المجلـــة

مجمع اللغة العربيّة

النـاصـرة، العدد 12، 2021

المجلــــة

مجمع اللغة العربيّة

النــاصــرة، العدد 12، 2021

مجلة علميّة محكّمة

يصدرها: مجمع اللغة العربيّة، الناصرة

هيئة التحرير:

محمود غنايم

نبيه القاسم

كوثر جابر-قسوم

مصطفى كبها

مدير التحرير:

محمود مصطفى

الهيئة الاستشاريّة:

إسماعيل أبو سعد
جامعة بئر السبع

راسم خمايسي
جامعة حيفا

جوزيف زيدان
جامعة أوهايو، الولايات المتحدة

محمد صديق
جامعة بيركلي، الولايات المتحدة

محمد علي طه
كاتب

معين هلون
جامعة بيت لحم

AL-MAJALLA
Journal of the Arabic Language Academy
Nazareth, Vol. 12, 2021

المجلة
مجمع اللغة العربيّة
الناصرة، عدد 12، 2021

الناصرة
©جميع الحقوق محفوظة

אל-מג'לה
כתב עת האקדמיה ללשון הערבית
כרך 12, 2021

تصميم: وائـل واكيـم

مجمع اللغة العربيّة في إسرائيل
האקדמיה ללשון הערבית בישראל
The Arabic Language Academy in Israel
www.arabicac.com
majma@arabicac.com

للمراسلات

الناصرة، شارع بولس السادس، 33أ
ص.ب. 51046 منطقة بريدية 1616602
تليفون: 04-8622707
فاكس: 04-8622071

נצרת, רח' פאולוס השישי, 33א
ת.ד. 51046 מיקוד 1616602
טל: 04-8622070
פקס: 04-8622071

Paulus the 6th 33a
POB 51046, Nazareth 1616602
Tel: 04-8622070
Fax: 04-8622071

المحتويات

رسالة فــي تفسير آية الإسراء للبكريّ الصدّيقيّ: تعريف وتحقيق..... 7
عمر حـمدان وسليم أبو جابر

إشكاليّة الجنس والآخر في رواية "بلد المنحوس" لسهيل كيوان 37
كلارا سروجي-شجراوي

نظرات مقارنة بين لهجة لبنانيّة ولهجة فلسطينيّة بِكْفَيا - كُفرياسيف..... 85
حسيب شحادة

عيّنة من الألفاظ الخاصّة بوسائل العمل الزراعيّ المتداولة في لهجات الجليل
خلال القرن العشرين 127
رنا سعيد صبح

مساهمة اليهود الشرقيّين في إعادة بناء الخطاب الصحفيّ باللغة العربيّة في
دولة إسرائيل 1948-1967..... 173
مصطفى كبها

من أدبيّات العلم والعلماء في الشعر العربيّ في العصر الوسيط بين النقد والمديح..... 197
حاتم محاميد ويونس أبو الهيجا

Abstracts.....I-XVI

رسالة فــي تفسير آية الإسراء للبكريّ الصدّيقيّ: تعريف وتحقيق

عمر حــمدان، جامعة توبنغن، ألمانيا

سليم أبو جابر، الكلّيّة الأكاديـميّة أحــفا

ترجــمة البكريّ الصدّيقيّ (898-952هـ/1492-1545م)[1]

هو أبو الــحسن مــحمّد بن جلال الدين أبــي البقاء مــحمّد بن جلال الدين عبد الرحــمن البكريّ الصدّيقيّ. يعود نسبه إلــى الصحابــيّ الــجليل أبــي بكر الصدّيق، رضي الله عنه؛ فهو من السادة الصوفيّة الــمنتسبين إلــى السلالة البكريّة التــي كانت لــها خلافة السادة البكريّة ونقابة السادة الأشراف بالديار الــمصريّة قرونًا مديدة.

وُلد بالقاهرة فــي ليلةٍ أَسفر صباحها عن حادي عشر جــمادى الأولــى سنة 898هـ.[2] أخذ العلوم الشرعيّة والتصوّف عن جــماعة من مشايخ عصره، أمثال الشيخ زكريّا الأنصاريّ

1 مصادر ترجــمته: الشعرانــيّ، 2017،ج2، ص1176-1178 (551)؛ المناويّ، 2012، ج 3، ص323-325 (745) ؛ العيدروس،2001، ص548-553 [ضمن ترجــمة ابْــنِهِ أبــي الــمكارم]؛ الغزّيّ، 1997،ج2، ص192-196 (1082) [هناك اســمه «عليّ بن مــحمّد البكريّ»]؛ الــحنبليّ،1993، ج10، ص419-421 [هناك 10/419 اســمه «علاء الدين أبو الــحسن عليّ بن جلال الدين مــحمّد البكريّ الصدّيقيّ»]؛ الشِّلِّـــيّ، 2004، ص374-378؛ عليّ مبارك، 1886-1888،ج3، ص127؛ البغداديّ، [د.س.]،ج1، ص250، ج2، ص87؛ البغداديّ، 1955، ج2، ص239 [هناك «أبو الــحسن البكريّ مــحمّد بن أبــي مــحمّد بن عبد الرحمن بن أحــمد البكريّ الصدّيقيّ الشافعيّ المصريّ المتوفًّــى بــها سنة 952 اثنتين وخــمسين وتسعمائة»]؛ النبهانــيّ، 2001، ج1، 303-305؛ بروكلمان، 1949، ج2، ص438-439 (5)؛ 1938(مــلحق)، ج2، ص461-462 (5) [كلاهما بالألمانيّة]؛ الزركليّ، 1990، ج7، ص57 [أبو الــحسن البكريّ]؛ كحّالة، 1957-1961،ج11، ص229-230 (مــحمّد البكريّ)؛ سالــم، 1997، ص20-21.

2 كما قال والده جلال الدين مــحمّد البكريّ الصدّيقيّ؛ وهو التاريخ الــمثبت المعتمد. أمّا ما نصّت عليه مصادر

(823-929هـ)،[3] والشيخ البرهان بن أبــي شريف الـمقدسيّ (836-923هـ)،[4] والشيخ رضيّ الدين الغزّيّ (862-935هـ)،[5] والشيخ القسطلّانــيّ (851-923هـ)؛[6] فكانت فترة اشتغاله بالعلوم ليست بطويلة، نــحو سنتيْن إلــى ثلاث سنين، لكنّه عُرف بقوّة الذكاء والــحافظة والاستحضار. ثــمّ صار يلقي فــي الــجامع الأزهر دروسًا؛ فعلّم كلّ علم نفيس، يتصدّرها فقه الشافعيّ، إذ كان شافعيَّ الــمذهب، أمثال أشياخه المذكورين هنا، فهم من علماء الشافعيّة وفقهائها.

بعدما غادر شيخُه رضيّ الله الغزّيّ مصر راجعًا إلــى الشام، اشتهر أمره وشاع صيته على صغر سنِّه فــي الأوساط الــمحلّيّة وفــي أقطار مــختلفة، خصوصًا فــي الديار الــمصريّة والــحجازيّة، إذ جرى له الإقبال العظيم من العامّة والــخاصّة فيهما، وذلك لأنّه كان يتردّد إلــى الــحجّ، فيقيم عامًا بــمصر وعامًا بــمكّة؛ فكان أوّل مَن حجّ من علماء مصر فــي مــحفّةٍ، ثــمّ تبعه الناس.

لما مرض مرضه الذي مات فيه، أخذ العهدة لابنه أبــي الــمكارم تاج العارفين مــحمّد بن أبــي الــحسن مــحمّد البكريّ الصدّيقيّ (930-994هـ) ورتبة الــجلوس فــي مــجلسه من أتباعه وأمرهم بالدخول تــحت حكمه، وذلك لأنّ عُمْر ابــنه هذا إذ ذاك كان نــحوًا من إحدى وعشرين سنة.[7] توفّــي سنة 952هـ بالقاهرة. وكانت جنازته مشهودة، ودُفن بــجوار الإمام الشافعيّ، رضي الله عنه.

ترجــمته أنّه ولد سنة 899هـ، فليس فــي غاية الدقّة.

3 الشعرانــيّ، 2017، ج2، ص1118-1128 (507)؛ الــمُنَاويّ، 2012، ج3، ص369-373 (777)؛ الزركليّ، 1990، ج3، ص46-47.

4 هو شيخ الإسلام برهان الدين قاضي القضاة إبراهيم بن مــحمّد بن أبــي بكر الــمُرّيّ الشافعيّ. عنه: الشعرانــيّ، 2017، ج2، ص1128-1129 (508)؛ الــمُنَاويّ، 2012، ج3، ص308-313 (735)؛ الزركليّ، 1990، ج1، ص66.

5 هو أبو الفضل مــحمّد بن مــحمّد بن أحــمد العامريّ. عنه: الزركليّ، 1990، ج7، ص56.

6 هو أبو العبّاس شهاب الدين أحــمد بن مــحمّد بن أبــي بكر القتيبــيّ. عنه: الشعرانــيّ، 2017، ج2، ص1144-1146 (525)؛ الزركليّ، 1990، ج1، ص232.

7 العيدروس، 2001، ص536.

له فضائل وكرامات وكشوفات، ذكرتــها مصادر ترجــمته. أثبت له ابنه المذكور آنفًا والــمنعوت أيضًا بأبيض الوجه رتبة الاجتهاد وألّف فــي ذلك رسالة، كما أثبتها له الشيخ عبد الوهّاب الشعراويّ (898-973ه) مستشهدًا بكلامه: "أخبرنــي بلفظه ونــحن بالــمطاف أنّه بلغ رتبة الاجتهاد الــمطلق. وقال: إنّــما أكــتم ذلك عن الأقران خوفًا من الفتنة بسبب ذلك، كما وقع للجلال السيوطيّ، رحــمه الله. هذا لفْظه".[8]

أخذ عنه خلق كثير، أبرزهم:[9]

1. ولده الشيخ مــحمّد تاج العارفين
2. الشيخ أحــمد بن حجر الــمكّيّ
3. الشيخ مــحمّد الرمليّ
4. الــخطيب الشربينــيّ
5. العلّامة أحــمد بن قاسم
6. الشيخ عبد الرؤوف الــمناويّ
7. العارف بالله عبد الوهّاب الشعراويّ
8. الشيخ عبد العزيز بن عليّ الزمزميّ
9. الــحافظ نــجم الدين الغيطيّ
10. الشيخ عبد الرؤوف الــمكّيّ
11. الشيخ أحــمد بن علوي ياجحدب
12. الشيخ أبو بكر بن سالــم
13. القاضي مــحمّد بن حسن.

مصنَّفاته:

لقد ترك مــجموعة كبيرة من الكتب والشروح والرسائل فـــي التفسير والــحديث والفقه والتصوّف والأدعية والمدائح النبويّة ومناقب الصحابة وفضائل الأزمنة والأمكنة وغير ذلك،

8 نقله الشعرانــيّ. عنه: فــي ترجــمته فــي **الطبقات الوسطى**، ج2، ص1176-1177. كذلك الغزّيّ،1997، ج2، ص194؛ الشِّلّيّ، 2004، ص376.

9 الشِّلّيّ، 2004، ص376-377.

قد أشاد بـها ثـمّ العيدروس (ت1038ه)،[10] والشِّلِّـيّ (ت1093ه).[11] قبلهما أشاد بـها والده جلال الدين مـحمّد بن عبد الرحمن الذي كان فخورًا بـما أنـجزه ابنه من التصنيف وهو ابن ثـمانٍ وعشرين سنة حين فرغ من تأليف تفسيره، وذلك بقوله: "الـحمد لله الذي رزقنـي هذا الولد الصالـح الذي مَنَّ الله عليه بـهذا الـمؤلَّف المبارك وبغيره من الـمؤلَّفات التي جـملتها خـمسة وثـمانون مؤلَّفًا".[12]

لقد وقفنا على عدد كبير منها فـي بـحث سابق،[13] مـمّا يغنـي عن إعادة ذكرها، لكن نودّ هنا تسليط الضوء على جهوده فـي مـجال التفسير الذي أبدع فيه، كما أبدع فـي الـحديث والفقه وغير ذلك من العلوم والفنون، فعرف بالمفسّر[14] والـمحدّث والفقيه؛ فمن اللافت بـهذا الصدد مقولة الشِّلِّـيّ فيما ألّفه فـي التفسير: "منها ثلاثة تفاسير مشهورة متداولة، وبلغنـي أنّ له ثـمانية تفاسير ما بين كبير وصغير"،[15] إذ أكّد اشتهار ثلاثة تفاسير له وتداولـها من جـملة ثـمانية تفاسير متفاوتة فـي أحجامها؛ فما أدلـى به من معلومات نفيسة جدير بالوقوف عليه بـمزيد من الـتحرّي والتحقيق.

1 تسهيل السبيل فـي فهم معانـي التنزيل:[16]

10 العيدروس، 2001، ص550.

11 الشِّلِّيّ، 2004، ص376.

12 ورد كلامه أعلاه فـي نـهاية نسخة جامعة الـملك سعود [رقمها 212 ت.ب، عدد أوراقها 261، مسطّرتـها 31 سطرًا، تاريخ نسخها 24 رجب 939ه، ناسخها يـحيـى بن عليّ بن يـحيـى النامولـيّ الشافعيّ مذهبًا البكريّ اعتقادًا] من تفسير ابنه أبـي الـحسن (الواضح الوجيز فـي تفسير القرآن العزيز) 262ب.

13 بعنوان "رسالة تركيب الصور وترتيب السور للبكريّ الصدّيقيّ: تقديـم وتـحقيق" [قيد النشر].

14 كما نعته عليّ باشا مبارك فـي **الـخطط التوفيقيّة الـجديدة**، ج3، ص127 «الـجدّ الـحادي عشر السيّد مـحمّد أبو الـحسن الـمفسّر» ولـم يذكر من تآليفه إلّا تفسيره الكبير [هناك]. كذلك الزركليّ فـي ترجـمته فـي **الأعلام**، ج7، ص57 «مفسّر، متصوّف مصريّ، من علماء الشافعيّة». وقد أحسن صنعًا عادل نُويهض حين أدخله فـي معجمه، **معجم الـمفسّرين**، ج2، ص624.

15 الشِّلِّيّ، 2004، ص376.

16 العيدروس، 2001، ص550 «من جـملتها تفسير القرآن العظيم. واسـمه تسهيل السبيل فـي فهم معانـي التنزيل». يُقابَل كَحّالة،1961، ج11، ص229 «تسهيل السبيل فـي تفسير القرآن»، الزركليّ، ج7، ص57 «من كتبه تسهيل السبيل – خ فـي تفسير القرآن، ويُسَمَّى تفسير البكري». أمّا إسـماعيل باشا البغداديّ، فذكره فـي **إيضاح الـمكنون**، ج1، ص287 «تسهيل السبيل فـي فهم معانـي التنزيل للشيخ مـحمّد بن عبد الرحمن

هذا أشهر تفاسيره وأكبرها حجمًا. قد فرغ من تأليفه ضحوة يوم الــخميس لليلتين بقيتا من جــمادى الآخرة سنة ستّ وعشرين وتسعمائة، كما نصّ هو بنفسه على ذلك.

بدايته بعد البسملة: "الــحمد لله الذي أعجز الفصحاء عن معارضة كتابه، وأحلّه الذروة القصوى من البلاغة فــي مراتب خطابه. ألاح فيه من الــمعانــي ما أراح به الــمعالــي من أوصافه وأبدع ببيانه، لتتمّ الــحجّة بصوابه، وأقامه برهانًا ساطعًا، يُذْهِب الباطل جفاءً، ويُقرّ الــحقّ فــي نصابه والــمجد فــي إهابه. أحــمده على ما بيّن به من بشر ثوابه ونذر عقابه. وأشكره على ما يسّر من اتّفاق العمر وشبابه فــي البحث عن بدائع حِكَمه وحُكْمه وما فيه من مــحكم ومتشابه" إلــخ.

قد ذكر فــي ديباجته عنوانه بقوله: "وشرعت فــي هذا التفسير ملقِّبًا له تسهيل السبيل فــي فهم معانــي التنزيل".

ثــمّ وضّح مباشرة موضوعات تفسيره: "وقد اشتمل بــحمد الله على بيان ناسخه ومنسوخه ومكّيّه ومدنيّه وفرش القراءات العشر وإعراب ذلك وبيان الــمشكل على أصول الدين وبيان الــحكم على مذهب الشافعيّ، رضي الله عنه، باختصار وغريــبه والــخلاف فيه ومناسبة السور ومناسبة أوّل السورة لآخرها والــحروف المقطّعة أوائلَ السور لها وكلّ اسم من أســماء الله، تعالــى، للآية التي ذُكر فيها واسم السورة لها والتعبير بالألفاظ الــمختلفة فــي الــمحالّ الــمتشابــهة وعدد الآي والــخلاف فيه ومبهمات القرآن وغير ذلك".

نــهايته: "وأخرج الترمذيّ وصحّحه والنسائيّ وعبد الله بن أحمد فــي زوائد الــمسند وغيرهم عن عبد الله بن حبيب أنّ النبــيّ، ﷺ، قال له: "اقْرَأْ ﴿قُل هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والمعوِّذتين حين تصبــح وحين تــمسي ثلاثًا! تكفيك من كلّ شيءٍ". والله، تعالــى، أعلم".

البكريّ الصدّيقيّ الشافعيّ الــمتوفَّــى سنة 994 أربع وتسعين وتسعمائة»، فوهم فــي أمرين. الأوّل (مــحمّد بن عبد الرحمن) هو والد (مــحمّد بن مــحمّد بن عبد الرحمن)، صاحب التفسير. الآخر سنة الوفاة (994)، فليست لــمــحمّد بن مــحمّد بن عبد الرحمن الــمتوفَّــى 952هـ، بل لابنه أبــي الــمكارم (مــحمّد بن مــحمّد بن مــحمّد بن عبد الرحمن). أمّا فــي البغداديّ، 1955، ج2، ص239، فذكره على الوجه الصحيح فــي هذا الأمرين.
من هذا التفسير نسخ خطّيّة كثيرة. يُنظَر **الفهرس الشامل للتراث العربــيّ الإسلاميّ الــمخطوط** (علوم القرآن: مــخطوطات التفسير وعلومه) ج1، ص600–601 [**تسهيل السبيل فــي فهم معانــي التنزيل** (تفسير البكريّ): 30 نسخة].

جاء بعد ذلك فــي نسخة راغب باشا:[17] (خاتــمة فــي ختم القرآن) [و513أ–ب]. بعده [و513ب] مباشرة كلام للمؤلّف، يذكر فيه تاريخ فراغه من تأليف هذا التفسير، كما يلي:

> قال مؤلّفه، سيّدنا ومولانا وقدوتنا إلــى الله، تعالــى، العارف بالله والدالّ عليه والــمرشد للخير والــموصل إليه، مــحمّد، أبو الــحسن ابن مــحمّد بن عبد الرحمن البكريّ الصدّيقيّ الشافعيّ الأشعريّ، سبط آل الــحسن، رضي الله عنه وأرضاه وجعل الــجنّة مثواه ورقّاه إلــى أعلى الدرجات فــي الدنيا والآخرة مع أهل العنايات ووقاه شرّ الأعداء والــحاسدين وكيد الأغبياء الــمعاندين بــمحمّد وآله، آمين: فرغت منه ضحوة يوم الــخميس لليلــتين بقيتا من جــمادى الآخرة عام ستٍّ وعشرين وتسعمائةٍ. والــحمد لله وحده. وصلّى الله وسلّم على من لا نبــيّ بعده.

كذلك وكّد عليّ باشا مبارك (ت1311ه) نسبة هذا التفسير إليه دون أن يسمّيه بقوله: "فرغ من تأليف تفسيره فــي آخر جــمادى الثانية سنة 926 وهو إذ ذاك ابن ثــمان وعشرين سنة وشهر وثــمانية عشر يومًا، لأنّ مولده سنة 898 اهــ ملخَّصًا من آخر نسخةٍ من ذلك التفسير بــخطّ والد الــمترجم منقولةً من خطّ ولده موجودة الآن بالكتبخانة الــخديويّة الــمصريّة".[18]

من الــجدير بالتنبيه عليه هنا هو أنّ ما ذكره والده من فراغ ابنه من تأليف هذا التفسير بــهذا التاريخ قد يلحق اشتباهًا والتباسًا ببعض نسخ تفسيره التالــي؛ فليُنتبه إليه!

2 الواضح الوجيز فــي تفسير القرآن العزيز (ط)[19]

17 رقمها 45، عدد أوراقها 515، مسطّرتها 35 سطرًا، سنة نسخها 1159ه/1746م، ناسخها مــحمّد بن عبد الرحمن بن سيدي مبارك الــحلاويّ.

18 عليّ مبارك، 1886، ج1، ص127.

19 هو مطبوع بعنوان **تفسير البكريّ**. تــحقيق وتــخريج وتعليق: أحــمد فريد الــمزيدي. بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، [1431]/2010، 3ج/3مج. للأسف الشديد تــحقيقه فــي غاية السوء والرداءة لكثافة التصحيفات وكثرة التحريفات فيه من قبل المزيدي؛ فأساء الأخير لهذا التفسير ولصاحبه البكريّ الصدّيقيّ

لــم يلقّبه بنفسه، لكنّه وُسم عند المــتأخّرين بــهذا العنوان[20] أخذًا من كلامه. قد ألّفه بعد تفسيره الكبير **تسهيل السبيل فــي فهم معانــي التنزيل**، كما نصّ على ذلك؛ وهو عبارة عن اختصار له.

وقف عليه حاجي خليفة (ت1063ه) ونسبه إليه ونقل بدايته فيما يلي: "الواضح الوجيز فــي تفسير القرآن العزيز للشيخ أبــي الــحسن مــحمّد بن عبد الرحمن البكريّ الصدّيقيّ الشافعيّ الــمتوفّــى سنة 950 نيّف وخــمسين وتسعمائة. أوّله: الــحمد لله الذي أنزل كتابه إلــخ. وكان سنّه حين الفراغ منه ثــمانية وعشرين سنة، كما قال والده فــي آخره".[21]

جدير بالتنبيه عليه هنا أنّ ما ذكره حاجي خليفة فــي آخر كلامه نقلًا عن والد الــمؤلّف ليس مــحلّه هنا، بل تفسيره الكبير، كما تقدّم توضيحه.

بدايته بعد البسملة: "الــحمد لله الذي أنزل كتابه رحــمة للعالــمين. وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده، لا شريك له، الملك الــحقّ المبين. وأشهد أنّ مــحمّدًا عبده ورسوله، سيّد الــمرسلين. صلّــى الله وسلّم عليه[22] وعلى آله وصحبه أجــمعين".

ثــمّ قدّم له تقدمة، ذكر فيها سبب اختصاره من تفسيره الكبير (تسهيل السبيل) ومقصده ورجاءه من ذلك: "وبعد، فلمّا كانت الهمم فــي كلّ زمن بالنسبة لما قبله متقاصرة، والفضائل، ربوعها بتلك النسبة داثرة، تعيّن[23] على أهل العناية فــي كلّ زمن تبليغ أهله ما يــحتاجون إليه بأوسط طريق، ليحصل حفظ الشرائع على الوجه الذي يليق. وأَولــى ما صُرفت العناية إليه فهم كتاب الله العزيز، وذلك لا يتأتّــى للجمهور فــي هذا الزمن إلّا بواضح وجيز؛ فقصدت فــي هذا الكتاب إلــى ذلك تسهيلًا لتلك الــمسالك وتعلُّقًا بأذيال الكرم[24] وطلبًا لــمزيد النعم. لعلّ أن أعدّ للكتاب العزيز من جملة الــخدم، وأُحْشَر، إن شاء

ولنفسه.

20 حاجي خليفة، 1943، ج2، ص1996؛ البغداديّ، 1955، ج2، ص239.

21 حاجي خليفة، 1943، ج2، ص1996.

22 صلّى الله وسلّم عليه: ﷺ، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.

23 داثرةً تعيّن: دائرة بعين، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.

24 الكرم: الكرة، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.

الله، تعالــى، فــي زمرة حملته، خير[25] الأمم. ونقلت فيه فرش القراءات[26] العشر إتــحافًا[27] للطالب بــهذه الــمطالب [...] مع أنّــي أكملت، والــحمد للّه، تعالــى، قبل هذا تفسير (تسهيل السبيل فــي فهم معانــي التنزيل)".

ثــمّ أوضح مباشرة منهجه وموضوعاته فيه، كالتالــي: "وأتيت فيه مع اختصاره بالفوائد والفرائد وتوضيح وجوه القراءات بأحسن الــمقاصد، وفتحت به أسرارًا،[28] مُنحت من جــميل العوائد. وقد أُحيل عليه [=تسهيل السبيل] هنا، إذا عبّرت بالأصل خشيةً من الإطالة وتنبيهًا على مــحلّ الفائدة بــحسن الدلالة. والله أسأل وبه ثــمّ بالصفوة من خلقه إليه أتوسّل[29] أن يــجعل ذلك مقبولًا وبــحبله موصولًا وأن يديــم لنا العافية الباطنة والظاهرة فــي الدنيا والآخرة. آمين! وهو حسبــي ونعم الوكيل".

نــهايته: "عن عبد الله بن حبيب أنّ النبــيّ، ﷺ، قال له: "اقْرَأْ ﴿قُل هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والــمُعَوِّذَتَين حين تصبــح وحين تــمسي ثلاثًا! تكفيك من كلّ شيء"".

يلي ذلك كلام لوالده، مــحمّد بن عبد الرحمن البكريّ الصدّيقيّ: "قال والد مصنّف هذا التفسير عند انتهاء نسخه[30] له من خطّ ولده، رضي الله عنهما: واعلم أنّ مؤلّف هذا التفسير المبارك هو ولدي الشيخ الإمام العالــم العلّامة، مفتــي المسلمين وعالمهم، الشيخ تاج العارفين أبو الــحسن مــحمّد البكريّ الصدّيقيّ الشافعيّ. وكان سنّ ولدي حين فرغ من تأليف هذا التفسير الكريــم المبارك ثــمانية وعشرين سنةً وشهرًا وثــمانية عشر يومًا[31]، لأنّ مولده فــي ليلةٍ، يسفر صباحها[32] عن حادي عشر جــمادى الأولــى سنة ثــمانٍ وتسعين بتقديــم التاء على السين، وفراغه من تأليفه فــي ثامن عشرين جــمادى الآخرة سنة ستٍّ

25 حَــمَلَتِهِ خَيْرٍ: جــملته فــي، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.
26 القراءات: القرآن، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.
27 إتــحافًا: إلحاقًا، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.
28 أسرارًا: أسرار، كما فــي المطبوع مصحَّفًا.
29 أتوسّل: الرسل، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.
30 نَسْخِهِ: نسخة، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.
31 وشهرًا وثــمانية عشر يومًا: وشهر أو ثــمانية عشر يوم، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.
32 صباحها: صاحبها، كما فــي تــحقيق المزيدي مصحَّفًا.

وعشرين وتسعمائة. وكتب ذلك الفقير الـمسكين الـمعترف بالذنب والتقصير، أقلّ عبيد الله وأحوجهم إلـى رحمته مـحمّد الـمدعو جلال الدين البكريّ الصدّيقيّ الشافعيّ، خادم طلبة العلم والفقراء بـمقام ولـيّ الله القطب الربّانـيّ العارف بالله، تعالـى، سيدي عبد القادر الدشطوطيّ".[33]

يـجدر هنا الوقوف على أمرين:

أوّلًا المكان الذي نسخ فيه والده تفسير ابنه هو مقام عبد القادر الدشطوطيّ؛[34] فقد كان معاصرًا للأخير الذي ولّاه نظارة أوقاف مسـجده وقبّته الـمدفون بـها فـي مصر خارج باب الشعريّة.[35] ثانيًا كلام والد المؤلّف ليس مـحلّه هنا، بل التفسير الكبير لابنه أيضًا؛ وهو ملحق هنا التباسًا؛ وقد تقدّم التنبيه على ذلك. وهو ذاته ملحق فـي نسخة جامعة الـملك سعود[36] [262أ-ب]، قد أُقْحِم بالتقديـم على كلام والده الأصيل الوارد فـي آخر هذه النسخة [262ب]، كالتالـي:

"وفرغ من نسخه فـي يوم الأربعاء الـمبارك عشرين شعبان المبارك سنة سبعٍ وعشرين وتسعمائةٍ. أحسن الله عاقبتها بـخير، آمين! ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم. والـحمد لله الذي رزقنـي هذا الولد الصالـح الذي منّ الله عليه بـهذا الـمؤلَّف المبارك وبغيره من الـمؤلَّفات التي جـملتها خـمسة وثـمانون مؤلّفًا؛ فأسأل الله الـمانّ بفضله أن ينفع به ويفسح فـي أجله ويزيده من مزايد الـخير فـي الدنيا والآخرة ويكفيه شرّ

33 البكريّ، 2010، ج3، ص503.

34 ترجم له الشعرانـيّ (ت973ه) فـي **الطبقات الكبرى**، ج2، ص247-249 (24) وقال فـي آخر ترجـمته [هناك 249/2]: «لـمّا دنت وفاته، أكثر من البكاء والتضرّع وكان يقول للبنّاء الذي يبنـي فـي القبّة: عَجِّلْ فـي البناء! فإنّ الوقت قد قرب؛ فمات وبقي منها يوم، فكملت بعده، ودُفن فـي قبره. أوصى أن لا يُدفَن عليه أحد وأوصى أن يُعمَل فوقه وجانبه مـجاديل حجر حتّـى لا تسع أحدًا يُدفَن معه. ومات سنة نيّف وثلاثين وتسعمائة».

35 عليّ مبارك، 1888، ج3، ص127 [بالتعويل على طبقات الشعرانـيّ]. ثـمّ أورد عليّ باشا مبارك معلومات أخرى بـهذا الـخصوص، مصدرها (كتاب **نسمة النفحات المسكيّة فـي ذكر البعض من مناقب السادات البكريّة**) للشيخ عليّ الروميّ، تفيد أنّ الدشطوطيّ استخلفه على عمارة مساجده بـمصر وغيرها [هناك ج3، ص127-128]؛ فكان مـحمّد بن عبد الرحمن معاصرًا للدشطوطيّ الـمتوفَّـى فـي حدود 931ه وقد مات مـحمّد بعده.

36 رقمها 212 ت، 262 ورقة، 31 سطرًا، تاريخ نسخها يوم الأربعاء 24 رجب 939ه، ناسخها يـحيـى بن عليّ بن يـحيـى النامولـيّ الشافعيّ البكريّ.

خلقه أجمعين، ويرضى عنه ويكفنّــي فيه كلّ الأسواء ويستره بستره الــحصين فــي أقواله وأفعاله ويكفيه شرّ الزمان ووباله والــمسلمين، آمين! اللّهمّ صلّ على سيّدنا مــحمّد وآله وصحبه أجــمعين! والــحمد لله، ربّ العالــمين".

فالــحاصل أنّ أبا الــحسن البكريّ الصدّيقيّ قد فرغ من تفسيره (الواضح الوجيز) فــي التاريخ المذكور آنفًا (20 شعبان 927ه)، أي بعد سنة وشهرين ونيّف من فراغه من (تسهيل السبيل) الذي وقع يوم الــخميس 28 جــمادى الآخرة 926ه.

3 تأدية الأمانة فــي قوله، سبحانه تعالــى: ﴿إِنَّا عَرَضنَا الأَمَانَةَ﴾ [33: 72][37] وقف عليها حاجي خليفة، فنسبها إليه ووصف مبناها بإيــجاز وذكر تاريخ إتــمامها بقوله: "تأدية الأمانة فــي قوله، سبحانه وتعالــى: ﴿إِنَّا عَرَضنَا الأَمَانَةَ﴾ [33: 72] الآية للشيخ أبــي الــحسن مــحمّد البكريّ. جعلها[38] فــي أربعة مقاصد. وأتّــمها فــي ربيع الآخر سنة ثلاثٍ وعشرين وتسعمائة"[39].

4 تركيب الصور وترتيب السور.[40]

5 نبذة فــي الكلام على آية الإسراء [=رسالة آية الإسراء]: هي موضوع هذا البحث.

6 نبذة فــي الكلام على آية الدخان (خ): تــحدّث فيها عن معانــي أوائل سورة الدخان وفضائلها.

بعد هذا الاستعراض يكون مــجموع ما وقفنا عليه وله علاقة بالتفسير ستّة تواليف، تفسيران، كبير ومــختصر، وأربع رسائل، ثلاث منها فــي آيات معيّنة (آية الأمانة، آية الإسراء، آية الدخان)، ورابعة عن آيات ذات علاقة بــخلق آدم وطوفان نوح ونار إبراهيم وريح سليمان، عليهم السلام، ومقابلتها مع منظومة العناصر (الأُسْتُقُسَّات) الأربعة (الماء والنار والتراب والهواء).

37 حاجي خليفة، 1941، ج1، ص270. كذلك البغداديّ، 1955، ج2، ص239 [ليس فــي العنوان (سبحان و)].

38 جعلها: جعله، كما فــي الــمطبوع.

39 حاجي خليفة، 1941، ج1، ص270.

40 قيد النشر بــتحقيقنا.

مع ذلك نرى أنّ قول الشّلّيّ "بلغنــي أنّ له ثــمانية تفاسير ما بين كبير وصغير" يُــحمَل على حقيقته، لا أنّه قصد فــي جــملة تفاسيره رسائل، لكنّنا لا نستبعد أنّ ما بلغه هو خلط بين أعماله التفسيريّة وغيرها لبكريّ آخر، لعلّه حفيده أبو السرور زين العابدين مــحمّد بن أبــي الــمكارم بن أبــي الــحسن البكريّ (971–1007هـ)،[41] إذ "من تآليفه تفسير القرآن الكريــم فــي أربع مــجلّدات وتفسير سورة الأنعام فــي مــجلّدين وتفسير سورة الكهف فــي مــجلّد كبير وتفسير سورة الفتح فــي مــجلّد".[42]

رسالة فــي تفسير آية الإسراء:

- **عنوانــها:**

لــم يلقّبها البكريّ الصدّيقيّ بذاته، لكن ورد فــي بداية الــمخطوط (47ب) [=50ب حسب الترقيم الــمستحدث] العنوان التالــي: (نبذة فــي الكلام على آية الإسراء)، بينما جاء فــي نــهايته (43أ) [=46أ] عنوان آخر: (رسالة الإسراء). كلاهــما مولّد، على الأرجح من طرف الناسخ. لقد اعتمد ماخ، مفهرس الــمخطوطات العربيّة الــمحفوظة فــي مكتبة جامعة برنستون، عنوانــها الأوّل مضيفًا عليه تــخريج الآية، هكذا (1،17)؛[43] تبعه فــي ذلك أصحاب الفهرس الشامل وحوّلوا تــخريــجه الرقميّ إلــى كلمات؛[44] من طرفنا نرى أن نــجمع بين العنوانين على نــحو (رسالة فــي تفسير آية الإسراء)؛ وهو المعتمد.

- **أهــمّيّتها:**

تكمن أهــمّيّتها فــي أمرَيْن اثنين رئيسين. أحدهــما كونها رسالة مفردة فــي تفسير آية الإسراء الــمُفتَتِحة سورة الإسراء التي من بين أســمائها سورة الأقصى أيضًا؛ وهي آية خاصّة بالله، تبارك اســمه وتعالــى ذكره، وحبيبه الــمصطفى، عليه الصلاة والسلام،

41 الشِّلّيّ، 2004، ص554 [هناك: «مات فــي سنة ثلاث عشرة بعد الألف»]؛ عليّ مبارك، 1888، ج3، ص126؛ الزِّركليّ، 1990، ج7، ص61.

42 عليّ مبارك، 1888، ج3، ص126. يُنظَر **الفهرس الشامل للتراث العربــيّ الإسلاميّ الــمخطوط** (علوم القرآن: مــخطوطات التفسير وعلومه) ج2، ص658 (18) [تفسير سورة الكهف: نسخة واحدة].

43 Mach, 1977, 42 (469).

44 **الفهرس الشامل للتراث العربــيّ الإسلاميّ الــمخطوط** (علوم القرآن: مــخطوطات التفسير وعلومه)، ج1، ص641 (136) [ب–نبذة فــي الكلام فــي آية الإسراء (الآية الأولــى من سورة الإسراء)].

ومــخصوصة بالــمسجد الــحرام والــمسجد الأقصى تصريــحًا والــمسجد القصيّ الواقع بينهما تضمينًا. الأمر الآخر كون صاحبــها المفسّر الكبير أبا الــحسن البكريّ الصدّيقيّ الذي كان مفنّنًا فــي العلوم الشرعيّة، على رأسها علم التفسير، كما تشهد لذلك تفاسيره التي عرفناها وعرّفنا به وما لــم نقف عليه بعد منها.

- **موضوعاتــها:**

ما يــميّز البكريّ الصدّيقيّ فــي هذه الرسالة على صغرها أنّه عالــج فيها موضوعات كثيرة متعلّقة بفحاوي آية الإسراء ومضامينها مع تسليط الأضواء على الــمختلف فيها مع مــحاولة الــجمع والتوفيق [=الــجمع والــمقاربة] بين الروايات الــمتباينة والأقوال الــمتغايرة. يــمكن إجــمالــها على الترتيب التالــي:

1 سبب النزول

2 وجه مناسبة أوّل هذه السورة لما قبلها

3 حكمة افتتاحها بالتسبيح

4 الإسراء بالروح والــجسد

5 توصيف الــمسجد الــحرام بــهذه الصفة والمراد به مكانيًّا

6 اختلاف الروايات فــي أيّ مكان من الــحرم وقع الإسراء

7 الاختلاف فــي أيّ زمان وقع الإسراء

8 الاختلاف فــي أيّة سنة هو

9 الاختلاف فــي أيّ شهر

10 هل كان الإسراء والمعراج فــي ليلة واحدة أم الإسراء فــي ليلة والمعراج فــي أخرى؟

11 الوقوف على القرائن الدالّة على دخوله، ﷺ، تلك الليلة مسجد بيت المقدس

12 لــماذا نعت الله مسجد أمّ القرى مكّة بالــحرام والــمسجد الأقصى بالبركة؟

13 دلالة الالتفات فــي قوله: ﴿الَّذِى بَـــٰرَكنَا حَولَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِن ءَايَـــٰتِنَا﴾ بنون العظمة

14 تفسير الضمير فــي قوله: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ على وجهين

بالطبع تــخلّل كلّ ذلك وقفات على الدلالات اللغويّة والبلاغيّة فــي آية الإسراء والــمعانــي القدسيّة للإسراء والمعراج وكذلك إشارات إلــى النفحات الصوفيّة فــي رحاب هذه الآية.

- **وصف مــخطوطتها:**

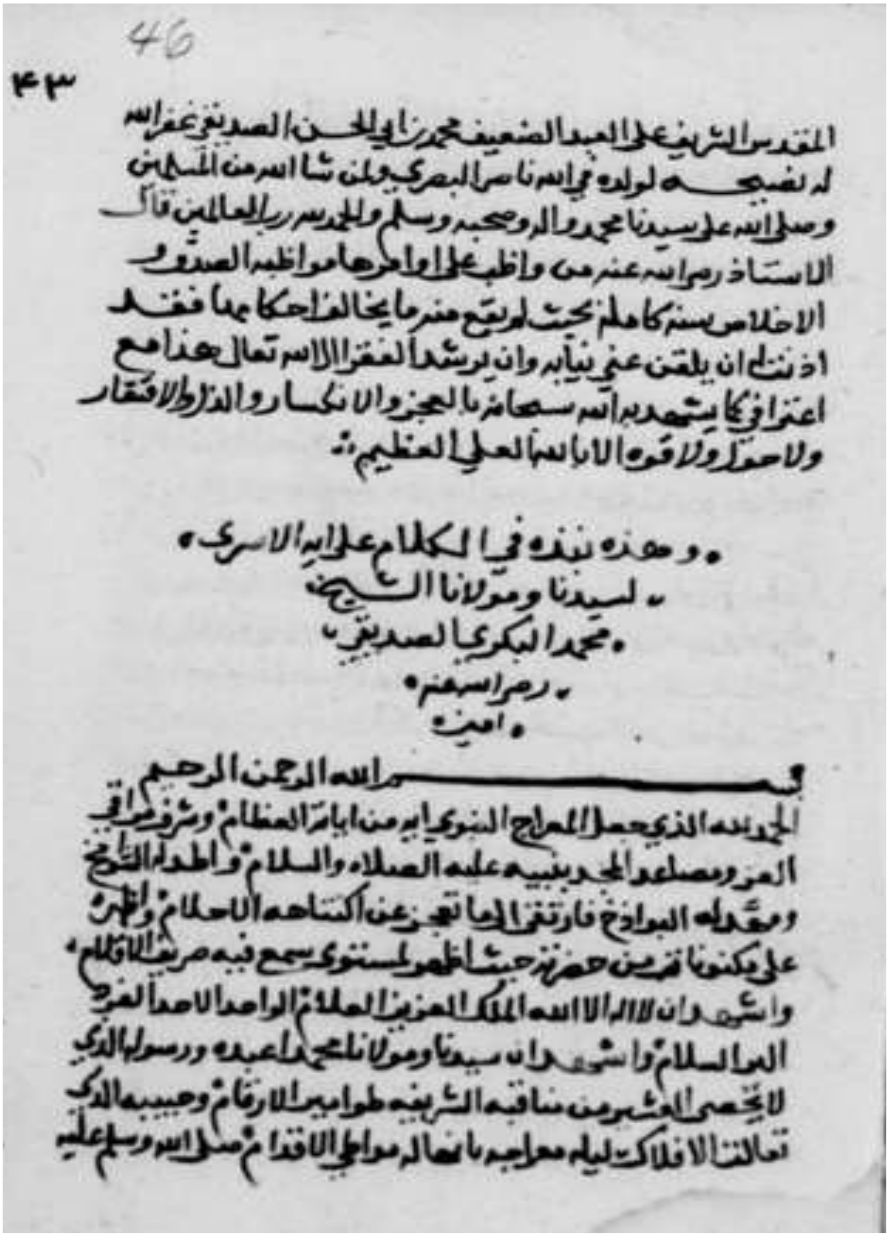
لــم نعثر فيما توافر عندنا من موارد وفهارس من نسخها إلّا على نسخة واحدة، هي نسخة برنستون الــموجودة ضمن مــجموع رسائل للبكريّ الصدّيقيّ، مــحفوظ فــي مكتبة جامعة برنستون، مــجموعة جاريت، قسم يهودا، رقمه 253، عدد أوراقه 146 ورقة، يعود نسخه إلــى القرن الثانــي عشر الهجريّ. يــحوي اثنتين وثلاثين رسالة. هذه الرسالة هي الثالثة عشرة فيه، خــمس أوراق [43أب-47ب حسب الترقيم الأصليّ، 46أ-50ب حسب الترقيم المستحدَث]. بدايتها بعد البسملة: "الــحمد لله الذي جعل المعراج آية"، نــهايتها: "كما يُؤْذِن به ضميرُ الفصل. هذا مزيدُ الفضلِ. واللهُ أعلمُ". قد نسبها Mach، مفهرس الــمخطوطات العربيّة الــمحفوظة فــي مكتبة جامعة برنستون، إلــى [أبــي المكارم] مــحمّد [بن أبــي الــحسن] البكريّ الصدّيقيّ (ت994هـ/1586م).[45] هذا ابنه؛ فهي نسبة غير صحيحة. تبعه فيها أصحاب الفهرس الشامل.[46]

- **منهج التحقيق فــي خطوط عريضة:**

- تــحرير متن الرسالة الــمحقَّقة وتقييده بالشكل التامّ وضبطه بعلامات الترقيم.
- تــخريج الآيات القرآنيّة الــمنصوص عليها فيها على قراءة الإمام عاصم الكوفــيّ برواية حفص بن سليمان مع التقيّد بالرسم العثمانــيّ والأخذ بالعدد الكوفــيّ.
- كذلك تــخريج الأحاديث والأخبار المنقولة فيها.
- ترجــمة الأعلام المذكورين فــي متنها بإيــجاز شديد.

45 Mach, 1977, 42 (469).

46 **الفهرس الشامل للتراث العربــيّ الإسلاميّ الــمخطوط** (علوم القرآن: مــخطوطات التفسير وعلومه)، ج1، ص641 (136) [ب-نبذة فــي الكلام فــي آية الإسراء (الآية الأولــى من سورة الإسراء)].



بداية نسخة برنستون، ورقة 43أ [=46أ]

نـهاية نسخة برنستون، ورقة 47ب [=50ب]

هذه نبذة فــي الكلام فــي آية الإسراء[47]

لسيّدنا ومولانا الشيخ

مــحمّد البكريّ الصدّيقيّ

رضي الله عنه

آمين

[46أ]

بسم الله الرحمن الرحيم

الــحَمْدُ لِلّٰهِ الذي جَعَلَ الــمِعْرَاجَ النَّبَوِيَّ آيةً مِن آياتِهِ العِظَام وشَرَّفَ مَرَاقِــيَ العِزِّ ومَصَاعِدَ الــمَجْدِ بنَبِــيِّهِ، عليه الصلاةُ والسلامُ، وأَطَّدَ لَهُ الشَّوَامِخَ ومَهَّدَ له البرازخَ، فارْتَقَى إلــى ما تَعْجَزُ عَنِ اكْتِنَاهِهِ الأَحْلَامُ وأَظْهَرَهُ على مَكْنُونَاتٍ مِنْ حَضْرَتِهِ، حَيْثُ أُظْهِرَ لِــمَسْتَوًى سَــمِعَ فِيهِ صَرِيفَ الأَقْلَامِ. وأَشْهَدُ أَن لَّا إلٰــهَ إلّا اللهُ، الــمَلِكُ العزيزُ العَلَّامُ الواحدُ الأَحَدُ الفَرْدُ البَــرُّ السَّلَامُ. وأشهد أَنَّ سَيِّدَنَا ومَوْلَانَا مُــحَمَّدًا عَبْدُهُ ورَسُولُهُ الذي لا يُــحْصِي العشير من مَنَاقِــبِهِ الشريفةِ طَوَامِير الأَرْقَامِ، وحَبِيبُهُ الذي تَعَالَتِ الأَفْلَاكُ لَيْلَةَ مِعْرَاجِهِ بأَنَّــها له مَوَاطِئُ الأَقْدَامِ. صَلَّى اللهُ وسَلَّمَ عَلَيْهِ **[46ب]** وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ الكِرَام ووُرَّاثِهِ العِظَام. آمين!

وَبَعْدُ، فَقَدْ أَرَادَ اللهُ، سُبْحَانَهُ، أَنْ يَتَشَرَّفَ هذا العَبْدُ الضَّعِيفُ بِشَيْءٍ مِنَ الكَلَام على الــمِعْرَاجِ الشَّرِيفِ، وإن كانَتْ هذهِ الــمَرَاقِــي لا تَتَسَنَّمُ وهذِهِ الــمَقَالِيدُ بغَيْرِ أَيْدِي العِنَايَةِ لا تَتَسَلَّمُ؛ فعَلَى كُلِّ حالٍ فذلك على قَدْرِ الــجهدِ خِدْمَةً لذلك الــمقام العظيم. وقد شَكَرَ اللهُ للتي نَقِيقُها تَسْبِيحٌ[48] نَقْلَهَا الــمَاءَ لِإِطْفَاءِ نارِ خَلِيلِهِ إبراهيمَ وماذا عَسَى هِيَ فاعِلَةٌ، ولكن سُبْحَانَ مَنْ

47 الإسراء: الاسرى، الأصل.

48 إشارة إلــى الحديث الذي ينــهى عن قتل الضّفدع فــي جملته؛ فقد روى البيهقيّ فــي سننه عن سهل بن سعد الساعديّ أنّ النبــيّ، ﷺ، نــهى عن قتل خــمسة: النملة والنحلة والضفدع والصُّرَد والــهدهد. أمّا الــحكمة من

يَــحْتَسِبُ مَثَاقِيلَ الذَّرِّ لِكُلِّ نَفْسٍ عامِلَةٍ. وإذا عُلِمَ ذلك، فقَوْلُ اللهِ، سُبْحَانَهُ: ﴿سُبحَــٰنَ الَّذِى أَسرَى﴾ [1:17] إلــى آخِرِه يَتَعَلَّقُ به وُجُوهٌ مِنَ الــبَيَانِ.

الأَوَّلُ من ذلك سَبَبُ النُّزُولِ. قال أبو حَيَّانَ:[49] "سَبَبُهُ أَنَّهُ، ﷺ، لَمَّا نَقَلَ خَبَرَ مِعْرَاجِهِ، لَــمْ يُصَدِّقْهُ كَثِيرٌ؛ فأَنزَلَ اللهُ، تعالــى، الآيَةَ تَصْدِيقًا لَهُ، ﷺ".[50]

الثانــي وَجْهُ مُنَاسَبَةِ أَوَّلِ هذهِ السورة لِمَا قَبْلَهَا.

خَتَمَ اللهُ، تعالــى، سِيَاقَ التي قَبْلَها بــمَنَاقِبِ الــخليلِ وأَوْصَافِهِ العَلِيَّةِ. وهذهِ فِتَاحُهَا فــي مَآثِرِ الــحَبِيبِ وأَحْوَالِهِ السَّنِيَّةِ مَعَ أَنَّهُ خَتَمَ السابقةَ بإشارة أَوْصَافِ الــحَبِيبِ، حيثُ يقولُ، تعالــى: ﴿أُدعُ إِلَــى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالــحِكمَةِ وَالمَوعِظَةِ الــحَسَنَةِ﴾ [125:16] إلــى آخِرِ ما ذَكَرَ مِنْ تَسْلِــيَــتِهِ بَعْدَ أَمْرِه بالصَّبْرِ[51] وإِعْلَامِهِ أَنَّهُ مَعَهُ،[52] فَتَنَاسَبَ الفِتَاحُ مَعَ الــخِتَام فــي حَقِّ مَنْ هُوَ للأنبياءِ الفِتَاحُ والــخِتَامُ.

قُلْتُ: ولَمَّا خَتَمَ اللهُ، تعالــى، السورةَ السابقةَ بذِكْرِ الإِحْسَانِ بقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَواْ وَالَّذِينَ هُم مُّــحسِنُونَ﴾ [128:16]. وقال، ﷺ: (الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ، كَأَنَّكَ تَرَاهُ؛ فَإِن لــم تَكُنْ تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ). لا جَرَمَ والــمعراجُ الشريفُ آلَ بِهِ إلــى الرُّؤْيَةِ العَيَانِيَّةِ؛ فكانَ

النهي عن قتل الضفدع تــحديدًا هو ما رواه النسائيّ عن عبد الله بن عمرو، قال: نــهى رسولُ اللهِ، ﷺ، عن قتلِ الضفدع وقال: نقيقها تسبيحٌ.

49 أثير الدين مــحمّد بن يوسف بن عليّ الغرناطيّ الأندلسيّ (654-745هــ/1256-1344م)، صاحب **البحر الــمحيط** (ط) [القاهرة: دار الكتاب الإسلاميّ، ط2، 1413/ 1992، 8ج/8مج].

50 نصّه فــي بداية سورة الإسراء فــي البحر الــمحيط، ج6، ص3 شبيه بالذي أعلاه، كما يلي: «سببُ نزولِ ﴿سُبحَــٰنَ الَّذِى أَسرَى بِعَبدِهِۦ﴾ ذِكْرُ رسولِ اللهِ، ﷺ، لقريشٍ الإسراءَ به وتكذيبُهم له؛ فأنزلَ اللهُ ذلك تَصْدِيقًا له». أمّا عبارته فــي سورة النجم، فمختلفة، كالآتــي [هناك، ج8، ص159] «كانت قريشٌ حين أخبرهم، ﷺ، بأمره فــي الإسراء، كذّبوا واستخفّوا حتّــى وَصَفَ لــهم بيتَ المقدسِ وأَمْرَ عِيرهم وغير ذلك مــمّا هو مُستَقْصًى فــي حديث الإسراء».

51 هو قوله، تعالــى: ﴿وَاصبِر وَمَا صَبرُكَ إِلَّا بِاللهَ وَلَا تَــحزَن عَلَيهِم وَلَا فِــى ضَيقٍ مِّــمَّا يَــمكُرُونَ﴾ [سورة النّحل16، آية 127].

52 هو قوله، تعالــى: ﴿إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّالَّذِينَ هُم مُّــحسِنُونَ﴾ [سورة النّحل16، آية 128]؛ وهو الآية الأخيرة من سورة النحل.

فــي أَعْلَى الــمَقَامَاتِ الإِحْسَانِيّةِ.

قُلْتُ: ولَمَّا دلَّ خَتْمُ السورة السابقةِ على ما لَقِيَهُ مِنَ البَرْزَخِ العظيم بسَبَبِ قَتْلِ عَمِّهِ وأَمَرَهُ اللهُ، تعالــى، بالصَّبْرِ، كَأَنَّهُ جَعَلَ جَزَاءَهُ على صَبْرِه رُقِيَّهُ إلــى حَظَائِرِ القُدْسِ والتَّكْرِيــم مِنْ بابِ ﴿وَمَا يُلَقَّىٰهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَا [47أ] إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [35:41].

قُلْتُ: وكان خَتْمُ السورة قَرَّرَ أنَّ مَنِ اتَّقَى ارْتَقَى، ولكن بــمُصَاحَبَةِ العِنَايَةِ الإلــٰهيّةِ مُسْتَفَادًا ذلك مِنَ الإسراءِ ومِنْ قولِه، تعالــى: ﴿بِعَبدِهِ﴾ [1:17] إلــى غيرِ ذلك مِنَ اللَّطَائِفِ.

الثالث فــي حِكْمَةِ افتتاحِهَا بالتَّسْبِيحِ.

من ذلك أنّ العَرَبَ مِنْ عادَتِــها أن تُسَبِّــحَ عند الأمرِ الذي تَفِيضُ منه عَجَبًا؛ فكان اللهُ، تعالــى، أَشَارَ إلــى أنّ أمرَ الإسراءِ حقيقٌ بأن يُتَعَجَّبَ منه، فإنّه عجبٌ فــي الآياتِ.

قُلْتُ: ومن هنا ظَهَرَ حُسْنُ قولِ اللهِ، تعالــى، فــي السورة التاليةِ لهذهِ السورة: ﴿أَم حَسِبتَ أَنَّ أَصحَــٰبَ الكَهفِ وَالرَّقِيمِ كَانُواْ مِن آيَــٰتِنَا عَجَبًا﴾ [9:18] على مَعْنَــى لَيْسُوا مِنْ آياتِنَا عَجَبًا، وإنَّــما العَجَبُ، كُلُّ العَجَبِ، الإِسْرَاءُ بِكَ، لِــتَخْتَرِقَ الأَفْلَاكَ وتُشَرِّفَ الأَمْلَاكَ ويَزِيدَ قُرْبُكَ، فترى بعينِ رأسِكَ جــمالَ رَبِّكَ وتَعُودُ إلــى فِرَاشِكَ، كلُّ ذلك فــي بَعْضِ لَيْلَةٍ؛ فظَهَرَ حُسْنُ افتتاحِ هذهِ السورة بالتَّسْبِيحِ.

قُلْتُ: وكان اللهُ، تعالــى، أَشَارَ إلــى تَبْعِيدِ الأفكارِ وفَطْمِ الأذهانِ عن تَظَــنِّيهَا بالإسراءِ إلــى حضرتِهِ الــجِهَةَ أَوِ المكَانَ، تَعَالَــى اللهُ؛ فتَنَاسَبَ الفَتْحُ بالتَّنْزِيهِ. وهنا حِكَمٌ أُخْرَى تَتَعَلَّقُ بِافْتِتَاحِ هذهِ السُّورَةِ بالتَّسْبِيحِ وتالِــيَــتِهَا بالتَّحْمِيدِ.

الأُولَــى من القواعدِ الــمقرَّرة على الأسلوبِ الــحكيم تَقْدِيــمُ الــمَعْرُوضِ على العارِضِ. ولا شَكَّ أنّ الذاتَ العَلِــيَّ بــحَسْبِ الــمُلَاحَظَةِ مَعْرُوضُ عَوَارِضِ الصفاتِ؛ فالذاتُ الــمقدّم ومتعلّقُها التنزيهُ والصفاتُ تَلِيها اعْتِبَارًا، وإن كان المقدّمُ الذاتــيُّ للكلّيّ، فمتعلّقُها الــحَمْدُ، وهو الثَّنَاءُ على اللهِ، تعالــى، على جَــمِيلِهِ وإِحْسَانِهِ. ومَهْمَا اعْتبرْتَ تعارِيفَهُ، وَجَدْتَــها مطابقةً لِمَا ظَهَرَ عَنِ الصفاتِ الإلــٰهيّة. وعلى كلِّ حالٍ فتَنَاسُبُ الــحَمْدِ للوَصْفِ بَدِيعٌ

الــحِكْمَةِ.

الثّانِيَةُ أَنَّ الواجبَ على العَبْدِ أَنْ يُلاحِظَ أَوَّلًا الذاتَ الواجبَ مِنْ حَيْثُ هُوَ ثُــمَّ بَعْدَ ذلك يُلاحِظُ ما فِيهِ، سُبْحَانَهُ، فيُعْطِي كُلَّ مقامٍ حَقَّهُ؛ فالأَوَّلُ مُقْتَضَاهُ التَّنْزِيهُ [47ب] والثانــي مُقْتَضَاهُ الــحَمْدُ.

