تقديم قراءة ثقافية حضارية حول تطور المعجمية العربية في مختلف قضاياها وأبعادها المعرفية، والفكرية. وهي قراءة لا تقف عند المفردات والتراكيب الواردة في المعاجم العربية، وإنما ترنو إلى مختلف التشابكات اللغوية والفكرية والثقافية ذات الصلة، بالإنسان العربي المسلم، في رحلته الحضارية، وفي جذورها الثقافية، في حقبتي الجاهلية والإسلام، وفي القرون المتتابعة حضاريا.
وقد جاءت منهجية الدراسة، وفق منظورين أساسيين: منظور حضاري، ومنظور أنثروبولوجي ثقافي؛ يرنو المنظور الحضاري إلى تاريخ الأمة، وتحدياتها الراهنة، التي انعكست على ضعف الاهتمام باللغة العربية، وعلى هموم الإنسان العربي، وأيضا تنظر إلى التطور المعجمي العربي، في ضوء نمو معارف الحضارة الإسلامية، وتكامل علومها، وتلاقحها مع حضارات أخرى.

9 789778 668841