الثالثةُ إِفْهَامُ الأَفْهَامِ التَّهَمُّمَ أَوَّلًا بِدَرْءِ ما عَسَاهُ ممّا يَــلِيقُ بــجَنَابِ القُدْسِ، فيُؤْتَــى بلَفْظٍ يُــحَقِّقُ القُدُوسِيَّةَ لِــمَنْ هِيَ لَهُ، سُبْحَانَهُ، ثُــمَّ يَــجْلِبُ الــمَصَالِــحَ بَعْدُ بالثَّنَاءِ والــحَمْدِ؛ فدَخَلَ فــي عُمُوم الدَّرْءِ والــجَلْبِ تَقْدِيــمًا وتَأْخِيرًا.

الرابعةُ وهي مِنْ حَيْثُ إِنَّ نِسَبَ التَّقْدِيسِ والثَّنَاءِ جَعَلَ اللهُ تَنَزُّلَــهَا فــي قالِبِ التَّعَلُّقِ بِأَشْرَفِ الــمُتَعَلِّقِينَ بِــجَنَابِ أَحَدِيَّــتِهِ، وهو مُــحَمَّدٌ، ﷺ، وذلك أَنَّ التَّنْزِيهَ فــي فِتَاحِ الأُولَــى وَقَعَ متعلّقًا بتَوْصِيفِ الــحَقِّ بِأَنَّهُ أَنزَلَ الكِــتَابَ على عَبْدِهِ.

الــخامسةُ إِعْلَامُ الأَعْلَامِ أَنَّ ارتقاءَ هذا الــمقامِ وإِنزَالَ هذا الكتابِ إِنَّــما بَلَغَ، ﷺ، كُلًّا مِنهَا لتَحَقُّقِهِ بكمالِ العبوديّةِ، فقال: ﴿أَسرَى بِعَبدِهِۦ﴾ [1:17] و﴿أَنزَلَ عَلَى عَبدِهِۦ﴾ [1:18]، كأنّه مِنْ بابِ الــحُكْم الــمرتّبِ عَلَى الوَصْفِ، فَكَانَ العِلَّةَ التي تَرَتَّبَ عليها كُلٌّ منها هِيَ العُبُودِيّةُ الكامِلَةُ. إذا عُلِمَ ذلك، فالتسبيحُ لُغَةً التَّبَاعُدُ، فيَعُودُ مَعْنَاهُ الشَّرْعِيُّ إِلــى تَبْعِيدِ جَنَابِ القُدْسِ عَمَّا لا يَــلِــيقُ به. وقَدْ عَلَّقُوا الأَعْلَامَ على الــمَعَانِــي، كَمَا عَلَّقُوهَا على الأَعْيَانِ؛ فقولنا: سبحانَ هُوَ عِلْمٌ واقعٌ على مَعْنَــى التسبيحِ وانتصابُهُ بِفِعْلٍ مُضْمَرٍ، مَتْرُوكٌ إِظْهَارُهُ، تَقْدِيرُهُ أُسَبِّــحُ سُبْحَانَ بــمَعْنَــى تَسْبِيحًا ثُــمَّ نزّل ﴿سُبحَـٰنَ﴾ مَنزِلَةَ الفِعْلِ، فَسَدَّ مَسَدَّهُ ثــمّ فــي حَذْفِ العامِلِ إِيذَانٌ بِأَنَّ المقصودَ بالذاتِ المصدرُ والفعلُ تابعٌ، فَكَأَنَّهُ تَسَارَعَ إِلــى الإخبارِ بالتنزيهِ.

قُلْتُ: والمقامُ ملائِمٌ جِدًّا للإسراعِ الذي وَقَعَ فــي أَمْرِ الإِسْرَاءِ. ولا مانعَ أَنَّ البليغَ يُرَاعِــي مِثْلَ ذلك فــي مِثْلِ ذلك. إذا عُلِمَ ذلك، فأَسْرَى وسَرَى لُغَتَانِ مُــخْتَصَّتَانِ بسَيْرِ اللَّيْلِ. ودَعْوَى

الـحُوفـيّ[53] أَنَّ أَسْرَى سَارَ لَيْلًا وسَرَى سَارَ نَـهَارًا، لا يُوافَقُ عليها. وادَّعَى بَعْضُهم أَنَّ أَسْرَى لأَوَّلِ اللَّيْلِ وسَرَى لآخِرِه؛ وهُـمَا كسَقَى وأَسْقَى والهمزةُ هنا لَيْسَتْ للتعديةِ خِلَافًا لابنِ عَطِيَّةَ، وإِنَّـمَا الـمُعَدِّي الباءُ فـي ﴿بِعَبدِهِ﴾ مَعَ إِيذَانِـها بـمُصَاحَبَةِ اللهِ، تعالـى، بأَلْطَافِهِ وعِنَايَـتِهِ. وقِيلَ: العَبْدُ الإنسانُ، حُرًّا كان أو رَقيقًا، فهو ملكٌ [48أ] لِـبَارِئِهِ، سُبْحَانَهُ، وهو فـي الأَصْلِ صِفَةٌ. وَاسْتَعْمَلَهُ اسْتَعْمَالَ الأَعْلَام. وقَوْلُ بَعْضِهم: إِنَّـما وَصَفَهُ بالعبوديّةِ دُونَ الـحَبِيبِيَّةِ، لِئَلَّا تَضِلَّ أُمَّتُهُ. قُلْتُ: كَأَنَّهُ أَخَذَهُ مِنْ أَنَّهُ لَوْ ذكرَ ذلكَ فـي مقامِ الإسراءِ، وهو مِنْ أعظم ما حَصَلَ له، ﷺ، لَرُبَّـمَا طارَقَ أفكار بَعْضِ أُمَّتِهِ إلـى إِطْرَاءٍ، كما أَطْرَأَتِ النَّصَارَى عِيسَى، فقرنَ ذلك بالعبوديّةِ تـحقيقًا، لأنّه فـي هذا القرنِ الأَعْظَمِ والفوزِ الأكرمِ عَبْدُهُ، والعبوديّةُ أشرفُ المقاماتِ. وللرسولِ صِفَاتٌ، منها العُبُودِيّةُ؛ فعبوديّـتُهُ أشرفُ صفاتِهِ المتعلّقةِ بـحالِهِ مَعَ ربّه، ورسالتُهُ أشرفُ صفاتِهِ المتعلّقةِ بـما مَنَّ رَبُّهُ إليه إلـى خَلْقِهِ، ونُبُوَّتُهُ بَرْزَخٌ بينهما؛ وهي ما تتعلّق به وَحْدَهُ من الكمالاتِ الـمُفَاضَةِ عَليه. هذا تـحقيقٌ عظيمٌ. ثُـمَّ العبدُ عِندَ ساداتِنَا القوم، رضي اللهُ تعالـى عنهم، له إطلاقاتٌ. أَحْسَنُها عِندِي قَوْلُ العارِفِ باللهِ، تعالـى، سَيِّدِنا رُوَيْـم[54] أَنَّهُ الـمُسْلِمُ الذي أَلْقَى القيادَ مِنْ نَفْسِهِ إلـى ربّه، الـمُتَبَـرِّئُ مِنْ حَوْلِهِ وقُوَّتِهِ، الذي عَلِمَ أَنَّ الكُلَّ لِلّٰهِ وباللهِ.

وفـي قَوْلِهِ، سُبْحَانَهُ: ﴿بِعَبدِهِ﴾ [1:17] إِعْلَامٌ بأَنَّ الإِسْرَاءَ كان بِجَسَدِهِ، ﷺ، ورُوحِهِ؛ فإِنَّ العَبْدَ اسْمٌ لِلْهَيْكَلِ الـجامِعِ للرُّوحِ والـجَسَدِ، كما هُوَ ظاهِرٌ. ولهذا الكلام تَتِمَّةٌ، تأتـي عِندَ الكلام فـي الـخِلَافِ فـي الإِسْرَاءِ مِنْ حَيْثُ الكَيْفِيَّةُ.

وأَمّا قولُهُ، تعالـى: ﴿مِنَ الـمَسجِدِ الـحَرَامِ﴾ [1:17]، فبعد ما هو الـمعلومُ مِنْ أَنَّ مِنْ لابتداءِ الغايةِ وأنّ ذلك مُتَنَاولٌ بالصَّلَاحِيَّةِ لِكُلِّ بَعْضٍ مِنْ أَبْعَاضِ الـمسجدِ؛ فالـمسجدُ لُغةً

53 هو أبو الـحسن عليّ بن إبراهيم بن سعيد الشبراويّ (358-430هـ/968-1039م)، من علماء اللغة والتفسير فـي عهد الدولة العبيديّة، صاحب **البرهان فـي علوم القرآن**.

54 هو أبو مـحمّد رُويـم بن أحـمد بن يزيد البغداديّ (ت303هـ/915م)، شيخ الصوفيّة ومن الفقهاء الظاهريّة. عنه: الذهبيّ، 2004، ج14، ص234-235 (138).

مَفْعِلٌ بالكسرِ، اسـمٌ لِـمَكَانِ السُّجُودِ، وبالفتحِ اسمٌ للمَصْدَرِ.

قُلْتُ: وقولُ الزَّرْكَشِيّ:[55] "ولَمَّا كان السُّجُودُ أَشْرَفَ أَفْعَالِ الصَّلَاةِ لِقُرْبِ العَبْدِ من ربِّهِ، كأنَّه أراد لأقربيّتِهِ من ربِّهِ، اشتُقَّ اسـمُ المكانِ منه؛ فقيل: مَسْجِدٌ، ولَـمْ يُقَلْ: مَرْكِعٌ" كلامٌ لَيْسَ بِظَاهِرٍ، وذاك أنّه تَقَرَّرَ أنَّ أَشرفَ أركانِ الصلاةِ القيامُ، إلّا أنَّ قولَهُ: "لِقُرْبِ العَبْدِ مِن رَبِّهِ" يُـمْكِنُ أَن يُتَكَلَّفَ مِنهُ الـجَوَابُ عِنهُ بأَنَّ مُرَادَهُ أَشْرَفُ أَفْعَالِ الصَّلَاةِ مُطْلَقًا، وإِلَّا فالزَّرْكَشِيُّ مُصَرّحٌ تبعًا لغيرِه **[48ب]** بتَفْضِيلِ القيامِ. وأحسنُ ما يُقالُ: إِنَّ السُّجُودَ، لَمَّا كان أَدَلَّ دَلِيلٍ على مَعْنَـى العِبَادَةِ بظُهُورِ وَصْفِ العبوديّةِ ومَزِيدِ الـخضوعِ والذلِّ بَيْنَ يَدَيِ العزيزِ، سُبْحَانَهُ، حَتَّـى أَوْجَبَ ذلك لِلْعَبْدِ أَنْ يكونَ أَقْرَبَ إلـى ربِّهِ فـي تِلْكَ الـحالةِ، ناسَبَ أَنْ يَكُونَ اشتقاقُ اسمِ الـمكانِ منه مَعَ كَوْنِهِ أَبْعَدَ عَنِ الـمُسْتَعْمَلَاتِ العاديّةِ؛ فالعبادةُ فيه كأنَّـها مـتميّزةٌ بنفسِها أَتَـمَّ تـمييزٍ بـخِلَافِ القيامِ. وأمّا الركوعُ، فهو، وإِن وُجِدَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الـمُدَّعى، لكن ولا كالسُّجُودِ.

وأمّا توصيف الـمسجدِ بأنّه الـحَرَامُ، أَصْلُ مَعْنَاهُ الـمَنْعُ ثـمّ نُقِلَ إلـى ما هو مقرَّرٌ فـي كُتُبِ الأُصُولِ. واللغويُّ يَتَصَادَقُ مَعَ التعريفِ الأُصُولـيّ، إِذِ الشخصُ مـمنوعٌ ممّا نَـهَاهُ الشَّرْعُ عنه نـهيًا جازِمًا ولا حرم حَرَّم اللهُ، تعالـى، الـحَرَمَ بـمَعْنَـى مَنَعَ الـجَبَابِرَةَ وأَثْبَتَ له حُرْمَةً تَـمْنَعُ مِنْ أُمُورٍ كَثِيرَةٍ به وتَـمْنَعُ مِنْ أُمُورٍ كَثِيرةٍ لِـمُرِيدِ دُخُولِهِ. وأَثْبَتَ للكائِنِ به حُرْمَةً يَسْتَحِقُّ بـها الاحترامَ والإكرامَ.

والـمسجدُ الـحرامُ يُطْلَقُ حقيقةً على الكعبةِ؛ وهو الـمرادُ بقولِ اللهِ، تعالـى: ﴿فَوَلِّ وَجهَكَ شَطرَ الـمَسجِدِ الـحَرَامِ﴾ [144:2] وبقولِهِ، ﷺ، لَمَّا سَأَلَهُ أبو ذَرٍّ[56] عن أَوَّلِ مَسْجِدٍ وُضِعَ فـي الأرضِ، فقال، ﷺ: (الـمَسْجِدُ الـحَرَامُ).[57] واستعملَهُ بَعْدَ ذلك فـي الـمَسْجِدِ

55 هو الفقيه الأصولـيّ أبو عبد الله بدر الدين مـحمّد بن بـهادُر بن عبد الله الشافعيّ (745–794هـ/1344–1392م)، صاحب **البحر الـمحيط فـي أصول الفقه** (ط). عنه: الزِّرِكْليّ، 1990، ج6، ص 60–61.

56 هو الصحابـيّ الـجليل جُندب بن جُنادة بن سفيان الغِفَاريّ (ت32هـ/652م)، رضي الله عنه. عنه: الزِّرِكْليّ، 1990، ج2، 140.

57 رواه الإمام مسلم فـي صحيحه: «قُلتُ: يا رَسولَ اللهِ! أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ أَوَّلَ؟ قالَ: الـمَسْجِدُ الـحَرَامُ. قُلتُ: ثُـمَّ أَيٌّ؟ قالَ: ثُـمَّ الـمَسْجِدُ الأَقْصَى. قُلتُ: كَمْ كانَ بيْنَهُمَا؟ قالَ: أَرْبَعُونَ. ثُـمَّ قالَ: حَيْثُما أَدْرَكَتْكَ الصَّلَاةُ، فَصَلِّ!

الـمُحِيطِ بالكَعْبَةِ فـي قَوْلِهِ، ﷺ: (صَلَاةٌ فـي الـمَسْجِدِ الـحَرَام بِكَذا وَكَذَا)[58] إِمَّا على الـحقيقةِ، فإنّه من بابِ الـمشتركِ، وإِمَّا على التَّغْلِيبِ الـمَجَازِيّ. ومِثْلُه فـي قَوْلِهِ: ﴿سُبحَـٰنَ الَّذِى أَسرَى بِعَبدِهِۦ لَيلًا مِّنَ الـمَسجِدِ الـحَرَامِ﴾ [1:17] عَلَى قَوْلِ مَنْ يَقُولُ: الـمُرَادُ به مَكَّةُ، لأنّه كَانَ فـي بَيْتِ أُمِّ هانِئٍ.[59] ومِثْلُه كذلك فـي دُورِ مَكَّةَ والـحَرَم حَوْلَـها فـي قَوْلِهِ: ﴿ذَٰلِكَ لِـمَن لَّـم يَكُن أَهلُهُۥ حَاضِرِى الـمَسجِدِ الـحَرَامِ﴾ [196:2]. إذا عَلِمْتَهُ، فاختَلَفَ الناسُ مِنْ أَيِّ مكانٍ مِنَ الـحَرَم وَقَعَ الإسراءُ؛ ففي روايةٍ أنّه كان عِندَ البيتِ، كما عِندَ البخاريّ[60] فـي باب بدءِ الـخلق. وأمّا عِندَهُ فـي بابِ المعراجِ، فمِنَ الـحطيم، وربَّـما قال: مِنَ الـحِجْرِ. والشَّكُّ مِنْ قَتَادَةَ،[61] كما بَيَّنَهُ الإمامُ أحـمدُ.[62] وقيل: المرادُ به الـحطيمُ، لأنّه أَحَدُ إطلاقَيْنِ على الـحطيمِ. وفـي روايةِ الزُّهْرِيّ[63] مِنْ مَكَّةَ، هكذا إجـمالًا، إذ هي "فُرِجَ سَقْفُ بَيْتِـي [49أ] وَأَنَا بِـمَكَّةَ". وفـي روايةِ الواقِدِيّ[64] مِنْ شِعْبِ أبـي طالبٍ.[65] وفـي رواية الطَّبرانـيّ[66] مِنْ بَيْتِ أُمّ هانِئٍ. ويُـمْكِنُ الـجَمْعُ بأنّه نام فـي بَيْتِها وبيتُها عِندَ

والأَرْضُ لكَ مَسْجِدٌ».

58 رواه الإمام أحـمد وابن ماجه عَنْ جَابِرٍ، رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللهِ، ﷺ، قَالَ: (صَلَاةٌ فـي مَسْجِدِي أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيمَا سِوَاهُ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْـحَرَامَ، وَصَلَاةٌ فـي الْمَسْجِدِ الْـحَرَامِ أَفْضَلُ مِنْ مِائَةِ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيمَا سِوَاهُ).

59 هي فاختة بنت أبـي طالب (ت بعد 40هـ/661م)، ابنة عمّ النبـيّ، ﷺ. رضي الله عنها. عنها الزركليّ، 1990، ج5، ص126.

60 هو الإمام أبو عبد الله مـحمّد بن إسـماعيل بن إبراهيم (194–256هـ/810–870م)، صاحب **الـجامع الصحيح** (ط). عنه: الزركليّ، 1990، ج6، ص34.

61 هو المفسّر أبو الـخطّاب قتادة بن دِعَامة بن قتادة السدوسيّ البصريّ (61–118هـ/680–736م). عنه: الزركليّ، 1990، ج5، ص189.

62 هو إمام الـمذهب الـحنبليّ أبو عبد الله أحـمد بن مـحمّد بن حنبل الشيبانـيّ الوائليّ (164–241هـ/780–855م). عنه: الزركليّ، 1990، ج1، ص203.

63 هو الـمحدّث الشهير أبو بكر مـحمّد بن مسلم بن عبد الله (58–124هـ/678–742م). عنه: الزركليّ، 1990، ج7، ص97.

64 هو الـمؤرّخ أبو عبد الله مـحمّد بن عمر بن واقد الـمدنـيّ (130–207هـ/747–823م). عنه: الزركليّ، 1990، ج6، ص311.

65 عمّ النبـيّ، ﷺ، وكافله ومربّيه ومناصره. اسـمه عبد مناف بن عبد الـمطّلب بن هاشم (ت3ق هـ/620م). عنه: الزركليّ، 1990، ج4، ص166.

66 نسبتُه إلـى طبريّة فلسطين، وأصلُه منها. هو الـحافظ الـمحدّث سليمان بن أحـمد بن أيّوب الشاميّ (260–

الشِّعْبِ، وإن كان هناك ما يدلُّ على أنَّ بيتَها كان عند حزوة؛ فيمكنُ أنْ يكونَ لها بيتان أو واحدٌ يكون حقيقةً والآخرُ يكون مــجازًا؛ فإنَّ بَيْتَ أَبِيها لا مانِعَ أَنْ يُطْلَقَ عليه بيتها مــجازًا وأضافَ البيتَ إليهِ للملابسةِ أَوْ لأنَّ بَيْتَ الأقاربِ كبَيْتِهِ، ففَرَجَ الــمَلَكُ السَّقْفَ وأَخرَجَهُ إلــى الــمَسْجِدِ وكان بِهِ أَثَرُ النُّعَاسِ. ثــمّ أَخرَجَهُ إلــى الــحطيمِ إلــى بابِ الــمَسْجِدِ وأَرْكَبَهُ البُــرَاقَ. وهذهِ تَقْرِيبَاتٌ فــي الــجَمْعِ، لا يَــخْلُو بَعْضُها عَنْ بَعْضٍ تسمُّحًا[67].

ثُــمَّ اختلفوا فــي أَيّ زمانٍ وَقَعَ الإسراءُ بَعْدَ اتِّفَاقِهم عَلَى أَنَّهُ كان بَعْدَ البَعْثَةِ. وروايةُ شَرِيكٍ،[68] وإنْ دَلَّ الــمُتَبَادِرُ منها على أنّ ذلك كان قَبْلَ البعثةِ، حيثُ يقولُ فيها: "جاءَهُ ثلاثةُ نفرٍ قَبْلَ أَن يُوحَى إليه"، وفيها "فكانت تِلْكَ اللَّيْلَةُ؛ فلَمْ يَرَهُمْ حتّــى أَتَوْهُ لَيْلَةً أُخرى"، فجائزٌ أَنْ تكونَ الليلةَ الأُخرى التي انعَقَدَ الإِجْــمَاعُ عَلَى أَنَّــهَا بَعْدَ البعثةِ. وبــهذا يَسْلَمُ شَرِيكٌ مِنْ تَشْنِيعِ الــخَطَّابــيّ[69] وابنِ حَزْمٍ[70] عليه بأنّ رِوَايَــتَهُ خالَفَتِ الإجــماعَ. غايةُ الأمرِ فيها زيادةُ أنّ النَّفَرَ الذي أَتَوْهُ لِلْمِعْرَاجِ بَعْدَ البَعْثَةِ رآهُمْ لَيْلَةً فِيهَا قَبْلُ. وهذا لا يُــمَانِعُ أَنَّ نَفْسَ الــمعراجِ كان بَعْدُ. وقولُ بَعْضِهم: فكان بَيْنَ اللَّيْلَتَيْنِ سَبْعٌ أو تِسْعٌ أو عَشْرٌ وقيل: ثلاثةَ عَشَرَ، يُــحْمَلُ أنّــها سِنُونَ أو مرادُهُ قَبْلَ أَن يُوحَى إليه فــي شأنِ الــمعراجِ، لا القبليّة على النبوّة.

واختلفوا فــي أَيّ سَنَةٍ هو؛ فجَزَمَ جَــمْعٌ بأَنَّهُ قَبْلَ الهجرة بــخمسِ سِنِينَ، لأَنَّ خَدِيــجَةَ[71] صَلَّتْ مَعَهُ الصَّلَاةَ بَعْدَ فَرْضِهَا، ولكن تَــحَرَّرَ أَنَّ الصَّلَاةَ التي صَلَّتْهَا مَعَهُ بَعْدَ فَرْضِهَا إِنَّــمَا هِيَ الصَّلَاةُ الــمَفْرُوضَةُ أَوَّلًا رَكْعَتَيْنِ بالغَدَاةِ ورَكْعَتَيْنِ بالعَشِيّ. ولذلك قالَتِ الصِّدِّيقَةُ:[72]

360هـ/873-971م)، صاحب الــمعاجم الثلاثة فــي الــحديث (ط). عنه: الزركليّ، 1990، ج3، ص121.

67 تسمُّحًا: تسمح، الأصل.

68 هو أبو عبد الله شريك بن عبد الله بن أبــي نَــمِر الــمدنــيّ (ت144هـ/761م). عنه: المزّيّ، 1992، ج12، ص475-477 (2737).

69 هو الفقيه الــمحدّث أبو سليمان حَــمْد بن مــحمّد بن إبراهيم البُسْتــيّ (319-388هـ/931-998م). عنه: الزركليّ، 1990، ج2، ص273.

70 هو أبو مــحمّد عليّ بن أحــمد بن سعيد بن حزم الظاهريّ (384-456هـ/994-1064م). من تصانيفه الكثيرة جوامع السيرة (ط). عنه: الزركليّ، 1990، ج4، ص254-255.

71 هي أمّ المؤمنين خديــجة بن خُويلد (3ق هـ/620م)، رضي الله عنها. عنها الزركليّ، 1990، ج2، ص302.

72 هي أمّ المؤمنين عائشة بنت أبــي بكر الصدّيق (9ق هـ-58هـ/613-678م)، رضي الله عنهما. عنها: الزركليّ،

ماتَتْ خديجةُ قَبْلَ أَنْ تُفْرَضَ الصَّلَاةُ، تعني الصلواتِ الخمسَ.

واختلفوا في أَيِّ شَهْرٍ؛ فجَزَمَ ابنُ الأثيرِ[73] والإمامُ النوويُّ[74] في فَتَاوِيهِ[75] أَنَّ ذلك كان في ربيع الأوّل. قال النَّوَوِيُّ، رضي اللهُ عنه: **[49ب]** ليلة سبعٍ وعشرين؛ وقيل: في ربيع الآخِر؛ وقيل: في رجب؛ وجَزَمَ به الإمامُ النوويُّ في الروضةِ[76] تبعًا للرافعيّ؛[77] وقيل: في رمضان؛ وقيل: في شوّال؛ وجَزَمَ الحافظُ عبدُ الغنيّ بنُ سُرُورٍ المقدسيُّ[78] في سِيرتِهِ[79] بأَنَّ ذلك وَقَعَ ليلةَ السابعِ والعشرين من رجب. وعلى ذلك عَمَلُ أَهْلِ الأمصارِ. وتَكَلَّفَ بَعْضُهُمْ طُرُقًا في تحقيقِ أَنَّ ذلك كان ليلةَ الاثْنَيْنِ. إذا عَلِمْتَهُ، فَقَدِ انعقدَ الإِجْمَاعُ على الإسراءِ إِجْمَالًا، وجاءَتْ بتَفْصِيلِهِ وشَرْحِ عجائِبِهِ الأحاديثُ الكثيرةُ الشهيرةُ المُنْتَشِرَةُ عَنْ طَوَائِفَ مِنَ الصحابةِ. وإنّما الخلافُ في الكَيْفِيَّةِ. والأَكْثَرُونَ – وهو الذي نُدِينَ اللهَ به – أنّه كان بالرُّوحِ والجَسَدِ مَعًا يَقَظَةً مِنْ مَكَّةَ إلى بيتِ المقدسِ إلى السَّمَـٰواتِ العُلَى إلى سِدْرَةِ المُنْتَهَى[80] إلى حَيْثُ شاءَ العليُّ الأَعْلَى، كَمَا دَلَّ التنزيلُ عليه إلى بيتِ المقدسِ ومُسْتَفِيضُ الأَخبارِ إلى ما ذكرناهُ. ولا اسْتَحَالَةَ في ذلك ولا مُعَارَضَةَ ولا مَحْذُورَ البتّةَ يترتّب على ذلك حتّى نخرّج أَلْفَاظَ الأَحَادِيثِ عَنْ نَظَائِرِها.

وهل كان الإسراءُ والمعراجُ في ليلةٍ واحدةٍ أم الإسراءُ في ليلةٍ والمعراجُ في أُخرى؟

1990، ج3، ص240.

73 هو المؤرّخ أبو الحسن عزّ الدين عليّ بن محمّد بن عبد الكريم الجزريّ (555–630هـ/1160–1233م)، صاحب **الكامل في التاريخ** (ط). عنه: الزركليّ، 1990، ج4، ص331–332.

74 هو المحدّث أبو زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف الشافعيّ (631–676هـ/1233–1277م). عنه: الزركليّ، 1990، ج8، ص149–150.

75 المسمّاة: **المسائل المنثورة** (ط).

76 **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (ط) في الفقه.

77 هو الفقيه الشافعيّ أبو القاسم عبد الكريم بن محمّد بن عبد الكريم القزوينيّ (557–623هـ/1162–1226م). عنه: الزركليّ، 1990، ج4، ص55.

78 هو الحافظ أبو محمّد تقيّ الدين عبد الغنيّ بن عبد الواحد بن عليّ بن سرور الجَمَّاعِيليّ المقدسيّ الدمشقيّ الحنبليّ (541–600هـ/1146–1203م). عنه: الزركليّ، 1990، ج4، ص34.

79 المسمّاة: **الدرّة المضيّة في السيرة النبويّة**: سيرة الرسول ﷺ وأصحابه العشرة (ط).

80 إشارة إلى قوله، تعالى: ﴿عِندَ سِدرَةِ المُنتَهَى﴾ [سورة النّجم53، آية 14].

جَنَحَ الإمامُ البخاريُّ إلـى التَّعَدُّدِ. وعَلِمْتَ الـمعتمدَ سابقًا. وقال الإمامُ الـحافظُ أبو شامَةَ: تعدّد الأسراء. والـحقُّ أنّه تَظَافَرَتْ طُرُقٌ وتَظَاهَرَتْ رواياتٌ على أنّه وَقَعَ مَرَّةً مَنَامًا ومرّةً يَقَظَةً. وبـهذا تَنْدَفِعُ إيراداتٌ كثيرةٌ وتَـجْتَمِعُ أَقْوَالٌ مُتَفَرِّقَةٌ. وإلـى هذا ذَهَبَ النَّوَوِيُّ، رضي اللهُ عنه، فـي فَتَاوِيهِ.

وأَمَّا قَوْلُهُ، تعالـى: ﴿إِلَـى الـمَسجِدِ الأَقصَا﴾ [1:17]، معلومٌ أَنّ كلمةَ ﴿إِلَـى﴾ لانتهاءِ الغايةِ؛ فمدلولُ ذلك أنّه، ﷺ، وَصَلَ إلـى حَدِّ ذلك الـمسجدِ. ولا دلالةَ فـي اللفظِ على أنّه دَخَلَهُ، لكن قامَتِ القَرِينَةُ على دُخولِ ما بَعْدَها، وهو دخولُهُ، ﷺ، الـمسجدَ الأَقصى. والقاعدةُ فـي مِثْلِ ذلك الاكتفاءُ بالقَرِينَةِ "فَدَخَلَهُ" عَلَى نَـحْـوِ "قَرَأْتُ القرآنَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَـى آخِرِه"؛ فإِنْ قُلْتَ: وما هِيَ القَرِينَةُ فـي آيةِ الإِسْرَاءِ؟

يُقالُ: أَوَّلًا غَيْرُ خافٍ عَلَيْكَ أنّه **[50أ]** لَـمْ يَكُنْ لِـيُوصَلَ به إلـى ذلكَ الـمسجدِ ثُـمَّ لا يُؤْذَنُ له فـي دُخولِه؛ فهي قَرِينَةٌ مَقَامِيّةٌ خُصُوصًا بالنَّظَرِ إلـى مَقَامِهِ.

وثانيًا ما تَظَافَرَتْ عليه الأَحَادِيثُ من دُخولِه تلكَ الليلةَ إلـى مسجدِ بيتِ المقدسِ وصَحَّتْ به النُّصُوصُ عَنهُ، ﷺ، لكن وعلى كلِّ حالٍ فالنكتةُ فـي جَعْلِ الأَمْرِ مَأْخُوذًا مِنَ القَرِينَةِ. وهَلَّا كان النصُّ القرآنـيُّ بصراحتِهِ مُبِينًا لذلك لِمَا فـي ذلك مِنْ جَلَالَةِ الوَصْفِ وجَزَالَةِ النَّعْمَةِ.

قلتُ: لَعَلَّ ذلك، لِئَلَّا يُظَنَّ أَنّ ذلك الـمَحَلَّ هو الـمقصودُ الذاتـيّ مع أنّه إنَّـما هُوَ مَـجَازٌ ومعبّرٌ، وإن كان مَـجَازًا شَرِيفًا ومعبّرًا منيفًا سُكُوتًا عَمَّا وَرَاءَ ذلك إِيذَانًا بأَنَّ نِطَاقَ التعبيرِ دُونَ ما يُؤَثِّرُ مِنْ بَدَائعِ ما وَصَلَ إليه، ﷺ، تلكَ الليلةَ وأنّ الـمقصودَ إنّـما هو إراءةُ الآياتِ الـجليلةِ بالإضافةِ إلـى الذاتِ الإلـٰهيّ، سُبْحَانَهُ؛ فَلَمْ يَقُلْ، سُبْحَانَهُ: (إِلَـى السَّمَـٰوَاتِ إلـى كذا)، بل فَصَلَ القَوْلَ بِفَصْلٍ مِنَ القَوْلِ ﴿الَّذِى بَـٰرَكنَا حَولَهُۥ﴾ [1:17]. ولَمَّا اجْتَازَ، ﷺ، بـما حَوْلَ المسجدِ الأَقصى، كان ذلك الـحَوْلُ ذا بركةٍ مُقَدَّرَة بـما سَبَقَ فـي عِلْمِ اللهِ مِنْ مُرُورِه، ﷺ؛ فحَقَّقَ اللهُ ذلكَ الأَمْرَ مَعَ مَا ثَـمَّ مِنَ البركةِ السابقةِ بكَثْرَةِ الـخيراتِ ونُـمُوِّ الزُّرُوعِ وريفِ ظلالِ الـخصبِ. وجائزٌ أَن تعبّر الـحوَل بالـمَعْنَـى الأَوسَع حتّـى تَـجْعَلَ حَوْلًا حَقِيقِيًّا وآخَرَ إِضَافِيًّا، فيَتَّسِعُ الـحالُ فـي الـحَوْلِ حتّـى يَشْـمَلَ ما بين الـمسجدَيْنِ؛

فما حَوْلُ الـحَوْلِ حَولٌ إلّا قَدَرِيٌّ. نظيرُهُ من قولِـهم فـي قولِهِ، تعالـى: ﴿لِـتُنذِرَ أُمَّ القُرَى وَمَن حَولَـهَا﴾ [7:42] وأنّه شاملٌ لـجميعِ مَنْ عَلَى وَجْهِ البسيطةِ نَظَرًا إلـى هذا الـمَعْنَـى. وهذا يُؤَيِّدُ اعتبارَ البركةِ المعنويّةِ بتقديرِ اللهِ، تعالـى، الإسراءَ برسولِهِ، ﷺ، مِنَ الـمسجدِ الـحرام إلـى الـمسجدِ الأقصى. ولا يُقالُ: وَصَفَ اللهُ، تعالـى، ما حَوْلَ الأقصى بالبركة. وأمّا هو، فما وصفه بذلك، فظاهرٌ أنّه أَوْلَوِيٌّ؛ فإن قِيلَ: ما نَعَتَ الـمسجدَ الـحرامَ بالبركةِ ووَصَفَ الأقصى ولَـمْ يَصِفْهُ؟ قُلْنَا: وأَيُّ وَصْفٍ أَعْظَمُ من أنّه الـحَرَامُ؟ وتَـحْتَ هذهِ الصِّفَةِ مِنْ نُعُوتِ الكَمَالِ ما لا يَـخْفَى، كما سَبَقَ ما يَدُلُّ عليه. إذا عُلِمَ ذلك، فالـمَسْجِدُ الأَقْصَى **[50ب]** هو بَيْتُ الـمقدسِ الذي عَمَّرَهُ سُلَيْمَانُ، صَلَّى اللهُ عَلَى نَبِـيِّنَا وَعَلَيْهِ وسَلَّمَ، بِأَمْرِ اللهِ، عَزَّ وجَلَّ. ووُصِفَ بالأَقْصَى، لأنّه أَبْعَدُ مسجدٍ عَن أَهْلِ مَكَّةَ فـي الأَرْضِ، يُعَظَّمُ بالزيارة وشَدِّ الرِّحَالِ إليه.

قال، تعالـى، على طريقةِ الالتفاتِ: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِن آيَـٰتِنَا﴾ [1:17]، وذلك أنّ قولَهُ، سُبْحَانَهُ: ﴿أَسرَى بِعَبدِهِۦ﴾ [1:17] يَدُلُّ عَلَى أَنَّ إِسْرَاءَه مِنْ عالَـم الشهادةِ إلـى عالَـم الغَيْبِ؛ فهو بالغيبةِ أَنسَبُ.

وقَوْلُهُ: ﴿الَّذِى بَـٰرَكنَا حَولَهُۥ﴾ [1:17] دَالٌّ عَلَى إنزَالِ البركاتِ وتعظيم شَأْنِ الـمُنَزَّلِ، فهو بالـحِكَايَةِ على التفخيم أَحْرَى. وقولُهُ: ﴿لِنُرِيَهُ مِن آيَـٰتِنَا﴾ [1:17] إِعَادَةٌ إلـى الغَيْبَةِ إيذَانًا بأَنَّ ﴿الَّذِى﴾ [1:17] مِنَ الغُيُوبِ والأَسْرَارِ، فالغَيْبَةُ بِهِ أَلْيَقُ. وقوله: ﴿مِن آيَـٰتِنَا﴾ [1:17] عَوْدٌ إلـى التعظيم بالإضافةِ إلـى الذاتِ. وعلى قِرَاءَةِ ﴿نُرِيَهُ﴾ [1:17] بالنونِ عَظَمَةٌ سَبَقَتْ عَظَمَةً وإنّ تلكَ الآياتِ العظيمةَ تَوَلَّيْنَا إِرَاءَتَهُ إيَّاها؛ ففي إِضَافَةِ ذلكَ إلـى ضَمِيرِ التكلُّم لَهُ، سُبْحَانَهُ، إِعْظَامٌ لِتِلْكَ الـمِنَّةِ. وقوله: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [1:17] أَشَارَ بِهِ إلـى اختصاصِهِ بالـمِنَحِ والزُّلْفَى وغيبة شهوده فـي عَيْنٍ لـي يَسْمَعُ وبِـي يُبْصِرُ؛ فالعَوْدُ إلـى الغَيْبَةِ أَوْلَـى ويـجب. هذا الالتفات قَرَّرَهُ الطيبـيُّ عَلَى نَوْعٍ ممّا قَرَّرْنَاهُ. وإذا جَعَلْنَا الضَّمِيرَ فـي قولِهِ: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [1:17] إليه، ﷺ، كما قِيلَ، كان ذلك بإِيذَانِ أَنَّ الـحَقَّ، سُبْحَانَهُ، يَقُولُ: إِنَّـمَا رَفَعْنَاهُ، فَأَرَيْنَاهُ وكان مِنْ جُـمْلَةِ

الْمَرْئِـــيِّ سَــمَاعُ الــخِطَابِ بأَنَّهُ إِرَاءَةٌ عَقْلِيَّةٌ لِكَوْنِهِ السَّمِيعَ الــبَصِيرَ، لا سَــمِيعَ مِنَ الــخَلْقِ إِلَّا هُوَ، ولا بَصِيرَ مِنهُمْ إِلَّا هُوَ، كَمَا يُؤْذِنُ بِهِ ضَمِيرُ الفَصْلِ. هذا مَزِيدُ الفَضْلِ. واللهُ أَعْلَمُ.

تَــمَّتْ رِسَالَةُ الإِسْرَاءِ.[81]

والــحَمْدُ للهِ، رَبِّ العالِمِينَ.

81 الإسراء: الاسرى، الأصل.

ثبت الـمصادر والـمراجع

القرآن الكريـم مصحف المدينة النبويّة [على قـراءة عاصم بن أبـي النَّجُود الكوفـيّ الأسديّ (127/745) برواية حفص بن سليمان بن الـمغيرة الأسديّ (90-180/709-796)]. الـمدينة الـمنوّرة: مُـجَمَّع الـملك فهد لطباعة الـمصحف الشريف، 1411/[1990]، 604 ص/"ل"ص.

أبو حيّان، 1328/[1910] أبو حيّان، م. (1328/ [1910])، **البحر الـمحيط**. القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 8ج/8مج.

البكريّ، 2010 البكريّ، ص. (2010)، **تفسير البكريّ**. تـحقيق وتـخريج وتعليق: أحـمد فريد الـمزيديّ. بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 3ج/3مج.

البغداديّ، [د. س.] البغداديّ، إ. [د. س.]، **إيضاح الـمكنون فـي الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. بيروت: دار إحياء التراث العربـيّ، 2ج/2مج.

البغداديّ، 1951-1955 البغداديّ، إ. (1951-1955)، **هديّة العارفين أسـماء الـمؤلِّفين وآثار الـمصنِّفين**. عُنـي بتصحيحه: Kilisli Rifat Bilge [مج1/1951]، Avni Aktuç [مج2/1955]، İbnülemin Mahmud Kemal İnal [مج1-2]، إستانبول: مطبعة وكالة الـمعارف، 2مج.

حاجي خليفة، 1941-1943 حاجي خليفة، م. (1941-1943)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. بيروت: دار إحياء التراث العربـيّ، 2مج.

الحنبليّ، 1986-1993 الحنبليّ، ع. (1986-1993)، **شذرات الذهب فـي أخبار من ذهب**. أشرف على تـحقيقه وخرّج أحاديث: عبد القادر الأرناؤوط. حقّقه وعلّق عليه: مـحمود الأرناؤوط. دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، ط1، 10مج.

الذهبيّ 2004 الذهبيّ، م. (2004)، **سِيَر أَعلام النّبلاء**. رتبَهُ وزاده فوائد وعُنيَ به: حسان عبد الـمنان. بيروت: بيت الأفكار الدوليّة، 2004، 3 مج.

الزِّرِكْليّ، 1990 — الزِّرِكْليّ، خ. (1990)، **الأعلام قاموس تراجِم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين.** بيروت: دار العلم للملايين، ط9، 8مج.

سالم، 1997 — سالم، م. (1997)، **التراث الثريّ فــي البيت البكريّ – تراجم وعلوم وأوراد السادة البكريّة.** [د. م.]: الشركة الــمتّحدة للطباعة والنشر والتوزيع.

الشعرانــيّ، 2017 — الشعرانــيّ، ع. (2017)، **الطبقات الوسطى المسمّى لواقح الأنوار القدسيّة فــي مناقب العلماء والصوفيّة.** تــحقيق: مــحمّد عبد القادر نصّار. القاهرة: دار الإحسان، ط1، 2مج.

الشِّلّيّ، 2004 — الشِّلّيّ، ج. (2004)، **السناء الباهر بتكميل النور السافر فــي أخبار القرن العاشر.** تــحقيق: إبراهيم بن أحــمد الــمقحفيّ. صنعاء: مكتبة الإرشاد، ط1.

عليّ مبارك، 1886–1888 — عليّ مبارك، ع. (1886–1888)، **الــخطط التوفيقيّة الــجديدة لــمصر القاهرة ومدنــها وبلادها القديــمة والشهيرة.** بولاق مصر: الــمطبعة الكبرى الأميريّة، 20ج/4مج.

العيدروس،2001 — العيدروس، ع. (2001)، **النور السافر عن أخبار القرن العاشر.** حقّقه وضبط نصوصه وصنع فهارسه وقدّم له وعلّق عليه: أحمد حالو، مــحمود الأرناؤوط، أكرم البوشي. بيروت: دار صادر، ط1.

الغزّيّ،1997 — الغزّيّ، م. (1997)، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة.** وضع حواشيه: خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 3ج/3مج.

المجمع الملكي، 1989 — المجمع الملكيّ لبحوث الحضارة الإسلاميّة (1989)، **الفهرس الشامل للتراث العربــيّ الإسلاميّ المخطوط** (علوم القرآن: مــخطوطات التفسير وعلومه). عمّان: الــمجمع الملكيّ لبحوث الــحضارة الإسلاميّة (مؤسّسة آل البيت)، 2ج.

كحّالة، 1957–1961	كحّالة، ع.(1957–1961)، **معجم الـمؤلِّفين تراجم مصنِّفي الكتب العربيّة.** دمشق: الـمكتبة العربيّة، 15مج.
الـمُنَاويّ، 2012	الـمُنَاويّ، م. (2012)، **الكواكب الدُّرّيّة فـي تراجم السادة الصوفيّة [=الطبقات الكبرى].** تـحقيق وإعداد: مـحمّد أديب الـجادر. بيروت: دار صادر، ط3.
النبهانـيّ،2001	النبهانـيّ، ي. (2001)، **جامع كرامات الأولياء.** تـحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض. پُورْبَنْدَر (الـهند): مركز أهل سُنَّت بركات رضا، ط1، 2ج.

Brockelmann, 1937–1949	Brockelmann,Carl (1937–1949), *Geschichte Der arabischen Litteratur*. Leiden: E. J. Brill, Bd. 1 (1943) & Bd. 2 (1949); Suppl., Bd. 1 (1937), Bd. 2 (1938) & Bd. (1942).
Mach, 1977	Mach, Rudolf (1977), *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

إشكاليّة الجنس والآخر
في رواية "بلد المنحوس" لسهيل كيوان

كلارا سروجي-شجراوي، جامعة حيفا والجامعة العبريّة

الخلاصة

ليست "بلد المنحوس" رواية إباحيّة ولا هي تهدف إلى الإثارة المبتذلة. إلّا أنّ الجنس يتمثّل فيها كطاقة داخليّة هائلة تحرّك الإنسان نحو أفعاله وسلوكيّاته تجاه الآخر، وكعامل ذي قوّة فاعلة في تحريك الأحداث. عامل الجنس هنا ليس بالمعنى الضيّق المألوف، إنّما يعبّر في أساسه عن العلاقة المنتهجة نحو "الآخر"، حيث يمكن أن يتميّز السّلوك الجنسيّ بالعنف والعدوانيّة، أو بالحبّ والرّغبة العاطفيّة الصّادقة، وذلك بحسب هويّة الآخر. كما أنّ إضراب النساء عن الجنس يمثّل، في إحدى مراحل الرواية، شكلا من أشكال المقاومة. إضافة إلى ذلك، هناك الجانب الذّاتي، أي الهويّة الجنسيّة، وعلاقة الشخص بجسده، أو بآلة موسيقيّة معيّنة تتّخذ معنًى خاصًّا بالنسبة إليه، وتساهم في تشكيل هويّته.

تعيد رواية "بلد المنحوس" تاريخ النكبة الفلسطينيّة، من خلال جدليّة الخضوع والمقاومة، مُبيِّنة أنّ الحاضر هو نتيجة للماضي واستمرار له. يغلب جوّ القهر والظلم والاستبداد على فصول الرواية ممّا يتناسب مع عتبة العنوان، إلى حدّ الاقتناع بأنّ الطريق مسدودة. لا يميّز الكاتب بين الصهيونيّ واليهوديّ، بل يستخدمهما بالمعنى ذاته، ويصوّر الصراع على أساس أنّه بين يهوديّ قويّ، على الأغلب أوروبيّ، يملك السلطة والدعم الدولي الخارجيّ، وآخر فلسطينيّ، من عكّا، ضعيف وعاجز رغم محاولته التحدّي والمواجهة.

يلجأ هذا البحث إلى مفهوم "الثنائيّات الضديّة" (binary oppositions)، كاستراتيجيّة مُستخدَمة في الكتابة الأدبيّة، والتي يُمكن أن تساعد في فهم بنية العمل الأدبيّ الداخليّة وتحليله، وذلك بعد الكشف عن المحاور المتصارعة فيه.

كلمات مفتاحيّة: أدب فلسطينيّ، الأنا والآخر، الثنائيّات الضديّة، الجنس، صورة اليهوديّ، العربيّ الفلسطينيّ/الإسرائيليّ، ما-بعد البنيويّة، النكبة.

مقدّمة: الانشقاق عن البنيويّة

الثنائيّات الضديّة (binary oppositions) من وجهة نظر البنيويّة (structuralism)، هي أساسيّة في اللغة الإنسانيّة، في الإدراك وفي التواصُل بيننا، فنحن عمليّا نفهم معنى الكلمة بشكل أفضل من خلال نقيضها.[1]

ويعني المصطلح ببساطة تقسيم الأشياء، الأشخاص، الجماعات، الأنظمة وما شابه إلى ثنائيّة تعتمد العلاقةُ بين حدّيها على التناقض، مثل: شجاع/جبان، محظوظ/منحوس، محبوب/مكروه، امرأة/رجل، ليل/نهار، حرب/سلام، الوجود/العدم، الحياة/الموت، الأنا/الآخر، الواقعيّ/الخياليّ.

ارتكزت البنيويّة على مبدأ سوسير (Saussure) بأنّ اللغة هي نسَق من العلامات، دون أن تراعي، بشكل كافٍ، الجانب التعاقبيّ (diachronic) للّغة باعتبارها دائمة التغيُّر والتطوُّر عبر الزمن، بينما صار الجانب الزمنيّ في التفكير الما-بعد بنيويّ ذا أهميّة كبرى.[2]

1 انظر: Selden, 1989, p. 56.

الترجمة الحرفيّة للمصطلح الإنجليزيّ binary oppositions هي: المُتضادات الثنائيّة. لكنّني ترجمتها "الثنائيّات الضديّة" لأنّها أكثر سلاسة وتقبّلا على اللسان العربيّ. بطبيعة الحال، في البلاغة العربيّة عندنا "الطباق" وعندنا "المقابلَة".

2 انظر: Newton (ed.), 1997, p. 112.

نحن نعرف جيّدًا بأنّ الأمور أنطولوجيًّا لا تنتهج دائما طريق الثنائيّة الضديّة، فهناك دومًا ذلك الجانب الملتبس الذي هو "بين بين"، فيصعُب علينا ضمّه، بشكل قاطع، على أساس أنّه ينتمي تمامًا لأحد طرفَي الثنائيّة. كثيرًا ما نبّهنا الشعراء، مثلًا، إلى جمال تلك الفترة الملتبسة التي هي بين الليل والنهار. كذلك، في حال الجماعات البشريّة، أو الأفراد في المجتمع الواحد، سنجد صعوبة في جعلهم ينتمون إلى أحد الجانبَين "المتعارضَين" بشكل حازم. سنبيّن، من خلال معالجتنا لشخصيّات الرواية، أهميّة هذه المنطقة الملتبسة ودورها في تطوير أحداث الرواية قيد المعالجة.

حسب رأي المنظّر جوناتان كالر (Jonathan Culler) يساعدنا اكتشاف الثنائيّات الضديّة في فهم النصوص الأدبيّة، باعتبارها تشكّل استراتيجيّة لقراءة النصّ وتفسيره.[3] تقوم "الثنائيّات الضديّة" في رواية "بلد المنحوس" على شبكة علاقات تُمثّل الصراع بين اليهود والعرب الفلسطينيّين. من خلال طبيعة هذه العلاقات سنكتشف الاختلاف ما بين الغرب (المتمثّل في وارسو) والشرق (المتمثّل في عكّا)، ونقارن وضع أحوال العكيّين قبل عام 1948 وبعده، ونعالج مسألة المختون وغير المختون وتأثيرها على سير الأحداث في الرواية، ونتعرّف على صورة المرأة اليهوديّة مقابل صورة المرأة العربيّة، صورة المغتصِب مقابل العاشق، وما إلى ذلك من تعارضات ومقابلات، لها دلالات مختلفة في السياق الروائيّ. كلّ ذلك يُضفي على الرواية حيويّة وحركة. فبدون الصراع بين الأطراف من الصعب المحافظة على شدّ القارئ حتّى النهاية.

يُستخدَم مصطلح "ما بعد-البنيويّة" (post-structuralism) كي يصف تلك الأشكال من التفكير والكتابة التي تنتهك، أو تتجاوز، عمل البنيويّين المنظّم، المنهجيّ، الواثق من نفسه، العقلانيّ أو العلميّ. فالبنيويّون آمنوا بأنّ البنى التي ندركها عند تحليلنا لتركيبة النصّ والعلاقات بين أجزائه هي إسقاطات للبنى الإدراكيّة عند الإنسان. ومن هنا تهدف البنيويّة، عند دراستها للتجربة الأدبيّة، أن تصل إلى عِلم عام/كونيّ شامل، بإمكانه أن يربط ما بين البني الداخليّة للإدراك الإنسانيّ وأيّ تجربة إنسانيّة وسلوكيّة وإنتاجيّة. في المقابل، ترفض

3 انظر: Selden, 1989, p. 56.

ما-بعد البنيويّة كلّ أشكال المركزيّة والتقولُب، والمعنى المحدَّد، وقصد المؤلِّف، والنسَق أو النموذج. تمثّل هذا الرّفض في كتابات دريدا (Derrida)، لاكان (Lacan)، فوكو (Foucault)، بارت (Barthes) وغيرهم. يجدر أن نذكر أنّ بعض البنيويّين أنفسهم قد انتقدوا نهجهم البنيويّ السّابق، واتّجهوا نحو الما-بعد بنيويّة (أمثال بارت)، وطوّروا ما يُسمّى بالسيميوطيقا (semiotics)، ومن بينهم غريماس (Greimas)، تودوروف (Todorov)، وجينيت (Genette). فبعد اكتشافهم للنسق الذي ينبني بحسبه السّرد أو مجموعة من السرديّات، مالوا إلى استخدام هذا النسق كي يجيبوا عن أسئلة كبرى تتعلّق بالمعنى الأدبيّ وعلاقته بالحياة الإنسانيّة.[4]

تحاول ما-بعد البنيويّة تقويض الثنائيّات الضّديّة عن طريق كشفها بأنّ دالّا (signifier) مُعيّنًا لا يؤدّي بالضّرورة إلى مدلول (signified) واحد بعينه بشكل مُطلق وأكيد، بل يؤدّي إلى مَدلول آخر، والذي بدوره يؤدّي إلى مدلول آخر في سلسلة لامُتناهية من الدلالات. هكذا لا تبدو اللغة ذات أصل خارجيّ أو ذات نهاية في السلسلة. لم يستطع سوسير أن يحرّر نفسه من التفكير المتمركِز في اللوغوس (logocentrism) كأنّ هناك أصلًا ثابتًا خارجًا عن النصّ أو عقلًا أو قانونًا أعلى أو نموذجًا تخضع له الأفكار، ويُلجأ إليه لفحص سلامة الكلام وصدقه وتحديد معناه. لقد أدّت "مركزيّة اللوغوس" التي ميّزت الفكر الغربيّ منذ أفلاطون إلى رفض كلّ تفكير مخالف لها، وكذلك إلى إعلاء شأن الكلام على حساب الكتابة، باعتبار أنّ الكلام له مرجعيّة هو المتكلّم، فيَحسُن دَمج الدالّ والمدلول على المستوى الزمنيّ في عملية الكلام، بينما تغيب هذه الإمكانيّة في الكتابة. يعارض دريدا هذا التوجُّه (مركزيّة الكلمة أو اللوغوس logocentrism) مدّعِيًا بأنّ الكتابة هي نموذج أفضل لفهم كيفيّة عَمَل اللغة. ففي الكتابة يكون الدالّ مُنتِجًا بشكل دائم، ويقدِّم، مؤقّتًا، جانبًا من جوانب الدلالة، مُقَوِّضًا أيَّ انصهار للدالّ والمدلول.[5]

4 انظر: Bennett & Royle, 2009, p. 326; Tyson, 2006, p. 230.

5 انظر: Newton, 1997, p. 112.

يُعتبر مذهب دريدا المشهور باسم التفكيكيّة (deconstructionism) جزءًا من مذهب ما- بعد البنيويّة. في رأيه، الأنظمة المبنيّة على الثنائيّات الضديّة تساهم في إكساب أحد حدّي الثنائيّة امتيازا، وتفوّقا وسيطرة على الحدّ الثاني. وبالتالي، ينشأ توتّر بين الحدّين أو الطرفين، تكون نتيجته غلبة أحد الطرفين، أو انتصار إحدى الثقافتين على الأخرى، والتي تصبح صاحبة الحقّ في تقييم الآخر الأضعف، وممارسة العنصريّة والعنف تجاه الطرف المغلوب، أو الثقافة الأخرى التي باتت مهمّشة، مسلوبة الكيان، بل غائبة في بعض الأحيان. في هذه الحال، سيكون من الصعب على المهمَّش، المغلوب على أمره، المُحتَلّ، المُغتصَب، أن يعبّر عن مشاعره، أو يحكي حكايته من وجهة نظره الخاصّة، لأنّه يخاف من السلطة الحاكمة. والنتيجة قد تكون أنّه يستسلم، أو بالأحرى يخضع، للأوصاف السلبيّة المُذِلّة التي يعطيها له القويّ المسيطر، فتُستلَب منه منزلته الاجتماعيّة، هويّته، كرامته الإنسانيّة، وحقّه في التعبير عن نفسه. كثيرًا ما صوّرت الأعمال الأدبيّة الكولونياليّة المواطن الأصليّ للبلاد إمّا على أنّه ذلك الساذج البريء أو ذلك الهمجيّ البربريّ.[6] هكذا يتحوّل الأدب الفلسطينيّ إلى وسيلة تعويض تُمَكِّنه من ممارسة حقّه الإنسانيّ في سرد حكايته الخاصّة.

ليس التقسيم إلى ثنائيّات ضديّة بريئًا من التحيّزات، بل هو يتأثّر بالثقافة التي تنتجه، وطريقة التفكير (العقليّة) المتّبَعة في مجتمع ما، بما في ذلك الأفكار المسبقة عن الآخر. وبالتالي، فإنّ التقسيم محكوم بالتراتبيّة أو بالهرميّة.

على سبيل المثال، بحسب البنيويّة، نفهم الخير كنقيض للشرّ، ونفهم العقل كنقيض للعاطفة، المتحضّر كنقيض للبدائيّ، والذكوريّ كنقيض للأنثويّ. بحسب دريدا، في هذه الثنائيّات الضديّة نجد دومًا امتيازا لطرف على آخر، وفي كثير من الأحيان يكون الأوّل المذكور في الثنائيّة الضديّة هو الأفضل. لذلك، عندما نكتشف الثنائيّة الضديّة الفاعلة، أي ذات التأثير في عمليّة الإنتاج الثقافي، ونعرف بالتالي أيّ الحدّين منها هو صاحب الامتياز، لا بدّ أن نكتشف شيئا يتعلّق بالأيديولوجيا التي يعزّزها ويشجّعها هذا الإنتاج الثقافيّ في الأعمال الروائيّة أو السينمائيّة أو صفوف المدارس أو قاعات المحاكم وما إلى ذلك. لذلك،

6 انظر: Onbelet, n.d., https://www.mcmaster.ca/mjtm/3-1d.htm.

حسب دريدا، فإنّ هذه الثنائيّات ليست تمامًا متناقضة أو متعاكسة، ومن هنا علينا أن نكتشف المشترك أو نقاط التطابق بينهما.[7]

على سبيل المثال، عند تناولنا للثنائيّة الضديّة: موضوعيّ/ذاتيّ (على الأقلّ بحسب المنظور الحضاريّ الأمريكيّ)، نميل إلى أن نساوي ما بين الموضوعيّ وغير-الشخصيّ والعقلانيّ (الذي يدلّ على الذكاء)، والتجربة الإنسانيّة المبنيّة على العلم، وبالتالي نعتبر الموضوعيّة معيارًا ضروريًا للموثوقيّة. في المقابل، نميل إلى أن نماثل ما بين الذاتيّ والشخصيّ والعاطفيّ (الذي يدلّ على عدم الذكاء)، بل إلى مماثلة الذاتيّ بالأبعاد اللا-عقلانيّة للتجربة الإنسانيّة، ومن هنا نعتبر الذاتيّة غير موثوق بها. من الواضح أنّنا نعطي امتيازًا للموضوعيّة على الذاتيّة في ثقافتنا عندما نصف، مثلًا، خبرًا ما في الصحيفة بأنّه موضوعيّ، أو أنّه يعتمد على تجارب علميّة أو معطيات تاريخيّة. وبالتالي، بالنسبة لنا، نتعامل مع الموضوعيّ على أساس أنّه مصدر العلم، بينما نتعامل مع الذاتيّ على أساس أنّه مجرّد رأي. عمليًا، حتّى العلم وجمع المعطيات في تجربة ما، ليسا بمنأى تامّ ومطلق عن الذاتيّة والدوافع المهنيّة والرّغبات الخاصّة.[8]

عند تفكيك الثنائيّة الضديّة أو تقويضها بإمكاننا أن نكتشف الأيديولوجيا التي تدعمها. تؤكّد ما-بعد البنيويّة بأنّ تجربتنا لأنفسنا ولعالمنا هي من إنتاج اللغة التي نتحدّث بها. بما أنّ كلّ اللغات غير مستقرّة (بمعنى أنّها تتغيّر وتتطوّر بشكل مستمرّ)، وبما أنّها ملتبسة ومُشرَّبة بمجال القوّة الخاصّ بالأيديولوجيّات المتنافسة، فنحن كذلك غير مستقرّين ومشرّبين بمجال القوّة الخاصّ بالإيديولوجيّات المتنافسة. صورة الذات كحاملة لهويّة ثابتة، والتي يدّعيها معظمنا، هي في الواقع مجرّد خداع مهدّئ للذات، والذي ننتجه بالتواطؤ مع ثقافتنا أو حضارتنا، والتي بدورها تريد أن تكون مستقرّة ومتساوقة، بينما هي (أي الثقافة/الحضارة) غير مستقرّة ومتشظّية بدرجة عالية. نحن، في الحقيقة، بدون هويّة،

7 انظر: Tyson, 2006, p. 254.

8 انظر: ن.م.، ص 245-255.

لأنّ كلمة "هويّة" تشير إلى وجود ذات واحدة، بينما، في الواقع، نحن نتألّف من "شظايا متعدّدة"، من عدد من المعتقدات والرغبات والمخاوف والمقاصد المتضاربة في أيّ لحظة من لحظات حياتنا. ولكن، عندما نكبر نستوعب داخليّا في ذاتنا، عبر اللغة، الصراعات الأيديولوجيّة وتناقضات ثقافتنا، فيجد كلّ واحد منّا طريقة في "التناسب أو التلاؤم"، وذلك عن طريق إنكار تجربتنا المتشظية لأنفسنا، والتي هي نتاج اللغة الملتبسة المتشظية التي نعيش فيها.[9]

من هنا فإنّ تفسير النصّ هو عمليّا قراءة أيديولوجيّة، هي بالنسبة لنا (كقرّاء) مألوفة وطبيعيّة ونتاج القيم والمعتقدات الثقافيّة، ولكنّها، بهذه الحال، تبقى مجرّد إمكانيّة لفهم النصّ وتفسيره، إضافة إلى أنّ كلّ قراءة هي شكل من أشكال انصهار الذاتيّة بالموضوعيّة، تِبعًا لأفق توقّع القارئ ومخزونه الثقافيّ وسياقه الزمكانيّ والحضاريّ.[10] بكلمات أخرى، يحوّل الدارس المشاهد المبعثرة على مساحة الرواية إلى قضايا ذات سمات محدّدة، وفقًا لمخزونه الشعوريّ والثقافيّ، الذاتيّ والجماعيّ معًا.

استحالة "الوجود معًا" للمتناقضَين في الثنائيّة، من الناحية المنطقيّة، هي عمليّا المبدأ الأساس الذي تقوم عليه هذه الضديّة. إذن، كيف سيرسم لنا المؤلّف ملامح العلاقات بين اليهود والعرب، وبين اليهود والمناهضين لهم من "الأغيار"، في رواية "بلد المنحوس"؟

9 انظر: ن.م، ص 257–258.

10 في دفاعه عن نظريته، عندما اتُّهم بأنّها ذاتيّة، يقول هانز روبرت ياوس: "إنّهم يتجاهلون صلة المفسِّر بمبنى النصّ، كما يتجاهلون الذاتيّة الجماعيّة (intersubjectivity) في الحكم الجماليّ والتي يجب تشجيعها [...]. إنّ الذاتيّة تنتصر حين ينكر المفسِّر أفقه المحدَّد تاريخيًا، ويُنَحّي نفسه جانبًا بعيدًا عن تاريخ وَقعِ (تأثير) النّصّ، ويرى في سابقيه "الأخطاء" فقط، متخيّلا نفسه مالكًا تمامًا وبشكل مباشر لمعنى النصّ. على العكس من ذلك، فإنّ منهج جماليّة الاستقبال يتميّز باعتراضه على التفسير الذاتيّ الوحدويّ (solipsistic)". Segers, 1979, 11 (1), p. 85. للتوسّع في الموضوع انظر: سروجي–شجراوي، 2011، ص 44–46.

في البدء كان انصهار الخياليّ بالواقعيّ، وبلد المنحوس رواية واقعيّة بغلاف خياليّ باذخ

- **دلالة "التنبيه" وغواية العنوان**

ينبّهنا المؤلّف، كعادة كثير من الكتّاب، بأنّ الرواية خياليّة و"أيّ تشابه بين شخصيّة حقيقيّة وإحدى شخصيّات الرواية، أو حدث من أحداثها في الواقع، فهي مصادفة ارتطام الخيال مع الواقع".[11]

ألا يدعونا ذلك للتساؤل إنْ كانت هذه وسيلة المؤلّفين لإبعاد "شبهة" الكتابة عن أنفسهم وتورّطهم بها، وكأنّ فعل الكتابة فيه ارتكاب للإثم شبيه بأكل آدم وحوّاء من شجرة المعرفة؟ أليست عمليّة الكتابة، في هذه الحالة، شبيهة بما يسمّى في علم النفس "زلّة لسان" فتكون بالتالي هي الأصدق؟ هل يعبّر هذا التنبيه عن خوف ما يشعر به المبدعون والمبدعات لحظة كتابتهم الإبداعيّة، فيأتي "التنبيه" (وهو من ضمن عتبات النصّ) وسيلة دفاع تستبق التهم التي قد توجَّه إليهم؟ هل يمكن فعلًا في "بلد المنحوس" فصل الخياليّ عن الواقعّي بينما يتناول فترة النكبة (التي يسمّيها "النحسة") وما تلتها من تبعات على المجتمع العربيّ الفلسطينيّ؟ ألا يأتي تصوير الأحداث (حتّى إذا اعتبرناها خياليّة وفيها الكثير من المبالغة والتضخيم) تعبيرًا عن هول ما أصاب الشعب الفلسطينيّ؟ وماذا بالنسبة للّغة التي خالطتها أحيانا الكلمات العبريّة في الرواية، ألا تدلّ بدورها على الواقع؟ فقد تكون بداية سيطرة شعب على آخر عن طريق فرض لغته وثقافته. هل كسر "بلد المنحوس" لتابو الجنس والسّياسة يقف وراء هذا التنبيه؟

11 كيوان، 2018، ص 7. سأكتفي لاحقًا، عندما أحيل إلى الرّواية قيد المعالجة، بكتابة رقم الصفحة في المتن، إلّا عند الضّرورة.

لا يجب اعتبار الأعمال الأدبيّة والفنيّة، حسب فوكو (Foucault)، إبداعات فرديّة، بل هي انبثاقات من نَسَق ثقافيّ، ولذلك يجب أن تُفهم في علاقتها بالشيفرات التي كانت فاعلة كي تخلق معنًى ضمن هذا النسق الثقافيّ.[12] من هنا، قد يكون المؤلّف معبِّرًا عن صوت الجماعة، أي لا يمكن فهم "بلد المنحوس" خارج السياق التاريخيّ أو بمنأى عن الماضي والحاضر، بل محاولة استشراف المستقبل أيضا. هذه الرواية، كما وصفها نبيه القاسم، يحوّل فيها سهيل كيوان الماضي إلى مرآة للحاضر.[13]

من بين جملة عتبات النصّ التي تحيط بالعمل الأدبيّ، "يعتبر العنوان العتبة الأخطر في علاقته بالنصّ وبالقارئ. فالنصّ يكتسب كينونته ويخرج إلى العالم حين يحوز عنونته. فالعنوان هويّة النصّ الذي يكسبه تعيينه الخاصّ في العالم. تعود أهمّيّة العنوان إلى أنّه يمثّل فعل المؤلّف الكلاميّ المباشر الذي يتوجّه به إلى القرّاء. وهو المظهر الأكثر تميُّزًا الذي يقع على عتبة الشعور. إنّه يشبه المدخل إلى بيت جديد أو عالم جديد أو علاقة جديدة مع المجتمع. يعمل العنوان كمفتاح للقراءة، بطرق كثيرة ومختلفة، ويوجّه القارئ نحو ثيمات النصّ أو مضامينه. قد يكون هذا التوجيه هاديًا، وقد يكون مضلِّلا وغامضًا، لكنّه في كلّ الحالات يسيطر على القارئ ويؤثّر عليه سلبًا أو إيجابًا".[14]

للعنوان، حسب إبراهيم طه، خصوصيّة العبارة الموجزة الممثِّلة للنصّ. وباعتباره ممثِّلًا للنصّ على القارئ أن يؤدّي عملًا شاقًّا في رجوعه إلى المعطيات المختلفة خارج النصّ وداخله. تقتضي معالجة العنوان، في رأيه، المرور بمراحل ثلاث تتوازى مع ثلاثة أنساق للمرجعيّات الخاصّة بالعنوان الأدبيّ: العنوان كنسق للمرجعيّة الذاتيّة، ويقصد بذلك نوعًا من المعرفة عن سيرة المؤلّف، العنوان كنسق للمرجعيّة الخارجيّة، ويقصد بذلك معرفة بالتاريخ العامّ

12 انظر: Newton, 1997, p. 113.

13 انظر: القاسم، 2018.

14 سروجي-شجراوي،2011، ص 143-144.

كخلفيّة للنصّ الأدبي، العنوان كنسق للمرجعيّة الداخليّة، ويقصد نوعًا من الرّجوع إلى معطيات النصّ الأدبيّ ذاته.[15]

في الرواية قيد المعالجة نجد أن العنوان يهدي إلى المضمون ويشكّل الجوّ العامّ. لقد أصاب أهل عكّا (والتي تمثّل فلسطين على اعتبار أنّ الجزء يمثّل الكلّ) النحسة (أي النكبة). بعد حياة التآلف والتناغم والاستماع إلى الحكواتي في الليل، يحلّ النحس على أهل البلد وتنقلب حياتهم جحيمًا، يُعذَّبون بقرع الطبول والزمامير ليلًا ونهارًا، والصادرة عن دارة الفنّ (معهد للموسيقى في عكّا قبل النكبة)، فيمتنع عنهم النوم وتضطرب نفوسهم.

في لقاء صحفيّ مع المؤلّف على موقع "رُمّان"، يعترف سهيل كيوان بأنّه قد غيّر العنوان عدّة مرّات إلى أن استقرّ على بلد المنحوس، حيث أنّ البلدة أصيبت بالنّحس. وتحوّلت دارة الفنّ التي تزيّنت جدرانها بصورة أمّ كلثوم بالكوفيّة والعقال، والتي كان يحلم أفرادها بحضور فريد الأطرش إلى عكّا ليغنّي بها، إلى دار لتعذيب أهلها.[16] إضافة إلى أنّ أغنية "بلد المحبوب" كانت شائعة في تلك الفترة، فأتت "بلد المنحوس" لتمثّل النقيض وانقلاب الحال. عكّا هي المدينة الأقرب إلى قرية المؤلّف، مجد الكروم، ولها مكانة خاصّة في نفسه، فقد عاش مراهقته في عكّا وعرف جيّدًا حاراتها، كما أنّه يزورها على الأقل مرّة واحدة كلّ أسبوع، وهي في رأيه لم تأخذ حظّها ومكانتها الكافية في الأدب الفلسطيني، رغم محاولات تهويدها المستمرّة حتّى اليوم. سهيل كيوان لا ينوي تقديم رواية تاريخيّة لأحداث عينيّة جرت فعلا في عكّا، إنّما هو يريد تصوير جوّ يتخيّله، في جزء منه، أو سمعه من بعض الأشخاص، في جزء آخر، أو ينقل حادثة حقيقيّة، قد جرت في مكان آخر في فلسطين، إلى عكّا. نجد، إذن، وظيفة أيديولوجيّة للعنوان "تنطلق نحو السّياق، بكلّ ما يعني ذلك السّياق من مؤثّرات خارجيّة".[17]

15 انظر: Taha, 2000, pp. 67-68.

16 انظر: يعقوب، 2019.

17 غنايم، 2015، ص 19.

من هنا، أعتبر رواية "بلد المنحوس"، منذ عنوانها الإغرائيّ، قبل فعل القراءة وبعده، تستجيب لأفق توقّعات القرّاء الذين ينتظرون عملًا يتعالق فيه التاريخيّ والواقعيّ بالخياليّ، بمعنى أنّ الخيال يقوّي البعد التاريخيّ، ويلفت نظر الجيل الجديد من القرّاء إلى أحداث النكبة. ولذلك، فإنّها من نوع الأعمال الأدبيّة التي يسهل تقبّلها لدى جمهور القرّاء العرب، إلّا أنّها قد تستفزّ جمهور القرّاء اليهود، وقد لا يتقبّلونها.

أجد أنّ العنوان "بلد المنحوس" قادر على الإغواء، أي يحمل دعوة للقارئ كي ينقاد إليه، وهذا يعني أنّ العنوان استطاع أن يورّط القارئ.[18] عمليّا، قام سهيل كيوان بعمليّة قلب للعنوان، فانتقل ممّا هو شائع ومرجوّ "بلد المحبوب" إلى ما هو كائن حقّا في الوجود الفلسطينيّ. هنا الواقعيّ ينتهك الخياليّ ويطغى عليه، وهو "كسر خلّاق وتلاعُب لافت للنظر".[19]

إنّ القارئ الفلسطينيّ لهذه الرواية سيتألّم، رغم معرفته المسبقة بالحقائق التاريخيّة، فسهيل كيوان يعرف كيف يركّز على المشاعر الإنسانيّة ويصف الأحداث بتضخيم ومبالغة، هما من طبيعة العمل الفنّيّ، لا كي يضلِّل القرّاء، بل لتأكيد هول الفاجعة واستمرار تأثيرها على الحاضر.

تقوم واقعيّة الرواية على مقوّمات المكان (عكّا ووارسو في الأساس) واختيار حقبة تاريخيّة واقعيّة، واستخدامها لأسماء تدلّ على الهويّة الدينيّة والقوميّة، وأحيانا على الدور الفاعل للشخصيّة. يشبه بناء هذه الرواية المحكمة السبك مجموعة من الخيوط ذات الألوان المختلفة، ينثرها سهيل كيوان في بداياتها، ليمسك، فيما بعد، بكلّ خيط متمعِّنا به واصفًا إيّاه وتشابكاته مع الخطوط الأخرى، دون أن يهمل خيطًا من هذه المجموعة بل يعطيه حقّه، لكن في الوقت المناسب له من الرواية. هكذا، لا يجب أن ننتظر زمنًا يتقدّم بالأحداث

18 انظر: ن. م.، ص 20.

19 انظر معالجة محمود غنايم لعنوان مجموعة سهيل كيوان القصصيّة "تحت سطح الحبر"، إضافة إلى عناوين أخرى في المجموعة ذاتها: ن. م.، ص 191-195.

بخطّ مستقيم، مع أنّ الأمر موجود في حال نظرنا إلى زمن العمل ككلّ، إلّا أنّ فنّ سرد الرواية يتطلّب أحيانا الرجوع زمنيًّا ومكانيًّا إلى الوراء، أو استشراف المستقبل. وبالتالي، ليس الماضي والحاضر والمستقبل فترات زمنيّة محدّدة ومنفصلة عن بعضها البعض، بل هي فترات متداخلة معًا، ولا يمكن ضبطها بالمسطرة.

تتألّف الرواية من خمس وعشرين فصلًا تحمل عناوين لها دلالتها، ثمّ يأتي فصل بعنوان "ما بعد النهاية" وهو بمثابة "لحظة التنوير" حيث تنكشف لنا الأمور على حقيقتها، وقد توحي بتغيير نحو الأفضل.

الرواية مبنيّة في الأساس على كثرة الأحداث والحركة السريعة، وإدخال قصص جانبيّة تتشابك مع الرواية الأصليّة، ممّا يكسبها حيويّة فلا يشعر القارئ بالملل.[20] هي في ذلك تتشابه مع نمط سير الحكايات في ألف ليلة وليلة.

حياة العرب مقابل حياة اليهود قبل النكبة

- أجواء الحياة في عكّا قبل عام 1948

يستطيع أيّ قارئ للرواية الفلسطينيّة أن يلاحظ استنادها إلى الواقع. إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ أحداث الرواية وشخصيّاتها تتطابق تطابقًا تامّا مع الواقع أو تنسخه، فالرواية الواقعيّة تعني أنّها تنجح في الإيهام بالواقعيّة.[21]

يستلهم سهيل كيوان التراث الفلسطينيّ عندما يجعل الحكواتيّ "أبو ربحي" يستهلّ عمليّة السرد في مقهى سوق عكّا العِتِم، وقد اجتمع الناس حوله يستمعون إلى قصّة "وَضحى

20 انظر، على سبيل المثال لا الحصر، ظهور درويش يصطحب نعجة سوداء قاصدًا بيت أمين، ليردّ له الجميل، فكانت النعجة هديّة ثمينة في وقتها، خاصّة وأنّ ما ادّخره أمين في بيته قد أخذ بالنفاد. هذه الحكاية الجانبيّة ترتبط بحكاية أخرى قد ظهرت في الفصول الأولى من الرواية تناولت مقتل الدكتور أنور شقير (كيوان، 2018، ص 150-156).

21 انظر: حطّيني، 1999، ص 50.

الصّفوريّة وحَمَد الطبرانيّ"، وعيونه لا تكفّ عن النظر إلى القروش والملاليم التي يسقطها المستمعون على قطعة القماش. وحكاية أبي ربحي، مثل معظم الحكايات الشعبيّة، مطعّمة بالأهازيج والأغاني والأشعار، التي كثيرًا ما تكون باللهجة الفسطينيّة المحكيّة. عنوان الحكاية دالّ واضح على المكان: صفّورية وطبريّا، بينما الحبّ يربط بين عاشقَين وَضحى وحَمَد. ككلّ الحكايات الشعبيّة، لأنّها من نسج الخيال، ولأنّها تُروى شفويّا لمستمعين ينتظرون دومًا انتصار الحبّ والخير على الكره والظلم والشرّ – تنتهي حكاية أبي ربحي أيضا نهاية سعيدة فتتهلّل الوجوه.

إذن، تبدأ الرواية باجتماع الناس وتمتّعهم بسماع حكاية تسلّيهم. لكن، سرعان ما ينقلب الجوّ إلى نذير سوء ويُسمَع صراخ. إنّها ضربة صائبة من سهيل كيوان لاختراق فترة الحياة الآمنة السعيدة البسيطة، التي سبقت النكبة، وذلك عن طريق إدخاله لحكاية أخرى "بطلتها" جملات، والتي أدّت لاشتباك بين أمين الزيدان ورسمي بن مخلوف أفندي. إذن، منذ البداية علينا أن نتوقّع كقرّاء تداخل الهناء بالشقاء. كذلك، لا يجب انتظار دخول الغريب كي يغيّر أوضاع الداخل، يكفي أن تقوم المشاحنات الداخليّة كي يتخلخل البنيان ويتزعزع الأمان وينهار.

الرواية ملأى بالحكايات المتداخلة، وتتعدّد فيها الشخصيّات، ممّا يجعلني أشبّهها بمبنى حكايات ألف ليلة وليلة ولكن بلباس عصريّ، يرويها رجل كلّيّ المعرفة مستخدمًا ضمير الغائب، ما عدا بعض المقاطع التي تبرز، دون تمهيد، بضمير المتكلّم، وهي في الأغلب مونولوج، دون استخدام العبارات المعهودة الدالّة على ذلك. والمدهش أنّ معظم هذه المقاطع، التي وردت بضمير المتكلّم، هي على لسان امرأة، وبالتالي تعبّر بشفافية وصراحة عن الداخل الأنثويّ. وكي يكسر ملل السّرد أعطى المؤلّف مساحة لا بأس بها للحوار (ديالوج) والذي جاء باللهجة الفلسطينيّة المحكيّة، بينما جاء الحوار بين "الأجانب"، أو بين اليهوديّ والعربيّ، بلغة فصيحة تخترقها كلمات باللغة العبريّة. كذلك، يدخل إلى السرد "نهفات" أو حكايات قصيرة تتناسب والحدث الموصوف، يجعلها لصيقة بالقصص الشعبيّة، وليس

فقط بحكايات ألف ليلة وليلة (التي هي الأخرى لها هذه الصفة).[22] يمكن تفسير ذلك على أساس أنّه تأكيد غير مباشر على انتماء المؤلّف للمجتمع الفلسطينيّ وتمسّكه بتراث شعبه العربيّ.

في مجتمع محافظ، يكون تأثير كسر تابو الجنس –أي العلاقة الحميميّة بين الرجل والمرأة بحسب المعايير والأعراف المتّبعة– أشدّ وطأة وتأثيرًا. جملات السيّد، جارة أمين الزيدان، فتاة غير متزوجة تعيش لوحدها مع أمّها المريضة، تقيم علاقة جنسيّة مع رسمي، ابن الأفندي مخلوف، المتزوّج من فضّة وهي ممرّضة لها سمعة طيّبة بين الناس. بالطبع، تنكر جملات حدوث أيّ علاقة مع رسمي، لكنّ الشكوك حولها لا تتوقف، وتؤدّي إلى اشتباكات بين عائلة الزيادنة وعائلة الأفنديّة. تبدو الحادثة، لأوّل وهلة، عاديّة بدون أبعاد سياسيّة. إلّا أنّ سير الرواية يبيّن لنا أنّ للأسماء دلالتها، فأمين الزيدان يبقى مخلصًا، شريفًا ومقاومًا بعد دخول اليهود إلى عكّا، بينما رسمي، الذي سمح لنفسه أن يخون زوجته، سيتحوّل إلى عميل "رسميّ" عند السّلطة ضد أبناء حارته، لا مبادئ لديه سوى أنّ الغاية تبرّر الوسيلة، فينتهج القوّة والخداع لتحقيق مآرب ذوي السّلطة في إجبار العرب على بيع بيوتهم، وليضاعف هو من أمواله جرّاء ما يقدّمه من خدمات.

تستمرّ المناوشات بين العائلتين لعدّة أيّام إلى أن يصل شيوخ الصلح لفضّ المشتبكين، وهي عادة لا تزال مستمرّة إلى أيّامنا في كثير من البلدات العربيّة، ممّا يبيّن أن المجتمع العربيّ لا يزال قبليّا في أسلوب تعامله مع كثير من المسائل الاجتماعيّة. يمتدّ تصوير الكاتب لمشهد العراك، ومن بعده محاولات الصلح بين الطرفين، بأسلوب يجعل القرّاء يتخيّلونه كأنّهم يشاهدونه عيانا، إلى جانب ما يحمله الوصف والتشبيه من طابع فكاهيّ. فقد وصل "المصاليح" على ظهور الخيل والبغال والحمير، وكذلك على ظهر شاحنة من نوع دودج "لها مقدّمة تشبه وجه كلب هائل من الحديد المطليّ بالأخضر" (13). وجرى الصّلح "بعد

22 انظر، على سبيل المثال، قصّة الثور السائب الذي يعيث فسادًا في الحقل فيغضب المختار ويطلب إحضار الثور حالا ليتّضح له أنّه ثوره. كيوان، 2018، ص 14–15.

جولات تليين وترطيب" (14) بين ديوانَيّ الحاج زيدان ومخلوف الأفندي. ويتمّ الصّلح وتطلق الزغاريد والآويها التي يتمّ فيها المقارنة بين الطرفين، فتمدح "أبو الأمين" كما تمدح سُفرة "أبو الرّسمي" (16). هذا الأمر يضاعف من رؤية "بلد المنحوس" كرواية لم تنفصل عن ماضيها، بل هي تحيي تراث الأهازيج والأغاني الشعبيّة والتقاليد العربيّة.

- **حياة اليهود في وارسو**

يبدأ الفصل الثاني من الرواية بتصوير حياة الجالية اليهوديّة في وارسو (عاصمة بولونيا)، قبل النكبة، واستعداد أسرة يوهان هيرش، والتي تعيش في منزل عريق كبير، لاستقبال شخصيّة مهمّة قادمة من بلشتينا (فلسطين). كان من بين مستقبلي الضيف الكبير (وهو بن غوريون) السيّد خيترمان، عديل السيّد يوهان هيرش، وبرفقته زوجته دبورا، وابنهما راتشنسكي وهو في الثامنة عشرة من عمره. الأخير، عمليّا، سيكون من الشخصيّات المركزيّة الفاعلة في الرواية.

دار الحديث بين الحاضرين بلغة اليديش، مناقشين مسألة الهجرة إلى بلشتينا، والتي يريد بن غوريون إقناعهم بها. خيترمان ذو الميول الماركسيّة، وهو والد راتشنسكي، يعبّر عن عدم تأييده لفكرة الهجرة، فهُم منذ مئات السنين يعيشون في بولونيا وقد اندمجوا فيها، ولليهود دور فعّال في الحياة الاقتصاديّة والسياسيّة. في المقابل يعترض بن غوريون منبّهًا الحاضرين إلى صدور قوانين كثيرة في ألمانيا تدعو إلى حرمان اليهود من حقوق المواطنة، إضافة إلى أصوات كثيرة تؤيّد الفكر النازيّ ومعاداة الساميّة. لذلك، فإنّ الحلّ هو الهجرة إلى بلشتينا لتحقيق حلم البيت الآمن. إلّا أنّ خيترمان يعبّر عن دهشته: "وهل تعتقد أنّ العرب هناك سيستقبلوننا بالغار والزهور؟! أنا لست مستوعبًا، كيف ممكن أن نحلّ مكان شعب آخر في بلاده، بل نقيم فيها دولة! أعتقد أنّ هذا سيؤدّي إلى كوارث لنا وللعرب" (19-20). يأتي جواب بن غوريون، والذي يحمل جواز سفر فلسطينيًّا، بأنّه يعرف العرب جيّدًا، فهو يعيش بينهم منذ أكثر من ثلاثة عقود، أكثريّتهم ساذجون، بدائيّون، فلّاحون فقراء.. يستقبلون اليهود في قراهم ومدنهم بالترحاب. وبالتالي، استطاع اليهود، على قلّتهم في فلسطين، عقد

صفقات شراء ناجحة، من بينها صفقة كبيرة مع عائلة سُرسُق اللبنانيّة التي باعتهم آلاف الدونمات من أراضي عكّا وحيفا وعيمق يزراعيل وغيرها. من ناحية أخرى، يمتلك اليهود السلاح وهم مدرّبون على القتال، والإنجليز يدعمونهم، فإذا وجدوا عند عربيّ بندقيّة أو مسدّسًا يعلّقونه على حبل مشنقة سجن عكّا. حتّى عصيان العرب وأعمال التخريب التي يقومون بها ضد الإنجليز، بين الحين والآخر، تصبّ في صالح اليهود. علاوة على الفائدة من إعدام هؤلاء "المخرّبين"، فإنّ الغرب سيرى في اليهود ممثّلين للحضارة الأوروبيّة في هذا الشرق الهمجيّ، ممّا سيساعد على تنفيذ "وعد بلفور". إنّ هدف بن غوريون من زيارته للسيّد هيرش ليس فقط إقناعهم بالهجرة، بل ليطلب دعم الحزب الشرقيّ الدينيّ الصهيونيّ، وضرورة توحيد الأحزاب اليهوديّة المختلفة ضد مَن يرفضون فكرة الهجرة إلى بلشتينا.

بعد أن ينفضّ الاجتماع يُدخِل المضيف يوهان هيرش ضيفه لينام في غرفة ابنه إيزاك. بينما يذهب إيزاك مع أختَيه ريبيكا وليئة لينامو في بيت خالتهم دبورا.

العبارة الهامّة التي يجب أن تلفت نظر القرّاء، على براءتها الظاهريّة، هي أنّ راتشنسكي وإيزاك قد وُلدا في نفس الشهر، وما كانا يفارقان بعضهما أبدًا. أجد هنا تناصًّا مع "حكاية الصعلوك الأوّل"، وهي ضمن الحكاية الكبرى "حكاية الحمّال مع البنات"، والتي يَرِد ذكرها في مرحلة متقدّمة من "بلد المنحوس" (244)، ممّا يدلّ على أنّ المؤلّف قد قرأها. ففي قصّة الصعلوك الأوّل يولد هو وابن عمّه في اليوم ذاته. في البداية، لا يرى القارئ أهميّة لهذه العبارة إلّا أنّ تطوّر الأحداث يثبت دورها ودلالتها.[23]

الفرق بين إيزاك وراتشنسكي أنّ الأوّل ابن لوالد متديّن ومحافظ على يهوديّته، بينما راتشنسكي ابن لوالد ماركسيّ، آمن بفكرة بناء مجتمع اشتراكيّ (بعيدًا عن الدين)، ولم يلتزم بأيّ مظهر أو عادة دينيّة يهوديّة. على العكس من ذلك، أحبّ أكل اللحم الأبيض (الخنزير) رغم التحريم الدينيّ، ولم يؤمن بوجود الله. لكلّ هذه الأسباب، لم يختن خيترمان

23 انظر في هذا الصّدد: سروجي-شجراوي، 2020، ص 196-200.

ابنه راتشنسكي. تبدو فكرة عدم ختانه عاديّة، بل بدون أهميّة، إلّا أنّ تطوّر الرواية يؤكّد على دورها الفعّال في تحريك الحدث.

يجدر بنا أن نعتبر "ألف ليلة وليلة" من أوائل الأعمال الأدبيّة التي تناولت مجتمعًا متعدّد الديانات ووفّرت، على سبيل المثال، صورة نمطيّة عن اليهوديّ في المجتمع، هي على الأغلب سلبيّة مقارنة بصورة المسلم. الرواية قيد المعالجة، كغيرها من الأعمال الأدبيّة الفلسطينيّة تقدّم لنا صورة عن اليهوديّ وفقًا لنمط شائع، وبالتالي يأتي اليهوديّ، غالبًا، في صورة المحتلّ والمغتصب والقاهر والمستغلّ للعرب الفلسطينيّين. هذا لا يعني أنّ كلّ الروايات الفلسطينيّة، التي تناولت العلاقة بين اليهود والعرب، قد امتثلت فعلا لهذه الرؤية النمطيّة. على سبيل المثال لا الحصر، في رواية "أورڤوار عكّا" لعلاء حليحل، الصادرة عام 2014، يقدّم الروائي علاء حليحل شخصيّة فَرحي اليهوديّ بشكل إيجابيّ، بل يعطيه صورة مشرقة، حيث يبدو منضبطًا في سلوكه وعقلانيًّا في أقواله وتصرّفاته، ومساعدًا للمساكين والمحتاجين، وصاحب رؤيا تهدف إلى تحقيق هدف جماعيّ (لليهود بالطبع) لا مصلحة شخصيّة.[24]

ما نبّه إليه بن غوريون من العداء المتصاعد لليهود في أوروبا أخذ يتحقّق؛[25] بداية على شكل تهديدات بالكلام، أعقبها ضرب واعتداء على المحلّات التجاريّة التابعة لليهود. هذا الوضع جعل كلًّا من إيزاك وراتشنسكي يفكّران بالهجرة إلى فلسطين.

تقدّم لنا الرواية صورة عن اليهوديّ واليهوديّة بصفتهما الآخر، وذلك على اعتبار أنّ الرّاوي يمثّل "الأنا" الفلسطينيّ الذي يروي حكاية النكبة من خلال عدّة أصوات. في الواقع، لا يوجد "أنا" أو "آخر" بالمطلق، لأنّ الأنا يكتسب هويّته من خلال معاملة الآخر له ومن خلال نظرته له، ومن خلال أفكار مسبقة لديه. أمّا تحديد من يقوم بدور الأنا ومن يقوم بدور الآخر فهو أمر ملتبس، لأنّ العلاقة تعتمد في أساسها على قوّتين متصارعتين، لا بدّ لإحداهما أن تتغلّب على الأخرى، فتكتسب بالتالي دور "الأنا" الذي يدير اللعبة. في هذا العمل الروائيّ،

24 انظر: سروجي-شجراوي، 2018، ص 91-96.

25 انظر الفصل الرابع من الرواية.

قد نجد بأنّ لعبة الأنا/الآخر تعتمد على من هو صاحب السّلطة، وبالتالي، تصير "الأنا" الفلسطينيّ هي الأضعف في مواجهة "جحيم الآخر". لكنّ اليهوديّ ذاته قد يكون، في مراحل معيّنة من حياته، هو "الآخر" الأضعف في مواجهة "أنا" مجتمع نازيّ ينادي بالقضاء على اليهود.

لأوّل وهلة يجعلنا الراوي نعتقد أنّ النظّارة السوداء التي يضعها الضابط **إيزاك** هي مجرّد إكسسوار أو حماية له من شمس النهار، ولكنّه يبقيها على عينيه في الليل أيضا! إذن، هناك سرّ ينكشف لنا تدريجيّا، له علاقة وثيقة بهويّة "إيزاك" الحقيقيّة الذي ولد في نفس الشهر مع راتشنسكي. الشبه بينهما كبير، إلّا أنّ عين راتشنسكي اليسرى فيها لونان: نصف الحدقة العلوي أزرق، ونصفها الآخر بنّيّ، ولذلك يضع نظارة سوداء بشكل دائم. إذن، الشخصيّة المركزيّة الفاعلة في الرواية هي راتشنسكي الذي أخذ هويّة "إيزاك" بعد أن قتله النازيّون، ثمّ هاجر إلى فلسطين. ابنتا خالته ريبيكا وليئة هما الوحيدتان اللتان تعرفان سرّه، لكنّ راتشنسكي يتواطأ مع النازيّين لينقذ نفسه، ويتخلّى عن ريبيكا التي ضاجعها في ليلة سابقة واعدًا إيّاها بالزواج، بينما لا يحاول بتاتًا إنقاذها هي وأختها.

يمثّل "إيزاك" (الحقيقيّ) الإنسان صاحب المبادئ، مقابل راتشنسكي الذي يمثّل الإنسان الوصوليّ، الانتهازيّ. بالنسبة لإيزاك "الوطن هو المكان الذي تشعر بالانتماء إليه" (89). على الرغم من أنّه ولد وترعرع وصار شابّا في بولونيا إلّا أنّه يشعر بالانتماء إلى أرض إسرائيل، حيث يستطيع أن يكون سيّد نفسه. في المقابل، يستهزئ راتشنسكي من نظرته هذه إلى إسرائيل، كوطن يمكن أن يكون فيه مجرّد إنسان فقير. من الأفضل، حسب راتشنسكي، اختيار مكان تستطيع أن تملك فيه مالًا أكثر كي يكون وطنًا لك (89). كان الوضع الاقتصاديّ ليهود بولونيا أفضل بكثير من عائلات مسيحيّة بولونيّة، إضافة إلى أنّ اليهود لم يشتروا حاجيّاتهم إلّا من دكاكين يهوديّة، ممّا جعل هتلر و"الأغيار" ينقمون عليهم ويحمّلونهم مسؤوليّة الأزمة الاقتصاديّة.

بعد اللقاء الغرامي بين ريبيكا وراتشنسكي، بانتظار عودة إيزاك وليئة من السّوق، تأتي مجموعة من الشبّان والشابّات، بعضهم مسلّح، يصرخون: "عاشت بولونيا نظيفة من اليهود، والروس، والبيلاروس، وكلّ الغرباء" (94). يتنكّر راتشنسكي ليهوديّته ويدّعي بأنّه مسيحيّ، بدليل أنّه غير مختون، كي ينجو بنفسه.[26] كما ادّعى أنّ ريبيكا هي زوجته من أصول روسيّة، ممّا جعل هذه المجموعة يستشيطون غضبًا، فعلى الروس أيضا أن يغادروا بولونيا.

بقيت المجموعة في البيت مع ريبيكا وراتشنسكي إلى أن حضر إيزاك وليئة، اللذان ينكشفان لمجموعة الشبّان بأنّهما يهوديّان، فيشكّكان بحكاية ريبيكا وراتشنسكي من جديد. يتمّ أخذ الأموال من إيزاك. يحاول أحدهم (اسمه دوبتشكا) اغتصاب ليئة، فيهجم إيزاك عليه ويقضم أنفه. عندها يُطعن إيزاك، يُعذَّب ويهان ويُقطع عضوه الذكري بواسطة ربطه بوتر الجيتار، كما يُطلب من راتشنسكي أن يبصق على إيزاك فيفعل، ويكرّر مع المجموعة "عاشت بولونيا نظيفة من اليهود" (99). في النهاية يموت إيزاك بعد أن ينزف طويلا، ويقرّر رئيس العصابة دوبتشكا أخذ راتشنسكي معهم، ليكون شريكًا لهم في الاهتداء إلى بيوت اليهود في وارسو لتسليمهم للعصابة، ومعاونًا لهم في عمليّات قطع الطرق والنهب والاعتداءات.

بعد هزيمة النازيّة يستعيد راتشنسكي (أو إيزاك) يهوديّته، ويهاجر إلى فلسطين على أساس أنّه من عائلة صهيونيّة مناضلة. يتلقّى تدريبات عسكريّة ويصير بسرعة قائد فصيل. تحدّث العبريّة، إضافة إلى اليديش والبولونيّة وعرف الكثير من الكلمات الروسيّة بفضل ريبيكا التي عشقت الأدب الرّوسيّ.

من وارسو إلى عكّا – امتزاج التاريخيّ بالمتخيَّل

باستخدام أسلوب المونتاج السينمائيّ نشهد في الفصل الثالث عودة لعكّا، وبالتالي نحصل على مزيد من المعلومات عن شخصيّات الرواية. هذا الفصل يمثّل عمليًّا الحدث المقابل زمنيًّا

26 عن مطالبة الشبّان لراتشنسكي بإثبات أنّه غير مختون، انظر: كيوان، 2018، ص 94-95.

للحدث في الفصل الثاني من الرواية الذي تناول المكان وارسو. ويأتي الفصل الرابع مكمّلا للفصل الثاني عن وارسو، ولا يعود الكلام عنها إلّا في الفصل الثامن من الرواية. ابتداء من الفصل التاسع حتّى النهاية تتمركز الرواية في عكّا.

أحسّ العكّيّون بالخطر الدّاهم بعد قرار عصبة الأمم بتقسيم فلسطين. وتزايد نشاط العصابات المسلّحة الصهيونيّة بطرد عائلات عربيّة من يافا وحيفا وغيرها. بدلًا من حضور فريد الأطرش، كما ترقّبوا بفرح وانفعال، ظهرت السفن في عرض البحر لتثبّط أحلامهم وتضاعف مخاوفهم من المستقبل، وتزيد من قلق الحاج زيدان الذي صاح:

> يارجال، اسمعوا، خلّينا نحكي عالمكشوف، مين عندو بارودة، أو طبنجة، أو كريك، أو منكوش، أو سيف، وحتّى عصاي، كل واحد قادر، واجبه إنه يستعدّ، التأخّر عن الزحف كفر وردّة عن الدّين، أنا بحذّركم، عكّا بتناديكم، هذا عرضكم وأموالكم، واليهود، الله أعلم على شو ناويين (65).

صَدَق، إذن، بن غوريون! كيف سيدافع العكّيّون عن مدينتهم أمام أسطول بحريّ بعتاده وأسلحته! المعركة محسومة قبل أن تبدأ. على الرغم من تطمينات الإنجليز التي وصلت إلى أهل عكّا بأنّ اليهود لن يهاجموا مدينتهم، إلّا أنّهم وجدوا أنفسم محاصرين، فالخروج أو الدخول إلى عكّا لأبنائها العرب محفوف بالمخاطر. هكذا صارت الطريق من الناقورة حتّى يافا تحت سيطرة اليهود وباتت عكّا معزولة (انظر: 66). تفاقم الأمر سوءًا بعد إصابات كثيرة بالتيفوئيد نتيجة تلويث المياه التي تصل من قناة الكابري والتي تسقي عكّا (انظر: 67). استبسل أهل عكّا لبضعة أيّام، فقُتل كثير منهم، ولم تصلهم أيّ مساعدة من الدول العربيّة كما توهّموا.

يتنكّر أحد اليهود بلباس عربيّ ويحمل رسالة للعكّيّين يقرأها عليهم الدكتور سرّي الطواشي، خرّيج الجامعة الأمريكيّة في بيروت، مفادها أنّ الاستسلام بدون شروط هو الأفضل "حقنًا لدماء العرب واليهود" (69). كان رأي الحاج زيدان بأنّ الاستمرار بالمقاومة أمر مستحيل. فتطوّع عدد من الرّجال ورفعوا "خرقة بيضاء" ومعهم رسالة بالموافقة، لكن

بشرط عدم الاعتداء على الأعراض. فدخل اليهود عكّا وطلبوا تسليم السلاح، "ثمّ انقضّوا على المدينة قتلًا واغتصابًا طيلة يومين" (70)، الأمر الذي يجعل قارئ الرواية يعيش مشاهد مرعبة لسقوط عكّا وتعذيب ناسها وإذلالهم وقتلهم. هكذا ترتقي عكّا كي تصير رمزًا لكافّة فلسطين. والحاج زيدان يبدو رمزًا للإنسان الفلسطينيّ الذي يُجرَّد من بيته وتُغتصَب كرامته، وذلك بعد أن يتمّ تعريته وضربه، بحسب أوامر الضابط الأشقر ذي النظّارات السوداء (إيزاك) الذي "يهتدي" إلى العربيّ بحسب حاسّة الشمّ لدى كلبه راعام (وتعني رعد). يبقى الحاج زيدان ذليلًا عاريًا إلى حين قدوم ضابط آخر هو يوناتان، الذي تميّز بصوت أنثويّ، فاعترض على أفعال إيزاك وأمر بإعطاء بطّانيّة للحاج زيدان كي يلفّ بها جسده "الذي بدا ذاويًا كشجرة قُطِعت من جذورها" (70).

تحوّل الكثير من العرب العكّيّين إلى لاجئين في بلادهم، وعبيد يعيشون في الخيام ويعملون في حصاد القمح والشعير، ثمّ يُحَمَّلون كأنّهم بضاعة كريهة في شاحنات تصل بهم إلى حدود لبنان. عندها تُطلَق النيران عليهم من الخلف، منهم من يُقتَل ومنهم من ينجح في الفرار ومنهم من يحاول العودة! (انظر: 71).

في سجن القلعة تحتفل القيادة اليهوديّة، برئاسة الضابط إيزاك، باستسلام عكّا. يتذكّر يوآب ما فعله رفيقه أوريا مع الخيّاطة فيرفع كأسه قائلا: "نسيتم أن تشربوا نخب الخيّاطة" (73). حاول أوريا أن ينبّه يوآب لوجود بات شيبع التي أثارت قصّة الخيّاطة فضولها.

في أوّل لقاء رسميّ للقيادة العامّة بهدف تقييم الوضع العام، تذمّر اليهود من بقاء عرب في عكّا، خصوصًا في الحيّ القديم، وتمّ توجيه اللوم إلى القادة الميدانيّين وعلى رأسهم القائد إيزاك، يلومونه على بقاء "الحثالات" (122). ضايقهم بقاء ثلث السكان العرب في عكّا رغم كلّ ما فعلوه للقضاء عليهم. هنا يلجأ "دايان"، الضابط بعين واحدة، إلى اقتراح حيلة للتخلّص من العرب، وهي التضحية بيهوديّ يطلق النار على الجنود، فتُوَجَّه التهمة إلى العرب، الذين سيهربون خلال ساعات بالقوارب (122-123). لكنّ بن غوريون يسخر من

هذا الاقتراح، فهُم لم يعودوا عصابة، بل دولة في عصبة الأمم المتحدة. وبالتالي، يجب أن تكون تصرّفاتهم تتناسب مع مكانتهم الجديدة.

بعد نقاش طويل تقرّر هيئة الأركان العامّة العمل على إقلاق راحة سكّان الحيّ بقرع الطبول والأبواق ليلًا ونهارًا، وافتعال المشاكل مع السكّان إلى حدّ يجعلهم يعيشون في جحيم. هذا الأمر يجب أن يطبّق في كلّ المناطق التي يعيش به عرب، "يجب كنسهم من الحيّ القديم، إنّه روح المدينة [...] هي الأسوار، والخانات، والأسواق، والمباني التاريخيّة، والأزقّة، التي يجب أن تنطق كلّها بالعبريّة" (124). تكوّنت إستراتيجيّة التخلّص من العرب من شقّين أساسيّين: أ- زعزعتهم نفسيًّا عن طريق قرع الطبول في دارة الفنّ، ب- استخدام أشخاص من عرب عكّا لمساعدتهم في بيع البيوت والمحلّات، وبالتالي إخراجهم من عكّا. يمثّل رسمي أفندي، عشيق جملات، دور الخائن العميل.

تشكُّل الشخصيّات عبرَ سرد الرواية - العربيّ واليهوديّ ومسألة مواجهة "الآخر"!

يتّبع سهيل كيوان المذهب الواقعيّ في تقديمه للشخصيّات إلى حدّ يجعلنا نتخيّلها كأنّها من لحم ودم، على عكس معظم الروايات الحديثة التي تقدَّم فيها الشخصيّة ككيان لغويّ مبعثَر، لا وجود له إلّا في السياق النصّيّ. إلى جانب ذلك، فإنّ كلّ عنصر في هذه الرواية يساعد في فهم الشخصيّة وإضفاء الحياة عليها. فمن خلال وصف الشخصيّة، سلوكها، حوارها مع نفسها ومع الآخرين، عبر انتماءاتها ومشاعرها، تشابهها أو اختلافها عن شخصيّات أخرى في الرواية، بإمكاننا أن نركّب صورة مناسبة عن هذه الشخصيّة.[27]

الشخصيّات، من الرجال والنساء، مبنيّة على طريقة التماثل أو المشترك بينها، أو على طريقة التضادّ. كما نجد إحدى الشخصيّات تشترك بصفات معيّنة مع شخصيّة أخرى، ولكنّها أيضا تتناقض معها. رغم بروز مكانة أدوار شخصيّات معيّنة على غيرها، إلّا أنّ الشخصيّات

27 عن المفهوم التقليديّ للشخصيّة الأدبيّة مقابل التوجّه البنيويّ والسيميوطيقيّ، بحسب شلوميت ريمون-كينان، انظر الملاحظة الهامشيّة رقم 647 في، سروجي-شجراوي، 2011، ص 601-602.

الأخرى، التي تعطى مساحة أقلّ في الفضاء الروائيّ، لها دورها الهامّ المؤثّر على مسار الرواية، وكذلك على مصير الشخصيّات المركزيّة.

أمين الزيدان شخصيّة لها مكانتها في بيئتها العكّاويّة. هو وكيل ناجح في تسويق التبغ. يعشق الموسيقى ويحلم بأنّ ابنه الصغير شكري سيصير عازفًا عظيمًا في المستقبل. لذلك، يأخذه إلى دارة الفنّ، إلى المعلّم قدّورة، كي يعلّمه العزف على العود: "بدّي أشوف العود بحضنك، لازم تتجوّزُه، فاهِم شو يعني تتجوّزُه" (30)، عبارة كان يردّدها أمين دون كلل على ابنه. إذن، هو يطالب ابنه بأن يصير هو والعود واحدًا في حالة عشق مستمرّة. من ناحية أخرى، يتّخذ العود في هذا السّياق رمزيّة جسد المرأة. كما هو معروف، المرأة، في المجتمع العربي المحافظ، هي عرض الرّجل وشرفه وكرامته وعزّة نفسه. هي تلك التي يقيم معها علاقة جسديّة ليعبّر لها عن حبّه. يتّضح من العبارة التي يردّدها أمين بأنّ العود سيتحوّل فعلا إلى معشوق، بعد أن يتقن شكري العزف، بل سيكون له دور فاعل في حصوله على عمل بأوامر أو "توصيات" من ذوي السلطة اليهود. ولكن، هل يمكن أن يتخلّى شكري عن هذا الحبّ الذي يعكس هويّته ويمثّل، بمعنى من المعاني، تاريخ شعبه وكرامته وجوهر فلسطينيّته؟ الجواب يأتي مع التطوّر الدراميّ للرواية حيث يتحوّل العود إلى رمز نصّيّ موازٍ للرواية ذاتها.

ينكشف الفصل الثالث عن شخصيّات أخرى عاشقة للموسيقى، مثل قدّورة وربحي النایاتيّ. هي شخصيات تمارس العزف والتلحين لأنّها تشعر بأنّ الموسيقى قادرة على انتشالهم من البؤس الروحيّ والماديّ، تمتهنها رغم أنّها تدرّ القليل من المال، إلّا أنّها تجعلهم يشعرون بأنّ لوجودهم معنى، وبدونها لا يمكنهم التنفّس.

ولكن، حين يخون المكان أصحابَه الأصليّين، تتحوّل الموسيقى إلى عبدة لمالكها. هكذا يُستبعد المعلّم قدّورة وغيره عن دارة الفنّ، حيث تصير مكانًا للتعذيب بواسطة الموسيقى. بدلًا من عزف الأغاني الجميلة يُعذَّب أهل عكّا بقرع الطبول والصّنوج والأجراس وغيرها، في ضجيج يُصمّ الآذان ويخترق الروح، فيجعلها تعيش توتّرًا لا يتوقّف، بسبب قلّة النوم والراحة

(115). كلّ ذلك يجري بحسب تعليمات أوريا، صاحب العينين اللتين تبدوان" كزجاج كشح لونه".

يقرّر قدّورة أن يدخل دارة الفنّ رغم الحظر، فيجد أنّ المكان الأحبّ على قلبه قد انتُهك، بل صار معاديًا له، بعد أن تغيّرت وجوه المالكين، فصارت العبريّة هي لغة التواصل، ثمّ تحوّلت آلة القانون التي يعتزّ بها إلى آلة يُضرَب بها على ظهره دون رحمة. صار العربيّ (أو "العَربوش" بهدف التحقير)، الذي كان المالك الأصليّ للمكان، مجرّدًا من إنسانيّته، بهيمًا يُرفَس ويُركَل دون رحمة، بعد أن تمسّك بالقانون كما لو أنّه ابنه (117-118).

لا يستسلم قدّورة، بل يطلب مقابلة الدكتور يوناتان، المتحمّس لحقوق الإنسان والمواطن، كي يلغي قرار أوريا، فيتوقّف تعذيب العكّيّين بصوت الطبول المزعج. بلهجة ساخرة يتطرّق الراوي إلى استسلام العربيّ لمسألة تفتيشه، وكأنّها صارت أمرًا طبيعيًّا لا تحتاج إلى نقاش. لذلك، يندهش قدّورة عندما لم يطلب منه التوقّف للتفتيش: "اكتفى بلمسة خفيفة لجسده، رغم أنّه كان مستعدّا لكلّ طارئ، فقد ارتدى لباسًا داخليًّا جديدًا احتياطًا، في حال طلب منه إنزال الخارجيّ، فأنت لا تستطيع الاعتراض إذا طلب منك إنزاله، وقد يؤدّي تمسّكك به عاليًا إلى ورطة، حينئذٍ يحقّ لرجل الأمن التعامل معك، كما لو كنت قنبلة موقوتة" (222).

يستقبله يوناتان بحفاوة غير متوقّعة، بل ناداه بحنان ورقّة "حبيبي"، معبّرا له عن حبّه للموسيقى ولجماعة الفنّانين. فالفنّ، في نظره، هو الثورة. كانت الموسيقى التركيّة تنساب من مكتب يوناتان بعذوبة، فيها حزن ونشوة. يأتي وصف مكتب يوناتان دالًّا على أنّه يميل إلى نفس جنسه. فقد انتبه قدّورة إلى أنّ زجاجات الخمور، المتنافسة بأحجامها وألوانها، تحمل دلالات جنسيّة واضحة. فواحدة منها، مثلًا، على شكل رجل عارٍ متّكئ على مرفقه، وآخر يصبّ الخمرة من عضوه الزجاجيّ، وهناك صورة ليوناتان بمايوه السباحة على شاطئ البحر.

يعبّر يوناتان لقدّورة بأنّه يحلم بفرقة موسيقيّة كبيرة، "فيها مسلمون ويهود ومسيحيّون ودروز، تطوف المدن والعالم كلّه، تعزف للحب والسّلام [...] (لأنّ) كلّ المخلوقات تحبّ المتعة، وتبحث عنها، المتعة غاية العاقل [...] (ثُمَّ) اقترب من قدّورة ومرّر ظهر كفّه على عنقه. انفعل قدّورة واحمرّ" (226-227). واستمرّ يوناتان بمداعبة صدر قدّورة، والأخير صامت، دليل عجزه. يخفّف يوناتان من وطأة الحدث بأن يعبّر عن افتنانه الشديد بالعود بشكل خاص. في هذا السياق، العود رمز واضح لعضو الذكورة، وقد فضّله يوناتان على سائر الآلات الموسيقيّة. يتناسب هذا التفسير مع موقف شكري من ياسمين حين طلبت أن يعلّمها العزف على العود، فوجد أنّ رؤية فتاة تضمّ عودًا فيه إيحاء جنسي واضح، لأنّ "بنية العود ترغم العازف على احتضانه" (254)، بينما رأى بالكمان، الذي لا يحتاج إلى الضمّ، مثل الهارب، أقرب إلى طبيعة الأنثى. علاقة يوناتان بالعود هي على عكس علاقة شكري بالعود، الذي ارتبط لديه بالحبيبة ياسمين في كلّ مرّة يحتضنه ليعزف عليه؛ "العود أنثى رقيقة، يضمّها بقوّة، يكاد يكسر أضلاعها، يلامس أعضاءها" (253).

اتّضحت، إذن، ميول يوناتان العشقيّة. لم ينكر مثليّته، بل عبّر عن رأيه بجرأة: "هناك من يسمّونه شذوذًا، وهذه تسمية بدائيّة، الشذوذ هو التنكّر لحقيقتنا التي نشعر بها، حتّى الربّ الذي نؤمن به كلّنا لا ينكر هذا، ألم يعِد المؤمنين منكم في الجنّة بأن يكافئهم بالغلمان! لأجل ماذا! بالتأكيد ليس لغسل وكي الملابس. هل تسمح لي بأن أدلّلك قليلًا؟ انحنى وقبّل عنقه" (229).

عبارة يوناتان عن الغلمان الموعودين كمكافأة للمسلمين في الجنّة مثيرة للجدل، فهي تبدو كأنّها تشرّع للمثليّة، أو على الأقّل تقرّ بوجودها في الواقع.[28] والمؤلّف الذي يبدأ فصله الثامن عشر بآية من سفر صموئيل الثاني 1: 26،[29] ثم برواية للطبري، في تاريخه، عن الخليفة الأمين الذي أحبّ الخصيان، وكان متيّمًا بأحد الغلمان ويدعى كوثر (221)، ثمّ عندما يجعل

28 انظر مثلا، **القرآن**، سورة الطور، آية 24: "ويطوف عليهم غلمانٌ لهم كأنّهم لؤلؤ مَكنون". انظر كذلك: سورة الإنسان، آية 19؛ سورة الواقعة، آية 17.

29 "قد تضايقتُ عليك يا أخي يوناثان، كنت حلوًا لي جدًّا. محبّتك لي أعجب من محبّة النساء". **العهد القديم**، سفر صموئيل الثاني، 1: 26.

قدّورة يتساءل بينه وبين نفسه إن كان يوناتان مثل ناجي ابن أبو حمدان (229) – يريد أن يقول بأنّ المثليّة موجودة منذ القدم، وعند شرائح مختلفة من الناس.

إنّ اختيار المؤلّف ليوناتان بأن يكون مثليًّا له دلالته، فهو الوحيد الذي يبدو إيجابيًّا، محبًّا للسلام، وله حلم بتعاون جماعيّ في مجال الموسيقى، لكنّه كمثليّ يعني أنّه، على الأقلّ في نظر مجتمع شرقيّ محافظ، هو ناقص وغير قادر على تحقيق هذه الطموحات السامية، تمامًا كما أنّه يعجز عن إقامة علاقة جنسيّة مع امرأة، وبالتالي لن ينجب منها، أي يبقى بدون امتداد له ولكفاءاته. حالته هذه تماثل، ولو بشكل جزئيّ، حالة إيزاك، الذي يختن على يد امرأة، كأنّها بفعلها هذا تشوّهه في عضوه الذكريّ. ويبقى إيزاك دون ولد أو بنت، كأنّ المؤلّف أراد معاقبته بطريقة ما. هكذا يضطرّ إيزاك أن يحوّل أمواله الكثيرة لمؤسّسات تهتمّ بالعجزة.

هل يمكن للفنّان المرهف الحسّ، عاشق الموسيقى قدّورة، الذي يقرّر أن يقطع صلته بيوناتان لأنّه يستحيل أن يجاريه في مثليّته، استغلال علاقة الودّ التي تربطه بالآخر ربحي النایاتيّ؟ يتفاوض قدّورة مع ربحي، العاشق هو أيضًا للموسيقى، ويقنعه بابنة عمّه جملات ليتزوّجها ويرتاح هو من القال والقيل. لقد توتّرت علاقة قدّورة برسمي أفندي منذ الطوشة بين الزيادنة والأفنديّة، وبات يشعر بأنّ جملات، يتيمة الأب، صارت عبئًا عليه وبأنّ واجبه أن يسترها. لذلك، يستغلّ الوضع المادّيّ لربحي، عازف الناي، ويقنعه بالزواج من جملات التي تكبره بخمس سنوات، فهو بهذا سيضمن لنفسه سقفًا يعيش تحته ومحلًّا، كانت تملكه جملات في السوق، بإمكانه أن يحوّله إلى ورشة لصناعة النايات. يتردّد كثيرًا ربحي، فهو كلّما تذكّر قصّتها مع رسمي شعر بالاشمئزاز (39). من ناحية أخرى، "هناك إجماع بأنّه لم يحصل بين رسمي وجملات فاحشة" (40). يختلي ربحي بأفكاره عند سور عكّا، المطلّ على البحر، ليبثّ أمواجه حيرته. ونبقى كقرّاء دون معرفة بالقرار الذي سيتّخذه ربحي، بخصوص الزواج من جملات، إلى ما بعد عدّة فصول من الرواية.

في المقابل، ينقل لنا المؤلّف ما يدور في عقل جملات من أفكار ومشاعر لتحكي هي عن نفسها بصدق، ممتنعًا عن التعليق، وفي ذلك يسمح بتعدّد الأصوات في روايته.[30] فالرّاوي في "بلد المنحوس" ليس واحدًا من الشخصيّات، بل يكتفي بأن يقوم بعمليّة السّرد. هو، في ذات الوقت، عليم بكلّ الأمور، لكن دون أن يسمع صوته، بل صوت الشخصيّات المختلفة والمتصارعة فيما بينها، ممّا يكسب الرواية حيويّة وحركة شبيهة بتعدّد أصوات الآلات الموسيقيّة في الجوقة الواحدة.[31] تتناسب فكرة "البوليفونيّة" (تعدّد الأصوات) مع ما يقوله الرّوائيّ البريطانيّ، من أصل هنديّ، سلمان رشدي عن الأدب، حيث يلاحظ أنّ "الأدب هو ذلك المكان الواحد في أيّ مجتمع، الذي يتيح لنا أن نسمع أصواتًا تتكلّم عن كلّ شيء وبكلّ طريقة ممكنة، بينما نحن نعيش في العالم السرّيّ داخل رؤوسنا".[32] الراوي في "بلد المنحوس" شبيه بالرادار يلتقط الموجات الصوتيّة الشتّى، ومن أماكن مختلفة، ليترجمها لنا بلغة نفهمها، كما ينقل لنا الأشكال والحركات والسلوكيّات المتنوّعة للشخصيّات.

ما يدعو للاستغراب هو أنّ حكي جملات (وهي امرأة عاديّة، غير مثقّفة، من الشعب) يجري بينها وبين نفسها بلغة فصيحة، بينما عندما تتذكّر كلامها مع رسمي فيكون ساعتئذٍ بالمحكيّة. هل يعني ذلك أنّ المؤلّف، لحظة إبداع فنّيّ، قد "تقمّص" شخصيّة جملات فعبّر عنها ولكن بلغة تناسبه هو، مستخدمًا ضمير المتكلّم على شكل مونولوج داخليّ؟[33] هكذا يأتي السرد عفويًّا، تلقائيًّا، دون أن يقحم المؤلّف ذاته ليعبّر عن رأيه أو يعلّق على الحدث. أرى بأنّ كلام جملات بينها وبين نفسها بلغة فصيحة هو عمليًّا الصّوت الآخر للمؤلّف الذي

30 عن مفهوم "تعدّد الأصوات"، أصوله ومميّزاته، انظر: حمداوي، 2012.

31 من الجدير أن نذكر بأنّ المؤلّف يعزف على الجيتار، وملمّ بالموسيقى، وتكثر، في روايته هذه، الإشارة إلى عدّة خصائص تابعة لطبيعة العزف، يفهمها المختصّون، إضافة إلى تنويعه الكلام عن الآلات المختلفة للعزف.

32 الاقتباس من: Bennett & Royle, 2009, p. 77.

33 يجب التمييز بين المونولوج والمونولوج الداخليّ (interior monologue)، فالأوّل يعني بحسب أصله الإغريقيّ "التكلُّم منفردًا"، وهو يظهر في السرد بعد عبارات مثل "فكّر بينه وبين نفسه" أو "حدّثتُ نفسي". أمّا المونولوج الداخليّ فينقلنا إلى العالم الداخليّ للشخصيّة بدون هذه العبارات، ودون تدخّل من جانب المؤلّف إمّا بالشرح أو التعليق. وهو، ككلّ مونولوج، حديث لا مستمع له لأنّه حديث غير منطوق. انظر: سروجي-شجراوي، 2015، ص 55.

اتّخذ لنفسه، في هذه اللحظة من الرواية، شخصيّة جملات. من ناحية أخرى، بسبب امتداد هذا المونولوج على صفحتين ونصف الصفحة، فإنّ كتابته بالمحكيّة يمكن أن تشكّل عائقًا في فهم اللهجة الفلسطينيّة لمن لا يعرفها. ولذلك، على ما يبدو، ارتأى المؤلّف أن يكون بلغة فصيحة.

المرأة جملات موجوعة، وتعاني من نفاق المجتمع وأحكامه. لقد أحسّت بأنوثتها مع رسمي الذي نتعرّف عليه من خلال وجهة نظرها هي، كما نتعرّف على جانب آخر من المعلّم قدّورة:

> رسمي مخلوف الأفندي، الرجل الأنيق، الذي يرتدي ملابس وطاقية مثل الإنكليز، يضع على عينيه نظارات سوداء، يقتحم عليّ وحدتي غير مبال بالنتائج، رغم أنّه متزوّج وابن أفندي، لم يهمّه أن تحترق البلدة، لم يفكّر إلّا بأن ينالني، لا مقارنة بينه وبين ربحي، المسكين الذي دفعه قدّورة، ربحي لم ينتبه لوجودي أصلًا، لولا أنّ قدّورة لفت انتباهه، أعرف أنّ قدّورة يشعر بأنّني عبء وعار عليه، منذ كنّا أطفالًا، اتّفقنا أن نصير زوجًا وزوجة، هكذا اتّفقت والدتانا، وكلّ الجيران يعرفون، لكنّه عندما كبر، فضّل عليّ امرأة أخرى، ما أن شبّ وصار يعزف على العود، حتّى اختلف مزاجه تمامًا، بات يحلم بفتاة اخرى، [...] صار يقلب سحنته عندما يراني، يتهرّب منّي، لم يعد يزورنا، صار يقول إنّني مثل أخته، ليش مثل أخته! عندما تكون البنت حلوة، يتقاتل أولاد عمّها عليها [...] ولكن عندما لا يعجبهم جمالها، تصبح مثل الأخت. قدّورة يريد أن يُسكت الناس، يريد أن يزوّجني صاحبه، كي يرتاح، وينام الليل الطويل [...] رسمي أشعرني بأنّني أنثى مرغوبة، ولكنّه لن يتّخذني زوجة، كان صريحًا معي منذ البداية، فهو يخشى إخوة فضّة الخمسة، كل عكّا والمنطقة تخاف منهم [...] قال لي "أنتِ ملك يميني"، سألته: "شو يعني ملك يمينك"؟ قال "يعني مسموح لي ولك أن نفعل ما يفعله كلّ زوج وزوجة، ولكن بالسرّ!" (41-42).

مع تطوّر أحداث الرواية، نكتشف أنّ صوت المجتمع، بتقاليده وأعرافه، يتغلّب على صوت الأنثى، فتقبل جملات بأن تتزوّج ربحي النایاتي رغم أنّها لا تحبّه، وتعرف تمامًا غاياته ومصالحه الماديّة التي تدفعه للزواج منها.

قبلت جملات أن تقيم علاقة جنسيّة بإرادتها مع رسمي أفندي، قبل أن تتزوّج من ربحي النایاتي. فعلت ذلك دون أن تقيم وزنًا لأعراف مجتمعها وتقاليده. باتت ملوّثة في نظر المجتمع لأنّها قامت بفعل لا يليق بالفتاة العربيّة أن تقوم به. عمليًّا يأتي فعلها على عكس معنى اسمها. في المقابل، هي، من وجهة نظرها، لم تفعل إلّا ما يجعلها تفرح بأنوثتها دون أن تؤذي أحدًا، ولذلك لم يؤنّبها ضميرها أبدًا. هي، إذن، ليست عاهرة وليست عفيفة، أي أنّها تنتمي لذلك الجانب الملتبس، بحسب زاوية النظر التي تُتّخَذ.

من خلال تجوال شكري (ابن أمين الزيدان) على شاطئ البحر، نكتشف خيانة ربحي النایاتي لجملات مع امرأة شقراء تعمل بالبغاء، ترتدي تنّورة قصيرة جدًّا (207). لا يُصَرَّح بهويّة المرأة، إن كانت عربيّة أو يهوديّة، كأنّ البغاء قد تحوّل إلى هويّة تحدّد وجود الإنسان، وترسمه من خلال نموذج شائع. فالمرأة الشقراء تمثّل غالبًا، بالنسبة للعربيّ، الآخرَ الأجنبيّ أو اليهوديّ (على عكس ياسمين الفلسطينيّة السمراء) ممّا يجعلنا نميل إلى أنّها يهوديّة.

يمكن اعتبار خيانة ربحي لجملات دليلًا على شعوره بالنقص أمام الآخرين، بسبب التلميحات التي كثيرًا ما لاحظها على فعلة رسمي مع من صارت زوجته. كان ذلك يحبطه ويثير اشمئزازه كلّما تخيّلها، وهو ينوي معاشرتها، بأن رسمي الأفندي فوقها. فجاءت خيانته شكلًا من أشكال الانتقام من جملات التي أزعجها عزفه على الناي، وهذا يدلّ على نفورها منه. لم يُذكر بتاتًا في الرواية بأنّها تضايقت من ضجيج الطبول، بينما أعلنت تذمّرها من صوت الناي الذي يذكّرها بالنّواح. لذلك، لم تكن تسمح لربحي بالعزف إلّا بعد أن تخرج من البيت (257).

العلاقة بينهما وصلت إلى طريق مسدودة، مثّلت فيها جملات اليد العليا صاحبة السلطة، عندما طالبت ربحي بأن يغلق ورشة صناعة النايات "لأنّ هناك من يريد أن يستأجرها، ويدفع بسخاء" (258).

تبيع جملات المحلّ لليهود، بوساطة رسمي الأفندي، والذي جاء إلى بيتها وأقنعها بهذه التجارة. كذلك تبيع النايات، وحجّتها أنّ كثيرًا من البيوت قد بيعت (262). يحدث اشتباك في بيت جملات، بين ربحي الأعزل ورسمي العميل المسلّح، فتصرخ جملات مستنجدً بالناس مدّعية أنّ ربحي يريد قتلها. بعد تعثّر ربحي بالسجادة ترفع جملات العتلة فوق رأسها وتهوي بها على رأس ربحي وتعاود ضربه بها مرّة أخرى. يعتقل ربحي "بشبهة محاولة قتل جملات على خلفيّة رومانسيّة، بينما كانت الدماء تبلّل شعره وكتفه حتى صدره" (266).

في حوار طويل بين أب وابنه، باللهجة المحكيّة الفلسطينيّة، يبيّن فيها مخلوف أفندي لابنه رسمي مزايا عدم مواجهة الإنكليز، بل على العكس، التعامل معهم فيه خير وبركة، مثله مثل التعاون مع اليهود. هو كبر في العمر، ولكنّه دبّر لابنه مقابلة مع إيزاك "الزابط في القلعة" ليتعرّف على الخدمات المطلوبة منه، وذلك لمصلحته لأنّ "العرب أمّة ميّتة من زمان، نسيت كيف عملوا حرب من تحت راس حضرتك، لأنّك اختليت بهذه المحونة جملات؟ ودفّعوك غرامة خمسين جنيه، ولكن لّما أجوا اليهود، نُصّهم هرب بالبحر لِلُبنان" (126).

لم يكن التنقّل بين الأمكنة أو العمل في الصّيد وغيره إلّا بختم خاصّ من إيزاك، مدير القلعة لشؤون الأقليّات. "الجموع تتحمّص تحت سياط الشمس اللاهبة أمام المكتب في مدخل القلعة، كأنّما تنضج الناس وتعصرهم قطرة قطرة" (127). يستقبل موظّفان العرب، وكأنّهما متخصّصان بإهانتهم وإذلالهم، أحدهم قادم من جورجيا وهو الأكثر لؤمًا، يصف العرب بالحيوانات، والآخر قادم من بولونيا له ميول اشتراكيّة يعتبر أنّ مقاييس نجاح "دولتنا يكمن بتهذيب عرب إسرائيل، وإقناعهم بحقّ الشعب اليهوديّ في أرض إسرائيل" (129). تبدو اللهجة الساخرة واضحة في عرض الراوي للحوار بين الموظّفَين، رغم أنّه يبقى "حياديًّا" دون تعليق، حيث نستشفّ موقفه الضمنيّ من تعالي اليهود على العرب الذين يحتاجون، في أحسن الأحوال، إلى تعلُّم التهذيب والتصرّف كبشر. ديالكتيك السيّد والعبد هو الذي يمثّل العلاقة بين اليهود والعرب، طالما أنّ الأخيرين لم يصلوا بعد إلى الإدراك المناسب الذي يسمح لهم بالتمرّد على السيّد.

بما أنّ رسمي "عنده واسطة" فإنّه ينتظر مدّة نصف ساعة فقط (مع ذلك أحسّها طويلة جدًّا) ليدخل إلى مكتب السيّد إيزاك. مهمّته واضحة: "المطلوب إقناع العرب في البلدة القديمة ببيع بيوتهم، أو تأجيرها لمدّة تسعة وتسعين عامًا" (136).

هكذا اندلق على رسمي "مزراب من الهدايا مرئيّة ومسحورة، كأنّما فتحت له أبواب السماء في ليلة القدر" (156). فلا شيء يتمّ إلّا بتوقيع من إيزاك، ورسمي هو حبل الوصل بين العرب والضابط اليهوديّ، يتقاسمان الرشوة بينهما.

الكلب راعام يعرف رائحة العرب وتستفزّه، "لا يميّز بين عربيّ إسرائيليّ مخلص للدولة، وبين عربيّ من المخرّبين، بالنسبة له كلّكم عرب" (173). بهذه اللغة استقبل إيزاك رسمي في أحد الأيّام، وكان نباح الكلب تمهيدًا لما سيطلبه إيزاك، وهو أن تقوم فضّة (زوجة رسمي) بعمليّة الختان لزبون خاصّ، مع تحذير كامل بأن لا يعرف أحد بالموضوع. وتبريره: "يجب أن نثبت للعالم كلّه تقدّم المرأة العربيّة في عهدنا الجديد" (165). هكذا صارت فضّة، بعد تدريب لمدّة شهرين، أخصّائيّة في ختان الأطفال، ويقدّم لها درع المواطن المثالي في احتفالات الأوّل من أيّار.

تكتشف فضّة أن المنزل الذي يسكن فيه إيزاك هو في الأصل لدار الشقيري، لم يبق من أصحابه سوى قططها. وتفاجأ بأنّ الذي ستقوم بختانه هو إيزاك، فارتجف جسدها وشعرت بتوتّر شديد. مع ذلك، كانت مضطرّة للقيام بمهمّتها.

يمتدّ مشهد عمليّة الختان إلى فصل كامل (186–200)، وتكون له تداعياته اللاحقة على تطوّر أحداث الرواية. يصاب إيزاك بنزيف قويّ، فيضطرّ رسمي إلى الاتّصال بالدكتور سرّي الطواشي كي يحضر ويعالجه، ويتقاضى مقابل ذلك مبلغًا كبيرًا من المال. رغم تحذير إيزاك وتأكيده على سرّيّة الموضوع، إلّا أنّ الطبيب يقوم في عيادته بتسجيل وصل بالمبلغ ويكتب: "هذه أجرة تضميد جرح أصيب به الضابط إيزاك بعد عمليّة ختان" (307)، وذلك خوفًا من سحب ترخيصه إذا اكتشف الأمر. أهميّة هذا التسجيل ستنكشف لاحقًا، عندما يشكّك موظّف ضريبة الدخل به، معتقدًا أنّه وصل مزوّر كتبه الدكتور سرّي بهدف تبييض أموال.

هكذا يفتح ملفّ إيزاك منذ وصوله إلى فلسطين، أواخر عام 1945، ليبحثوا في لغز مطهّر يهوديّ يختن أولاد الناس ولا يختن ابنه. إيزاك كان مستعدّا لمثل هذا اليوم، ولذلك ينجح في تلفيق كذبة محكمة مفادها أنّ أباه قد أحسّ بالكارثة القادمة ضد اليهود في أوروبا، فرأى أن عدم تطهير ابنه سيحميه، وفي ذات الوقت قدّم طلبًا للهجرة إلى فلسطين.[34]

على عكس جملات، نجد أنّ زهرة، المرأة الحسناء أمّ ياسمين، المتزوّجة من مالك، تبقى نقيّة رغم اغتصابها. هي تلك الخيّاطة التي سخر منها أوريا ويوآب. اسمها يدلّ على أنّها نمت من تراب الأرض لتزيّنها وتبقيها جميلة عطرة. هي تلك المرأة التي جعلت بات شيبع اليهوديّة ال-تْصابريت (كناية عن أنّها ولدت في فلسطين/إسرائيل) تبحث عنها، بعد أن اكتشفت أنّ حبيبها أوريا قد اغتصبها.

تهتدي بات شيبع لبيت الخيّاطة زهرة، وتبرّر لها مجيئها بتقديم قميص عسكريّ كي ترتقه. حاولت زهرة أن تتنصّل من المهمّة دون فائدة. هنا يتحوّل القميص إلى رمز، فرؤيته تثير لدى زهرة مشاعر سلبيّة:

> راحت تنظر إلى القميص بكراهيّة شديدة، خافت أن تعترض أو ترفض، تشعر باختناق من رائحة القميص ومن لونه، كأنّ أصابع غليظة قذرة تمتدّ إلى حنجرتها، تمتلئ خياشيمها برائحة كريهة، بأنفاس منتنة بالتبغ والكحول [...] رمت القميص أرضًا، داسته بحذائها، وتفّت عليه بغضب، ولكنّها لفّته بعد رتقه، بانتظار قدوم بات شيبع (82).

يؤجّل الرّاوي سرد مشهد الاغتصاب الفظيع لعدّة فصول، بعد أن اكتفى، في هذه المرحلة من الرواية، بالإشارة إليه عن طريق وصف مشاعر زهرة للقميص.[35] ياسمين، ابنة زهرة، تنجو

34 انظر التفاصيل: كيوان، 2018، ص 312-315.

35 انظر: ن. م.، ص 137-140.

عن طريق الصّدفة من الاغتصاب، فقد غادرت البيت، قبل يوم من الحادثة، مع آخرين واحتمت بالكنيسة.

بعد اغتصابه الفظيع لزهرة، يطلب أوريا بإصرار من يوآب أن يقوم بدوره هو أيضًا باغتصابها، إلّا أنّه يمتنع. تكتشف بات شيبع خيانة أوريا لها فتتخلّى عنه وتصير عشيقة إيزاك، محقّقة بالتالي الصورة النمطيّة للمرأة اليهوديّة كما جاءت في الأدب العربيّ الفلسطينيّ.[36] وهي التي تكتشف بأنّ "إيزاك" (أي راتشنسكي) غير مختون فتتعجّب من الأمر، خاصّة وأنّ أباه، كما روى لهم، كان يختن الأطفال فكيف لا يفعل ذلك مع طفله؟!

بعد عودة مالك، زوج زهرة، من العمل، يدخل غرفة النوم فيجد زهرة في حالة بائسة. من وقتها يختفي. زهرة هي الأرض.. هي فلسطين المغتصبة، و"مالِكُ" الأرضِ يتخلّى عنها ويهرب! لقد مهّد المؤلّف لهروب مالك، بشكل غير مباشر، عندما جعله يخون زوجته مع الإنجليزيّة جانيت، الموظّفة في شركة بريتيش بتروليوم، والتي تعمل في مصفاة بترول خليج حيفا. بعد وصول جانيت إلى عكّا، تتعرّف على أهلها وتسكن بينهم، وتستقرّ في الطابق الأرضي من بيت مالك.

صار مالك رفيقها في كلّ يوم إلى العمل، يسافران في نفس الحافلة، التي تقلّ العمّال إلى مصفاة البترول، صار رفيقها في كلّ مكان، وفي كلّ جولة، إذا غابت يذكرها، وإذا حضرت لا يزيح نظره عنها، ولا يكفّ عن مخاطبتها (60).

تنتاب زهرة الشكوك بعد أن تنبّهت إلى أنّ زوجها مالك عندما يتحدّث مع جانيت يكون حماسيًا بشكل لم تعهده من قبل. صار مالك عاشقًا للّغة الإنجليزيّة، يحكي قصصًا لجانيت عن عكّا وأهلها لم تسمعها زهرة من قبل. زهرة لم تجد تفسيرًا لتفضيله جانيت عليها، بل أخذت تلوم نفسها: "ربّما أنا قصّرت بحقّه، ربّما أشغلت نفسي كثيرًا في عمل الخياطة [...]

36 تبدو صورة المرأة الصهيونيّة في الرّواية الفلسطينيّة "فظّة، مجنّدة قاسية القلب، كما تظهر مومسًا، تمارس البغاء وتنشر الفساد داخل المجتمع الفلسطينيّ [...] البغاء هنا ذو غرض سياسيّ واضح". انظر، حطّيني، 1999، ص 36-37. هذا ما سنجده في "بلد المنحوس" بعد أن تتلاعب بات شيبع بمشاعر شكري.

ربّما لاقى عند جانيت أشياء أخرى لا أعرفها، هي التي أفسدته وخرّبت أخلاقه" (62).[37] المرأة في المجتمعات المحافظة تلوم نفسها في حال خيانة زوجها لها، أو تتّهم المرأة الأخرى في غوايتها له، بمعنى أنّ المرأة ذاتها هي التي تقدّم تبريرات لخيانة الرجل، وكأنّه صاحب حقّ في ذلك.

تعيش زهرة قلقًا وتوتّرًا بسبب جانيت. ولكن، بشكل فجائيّ، تعلن جانيت بأنّها قرّرت الرحيل والعودة إلى بريطانيا، لأنّ التوتّر بين العرب واليهود في تصاعد، وذلك بعد صدور قرار تقسيم فلسطين، فترتاح زهرة نفسيًّا.

نتيجة لعدم النوم والتوتّر الشديد، بسبب قرع الطبول والزمامير المتواصلة، يصاب كثير من أهل عكّا بحساسيّة، عبارة عن طفح جلديّ من الحبيبات الصغيرة تغطّي الجسد وتصل إلى العينين. من بين المصابين تكون زهرة. المرضى يزورون عيادة الطبيب سرّي عطا الله الطواشي ليتّضح له بأنّ جميعهم يعانون من نفس الحساسيّة، ومردّها من وجهة نظره، قلّة النوم وعدم الراحة النفسيّة. يفحص الطبيب زهرة "نظراته تنوش جسدها، كأنّه يتذوّقه بعينيه ببطء، ينتقل من أسفل إلى أعلى، ثمّ يهبط من أعلى إلى أسفل" (148). الوصف له بعد جنسي واضح، يجسّد تحديق الرجل بجسد امرأة حسناء. يدعوها الطبيب لأيّام نقاهة عنده بعيدًا عن الضجيج: "لا تخافي منّي، أنا اسمي معي، أنا طواشي، أدعوك إلى يوم نقاهة على حسابي" (149).

ما هو غير مفهوم، علاقة اسم العائلة "الطواشي" بعبارته التي يريد بها تهدئة زهرة من شكوكها به. فالطواشي في اللغة هو المخصيّ، وقد استخدمت الكلمة في حكايات ألف ليلة وليلة، حيث يسمح للطواشي بالبقاء مع ابنة الملك، مثلا، دون أن يسمح للرجل. قريبًا من نهاية الرواية (304)، يوحي لنا المؤلّف بأنّ علاقة عاطفيّة واعدة ستربط بين زهرة والدكتور

37 هناك فصل طويل عن زهرة يكشف مشاعرها تجاه جسدها، ويتناول مسألة إخلاصها لزوجها الذي كانت تعرف بخيانته لها، وكيفيّة تأثير جانيت على العلاقة الحميميّة بينها وبين زوجها، كما يتناول نظرة الرجال إليها بعد أن اغتُصبت. انظر: كيوان، 2018، ص 289-292.

الطواشي، وذلك عندما يلتقي الاثنان بالصدفة في الباصّ ذاته، المؤدّي من حيفا إلى عكّا، وتبتهج عينا زهرة عند رؤيتها للطبيب.

تعلن النساء، بقيادة نجمة زوجة أمين، الإضراب عن الجماع إلى أن ينجح الرجال بتغيير الحال. فقد بات الرجال مستسلمين، خاضعين. لذلك، فإنّهم لا يستحقون تحقيق رغباتهم الجنسيّة، كما تقول نجمة:

> لقد نجحوا بخصيكم، اقتنعتم بأنّكم عاجزون عن مواجهة من يحرمونكم النوم بطبولهم وأبواقهم، عاجزون حتّى عن ترميم بيوتكم، هكذا قتلت الشهوة، لم يعد لي قدرة على شيء، هذا الشيء الذي في بالك، انتهى عندي، وعند كلّ نساء الحي، جميعهنّ يعانين من الحساسيّة والبرود، ما بِدّي إشي مِنّك، احسبني قد مُتّ ودفنتني (241-242).

أجد هنا تناصّا واضحًا مع المسرحيّة الكوميديّة اليونانيّة "ليسيستراتيه" (Lysistrata) لأريسطوفانيس، التي مُثّلت عام 411 ق.م. حيث تقوم على فكرة مشابهة، عندما تأخذ ليسيستراتيه زمام الأمور وتطالب جميع النساء بالامتناع عن معاشرة أزواجهنّ وعشّاقهنّ حتّى إعلان وقف الحرب البيلوبونيسيّة بين المدن اليونانيّة وإعادة السلام إليها.[38]

تواصل نجمة إضرابها، رغم توسّلات أمين المثيرة للشفقة. إلّا أنّ نساء عكّا الأخريات يتوقّفن عن الإضراب بعد تهديد رجال الدين لهنّ، فامتناعهنّ سيدفع الأزواج إلى ارتكاب المعصية. لكنّ الرجال صاروا فعلا شبه عاجزين، فهم كلّما تذكّروا سبب الإضراب، "تتراخى الرغبة وتنام" (248).

شكري العاشق، عازف العود، هو ابن نجمة وأمين الزيدان، ومن الشخصيّات البارزة في الرواية بسبب الدّور الذي يعطى له. حلم دومًا بياسمين، ابنة خاله مالك، وأحبّها دون أن يصرّح لها بمكنونات قلبه. عندما تحضر لزيارة شقيقته يشعر بأنّ العالم صار أجمل،

38 انظر: مادّة Lysistrata على موقع Wikipedia، https://en.wikipedia.org/wiki/Lysistrata.

والطبيعة مزهوّة بأزهارها وعصافيرها. وصار مجرّد مرور ياسمين ونظرتها باتّجاهه يبعثان رعشة خفيّة في أوصاله.

ثلاثة أمور رئيسة أثّرت في تشكيل شخصيّة شكري في السّرد الرّوائي: عشقه للموسيقى، عشقه لياسمين، تداعيات لقائه العابر ببات شيبع.

لقد فقد شكري العود الكبير، مع سائر الآلات الموسيقيّة التي نهبها اليهود، دون أن ينتبهوا إلى العود الصغير الذي صار رفيقًا له، إلى أن استردّت أمّه نجمة العود الكبير من جديد. يرتبط هذا الاسترداد بتقديم صورة لليهوديّ من أصول عربيّة، بشكل مختلف تمامًا عن اليهوديّ القادم من الدول الأوروبيّة، ولو كان ذلك يأتي مقتضبًا في الرواية وكأنّه شيء عابر.

بعد نهب كلّ الآلات الموسيقيّة من دارة الفنّ، وسرقة التحف من بيوت العكّيّين، يتمّ عرضها للبيع في السوق للعرب أنفسهم. تنتبه نجمة إلى عود ابنها وتتعرّف عليه، فتصمّم على استرداده. يتّضح بأنّ البائع يهوديّ "ابن عرب"، لهجته العربيّة مثل لهجة أهل الجاعونة. يعطيها العود حتّى لو لم تكن قادرة على دفع ثمنه في مشوارها القادم للسوق: "على كلّ حال بِدّي أعطيكِ العود، بتجيبيهم مليح ما بتجيبيهم بلاش، الرزق على الله" (143). هذا البائع، بوصف أمين له، "طِلع سرّاق، وإبن حلال، وكريم" (144). منذ استرداد العود تقرّر نجمة استقبال الأولاد في بيتهم ليتعلّموا الموسيقى على يد قدّورة وابنها شكري.

لا يمكن لشابّ مثل شكري أن يمشي على شاطئ بحر عكّا دون أن يتأمّل، بل يحدّق بأجساد النساء المكشوفة. يوظّف الأدب، كما الأفلام السينمائيّة، "التحديق" الذكوريّ إلى جسد المرأة للتعبير عن الخيال الجنسيّ عند الرجال ولاستثارة القرّاء أو المشاهدين.[39] الرواية قيد المعالجة فيها الكثير من المقاطع التي تلجأ، بدرجات متفاوتة، إلى هذه التقنية.

39 يجدر أن ننوّه في هذا السّياق، بأنّ المرأة كانت، في الفنون والآداب على حدّ سواء، في موقع الشيء الذي ينظر إليه الرّجل، ويملي وجهة نظره الخاصّة عليه. لكنّ ذلك قد تغيّر في الكتابة النسويّة، فصارت المرأة في موقع الناظر لنفسها وللآخر الذي هو الرجل. هذا التغيّر الجوهريّ في التحوّل من "شيء"، أو من "موضوع للتحديق"، إلى ذات تنظر يعني تحوّلًا من حالة المسيطَر عليه إلى حالة المسيطِر. انظر: سروجي-شجراوي، 2011، ص 602-603.

يرتبط التحديق في حالة شكري بالغاية التي يريد إيصالها المؤلّف للقرّاء، وهي تصوير الاختلاف ما بين مجتمع النساء اليهوديّات المتحرّرات ومجتمع النساء العربيّات المحافظات، "كأنّهنّ اتّفقن بصمت على التقسيم، نحن هنا وأنتنّ هناك، لباسهنّ مختلف، ليس بينهن واحدة ترتدي البكّيني أو ما يشبهه" (204-205). كذلك، يتجلّى في هذا السياق الاختلاف بين شعور الرجل بالحبّ مقابل شعوره بالشهوة الجنسيّة. تصير المرأة في عمليّة التحديق الجنسيّ شيئا وموضوعًا للّذّة البصريّة، ويتمّ التوقّف عند أعضاء المرأة الجسديّة العارية: "بدت جلودهنّ اللامعة بالكريمات كأنّها مرايا مشتعلة. وبدت له المؤخّرات، والصّدور، والسّيقان العارية المنفرجة، المستسلمة للشمس والهواء والرمال، كأنّها في حالة حبّ سرّيّة مع مخلوقات غير مرئيّة" (204). في المقابل، عندما يرى شكري جسد امرأة يحبّها، يرتبك، يشعر بالحياء، ويعيش حبّه لها في خياله: "إنّها هي، اقتربت منه، انتبه لجسدها الذي التصق فيه فستانها المبلّل، فكسّمها تمامًا، ومن بضع خطوات ظهرت ملابسها الداخليّة تحت الفستان، فاحمرّ وجهه، وتعرّق حياءً، وارتبك، وصار ينظر إلى فوق رأسها كي لا يرى" (205). و"يسلّمه خياله إلى ياسمين، وهي راكضة من الاتّجاه الآخر إليه، هذه المرّة يحتضنها بشغف، يتأمّل عسل عينيها، يقبّل جبينها الأسمر، وهي تشدو لا مبالية [...] سيكون حبًّا طاهرًا ونظيفًا، ياسمين ليست مثل أولئك النسوة المستلقيات عاريات على الرمال" (208-209).

شكري يريد أن يجرّب العلاقة الجنسيّة مع واحدة من المستلقيات العاريات، لكن بالتأكيد ليس مع ياسمين: "اختلف لون وجهه، نشف حلقه، امرأة شبه عارية مستلقية على بطنها، ألا تشعر بجمر النظرات يلسع بشرتها؟! [...] قرفص وراح يتأمّل [...] سرى في أوصاله خدر طال كلّ أطرافه" (210).

الحوار بين شكري وتلك المرأة اليهوديّة شبه العارية له أهميّة خاصّة. يتخلّل الحوار كلمات باللغة العبريّة (أو يُذكَر بأنّ العبارة قيلت بالعبريّة). هذا يدلّ على جيل جديد من العرب، يتمثّل في شكري الشاب، يتواصل مع الآخر، الأقوى، بلغته، وفي حال نطق اليهوديّ/ة بكلمات عربيّة فإنّها تكون بهدف تقليل شأن الآخر العربيّ ومنزلته. تناديه بات شيبع "بو

هينا ييلد" (تعال إلى هنا يا ولد)، وفي ذلك تقليل واضح من رجولته. تطلب منه أن يعمل معها معروفًا (تعسيه طوڤاه) بأن يدهن لها ظهرها وتحثّه على ذلك، كأنّها تعرف جيّدًا مدى رغبته في لمس جسد امرأة.

> مدّ أصابعه بحذر كأنّما يمدّها في كانون جمر، لامسها برؤوس أنامله بتوتّر شديد: ما بك! ادهن... بدأ يدهن الزيت براحته فاسترخت، وأشارت له بيدها على المواقع التي تريدها أسفل الظهر. هبط هناك، وصار يلهث منبهرًا، بدا جسدها أنّه ليس من هذا العالم الأرضيّ، وأنّ ما يحدث له معجزة مقدّرة من غيب مدهش في مفاجآته (213).

عندما سألته بات شيبع عن اسمه يُنكِر أنّه عربيّ ثلاث مرّات. في المرّة الأولى، عندما يدّعي أنّ اسمه يوسي. في المرّة الثانية، عندما يؤكّد لها أنّه مرّوكاي (أي يهوديّ مغربيّ).

عادة يكون "تحديق" الرجل إلى المرأة دلالة على أنّه الأقوى، فهو يشيّء المرأة. لكنّ ذلك لا ينطبق على حالة شكري مع بات شيبع. صحيح أنّه يشعر باللذّة، بل بالانتشاء، وهو يتأمّل جسدها بتفاصيله، لكنّ كونه عربيًّا أمام يهوديّة يشعره بالخوف من منطلق الدونيّة؛ فتحديقه أقرب إلى التلصّص على ما هو أفضل وأعلى منه منزلة من الناحية الوجوديّة. حتّى بعد أن لامس جسدها يبقى هو الأضعف والأقلّ منزلة، ممّا يدفعه إلى الكذب كي لا ترفضه. هي الأقوى ليس لأنّها يهوديّة وصارت صاحبة الحقّ في امتلاك المكان فحسب، بل لأنّها تمتلك جسدًا يشتهى، أي قادرًا على السيطرة وجذب الآخر.

تنتبه إلى نظرته المشدودة، رغمًا عنه، نحو نهديها، فتبتسم وتكشف هويّته، فيحدث الإنكار للمرّة الثالثة:

> اعتدلت في جلستها ورفعت صديرها وغطّت صدرها، أحقّا أنت مرّوكاي! ثمّ تحدّثت بالعربيّة: إنتا عربي صحيح؟! احمرّ وجهه، وفهم أنّه رسب في الامتحان.

- ليش تستحي! أنا بعرف ناس كثير من عرب إسرائيل، إنتَ عربي إسرائيلي صحيح؟

- نعم، نعم، أنا عربي إسرائيلي. لأوّل مرّة يصرّح بمثل هذا التصريح، شعر بأنّه نطق بكلمات جديدة في تعريفه لنفسه، أحرف تناثرت من فمه دون أن يشعر بها، أو يدرك ما تعنيه، وشعر بحياء (215).

أغرته كلمات الغزل، وهي تتأمّله وتتغنّى بجماله، بل دعته بكلّ بساطة إلى مضاجعتها. وقع في الفخّ، بعد أن أخبرها بأنّه يحبّ فتاة ولن يخونها أبدًا، فأثبتت له نظريّتها بأن "كل زلمة هو خاين" (216). جرحته بسخريتها منه، بعد أن صدّقها: "شايف هاديك المرا هناك، وأشارت إلى الحرش، جيب ليرة وروح عندها، واعمل امتحانًا" (219).[40]

لم يستطع شكري ليلتها أن يعزف. شعر بأنّه خائن على مستوى الوطن والحبيبة. حتّى الألحان، بعد أن تحدّى عجزه، جاءت نشازًا. كأنّه حين فقد توازنه الوجودي ضاع منه دوزان العود ولم يعد قادرًا عل ضبط الإيقاع. "وفجأة لمع في ذاكرته كالومضة وجه بات شيبع، وهي تلفّ بالخرقة وجوه من أُعدموا في ساحة الميناء، إنّها هي، نعم إنّها هي نفسها، نعم إنّها هي، بالتأكيد هي، أحسّ بأنّه كان برفقة ذئبة كادت أن تسحبه إلى وكرها لتفترسه" (220-221).

يستدعى شكري لمقابلة إيزاك، فيتوهّم أنّها بسبب إقامة العرب لخيمة اعتصام في خان العمدان، في حيّ عكّا القديم، كشكل من أشكال الاعتراض على السياسة المنتهجة ضدّهم، وذلك بهدف أن تصل أخبار أحوالهم إلى العالم. لكنّه، بعد أن جعلوه ينتظر طويلًا، يوجّه إليه إيزاك سؤالًا لا يبدو مهمًّا للوهلة الأولى: "لماذا كذبت على بات شيبع؟" (275). أحسّ شكري بأنّ شيئًا يحاك ضدّه، والتهمة واضحة: انتحال شخصيّة وخداع؛ "لقد احتلتَ على بات شيبع، وادّعيت أنّك يهودي، فسمحَت لك بأن تدلّك جسدها وحتّى مؤخّرتها، أليس كذلك؟" (275). لم يسمح لشكري بالكلام أو الاعتراض وتقديم أيّ تبرير، فالعقوبة

40 لا يجب أن نندهش من أنّ بات شيبع تتكلّم بالعامّيّة، فهي كما ذكرنا "تصابريت" أي ولدت في فلسطين/إسرائيل. في ذلك الوقت عرف هؤلاء اليهود اللغة العربيّة المحكيّة، ولو بشكل جزئيّ.

واضحة وهي السجن لمدّة ثلاث سنوات على انتحال شخصيّة، وخمس سنوات أخرى بسبب التحرّش الجنسيّ، إضافة إلى التعويض الماليّ. "لماذا كذبت! هل تستحي بأنّك عربي؟" (276). يقرّر إيزاك "الطيّب" بأن تكتب بات شيبع نصًّا كي يوقّع عليه شكري، ويعترف بما فعله معها، بدل سجنه، فيستسلم للأمر. ثمّ يفاجأ باقتراحهم عليه وظيفة معلّم موسيقى خارج عكّا، فيوافق. يغضب أبوه عند علمه بتعيين ابنه معلّمًا للموسيقى، ولا يصدّق براءة التعيين، لأنّ ذلك له معنى واحد، بالنسبة إليه، وهو أنّهم يريدون ابنه عميلًا لهم مثل رسمي الأفندي. يحاول الأب استدراج ابنه لكي يعترف بتهديد معيّن قد مارسوه عليه، فينكر. كذلك مدير المدرسة لم يصدّق تعيين شكري عنده في المدرسة، وسأله عن سبب توظيفه ومن هو واسطته.

كان تأثير توظيف شكري على روّاد خيمة الاعتصام واضحًا. لقد اعتبروه خائنا (صار "ذَنَبًا")، وبدأوا يتغيّبون تدريجيّا، إلى أن صارت الخيمة شبه فارغة. وحامت الشكوك حول أمين نفسه، فتلوّثت الأسرة كلّها، وفقد الناس ثقتهم ببعضهم. حينئذٍ حكى شكري لوالده أمين ما جرى معه على الشاطئ مع بات شيبع، وكي يستعيد ثقة الناس لم يُبقِ أمين الأمر سرًّا، بل روى بالتفصيل قصّة استغلال بات شيبع لابنه السّاذج للجميع. لكنّ ردّ فعل المجتمع جاء مختلفًا عمّا توقّعه أمين. فقد تناقل الناس قصّة تفيد أنّ شكري حاول اغتصاب امرأة، وأنّه تنكّر لجلده ودمه لأجل أن يلمس جسد امرأة يهوديّة، وهو الآن يستغَلّ لإيذاء الناس مقابل عدم حبسه لعشر سنوات. أمّا رسمي أفندي فقد علّق بشماتة: "أنا أفضل من غيري بكثير، أنا أعمل علنًا في خدمة إيزاك والدولة، لأنفع نفسي، وهذا حقّ شرعي، ولأحصّل حقوقًا للناس" (286). أمّا التأثير الأصعب على شكري فهو أنّ ياسمين باتت تتجنّبه.

في تلك الأيّام، كان على العرب الذين يريدون الخروج من عكّا ليصلوا إلى أيّ بلدة عربيّة أخرى بهدف العمل، الوقوف في طابور طويل ليتمّ تفتيشهم وفحصهم، تمامًا كما يحدث اليوم عند الحاجز، حيث يضطرّ العرب القادمون من الضفّة الغربيّة وغزّة للعمل في إسرائيل، الانتظار طويلا لتفتيشهم. لقد اعتاد شكري على هذا الوضع، حتى صار الأمر طبيعيًّا بالنسبة له، وصاروا يعرفونه في نقطة التفتيش. لكن، في ذلك اليوم، وبعد اعترافه

بما حدث له مع بات شيبع أمام العكّيّين، لم يُترَك بسرعة ليتابع طريقه نحو العمل. أخذ جنديّ يتفحّص عوده ويطلب منه أن يعزف شيئًا، فيعزف شكري "على بلد المحبوب". فجأة يظهر أوريا ويطلب منه بلهجة غاضبة أن يعزف "هَتِكفاه" (وتعني الأمل) وهو النشيد الوطنيّ الإسرئيليّ. بسذاجة صادقة ظنّ أنّه يطلب منه أن يعزف "الأمل" من ألحان زكريا أحمد، ممّا أثار غضب أوريا، فكيف لموظّف دولة ألّا يعرف النشيد الوطنيّ؟ (299). فهم شكري أنّ توقيفه ليس عفويّا عندما سأله أوريا "إنت ليش تمدّ يدك على نساء اليهود؟" (301). ما حدث لشكري يمكن أن يحدث لأيّ عربيّ يريدون التخلّص منه. صارت أصابع شكري تؤلمه وهم يطالبونه بمزيد من العزف. "إسمع يا كلب، لمّا أوريا يقول دُق، يعني دُق" (301). بعد تهديد أوريا بكسر العود، يدرك شكري بأنّهم يبحثون عن أيّ حجّة لإنهاء عمله بشكل مهين مؤذٍ، فقرّر أن يكون صاحب القرار ويثبت للجميع بأنّه ليس خائنًا، ولا عاجزًا. ضرب عوده بالأرض عدّة ضربات إلى أن تحطّم. شعر بأنّه قد ارتكب جريمة قتل بحقّ أقرب الناس إليه، لكنّه في ذات الوقت شعر بأنّه قد استردّ كرامته من جديد:

> سحبوه جانبًا بالرفسات والصفعات، حتّى الجدار الحجريّ المغمور بالتراب، وراء سيّارة الدكتور سرّي المحجوزة. أمسك اثنان منهم بيديه، وثبّتوهما على حجر، رفع أوريا حجرًا من التراب الناعم عن جانب الطريق، وراح يدقّ أصابعه بغضب وحقد، وشكري يصرخ ويستغيث، واللحم يتمزّق والعظام الرقيقة تتحطّم والدماء تتفجّر (302).

يُنقَل شكري للعلاج في مستشفى "شجرة الحياة" للدكتور حمزة في حيفا (والذي تحوّل فيما بعد إلى مستشفى رَمبام)، فتأتي زهرة لزيارته، وتطعمه بيديها بعد أن تحوّلت قبضتاه إلى طابتين من الشاش الأبيض. وتأسّفت له إن كانت جلفة معه: "فكّرتك صرت ذنب للحكومة" (303). فضحك وطلب منها أن تخبر ياسمين بأنّ معنى "دلعونة" هيّا للعَون، فقد "كان الفلاحون يتعاونون في الحصاد، ثم يقفون صفًّا بعد انتهاء العمل وينشدون على دلعونة" (303).

تبقى النهاية مفتوحة في هذه الرواية بالنسبة لمصير كثير من الشخصيّات؛ فلا نعرف مثلًا إن كان شكري سيشفى ويعود للعزف على عوده، الذي اتّخذ، في هذا السّياق، دور نصّ موازٍ لحكاية الفلسطينيّ. ولكن، بإمكاننا كقرّاء أن نتوقّع عودة ياسمين إليه، بل زواجها منه، وقد تكون الممرّضة، كرفدان شكري زيدان، هي ابنتهما، التي تظهر بعد انتهاء الرواية.[41]

لقد قدّم شكري نموذج الشاب العربيّ الذي يعيش في إسرائيل. ولسبب ما، يظهر استعدادًا بأن يتنكّر لتاريخ شعبه بهدف الوصول إلى غايته التي ارتبطت عمليًا برغبته الجنسيّة، التي لم تتحقّق تمامًا. يكتشف لاحقًا أنّه لم يكن سوى عبد خاضع، عاجز عن التحدّي. عندما يصل إلى هذه الحالة من الوعي بذاته، يتّخذ قرارًا بالتحرّر من عبوديّته، بعد كسره للعود، فينجح في تحرير نفسه من صفة الخيانة. لكنّ ذلك يجعله يدفع ثمنًا باهظًا، بعد تشويه قبضتيه اللتين بدونهما لا يمكنه أن يواصل العزف، مصدر رزقه، وهوايته التي يحبّها، والتي تعطي معنى لجوده الإنسانيّ.

تأتي "نهاية" رسمي الخائن على شاطئ بحر عكّا، بعد أن هجم عليه الكلب راعام غير الملجوم (قصدًا)، فمزّق ملابسه وقضم مؤخّرته وأمسك عنقه بفكّيه كي ينهشه، كما قد اعتاد مع المخرّبين والمتسلّلين. بشكل ساخر، تؤكّد الرواية على وظيفة الكلاب المدرّبة في التعرّف على العرب بسبب رائحتهم الخاصّة، وذلك عندما يهجم كلب على جنديّ إسرائيليّ كان يقف عند الحاجز، فيمزّق سرواله، ولا يُنقَذ إلّا بصعوبة. يتّضح لاحقًا أنّه كان جنديًّا عربيًّا ممّا عرف بوحدة الأقليّات (297).

لم يمنع إيزاك كلبه من الهجوم على "العميل" رسمي الذي لم ينجُ من الموت إلّا بأعجوبة. هنا يحدث تحوّل في ردّ فعل العكّيّين، بعد أن تجمّع الناس في خيمة الاعتصام تضامنًا مع "رسمي الشخصيّة الوطنيّة التي تعرّضت لحالة اغتيال" (318)، موضّحين موقفهم الجديد

41 لا أعرف إنْ كانت هنالك علاقة بين اسم كرفدان وكلمة "كرفَتَ" العامّيّة، والتي تعني أسقطَ أو أطاح به وتخلّص منه (فنقول مثلًا، كرفته عن الدرج، أي أسقطه عن السلّم)، فأُبدلت التاء بالدال، ثم أضيفت الألف والنون. قد يكون هذا التفسير ممكنًا لتناسبه مع وظيفة الشخصيّة التي استطاعت أن تهزم راتشنسكي/إيزاك.

حياله، بأنّ إيزاك ما كان ليطلق كلبه عليه لولا الخدمة الوطنيّة التي يقدّمها لشعبه، مطالبين بمحاكمة نزيهة للضابط إيزاك، يدعمهم في ذلك يوناتان ذي الميول اليساريّة، الداعي إلى العيش المشترك في البلاد بمساواة ومحبّة، ووفد من صحيفة الاتحاد الحيفاويّة.[42] إذن، رسمي أيضا يرتدّ عن الخيانة، ويعود إلى شعبه. ويعلن لأمين الزيدان بأن لا وقت لحكاية القصص، بل "نريد عملًا" (320)، بمعنى أنّه يطالب بالمواجهة وعدم الرضوخ.

تمتدّ الأحداث عقودًا بعد الفصل الخامس والعشرين، دون أن يرويها لنا المؤلّف، بل يكتفي بكتابة فصل قصير يحمل عنوان "بعد النهاية". خلال هذه السنوات الطويلة يتقدّم إيزاك ويرتقي في المناصب حتى أصبح في مركز القرار في أعلى هيئات الجيش الإسرائيليّ. لكنّه كان يشعر بتأنيب الضمير كلّما تذكّر ماضيه في بولونيا، فقرّر أن يكتب كلّ أملاكه لصالح بيت المسنّين في شمالي عكّا، تعمل فيه الممرّضة كرفدان شكري زيدان.

في أيّار 1998 تصل إلى بيت المسنّ نزيلة جديدة تدعى ريبيكا-رحيمانوف، التي تحكي لكرفدان قصّتها وأنّها صارت مسلمة بعد أن تزوّجت مسلمًا من الكازاخ. أيضا إيزاك العجوز المتقاعد يحكي لكرفدان حكايته كما يريدها هو. ريبيكا تكتشف هويّة إيزاك الحقيقيّة، فهو راتشنسكي الذي كان خطيبها، والدليل عينه اليسرى التي نصفها أزرق ونصفها الآخر بنّيّ. يغضب إيزاك ويصرخ ويكذّب ريبيكا. لكن، أثناء حمّامه، تمسك كرفدان عضوه وترى الجرح الواضح فيه: "سيادة التات ألوف (العميد)، قل بصراحة هذا عضو راتشنسكي أم عضو إيزاك؟" (325). منذ تلك اللحظة، لم يعد إيزاك يعترض أو يفتح فمه بكلمة.

إذن، النهاية ليست مفتوحة بشكل مطلق، بل تتضمّن يوتوبيا (utopia) هي أقرب إلى حلم المؤلّف/الراوي، بأن يقوم مجتمع عادل يضمّ الشعبين اليهوديّ والعربيّ، وذلك عندما جعل ريبيكا تتزوّج مسلمًا (يحمل اسمه معنى الرحمة) وتصير هي أيضًا مسلمة، وتكشف كذبة

42 تأسّست صحيفة **الاتّحاد** عام 1944 على يد مجموعة من الكتّاب الشيوعيّين: إميل توما، فؤاد نصّار، وإميل حبيبي، ومثّلت الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ. وهي من أقدم الصحف الصادرة باللغة العربيّة في إسرائيل.

إيزاك الكبرى. تقوم أهميّة الفصل الموسوم "بعد النهاية" باعتباره استشرافًا لمستقبل مرغوب، وبالتالي يحمل نوعًا من الأمل!

إجمال واستنتاج

اعتمدت رواية "بلد المنحوس"، بشكل أساسيّ، على تصوير الصراع بين اليهود والعرب، باعتبارهما يشكّلان ثنائيّة ضدّيّة، يريد فيها أحد الطرفين السيطرة على الآخر وتهميشه. كما بيّنَت أنّ العالم قد انحاز لأحد طرفَي الثنائيّة بشكل واضح. شكّل اليهود الطرف القويّ، "الحضاريّ"، المثقّف، مقابل العرب البسطاء الذين هُجّروا أو هُمّشوا أو سُحِقوا. إذن، ليس التقسيم إلى ثنائيّات ضديّة بريئًا من التحيّزات، بل هو يتأثّر بالثقافة التي تنتجه، وطريقة التفكير المتّبعة في مجتمع ما، بما في ذلك الأفكار المسبقة عن "الآخر".

عندما نكتشف الثنائيّة الضدّيّة الفاعلة، أي ذات التأثير في عمليّة الإنتاج الثقافي، ونعرف بالتالي أيّ الحدّين منها هو صاحب الامتياز، لا بدّ أن نكتشف شيئًا يتعلّق بالمنظومة الفكريّة التي يعزّزها ويشجّعها هذا الإنتاج الثقافيّ في الأعمال الروائيّة أو السينمائيّة أو صفوف المدارس أو قاعات المحاكم وما إلى ذلك. من هنا، يمكن اعتبار الأدب الفلسطينيّ وسيلة تعويض تمكّن الفلسطينيّ من ممارسة حقّه الإنسانيّ في سرد حكايته الخاصّة، كردّ على سرد الطرف المعاكس له، القويّ، صاحب السّلطة، للحكاية ذاتها. ذلك يجعل الأدب أداة مقاوَمة للأوصاف السلبيّة المذلّة التي قد يصوَّر بها المواطن الأصليّ.

أثبتت هذه الرواية أنّ العمل الأدبيّ ليس إبداعًا فرديًّا، بل هو في الأساس يعبّر عن نسق ثقافيّ ينبثق عنه، ولذلك لا يمكن فهمه بمعزل عن سياقه التاريخيّ والثقافيّ والاجتماعيّ.

لا توجد قراءة تأويليّة واحدة "صحيحة" لأيّ عمل أدبيّ كان. كما أنّ الذاتيّة والموضوعيّة تنصهران معًا عند تقديم تحليل للعمل. ولكن، تفكيك الثنائيّات الضديّة الفاعلة في العمل بإمكانه أن يكشف لنا الأيديولوجيا التي تدعمها، وهي عمليّا تعبّر عن "قصديّة" المؤلّف، بما يتناسب مع هويّته الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة. وهذا ما يفسّر ارتباط المؤلّف سهيل كيوان بتراثه، والإحالة إليه، كدليل على تمسّكه بتاريخه وحضارته.

تجلّت الثنائيّات الضديّة الفاعلة في عدّة محاور أهمّها: 1) الواقعيّ التاريخيّ مقابل الخياليّ المختلَق، وذلك عند تناول حياة العكّيّين قبل 1948 مقابل حياتهم بعد هذا العام، حياة اليهود خارج إسرائيل (قبل 1948) مقابل حياتهم في إسرائيل. 2) تشظّي هويّة الشخصيّات في لحظات قوّتها وضعفها. 3) الخيانة مقابل الوفاء مع وجود منطقة ملتبسة هي "بين بين". 4) الذكوريّ كنقيض للأنثويّ، بينما تبدو "المثليّة" في منطقة الالتباس. 5) الرجل اليهوديّ المختون كدليل على يهوديّته مقابل المسيحيّ غير المختون، وغير ذلك. ارتكزت الرواية قيد المعالجة على تقديم نماذج مختلفة من البشر، منها ما تشابَهَ، ومنها ما تعارضَ مع غيره. كما اعتنت بتقديم صورة لليهوديّ/ة تخالف صورة العربيّ/ة فجاءت صورة الثاني، في أغلب الحالات، أفضل من الأولى.

كمثال على الشخصيّات الملتبسة، بالإمكان أن نذكر "يوناتان"، وذلك من ناحية الهويّة الجنسيّة، وأيضا باعتباره يهوديًّا يساريًّا ينادي بالعيش المشترك، وبمقاومة الظلم، وبالمساواة بين العرب واليهود في إسرائيل. إضافة إليه، نجد أنّ رسمي العميل الخائن، يعود إلى وعيه، فينتقل من حدّ جماعة الخائنين إلى حدّ جماعة المرتدّين عن الخيانة، المدافعين عن حقوق شعبه.

في محور الخيانة والوفاء، هناك نماذج عديدة، منها: راتشنسكي (إيزاك)، أوريا، جملات، ربحي النایاتي، مالك. كلّ واحد من هؤلاء خائن/ة إمّا للقرابة الدمويّة، أو للحياة العاطفيّة/الزوجيّة، لأسباب ودوافع مختلفة، ولكلّ واحد مبرّراته، من وجهة نظره/ها الخاصّة، التي تدفع عنه/ها تهمة الخيانة. لكن، من وجهة نظر المجتمع، أي من المنظور العامّ، كلّهم خائنون.

الرواية مليئة بالشخصيّات والأحداث، التي تكسب العمل حركة وحيويّة، كأنّها تريد أن تحاكي الحياة. من الشخصيّات المتميّزة في الرواية "شكري"، عاشق العود وعاشق ياسمين. غريزته الجنسيّة، كشابّ في مقتبل عمره، توقعه بفخّ بات شيبع، فيدفع لاحقًا ثمنًا باهظًا، إلّا أنّه ينجح في استعادة حريّته وحبيبته، بعد كسره لعوده الذي بات يمثّل القيد، وعلامة الخضوع، بل الخيانة.

وجدنا أنّ المرأة، بشكل عام، كان لها دور فاعل في تحريك الأحداث، إيجابًا أو سَلبًا. على سبيل المثال، مثّلت زهرة، أمّ ياسمين، المرأة الحسناء، فلسطين التي تُغتصَب، لكن دون أن تُهزَم. كذلك، نجمة تبدو رمزًا للمقاومة، بشكل غير مباشر، فهي ترفض الاستكانة والاستسلام، وتطالب الرجال بتجسيد رجولتهم الحقّة. فضّة، هي المرأة العاملة الممرّضة التي انتهكت تابو الختان. أمّا بالنسبة للنساء اللاتي صوّرتهنّ الرواية بطريقة سلبيّة، وأعطتهن عمليًّا صفة العهر والقوّة معًا، فيمكن أن نذكر جملات وبات شيبع.

إنّ الفصل الذي يأتي بعد نهاية الرواية في غاية الأهمّيّة، لأنّه يكشف الأسرار، ويغلّب الصّدق على الكذب، ويمنح أملًا بالعيش المشترك قد يتحقّق في المستقبل!

ثبت بالمراجع

المراجع باللغة العربيّة

العهد القديم، سِفر صموئيل الثاني

القرآن الكريم

حطّيني، (1999) حطّيني، يوسف (1999)، **مكوّنات السّرد في الرواية الفلسطينيّة**، دمشق: مطبعة اتّحاد الكتّاب العرب.

سروجي-شجراوي، (2011)

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

سروجي-شجراوي، (2015)

سروجي-شجراوي، كلارا (2015)، "توظيف الحلم فنيّا في زعبلاوي، اللصّ والكلاب، والشحّاذ لنجيب محفوظ"، **الكرمل: أبحاث في اللغة والأدب**، العدد 36، ص 53-98.

سروجي-شجراوي، (2018)

سروجي-شجراوي، كلارا (2018)، "الرّقص على حافّة هاوية الجنس والعنف: قراءة في أورڤوار عكّا لعلاء حليحل"، المجلّة: مجمع اللغة العربيّة الناصرة، العدد 9 (2018)، ص 69-101.

سروجي-شجراوي، (2020)

سروجي-شجراوي، كلارا (2020)، "بوادر الرواية كسلسلة من القصص العجائبيّة القصيرة في ألف ليلة وليلة: "حكاية الحمّال مع البنات" نموذجًا"، **المجمع: أبحاث في اللغة العربيّة والأدب والفكر**، العدد 15، ص 187-230.

غنايم، (2015) غنايم، محمود (2015)، **غواية العنوان: النصّ والسّياق في القصّة الفلسطينيّة**، الناصرة: مجمع اللغة العربيّة.

كيوان، (2018) كيوان، سهيل (2018)، **بلد المنحوس**، حيفا: مكتبة كلّ شيء.

المراجع باللغة الإنجليزيّة

Bennett & Royle, 2009 Bennett, Andrew & Nicholas Royle (2009), An Introduction to Literature, Criticism and Theory, Harlow, London, New York: Pearson Longman, 4th edition.

Newton, 1997	Newton, K. M. (1997), (ed.), *Twentieth-Century Literary Theory: A Reader*, New York: St. Martin's Press, 2nd edition.
Segers, 1979	Segers, Rien T. (Autumn 1979), "An Interview with Hans Robert Jauss", *New Literary History,* 11 (1), pp. 83–95.
Selden, 1989	Selden, Raman (1989), *Practicing Theory and Reading Literature*, Kentucky: The University Press of Kentucky.
Taha, (2000)	Taha, Ibrahim (2000), "The Power of the Title", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 3, pp. 66–83.
Tyson, 2006	Tyson, Lois (2006), *Critical Theory Today*, New York, London: Routledge.

مقالات على الإنترنت

حمداوي، 2012 حمداوي، جميل (2012)، "الرواية البوليفونيّة أو الرواية المتعدّدة الأصوات"، https://www.alukah.net/publications_competitions/0/39038/
تاريخ الدّخول: 2020/08/12.

القاسم، (2018) القاسم، نبيه (نوفمبر 2018)، "قراءة في رواية "بلد المنحوس": سهيل كيوان يحوّل الماضي إلى مرآة للحاضر"، في: **الكلمة**، العدد 139.
http://alkalimah.net/Articles/Read/20115
تاريخ الدخول: 2020/08/24.

يعقوب، 2019 يعقوب، أوس (2019)، "سهيل كيوان: للأدب فضل كبير في بلورة الهويّة القوميّة للفلسطينيّين"، https://rommanmag.com/view/posts/postDetails?id=5297
تاريخ الدخول: 2020/08/25.

"Lysistrata" *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Lysistrata
تاريخ الدخول: 2020/09/02.

Onbelet, n.d. Onbelet, Lisa (n.d.), "Imagining the Other: The Use of Narrative as an Empowerin Practice", https://www.mcmaster.ca/mjtm/3-1d.htm
تاريخ الدخول: 2020/08/19.

نظرات مقارنة بين لهجة لبنانيّة ولهجة فلسطينيّة

بِكْفَيا – كُفرياسيف

حسيب شحادة، جامعة هلسنكي

ملخّص

تعتمد هذه المقارنة اللغويّة الأوّليّة، بين هاتين اللهجتين، على كتاب شكري عبد الله جرجس سعادة الخوري (1870–1937) **التحفة العامية في قصة فنيانوس**، (بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، عام 1929). غادر الخوري وطنه لبنان وهاجر إلى البرازيل، إلى سان پاولو عام 1896، واشتغل في الصحافة وفي تأليف عشرة مؤلّفات هزليّة اجتماعيّة نقديّة حول لبنان منها: **لا مسلم ولا مسيحي**، **لأجل لبنان**، ومنها ما كُتب بالعامّيّة مثل **الانتداب الفرنساوي**. ومن المعروف، أنّ الصحافة العربيّة في أمريكا الجنوبيّة، كانت قد ازدهرت منذ منتصف القرن التاسع عشر.

هذا الكتيّب ذو التسع والأربعين صفحة، الموزّعة على ثلاثين بابًا، يضمّ تسع صفحات، شُرح فيها قسم من الألفاظ والعبارات العربيّة النادرة باللغة الفرنسيّة بقلم م. فرّوخ. من هذه العبارات التي فُسّرت، ولكنّي لم أعثر عليها لا في المعاجم المتوفّرة ولا لدى ناطقين باللهجات اللبنانيّة، "لقمة اللحّام" بمعنى "القسم الأسفل من المعلاق"، كما ورد في الشرح الفرنسيّ المذكور. من الواضح، أنّ مادّة هذا الكتاب الذي صدر بطبعته الأولى عام 1902، قد استُخدمت لتدريس العامّيّة اللبنانيّة في بعض الجامعات الفرنسيّة. الكتيّب مدوّن بالرسم العربيّ، وأُضيفت إليه بعض الحركات كما تسلّلت إليه بعض الاستعمالات من العربيّة

المعياريّة (MSA). لا علم لي بأيّ مقال حتّى، تناول هذا الأديب الصحفيّ وآثاره، لا سيّما لغته العامّيّة.[1] أتذكّر جيّدًا اشتراكي في مساق في قسم اللغات الساميّة في الجامعة العبريّة، بإرشاد البروفيسورة إيرْنا چَرْبيل (1901–1966) عام 1965، حمل اسم كتيّب الخوري، وتركّزت الدراسة فيه حول القراءة، الترجمة للعبريّة وتحليل فيلولوجيّ ومقارنات بلهجات أخرى.

أعود لهذا الكتيّب القابع في مكتبتي، بعد أكثر من نصف قرن من الزمان، وأُقارن لغته العامّيّة بشكل عامّ دلاليًّا بخاصّة مع لهجتي الجليليّة، لهجة كفرياسيف، لغة أُمّي. وبلغ عدد حالات المقارنة هذه من ألفاظ مفردة أو عبارات أو جمل، إلى مئتين وأربع وثمانين حالة. أُدرجت هذه الحالات المرقّمة بحسب ورودها في الكتيّب قيد البحث، وأُشير إلى رقم الصفحة، ثمّ ما في لهجة كفرياسيف في حالة الاختلاف، وأخيرًا وُضع التعبير عن المعنى ذاته بالعربيّة المعياريّة. في بعض الحالات تطرّقت للأوضاع اللهجيّة في أماكن أخرى، وأثبتُّ في الهوامش الملاحظات والمراجع. من نافلة القول، أنّ لهجات ما يسمّى ببلاد الشام: سوريا، لبنان، الأردن وفلسطين، مفهومة للناطقين بها بالرغم من وجود بعض الكلمات أو العبارات الغريبة، غير المعروفة، ولكن السياق يسعف القارئ عادة لفهم المقصود. من هذه العبارات أذكر هنا "لقمة اللحّام" بمعنى"الجزء الأسفل من المعلاق". يبدو أنّ هذه العبارة في عداد الاستعمالات المندثرة اليوم. وأذهب بعيدًا وأقول، إنّ العربيّ المتمكّن من لغته القوميّة أي

1 الآن، في بداية نيسان 2021، عند تنقيح البحث قبل طباعته، قرأت في الشابكة بأنّ المرحوم الدكتور سليم خليل قهوجي، كان قد أعدّ تقديمًا وتحقيقًا للكتيّب قيد البحث، مشفوعًا بمئة صفحة من الحواشي والشروح. ورد هذا الخبر في صحيفة **الأنوار** اللبنانيّة الصادرة بتاريخ الحادي عشر من تمّوز عام 2009. اسم الكتاب: شكري الخوري، **التحفة العامّيّة، قصّة فنيانوس**. حقّقه وقدّم له سليم خليل قهوجي، حائز الأستاذيّة (Agrégation) من جامعة باريس، طبعة ثانية 2011، مركز فينيكس للدراسات اللبنانيّة (Phoenix Center for Lebanese Studies)، القصّة اللبنانيّة، ط. 1، 2009، منشورات جامعة الروح القدس – الكسليك، جونيه، 266 ص. الشكر موصول للسيّد كارلوس يونس، المسؤول عن منشورات الجامعة المذكورة، لموافاته بهذه المعلومات وبغيرها.

العربيّة المعياريّة ولغة أُمّه أي لهجته المحلّيّة، قادر على التواصل مع أيّ عربيّ آخر، والتفاهم بنحو شبه كامل بعد الدربة والتجربة لمدّة وجيزة.

أعود وأقول إنّ موضوع الكتب والكتيّبات المدوّنة بالعربيّة المحكيّة، بحاجة لبحوث منفردة في أطروحات دكتوراة على أمل أن يلج هذا الباب الشباب الواعد في الجامعات العربيّة والأجنبيّة على حدّ سواء.

من المؤلَّفات اللغويّة التي احتفظ بها في مكتبتي، نسخة كتيّب موسوم بـ "**التحفة العامية في قصة فنيانوس**" تأليف الكاتب البارع شكري الخوري، مدير جريدة **أبو الهول** في سان پاولو (برازيل)، بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، 1929، 47 ص. + 9 صفحات تفسير بالفرنسيّة لألفاظ وعبارات عربيّة نادرة في لهجة بِكْفيا.[2] عدد أبوابه القصيرة ثلاثون. صدر هذا الكتيّب الذي، على ما يبدو، طلبه من المؤلِّف بعض المستشرقين الفرنسيّين، على ما يظهر، في حينه بغية تدريس اللغة العامّيّة في الجامعات الغربيّة،[3] في ثلاث طبعات اليسوعيّين، والطبعة الأولى رأت النور عام 1902 في سان پاولو. وجاء في الصفحة الثانية من الكتيّب ما يلي:

"تنبيه: لقد تكرّم حضرة الكاتب البارع مؤلّف هذا الكتاب النفيس اللذيذ ورخَّص لنا في إعادة طبعه لافادة طلّاب اللغة العاميَّة خاصة في المدارس العليا الاوروبية. فلحضرته منّا ومن المستشرقين اجزل الشكر والثناء. إدارة المطبعة الكاثوليكيّة".

2 العنوان بالفرنسيّة:

Histoire de Finianos récit en arabe dialectal du Liban. Réédité, avec l'autorisation de l'auteur par le Père E. Ley s. j. Suivi d'un lexique des mots rares. Illustré par M. Farroukh. Prix 3 fr., ou shilling 0/6. Beyrouth, Imprimerie Catholique 1929.

3 دُرّست العربيّة العامّيّة، أي إحدى اللهجات العربيّة الحديثة في أوروبّا منذ قرون. في إيطاليا كان ذلك في نابولي سنة 1727؛ في ڤيينا في مدرسة القناصل عام 1754، وفي العام 1851 أُقيمت مدرسة للهجات الشرقيّة؛ وفي باريس في مدرسة اللغات الشرقيّة عام 1759؛ وفي موسكو أُنشئت مدرسة لازاروف سنة 1814، وفي ألمانيا تبرز جامعتا إرلَنجِن وهايدلبِرج في مضمار الأبحاث اللهجيّة العربيّة. في العام 1993 أُسّست الجمعيّة الدوليّة للهجات العربيّة Association Internationale de Dialectologie Arabe, AIDA–، إلخ. انظر: شحادة، 2015.

ما زلت أتذكّر جيّدًا اشتراكي في مساق، في إطار الدراسات الساميّة بإرشاد الأستاذة إيرْنا (غزالة) چَرْبيل (1901–1966) الروسيّة الأصل، والتي كانت تجيد التحدّث بالعربيّة، وكانت مختصّة بعلم الأصوات، الفونيطيقا. ومن مؤلّفات چَربيل: **العربية الأساسية** بالاشتراك مع أ. بلوخ، و**اللهجة الآرامية اليهودية الحديثة في أذربيجان الإيرانية**. وقد حمل كتيّب الدرس الاسم العبريّ لهذه التحفة المذكورة: ספורו של פיניאנוס מאת שוכרי אלח'ורי [מהדורה שנייה] 1929, חומר לשיעורה של פרופ' א' גרבל. ירושלים: האוניברסיטה העברית, הפקולוטה למדעי הרוח–החוג לבלשנות ,תשכ"ה. أي: **قصة فنيانوس** بقلــم شكري الخوري، [طبعة ثانية] 1929، مادّة لمســاق/لدرس البروفيسورة إ. چَرْبيل. القدس: الجامعة العبريّة، كليّة الآداب، قسم علم اللغات، 1965.

ولد الأديب والصحفيّ اللبنانيّ، شكري عبد الله الخوري جرجس سعادة، في بلدة بِكفيا (Bikfaya) في جبل لبنان، في منطقة المتن، في العام 1870، وتوفّي سنة 1937. تعلّم فيها، ثمّ هاجر عندما كان ابن ستّة وعشرين عامًا إلى البرازيل، إلى العاصمة سان پاولو. وهذا اللبنانيّ المغترب، كان قد أصدر هناك بالاشتراك مع خليل ملوك في العام 1898 صحيفة نصف شهريّة باسم **الأصمعي، مجلة عمومية** لمدّة سنة ونصف، ثمّ انتقل إلى الأرجنتين حيث أصدر جريدة **الصبح** بالاشتراك مع خليل شاوول في العام 1899، والتي عاشت عامًا واحدًا، وكانت أوّل صحيفة بالعربيّة في تلك البلاد. وبعد عودته لسان پاولو، أصدر الخوري جريدة **أبو الهول** عام 1906، وبقيت حيّة تُرزق حتّى مماته.[4] من مؤلّفاته عشرة كتيّبات هزليّة اجتماعيّة نقديّة، تُعنى بقضايا مسقط رأسه، بلاد الأرز، ومنها: **ولا مسلم ولا مسيحي؛ في سبيل الوطن؛ لأجل لبنان؛ الانتداب الفرنساوي** (باللهجة العامّيّة)؛ **نقد للفساد الاجتماعي؛ مرور في أرض الهناء؛ جبلنا سيّد الجبال؛ في سبيل الحقيقة.**

4 تشير بيانات مكتبة الملك عبد العزيز العامّة في الرياض، إلى صدور قرابة المائتي مجلّة وصحيفة عربيّة في بلدان أمريكا الجنوبيّة، خلال الفترة الزمنيّة، الواقعة بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. وفي تلك القارّة، وبالتحديد في البرازيل، تأسّست العصبة الأندلسيّة عام 1933، وشملت شعراء أمثال ميشيل نعمان معلوف، نظير زيتون، إلياس فرحات، رشيد الخوري، جورج معلوف، وكان من أهداف تلك العصبة الحفاظ على اللغة العربيّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ شكري الخوري، كان قد عُيّن معتمدًا (سفيرًا) في سان پاولو سنة 1927، وقام بهذه المهمّة الدبلوماسيّة حتّى وفاته.

ونشير هنا إلى أنّ البرازيل وقتئذٍ، كانت قد تبوّأت مكان الصدارة في أمريكا الجنوبيّة، من حيث صدور الصحف والمجلّات العربيّة، إذ بلغ عددها أكثر من ستّين دوريّة. ويبدو أنّ صحيفة **الرقيب** التي أصدرها نعوم اللبكي في العام 1896 في ريو دي جانيرو، كانت الأولى من نوعها هناك. ومن الصحف الأخرى، التي صدرت في تلك البلاد ننوّه بهذه الأسماء: **المناظر**، **الأفكار**، **البرازيل**، **الجالية**، **الميزان**، **الأمازون**، **فتى لبنان**، **الجريدة**، **الكرامة**، **الشرق**، **الحمراء**، لمؤسّسيها وفق الترتيب: نعوم اللبكي وفارس نجم، الطبيب سعيد أبو جمرة، قيصر المعلوف، جورج مسرة، إسطفان الغلبوني، فارس دبغي، رشيد عطيّة، الطبيب خليل سعادة، سلوى سلامة، موسى كريم، إلياس طعمة. ومن المعروف أنّ الصحافة العربيّة المهجريّة، قد ازدهرت في أمريكا الجنوبيّة منذ منتصف القرن التاسع عشر.[5]

لا علم لي بأيّ مقال قصير حتّى، تناول هذا الأديب الصحفيّ وآثاره، لا سيّما كتاباته بالعامّيّة اللبنانيّة في صحفه من ناحية، وفي مؤلّفاته من الناحية الأخرى. وكان شكري الخوري ابن بِكفيا الجميلة، أي بيت كيفا بالآراميّة السريانيّة أي بيت الحجر أو البيت الصخريّ، قد كتب في إحدى صحفه:

"ما في متل البساطا بالدنيه ... وريتو يقبر حاله كلّ متصنع ومتكلف". بلدة بِكفيا محاطة بغابات أشجار البلّوط والصنوبر، ترتفع عن مستوى سطح البحر الأبيض المتوسّط قرابة الألف متر، وتبعد عن بيروت إلى الشمال الشرقيّ منها، حوالي خمسة وعشرين كيلومترًا. يعيش في هذه البلدة، ما يقارب العشرين ألف نسمة ومعظمهم من الموارنة. تمتاز هذه البلدة بعدّة ميزات منها، الاحتفال بعيد الزهور، الذي دشّنه موريس الجميّل في سنة 1934 (والبلدة مسقط رأس آل الجميّل الشهيرة) وجذب آلاف الزوّار والمتفرّجين، ويمتدّ لأسبوع من الزمان. ويُذكر أنّه من وقائع هذا العيد السنويّ، اختيار ثلاث ملكات: ملكة الزهور،

5 حول شعراء تلك البلاد انظر: الهواري، 2009.

ملكة الرياضة، ملكة الثّمار. والبلدة ذات شهرة بالتفّاح وغدت بذلك قدوة لمناطق لبنانيّة أخرى؛ وبِكفيا تشهد نشاطًا سياحيًّا مثلها مثل برمّانا وظهور الشوير.

أمّا فيما يخصّ القرية الجليليّة المعروفة، كُفُرياسيف/كُفِرياسيف، الواقعة على بعد أحد عشر كيلومترًا إلى الشمال الشرقيّ من مدينة عكّا الساحليّة، ويعيش فيها قرابة العشرة آلاف نسمة من المسيحيّين والمسلمين والدروز، والشهيرة بنسبة عالية جدًّا من المتعلّمين، المعلّمين والمعلّمات وحملة الشهادات العليا، فهناك كتاب شامل عنها بطبعته الثانية.[6]

إنّ موضوع نشر نصوص بالعربيّة المحكيّة، أي بإحدى اللهجات العربيّة الحديثة التي لا تُعدّ ولا تُحصى، ليس في عداد الأمور العاديّة الشائعة، حتّى في يوم الناس هذا، فكم بالحريّ بالنسبة للعصور الغابرة. كلّ مختصّ مبتدئ بعلم اللسانيّات الساميّة (Semitic linguistics)، يعلم بأنّ معظم نحاة العربيّة القدامى، قد تجنّبوا حتّى التطرّق للهجات العربيّة، لغة الأمّ والحديث العاديّ الطبيعيّ منذ البداية وحتّى وقتنا الراهن، واعتبروها دونيّة، محرّفة وممسوخة عن الفصحى، مدّعين أن لا نحو ولا صرف لها إلخ. من النعوت العامّة غير الجدّيّة. لاحِظوا، على سبيل المثال، ما يقوله شيخ النحاة أبو بشر سيبويه (ت. 796م.) في ثنايا كتابه: كان قبيحًا، وضعف، وناس من العرب يقولون؛ وسمعناه ممن ترتضى عربيّته؛ وزعم لي بعض العرب؛ وسألنا العرب؛ وقالت العرب؛ فهذا سمعناه من العرب؛ وهي لغة لبعض العرب، هي مستكرَهة، وهذه لغة رديئة، رديئة جدًّا؛ وذلك أَخبث الوجهين؛ وترك الصرف أجود؛ غير مستحسنة؛ في لغة من تُرتضى عربيّته،[7] إلخ. إلخ. مثل هذه التوصيفات والأحكام العامّة، لا تغني ولا تسمن من جوع في مجال الأبحاث اللغويّة الموثّقة. ومن المعروف، أنّ علماء العرب، قد بنوا فصاحة القبيلة على دعامتين وهما: الموقع الجغرافيّ، بمعنى قرب مساكن هذه القبيلة أو تلك من مكّة المكرّمة وضواحيها، وبعدها عن الشعوب الأخرى وعن أطراف الجزيرة العربيّة. أمّا الدعامة الثانية، فكانت مدى توغّل هذه

6 بولس، 2012؛ ويُنظر مقال عرض مختصر لهذا الكتاب في: شحادة، 2017؛ وحول لهجة كفرياسيف انظر: شحادة، 2020؛ Shehadeh, 1983; Shehadeh, 1995; Bassal, 2008.

7 سيبويه، الجزء الأوّل، 1966، ص. 290، 329؛ الجزء الثالث، 1973، ص. 60، 236، 240، 299؛ الجزء الرابع، 1975، ص. 160، 196–197، 432.

القبيلة أو تلك بالبداوة مثل: الحجاز، تميم، طيء، بكر بن ربيعة، أسد، قيس، هذيل. وعليه، يواجه الباحث نعوتًا وأوصافًا كثيرة للهجات مثل تلك القبائل العربيّة، نحو: لغة رديئة، لغة قليلة، لغة شاذّة، لغة جيّدة، لغة قبيحة. لا مكان لمثل هذه النعوت، كما نوّهنا، في التقييم في مضمار البحث اللغويّ المعاصر، إذ إنّ لكلّ لغة بشريّة أساليبها وقدرتها الخاصّة بها في التعبير عن كلّ شيء.

في تقديري المتواضع، ما زال موضوع نشر النصوص بالعربيّة المحكيّة، مسح الموجود وفق بلدان العرب أي اللهجات؛ المواضيع المطروقة والتحليل اللغويّ الشامل والمعمّق لما فيها، وإعداد مسارد دلاليّة، أقول إنّ هذا المجال غير مطروق بعد بنحو مُرضٍ، ويستأهل أكثر من بحث لنيل درجة الدكتوراة. هنالك بوادر مشجّعة لاهتمام طائفة لا بأس بها من الباحثين العرب منذ العقود الأخيرة بلهجاتهم، بلغات أمّ كلّ واحد من العرب، فهم أدرى من غيرهم بمكامن وكنوز ما يتحدّثون بها دلاليًّا أقلّه. مع هذا، والحقّ يقال، إنّ جلّ الاهتمام والنشر ينهض به باحثون أجانب من شتّى أقطار العالم ولا سيّما ألمانيا.[8] في بواكير مثل هذه الأبحاث اللهجيّة العربيّة، يلاحظ الباحث من أدلى بدلوه بحثًا وتحليلًا بدون أيّة معرفة عمليّة لا باللهجة قيد البحث ولا باللغة العربيّة المعياريّة. العربيّة بأنماطها، كانت بالنسبة لمثل أولئك الباحثين، وربّما بالنسبة للكثيرين في الأكاديميا في الوقت الراهن، بمثابة اللغة اللاتينيّة أو قل الأكّاديّة، لغة ميّته، جثّة هامدة تصلح للتشريح والكلام عنها، لا حياة لها ولا تعلو الألسن. والسؤال الملحاح الذي ما زال يراودني في مثل هذه الأحوال، هو ما النصيب الحقيقيّ للباحث في ما يُصدره من دراسات وأبحاث حول اللهجات العربيّة. لا يعرف القارئ ما مقدار تلك الحصّة، سوى أنّ الباحث يشكر فلانًا وعلّانًا من أهل اللهجة أو لا ذكر لكلمة شكر لأنّ ابن اللغة قد تقاضى أجرًا ما، والعلم اليقين عند الله وعند الباحث نفسه.

في هذه العجالة، على أمل أن تكون بمثابة النواة الأولى، أذكر هذه النصوص:

أ) بِدرو القلعاوي (1505)، **الفن لمعرفة اللغة العربية بسهولة** (غرناطة).

8 انظر يوسف، 2008، ص. 843 –866.

ب) إلياس حنَّا الموصليّ (2017)، **رحلة أول شرقي إلى أمركة**، تحقيق أنطون الربَاط، مؤسّسة هنداوي سي آي سي، (160 ص). مُتاح على الشابكة.[9]

ت) **هزّ القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف**، 1875.

ث) ميخائيل بن نقولا بن إبراهيم الصبّاغ (1886)، **الرسالة التامّة في كلام العامّة والمناهج في أحوال الكلام الدارج**. ستراسبورغ (92 ص.)، مُتاح على الشابكة.[10]

جـ) ش. د. چويتاين وموسى پيامنتا (1943). **مِشوار للشيخ جرّاح ونَحَلات شِمْعون** (نصّ لعربيّة يهود القدس بآلة نسخ).

حـ) نصري الجوزي (1944)، **بِدّنا ريديو، رواية في اللغة الدارجة**، تحرير شلومو دوڤ چويطاين، القدس.

خـ) رسالة يعقوب (1946) باللهجة العربيّة الفلسطينيّة المدنيّة.

9 قام بهذه الرحلة الخوري إلياس [هكذا ورد] ابن القسّيس حنّا الموصليّ من بيت عمودة الكلدانيّ عام 1668، ودامت عشرين سنة. بدأها من بغداد وزار حلب والإسكندريّة وبيت المقدس وإيطاليا وفرنسا وإسبانيا والبرتغال وصقليّة وأمريكا (كتبها: أمركة) الجنوبيّة إلخ. وحمل المخطوط اليتيم لهذه الرحلة، الذي عُثر عليه عام 1905 في مطرانيّة السريان بحلب الشهباء العنوان "صياحة (أي: سياحة) الخوري إلياس الموصليّ" ويقع في 214 صفحة بخطّ ناسخ وليس المؤلِّف. هذه الطبعة، كما صرّح محقّقها في المقدّمة، تصرّفت في لغة المخطوط الركيكة كما وصفها، وصحّح الكثير من الأخطاء والهفوات اللغويّة. مع هذا، وجدنا هذه المفردات في ثنايا هذا الكتاب: الأسكلة أي الميناء، فبقينا نستناهم، شختورات، ص. 40؛ دقر بمعنى لمس ص. 45؛ لقش بلُقُش أي تحدّث، دردش، ص. 133؛ باشكيش، بشاكيش بمعنى بخشيش، ص. 146. من البدهيّ، القول بوجوب تحقيق هذا المخطوط اليتيم وإصداره بطبعة علميّة، لتعمّ الفائدة اللغويّة. وفي هذا السياق، نكتفي بذكر اسم الزجّال الأوّل، على ما يظهر، جبرائيل بن بطرس اللحفديّ، المكنّى بابن القلاعيّ وابن غوريّة الذي سافر إلى القدس والتحق برهبانها، ثم سافر إلى روما عام 1470، ورجع إلى القدس عام 1507، وسيم مطرانًا سنة 1507؛ راجع: الدويهيّ، 1900، ص. 412؛ وكتب عنه المطران يوسف الدبس: "ونظم قصائد كثيرة، وإن كانت منحطّةً لغةً، فهي كثيرة الفائدة"؛ انظر: الدبس، 1898، ص. 311؛ انظر أيضًا عبّود، 2017.

10 والعنوان بالألمانية:

Miḫâ'îl Ṣabbâġ's Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten. Nach der Münchener Handschrift herausgegeben von H. Thorbecke. Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner 1886.

وممّا يجدر ذكره في هذا السياق، أنّ المستشرق الإسبانيّ بِدرو القلعاويّ (Pedro Alcala) كان، على ما يبدو، أوّل من أعدّ قاموسًا ثنائيًّا، إسبانيًّا-عربيًّا غرناطيًّا وصدر عام 1505.

في ما يلي، قائمة بمقارنة لغويّة مختصرة، بين لهجة بلدة بِكفيا اللبنانيّة،[11] كما تتجلّى في كتيّب شكري الخوري آنف الذكر، أي لهجة ما قبل بداية القرن العشرين، على لسان ابنها المهاجر إلى البرازيل، ومقابلها ما في لهجة قرية كفرياسيف في الجليل الغربيّ، بلسان ابنها المحافظ على لهجته والمقيم منذ ثلاثة عقود ونيّف في فنلندا. بعض الشروح المختصرة، تلي ما في هاتين اللهجتين بالعربيّة المعياريّة الحديثة؛ وعرض هذه المادّة اللهجيّة، يرد وفق ورودها في الكتيّب **التحفة العامية في قصة فنيانوس**. حبّذا لو قام أحد أبناء بِكفيا المختصّين باللهجات العربيّة، بدراسة ما انحسر أو تغيّر أو استجدّ في لهجة مسقط رأسه، لغة أمّه، بعد مضيّ اثني عشر عقدًا من الزمان.

واجهتني بعض الكلمات والعبارات عند شكري الخوري، وهي غير معروفة لي، أو أنّها غير واضحة المعنى بالقدر المطلوب، وقد ذُكر مقابلها الفرنسيّ في نهاية الكتيّب مثل: قرقورة، jeune fille، بنت صغيرة؛ حورب لــ، se lamenter sur un mort، يندب، ينحب؛ مِنضام، trés malade, en danger، مريض كتير، مِخْطِر؛ لقمة اللحّام، انظر لاحقًا.[12] إنّ الفعل حورَب في لهجة كفرياسيف يحمل معنيين أساسيّين وهما: "هداك الولد حورَب صاحبه في الصفّ عَ إشي بسيط عادةً، وبطّلوا يحكوا مع بعض"، أي عاداه ولم يتحدّثا مع بعض، وكانت هذه العمليّة المندثرة تتمّ بالبصْق على الخِنْصَر فملامسة الخنصرين. ويقال عن الاثنين أنّهما حُرِب/حُرُب، والوضع بدون استخدام الخنصرين ينسحب على الكبار أيضًا، وما أكثر هذه الحالات لأتفه الأسباب، ولا سيّما اتّكاءً على القال والقيل والنميمة، حتّى

11 هنالك من يقسّم اللهجات اللبنانيّة المتداولة لاثنتين: البسطاويّة وفيها الإمالة شديدة والقاف تقلب همزة، واللهجة الجبليّة في عاليه والشوف مثلًا والقاف الفصيحة تبقى كما هي.

12 حول العربيّة المحكيّة في لبنان والعنصر السريانيّ فيها انظر في: نخلة، 1954، 1962؛ حبيقة، 1959؛ عبده، 2002؛ برصوم، 1984؛ يعقوب الثالث، 1969؛ السامرائي، 1985؛ شومان، 2020؛ عيسى، 2002؛ عيسى، 2017.

Bishr, 1965; Cadora, 1979; Nasr, 1959; Nasr, 1960, pp. 209–211; Khairallah & Wilmsen; Abu Haidar, 1979; Feghali, 1919; Feghali, 1928.

يوم الناس هذا. وهذه الظاهرة الاجتماعيّة السقيمة، تنهش كمًّا هائلًا من الجهد والوقت. أمّا المعنى الآخر للفعل الرباعيّ فوعَل،[13] "حورَب بَحورِب، حورِب، مْحورِب، مْحورَب، محورَبِه" فهو نوع من الإنشاد والغناء في الأفراح، في السحجة مثلًا.[14]

وقبيل الإتيان بالقائمة المذكورة، ارتأيت أن أقتبس فقرة، وردت في الباب السادس والعشرين من الكتيّب قيد البحث، لما فيها من شبه كبير جليّ بين الأمس غير القريب والحاضر المعاش في بلاد الأرز؛ ما أشبه البارحة وما قبل قبل البارحة وأخواتها باليوم. للأسف لم يكن شكري الخوري سخيًّا في إضافة الحركات!

"- تقبر هاك المصاريف يا فنيانوس! ماهيّة المدير تلات مية قرش بالشهر. نحن، الواحد منا بيحط عا قعْدته خمسين الف ريش ومية الف ريش كأنّه ما حطّ شي. شو بتقول لي مصاريف؟ هو ليش بتكتر الرَشْوة والبرطبل؟ لان الماهيَّات ما بتكفي. لذلك الرشوة موجودة بكترة حتى انَّك بتجد كلّ الوظايف في بلادنا بتنالها الناس بالبرطيل، وهذا هو المرض الوحيد اللي بيقوض اركان الممالك ويشلّ العروش ويخرب البيوت. وبيحرق ديبها. ومِتل ما قلت انت ان البرطيل ماشي من العسكر لاكْبرها متوظّف. يعني ددّي اخدها من/جدّي. ومهما كان الواحد عظيم وشايف نفسه وما بيتحاكى الّا بعرض حال، بتلاقيه ذليل عند قضاء مصلحته. فخفخة بالخارج وذل بالداخل. وعلى هالطريقة ماشية الامور في بلادنا. والله اعلم بعاقبة الامور. ولكن ما بتخلى الدنيا من الصلَّاح. عندك كتيرين في بلادنا عفاف النفوس، رجال من صحيح، ولكن ايديهم مغلولة. الخلاصة، شو عُدت عملت بعمار البيت؟" (ص. 41-42، تسرّبت بعض لمسات التفصحن). من الملاحظ عدم ورود ألفاظ أجنبيّة مثلًا من اللغة البرتغالية، لغة البرازيل، ولا ندري كنه علاقة شكري الخوري بتلك اللغة. وردت لفظتان، لا غير من اللغة السريانيّة، بارخ مور(ي) أي بارك يا سيّد، ذُكرتا في ص. 29.

1) فنيانوس وِلَّا غلطان، ص. 3 — فنيانوس َولَّا غَلْطان؛ فنيانوس أم أنّي غلطان، مُخطئ.
2) موش، ص. 3، 10 — مِش؛ لا، ليس.

13 عطا الله، 2012.

14 المعنى ذاته مستخدَم في لهجات فلسطينيّة أخرى انظر: يونس، 2020، ص. 283.

3) فنيانوس وشققه، ص. 3 — فنيانوس وُنُصّ؛ فنيانوس حقًّا، مؤكّدًا.

4) وِلَّا أنا عميان، ص. 3 — وَلَّا أنا إعْمى؛ أم أنّي أعمى، كفيف.

5) ابو الأجران[15] ونكعة، ص. 3، 47 — أبو الأجران ونُصّ؛ /بحاله/بشحمه ولحمه.

6) كيف صحّتك؟ انشالله مريَّض! ص. 3 — كيف صِحّتَك إنْ شالله مبسوط/بخير؛ كيف صحّتُك؟ معافىً/بخير/على ما يُرام إنْ شاءَ الله!

7) وَرَك يا مقصوف الدَيْنة، ص. 3، 44 — وَلَك يا مقْصوفِ دّان؛ يا مقصوف الأُذن! هذه العبارة غير مستعملة في لهجتي ففيها نجد مثلًا: مقصوف العمر/الرقبة، ولكن ذلك آخذ بالانحسار لدى الأجيال الصاعدة، وينظر في ص. 47.

8) ما صارلك دَوْخة بالبحر! ص. 3— ما صَرَّك/صَرْلَك دوخَه dōẖa، ما دُخْتِش بالبحر. تمتاز اللهجة اللبنانيّة بالحركة المركّبة/المزدوجة (diphtong) بعكس لهجة كفرياسيف؛ لم تحسّ/تشعر بدوْخة/بدُوار في البحر.

9) وَيْن ص. 3، 36، 39، 48 — وِين، wēn؛ aw > ō, ay < ē؛ أيْنَ.

10) ما حدا[16] سامع لك حسّ ولا حسيس ص. 3 — ولا حَدا سامِعْلك لا حِسّ ولا نِسّ؛ لا أحد يسمع أيّ صوت لك؛ وهذا إتباع.

11) -وانت شو[17] كان مانعك عن الكتيبة ص. 4 — و(ا)نْتِ شو/إيش كان مانْعَك عنِ (ا)لْكِتابِه؛ وأنت ما الذي كان يمنعك عن الكتابة؟.

12) شو بدّي طمّنك وشو بدّي قول لك؟ ص. 4، بدّي نام 23 —شو/إيش بَدِّي أَطَمّنَك وشو بَدّي أقولّك؟ بَدّي أنام.

15 عُرضت القصّة على المسرح ومثّل دور أبي الأجران جان قسّيس والمخرج كان أنطوان ريمي.

16 في اللهجة اللبنانيّة تُلفظ عادة بتنوين الفتح حَدًا وفي لهجتي بدونه.

17 كتب الأديب اللبنانيّ الشهير مارون حنّا الخوري يوحنّا عبّود (1886–1962) في منتصف القرن العشرين "وفي الشوف يقولون: شو بدلا من أيش. أما من يقول شونو فمتحذلق. ان اللهجات في لبنان تختلف باختلاف المناطق اختلافًا جزئيًا، ومن اختلاف اللهجات نعرف السكان"، انظر: عبّود، 1953، ص. 14. من المفروغ منه، أنّ ما ورد في كلمات عبّود الأخيرة، ينطبق على كلّ بلد عربيّ؛ نُشر المقال ذاته في: عبّود، 2017، ص. 26–21.

13) ما شفت ولا يوم متل الخلق، ص. 4 — نفس الاستعمال، أي ما رأيتُ يومًا عاديًّا، كما يُرام.

14) ولا فضي فكري، ص. 4 — مفهوم، ولكنه غير مستعمل، نقول: فِكْرُه مشغول، فكره مش مرتاح مثلًا؛ مشغول البال.

15) ورجعت هلّق متل مانّك شايف، ص. 4، 29، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 49 — ورْجعت إِسّا كِنّك/كَإنّك مِش شايف؛ ورجعت الآن كأنّك لستَ رائيًا.

16) ايد[18] لخلف وايد لقدَّام، ص. 4 — إيد لَورا وإيد لقُدّام؛ يد إلى الوراء ويد إلى الأمام.

17) تا احكي لك ياها من اوَّلتها، ص. 4 — تَأْحْكيلَكِ يّاها من أَوَّل(هــ)ا/من طَأطأ؛ دعني أسرُدها/أحكيها لك من أَوّلِها/بِدايتها.

18) يا سيّدنا مِلّا انت، ص. 4، 12 — لا اختلاف؛ أيّها السيّد، في خطاب غير رسميّ!

19) طلع عابالي، ص. 4، 22 — أجا عَ بالي؛ طرأ على بالي.

20) متل حكايتي، ص. 4، 22 — لا اختلاف، من سمات الاستعمالات القديمة نسبيًّا؛ مِثلي أنا.

21) منيح، ص. 4، 5، 21 — مْنيح؛ مليح، جيِّد.

22) كفّي حديثك[19]، ص. 4، 7، 30، 35، 44 — كَمِّل حَديسَك؛ أكمِل كلامك/حديثك.

23) ما بيسايل، ص. 4، 14، 21، 25، 30 — ما بِسايل، بِسَبِلِش، ما بِسَبِلِش: واحتلّت مكانها ومكان مَعَليش، على ما يبدو: بِهِمِّشْ؛ لا يهمّ، لا عليك.

24) انا موش نِيّتي هيك، ص. 4، 37، 42، 46، 47 — قصدي (يُلفظ أزْضي بزاي مفخّمة) مِشّ هيك، ما قصدتِش؛ لا أقصِد هذا، هكذا.

25) يا بو الاجران، ص. 4، 5، 14، 24، 28، 33، 36، 37، 40، 41، 43، 44، 45، 47 — يا أبو الأجران.

26) ليش بتضلّ نيّتك سودا؟، ص. 4 — ليش بتضلّ نيّتك وِسْخَه/عاطْلِه، مِشْ صافي؟

18 من السريانيّة ܐܝܕܘ أي إيدو، انظر: عيسى، 2002، ص. 19.

19 لا ثاء عادة في اللهجة اللبنانيّة أيضًا.

27) قول، يا افندم، وبِوجّي دُغري عابيَّاع الطرابيش، ص. 5، 10، 11، 12، 13، 16، 18، 19، 30، 35، 40 — قول يا سيّد (خواجا/أفندي اندثرتا من الاستعمال؛ واستعملت خَواجا للتعبير عن اليهودي في البلاد في خمسينات القرن العشرين وما بعد ذلك بقليل) ورحت دوغري/رأْسًا لبيّاع الطرابيش.

28) البرنيطة[20]، ص. 5 — البُرْنيطه، غير شائعة اليوم، والشائعة أكثر هي طَقِيِّه ج. طَواقي؛ قُبّعة.

29) خبرنا شو قشعت، ص. 5 — قُلنا/خَبِّرْنا شو/إيش شُفْت؛ أَخْبرنا ماذا رأيتَ؟.

30) يفضح ديبهم[21]، ص. 6، 20، 41 — يِفْضَح ديكِن؛ يبدو لي أن هذين الاستعمالين جاءا تجنّبًا لاستخدام لفظة الدين.

31) اللوبيا يا فنيانوس، بيْعنوا فيها الشيء الطري وبدل ما يقولوا طرية مصطلحين عاكلمة لوبيا، ص. 6 — إلّوبي يا فنيانوس مَعْناتا/معناها إشي طري/طازا إلخ.؛ اللوبياء يا فنيانوس يَعنون بها كلّ شيء طريّ/طازَج وبدل أن يقولوا طريّ اصطلحوا على استعمال لوبياء.

32) نهفة، ص. 6 — نهفه؛ حادثة طريفة، فيها دُعابة.

33) هونيك، ص. 6، 16، 42، 45 — هُناكْ، هُناكِ.

34) أنا اخذتني الجمدة، ص. 7 — أنا استغربت للعَما، فتحت تُمّي ...؛ أُصِبتُ بذهول.

35) البابور[22]، ص. 7 — الكلمة ذاتها في كفرياسيف وتُلفظ babbōr وجمعها بَوابير، استُعملت بمعنى البريموس أيضًا، بريموس هدّار وبريموس عَ السَّكِت، وهي مندثرة تقريبًا من أفواه الناس بمعنى البريموس والباخرة؛ باخرة، سفينة.

36) بيوزنوا عشرة كيلو، ص. 7 — بِوزْنو؛ تَزِن، زنتها.

---

20 وجمعها بَرانيط من الإسبانيّة birreta أو الإيطاليّة beretta، وفي الفرنسيّة béret وأصل كلّ هذه الألفاظ من اللاتينيّة birrum.

21 يبدو أن اللاحقة في اللهجة اللبنانيّة في مثل هذه الحالة هي -ُن أو -هُن.

22 من الأصل التركيّ المحرَّف من لفظة vapeur أي بُخار بالفرنسيّة؛ وابور أو بابور كانت سائدة في بلاد الشام وهي في طور التلاشي والزوال. واستخدمت لفظة بابور بمعنى مختلف في بعض الأقطار العربيّة ففي ليبيا استعملت بمعنى القطار وهي شبه مهجورة، انظر يونس، 2020، ملحوظة 13، ص. 302.

37) تاهرّبُن عا مينة بيروت، ص. 7 — حتّى أهرّبِن، تَهَرِّبِن عَ مينا بِروت.

38) عْياط، بيعيّط، بكي، ص. 7، 29، 39، 43 — بِكا، بِبْكي، نادى/نده، بنادي بِنْدَه.

39) وُجُوه قافطة وجُبَه معقَّدة، ص. 7 — (إ)وْجوه عابْسِه/مكَشّرِه وجَبابِن (جميع جْبين/جَبين، غير شائع، المستعمل صَباح ولا جمع منه مستعمل) مْعَقّدِه؛ وُجوه عابسة/جاهمة وجِباه معقّدة. قد يكون أصل اللفظة قافطة من الفعل السرياني ܩܦܛ.

40) مفنجر[23] عينَيْه فِيِّ، ص. 8 — مْفَنْجِر عِنيه *inē*ʿ؛ جاحِظ.

41) ليرة[24] انكليز، ص. 8، 41 — ليرَه إنجليزيِّه.

42) ما كأنَّا الّا غنم، ص. 8 — كِنِّنا غنم وبَسّ؛ كأنّنا غنم لا غير.

43) نحنا، ص. 8 — إِحْنا؛ نحن.

44) من غير طالع ونازل، ص. 8 — بدون لفّ ودوَران في الْمفاصَلِه، مساومة.

45) تا انده شي بوليس شي همشري، ص. 8 — تأَنْدَه/أنادي بوليس آدمي/بسيط.

46) قلت بفكري، ص. 8، 29، 35 — قُلْت/قُلِت بْعقْلي.

47) ورحت ناسفهُ (هكذا في الأصل) كفّ، ص. 8 — ورحت ضاربُه/خابْطُه/خالْعُه/شامْطُه/سالخُه كفّ.

48) منه المقصوف العمر[25]، ص. 8، 12، 17 — مقصوفِ العُمِر/العُمُر، لعنة في طور الزوال.

---

23 حول الأفعال الرباعيّة في العربيّة الجليليّة انظر: عطا الله، 2012.

24 تلفظ أحيانًا ريلا، عبّود، 1953، ص. 15؛ انظر مبنى مشابهًا "ليرة فرنْساوي" أي ليرة ذهب فرنساويّ، يونس، 2020، ملحوظة 13، ص. 285.

25 يبدو أن حقل الدعاوي/الشتائم/التشاقيع/المسبّات/الذمّ في اللهجات العربيّة واسع. وهذا الموضوع بحاجة لبحث منفرد، يتناول كلّ لهجة على حدة لمقارنتها بأخواتها مستقبلًا. من هذا السرد الكفرساويّ اخترت هذه العيّنة: يُقصُف عمرك/رقبتك؛ يِخرب بيتك؛ العمى بعنيك؛ انشالله تِنِفْزر؛ يِحرق دينك/ديكك؛ بخلع نيعك. روح انطمّ؛ شْحار يلطّك لطّ؛ ريتك تِضرَب؛ قطيعه تِقطعك؛ سِدّ بوزك؛ إخْرَس/ إنقِشر/إنْكبّ/اتخيَّب؛ الله لا يوفّقك؛ حِلّ عنّي/عن ربّي؛ ما أتقل دمّك؛ خالِص كازُه؛ أخو الشليته؛ غُصّ بالُه؛ عَرْص؛ عَكْروت؛ شرموط(ه)) انتبه أنّ للكلمة ذاتها معاني مختلفة تمامًا في اللهجات العربيّة. هذه الكلمة في لهجات بلاد الشام معناها عاهرة ولكن في المغرب وبعض الأرياف المصريّة معناها قطعة قماش، فوطة، وفي الجزائر معناها جميلة المنظر وهي مأخوذة من الفرنسيّة

49) مُأكّد [كذا]، فتّق الفرشِه، ص. 9، 24، 38 — أكيد، مَزِّع الفَرْشِه؛ من المؤكّد، مزَّق الفرْشة.

50) فين حاططه، ص. 9 — وِين حاطُّه؟ أين واضعُه؟

51) على عينك يا تاجر، ص. 9 — الاستعمال ذاته، أشْكَرا خَبَر؛ علانية، جهْرًا.

52) ضبُّوا اواعيكم[26]، ص. 10 — ضُبُّو أواعيكو؛ اجمعوا ملابسَكم.

53) نطر، بنطر، ناطر، ص. 10، 17 — اسْتَنّى، بِستنّى، مِسْتَنّي؛ انتظر، ينتظر، منتظِر.

54) يا حرام الشوم، ص. 10، 33 — الاستعمال نفسه؛ للرحمة، للشفقة (الشؤم).

55) قضامي، ص. 10 — الاستعمال نفسه؛ الحُمُّص المحَمَّص.

56) مُوَي طيّبة، ص. 10، 48 — مَي/مَيِّه[27] طيّبِه (الميم مفخّمة، انظر لاحقًا ص. 37)؛ ماء ذو مذاق جيّد.

57) شو بدّك بالحكي، ص. 11 — الاستعمال نفسه؛ دعِ الكلام، الخلاصة هي.

58) ضبضب، ص. 10 — الاستعمال ذاته؛ عمليّة متكرّرة لجمع وترتيب أغراض مختلفة مثلا في البيت.

59) خطرة التانيه[28] منشتريها، ص. 11، 20، 23، 37 — المرّه التاني مْنِشْتريها، اللفظة خَطْرَه موجودة ولكنّها أقلّ استخدامًا من مرّه؛ في المرّة الثانية سنشتريها.

---

charmante.

26 ما زال تأثيل (etymology) هذه اللفظة العامّيّة المستعملة في بلاد الشام غير واضح. هنالك من يقترح قواعي، قواعد، أو من وعى، وعاء! لم أجد هذه اللفظة لا في معجم الألبسة لدوزي (Dozy, 1845) ولا في معجم الملابس المملوكيّة (ماير، 1952)، وفي هذا المعجم ذُكرت الألفاظ: أردية، ثياب، لباس، ملابس.

27 مَي وميِّه بالتفخيم (emphasis, velarisation)، وهما مترادفتان عادة، إلا أنّهما لا يمكن استبدالهما في كافّة المواضع والاستعمالات، إذ لا وجود لمترادفتين مئة بالمئة في اللغات الطبيعيّة. نقول مثلًا في لهجة كفرياسيف، مَيِّة بَنْدوره/شِتا، ميِّه مقَدّسِه/بارْدِه/سُخْنِه وعن كميّة معيّنة من الماء نقول الميَّات. ومعنى العبارتيْن ميِّة نار وميْ نار مختلف تمامًا، الأولى تعني حمض النتريك أي HNO 3 وفي اللاتينيّة aqua fortis أي الماء الشديد/القوي. في حين أنّ العبارة الثانية، معناها ماء ساخن جدًّا كالنار كاستعمالنا عبارة شوب نار، أو نار حمرا.

28 لاحظ تركيب الإضافة هنا، في حين أنّ المتوقّع هو اسم موصوف يليه وصف أو نعت ما.

60) ما في بوقت الحاضر[29]، ص. 12 — ما في/فِش/ما فش بالوقت الحاضِر؛ لا يوجد في الوقت الحاضر.

61) دياتك، ص. 12 — الكلمة نفسها دِيّاتَكْ بالجمع وليس بالمثنّى؛ يداك، أياديك.

62) على بنا، ص. 12 — عَ بُنا، غير شائعة؛ الشائع: عَ أساس؛ بناءً على.

63) فرفح قلبي، ص. 12 — الاستعمال ذاته ونقول تْروحَنِتْ؛ انتعش قلبي.

64) وما لحقنا قطعنا مسافة قصيرة الا وصارت معدتي تفرفك، ص. 12 — وما لْحِقْنا نِقْطَع/قطعْنا مسافِه قصيرِه وَلّا صار بطني بِزَقْزِق/بِكَرْكِع.

65) ايمتن[30] منوصل لشي دكان، ص. 12، 38 — ويْنتا منوصَل لَشي دُكّانِه؟؛ متى سنصل دكّانًا ما؟

66) عندي بيضات مقليّين، ص. 12 — عندي بِضات/بيض مِقْلِيٍّ/مِقْلي.

67) وبنادورا[31] ملوّحة تلويح خرْج السلاطة، ص. 12 — وبَنْدورَه ملوّحه تلويح خرْج السَّلَطه/السلاطَه؛ خرج معناها ملائمة جدًّا، ممتازة لــ.

68) حكي ولَقْش، ص. 13 — الاستعمال ذاته؛ حكي وحكي، تشات.

69) ما تاري لك عنده، ص، 13، 14، 34 — تاريك فش عندك.

70) جيت، ص. 14 — أجيت/بالــ ī أو الــ ē وكذلك بدون الهمزة؛ جئْتُ، أتيتُ.

71) رح تعملي لنا بلشه هون؟ فضّيها بقى وخلّصينا، ص. 14 — نفس الشيء، طبعًا هَوْن *hawn* في بكفيا وهون *hōn* في كفرياسيف واستبدال الفِعل بقى بالفعل عاد.

29 انظر الملاحظة السابقة.

30 ويقال عادة إمتين. وفي السريانيّة ܐܡܬܝܢ؛ أي إيمَتْي والياء المتطرفة تُكتب ولا تُلفظ أي تحتها خطّ أفقيّ قصير يسمّى بالسريانيّة مبَطْلونو؛ انظر: عيسى، 2002، ص. 18. ومتى الفصيحة مستخدمة في لهجات كلّ من نَجْد والحجاز الحضريّ واليمنيّة التهاميّة والكويت والإمارات وعُمان. في لهجات أخرى نجد وقتاش/فوقاش في المغرب؛ إشوكت في العراق؛ وقتاش في تونس وفي الجزائر وينتا ووقتاش وفي الحسانيّة أيْنْت.

31 هذه إحدى الكلمات الشهيرة والمعروفة للبنانيّين وللفلسطينيّين للتمييز بينهما، اللبنانيّ يقول بَنَدورا والفلسطينيّ بَنْدورا والواو هنا ō.

72) المسألة موش حرزانة، ص. 14 — المَسْأِله مِش حَرْزانِه/بتحْرِزِش؛ المسألة لا تستأهل/تستحقّ.

73) مقمّط بالسرير، ص. 15 — الاستعمال نفسه؛ المَقمّط بالسرير أي الطفل الرضيع.

74) شفاتير العبيد، ص. 15 — شْفاف/شَفايِف العبيد؛ شِفاه/شَفَهات/شفايِف العبيد، شفاتير تعنى الشفاه الغليظة بالعربيّة المعياريّة وهي غير موجودة في لهجتي.

75) منشان تا ينقّي عروس، ص. 16، 19، 41— منشان/عشان/تَ/حتّى ينقّي عروس؛ لاختيار عروس.

76) محشاية، ص. 16 — مفهومة، ولكنّها غير مستخدمة في لهجة كفرياسيف، ففيها نجد: مِحْشِيِّه، المقصود عادة قرعة أو باذنجانة أو كوساة محشوّة بالأرز واللحم، الجمع مَحاشي بوزن مَقالي مَشاوي.

77) حطّ عينه على هونيك قرقورة... حلوة وعيّوقة، ص. 16 — حَطّ عينُه هُناك على فرفورة حلوه ونغشه؛ اختار هناك بنتًا جميلة "مهضومة"، مشرقة.

78) اخيرًا من كتر ما كنت كرّع عرق بركت بالفرشة، ص. 16، 18، 21، 36 — آخر إشي من كُتِر ما كنتْ أكْرَع/أغُبّ عَرَق بَرَكِت بالفرْشِه؛ من كثرة احتساء/شُرب العَرَق بركت على الفرشة.

79) لا بايدي ولا باجري،[32] ص. 16-17 — مِش بإيدي (بدون الرِّجل)؛ خارج مقدرتي/سلطتي.

80) دوايات عمتي، ص. 17 — أدْوِيِة عَمتي.

81) وساعة تركد حافية عالكنيسة، ص. 17، 18 — وسيعَه/ومرَّه بتُركُض حافي ع لِكْنيسِه؛ وتارة تعدو/تجري/تركض حافيةً إلى الكنيسة.

82) مثْل ولاد الصغار، ص.17 — مِتِل وْلاد زْغار؛ كأولاد صِغار.

83) تا يشقّوا عليّ ويبلّشوا بالوصفات، ص. 17 — الاستعمال نفسه؛ لعيادتي/زيارة المريض والابتداء بالوصفات (المقصود وصفات عجايز. إخْتَيِريّات).

32 في لهجة كفرياسيف يُقال عند التحدّي والتهديد: إلّي بِطْلَع بِإديك يطلع بإجْريك، روح بلِّط البَحِر.

84) وحطّت هالكلمة بدَيْنة عمتي، ص. 17 — وقالت/وَشْوَشَت الكلمه بْدان عَمتي؛ وهمست بأُذن عمّتي.

85) مين اللي صابك[33] بالعين، ص. 18 — الاستعمال نفسه؛ من الذي أصابك بالعين (الشرّيرة).

86) صاروا يتحزّروا، ص. 18 — الاستعمال نفسه؛ شرعوا بالتخمين.

87) وهفّت الريحة والعياذ بالله! سدّيت مناخيري وصرخت: عيفوني يا عالم من هالريحة دَخْل الله ودَخْلكُن، ص. 18، 31 — وطِلْعَت/وفاعت الريحَه، أعوزُ بالله ودبّيت الصوت، عِفوني (أعْفوني) يا ناس/بَشَر/عالَم من هلْريحه، دخيل الله ودخيلْكو.

88) يا صبي ما بقى بدّها، ص. 19 — الاستعمال نفسه؛ يا ولد كفى الانتظار، يجب العمل.

89) من اوّلتها، ص. 19 — من أوّلــ(هــ)ا؛ من البداية.

90) يا منعولة! اوعي تقربي، ص. 19 — يا مَلْعونِه، أوعي ʾōi/إِوْعي/إِصْحِك تْقَرّبي؛ يا لعينة إيّاكِ أن تقتربي!

91) ولكن تحجّجوا بالبيت، ص. 20 — الاستعمال ذاته؛ ولكن تذرّعوا بالبيت.

92) ما بيوافق للسَكَن، ص. 20 — ما بِنْفع/بلايِم/للسكن، مش خَرْج السكن ؛ لا يليق بالسكن.

93) ريتها، ظلغوطة[34]، الضيعة، ص.20، 22، 41 — ريت(هــ)ا، زَغْروتِه، القريه/البلد؛ ليتها زُغرودة، القرية.

94) عطيونا، ص. 20، عطاها، 33، عطاك 47 — أعطونا/أنْطونا، أعطاها/أنطاها.

95) بركي، ص. 20، 21، 47 — بَلْكي[35]؛ ربّما، لعلّ، يجوز، من الممكن، يُحتمل أن.

---

33 همزة الوزن أَفْعَلَ، الوزن الرابع IV وفق الطريقة الغربيّة، محذوفة وعين مضارعه تكون الياء دائمًا. نقول قام بِقوم من النوم في الوزن فَعلَ، أمّا في أَفْعَل فالفعل أقام يُقيم في العربيّة المعياريّة وقام بِقيم اللحاف عنّه (أزال/نزع اللحاف عنه) في المحكيّة.

34 وردت هذه الكلمة في عبّود، 2012، ص. 25.

35 أصلها من اللغة التركيّة belki التي بدورها اقترضت من العربيّة لفظة muhtemelen تستعمل اللفظتان بلكي

96) وكانت هي مارقه[36]، ص. 20 — الاستعمال ذاته؛ وكانت تعبُر/عابرة.

97) وِلّا بلاش، ص. 21 — وَلّا بَلاش؛ وإلّا فلا.

98) حاجة، ص 21، 43، 47، 49؛ حاجي، ص. 49 — حاجِه! كفى.

99) يفضح حَريشك، ص. 21، 34 — الاستعمال نفسه؛ يبدو أنّ المقصود المدح بصيغة الذمّ. من الصعوبة بمكان إيجاد مقابل فصيح جامع مانع، ربّما: يا لك من رجُل! تأثيل الكلمة الثانية غير واضح، ربّما من حريشتي أو ما لدي، مُلكي وقد تكون محرّفة عن حريم وهذا من المحتمل البعيد في تقديري.[37]

100) لا تاخذ عا خاطرك، ص. 21 — ما توخِدِش عَ خاطْرَك؛ لا تُشغل بالك وتتأثّر.

101) مانيش[38] قدّها، ص.21 — الاستعمال نفسه؛ لستُ قدّها.

102) برَّاة الضَيعة، ص. 22 — برّاة/بَرّيّة البلد/القرية؛ خارج القرية.

103) وفواكه ومواكه، ص. 22 — هذا الإتباع غير موجود في لهجة كفرياسيف.[39] وهذه الظاهرة في لهجة كفرياسيف بحاجة لدراسة منفردة.

104) وغيره وغيراته، ص. 22 — الاستعمال نفسه؛ إلخ.، وهلمجرّا.

105) بعز نومتي، ص. 22، 23 — الاستعمال ذاته؛ في ذروة نومي.

106) فكّي عني بجاه، ص. 22، 23 — الاستعمال نفسه؛ أتْركيني/دعيني كُرْمى.

وبركي في بعض اللهجات مثل القدس، طرعان، كفرسميع، إقرِث، عيلوط؛ بلكي موجودة مثلًا في دمشق، حيفا، المغار، شفاعمرو، باقة الغربيّة؛ بركي مستعملة مثلًا في الناصرة، الجشّ، فسّوطة، حمص؛ بلتشي مستخدمة في اللهجات التي تقلب فيها الكاف عادة تش مثل برطعة، جتّ المثلّث، بيت صفافا؛ وهنالك أيضًا بلكن، انظر يونس، 2020 ملحوظة 13 ص. 179، وبلكي في ص. 185، 357.

36 يقول مارون عبّود "ويفضلون مرق على مرَّ فيقولون: دَوْبو مَرَق؛ أي دأبه مرّ"، انظر: عبّود، 2017 ص. 25. والكلمات الثلاث الأخيرة ساقطة في عبّود، 1953، ص. 15. الأمر ذاته ينسحب على لهجة كفرياسيف بالنسبة لشيوع مرق أكثر من مرّ.

37 انظر: البرغوثي، 1987، ج. 1، ص. 109.

38 لاحظ طريقة نفي الضمير المنفصل بإضافة السابقة ما واللاحقة شين غير المستخدمتين وجوبًا معًا في نفي الفعل: ما شُفْت أو ما شفْتِش؛ بَشُفِشْ، ما بشوف، ما بشفش؛ وفي النهي: تْشُفِشْ! ما تشفش.

39 حول هذه الظاهرة في اللهجات الفلسطينيّة انظر: عيسى، 2019.

107) بابا غنّوج. ص. 22 — مْتَبَّل؛ الباذنجان المشوي بالطحينة والثوم والتوابل والليمون؛ طرق وموادّ مختلفة لتحضيره وآراء متباينة بخصوص أصله.

108) ومتلَاية (هكذا في الأصل والمقصود متّلايه[40] أي مالئة) جيابها زبيب وقضامة وتين مطبَّع، ص. 23 — وِمْمَلّي جْيابْ(هـ)ا زبيب وِقْضامِه وقُطّين؟، في اللهجة[41] اللبنانيّة العاديّة اليوم تين مْجَفَّف.

109) شقفة كماج، ص. 23 — الاستعمال ذاته؛ قطعة من الخبز العربيّ، كْماجِه، كمَجات، كْماج، اسم جمْع.

110) ومن وقت اللي طلعنا من بيروت، ص. 23 — الاستعمال نفسه؛ ومنذ وقت خروجنا من بيروت.

111) من بكره ، ص. 24 — من الصبح؛ صباحًا.

112) الصباح رباح، ص، 24 — الاستعمال نفسه؛ صبر جميل.

113) حدّ مني، ص. 24، 25 — حدّي/جنْبي/جَمْبي؛ بجانبي، بجواري.

114) متل البسينات (تُلفظ: بْسَيْنات) المخلّفين جديد، ص. 24، 31 — مِتِل البساس المخلّفِه جديد؛ مثل القطط المنجبة حديثًا.

115) معلومك، ص. 24 — إنتِ بتِعْرِف؛ أنتَ تعلم/تعرف.

116) وعِيت تقريبًا عند نصّ الليل، ص. 24 — صْحيت تقريبًا نصِّ الليل؛ أفقتُ عند منتصف الليل تقريبًا.

117) تا قوم جيب شي صرماية[42] واخبطُه، ص. 24 — تَ أقوم أجيب صُرْماي و(أ)خُبْطُه؛ لأقوم وأجلب حذاء ما وأخبِطه.

---

40 قُلبت النون ميمًا كما في دمبي أي ذنبي ومرين في مريم، انظر: عبّود، 1953، ص. 14؛ يقول مارون عبّود: "وتقابل عداوتهم للهمزة صداقتهم للنون فيقولون: مرين في مريم، وانتلا بدلًا من امتلأ، وعلى قاعدة العرب يلفظون النون ميمًا إذا تقدمت الباء الساكنة فيقولون: شو هو ذمبي؛ أي ذنبي، وإذا تحرّكت هذه النون لا تُلفظ ميمًا". انظر عبّود، 2017، ص. 24.

41 ويقولون: لهو فلان أي لهجة فلان، ن. م. ويُذكر أنّ عبارة "التين المطبَّع" وردت في كتاب مارون عبّود، أحاديث القرية. انظر عبّود، 2012، ص. 17.

42 كلمة دخيلة ربّما من الفارسيّة أو التركيّة؛ انظر مصطفى، 2018.

118) مَدَّيت ايدي عالسكت واستناولتها، ص. 24 — مَدّيت maddēt إيدي عَ السَّكِت وِتْنَوَلْت(هــ)ا؛ مددتُ يدي خِلسة/سرًّا وتناولتُها.

119) وصرت شنخر، ص. 25 — وصُرْت أَشَخِّر؛ وصِرتُ أشخِر.

120) وصرت فرفك بعيني، ص. 25 — وصرت أَفْرُك بعيني. (وهكذا في ما بعد، حذف ألف المتكلم في صيغة المضارع).

121) بلا شياطين ولا مياطين، ص. 25 — إتباع غير موجود في لهجة كفرياسيف.

122) شو كنت بصرانة بنومك!، ص. 25 — شو/إيش كنْتِ شايْفه بنومِك؟ ما رأيتِ/شاهدتِ في نومك؟

123) ساعتها انا ما عُدت فيني[43] ضبّط من الضحك، ص. 25 — سيعِت(هــ)ا/وقْت(هــ)ا ما غْدِرْتِش أوقِّف، أمْسِك حالي من الضحك؛ عندها لم أعد قادرًا على تمالك نفسي عن الضحك.

124) هي ضربي بوعي، منيح اللي ما ماتت، ص. 25 — هي ضَرْبِه بوَعِي/للعما، منيح إنّه ما ماتَتْش/ماتَتْ؛ إنّها ضربة شديدة/مبرّحة جدًّا، ومن الحسن أنّها لم تمُتْ.

125) حدا بيعمل عَمْلتِك وكَعَمتي؟ ص. 25 — في حدا بِعْمَل كَعَمْتي[44] عَمِلْتِك؟ أهناك من يفعل فِعلتَك يا عمّتي؟

126) حزر لك حِزْر، ص. 26 — إِحْزِر، أُضْرُب/أُضْرُبْلَك كِلْمِه؛ خمِّن!

127) ما بيقطع عقلها، ص. 26 — الاستعمال ذاته، أو بُخْرُقش عَقْل/عَقِل(هــ)ا؛ لا يُقنعها.

128) ونتعَت الشمعة، ص. 26 — الاستعمال نفسه؛ حملت الشمعة.[45]

43 تضاف الضمائر المتّصلة بحرف الجرّ هذا، وهذه الظاهرة اللغويّة من صفات اللهجة اللبنانيّة البارزة، ففيها يقال عادة فيكْ أي بوسعك، إنّك تستطيع إلخ. في لهجتي نقول فِيّي فيكْ فيكِ فِيُّه فيها فينا فيكو فيهِن بمعنى الباء، بي، بِكَ إلخ. يُذكر أنّ النون وياء المتكلّم مستخدمة بلهجتي في الظرف المبهم بعد فنقول بَعِدْني هون في البيت أي ما زلتُ هنا في البيت.

44 هذه السابقة (prefix) تضاف إلى الاسم لتعبّر عن الاستهجان والتحقّق من أمر ما. هذا الاستعمال ما زال مألوفًا بين الأقارب والأصدقاء.

45 الجدير بالذكر أنّ الفعل نتَع بِنْتَع في لهجتي معناه حمل حملًا ثقيلًا بسرعة عادة ويتطلّب جهدًا.

129) شكّتها شوكة، ص. 26 — دَقّتها/شكّتها[46] شوكِه؛ شكّتها/وخزتْها شوْكة.

130) فشخَة، ص. 26 — فحْجِه ج. فَحْجات؛ خَطْوة.[47]

131) تقشُط عن ضهري، ص. 26 — تِسْحَل عن ضَهْري؛ تسقُط رويدًا رويدًا عن ظهري.

132) مخّي، ص. 26 — راسي (دماغ في اللهجة المصرية)؛ رأسي.

133) عمّالين يتقاتلوا، ص. 27 — الاستعمال نفسه؛ إنهم متخاصمون، في حالة خِصام الآن.

134) وزَرزَب الزيت عاتيابي، ص. 27 — ونَقّط/وسال الزيت عَ أواعِيِّ؛ نَقَط الزيت على ملابسي.

135) وحطّيت اللي فيه النصيب، ص. 27 — الاستعمال ذاته؛ وضعت ما تيسّر (من تبرُّع).

136) صارت تعنّ عا بالي العروس، ص. 28 — الاستعمال نفسه؛ أصبحت العروس تطرأ ببالي.

137) شو ما صار يصير، ص. 28 — الاستعمال ذاته؛ مهما حدث.

---

46 دَقّ بِدُقّ هو الفعل العاديّ للتعبير عن وخز الشوكة، الإبرة، المسمار، خشبة مسنّنة وما شابه ذلك. والفعل شَكّ بِشُكّ خاصّ بشكّ أوراق التبغ الخضراء بالميبر/ميابر في خيط أطول من متر لتجفيفه بأشعّة الشمس وإعداد الكُبِش/كبوش، وبهذا المعنى هو في عداد الألفاظ المنقرضة لزوال زراعة التبغ، وبقيت معان أُخرى مثل شكّه سكّينه أي طعنه بالسكّين أو بأيّة آلة حادّة أُخرى. وأخيرًا شكّ بِشكّ بمعنى ارتاب.

47 يقول البرغوثي إنّ فشخة بمعنى خطوة موجودة في بعض اللهجات الفلسطينيّة ولكنّه لا يُفصح عنها. انظر البرغوثي، ج. 2، 1993، ص. 277. وهذه اللفظة في اللهجة المصريّة شتيمة. ونجد عند أنيس فريحة: "فَشَخ (سر. ﻓﻌﻞ ...) – الرجل، خطا؛ وفَشَّخ للمبالغة، والفشخة، الخطوة الطويلة". انظر: فريحة، 1973، ص. 130. ونجد في قاموس المطران يعقوب أوجين منّا هذا الكم الكبير– 35 فعلًا، لمعاني هذا الفعل ﻓﻌﻞ فْشَخ: "فَسَخ. قَسَم. شَقّ (2) فَشَج. فَحَج. فرَّج بين رجليه (3) فَصَل. فرَّق. أبعد (4) قلَّم. قَطَع. شذَّب. بَضَع (5) قلَّل. نقَّص. خفَّف. سهَّل (6) ارتخى، وَهَن. عَجَز. كَلّ. ضَجِر (7) سَهُل، هان، خَفّ. قلّ (8) سَخُف. رَعُن. حَمُق (9) نَطّ. قَفَز. طَفَر (10) انفسخ. انقسم. افترق". انظر: منّا، 2015، ص. 568. من نافلة القول أنّ معنى هذا الفعل مثله مثل أيّة لفظة، يتحدّد ويتّضح من السياق. وتجدر الإشارة إلى أنّ معنى الفعل فَشَخ في لهجتي هو التسبّب بجرح في الرأس نتيجة إصابة الرأس بحجر مثلًا وعليه ففَشْخة هي اسم المرّة من الفعل وفُشِخ هو الجرح في الرأس. ويلاحظ أنّ الفعل طرح في لهجة بلدة صدد السوريّة الواقعة في محافظة حمص مستعمل بمعنى الفعل فشخ الكفرساويّ، وقد يكون أصله من السريانيّة أيضًا ﻓﺘﺢ بالعين في لامه بمعنى شقّ. انظر: مباركة، 1998، ص. 344.

138) لا شَور ولا دستور، ص. 28 — لا شُور ولا دستور؛ فجأة، بلا استئذان، على حين غِرّة.

139) وبلَّشت[48] الفعالة تنبش الاساس، ص. 28 — وبِدْيَت/وبلّشت الشغّيلِه/العُمّال تِبْحَش/تُحْفُر الأساس؛ وبدأ العُمّال بحفر الأساس.

140) صرت طُق حنك، انا وبيِّها، ص. 28 — صُرْت أَطُقّ حَنَك أنا وَبوها/أُأَبوها؛ بدأتُ بالدردشة مع أبيها.

141) نهايته قمت مسَّيت وتمشَّيت، ص. 28، 35، أو الخلاصة[49]، ص. 37، 38 — الحاصْلِه/المُهمّ قُمِت مسِّيت ومْشيت، الخلاصه.

142) اخيرُه، ص. 29، 40 — بِلْآخِر، آخِر (إ)شي؛ أخيرًا.

143) قايَسْنا[50] زوايا البواب والشبابيك، ص. 29 — قِسْنا لِبواب وِشَّبابيك.

144) والزيطة قايمة، ص. 29 — والهيزَعه قايْمه؛ اللغط قائم.

145) طَقْش وفَقش وصَهْج ومَهْج[51]، ص. 29 — إتباع غير موجود بلهجتي، المعنى دوشه وقايمه؛ لغط كبير.

146) ما لهم خاطر، ص. 29 — ما لِنْش/لِنِّش/إلْهِنْش خاطر/نِيِّه؛ لا يودّون، لا يرغبون في.

147) ومسألة البيت عملوها حَدْفة[52]، ص. 29 — ومسألِة البيت عِمْلوها حِجِّه، تملُّص، تأجيل؛ ذريعة.

148) وكمان[53] انت تعوّقت بالعمار، ص.29 — لا اختلاف؛ وأنت أيضًا تأخّرتَ في البناء.

149) هيك لكان؟ ص. 29 — الاستعمال ذاته؛ هكذا إذن؟

---

48 يبدو أنّ أصل الكلمة تركيّ başla؛ قارن: أرسلان، 2008، ص. 56.

49 وفي اللهجتين تستخدم الكلمة "حاصلو/الحاصلو" وبلهجتي يوجد أيضًا إلْمُهِمّ، النتيجه بمعنى خلاصة الكلام وزُبدته/عُصارته.

50 الاستعمال نفسه في العربيّة المعياريّة؛ معنى هذه الصيغة في لهجتي هو: تجاسر، خاطر.

51 غير واردة في فريحة، 1973.

52 قارن: فريحة، 1973، ص. 32.

53 اللفظة الشائعة في اللهجة اللبنانيّة في تقديري هي كمانا، وهي من كما أنّ. انظر: فريحة، 1973، ص. 155.

150) الله لا يرحم قرامي جدّهن العتيق، ص. 30، 47 — كلمات هذه اللعنة مفهومة ولكنّني لم أسمعها مجتمعة في لهجتي. من الواضح أنّ لفظ جدّهن باللهجة اللبنانيّة هو باللاحقة -هُن في حين أنّ اللفظ الكفرساويّ هو باللاحقة -ِن أو هِن ونقول سِيد/سيدو بدلا من جِدّ/جِدّو.

151) قامت لك من طيز[54] الضو، ص. 30 — قامت دغْشِه/بكّير؛ استيقظت باكرًا.

152) صرمايته بتسوى الف بنت متل بنتكن، ص. 30 — الاستعمال ذاته، الصرماي هي الحذاء وهي مفعمة بالمعنى السلبيّ، الرخيص السافل، في كفرياسيف بالطبع بِنْتكو.

153) واللي بياكل عا وقعته عشرين محشاية، ص. 30 — ولّي بوكُل ع الوجْبِه/الوَقْعَه عشرين محشيّه/من المحاشي؛ والذي يأكل في وجبته عشرين حبّة محشوّة.

154) وفضلت المعلمين تشتغل وبلّشت عمتي تجي توقف، ص. 31 — وضَلّت المعلمين تشتغل وبِدْيَت/بَلَّشَت عمتي تيجي تْوَقِّف؛ وظلّ/بقي المعلّمون (البنّاؤون) يشتغلون وبدأت عمّتي بالمجيء وبالوقوف.

155) وهالحجر بدّه شطف من رأسه، ص. 31 — وهلحجر/وهادا الحجر بَدُّه قَطِع من راسُه/فوق؛ وهذا الحجر بحاجة[55] لقطع رأسه؛ من الواضح أن الهمزة في رأسه لا تمثّل لهجة بكفيا.

156) وشوي ما شفت لك ياها الا وصرخت عا مدا صوتها، ص.31 — وِشْوي ما شُفْتِلَّكِ يّاها إلا ودَبَّتْ صوت(هــ)ا عَ الآخِر؛ وعمّا قليل رأيتها تصرخ/تزعق بأعلى صوتها.

157) طَوَّش،[56] ص. 31 — طَوَش؛ أزعج، أقام ضجة.

---

54 طيز ج. طْياز أي القفا، العجيزة، الاست (مكوى في السعوديّة)، والفعل طَيَّز أي لم يُبالِ، أصل الكلمة من السريانيّة ܛܝܙ، انظر فريحة، 1973، ص. 115؛ عيسى، 2002، ص. 34؛ مباركة، 1998، ص. 359. في بعض اللهجات الفلسطينيّة مثل بيت صفافا والمشيرفة يُقال طيز الليل وقبل الضو في القدس، تالي الليل أو من وجه الصبح في برطعة، وعَدَغْشِه في كفر سميع.

55 لاحظ معنى اللفظة بدُّه في هذا السياق.

56 لاحظ أنّ فريحة، 1973، ص. 115 يذكر طَوَش فقط.

158) ورُحت ناسفها كفّ كانت تجي ملقَّحه عالحجار، ص. 32 — ورُحْت/رُحِت ضَرِب(هـ)ا/خَبِط(-هـ)ا/ خَلِع(هـ)ا شَمِطْ(هـ)ا كَفّ لَقَحْت(هـ)ا عَ لِحْجار؛ ولطمتُها بكف/كفًّا ألقيتها على الحجارة.

159) شو باك يا ابونا؟، ص. 32 — شو/إيش مالَك أبونا؟ ما لكَ يا أبانا/أبونا؟

160) شفت المسألة هيك، طلع حليب النوَر براسي، ص. 32 — لا وجود لهذا التعبير في كفرياسيف، مع هذا أظنّ أنّ المعنى مفهوم من السياق وهو اشتدّ غيظي.[57]

161) وصارت متل غنمة القرعا، ص. 33 — وصارت مِتِل الغنَمِه القَرْعه، موصوف وصفة في لهجتي؛ هادئة، مطيعة.

162) صارت ندمانة على الدعاوي اللي دِعيَتُن عليّ، ص. 33 — نفس الشيء ولكن دَعَتِن.[58]

163) عَيّط لي للخوري توما، ص. 33 — نَديلي/إنْدَه عَ الخوري/أبونا توما؛ انْدَه /نادِ الخوري توما.

164) لَمّن شوفها انا هيك، ص. 34، 49 — لّما/بَسّ/لّمن بشوف(هـ)ا هيك؛ عندما أراها هكذا.

165) بدّك للصحيح؟ ص. 34 — بَدَّك المْزبوط (الزاي مفخّمة وهي منقلبة من المضبوط) الصّحيح؛[59] أتريد الصواب/الصدق؟

166) طحلتينا[60] وانتي تقولي خطيّتي عظيمة، ص. 34، 39 — غير مستعملة في كفرياسيف ولكن المعنى مفهوم؛ دوّختينا/ضايقتينا/تعّبتينا وانتي تقولي خطيّتي عظيمه (لفظ الظاء بالزاي المفخّمة).

167) حاج تكفر! هدا مذكور عنّه في نومن، ص. 34، 44، 47، 48 — حاجِه تُكْفُر هادا مزْكور في نؤمن (أي: صلاة قانون الإيمان النيقاوي التي مطلعها: نؤمن بإله واحد، آبٍ ضابط الكلّ، خالق السماء والأرض)؛ كفاك كفرًا هذا مذكور في نؤمن.

57 قارن المسرد العربيّ الفرنسيّ في الكتيّب قيد البحث، ص. 7؛ انظر أيضًا: الشدراوي، 2013.

58 انظر الملحوظتين رقم 20 و24.

59 ويضاف لهذه العبارة للتأكيد: وَلّا إبن عَمُّه؟

60 قد تكون مشتقّة من الطِّحال. انظر: فريحة، 1973، ص. 111.

168) الحقّ معِك، ص. 35 — لا اختلاف.

169) ما كانت عالبال ولا عالخاطر، ص. 35 — لا اختلاف، يقال أيضًا: ما كانت لا عَ البال ولا عَ الْخاطر؛ لم تطرأ على البال.

170) اخيرًا كبست الّه من كعب الدست، ص. 36 — آخِر إشي كبستِلُّه من قاع الدِسْت.

171) وتاني يوم جاني طلب، ص. 36 — لا اختلاف، وفي اليوم التالي وصلني طلب.

172) مدّعي عليك انّك يبّست الُّه التوتة قصدًا، ص. 36 — لا اختلاف، مع الإشارة إلى أنّ اللفظة الأخيرة تُلفظ أَزْضَن (aẓḍan) بتفخيم الزاي.[61]

173) انا لنّي قاصد ولنّي متعمّد، ص. 36 — أنا مَنيش/مِش قاصد ولا مِتْعَمِّد؛ أنا لستُ قاصدًا ولا متعمِّدًا.

174) لأني ما فيي طيق الزور، ص. 36 — لأنّي بَغْدَرِش أطيق/أتْحَمَّلِ الكِزِب؛ لأنّي لا أطيق/أتحمّل الكَذب.

175) ويخربوا بيتي منشان توتة، ص. 36 — ويخرّبوا بيتي عَشان توتِه، شَجْرِة/سَجْرِة توت؛ ويدمّرون بيتي بسبب شجرة توت.

176) عمره ما سمع متله من وقت اللي خلق، ص. 36 — عمْرُه ما سمِع مثْلُه من وقْت ما خِلِق؛ لم يسمع بمثل ذلك منذ أن وُلد.

177) قوام،[62] ص. 36 — أَوام، لا اختلاف؛ بسرعة، بالعَجَل.

178) هَدّي كان بتهدّي يا فنيانوس، ص. 36 — لا اختلاف؛ إهدأ يا فنيانوس إذا استطعت.

179) لا بقى تلفظ هاللفظة تاني خطرة قدامي لانّي بتظنطر منها، ص. 37 — ما تْعِدِش هادي/هاي الكِلْمِه مرَّه/خَطْرَه تاني لَأنّي بَتْزَنْطَر[63] منّا/مِنْها؛ لا تُعِد/تكرِّر نطق هذه الكلمة ثانية أمامي لأنّي أُصاب بالهلع.

61 لاحظ أنّ الصاد تُقلب زايًا مفخّمة في هذه الصيغة فقط من الجذر قصد. ظاهرة ترقيق الصاد، أي لفظها سينًا معروفة في لهجتي وفي لهجات أخرى مثل الجذرين صدق، صدر، وفي كلمات كثيرة مثل صمغ، صندوق؛ انظر: شحادة، 2020.

62 لا تأثيلَ واضحًا لهذه اللفظة.

63 مزنطر يعني أيضًا لباسًا لافتًا للنظر.

180) هاك الليلة، ص، 37، 41؛ هاك الشوارب، 49 — هديكْ/كِ الليله؛ تلك الليلة، تلك الشوارب.

181) ما في شي بينقضي من غير مصاري، ص. 37 — لا اختلاف، يمكن استعمال بِنِقْضي أو بِنْقَضى؛ لا شيء يتمّ/يُنجز/يتحقّق بدون المال (الرشوة، البِرطيل).

182) وما بتقدر تشرب نقطة موَي بدون برطيل، ص. 37 — بْتِغْدَرِش تْشرب نُقْطِة مَي/ميِّه (الميم مفخّمة) بدون/بَلا بَرْطيل؛ لا تقدر شرب قطرة ماء بلا بِرطيل/رشوة. (انظر أعلاه مُوَي، ص. 10).

183) وبتلاقي البرطيل مشتغل مع كلّ الطبقات، ص. 37 — وبِتْلاقي البَرْطيل ماشي/شَغّال/موَلِّع مع كلّ الطبقات؛ وتجد البِرطيل/ الرشوة ساريًا/سارية مع كلّ الطبقات.

184) بتبتدي من العسكري اللي طربوشه من غير شرّابه لحدّ اكبرها منصب، ص. 37 — بتِبْدا من العسكري إلّي طرْبوشُه بلا/بدون شُرّابِه لحدّ أكبر/أعلى رُتْبِه/ منْصب؛ ابتداءً من العسكري ذي الطربوش بلا شرّابة وحتّى أعلى رتبة/منصب.

185) قاعد هيك مقبّعة معي وزعلان من هالمصيبة اللي صارت لي، ص. 38 — لا اختلاف؛ جالس هكذا وقد نفذ صبري (لم أعُد أتحمّل) ومغتاظ من المصيبة التي حلّت بي.

186) انا جايي تا خبّرك عن عمتك، ساخنة ومنضامة ولازم تروح حالًا حالًا، ص. 38 — أنا جايْ تَأُلّك/تَخَبّرَك إنّه عمتَك مريضَه/عيّانِه/ساخنِه ومِخِطْرِه ولازم تروح أوام أوام؛ أنا آتٍ لأُخبرَك عن عمّتك، إنّها مريضة وهي بخطر وعليها الذهاب بسرعة/على جناح السرعة.

187) ما لحقت وصلت ...إلّا، ص. 38 — ما لْحقت آصَل... إلا؛ ما أن وصلت وإلّا بـ.

188) دخلت، لقيتها ملقَّحة والنسوان حواليها، ص.38 — فُتِت/دَخَلْت/دَخَلِت/خَشّيت لَقيتْها ملقوحَه والنسوان حَوَاليها؛ دخلتُ ووجدتها مستلقية والنساء حولها.

189) تا شوف شي عجوز اخبطها شي نكعة عا نيعها، ص. 38 — تَ أشوف شي خِتْيارَه/عجوز واخْبُطها/واضربها شي خَبْطَه/ضرْبِه على نيع(هـ)ا/بوز(هـ)ا؛ لأرى عجوزًا ما لألطمها على فمها.

190) فحَّشت لك تفحيشة ساعتها، يا لطيف، ص. 38، 48— الفعل فَحّش غير معروف لي ومعناه بكى كثيرًا وبلهجة كفرياسيف فحّم من البِكا؛ بكيتُ بكاء مرّا ساعتها، يا لطيف/سلام.

191) هوني، ص. 39 — هوني، هون hōn؛ هُنا.

192) ممروضة، ص. 39— ممروضه (مريضة وفيها أكثر من مَسْحة سلبيّة واستهتار).

193) واسطفّت هالعالم وقوقزوا على الحجار قدام البيت، ص. 39 — وصَفّتِ العالَم/الناس وقرمزوا عَ لِحْجار قُدّام البيت؛ واصطفّت الناس وجلست القُرفُصاء قدام/أمام البيت.

194) عيّنة من الندب الرجالي على لسان فنيانوس:

"قمت انا وصرت اتلوّى وقام كم واحد معي. ووصلت لقدَّام عمتي وبلّشت: يا امّ سكحة العتّ ويا مَوْتة الستّ ويا عمتي يا دلّي من بعدِك يا عمتي! مين بدّه يجلي لي الصحون من بعدِك يا روحي! مين بعد بيشيل لي الوتّاب من بعدك يا خيتي مين بعد بدّه يسدّ لي القنّ من بعدك يا عمتي! والخلاصة من هالتعديد المهمّ. قول اخدوني لبرَّا مهدّييني على الجنبين وانا ارتمي كلّني سوا على هالناس وهن يسندوني، تا بكّيت الصخور".[64]

195) نزّلوا النعش وفتحوه وكانوا يلاقو اربع خمس حجار كبار، ص. 39-40 — نزّلوا التَبوت، (ū) فتحووه (fataḥū) ولَقوا فِيُّ أربع خَمْس حْجار كبار/كبيره؛ أنزَلوا النعش، فتحوه ووجدوا فيه أربعة خمسة حجارة كبيرة.

196) صارت الشباب تشقّع وتسبّ، ص. 40 — لا اختلاف؛ بدأ الشباب بالشتم والسبّ.

197) ورَّتت بابوج جديد بعده ما تغبّر وكارة[65] اللي بيخبزوا فيها عالتنّور ومسبحة، ص. 40 — ورّطت حفَّاي جديده بعد(ـهـ) ـا ما تْغَبّرَتِش وطاره إلّي بِخِبْزوا فيها في الموقَدِه؛

64 الخوري، 1929، ص. 39. أمّ سَكْحة والعُتّ تلاعب بالألفاظ بدون معنى، الوتّاب هو الوثّاب بالفصحى أي انتفاخ وتشنّج في عضلات الظهر من البرد، انظر فريحة 1973 ص. 191؛ كلّني مفهومة من السياق، ولكنّها غير موجودة في لهجتي، وقد يحلّ محلها كُلِّياتي، أنا كلّي من فوق لتحت، من راسي لَأساسي .

65 هذه اللفظة مستعملة في لهجات أُخرى مثلًا في سوريا وفي قرية يَرْكا الدرزيّة في الجليل الغربيّ، إلى الشرق من كفرياسيف. والبابوج في لهجتي هو القُبقاب أي الحِذاء المصنوع من الخشب والكلمة في عداد الكلمات المنقرضة.

أورثت حذاء بيتيًّا جديدًا لم يتغبّر بعد (أي أنّه لم يُستعمل بعد؛ بلهجتي جْديد لَنْجْ/بعدُه بالورقه) وحَشيّة قُماش مستديرة يوضع عليها العجين المرقوق للصقِه في التّنّور ومِسْبحة/سُبحة.

198) ولولا ما تدخل الخوارنة بالنُص، كانت علقت منيح، ص. 40 — ولو ما دّخلوش الخوارنِه كانت قامت طوشِه كبيرة؛ ولو لم يتدخُّل الخوارنة لاندلعت مشاجرة شديدة.

199) الله يرحمها، بحياتها وبمماتها بتعلّق الخبيط، ص. 40 — الله يرحم(هــ)ا بحياتها وبموتها/مماتها بتسبّب لِمْقاتَلِه؛ رحمة الله عليها، في حياتها وفي مماتها تُسبّب الشجار/الخِصام.

200) دفنوها ورجع كلّ من عا بيته، ص. 40 — دفنوها ورِجِع كلّ واحد عَ بيتُه؛ دفنوها وعاد/ورجع كلّ واحد إلى بيته.

201) وحياتك الباقية، ص. 40 — البقيّه بحياتَك.

202) محدلة،[66] ص. 40 — مَدْحَلِه؛ مِدْحَلَة.

203) في من وراها فتّ، ص. 40 — لا اختلاف، المقصود فتّ/دفع مصاري؛ إنّها تتسبّب بدفع المال.

204) اتخصَّر انا وحدي، ص. 41 — أخْسَر أنا لحالي؛ أخسرُ أنا فقط؛ أتكبّد الخسارة لوحدي.

205) والله بيعرف، ص. 41 — والله بِعْلَم؛ والله يعلم.

206) ماهيّة المدير، ص. 41 — معاش/أُجرة، راتب؛ مُرَتّب.

207) ددّي، ص. 41 — أبوي؛ أبي.

208) اي والله يا خَيّي ابو الأجران، ص. 42، 47 — أَيْوَه والله خَيًّا أبو الأجران؛ نعم، قسمًا بالله يا أخي يا أبا الأجران (هذه هي المرّة الأولى لورود ابو بدلا من الصيغة اللبنانيّة العاديّة بو).

66 انظر فريحة، 1973، ص. 32.

209) لو كنت سمعت منّك ما كان صار لي كلّ المصايب. ص. 42 — لَوِ (كُنْت/كُنِت) سْمِعْتْ مِنّك ما صَرَتِش/ما كَنَتِشْ بِتْسير كلّ هَلْمصايب؛ لو أطعتُك لما حدثت كلّ هذه المصائب.

210) وهي حكايتي حكّيتها وبعُبّك حطّيتها، ص. 42 — وهاي/وهادي حْكايْتي/قُصّتي وبسرّك/بعبّك حطّيت(هــ)ا؛ ها هي حكايتي حكيتها/سردتها وأودعتها بعبّك/صدرك، أي اكتمها.

211) هلّق جا[67] دورك، ص. 42 — إسّا أَجا دورَك dōrak؛ جاء/حان دورُك الآن.

212) بدّك تخبّرني شو صار، ص. 42 — بدَّك (هنا بمعنى يجب، لازِم) تحكيلي/تخبّرْني شو صار؛ ينبغي أن تُخبرَني عمّا جرى/حدث.

213) حرف بحرف، ص. 42 — حَرْف بحرف، كلْمِه بْكلمه؛ حرفيًّا.

214) البنانا[68] رخصت، ص. 42 — الموز رِخِص؛ المَوْز رَخُص.

---

67 ويقول مارون عبّود: "ان العوامّ وخصوصًا اللبنانيين، أعداء كلّ حرف ثقيل، فأكثرهم يلفظ القاف همزة، كقولهم: اسكت بأى وهم يحذفون الهمزة حذفًا كاد ان يكون إجماليًا فيقولون: جا، وجايي، وجينا. وإذا سمعت لبنانيًا يعكس همزة جاء ويقول: إجا، فاعلم انه ابن مدينة غير جبلي... ومن اختزالهم قولهم: تعا تاناكول، أي تعال حتى نأكل. وهَوْ بدلًا من هؤلاء، كقول الخادمة: بدي كنّس هَوْ أي بودي أكنس هؤلاء". انظر: عبّود، 1953، ص. 14؛ عبّود، 2017، ص. 23.

من المعروف وفرة الكلمات اللهجيّة التي تعني لفظة فصيحة واحدة وهي "الآن"؛ في فلسطين نجد: إسّا، هسّا، هسّيع، هسعيّات، هسّي، حسّي، هلْقيت، هلْكيت، هلّأ، هئيتي، الحين، هلحين. وبصدد لهجات عربيّة أُخرى يمكن ذكر هذه الاستعمالات الجديدة: هسّاعين وتوّين في شمال العراق؛ هسعين، هسعتين، هالحز، هالحزتين في دير الزور بسوريا؛ ذا الحين، دَحّين (ه)، الحينه، هالحزّه، ذا الوچت في السعودية؛ توّ، توّا في عُمان؛ هسّا، هسَّع/هسِّع، أسَّع/أسِّع، حسَّع/حسِّع، حسّا في السودان؛ توّا في ليبيا؛ توّا، تو، توّيكا في تونس؛ ذُرك، ذُرْكا، ذوكا، لّابه، ضَرْوَك، ذَروَكْت، ذريك في الجزائر؛ دابا، ذروك في المغرب، إسا في مالطا والآن وحالًا في بلاد فارس وأذربيجان.

68 لا عِلم لي باستعمال هذه اللفظة في العربيّة لا المكتوبة ولا المحكيّة. من المحتمل، أن يكون الكاتب شكري الخوري، قد سمعها في سان باولو. يبدو أن أصل اللفظة بنانا يعود لكلمة من اللغة الولوفيّة في غرب إفريقيا، وهذا الاسم مستعمل في معظم اللغات. في العربيّة الكلمة العاديّة هي موز وكذلك في الأمهريّة والسريانيّة والتركيّة والكرديّة. لا ذكر للموز في القرآن بل ذكر الطلح المنضود في سورة الواقعة آية 29 وفُسِّر بأنّه الموز. يسمّى في اليمن لحجه وفي السعوديّة معصوب.

215) والبتنجان كِتر والبرغل متلّي الدنيا والسلام عليك، ص. 42 — والبيتِنْجان كِتِر والسميدِه مْمَلّي دّنْيا والسلام عليك؛ وكثُر الباذنجان والبرغُل يملأ/مالئ الدنيا والسلام عليك. الفعل امتلأ يصبح إنْتَلى في لهجة كفرياسيف.

216) هد اللي عمَّال أسألك عنّه؟ ص. 43— هادا/هاي إلّي عَم/عمّالي بَسْأَلَك عنُّه؛ هذا ما أسألك عنه الآن.

217) بوقت الحاضر، ص. 43— بـ/فـ الْوقت الحاضِر؛ راهنًا، في الوقت الحاضر.

218) والجمعيات اللي انتشت وعن البيش واحواله، ص. 43 — والجمعِيّات إلّي تأسّست وعن لعبة الورق واحوالها؛ والجمعيات التي نشأت وعن ورق اللعب وأحواله. في لهجتي لا وجود لا للفعل إنتَشى بهذا المعنى ولا الاسم الدخيل بيش، ربّما من الإسبانيّة.[69]

219) لكن مانّي مبسوط ابدًا، ص. 43 — لا اختلاف؛ ونقول أيضًا بسّ مَنيش مبسوط شيلي شيلي أو شيلي بيلي، وهاتان اللفظتان شيلي وبيلي، كما يبدو، من سمات لهجة كفرياسيف.[70]

220) هلّق حاسس بوجع تحت خاصرتي اليمين، ص. 43— إسّا حاسِس وَجَع تحت خَصِرْتي اليمين؛[71] الآن أشعر/أحُسّ بوجع/بألم تحت خاصرتي اليمنى.

221) شو بتريد أعمل لك؟ ص. 43 — شو/إيش بَدَّك (أحيانًا بِدَّك، أو بِتْريد في سياق رسمي) أعْمَلَّك؟، في اللبنانيّة عادة أعمُل؛ ماذا تريد أن أعمل/أفعل لك؟

222) آه، دخْلك! مدري شو بِني، ص. 43 — آه، دَخْلَك/دَخيلَك مِدْري شو فِيِّي؛ آه، دخيلك لا أدري ما حلّ بي.

69 انظر الكتيّب قيد البحث ص. 8، قارن فريحة، 1973، ص. 18–19، معنى آخر.

70 تبيّن لي من الاستبيان الذي أجريته في أواخر العام 2020، بأنّ شيلي شيلي أو شيلي بيلي غير مستعملتين في المدن والقرى التالية أسماؤها: القدس، بيت صفافا، شفاعمرو، كفر سميع، برطعة، باقة الغربيّة، جتّ المثلّث، عرعرة (كانتا لدى المسنّين)، حِمص.

71 هكذا يُقال بالرغم من أنّ الخَصْره مؤنّثة.

223) الحكيم، ص. 43، 45 — هذه اللفظة بمعنى طبيب شبه مندثرة في لهجة كفرياسيف، لا سيّما لدى الشباب؛ تُسمع في كلام المسنّين؛ حلّت محلّها كلمة دكتور أو أحيانًا الكلمة الفصيحة طبيب.[72]

224) جات، ص. 43 — أَجَتْ؛ جاءَت.

225) شو باك، كابو الأجران، ص. 43 — شو فيك/في عندك، كَبُو الأجران؟ ما بك يا أبا الأجران؟

226) آه يا امّ موسى دِنْيِت! ص. 43، 44 — آه يا موسى قرّبَت (أي آخرتي)؛ آه يا أُمَّ موسى دنت/اقتربت آخرتي/نهايتي.

227) ما عالقلبك شر، ص. 43 — بعيدٍ عنّك الشرّ؛ سلامِة قلْبك.

228) هات وكافنيانوس شقفة صابون تانعمل له تحميلة، ص. 43 — هاتْلَك كَفنيانوس شَقْفِة صَبونِه (بَرْوِه) تَنِعْمَلّه تِحْميله؛ هات يا فنيانوس قطعة صابون لنعمل/لنصنع منها تحميلة.

229) صلّب ايدك ع وجَك وقول: يا يسوع! ص. 44 — صَلِّب إيدَك عَ وِجْهَك/وِجَّك وقول يا يسوع؛ ارسم علامة الصليب على وجهك وقُل يا يسوع.

230) متى الواحد خلص عمره راح، ص. 44 — لّما بخْلَص عُمِر الواحَد خَلَص، انتهى/قَصَد/دَحَل؛ عندما ينتهي عمر الواحد، يودّع/يرحل.

231) حاضر يا عيني، ص. 44 — لا اختلاف، على أهبة الاستعداد يا عزيزي.

232) للاوضة التانية تا كنت خلّصت كتيبة الوصيّة، ص. 44، 46 — لَلْأُوضَه التّاني كنت بَكون خلَّصِت كتابة الوصيّه؛ إلى الغرفة الثانية ريثما أنتهي من كتابة الوصيّة.

233) تعي لحقيني، يا امّ موسى، بلا معنى، ص. 44 — تعالي/تَعِي إلحَقِيني يا إمّ موسى بَلا قافِه/بلا نِيِّه عاطْلِه؛ تعالَي يا أمَّ موسى، اتبعيني بدون قصد مُبيَّت.

72 أذكر جيّدًا استعمال لفظة "الدكتوره" في صباي لتواجد طبيبة بريطانيّة باسم وِلْسون في كفرياسيف، كانت تلبّي استدعاءها في كلّ وقت.

234) كيف شايفتي لي هالمعتَّر بو الاجران بيقوم من هالسخنة؟ ص. 44 — كيف شَيِفْتيلي هَلْمَسكين أبو لِجْران بِقُوم/ بِطْلَع من هَسَّخْنه؟ كيف تريْن هذا البائس/المسكين أبا الاجران أسيقوم/أسيشفى من هذا المرض؟

235) منين القابر امّه؟ موّات[73]، ص. 44 — مِنّين قابِر إمُّه؟ موّات، بَدُّه يموت؛ من أين، قابر أمّه، إنّه مائت/على وشك/حافة الموت، مشرف على الموت.

236) قدّ ما كان يبَوْلِع عرق بزمانه، ص. 44 — قَدّ ما كان بِكْرَع عَرَق بحَياته؛ من جراء ما كان يكرعه من العرق في حياته. الفعل الرباعيّ على غرار بولع يبولع أي إضافة واو بين عين الفعل الأصليّ ولامه شائع في اللهجة اللبنانيّة أكثر ممّا في اللهجات الفلسطينيّة.[74]

237) اهْتَرت قصبتُه السودا والطحال. وامتدّ المرض للكلاوي ولقمة اللحّام، ص. 44 — إهْتَرت قصبته السودا والطّحال وِتْفَشّى المَرَض للكَلاوي وأسفل المُعْلاق (إلْكِبدِه والقلب والفَشِّه أي الريّات)، la partie inférieure de la fressure؛[75] اهترأت قصبته السوداء والطحال وتفشّى المرض إلى الكليتين والجزء الأسفل من المعلاق.

238) ومن زمان وهو بِيلاوِش،[76] ص. 44 — من زمان وهو بِعاني/بِقاسي؛ إنّه يعاني ويكابد منذ مدّة طويلة.

239) ايمتن طلعتي من مدرسة الطب؟ ص. 44 — وينتا خلّصتِ/تخَرّجْتِ من كليّة الطبّ؟ متى تخرّجتِ من مدرسة/كليّة الطب؟

---

73 موّيت في اللهجة السوريّة من السريانيّة ܡܝܬܐ، انظر: ياسين، 2003، ص. 2410.

74 انظر: Shehadeh, 1995.

75 انظر: الخوري، 1929، ص. 8. لم أجد عبارة لقمة اللحّام في المعاجم المتوفّرة، ولم يعرفها لبنانيّون كثيرون. من المحتمل أن تكون قدِ انقرضت، إن لم تكن قد حُرّفت في الأصل. يقال عادة لقمة العيش أي القوت الأساسيّ؛ لقمة القاضي أي نوع من الحلوى؛ ولقمة الباشا أنواع متباينة من الحلوى؛ ولقمة السعادة وهي فطور العروسين في اليوم التالي لقرانهما وفي أماكن أُخرى تسمى قصّ العرسان. أعلمني السيّد كارلوس يونس، المسؤول عن منشورات جامعة الروح القدس في الكسليك، أنّ المحقّق سليم خليل قهوجي، لم يتطرّق في كتابه المذكور في الملاحظة الأولى لمعنى "لقمة اللحّام". وأضاف يونس أنّ صديقه رياض داغر من قرية تنّورين أفاده أنّ أحد لحّامي القرية أخبره بأنّ المعنى هو: ذقن اللحّام، وهي درنة تكون في معلاق الذبيحة.

76 انظر فريحة، 1973 ص. 164 "لوَّش الرجل: لهث وتعب وخارت قواه".

240) وبتأّشري اشاير الحكيم ما بيعرفها، ص. 45 — وبِتْأَشّري إشارات/وصفات الدكتور بِعِرْفاش/بِعِرفهاش؛ وتشيرين إشاراتٍ/وصفات لا يعرفها الطبيب.

241) ما فشر، ص. 45 — ما فَشَرْ، لا اختلاف؛ ليس بوُسعه، أتحدّاه.

242) بدّك الصحيح؟ صعبان عليّ كتير ابو الأجران، ص. 45 — بَدَّكِ المْزبوط (الزاي مفخّمة) صَعْبان عَليّ كتير يا أبو الاحران؛ أتبغي الصدقَ؟ يصعُب عليّ جدًّا يا أبا الأجران.

243) كلّنا غلة الموت، ص. 45 — لا وجود لهذه العبارة لا في لهجتي ولا في مخزوني الفصيح؛ والمعنى الذي قد يستشفّ من السياق هو أنّنا جميعًا معرضون للموت، زائلون.

244) اللي ما بيموت اليوم بيموت غدي، ص. 45 — إلّي بِموتِش/ما بِموت/ما بموتش إلْيوم بِموت بُكْرا؛ مَن لا يموت اليوم يموت غدًا.

245) هِنِيَّال[77] فاعل الخير، ص. 45 —نِيّال فاعل الخير؛ هنيئًا لفاعل الخير.

246) خصرت مبلغ، ص. 45 — خِسْرَت مَبْلَغ؛ خَسِرَت مبلغًا.

247) ويوم اللي شوف عمَّك بو موسى، ص. 45 — ولّا/وبسّ أشوف عَمَّك أبو موسى؛ وعندما أرى عمّك أبا موسى.

248) جاني، ص. 45 — لا اختلاف؛ جاءني، أتاني.

249) شويّة، ص. 45 — شْوَيِّه؛ عمّا قليل.

250) لعَّابة البيش، ص. 45 — لَعّيبِة البيش؛ لاعبو البيش.

251) بعدني بلطّش شويّة، ص. 45 — لا اختلاف؛ ما زلتُ أعرف قليلًا.

252) صرت حاططة اكتر من مية ليرة، ص. 45 — صُرْت حاطَّه أكْتَر من مية ليرة؛ لقد صرفت أكثر من مئة ليرة.

253) انشالله[78] جبت لك شي بنت حلال معك؟ ص. 46 — لا اختلاف؛ آمل أن تكون قد أحضرتَ/جلبتَ معك فتاة صالحة/طيّبة/جيّدة. وبنت حلال في العربيّة المعيارية أيضًا.

77 لا ذكر لها في فريحة، 1973، إنّه يذكر نِيّال وأصلها هنيئًا، ص. 186.

78 الألف الليّنة تُلفظ اليوم في لبنان قصيرة كالفتحة.

254) -آه يا امّ موسى لا تفوّقيني. ما جبت شي، ص. 46 — آه يا إمّ موسى ما تْفَيْقِنيش، ما جِبْتَش إشي؛ آه يا أُمَّ موسى، لا توقظيني فلم أُحضِر شيئًا.

255) ان كان قبالتِك شي بنت حلال، ايدي تحت زنّارِك، ص. 46 — إنْ/إزا حَوَليكِ (ḥawalēki) في شي بِنْت حلال، إيدي بْزُنّارِك؛ إن كانت لديكِ ابنة حَلال فهيّا إنّي أتّكِل عليكِ.

256) عوافي، ص. 46 — مرحبا، مراحب، عوافي غير شائعة اليوم وهي مقتصرة على المسنّين، وجوابها الله يعافيك. ومن التحايا المندثرة في لهجتي: صح بَدَنُه والردّ بدنه بِسْلَمْلُه.

257) قَرّب تا بوسك وودّعك، ص. 46 — قَرِّب تَبوسَك (tabūsak)/ تَ أَبوسَك أُوَدّعَك؛ اقترب/أُدنُ لأُقبّلَك وأُوَدِّعَك.

258) هيدي[79] وصيتي، ص. 46 (لفظها: هَيْدي) — هادي/هاي وَصِيّتي؛ هذه وصِيَّتي.

259) - ايش[80] بدّي اعمل؟ ص. 46، 48 — إيش/شو بَدِّي أَعْمَل (يبدو لي أنّ ايش وردت لأوّل مرّة هنا، قبل ذلك وردت شو؛ ومن المعروف أن حركة عين فعل عمل في المضارع تكون بالضمّة[81] في اللهجة اللبنانية)؛ ماذا أُريد أن أفعل؟

260) واستروا على ما شفتوا منّي، ص. 46-47 — واسْتروا ما شُفْتوا منّي؛ استروا ما بدَر منّي، ما رأيتموُه.

261) بعدها بكّيرة، ص. 47 — بَعِد بَكّير (عن الموت)؛ لم يحِن بعد الوقت.

262) يا امّ موسى دسّي لي نبطه، ص. 47 — يا إم موسى حِسّيلي نَبْضُه؛ يا أُمَّ موسى جُسّي نبضَه.

263) قدّيش راح نستفقد لك، ص. 47 — قَدّيش راح نِسْتَفْقِدْلَك؛ كم سنستفقدُك!

264) يا دلّنا من بعدك يا روحي! يا قليل الشاكية يا عمّي! ص. 47، 48 — يا دِلْنا مِن بعْدَك يا روحي، ما كنتش تشكي وِتْجِض يا عمّي؛ يا ذُلّنا من بعدك/بعد موتك يا روحي، يا قليل الشكوى والتذمّر.

79 أي هَدي هي وقد تكون من هُودي السريانيّة؛ انظر: عبّود: 1953، ص. 14، 2017، ص. 23.

80 في بعض اللهجات الفلسطينيّة نجد وش، انظر يونس، 2020 ملحوظة 13، ص. 29.

81 مردّ هذا الضمّ في عين المضارع هو كما يقول عبّود إلى اللغة السريانيّة "التي طلقوها الثلاث منذ قرنين أو اقل، وهذا الضم أشيع ما يكون في شمالي لبنان". انظر: عبّود، ن. م.

265) بكرة بتسخن. شو بيعود ينفعك؟ ص.47، 48، 49 — بُكْرا بْتُسْخُن (بْتِمْرَض، تحتلّ محل الفعل سخن) شو بِسير ينفعك؟؛ غدًا ستمرَض وماذا سينفعُك بعد؟

266) الله يطمّن لِك قلبِك، ص. 47 — الله يطَمّنِك؛ فليطمئنكِ الله.

267) يا عزرايل، ص. 47 — يا عُزْرَيّين[82]؛ يا عِزْرائيل.

268) رح بقتل حالي، ص. 47— رَ(ا)ح أَقْتُل حالي؛ سأقتل نفسي/سأنتحِر.

269) تاخده، ص. 47 — توخْدُه (tōḫdo)؛ تأخذُه بمعنى تقبض على روحه.

270) هلَّق كان عمّال يحاكينا، ص. 48 —إِسّا كان عَم/عَمّالُه بِحْكي معْنا/مَعانا؛ الآن كان يتحدّث معنا.

271) معدور، ص. 48 — مَنْكوش/ مِعْوَل، ولفظة معدور دخيلة من العبريّة والسريانيّة.[83]

272) النزالة، ص. 48 — النَّدالِه؛ النذالة.

273) تكون عاخاطرك، ص. 48 — تكون عَ زوقَك/رغبتك؛ بحسب ذوقك.

274) ناولني نقطة موي تا بلْ ريقي! ص. 48— ناوِلْني نُقْطِة مَي (بالتفخيم) تَ أَبِلّ ريقي؛ ناولني قَطْرة ماء لأبلّ ريقي.

275) رُد عليْ، ص. 48 — رُضّ علَيْ؛ رُدّ عليَّ/أَجِبني!

276) وايش بتاكلوا عالعيد؟ ص. 48 — ويش/وشو بتوكْلوا في العيد؟ وماذا تأكلون/تتناولون في العيد؟

277) وحيِّد صوبنا تمسّى، ص. 49 — وُمَيِّل نَحيتْنا المَسا؛ وعرِّج علينا مساءً.

278) لا تنسى، ص. 49 — تِنْساش/ما تِنْساش/ما تنْسى؛ لا تنسَ!

82 من الكلمات التي يقلب فيها اللام نونًا نذكر: إسماعيل، جبرائيل: إسْمعين، جُبْرَيّين.

83 من الجذر السريانيّ والعبريّ ܥܕܪ/עדר، ܡܥܕܪܟ/מעדר، انظر فريحة، 1973، ص. 172؛ ياسين، 2003، ص. 2306.

279) آه حسرتي عليك يا بو موسي، يا مدلّلني يا بو موسي، ويا منيَّظني[84] يا بو مَوُّوس، ص. 49 — يا حَسِرْتي عَليك يا أبو موسي، يا مْدَلِّلْني، يا أبو موسي، ويا مْدَلِّلْني عَ الْكامل يا أبو موّوس، تصغير موسي للتحبّب.

280) يجي عا بالي، ص. 49 — بيجي عَ بالي؛ أودّ/أرغب في.

281) بزمانه ما قال كلمة تكسر بخاطري ولا يوم رفع ايده عليّ، 49 — بزَمانُه ما قالِ(ش) كِلْمِه تِكْسِر بْخاطري ولا يوم رَفَع إيدُه عَلَيّ؛ بحياته لم يتفوّه بـ/يقُل كلمةً تكسر خاطري ولم يرفع يدَه عليَّ.

282) حاجي بقى، ص. 49 — حاجِه عاد؛ كفىَ! طفح الكيل!

283) بو موسي وبو قوسي؟ ص. 49 — هذا الإتباع غير موجود في لهجة كفرياسيف.

284) لو بتعرف كيف كانت موْتتُه، يا حرقة قلبي عليه، ص. 49 — لَوْ بْتِعْرِف كيف كانت موتُّه (mōttu) يا حَرْقِة قلبي عليه alēʿ؛ لو تعرف كيف كانت ميتتُه، إنّي أتحسّر عليه.

84 لا ذكر لها في فريحة، 1973.

قائمة المراجع:

أرسلان، 2008 أرسلان، شكيب (2008)، **القول الفصل في ردّ العامي إلى الأصل**، قدّم له وشرحه وعلّق حواشيه محمد خليل الباشا، ط. 2، المختارة، الشوف، لبنان: الدار التقدميّة.

برصوم، 1984 برصوم، إفرام الأول (1984) **الألفاظ السريانيّة في المعاجم العربيّة**، جزآن، أعاد طبعه المطران يوحنا إبراهيم، حلب: دراسات سريانيّة.

البرغوثي، 1987 البرغوثي، عبد اللطيف (1987)، **القاموس العربيّ الشعبيّ الفلسطينيّ، اللهجة الفلسطينيّة الدارجة**، البيرة: جمعيّة إنعاش الأُسرة، لجنة الأبحاث الاجتماعيّة والتراث الشعبيّ الفلسطينيّ.

بولس، 2012 بولس، رفائيل (2012)، **كفرياسيف بين أصالة الماضي وروعة الحاضر**. طبعة ثانية جديدة منقّحة ومزيدة، كفرياسيف: تخنوجراف.

حبيقة، 2002 حبيقة، يوسف (2002)، **الدواثر السريانيّة في لبنان وسوريا**، بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة.

الخوري، 1929 الخوري، شكري عبد الله (1929)، **التحفة العامية في قصة فنيانوس**، بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة.

الدبس، 1898 الدبس، يوسف (1898)، **تاريخ سوريا الدنيويّ والدينيّ، الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة المؤصّل**، بيروت: دار نظير عبود.

الدويهي، 1900 الدويهي، إسطفان (1900)، **تاريخ الأزمنة**، ترجمة وتحقيق بطرس فهد. بيروت: دار لحد خاطر.

السامرائي، 1985 السامرائي، إبراهيم (1985)، **دراسات في اللغتين العربيّة والسريانيّة**، بيروت: دار الجيل.

سيبويه، 1966-1975

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (1966-1975)، **الكتاب**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، 4 أجزاء، القاهرة.

شحادة، 2015 شحادة، حسيب (2015)، "العربيّة في الغرب"، **دنيا الوطن**، على الرابط:

https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2015/01/07/353372.html

شحادة، 2017 شحادة، حسيب (2017)، "كتاب عن كفر ياسيف: عرض ومراجعة"، موقع **الحوار المتمدّن**، على الرابط:
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=556797.

شحادة، 2020 شحادة، حسيب (2020)، "المستوى الصوتيّ للهجة كفرياسيف"، في: أهارون چيبع-كلاينبرجر (محرِّر)، **العربيّة الفلسطينيّة وتراثها اللغويّ الشعبيّ**، الناصرة: مجمع اللغة العربيّة، ص. 197-225. وموقع **الحوار المتمدّن**، على الرابط: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=682434.

الشدراوي، 2013 الشدراوي، يعقوب (2013)، "الفلاح العظيم"، موقع: **بدايات**، على الرابط: https://bidayatmag.com/node/391

شومان، د. ت. شومان، توفيق (د. ت.) "حضور اللغة السريانيّة في اللهجة اللبنانيّة"، موقع **عالم الثقافة**، الرابط: https://www.worldofculture2020.com/?p=26422

عبده، 2002 عبده، سمير (2002)، **السريانيّة العربيّة**، دمشق: دار علاء الدين.

عبّود، 1953 عبّود، مارون (1953)، "اللهجة العاميّة اللبنانيّة"، **الآداب**، العدد الأوّل 1953.

عبّود، 2012 عبّود، مارون (2012)، **أحاديث القرية، أقاصيص وذكريات**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

عبّود، 2017 عبّود، مارون (2017)، **الشعر العاميّ**، لندن: مؤسسة هنداوي سي آي سي.

عطا الله، 2012 عطا الله، إلياس (2012)، **معجم الأفعال الرباعيّة في اللغة المحكيّة في الجليل**، بيروت: مكتبة لبنان، ناشرون.

عيسى، 2002 عيسى، إيليا (2002)، **قاموس الألفاظ السريانيّة في العامّيّة اللبنانيّة**، ط 1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

عيسى،2017 عيسى، إيليا (2017)، **معجم المصطلحات السريانيّة في اللهجة المحكيّة اللبنانيّة**، ماردين، دير الزعفران.

عيسى، 2019 عيسى، خليل عبد القادر يوسف (أبريل 2019). "الإتباع في اللهجة الفلسطينيّة المحكيّة"، (Imitative Sequents in Palestinian Dialect) **مجلّة جيل الدراسات الأدبيّة والفكريّة**، عدد 51، ص. 115-141.

فريحة، 1973 فريحة، أنيس (1973)، **معجم الألفاظ العاميّة جمعها وفسّرها وردّها إلى أصولها**، بيروت: مكتبة لبنان.

ماير، 1952 ماير، ل. آ. (1952)، **معجم الملابس المملوكيّة**، ترجمة صالح الشيتي، مراجعة وتقديم الدكتور عبد الرحمن فهمي محمد، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.

مباركة، 1998 مباركة، فاضل مطانيوس (1998)، **بقايا الآراميّة في لغة أهل صدد المحكيّة**، حلب: دار ماردين.

مصطفى، 2018 مصطفى، خالد (2018)، **غاية الأرب في أصل كلام العرب**، الأرشيف العربيّ العلميّ.

منّا،2015 منّا، المطران يعقوب أوجين (2015)، **قاموس سرياني - عربي مع ملحق للمطران روفائيل بيداويد**، أعاد كتابته وتدقيقه الراهب السريانيّ زيتون صومي، د. ن.

نخلة، 1954 نخلة، رافائيل (1954) **غرائب اللغة العربيّة**، حلب: مطبعة الإحسان؛ و(1962) بيروت: دار المشرق

الهواري، 2009 الهواري، صلاح الدين (2009)، **شعراء المهجر الجنوبيّ**، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

ياسين، 2003 ياسين، عبد الرحيم (2003)، **موسوعة العاميّة السوريّة، كرّاسة لغويّة نقديّة في التفصيح والتأصيل والمولّد والدخيل**، ط 1، دمشق: منشورات الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، وزارة الثقافة.

يعقوب الثالث 1969

يعقوب الثالث، البطريرك إغناطيوس (1969)، **البراهين الحسيّة على تقارض السريانيّة والعربيّة**، دمشق: المجمع العلمي العربي.

يوسف، 2008 يوسف، ظافر (2008)، "جهود المستشرقين الألمان في دراسة اللهجات العربيّة المحكيّة وتحدّيات العولمة"، **مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق**، المجلّد 83 الجزء 4، ص. 843 –866.

يونس، 2020 يونس، فدوى (2020)، جمع وإعداد، **حادية الوادي، من ميراث الأغاني الشعبيّة للستّ بدريّة يونس**، الناصرة: مركز بيت الذاكرة والتراث للتوثيق والبحوث.

Abu Haidar, 1979 Abu Haidar, Farida, (1979), *A Study of the Spoken Arabic of Baskinta*, Leiden: Brill.

Bassal, 2008 Bassal, Ibrahim (2008), 'Kufur-Yasīf Dialect: A Morphophonemic Description'. In: *Lingua-Culture Contextual Studies in Ethnic Conflicts of the World (LiCCOSEC 8)*, (RIWL) Osaka: Osaka University, III, pp. 85–99.

Bishr, 1965 Bishr, K. M. A. (1965), *A Grammatical Study of Lebanese Arabic: Typescript Thesis*, London.

Cadora, Cadora, Frederick J. (1979), *Interdialectal Lexical Compatibility in Arabic. An Analytical Study of the Lexical Relationships among the Major Syro-Lebanese Varieties*, Leiden.

Dozy, 1845 Dozy, R. P. A. (1845), *Dictionnire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Beirut: Libraire du Liban.

Feghali, 1919 Feghali, Michel T. (1919), *Le Pparler de Kfar'abida (Liban-Syrie): Essai linguistique sur la phonétique et la morphologie d'un parler arabe modern*, Paris: Imprimerie Nationale.

Feghali, 1928 Feghali Michel T. (1928), *Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban*, Paris: Imprimerie Nationale.

Khairallah & Wilmsen, 2019

Khairallah, Natalie & David Wilmsen (2019), "Verbal Negation in the Lebanese Dialect of Zeitoun, Keserwan", In: *Studies on Arabic Dialectology and Sociolinguistics*, Proceedings of the 12th International

Conference of AIDA Held in Marseille from May 30th to June 2nd 2017, Aix-en-Provence.

Nasr, 1959 Nasr, Raja T. (1959), "Velarization in Lebanese Arabic", *Phonetica,* 3, pp. 203–209.

Nasr, 1960 Nasr, Raja T. (1960), "Phonemic Length in Lebanese Arabic", *Phonetica*, 5, pp. 209–211.

Shehadeh, 1983 Shehadeh, Haseeb (1983), 'Kunt ʾIštri in Kufir Yāsīf Dialect', *ZAL* 11 (Tübingen) pp. 79–83.

Shehadeh, 1995 Shehadeh, Haseeb (1995), 'Bōrad and his Brothers in Kufir Yasīf Dialect'. In: *Dialectologia Arabica*, *A Collection of Articles in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Heikki Palva*, Studia Orientalia, Edited by the Finnish Oriental Society, 75, Helsinki, pp. 229–238.

عيّنة من الألفاظ الخاصّة بوسائل العمل الزراعيّ المتداولة في لهجات الجليل خلال القرن العشرين

دراسة لغويّة مقارنة

رنا سعيد صبح

ملخّص

يستعرض المقال عيّنة من الألفاظ الشعبيّة ذات الصلة بوسائل العمل الزراعيّ من آلات، أدوات، مُنشآت، مكاييل وقوى حيوانيّة، استخدمها الفلّاح الجليليّ خلال القرن العشرين بهدف تنجيع العمل الزراعيّ في الحقول والكروم، ويسعى إلى التعرّف على جزء من ألفاظ الحياة الزراعيّة في لهجات الجليل خلال القرن العشرين.

يعتمد المقال البحث المعجميّ التأصيليّ الدّلاليّ المقارِن، ويهدف إلى جمع وتوثيق هذه الألفاظ ودلالاتها كما تمّ تداولها في لهجات الجليل، خصوصًا وأن جزءًا كبيرا منها آيل للنسيان والاندثار، وإلى مقارنة تلك الألفاظ ودلالاتها بالمادّة المعجميّة الواردة في معاجم اللهجات العربيّة الفلسطينيّة، ومعاجم اللهجات السوريّة اللبنانيّة والأردنيّة؛ وبأصولها الواردة في قواميس اللغة الكلاسيكيّة؛ وفي المعاجم التي تردّ ألفاظها إلى أصولساميّة قديمة كالآراميّة، العبريّة والسريانيّة.

تمّ جمع الألفاظ الواردة من خلال دراسة ميدانيّة أجرِيَت ضمنَ أطروحة اللقب الثالث، بإرشاد البروفسور أهرون جيبع كلاينبرجر، في قسم اللغة العربيّة في جامعة حيفا. واعتمدت

الدراسة المقابلات الشفويّة مع فلّاحين جليليين كبار السنّ، ينتمون إلى مجموعات لهجيّة مختلفة ومتعدّدة، لذا كان لا بدّ من نقحرة الألفاظ لإيرادها كما نُطِق بها في أكثر من لهجة. ولا يمكن الجزم بأنّ الدراسة جمعت كلّ ما قيل من ألفاظ الوسائل المستخدمة في العمل الزراعيّ في الجليل، لكنها جمعت ما يكفي لإعداد بحث لغويّ مقارن.

تمّ تصنيف ألفاظ وسائل الزراعة إلى مجموعات دلاليّة وفقًا لنوع العمل الزراعيّ، فتوزعت الألفاظ إلى المجموعات الدلاليّة التالية وانتظمت في مجموعاتها وفقًا للترتيب الأبتثيّ لأصولها:

1. وسائل الحرث والحفر
2. وسائل البَذر والغَرس
3. وسائل الجني وجمع المحصول: الحصاد والحْواش
4. وسائل الدّْراس وفصل الحبّ
5. وسائل العناية والرعاية والحماية

مدخل

الجليل منطقة جغرافيّة جبليّة تقع في شمال فلسطين التاريخيّة، يحدُّها غربًا البحر الأبيض المتوسّط، وتتاخم سهلَ عكّا ومرج بن عامر جنوبًا، والحولة وغور الأردن وسهل بيسان في الشرق والجنوب الشرقيّ، وتشكّل الحدود مع لبنان تخوم الجليل الشماليّة، لتقع المنطقة اليوم ضمن الحدود السياسيّة الإداريّة لدولتي إسرائيل ولبنان.[1]

فمن الناحية الطوبوغرافية تمتدّ منطقة الجليل الأعلى شمالًا داخل الأراضي اللبنانيّة، ليُشكّل نهر الليطاني حدودها الشماليّة، ولكن من الناحية السياسيّة تُعتبَر حدود الجليل تلك التي أقرّها الانتداب البريطانيّ عام 1923، وهي الحدود الدوليّة الإسرائيليّة اللبنانيّة الحاليّة.[2]

1 פליקס, תשמ"ז, 239–235؛ فلاح، 1993، 8.

2 פליקס, תשמ"ז, 239–235.

ويتميّز الجليل بكونه المنطقة الوحيدة في إسرائيل التي لا تزال تضمّ أغلبية سكّانية عربيّة منذ سنة 1948.[3] وتتّصف التركيبة السكّانيّة للعرب في الجليل بالتعدّد الدينيّ والطائفيّ والاجتماعيّ، إذ يسكن المنطقة المسلمون من فلّاحين وبدوٍ، والمسيحيُّون والدروز. وتعاقبت العصور واستوطنَت في الجليل مجتمعات ذات ديانات مختلفة، ولهجات متنوّعة، فكان لكلٍّ منها الأثر اللغويّ والحضاريّ في بناء ثقافة جليليّة متراكمة.

إن الموقع الجغرافيّ الذي يتّصف به الجليل أكسب طبيعته عددًا من الخصائص، فجوّه معتدل، أمطاره غزيرة، وأرضه خصبة، ممّا أدى إلى تطوّر النشاط الزراعيّ فيه. كما أنّ التنوّع في الطقس على مدار العام أسهم في تنويع مواسم الزراعة. وتوزّعت المزروعات بين موسمين رئيسيّين: **الزراعة الشتويّة**، وتشمل زراعة: القمح [Triticum]، الشعير [Hordeum vulgare]، العدس [Lens culinaris]، السمسم [Sesamum indicum]، الكرسنّة [Vicia Ervilli]، الحمُّص [Cicer arietinum]، الجُلّبانة [Lathyrus sativus]، الفول [Vicia faba]، البيقيَة [Vicia]،[4] البرسيم ~ السُّبّيلة [Sativa]؛ و**الزراعة الصيفيّة** وقوامها: البطّيخ [Citrullus lanatus]، الشمّام [Cantalupensis]، الخيار [Cucumis sativus]، الفقّوس [Fucusvesiculosis]، الكوسا [Cucurbita pepo] والقرع [Cucurbitaceae] وغيرها من الخضراوات. وكذلك خصّص الفلاح الجليليّ موسمًا لقطف الزيتون، وموسمًا لزرع التّبغ [Nicotiana]. وقد استفاد الجليليّ من ظواهر الطبيعة، وطوّعها لتطوير العمل الزراعيّ، فكان من الطبيعيّ أن تسهم ممارسة النشاط الزراعيّ في الجليل في إفراز كمّ وافر من الألفاظ الزراعيّة الهادفة إلى التعبير عن تجارب المزارع الجليليّ، وخبراته المتراكمة في مجال الزراعة وما يتعلّق بها.

3 فلاح، 1993، 8.

4 [Vicia] *bāqi ~ bā´*: حشيش للطرش والدواب، الفصيح منها بيقة. يُنظر: فريحة، 1995، ص 4. وفي اللهجة الفلسطينيّة، الباقية نوع من النبات يُنتج حبًّا أخضر يشبه حبّ الكُرسَنَة يُستعمل علفًا للبقر. يُنظر: اللوباني، 2007، ص 25. لفظها في اللهجة الأردنيّة: بيقة. يُنظر: عزيزي، 2004، ص 185.

وشغلت ألفاظ هذا المجال حيّزًا كبيرًا في اللهجات الجليليّة ما جعل هذه الألفاظ حريَّة بالدراسة والبحث اللغويّ المعجميّ.

وتكمن أهميّة الدراسة في أنّها تحفظ ألفاظ وسائل الزراعة في لهجات الجليل من الاندثار الكلّيّ، وتقدّم تجربة إنسانيّة خاصّة، باتت في ظلّ العولمة مهدّدة بالاضمحلال والنسيان (Lexical Obsolescence)، لانحسار العمل في مجال الزراعة التقليديّة، واستغناء المجتمع العربيّ في الجليل عن عاداته القديمة، وبالتالي مواكبته الحياة بعادات أخرى تتلاءم وروح التغيُّرات السريعة التي اعترت البنية الاجتماعيّة وأنماط الحياة في المجتمع العربيّ المحلّيّ.

1. وسائل الحرث والحفر

بُرْك (برك) *burk~[5] burč* (لم يُسمَع جمعها): البُرك في لهجات الجليل: عود ضخم مُنحنٍ على شكل ركبة الإنسان، موضعه في أسفل مقبض المحراث، يجمع بين المقبض وسكّة المحراث، موثّق بحلقة معدنيّة مزدوجة.[6] وقد تُطلق اللفظة على المحراث نفسه،[7] من باب تسمية الكلّ باسم الجزء. وردت اللفظة في معجم Denizeau.[8] يشير فريحة وحلايقة أنّ اللفظة *burk* هي قلب مكاني[9] للفظة *rukba*، وأنّ الجذر *brk* ברך يحمل معنى الهبوط في اللغات: الأكادية، العبريّة، والسريانيّة.[10]لم ترد اللفظة بشكلها ودلالتها في القواميس الكلاسيكيّة كلسان العرب وتاج العروس، بينما وردت اللفظة رُكبَة *rukba* بمعنى الـمَوصِل ما بَينَ أسفل أطراف الفخذ وأعلى السَّاقِ.[11] بصل يرجّح أنّ اللفظة دخلت إلى

5 č: ألوفون الكاف في اللهجة البدويّة (تْش).

6 لوباني، 2007، ص 32.

7 لوباني، 2006، ص 35.

8 Denizeau, 1968, p.28.

9 القلب المكانيّ عبارة عن تقديم بعض أصوات الكلمة على بعض، لصعوبة تتابعها الأصليّ على الّذوق اللغويّ، وهو ظاهرة يمكن تعليلها بنظريّة السّهولة والتيسير. يُنظر: عبد التواب، 1997، ص 57.

10 فريحة، 1995، ص 9؛ حلايقة، 2014، ص 9.

11 حلايقة، 2014، ص 9؛ الزبيدي، 1994، ركب.

العربيّة عبرَ السريانيّة.[12] يمكن ردّ اللفظة إلى أصل عربيّ برك√، أو إلى أصل سريانيّ ברכ√، أو أصل عبريّ ברכ√.

تَراكتور *taraktor*، **الجمع تراكتورات** *taraktorāt*: التراكتور في لهجات الجليل: جرّار آليّ. وردت اللفظة في معاجم اللهجات الفلسطينيّة على أنّها آلة حراثة ميكانيكيّة،[13] أو محراث آليّ يسير بقوّة المحروقات النفطيّة.[14] أصبح التراكتور في العقود الأخيرة من القرن العشرين البديل لعود الحراث لأنّه أسهل استعمالا، وأجزاؤه حادّة تغور في الأرض بحسب رغبة الحرّاث، وتشقّ الأرض عموديّا وأفقيًّا، ولا تترك أرضًا غير محروثة.

اللفظة دخيلة من اللغة الإنجليزيّة: tractor، لكنّها تعرّبت وجُمِعت على جمع المؤنّث السالم. يُشار إلى أنّ اللاحقَة or من لواحق اللغات الأوروبيّة الملتصقة بصيغة الاسم،[15] وانتقلت مع الاسم لدى استعماله في اللغة العربيّة نحو: دكتاتور *diktatōr*، دَكتور *daktōr*، ترانزستور *tranzistor* وغيرها. التسمية العربيّة التي وردت بمعنى تراكتور في معجم اللهجة البغداديّة: ساحبة، كونها تسحب المحاريث وعربات الحمل.[16]

سِكّة (سكك) *sikki~ sičča*، **الجمع سِكَك** *sikak~ sičač*: السكة في لهجات الجليل: حديدة المحراث، وقد سُمّي المحراث في بعض لهجات الجليل بالسكّة من باب تسمية الكلّ باسم الجزء. وردت اللفظة في قاموس البرغوثي على أنها حديدة الفدّان التي تشقّ الأرض.[17] وفي معجم اللوباني هي: حديدة المحراث التي يقوم عليها شقّ الأرض وحرثها.[18] لم ترد اللفظة في **لسان العرب** ولا في **تاج العروس**، ولكنّها وردت في **المعجم الوسيط** بصفتها

12 بصل، 2004، ص 142.
13 برغوثي، 2001، ص 222.
14 لوباني، 2007، ص 57.
15 الغيلي، 2008، ص 251.
16 قيسي، 2013، ص 147.
17 برغوثي، 2001، ص 618.
18 لوباني، 2007، ص 215.

حديدة المحراث التي يُحرث بها.[19] ويصفها פון מולינן على أنّها آلة من الخشب متّصلة بطرف حديديّ، يترك من ورائه أتلامًا.[20] وهي عند Dalman وحلايقة: سكّة المحراث، شكلها مقعّر، وتتصل بعمود مقبض المحراث.[21] اللفظة سِكّي *sikki* كما وردت في معجم البكري، تُطلق في لهجة الموصل على وتد حديديّ ينتهي بحلقة، يُستخدم لربط الدواب والمواشي.[22] الكلمة بأثلثها *√skk*، وصياغاتها المتقلّبة بين السين والشين[23] نجدها في الآراميّة والسريانيّة: סיכאתו *sikkatu*، وفي العبريّة: *sika* סיכה.[24] اللفظة محدثة واتخذت دلالات الاستواء والاستقامة. السكّة في الوسيط: السطر المصطفّ من الشجر والنخيل أو الطريق المستوي.[25] ومنها سكّة الحديد. وفي المثل الشعبي قال الفلّاحون: "شتوة نيسان بتحيي السكّة والفدّان."

شِرْعَة (شرع) *šir'a*: الشرعة في لهجات الجليل: قطعة من الجلد يُربط بها عود المحراث بالنير. وهذا المفهوم متداول في اللهجات الفلسطينيّة والعربيّة. فاللوباني يوردها على أنّها جديلة من سيور جلد مدبوغ، تُفتل وتُجعل كالحلقة ويعلق بها الفلاح عود المحراث بنير الثور أو الفدّان.[26] وكذلك فريحة يصفها بأنّها جديل من قطع الجلد المدبوغ، يُربط بها أجزاء المحراث.[27] حلايقة يردّ اللفظة إلى السريانيّة שירעאתא *šir'ātā*، ويشير إلى وجود الجذر (شرع) بدلالة المصيدة في اللغات الساميّة القديمة. وأورد من استعمالات لهجة بدو النقب (الشْراع *šṛā'*) بدلالة الحاوية المصنوعة من جلد الماعز المستعملة في خضّ الحليب

19 الوسيط، 1972، مادّة: سكك.

20 מולינן, 2013, עמ' 66.

21 Dalman, 2014, p.65؛ حلايقة، 2014، ص 17.

22 البكري، 1972، ص 270.

23 ظاهرة قلب السين إلى شين أو بالعكس، شائعة في اللغات الساميّة: مثل شمس وشمش.

24 حلايقة، 2014، ص 17.

25 الوسيط، 1972، مادّة: سكك.

26 لوباني، 2007، ص 241.

27 فريحة، 1995، ص 94.

لصنع الزبدة، والفعل شَرَّع بمعنى ذرّى وفصَلَ الحنطة عن القشور، والفعل شَرَع بمعنى شرب دون تلمس الشفاه قارورة الماء.[28] ويشير Borg إلى التشابه بين الفعلين: شَرع وزرنق في اللفظ والدلالة؛ ففي السريانيّة الفعل شرع بمعنى انزلق، وفي الآراميّة الجليليّة تعني تدلّى.[29]

صابّة (صبب) *ṣābbe ~ṣābba*، **الجمع صابّات** *ṣabbāt*: الصابة في لهجات الجليل: فأس أو معول. وردت اللفظة في معجم اللوباني على أنّها أداة تشبه الفأس أو المِعوَل، تكون لحفر التربة وتقليبها.[30] اللفظة غير واردة في لسان العرب، لكن جاء من دلالات أثلها صبب√ معاني الإراقة والسّكب.[31] ويُطلق عليها في الجليل تسمية منكوش أيضًا.

طوريّة (طور) *ṭuriy(y)a ~ṭūriy(y)i*، **الجمع طوريّات** *ṭuriy(y)āt* **وطواري** *ṭwāri*: الطوريّة في لهجات الجليل: فأس يُستعمل لجرف التربة ونكش الأرض وتنظيم حدودها. ورد في معجم اللوباني أنّها أداة زراعيّة تشبه المنكوش، تكون لحفر الأرض ونكشها، وفصيحها: مِعزقة، فأس، مِحفار أو منكاش. وهي نوع من الصابّات على أنّها أكثر عرضًا في حديدة الحفر.[32] اللفظة لم ترد في لسان العرب، وورد الطَّوْر بمعنى التارة، أو الحدّ بين الشّيئين. والأطوار بمعنى الحدود. والطّوْر والطّوار: ما كان على حذو الشيء أو بحذائه أو على نسَق واحد أو كلّ شيء ساوى شيئا.[33] والطُّور في العربيّة هو الجبل، كما الآراميّة.[34] يعقد Jeffery علاقة بين اللفظة العبريّة צור بمعنى الظرّ والحصى، وبين اللفظة الآراميّة טורא بمعنى الجبل.[35] يردّ حلايقة اللفظة إلى أصول قبطيّة؛ فاللفظة القبطيّة *tori* تطلق

28 حلايقة، 2014، ص 20.
29 Borg, 2012, p.16.
30 لوباني، 2007، ص 263.
31 ابن منظور، 1968، مادة: صبب.
32 لوباني، 2007، ص 300.
33 ابن منظور، 1968، مادة: طور.
34 דיהי וסיון, 2009, עמ' 97.
35 Jeffery, 1938, p.206.

على المجرفة والمعوَل، ويقارنها باللفظة السريانيّة *ṭulūrā*، وأخِذت عن اليونانيّة وتعني المغرفة المعدنيّة، وباللفظة اللاتينيّة *trulla* التي تُطلق على أداة حربيّة بحريّة.[36]

عاتول (عتل) *ʿatūl*، **الجمع عتْلات** *ʿatlāt*: العاتول في لهجات الجليل: قضيب مستقيم من حديد، حادّ في أحد أطرافه، يُستعمل في غرس الأشتال خاصّة الدخّان. فبعد حفر الحُفَر تُرطّب الحفرة بقليل من الماء وتُغرس الشتلة بمساعدة العاتول. ومن اسم الآلة اشتُقّ الفعل: عوتل يعوتِل مْعوتلة *ʿōtal yʿōtil mʿōtale*. ورد في معجم اللوباني أنّ العاتول وتد مبريّ الرأس قصير بطول شبرين، وقد يكون قضيبًا يؤتى به من غصن شجرة وغالبًا من أغصان شجر الزيتون.[37] لم ترد اللفظة على هذا الوزن في قواميس اللغة القديمة كلسان العرب وتاج العروس، رغم أنّ العتَلة على وزن فَعَلة ذُكِرت مِرارًا، في قواميس اللهجات الفلسطينيّة وفي لسان العرب. ففي معجم اللوباني العَتَلة *ʿatale*: قضيب من حديد طويل غليظ ثقيل.[38] وفي قاموس البرغوثي هي: العصا الضخمة من حديد يُهدم بها الحائط، أو قضيب من الحديد، معقوف في طرفه، يستخدم لرفع الأشياء أو لخلع الأشياء المستعصية.[39] وفي لسان العرب، هي حديدة كأنّها فأس عريضة، في أسفلها خشبة يحفر بها الأرض والحيطان. ليست بمعقّفة كالفأس ولكنها مستقيمة مع الخشبة، وهي أيضًا الهراوة الغليظة من الخشب يُقطع بها فسيلُ النخل وقضب الكرم، وهي المدرة[40] الكبيرة تنقلع من الأرض إذا أثيرت.[41]

عمّال (عمل) *ʿammāl*، **الجمع عماميل** *ʿamamīl* **وعمّالات** *ʿammalāt*: العمّال في لهجات الجليل: بقر الحرث والدّراس. ووردت اللفظة بالدلالة نفسها مع تأكيد دور العمّال

36 حلايقة، 2014، ص 34.
37 لوباني، 2007، ص 459.
38 ن. م.
39 برغوثي، 2001، ص 881.
40 كتلة التراب.
41 ابن منظور، 1968، مادة: عتل.

في الحراثة لدى إليحاي واللوباني.[42] وهو لدى البرغوثي: الثور المدرّب على الحرث والدرس.[43] ولدى العزيزي: الثور القادر على الحراثة والمدرب[44] عليها.[45] اللفظة على وزن صيغة المبالغة من الجذر عمل√. في لهجات القدس ورام الله العَمّال: قناة الماء الرئيسيّة في شبكة الريّ،[46] أو هو الثلم.[47] ولفظة عمَّال في لهجات الجليل تُستعمل في سياقين: السياق الأوّل هو السياق الزراعيّ وتأتي بمعنى ثور الحراثة، والسياق الثاني لغويّ، إذ تُستعمل مع الفعل المضارع لتخصيصه بالحال، والاستعمال الثاني شائع في اللهجات الفلسطينيّة واللبنانيّة والأردنيّة أيضًا.[48] وقد يُختزل اللفظ في حالات كثيرة إلى عَم *ʿam* . مثل: عمّال آكُل *ʿammāl ʾākul* أو عم آكُل *ʿam ʾākul* .

عود الحراث (عود، حرث) *ʿūd liḥrāṯ ~ liḥrāṯ* **، والجمع عْواد** *ʿwād* : عود الحراث في لهجات الجليل: المحراث الخشبيّ القديم الذي يستعمله الحرّاث في حراثة الأرض. وقد تُطلق لفظة "العود" على كلّ المحراث من باب تسمية الكلّ باسم الجزء. وورد عود الحراث بالدلالة نفسها لدى اللوباني وسرحان وحلايقة.[49] أهمّ أجزاء عود الحراث: الكابوسة، البُرك الموصول بالسكّة، الذَكَر والسكّة وتكون معدنيّة أو خشبيّة في آخرها رأس معدنيّ.[50] يصف حلايقة الأبعاد الهندسيّة للمحراث: فالكابوسة قناة طولها حوالي 80 سم، وعرضها 4 سم، والذَّكَر طوله حوالي 60 سم وعرضه حتى 6 سم، ينتهي بحلقَة معدنيّة قطرها 11 سم موصولة مع المحراث بالبشمات، ثمّ يليها البُرك فسكّة الحراث.[51]

42 إليحاي، 2005، ص 13؛ لوباني، 2007، ص 333.

43 برغوثي، 2001، ص 861.

44 الثور الذي لم يُدرّب على الحراثة يُسمّى فضّال. يُنظر: عزيزي، 2004، ج 2، ص 411.

45 ن. م.

46 برغوثي، 2001، ص 861؛ لوباني، 2007، ص 333؛ Dalman,2014, p.571.

47 العمّالات عند عرّاف: الأثلام. يُنظر: عراف، 1993، ص 83.

48 فريحة، 1995، ص 121؛ لوباني، 2007، ص 333؛ عزيزي، 2004، ج 2، ص 411؛ Denizeau, 1960, p. 364.

49 لوباني، 2007، ص 338؛ سرحان، 1989، ص 390؛ حلايقة، 2014، ص 28.

50 سرحان، 1989، ص 390؛ لوباني، 2007، ص 98.

51 حلايقة، 2014، ص 28.

يشير حلايقة إلى التبادليّة بين الثاء والشين في حرث√ وحرش חרש√ في الأثلة. وهذه التبادليّة بين الثاء والشين تعتبر ظاهرة شائعة في اللغات الساميّة. ففي الأوغاريتيّة والعبريّة מחרשה وفي الأثيوبيّة *maḥras*،[52] و*marāša*.[53] في اللغة العربيّة الكلاسيكية، المِحراث أيضًا أداة من الخشب تُستعمل لتحريك النار في الأفران.[54] في لسان العرب، العود: كلّ خشبة دُقّت. وقيل: كلّ خشب من شجرة دُقّ أو غَلُظ، وقيل هو ما جرى فيه الماء من الشجر ويكون للرّطب واليابس. والعود أيْضا الخشبة الـمـُطرّاة يُدخّن بها ويُستجمَر. وعود الحراث هو من الشجر الذي يُسخّن ثمّ يُطوى حتى يناسب الوقوع على الثّور أو الدّابة.[55] يرى إليحاي أنّ العود هو كلّ غصن أو عصا، ويستعمل العامّة اللفظة لعود الكبريت[56] ولعود العزف.[57] وفي العبريّة الوسطى اللفظة عودان עודן أطلقت على دبّوس خشبيّ استُعمل لإحكام إغلاق الصّرّة. وفي المندائيّة اللفظة عُدَ עודה بمعنى القضيب أو العصا. اللفظة عود بمعنى المحراث، أو سكّة المحراث، مستعملة في حيفا، القدس والخليل، ورام الله.[58]

في الجليل يميّز الفّلاحون بين عودَين: عود البقر أو الفدّان ويتألف من سِكّتين، وعود الكديش ويتألّف من سكة واحدة فقط. كما ويميّزون بين العود والسّكة. فالعود من خشب والسكّة من حديد. يُسمّى في اللهجات العربيّة السوريّة: عود الفلاحة أو عود البقر.[59]

فدّان (فدن) *faddān*، **الجمع فدادين** *fadadīn*: الفدان في لهجات الجليل مصطلح يُستخدَم لدلالتين: الأولى: الثوران المقرون بينهما للحرث، والثانية: مساحة أرض زراعيّة قد تصل حتى 25 دونمًا.

52 حلايقة، 2014، ص 28.

53 פודולסקי, 2012, עמ' 11.

54 حلايقة، 2014، ص 28.

55 ابن منظور، 1968، مادة: عود.

56 عود الكبريت: عود الثقاب.

57 إليحاي، 2005، ص 33.

58 حلايقة، 2014، ص 24.

59 Denizeau, 1960, p.366.

اتفقت معاجم اللهجات وقواميس اللغة في أنّ الفدّان يُطلق على زوج من الأبقار يُقرنان للحرث.[60] في لسان العرب، لا يُقال للواحد منهما فدّان.[61] بينما اللوباني وفريحة، يُجيزان إطلاقها على ثور البقر الواحد الذي يستخدمه الفلاح في الحرث.[62] في المعجم الوسيط تُطلَق اللفظة أيضًا على منظومة المحراث والنير المعلق على عنق الثورين للحرث. وقد تأتي بتخفيف الدالّ فَدان وتُطلق على: الثور أو الثورين اللذين يُقرنان ليحرُثا.[63]

في الأصل، الفدّان هو وحدة قياس لمساحة الأرض وتُقدّر بالمساحة التي يمكن لفدّان البقر أن يحرثها في يوم واحد من الصباح حتى المساء.[64] وهذه المساحة تعادل أربعة دونمات تقريبا،[65] أو أربعمائة قصبة مربّعة في الحساب السريانيّ.[66] في لسان العرب الفدّان: المزرعة أيضًا.[67] أشار فريحة إلى أنّ الكلمة وردت في الأشوريّة بمعنى بستان أو قصر في البستان. ويُرجِّح أن تكون اللفظة فارسيّة ودخلت إلى العربيّة عن طريق الآراميّة.[68] أمّا حلايقة فيورد اللفظ بصيغ مختلفة في اللغات الساميّة: في الأكاديّة اللفظ *padanu* يعني الطريّ، *pdn* في الآراميّة تعني: الحراثة. وفي اليهوديّة البابليّة والسريانيّة تعني اللفظة: الزوج من البقر. في الآراميّة اليهوديّة والمندائيّة تعني اللفظة: المحراث.[69]

كابوسة (كبس) *kabūse~ kabūsa*، **الجمع كابوسات** *kabusāt*: الكابوسة في لهجات الجليل: مقبض عود الحراث. وردت لدى اللوباني وDenizeau بالدلالة نفسها.[70] لم ترد

60 برغوثي، 2001، ص 922؛ فريحة، 1995، ص 127؛ ابن منظور، 1968، مادة: فدن؛ فريحة، 1995، ص 127؛ الوسيط، 1972، مادّة: فدن.

61 ابن منظور، 1968، مادة: فدن.

62 لوباني، 2007، ص 358؛ فريحة، 1995، ص 127.

63 الوسيط، 1972، مادّة: فدن.

64 حلايقة، 2014، ص 24؛ الوسيط، 1972، مادّة: فدن؛ فريحة، 1995، ص 127.

65 الفدّان في مصر 4200 متر مربّع. يُنظر: الوسيط، 1972، مادّة: فدن.

66 فريحة، 1995، ص 127.

67 ابن منظور، 1968، مادة: فدن.

68 فريحة، 1995، ص 127.

69 حلايقة، 2014، ص 24.

70 لوباني، 2007، ص 338؛ Denizeau, 1960, p. 443.

اللفظة في لسان العرب. فصيحها مِقوَم كما أشار اللوباني.[71] وفقا لوصف حلايقة، الكابوسة: قناة طولها حوالي 80 سم، وعرضها 4 سم. الجذر كبس√ كما أشار حلايقة موجود بالأوغاريتيّة بمعنى شيَّدَ، واستُعملت أيضًا في اللغات: العبريّة الآراميّة والسريانيّة بدلالات قريبة.[72]

كِدّانة (كدن) *kiddāne~ kiddāna*، **الجمع كدّانات** *kiddanāt*: الكِدّانة في لهجات الجليل: قطعة من الخشب ذات شقّين، تتألف من زاوية حادة على هيئة ٨، توضع على رقبة الدّابة عند الحراثة أو دياسة المزروعات. في الجليل يميّز الفلاحون بين الكدّانة وتُستعمل فقط على رقبة الكديش أو الحصان، والنير الذي يوضع في رقبة الثور أو الفدّان.

تشترك معاجم اللهجات الفلسطينيّة واللبنانيّة والأردنيّة في الدلالة.[73] ففريحة يردّ اللفظة إلى الجذر السريانيّ كدن√، وكدَنَ الثور: وضع في رقبته النير وهيّأه للحراثة، فهو مكدون في اللهجة اللبنانيّة. وأورد من المعاني الأخرى المتداولة في لهجات لبنان: الأرض الصلبة التي لا تشقّها سكّة المحراث، والكَدَنة وجمعها كدَنات: مساحة من الأرض مغروسة بالأشجار تُفلح في يوم واحد.[74] يشير حلايقة إلى أنّ الأثل كدن√ نجده في مُشتقّات لغات ساميّة قديمة نحو: اليهوديّة البابليّة: بإضافة الراء بعد فاء الفعل: *kurdāne*. ويرجّح أن تكون اللفظة من أصل تركي: *gerdan* ومعناها القلادة التي تعلّق على الرقبة للزينة.[75] وأورد معاني المشتقّات المستعملة في سائر اللغات: في الإثيوبيّة *kedan* وتعني غطاء أو سُترة،[76] وفي السريانيّة *kdānā* بمعنى اقتران وضمّ، وفي العبريّة الوسطى اللفظة *kdnh*.[77] العزيزي

71 لوباني، 2007، ص 338.

72 حلايقة، 2014، ص 25.

73 عزيزي، 2004، ج 3، ص 165؛ لوباني، 2007، ص 419؛ فريحة، 1995، ص 150.

74 فريحة، 1995، ص 150.

75 البرغوثي، يورد بأنّ لفظة كُردُن بمعنى الكردان أي القلادة في العنق، هي لفظة فارسيّة. والكَرْد هو أصل العنق. يُنظر: برغوثي، 2001، ص 1064.

76 في اللغة، كدَن بثوبه: تنطّق به وشدّه. وبعض الأرادنة يطلقون على الثوب اسم كُردان. يُنظر: عزيزي، 2004، ج 3، 170.

77 حلايقة، 2014، ص 26.

يرجّح تفسيرين لمصدر اللفظة، ويؤكّد على أنّ اللفظة عربيّة: التفسير الأوّل: الكدّانة مشتقة من الفعل كدّ أي سار بانتظام مع التعب الشديد. التفسير الثاني: اللفظة محرّفة من لفظة كتّانة، إذ كان الفلاحون يضعون تحت قطعة الخشب وسادة محشوّة قشّا لئلّا تُجرح رقبة الدّابة، ويبدو أنّهم كانوا يصنعونها من الكتان حتّى سمّوها كتانة، وتحرّفت إلى كدّانة.[78] اللفظة غير واردة في لسان العرب بهذه الدلالة.

كديش (كدش) *gdīš ~ kdīš*، **أنثاه كديشِة** *gdīše ~ kdīše*: الكديش في لهجات الجليل: الحصان غير الأصيل الذي يُستخدم في الحرث والدّراس. ورد اللفظ في معاجم اللهجات؛ فلدى البرغوثي وDenizeau الكديش: خلاف الجواد من الخيل.[79] ولدى Dalman هو: الحصان العجوز.[80] ولدى العزيزي هو: البرذون.[81] يصفه سرحان على أنّه عكس الفرس الأصيلة، لأنّ الكديش يسرع في أوّل المشوار فقط ثم يتراخى. ومعروف بقدرته على حمل الأثقال وجرّ المحراث.[82] ومنها اشتُقّ الفعل العامّي كدّش بمعنى هرِم وصار بطيئا، تعب، ذهب نشاطه وفترت همته، ولم يعد يصلح لمجاراة أصائل الخيل.[83]

في لسان العرب، الكدْش: الطّرد والسَّوْق والاستحثاث.[84] وفي المعجم الوسيط، كدَشَ الإبلَ: ساقها سوقا شديدًا.[85] من هنا أطلقت اللفظة على الفرس غير الأصيلة، لأنّها دابّة بليدة لا تسير إلا بالدفع والسّوْق العنيف، على عكس الفرس الأصيلة. الكلمة محدثة غير واردة في القواميس القديمة كلسان العرب وتاج العروس. فريحة يقابل اللفظة باللفظة السريانيّة

78 عزيزي، 2004، ج 1، ص 451.
79 برغوثي، 2001، 60؛ Denizeau, 1960, p.446.
80 Dalman, 2014, p. 599؛ عزيزي، 2004، ج 3، ص 165.
81 عزيزي، 2004، ج 3، ص 165.
82 سرحان، 1989، ص 230.
83 عزيزي، 2004، ج 3، ص 165.
84 ابن منظور، 1968، مادة: كدش.
85 الوسيط، 1972، مادّة: كدش.

كشد بمعنى كدم.[86] أمّا Dalman فيُشير إلى أنّ بدو النقب يُطلقون اللفظة على الشاة حين يكدشون أنفها ويقطعون آذانها ويطلونها بالدم في وجهها.[87] يردّها البكري إلى أصول فارسيّة.[88]

مِنساس (مسس) *minsās*، **الجمع مَناسيس** *manasīs* ~ **مَسّاس** *massās*، **الجمع مَسّاسات** *masasāt*: المنساس أو الـمَسّاس في لهجات الجليل: عود طويل كالرّمح تُهمز به الدابّة لتُسرع. وردت لدى عرّاف على أنّها عصا طويلة في رأسها مسمار بُرِيَ رأسه لزغت البقر والحمير لحثّها على الإسراع في السير.[89] ولدى فريحة المنساس: حديدة حادّة في رأس قناة يخزُ الفلّاح بها ثوره.[90] وردت اللفظة بصيَغ مختلفة مثل: مَسّاس لدى פון מולינן،[91] ومُنخاس[92] ومُنغاز لدى البرغوثي بإبدال الخاء غَيْنًا والسين زايًا لتقارب مخارج الأصوات، وأطلقه على عود قصير يكون في أحد طرفَيه مسمار حادّ الرّأس يوخز به مكان ما من جسم الدابّة لحثّها على الإسراع.[93]

للفظة دلالات أخرى فقد وردت في موسوعة سرحان بدلالة آلة يدويّة لتفتيت الكدر[94] أثناء عمليّة الحرث.[95] برغوثي يعيد اللفظة إلى الجذر العربيّ مسس√، ومسّ في اللغة تعني لمس، واعتبر المسّاس صيغة المبالغة من مسّ بمعنى شديد المسّ، ثمّ يردّها إلى أصول سريانيّة.[96]

86 فريحة، 1995، ص 150.
87 Dalman, 2014, p.599.
88 البكري، 1972، ص 406.
89 عراف، 1993، ص 30.
90 فريحة، 1995، ص 170.
91 מולינן, 2013, עמ' 66.
92 المُنخاز: عصا طويلة تُستخدم في جدّ الزيتون أعالي الشجرة لإسقاط ما عليها. يُنظر: برغوثي، 2001، ص 1222.
93 نغز ورد بمعنى وخز ونخس. يُنظر: برغوثي، 2001، ص 1241.
94 كُتل التراب الجافّة.
95 سرحان، 1989، ص 390.
96 برغوثي، 2001، ص 1170.

وردت اللفظة الآراميّة في كتاب "الآثار الآراميّة في لغة الموصل" للموصليّ على صيغة مسّاسا *massāsa* بدلالة مِنخَس، مِهمزة، أو عصا الفدان.[97] يقابل حلايقة بين اللفظ العربيّ الفصيح مِنسأة وبين اللفظ العبريّ משש.[98] في الكلمة ظاهرة لغوية شائعة وهي إضافة النون للتخفيف من التضعيف، كون النون، كما يشير عبد الجواد الطيّب من أكثر الأصوات وضوحًا وظهورًا، كما أنّه من الأصوات الكثيرة الدوران في اللغات الساميّة.[99] لم ترد اللفظة في القواميس القديمة للغة، لكن وردت ألفاظ تحمل دلالاتها، نحو: منخاز، مِنخس، مِنخاس، مِهمزة وناخوز.[100] يشير حلايقة إلى أنّ اللفظة منتشرة في اللهجات الفلسطينيّة بينما تنتشر في لهجات الشام على صيغة نخّاز.[101] يضفي بصل على اللفظة دلالة صوتيّة، كون اللفظة تشبه الصوت الذي يصدره الحراث لحثّ الدابة.[102]

منكوش (نكش) *makūš*، **الجمع مناكيش** *manakīš*: المنكوش في لهجات الجليل: آلة الحفر وعزق التراب. جاءت اللفظة في اللهجة على وزن مفعول بمعنى الفاعل الناكِش. ووردت في قاموس البرغوثي وDenizeau على أنّها أداة كالفأس إلّا أنّ إحدى جِهتيْها عبارة عن شُعبتين، وتُستخدَم لنكش الأرض حول المزروعات.[103] ورد في تاج العروس النَّكْش بمعنى البَحْث في الأُمُور والنَّقْب عَنْهَا.[104]ولم ترد اللفظة لسان العرب.

97 الموصلي، 1953، ص 82.
98 حلايقة، 2014، ص 29.
99 الطيّب، 1985، ص 114.
100 لوباني، 2007، ص 490؛ حلايقة، 2014، ص 30.
101 حلايقة، 2014، ص 30.
102 بصل، 2004، ص 246.
103 برغوثي، 2001، ص 1257؛ Denizeau, 1960, p. 529.
104 الزبيدي، 1994، نكش.

يردّ حلايقة الجذر نكش√ إلى الجذر مكش *mkš*√ السامي؛ فقد جاءت في العبريّة على صيغة مَكوش *makūš*، وفي الآراميّة على صيغة: مْكوش *mkwš*، وفي السريانيّة مَكشاتا *makšātā*.[105]

نير (نير) *nīr*، **الجمع نْيارَة** *nyaṛa*: النير في لهجات الجليل: الخشبة المعترضة في عنقي ثورَي الفدّان، وتكون الخشبة عادة من الخروب لليونته وخفته.[106] وردت بالدلالة نفسها لدى البرغوثي، إليحاي، اللوباني وDenizeau.[107] في لسان العرب، النِّير: القَصَب والخيوط إذا اجتمعت. والنِّير: الخشبة التي تكون على عنق الثور بأداتها، أو الخشبة المعترضة على عنقي الثورين المقرونين للحراثة.[108]

يردّها فريحة إلى أصول سريانيّة ويشير إلى أنّ دخولها إلى العربيّة قديم العهد.[109] يقارن حلايقة اللفظة مع ألفاظ في اللغات الساميّة القديمة، ويشير إلى أنها دخلت من الأكّاديّة: نيرو *nīru* إلى الآراميّة: نيرا *nīra* ثمّ إلى العبريّة: نير *nīr*.[110] بينما بصل يردّها إلى أصول فارسيّة.[111]

2. وسائل البَذر والغَرس

بوق (بوق) *būq~ bū'~ būg*، **الجمع بْواق** *bwāq ~bwā'~ bwāg*: البوق في لهجات الجليل: أداة تتصل بكابوسة عود الحراث وتنتهي عند سكّته لبَذْر الحبّ وتوزيعه بشكل

105 حلايقة، 2014، ص 39.
106 يُنظر: عراف، 1993، ص 30.
107 برغوثي، 2001، ص 1271؛ إليحاي، 2005، ص 86؛ لوباني، 2007، ص 497؛ Denizeau, 1960, p. 534.
108 ابن منظور، 1968، مادة: نير؛ Borg, 2012, p. 23.
109 فريحة، 1995، ص 186.
110 حلايقة، 2014، ص 30.
111 بصل، 2004، ص 254.

منتظم. وردت اللفظة في معاجم اللهجات في سياق الدلالة على آلات النفخ الموسيقيّة.[112] أما في لبنان، فالبوق وجمعه بْواق: فقاقيع الماء، وصدفة البزّاقة.[113] وفي السّياق الزراعيّ، أوردها اللوباني بوصفها أداة إسطوانيّة من الحديد، تكون مثقوبة من الأسفل، يُجعل فيها حبّ الحنطة ونحوها حين تبذر لزرعها. وأطلق عليها أيضًا تسمية: بدّارة[114] معتبرًا فصيحها: جُرّة.[115] في معجم حلايقة، القمع: أداة معدنيّة، مؤلّفة من وعاء عميق موصول بشكل مائل بقناة ضيّقة مع أنبوبة رفيعة طولها 70–80 سم وقطرها 5 سم، الفتحة السفلى للبوق موصولة مع برك المحراث، والفتحة العليا موصولة بمقبض المحراث. يُستعمل البوق في بذر الحبوب بشكل متساوٍ، إذ يقوم الفلاح برشّ البذور داخله لتمرّ عبر القناة وتقع على الأثلام أثناء الحراثة. حول انتشار اللفظة، يذكر حلايقة أنّها مستعملة في حيفا، القدس، نابلس، رام الله وغزة. يشير حلايقة إلى أنّ اللفظة دخلت إلى العربيّة عن طريق اللاتينيّة: *buccina* بمعنى البوق أو القرن المنحنى. ولكنّه يثبت وجود الأثلة √*bwk* في اللغات القديمة: كالسريانيّة، والعبريّة والإثيوبيّة والعربيّة.[116]

وِدّ (ودد) *widd*، **الجمع وْداد** *wdād*: الوِدّ في لهجات الجليل: الخشبة التي يُسند بها الزرع. لم ترد اللفظة في معجمي اللوباني والبرغوثي. ووردت في معجم Denizeau بالدلالة نفسها على صيغة وِدّ بالكسر ووَدّ بالفتح.[117] في لسان العرب: الوَدّ هو الوَتِدُ بلغة تميم ولغة أَهل نجْد كأَنهم سكَّنوا التاء فأَدغموها في الدال.[118] في العبريّة يقابلها יתד.

112 يُنظر: حلايقة، 2014، ص 7؛ لوباني، 2007، ص 48؛ إليحاي، 2005، ص 21؛ Denizeau, 1960, p. 54.

113 يُنظَر: فريحة، 1995، ص 18.

114 بدّارة في الأصل. في اللفظ المحكيّ تقلب الذال دالًا.

115 لوباني، 2007، ص 27.

116 حلايقة، 2014، ص 21.

117 Denizeau, 1960, p. 555.

118 ابن منظور، 1968، مادة: وتد، ودد.

3. وسائل الجني وجمع المحصول: الحصاد والحْواش

ميبر (أبر) *mēbar*، **الجمع ميابر** *mayābir*: الميبر في لهجات الجليل: أداة من الحديد رفيعة ودقيقة الرأس ليسهُل إدخالها في ورق الدخّان.[119] اللفظة لم ترد في معجمي اللوباني والبرغوثي ولا في قاموس لسان العرب. اللفظة مشتقّة من أَبَرَ وإبرة، على صيغة اسم الآلة: مِفعل، وأصلها مِئْبَر وخُفّفَت همزتها. والميبرَة في معجم اللوباني: قطيفة صغيرة شبه دائريّة تُستعمل لشكّ الإبر وتعلّق على أحد جدران البيت.[120]

وزرة (أزر) *wazra*، **الجمع وَزرات** *wazṛāt*: الوزرة في لهجات الجليل: حزام من الجلد، يضعه الحاصد حول خاصرتيه ليقيه من السنابل. أورد سرحان اللفظة بالمفهوم نفسه.[121] وأوردها اللوباني على أنّها جلد مدبوغ يضعه العامل على وسطه.[122] وفي قاموس البرغوثي وردت بدلالة فوطة الخدمة تُشَدّ على الخصر وقايةً للثوب من التلوث. ويردّها إلى مئزر، أو إِزْرة.[123] وفي لبنان الوَزرة: قطعة من القماش يلفّها الرجل حول محاشمه بدلا من السروال.[124] ورد في قاموس Jeffery، الفعل وزر بمعنى حمل، ثمّ تطوّرت دلالاته ليصبح بمعنى حَكَم، ويرجّح إلى أنّه تعرّب عن الفارسيّة: *vīčir*.[125] وفي لسان العرب، أزر به الشيء: أحاط به، أزره وآزره: أعانه وأسعده.

بُكس *buks*، **الجمع بكوسِه** *bkūsi~ bkūse*:[126] البُكس في لهجات الجليل: صندوق من خشب أو من لدائن توضع فيه الخضار والفاكهة. وردت اللفظة في معجمي اللهجة

119 عراف، 1993، ص 75.
120 لوباني، 2007، ص 3.
121 سرحان، 1989، ص 392.
122 لوباني، 2007، ص 510.
123 برغوثي، 2001، ص 1329.
124 فريحة، 1995، ص 193.
125 Jeffery, 1938, p. 238.
126 في لهجات الشام: بُكسة. يُنظر: حلايقة، 2014، ص 66.

الفلسطينيّة للبرغوثي واللوباني بنفس المدلول.[127] ومن مسمّيات البوكس في لهجات الجليل: صُحّارة[128] أو سُحّارة وجمعها سحاحير وتُطلَق بالأساس على الصندوق الخشبيّ. وردت اللفظة بالقاف لدى فريحة: بُقسِة، ويردّها إلى أصول سريانيّة *puxis*، وتُلفَظ بُكسِة أيضًا في اللهجة اللبنانيّة، وتُطلق على دواة الحبر وعلبة الزيت الصغيرة أو علبة الحلاقة.[129] البرغوثي وإليحاي وحلايقة يشيرون إلى أنّ اللفظة دخيلة من الإنجليزيّة: *box*.[130]

حاشوشِه (حشش) *ḥašūše ~ḥašūša*، **والجمع حاشوشات** *ḥašūšāt*: الحاشوشة في لهجات الجليل: آلة كالمنجل بلا أسنان تُستعمل لقطع النبات وهو أخضر. لدى عرّاف، تُستعمل الحاشوشة لمساحات صغيرة وقد تكون مسنّنة أو بدون أسنان.[131] פון מולינן يعرّف الحاشوشة على أنّها منجل ألمانيّ، يشبه في شكله منجل الحصيدة، ويُستعمل لقطع ما زُرعَ علفًا للدواب وهو أخضر.[132] يشير اللوباني إلى أنّ الحاشوشة أصغر من منجل الحصيدة.[133]لم ترد اللفظة في لسان العرب. اشتُقّت من الفعل حشّ ويعني عند الجليليين قطع النبات وهو أخضر، وهو نقيض ما جاء في اللغة، إذ أنّ الحشيش في لسان العرب: يابِس الكَلأ.[134] والحشيش ورد بمعنى العشب لدى إليحاي وDalman.[135] الحاشوشة، فصيحها مِـحَشّ. وأورد حلايقة من المعاني الواردة في اللغة للفظة محشّ: أداة لقطع الحشيش وهو أخضر، وهو أيضًا أداة معدنيّة لتقليب النار.[136] حول انتشار اللفظة، يشير حلايقة إلى أنّها

127 برغوثي، 2001، ص 179؛ إليحاي، 2005، ص 89؛ لوباني، 2006، ص 52.

128 اللفظة آراميّة من الجذر סחר بمعنى الوعاء. ونجدها في السريانيّة شاحرا بمعنى سلّة للحبوب. انتقلت اللفظة إلى العبريّة لتحمل معنى البضاعة: סחורה: *seḥōrā*، وإلى الإثيوبيّة *sseḥert* بمعنى الحوض أو الغلاية. يُنظر: حلايقة، 2014، ص 76.

129 فريحة، 1995، ص 14.

130 برغوثي، 2001، ص 179؛ إليحاي، 2005، ص 89؛ حلايقة، 2014، ص 66.

131 عراف، 1993، ص 22.

132 מולינן, 2013, עמ' 67.

133 لوباني، 2007، ص 471.

134 ابن منظور، 1968، مادة: حشش.

135 إليحاي، 2005، ص 180؛ Dalman, 2014, p. 421.

136 حلايقة، 2014، ص 40.

منتشرة أيضا في منطقة الخليل ورام الله، أمّا في لهجات الشام العربيّة فاستعملوا لفظة حاشوش.[137]

خيش (خيش) *xēš*: اسم جمع، **مفرده خيشة** *xēše*: الخيش في لهجات الجليل: الأكياس الكبيرة الخاصّة بتعبئة الحبوب والتبن وما شابه. أوردها البرغوثي بالدلالة نفسها وأضاف بأنّ الخيش نسيج خشن من الكتّان.[138] ووردت في معجم اللوباني على أنّها جنس من النسيج الخشن، يصنع بشكل أكياس وجوالق وعدول، يُستعمل في تعبئة التبن والقصل والحبوب. وقد يكون نسيج الخيش من القنّب.[139] كما أنّ اللفظة مستعملة في لهجات الأردن بمعنى العِدل الكبير المنسوج من مشاقة الكتّان.[140] وردت اللفظة في معجم شير على أنّها فارسيّة محضَة وتعني الثياب في نسجها تخلخُل، وخيوطها غلاظ مصنوعة من مشاقة الكتّان.[141]

خيط مصّيص (خيط، مصص) *xēṭ maṣṣīṣ*: خيط الـمَصيص بفتح الميم: نوع من الحبال والخيوط القوية، تُستعمل في شكّ أوراق الدخان في كبوش لتعليقها على السيبة وتجفيفها. ورد لدى البرغوثي أنّ الـمُصّيص بضمّ الميم نوع من الحشائش تنبت على الجدران، ورقها لحميّ أخضر.[142] ولدى اللوباني، خيط المصّيص: نوع من الخيطان المستعملة في صناعة الحُصُر، وفي خياطة الجوالق ونحوها. فصيحها: مِسقاط.[143] ولدى

137 ن. م.
138 برغوثي، 2001، ص 424.
139 لوباني، 2007، ص 140.
140 عزيزي، 2004، ج 1، ص 335؛ فريحة، 1995، ص 49.
141 شير، 1987، ص 59.
142 برغوثي، 2001، ص 1176.
143 لوباني، 2007، ص 466.

إليحاي وDenizeau،[144] هو حبل أو خيط قويّ.[145] لم ترد اللفظة كما هي في **لسان العرب**، لكن ورد أنّ الـمُصّاص: نبات يُنبت خيطانا دقاقا غير أنّ لها لينا ومتانة ربّما خُرِزَ بها فتؤخذ فتُدقّ حتى تلين، أو هو نبت له قشور كثيرة يابسة، ويُقال له الـمُصّاخ أو الثُّداء، وهو نبات يفطم حتى تُفتل من لحائه الأرشية.[146]

مْسَلّة (سلل) *msalle*، **الجمع مْسلّات** *msallāt*: المسلّة في لهجات الجليل: الإبرة الكبيرة السميكة. يستعملها الفلاح الجليليّ لشكّ أوراق الدخّان في خيوط المصّيص لتعليقها على السيبة وتجفيفها. وردت اللفظة لدى البرغوثي وفريحة وDenizeau على أنّها إبره كبيرة سميكة تستخدم في خياطة العدول، أو أكياس الخيش المملوءة بالتبن، وفي رتق الجلود والأقمشة السميكة.[147] في لسان العرب، الـمِسلّة بالكسر: واحدة المسالّ وهي الإبر العِظام، أو مِخيَط ضخم. وجاءت الـمِسلّة اسم آلة تعين على انسلال المخرز داخل الثوب أو الكيس لتخييطه. السلّ: انتزاع الشيء وإخراجه في رفق. والانسلال: المضيّ والخروج من مضيق أو ازدحام.[148] المقابل العبري: الجذر סלל.

سِلّم (سلم) *sillam*، **الجمع سلالم** *salālim*: السلّم في لهجات الجليل: ما يُرتَقى أو يُصعَد عليه. يُستعمَل في قطف الثمار العالية، وللوصول إلى أغصان الزيتون البعيدة المنال. في **لسان العرب** والبرغوثي هو الدرجة والمرقاة التي يُرتقى عليها، ويُقال سمّي سُلّما لأنه يسلّمك إلى حيث تريد بِسلام.[149] ويورد إليحاي استعمالات أخرى للفظة، إذا يُطلق على المراتب الاجتماعيّة: السلّم الاجتماعيّ. وهناك السُّلَّم الموسيقيّ.[150] أورد حلايقة اللفظة في لغات ساميّة أخرى. فاللفظة موجودة في العبريّة والآراميّة: סולם. في السريانيّة والأوغارتيّة

144 وردت في معجم Denizeau: مُصّيص. يُنظَر: Denizeau, 1960, p. 497.

145 إليحاي، 2005، ص 355.

146 ابن منظور، 1968، مادة: مصص.

147 برغوثي، 2001، 621؛ فريحة، 1995، 170؛ Denizeau, 1960, p. 253.

148 ابن منظور، 1968، مادة: سلل.

149 ابن منظور، 1968، مادة: سلم؛ برغوثي، 2001، ص 672.

150 إليحاي، 2005، ص 479.

نجد الأثلة سلم√.[151] Jeffery في معجمة يُجري العلاقة بين الأثلة العربيّة سلم وبين الأثلة العبريّة שלם، ويؤكّد اشتراكهما في معنى السلامة والبقاء دون نقصان.[152] ويورد أنّ الجذر هو سامي مشترك، وأنّ اللفظة الآراميّة שלמא بمعنى السلام والأمان انتقلت إلى العبريّة على صيغة שלום واتخذت معنى السلام، مشيرًا إلى أنّ الشين انقلبت إل السين عند انتقالها إلى الحبشيّة.[153] وهو لا ينفي إمكانيّة أن تكون اللفظة סולמא انتقلت كما هي، بالسين، من الأكّاديّة في بلاد الرافدَين.[154]

سيبة *sībe~sība*، **الجمع سِيَب** *siyab*: السيبة في لهجات الجليل تُطلق على مُسمَّيَيْن: الأوّل، سلّم أو مرقاة تقوم على ثلاث أرجل تَنفتح وتُطوى، ولها قطعة خشبيّة ونحوها في أعلاها، تكون مربّعة أو مستديرة ليقف عليها العامل. الثاني، الآلة التي تُستعمل لنشر الدخّان وتجفيفيه، وهي تتألف من أعمدة متقابلة يمرّ بينها حبال، مشكوكة بها أوراق الدخّان. وردت بالمفهوم الأوّل لدى اللوباني وفريحة والعزيزي.[155] ولدى إليحاي السيبة: سلّم نقّال على جهتين.[156] ولدى حلايقة هي: سُلّم ثلاثيّ الأرجل.[157] في اللهجة البغداديّة واللهجة الموصليّة تُطلق اللفظة على الحمّالة أو المِـنصَب.[158] اللفظة ليست واردة في لسان العرب. ويُرجّح حلايقة أن تكون تركيّة *sepā*،[159] بينما فريحة وشير يردّانها إلى أصول

151 حلايقة، 2014، ص 67.
152 Jeffery, 1938, p. 62.
153 Jeffery, 1938, p. 175.
154 Jeffery, 1938, p. 177.
155 برغوثي، 2001، ص 645؛ لوباني، 2007، ص 230؛ فريحة، 1995، ص 88.
156 إليحاي، 2005، ص 477.
157 حلايقة، 2014، ص 68.
158 قبيسي، 2013، ص 261؛ البكري، 1972، ص 270.
159 حلايقة، 2014، ص 68.

فارسيّة: سِه بمعنى ثلاثة وپاي بمعنى أرجل.[160] والبكري يردّها إلى أصول كرديّة: سي: ثلاثة وپايِه: درجة.[161]

شُقشاقة (شقق) *šuqšāqa~ šugšāga~ šuʿšāʿa*، **والجمع شقاشيق** *šaqašī~ šaʿašīʿ*: الشقشاقة في لهجات الجليل: عصا طويلة يُنكث بها بين أغصان الزيتون لإسقاط حبّاتها،[162] وهي مختصّة في جداد الفروع الكبيرة المتشعّبة الـمـُسمّاة: الشّقّة. يردّ عطا الله اشتقاق اللفظة إلى الفعل الرباعيّ شقشق، الذي يرتدّ بدوره إلى الأثل الثلاثيّ شقق√، وأورد من دلالاته: صدع، وشقَّ النابُ: طلع. الشُّق من كلّ شيء: النصف. والشقّة: شظيّة من لوح، والشّقّة من العصا والثوب وغيره: ما شُقّ مستطيلا، والقطعة المشقوقة، ونصف الشيء إذا شُقّ. وكذا هي الشقشاقة: عصا شُقّت مستطيلا.[163] أمّا البرغوثي فأورد الشقّة من الزيتون على أنّها خشبة كبيرة لها عدة فروع.[164] في لسان العرب، شقشق الفحل: هدر، وشقشق العصفور: صوّت.[165] من هنا قد تكون للشقشاقة دلالة صوتيّة، إذ أنّ الشقشقة هي صوت الحفيف بالأغصان عند الجداد. فريحة وجيبع كلاينبرجر وعقل يعتبرون الفعل شقشق من الثنائيّ شق√، وهو جذر سامي مشترك. وفي الآراميّة **שקשק** بمعنى هذر وثرثر، وهو فعل ثنائيّ مضعّف يحمل دلالة حكاية للصوت.[166]

من تسميات الشقشاقة في لهجات الجليل: عِبِّيّة *ʿibbiyyi*ٔ وعَبّابيّة *ʿabbabiyyi*ٔ، وجَدّادِة *ǧaddāde~ žaddāde*.

160 فريحة، 1995، ص 88؛ شير، 1987، ص 97.
161 البكري، 1972، ص 270.
162 عطا الله، 2012، ص 293.
163 عطا الله، 2012، ص 293.
164 برغوثي، 2001، ص 687.
165 ابن منظور، 1968، مادّ: شقق.
166 فريحة، 1995، ص 96؛ كلاينبرجر وعقل، 2012، ص 38.

شوال *šwāl*، **الجمع شوالات** *šwalāt*: الشوال في لهجات الجليل: الكيس الذي تُشال بِهِ الحبوب وما شابهها، وهو عِدل كبير من شعر أو صوف أو خيش، يعبّأ فيه الحبّ أو الدقيق ونحوه. تطلق عليه العامّة اسم كيس أيضًا. وردت في قواميس البرغوثي، وفريحة، Denizeau والعزيزي في الدلالة نفسها.[167] يردّها البرغوثي إلى أصول فارسيّة أو تركيّة: جُوال، تشوال.[168] يرجّح فريحة وجيبع كلاينبرجر وعقل أصلها الفارسي،[169] بينما العزيزي يرجّح أصلها التركي.[170] وردت اللفظة في معجم شير للألفاظ الفارسيّة المعرّبة بصيغة: كوالة، ويرجّح انتقالها من الفارسيّة إلى الآراميّة، وإلى الكرديّة والتركيّة على صيغة: چڤال.[171]

عبابيّة (عبب) *ʿabbabiy(y)i*، **الجمع عَبّابيّات** *ʿabbabiy(y)āt* ~ **عُبيّة** *ʿubbiy(y)i*، **الجمع عُبّيّات** *ʿubbiy(y)āt* : العبّابية في لهجات الجليل: عصا قصيرة يتمّ استخدامها لقطف ثمار الأجزاء الداخلية من الشجرة في موسم القطاف. تُستعمل لتنظيف قلب الشجرة.[172] وأوردها البرغوثي بهذه الدلالة وأضاف بأنّ طولها متران، ويميّزها عن الشقشاقة التي تُستعمل في جداد الجوانب.[173] يفصّل عرّاف أنواع العبّابيّات التي استعملها الفلاح الفلسطينيّ في البلاد: منها القصير، طولها حوالي متر ونصف، ويسمونها عبّابيّة الطّلوع، أي التي يُطلع بها على شجرة الزيتون ويستعملها الجدّاد وهو على الشجرة، ومنها الوَسطى، وهي بطول مترين أو أكثر ويستعملها الجدّاد وهو على الأرض ليضرب بها أغصان وسط الشجرة. وهناك الذيّال أو الـمُسّاس، وهو بطول مترين أو أكثر ويُستعمل عن الأرض

167 برغوثي، 2001، ص 709؛ فريحة، 1995، ص 102؛ Denizeau, 1960, p. 296؛ عزيزي، 2004، ج 2، ص 172.

168 برغوثي، 2001، ص 709.

169 فريحة، 1995، 102؛ جيبع كلاينبرجر وعقل، 2012، ص 38.

170 عزيزي، 2004، ج 2، ص 172.

171 شير، 1987، ص 43.

172 جيبع كلاينبرجر وعقل، 2012، ص 38.

173 برغوثي، 2001، ص 806.

لتُجَدّ به أعالي الشجرة وفروعها البعيدة. أمّا العرّاد فطوله أكثر من ثلاثة أمتار، ويُستعمل لإنزال الثمر من الأغصان العالية.[174] يردّ جيبع كلاينبرجر وعقل اللفظة إلى عِبّ.[175] وفي لسان العرب، العِبّ: جيب الثوب أو ما يلي الرّدن لجهة الصدر.[176]

يورد بصل لفظة *ʾūba* الآراميّة بمعنى الصدر والحضن.[177] وأشار حلايقة إلى وجود الجذر في لغات ساميّة قديمة. ففي العبرية: *ʾābōt* بمعنى غصون. ولفظة *ʾūb* في العبريّة الوسطى بمعنى حزمة، وتشبهها كلمة عُبُط بمعنى الحزمة أيضًا.[178]

عَكَفِة (عكف) *ʿakafe*، **جمعها عكفات** *ʿakafāt*: العكفة في لهجات الجليل: عصا ذات رأس معقوف تساعد في تقريب الغصن البعيد لقطف الثمار خاصة التين. جاءت اسم آلة على وزن: فَعَلِة. اللفظة من الفعل عقف بقلب القاف إلى كاف، بسبب اقتراب مخارجهما. والعَقْف في لسان العرب: العَطْف والتلْوية. والأَعْقَفُ: المنْحَني الـمـُعْوَج. وظبْي أَعْقَف: معطوف القُرون. والعُقَّافة: خَشَبة في رأْسِها حُجْنة يُمَدُّ بها الشيء كالمِحْجَن.[179] يُشار إلى أنّ عَكَّف في اللغة جاءت بمعنى عقَّف، أي عَوَّج وعطَّف.[180] وفي العبريّة كلمة **עקף** تحمل دلالات الاعوجاج وعدم الاستقامة، و**עקף אותו** إذا انعطف وتجاوزه. في اللهجات اللبنانيّة السوريّة اللفظة الـمُستعملة بدلا من عكفة: مْعَقَّيْلة: وأورد فريحة في تعريفها بأنّها خشبة ذات شُعب أو رأس معقوف يتناول الفلاح بها أطراف الأغصان النائية ليجمع الثمر.[181]

174 عراف، 1993، ص 50.
175 جيبع كلاينبرجر وعقل، 2012، ص 38.
176 ابن منظور، 1968، مادة: عبب.
177 بصل، 2004، ص 209.
178 حلايقة، 2014، ص 69.
179 ابن منظور، 1968، مادة: عقف.
180 ابن منظور، 1968، مادة: عكف.
181 فريحة، 1995، ص 120.

فرِش (فرش) *farʿš*: الفرش في لهجة الجليل: ما فُرِش على الأرض تحت شجرات الزيتون ليسقط الحبّ عليه. وهي من الفعل فَرَش. والفرْش في قاموس إليحاي: ما فُرش على الأرض.[182] وفي قاموس البرغوثي، فرَش الشي: بسطه. وفرَش الدار: أثّثها. والفَرْش: المتاع والأثاث. والفَرْشِة: ما فُرش ليُنام عليه.[183] وجاء في لسان العرب، فرش الشيء: بسَطه. والفِراش: ما افتُرِش وما بُسط. والفَرْش: المفروش من متاع البيت.[184] وفي معجم اللوباني، الفرشة والمِـفْرش: ما يشبه الحصير غير أنه من قماش، أو نايلون يُبسط على الأرض، أو على المائدة.[185] ويُسمّى الفرْش في الجليل فَلّ أيْضًا.

فلّ (فلل) *fall* **اسم جمع، مفرده فلّة** *falle*، **الجمع فلّات** *fallāt*: الفَل في لهجات الجليل: ما يُفرش تحت الشجرة ليجتمع عليها الثمر المتساقط. يورد عرّاف أنّ اللفظة حديثة الاستعمال، ودخلت في الثلاثينيّات من القرن الماضي. أمّا من قبل فقد فُرشت العباءات. وكانت الفلّات تُنقل من زيتونة إلى أخرى.[186] وردت اللفظة في قاموس البرغوثي على أنّها القطعة من الخيش.[187] وفي اللهجة الأردنيّة، الفلّ: النسيج الغليظ، وخيوطه من الخيش.[188] حول انتشار اللفظة، يشير حلايقة إلى أنّ كلتا اللفظتين: فلّ وفلّة، شائع في اللهجات العربيّة المصريّة والشاميّة. وفي السريانيّة، اللفظة هي *pylwn* بمعنى رداء الصوف، وفي الأثيوبيّة: *fālo* بمعنى سلّة.[189] أمّا فريحة فيردّها إلى الجذر الثنائيّ الآراميّ √פל ومعناه الفصل والشقّ.[190] جيبع كلاينبرجر وعقل، يردّان اللفظة إلى الجذر نفل ويعني: ما كان زائدًا عن

182 إليحاي، 2005، ص 123.
183 برغوثي، 2001، ص 928.
184 ابن منظور، 1968، مادة: فرش.
185 لوباني، 2007، ص 361.
186 عراف، 1993، ص 50-49.
187 برغوثي، 2001، ص 953.
188 عزيزي، 2004، ج 3، ص 60.
189 حلايقة، 2014، ص 68.
190 فريحة، 1995، ص 132.

الحاجة ويمكن الاستغناء عنه. ويشيران إلى أنّ الجذر العبريّ هو נפל ويحمل معنى السقوط. فالفلّة موضع سقوط الثمار.[191] للّفظة دلالات أخرى، فالفلّة في منطقة الشام اسم مرّة بمعنى الذهاب.[192]

كمباي *kumbāy*: الكمباي في لهجات الجليل: الحاصدة، وهي من المكائن الزراعيّة التي تقوم بأعمال حقليّة متنوّعة.[193] نُقلت عن اللفظة الإنجليزيّة combiner. اللفظة الشعبيّة بحذف النون من آخرها. من دلالات الفعل combine في الإنجليزيّة: يجتمع، يتّحد، يوحّد ويضمّ،[194] ومنها لفظة كُبَّنيّة *cobbaniy(y)i* التي أطلقها الفلسطينيّون في اللغة الدارجة على المجمّعات السكنيّة التي أنشأها اليهود قبل قيام دولة إسرائيل.

منجل (نجل) *manžal ~ minžal*، **الجمع مناجل** *manāžil*: المنجل في لهجات الجليل: أداة لحصد القمح والشعير، على شكل قوس مُسنّن النّصل، ومقبض قصير. ورد في قاموس البرغوثي وكتاب Dalman ومعجم Denizeau على أنّ المنجل: حديدة عقفاء عريضة ومسنّنة، على شكل هلال كبير، يقضّب بها الزرع.[195] يرجّح البرغوثي أنّ اللفظة مشتقّة من الفعل نَجَلَ الشيءَ أي رمى به، ومنه النّجيل: نبات تتفرّع جذوره بكثرة وتمتدّ بحيث يصعب استئصالها بالكامل.[196] أورد פון מולינן اللفظة بكسر الجيم: مَنجِل *manžil*. Dalman يقارن اللفظة العربيّة مع اللفظة العبريّة: מגל.[197] أمّا البرغوثي فيقارنها باللفظة الفارسيّة: منكلة.[198] حلايقة يورد اللفظة في اللغات الساميّة بصيغها المختلفة. في الأكاديّة: *gamlu*، في

191 جيبع كلاينبرجر وعقل، 2012، ص 40.

192 Denizeau, 1960, p. 398; Geva Kleinberger, 2009, p. 209.

193 قبيسي، 2013، ص 357.

194 http://mymemory.translated.net

195 برغوثي، 2001، ص 1209؛ Dalman, 2014, p. 264؛ دينزو، 1960، ص 512.

196 برغوثي، 2001، ص 1209.

197 وفي المثل: في أيّار اسحب منجلك وغار. يُنظر: Dalman, 2014, p. 425, 264.

198 برغوثي، 2001، ص 1209.

العبريّة البابليّة: *maggāl*، في المندائيّة: *manglia*، في السريانيّة: *maggal*.[199] يرجّح Jeffery أنّ اللفظة غير عربيّة، والدليل على ذلك دخول النون في الصيغة العربيّة وغيابها في الصيغ غير العربيّة، وهذه الظاهرة – إدخال النون- مألوفة في اللغة العربيّة في الكلمات المقترَضة من لغات أخرى، كسنبل ومنجل (מגל).[200]

4. وسائل الدِّراس وفصل الحَبّ

بيدر *bēḏar ~ bēdar*، **الجمع بيادر** *bayādir*: موضع يجمع فيه الحصيد ويُدرس.[201] وغالبًا ما تكون البيادر في أطراف القرية، مستوية، ممهّدة، معرضة لمهابّ النسيم وللشمس والهواء، وقريبة من شجرة تظلّل العاملين وقت الراحة.[202] ويُفضّل أن يكون موقعها شرقيّ القرى، للريح الغربيّة. ويوضّح عرّاف كيفيّة استعمال البيدر، إذ كانت توضع عليه الغلّة لمعالجتها، واستخراج ما فيها من حبّ وتبن. ويقسّم البيادر إلى نوعين: بيدر الدوايرِ: ويتّسع لكميات كبيرة، وبيدر الشكاير، للكميات الصغيرة. وأورد أنّ البيدر من مشاعات البلد، وهو غير مملوك.[203] اللفظة غير واردة في لسان العرب. وورد البدر على أنّه الطبق المستدير.[204] وفي تاج العروس وردت لفظة الأندر بمعنى البيدر الشامية.[205]

من تسميات البيدر المتداولة في اللهجات العربيّة: نوادِر بدلًا من بيادر لدى أهل شعفاط.[206] وجُرُن[207] وجمعها جْرونِة لدى عرب التّعامرة قضاء بيت لحم،[208] ولدى العرب الذين قطنوا

199 حلايقة، 2014، ص 56.

200 Jeffery, 1938, p. 178.

201 برغوثي، 2001، ص 209؛ Dalman, 2014, p.566؛ عزيزي، 2004، ج 1، ص 131؛ لوباني، 2007، ص 51.

202 لوباني، 2007، ص 51.

203 عراف، 1993، ص 24-25.

204 ابن منظور، 1968، مادة: بدر.

205 الزبيدي، 1994، بدر.

206 عزيزي، 2004، ج 1، ص 131.

207 الجرن: גורן في العبريّة، وهو الحجر ينحت فيه حفرة يدقّ فيها اللحم أو الملح. يُنظر: فريحة، 1995، ص 26.

208 عزيزي، 2004، ج 1، ص 131.

منطقة الكرمل في بدايات القرن العشرين،[209] ولدى بدو الجنوب.[210] ولفظة الشَّغلَة هي اللفظة الفصيحة للبيدر كما أورد البرغوثي.[211] في المعجم الآراميّ، وردت اللفظة بمعنى الحصيد المركوم المعدّ للدرس.[212] تردّد فريحة في أصل اللفظة، فهي في رأيه إمَا أن تكون سريانيّة أو فارسيّة وإما آراميّة، وتعني جلوس القوم على هيئة دائرة.[213] بينما يؤكّد شير الأصول الفارسيّة للفظة ويردّها إلى پايْ دَرْ وتعني الرِّجْل الساحِقة.[214] في الآراميّة اللفظة من مقطعَيْن: بيت إدْرا בית אדרא، والالتحام بينهما أدى الى تكوين: بيدرا، لتصل إلى العربيّة على صورة بيدر. Dalman أوردها بالذال بدلا من الدال: "*bēḏar*" (*bēdhar*).[215]

مِخباط (خبط) *mixbāṭ*، **الجمع مخابيط** *ṃaxabīṭ*: المخباط في لهجات الجليل: قضيب يُستَعمل لضرب حُزَم السّمسم بهدف فصل الحبّ عن القشّ. لم ترد اللفظة لدى البرغوثي ولا اللوباني، ولا في معاجم اللهجات اللبنانيّة أو الأردنيّة. في لسان العرب، خَبَطهُ خَبْطًا: ضربه ضرْبًا شديدًا. وخبَط البعيرُ بيده: ضرب الأَرضَ بها. الخَبْط في الدَّوابّ: الضرْب بالأيْدي دون الأَرْجل. وخبَطَ القومَ بسيفه: جلدَهم. وخبَطَ الشجرة بالعَصا: شدّها، ثم ضرَبها بالعصا، ونفَض ورَقها منها ليَعْلِفها الإبل والدوابَّ. والخَبْطُ: ضرْبُ ورق الشجر حتى يَنْحاتَّ عنه ثم يَسْتَخْلِف من غير أَن يَضُرّ ذلك بأَصل الشجرة وأَغْصانِها. المِـخْبَطةُ: القَضِيب والعَصا. المِـخْبَطُ: العصا التي يُخبط بها الشجر.[216] يردّ حلايقة اللفظة إلى أصول سريانيّة: *mixibūṭa*، وعبريّة: *mixabūṭa*.[217]

209 מולינן, 2013, עמ' 60.
210 بصل، 2004، ص 355.
211 برغوثي، 2001، ص 685.
212 الموصلي، 1953، ص 24.
213 فريحة، 1995، ص 18.
214 شير، 1987، ص 32.
215 Dalman, 2014, p. 566.
216 ابن منظور، 1968، مادة: خبط.
217 حلايقة، 2014، ص 60.

مِذراة (ذرو) *midrāh ~ miḏrāh* ~ مِذرايْ *midrāy ~ miḏrāy*، **الجمع: مذاري**~ *madāi ~maḏdāi*. الفعل: **ذرّى** *darra ~ ḏarra*. المصدر: **تِذراي** ~ **تِذراة** *tidrāy ~ tidrāh ~tiḏrāy ~tiḏrāh*: المذراة في لهجات الجليل: أداة من الخشب لها عصا طويلة تتّصل بكفّ خشبيّة لها ثلاث أو أربع أو خمس أصابع متساوية. تُستعمل لتذرية حصيد القمح ونحوه، لفصل التبن عن الحبوب. وردت في قاموس البرغوثي، ومعجم اللوباني، وكتاب Dalman بدلالات مشتركة، وكلّها تتفق مع الدلالة المتداولة في لهجات الجليل.[218] أورد اللوباني أنّ فصيحها: حِفراة، مِعزقَة، مِذرى ومِروَح.[219] يوردها Dalman بلفظة مذراية وذرّاية. ويوجِد الصلة بين اللغة العربيّة واللغة العبريّة في الفعل والاشتقاق، جاعِلًا الفعل ذرى واسم الآلة مذراية مقابل זרה ומזרה.[220] פון מולינן يقارن أيضًا بين اللفظ العربيّ: دْراوِة،[221] واللفظ العبري: זרייה.[222] اللفظة السريانيّة، كما أوردها حلايقة: *madreya*.[223] الفعل ذرّى تِذْراي أو دراوِة، الحنطة أي نقّاها في الريح.

شاعوب (شعب) *šaʿūb*، **الجمع شواعيب** *šawaʿīb*: الشاعوب في لهجات الجليل: عود طويل من معدن أو خشب، له أصابع كأصابع الشوكة أو المذراة، يستعمله الفلاح في جمع القشّ المحصود أو في نشره وبسطه خلال عمليّة درس السنابل. في لهجات الأردن الشاعوب: أداة من الحديد لها أربع شُعب، تُستعمل في أعمال البيادر.[224] اللفظة مشتقّة من الجذر شعب√ على صيغة: فَعول.[225] في لسان العرب، شعب الزرع أي تشعّب، وصار ذا شُعب أي فِرَق.[226] يشير حلايقة إلى أنّ اللفظة شائعة في لغات ساميّة أخرى، بإبدال الشين سينًا مثل

218 برغوثي، 2001، ص 478؛ Dalman, 2014, p. 143؛ لوباني، 2007، ص 165.

219 لوباني، 2007، ص 165.

220 Dalman, 2014, p. 143,567.

221 من ذراوِة بقلب الذال دالا.

222 מולינן, 2013, עמ' 67.

223 حلايقة، 2014، ص 60.

224 عزيزي، 2004، ج 2، ص 135.

225 فاعول في اللغة الفصيحة.

226 ابن منظور، 1968، مادة: شعب.

seʿibīm في العبريّة البابليّة، والتي تُطلق على عصا من شعبتين.[227] من تسميات الشاعوب في اللهجات الأخرى: دُقْران، وقلّاب، وهو من حديد له إصبعان أو أربع.[228]

غربال (غربل) *ġurbāl*، **الجمع غرابل** *ġaṛābīl*، **وغرابيل** *ġaṛābīl*: الغربال في موسوعة سرحان: وعاء دائريّ محيطه من الخشب وأرضيته شبكة من الخيوط الجلديّة، يستعمل لغربلة القمح وفصل القشّ والتراب والزّؤان عنه. وما كان منه ذا فتحات أكبر يُسمى كربالًا *kirbāl*.[229] وردت اللفظة لدى اللوباني وDalman على أنّها منخل ضخم ذو طوق خشبيّ، وشبكة واسعة الثقوب، يُستعمل لغربلة الحبوب، لفصلها عن القشّ، وعن الشوائب من التّراب والحصى والقصل.[230] الفعل الرباعيّ غربل القمح غرْبَلَة: وضعه في الغربال لتنقيته من الزؤان والحجارة الصغيرة.[231] والغربلة في قاموس إليحاي: تنقية القمح بالغربال.[232] حلايقة في معجمه، يردّ اللفظة إلى أصول ساميّة قديمة، إذ نجد ما يقارب هذه اللفظة نطقًا ودلالة في الآراميّة والأكاديّة: *arballu*، وفي اليهوديّة البابليّة: *ʿarebālā*، وفي العبرية الوسطى *ʿarebelā* ، وفي السريانيّة *ʿarbālā* . في العبريّة: כברה *kabarā*.[233] يرجّح فريحة أنّ الجذر العبري والآراميّ الذي اشتُقّت منه لفظة غربال هو الجذر: √ערב بمعنى فصَل، وليس من اللاتينية *cribellum*.[234]

كربال (كربل) *kirbāl*، **الجمع كرابل** *kaṛābīl* **وكرابيل** *kaṛābīl*: الكربال في لهجات الجليل: آلة تفصل بين الحبّ والقصل، كالغربال في شكله لكنّ ثقوبه وخرومه أكبر،

227 حلايقة، 2014، ص 58.
228 عراف، 1993، ص 30.
229 سرحان، 1989، ص 696.
230 لوباني، 2007، ص 346؛ Dalman, 2014, p. 567.
231 عطا الله، 2012، ص 378.
232 إليحاي، 2005، ص 143.
233 حلايقة، 2014، ص 58؛ Dalman, 2014, p. 567.
234 فريحة، 1995، ص 124.

ويُستخدم في كربلة المحاصيل ذات الحبوب الكبيرة. في لسان العرب، الكربال: المندف الذي يندف به القطن، وكربل: هذّبَ ونقّى وغربلَ، وخلط.[235]

وفي قاموس اللهجات الأردنيّة، كربل الحبّ: نظّف الحبوب بالكربال. يشير العزيزي إلى الفرق بين الغربلة والكربلة، فالغربلة للتنقية من الحجارة والزّوان، أمّا الكربلة للتنقية من القصل وكبار الحصى.[236] الفعل كربل بمعنى الهزّ والتنقية، نجده وفقًا لما أورده حلايقة، في الأوغارتيّة: *krbt*، وفي العبريّة: *kebārāh*، أمّا في الإثيوبيّة: *kabro* هي السّلة المنسوجة.[237] حلايقة وDenizeau يشيران إلى أنّ اللفظة شائعة بالضمّ كُربال والكسر كِربال.[238] يورد قنازع كافّة الفرضيّات حول أصل اللفظة من خلال تناوله موضوع كربلاء في الأدب الشيعيّ، ومن المعاني التي وُجِدت للفظة كربَلَة في المصادر العربيّة: الرخاوة، تهذيب الحنطة وتنقيتها، ندف القطن. أمّا آراء المستشرقين فتميل إلى أنّ اللفظة قد تعود إلى أصول آشوريّة، آراميّة: كاروبِلو أي العطاء أو الجزية، أو كِرْبالا بمعنى غطاء الرأس، أو *kar-bella* أي سور الإله، وقد تكون كلدانيّة من *ki-Arbailu*. وهناك من ردّها إلى أصول فهلويّة: كاربالا أي بيت النار.[239]

لوح الدراس (لوح، درس) *lōḥ iddrās*، **جمعه لواح** *lwāḥ*: لوح الدراس في لهجات الجليل: آلة دراس للقمح والشعير وسائر الحبوب. وأورده عرّاف على أنّه: آلة من خشب السنديان أو الملّ أو الدّلب. إن جرّه ثوران (فدّان)، فهو حينها يتكوّن من لوحَين من الخشب موصولَين من أعلى، وإن جرّه حصان يتكوّن من ثلاثة ألواح. في أسفله ما يراوح 300 ثقب،

235 ابن منظور، 1968، مادة: كربل.

236 عزيزي، 2004، ج 3، ص 167.

237 حلايقة، 2014، ص 59.

238 ن. م.؛ Denizeau, 1960, p. 447.

239 قنازع، 1992، ص 179–194.

وهذه الثقوب تُملأ بحجارة من البازلت أو الصوان.[240] وردت اللفظة في معاجم اللهجات تحت مسمّى النورج. فالنورج عند البرغوثي، كناية عن لوحَين من الخشب العتيق، حُفرت في أسفلهما نُقَر تُثبَّت فيها حجارة من صوّان، أو حجارة بركانيّة خشنة، ليتمّ تهشيم القشّ وقصل القمح وسيقانه إلى أجزاء صغيرة. وقد يكون من خشب أو من حديد.[241] وعند اللوباني وDalman، النورج تُداس به سنابل القمح، ويكون من خشب تلتصق بأسفله حجارة خشنة وقد تكون من حديد ويجرّه حصان أو ثور.[242] يورد اللوباني تفصيلا لأجزاء النورج، إذ يتكوّن من: حلقة وشِرعة وعارضة ولوح ومقدّم ومؤخّر.[243] لدى إليحاي وDenizeau، النورج: قطعة خشبيّة تُستعمل لدرس الحبوب.[244] פון מולינן يعتبر النورج أفضل نوع من ألواح الدراس.[245] ومن تسمياته في اللهجات الفلسطينيّة الأخرى: الطربيل.[246] شاع استعمال لفظة لوح في اللغات الساميّة بصيغها المختلفة، ويورد حلايقة منها: في الأكاديّة *Iee'u*، وفي الآراميّة والنبطيّة واليهودية الفلسطينية: *Iwḥ*، وفي الأوغاريتيّة والفينيقيّة *Iḥ*، وفي العبريّة *Iuaḥ*، والمندائيّة *Iuḥa*، والسريانيّة *Iūḥ*.[247] Jeffery يشير إلى استعمالات لفظة لوح في اللغات الساميّة، ففي العبريّة قُصِد به، اللوح الصخري الذي كُتِبت عليه الوصايا العشر، وفي الآراميّة والسريانيّة לוחא استُعملت للوح الخشب، وانتقلت إلى العربيّة عن السريان والأحباش.[248] كذلك الأمر بالنسبة للفظة نورج، إذ نجدها في العبريّة البابليّة: *mōrag*، وفي العبريّة الوسطى: *mōrīg*، وفي الآراميّة:*naregā* و*mawryg*، وفي

240 عراف، 1993، ص 25–26.

241 برغوثي، 2001، ص 1267.

242 لوباني، 2007، ص 496؛ Dalman, 2014, p. 566.

243 لوباني، 2007، ص 150، 448.

244 إليحاي، 2005، ص 403؛ Denizeau, 1960, p. 483.

245 מולינן, 2013, עמ' 67.

246 لوباني، 2007، ص 448.

247 حلايقة، 2014، ص 59.

248 Jeffery, 1938, p. 223.

السريانيّة: *nārgā*.[249] يوردها فريحة على صيغة مَوْرَج، بمعنى ما يُجمع تحته القشّ والدريس، ويردّها إلى مَرْج السريانيّة.[250]

5. وسائل العناية والرعاية والحماية

سنسلة (سلل) *sin'sle*، **الجمع سناسل** *sanāsil*: السنسلة في لهجات الجليل: الجدار الاستناديّ الذي يحفظ التربة من الانجراف. لدى عطا الله، السنسلة: جدار يابس، عبارة عن صفّ طويل من الحجارة توضع فوق بعضها وتُتّخذ حاجزًا أو مانعا حول أرض مزروعة، أو في أرض منحدرة لمنع انهيار التراب، ومن وظائفها أيضًا إقامة الحدود بين أصحاب الحقل وبين جيرانهم.[251] لدى اللوباني، هي: خطّ طويل من الحجارة الكبيرة يعلو بعضها بعضا من غير ملاط ولا طين، تكون سياجًا أو حائطا أو حدًّا من حدود الأراضي، أو هي مُدرّج زراعيّ، يبنيه الفلّاح من فائض حجارة الأرض، فيُحوّل السفح إلى أجزاء من السهل. ويشير اللوباني إلى أنّ السناسِل كانت مقرًّا لجمع الغلال وخاصّة السّمسم. وعربيّها: الطَّرْق.[252] وردت لدى Dalman وDenizeau وفون مولين والعزيزي على أنّها جدار بلا طين.[253]

في الآراميّة **שלשלת**: السلسلة والحائط العالي الذي يُعمَّر حول البستان أو الجنينة كحاجز.[254] ومنه في العبريّة أيضًا: **שרשרת** بمعنى السلسلة، باستبدال اللام راءً. ومن السنسلة يشتقّون الفعل سنسل بمعنى أقام الجدار.[255] والفعل بالأصل هو سلسل والعامّة قلبت اللام الأولى نونًا. ويعبّر الفعل سنسل عن الأشياء المتتابعة، فيُقال سلسلة مقالات أو

249 حلايقة، 2014، ص 61.

250 فريحة، 1995، ص 176.

251 عطا الله، 2012، ص 263.

252 لوباني، 2007، ص 227.

253 Denizeau, 1960, p. 259؛ Dalman, 2014, p. 216؛ عزيزي، 2004، ج 2، ص 91؛ מולין, 2013, עמ' 65.

254 فريحة، 1995، ص 86.

255 لوباني، 2007، ص 227.

مؤلَّفات أو حلقات فنيّة.[256] ومنها لفظة سنسال وهي شيء شبيه بالقلادة وسُمّي كذلك لكونه مؤلّفا من حلقات مصفوفة.[257] عطا الله يردّ الفعل الرباعيّ إلى الأثل الثلاثيّ سلل√.[258]

شرشوح (شرح)، **الجمع شراشيح** *šarašīḥ šaršūḥ*: الشرشوح في لهجات الجليل: ما يُنصب في الحقل ونحوه، على هيئة إنسان بثياب بالية، يُثبّت بشكل ظاهر في الكروم أو الحقول تخويفًا للطير والوحش لتبتعد عن الثمار. من الألفاظ الشائعة الدالّة على الشرشوح في لهجات الجليل: فزّاعة *fazzāʿa*،[259] وخيّال مقاثي *xay(y)āl mʿāti*. في العبريّة **דחליל** وفي الآراميّة **דחילו** تردان بدلالات الخوف والفزع.[260] اللفظة على وزن فعلول وهو من أوزان التصغير المستعارة من الآراميّة.[261]

عريشة (عرش)، **والجمع عرايش وعُرَش** *ʿarīše ʿaṛāyiš~ ʿuraš*:[262] العريشة في لهجات الجليل: بناء من الخشب يُتّخذ لرفع أغصان الدوالي، وصارت اللفظة تُطلق على كلّ شجرة عنب يُستظلّ بظلّها، ثمّ على الخيمة، أو ما يُبنى من الخشب بهدف التظليل. وردت في قاموس البرغوثي على أنّها بناء يُتّخذ مظلّة من الأغصان، تُنصب على ظهر المنطار أو على مكان مرتفع في الكرم، يَستظلّ بها الناطور.[263] وهي في معجم اللوباني، خيمة من خشب تُتّخذ للدّوالي.[264] Dalman وDenizeau أورداها بوصفها: خيمة صغيرة.[265] **פון מולינן** أطلقها على الخيمة التي تقام على الأسطح.[266] الفعل عرّش الكرم: رفع دواليه على الخشب.

256 عطا الله، 2012، ص 263.
257 الوسيط، 1972، مادّة: سلسل.
258 عطا الله، 2012، ص 263.
259 صيغة المبالغة من الفعل فزع بمعنى خاف وارتاب.
260 דיהי וסיון, 2009, עמ' 62.
261 بصل، 2004، ص 82.
262 جمَعَها פון מולינן على عُرَش.
263 برغوثي، 2001، ص 823.
264 لوباني، 2007، ص 314.
265 Dalman, 2014, p. 165; Denizeau, 1960, p. 348.
266 מולינן, 2013, עמ' 60.

اللفظة من الأثل عرش√ وفيه دلالة العلو والارتفاع والتمسّك بالشيء ومنه العرش.[267] في لسان العرب، العَرْش: سرير المِلك، والعَرْش: البيتُ. وعَرْش البيت وعريشُه: سقفُه. والعَرْش والعَرِيش: ما يُستَظلُّ به. وعَرْشُ الكَرْمِ: ما يُدْعَمُ به من الخشب، ويقال: اعْتَرَشَ العِنَبُ العَريشَ اعْتِراشًا إذا عَلاه على العِراش. والعَرِيشُ: خَيْمةٌ من خشب.[268] يشير عطا الله، إلى أنّ الفعل الرباعيّ عربَش من عرش، وزيدت الباء على الفعل حشوًا على وزن فعبل. ومن معانيه: التسلّق، والتمسّك بما يرفعه عن مستوى الأرض. وتعربش النبات: امتدّ ارتفاعا.[269]

مْقصّ (قصص) *mqaṣṣāt~ m'aṣṣāt ~maqaṣṣ ~ ma'aṣṣ ~ mgaṣṣ*، **الجمع مْقصّات**: المقصّ في لهجات الجليل: آلة قصّ وتقليم عيدان الشجر. أوردها البرغوثي بدلالة القطع.[270] ولدى اللوباني، مقصّ الشجر فصيحه: مِقلام أو مُشذِّب.[271] حلايقة يردّ اللفظة إلى أثلثين: قصص√ وقصي√. واستُعملت مشتقّات هاتين الأثلثين في العبريّة القديمة: (קצץ) و(קצי) بنفس الدلالات المستعملة في العربيّة.[272] وتُطلق اللفظة أيضًا على كلّ آلة قص، كمقصّ الشعر أو مقصّ الأقمشة.

مشط (مشط) *mušṭ*، **الجمع مْشاط** *mšāṭ* **ومْشوطة** *mšūṭa*: الـمُشط في لهجات الجليل: أداة من حديد أو غيره، لها أسنان قويّة، يُمشط بها سطح المكان لتسويَته، وإزالة ما عليه من أشواك ونحوها. وردت لدى البرغوثي وعرّاف بنفس الدلالة.[273] اللفظة منتشرة

267 عطا الله، 2012، ص 358.
268 ابن منظور، 1968، مادة: عرش.
269 عطا الله، 2012، ص 358.
270 برغوثي، 2001، ص 1009.
271 لوباني، 2007، ص 393.
272 رحلايقة، 2014، ص 41.
273 البرغوثي، 2001، ص 1174؛ عراف، 1993، ص 30.

أيضًا في منطقة رام الله، والجذر قديم نجده في العبريّة والمندائيّة.[274] وفي لهجات الجليل يُطلق اللفظ أيضًا على أداة تمشيط الشعر، وعلى نوع من أنواع السمك.[275]

مِنْطَرَة (نطر) *manṭara~ minṭara*، **الجمع مَناطِر ومناطير** *manāṭir ~ manāṭīr*: المنطرة في لهجات الجليل: بناء بدائيّ من حجارة يقام في الكرم للإقامة والمراقبة. أوردها Dalman على أنّها برج مراقبة.[276] ولدى سرحان، المنطرة: العريشة التي يَنطر بها الناطور، وتقع المنطرة في موقع متوسّط، مُشرف، يسمح للجالس عليه بأن يشاهد جميع الكروم. في بنائها، لا يُستعمل الطين بل يستكفون باستعمال حجارة تسمى خْرام، وهي مثقوبة بفعل العوامل الطبيعية.[277] العزيزي في وصفها يورد بأنّ قسمها العلويّ من قشّ وعيدان قصب، وتُقام في الأرض، ليقضي فيها الفلاح أيام الصيفيّة، إلى حين الانتهاء من جني الثمار في المقثاة وانتهاء جني الكروم.[278] من دلالات المنطرة أيضًا ما أورده سرحان، إذ تعني عنده: الأملاك التي تقع ضمن دائرة حراسة الناطور.[279] أمّا العزيزي فعنده المنطرة: حفرة يوضع فيها التبن لتخزينه، ويلفظُها البدو في الأردن: مندَرة.[280] اللفظة من الجذر الآراميّ نَطر√.

وفي المحكيّة: نَطَر *naṭar* الكرم أي حفظه وحرسه وسهر عليه، وأبصره وتأمّله بعينه، وكذلك أيضًا: نظر في الأمر: تدبّره وفكر فيه ليقدّره ويقيسه.[281] ويُطلق عليه في لهجات القدس، الناظر.[282] وتُسمّى المنطرة في لبنان عرزالًا.[283]

274 حلايقة، 2014، ص 37.
275 Geva Kleinberger, 2009, p. 211.
276 Dalman, 2014, p. 52.
277 سرحان، 1989، ص 740.
278 عزيزي، 2004، ج 1، ص 320.
279 سرحان، 1989، ص 739.
280 عزيزي، 1989، ج 1، ص 320.
281 برغوثي، 2001، ص 1236.
282 برغوثي، 2001، ص 1237.
283 لوباني، 2007، ص 488.

الخلاصة والاستنتاجات:

يتعرّض المعجم الزراعيّ في منطقة الجليل إلى التآكل والاندثار، نتيجةَ ما يمرّ به المجتمع الجليلي من تحوّلات اجتماعيّة اقتصاديّة، ما أدى إلى خلق واقع جديد يتنكّر للملامح البدائيّة التي وَسَمت الحياة حتى منتصف القرن العشرين، فتلاشت بعض العادات التي عُرفت في الماضي، ولحقها زوال متسارع للألفاظ التي شكّلت أركان المادّة اللغويّة للفلاح الجليليّ، وصار من الواجب القيام بجمع شامل لمفردات الفولكلور والعادات الشعبية الشائعة، إزاء ما يهدّدها من زوال ونسيان. وجاء المقال ليوثّق جزءًا من الألفاظ الزراعيّة، واختصّ بوسائل العمل الزراعيّ في لهجات الجليل؛ من آلات، أدوات، مُنشآت، مكاييل وقوى حيوانيّة، في البَذر والغَرس والحرث والحفر والحصاد والحْواش والدْراس والعناية والرعاية والحماية.

يُلاحَظ في عيّنة الألفاظ الواردة في مقال وسائل العمل الزراعيّ في لهجات الجليل:

أ. في المجال الصوتي:

- في المقارنة بين لهجات الجليل: صوتيًّا، فقد شاع من البدائل الصوتيّة لصوت القاف بين القرويّين المسلمين والمسيحيّين في الجليل: الهمزة (ʾ)[284] وتمثّل لهجة الحَضَر، القاف المجهورة الصادرة من أعلى الحنَك، (***q***)[285] وتمثّل لهجة القرى غير المتأثّرة باللهجة الحضريّة. والجيم القاهريّة المجهورة (***g***)[286] وتمثّل عادة لهجة البدو. ويمكن التمييز في الجليل بين ثلاث مجموعات لغويّة: لهجة ***qāl*** المتأثرة ببيئة القرية، وتشيع بين أبناء الطائفة المعروفيّة، وأبناء قرية معليا من المسيحيّين، وكبار السنّ من القرويّين المسلمين والمسيحيّين.

284 لثقل القاف استبدل الحضَر القاف بالهمزة المخفّفة، إذ تميل اللهجة المدنيّة إلى تيسير النطق. ونتيجة انفتاح القرى في الجليل على التحضّر، فقد تأثّرت لهجة بعض القرى باللهجة الحضريّة، فقُلِبت القاف همزة سيّما عند الإناث والشبّان، فتحوّلت الهمزة المنقلبة عن قاف مَعلمًا مدَنيًّا، ومظهرًا حضريًّا يدلّ على التطوّر الاجتماعيّ للناطقين بها، لذا الكثير من المصطلحات الواردة في المعجم وردت منقحرةً بالهمزة المنقلبة عن قاف.

285 (***q***): صوت مفخَّم مهموس.

286 (***g***): يقترب في نطقه من صوت القاف الكلاسيكيّ بالمخرج، لكنّ القاف مهموسة، و (***g***) مجهورة. وقد مالت بيئة الصحراء إلى الأصوات المجهورة.

لهجة ***gāl*** *ʾāl* المتأثّرة بالبيئة الحضريّة، وتشيع لدى الرّيفيّين والمدنيّين والمتمدّنين. ولهجة وتشيع لدى متكلّمي اللهجة البدويّة، وبعض قرى الجليل نحو: كفر كنّا وعبلّين ودبّورية.[287]

وتتفرّد اللهجة الدرزيّة في الجليل بحفاظها على النطق الكلاسيكي لصوت القاف *q*: بوق *būq*، شُقشاقة *šuqšāqa*. بينما تتفرّد اللهجة البدويّة باعتمادها بديلًا صوتيًّا لصوت القاف: *g*، نحو: مقصّ *mgaṣṣ*.

– عند لفظ صوت الجيم استُعمِلَ ألوفونان: (*ǧ*) في اللهجة البدويّة: جدّادَة *ǧaddāda*، و(*ž*) في سائر اللهجات: *žaddāda*.

– عند لفظ صوت الكاف استُعمِلَ ألوفونان في اللهجة البدويّة: (*k*) في العادة، و(*č*) بعد كسر، نحو: سكّة *sičča*.

– إبدال صوت *l* بصوت *n*، في لفظة *sinʲsle*.

– إفراد الصائت الثنائيّ *monophtongation*، واستبداله بضمّة طويلة مفخّمة أو بكسرة طويلة مفخّمة، إذ تتحوّل الحركة *aw* إلى *ō*، نحو: لوح *lōḥ*. وتتحوّل الحركة *ay* إلى *ē*، نحو: بيدَر *bēdar*.

في المجال الصرفي:

– شيوع الأوزان التالية في الوسائل: وزن صيغة المبالغة *faˈˈāl* (عمّال *ʿammāl*، فدّان *faddān*)، وزن فَعول *faʿūl* (شاعوب *šaʿūb*، حاشوشِه *ḥašūši*)، وزن اسم الفاعل (صابّة *ṣābbe*)، وزن اسم المفعول (منكوش *mankūš*)، وزن فَعَلِة *faʿale* (مرسة *maṛase*، عَكَفِة *ʿakafe*)، وزن فَعْلَة *faʿla* (وزرة *wazra*)، وزن فِعْلِة *fiʿle* (**شِرْعَة** *širʿa*)، وزن مِفعَل

287 رغم أنّ الدراسة لم تشمل مستشارين لغويّين من المدن الجليليّة، إلّا أنّ الإشارة جديرة بلهجة الناصرة فيما يختصّ بنطق القاف، إذ يشيع لدى الناطقين بها استعمال البديل الصوتي كاف مفخّمة *ḳ*، بدلا من *q*، ما يسمح باستشفاف مجموعة لغويّة رابعة هي لهجة للناطقين بلهجة *ḳāl*.

mifʿal ومَفْعَل *mafʿal* (مِنجل *manžal ~ minžal*)، وزن مِفعال *mifʿāl* (مِخباط *mixbāṭ*)، صياغة اسم الآلة بإقرانها بياء النسبة (طوريّة *ṭuriy(y)i*، عبابيّة *ʿabbabiy(y)i*).

– من الأوزان غير التقليديّة المستخدمة في صياغة وسائل العمل الزراعيّ: فَعْلول (شرشوح *šaršūḥ*)، فُعفاعة (شُقشاقة *šuʿšāʿa*)، فِنعال (مِنساس *minsās*).

في مجال المعجم والدلالة:

– تشترك اللهجات الجليليّة مع سائر اللهجات الفلسطينيّة، واللهجات اللبنانيّة السوريّة، واللهجات الأردنيّة باستعمالها ألفاظًا زراعيّة متشابهة في نطقها ودلالتها، ما يشير إلى أنّ منطقة الجليل لم تكن منعزلة عن الخارج، بل كانت مكشوفة لعمليّات التأثّر والتأثير طيلة الوقت.

– اشتمل معجم ألفاظ الوسائل الزراعيّة في الجليل على ألفاظ فصيحة حافظت على مادّتها المعجميّة من أيّ تغيير لفظيّ أو معنويّ، مقارنة لما ورد في القواميس الكلاسيكيّة، نحو: **وِدّ** *widd*، **مَرَسة** *maṛase*، **مْسَلّة** *msalle*). وألفاظ وردت بجذرها في قواميس اللغة الكلاسيكيّة، ولكنّها لم ترد في صيغتها الحاليّة ولا في معناها الشعبي المتداول، نحو: (حنفيّة *ḥanafiy(y)i*، خيط مصّيص *xēṭ maṣṣīṣ*، رشّاش *rašššāš*). وألفاظ لم ترِد في قواميس اللغة الكلاسيكيّة ولكنها وردت في معاجم اللهجات: (بُرْك *burk*، طوريّة *ṭuriy(y)i*، كابوسة *kabūse*، مِنساس *minsās*، مَنكوش *makūš*، حاشوشِه *ḥašūše*، ميبر *mēbar*).

– نجد أنّ غالبيّة ألفاظ المعجم تشترك في أصولها مع لغاتساميّة أخرى: آراميّة، عبريّة– كنعانيّة، سريانيّة وغيرها. ووجود ألفاظ مشتركة، مع لغات قديمة، إنّما يدلّ على الاحتكاك والتفاعل بين اللغة العربيّة وبين غيرها من اللغات التي استوطنت منطقة الشام والهلال الخصيب، وعلى تأثر اللغة العربيّة بغيرها من اللغات التي جاورتها والتي تواصلت معها

على مرّ العصور. نحو: (مَرَسة *maṛase*، فدّان *faddān*، منكوش *makūš*، نير *nīr*، بيدر *bēḍar ~ bēdar*، الجمع بيادر *bayādir*: غربال *ġurbāl*، كربال *kirbāl*).

- من ألفاظ وسائل العمل الزراعيّ ما هو غير ساميّ الأصل ولكنّه تعرّب لكثرة تداوله، فمنها ما هو تركيّ أو فارسيّ، نحو: (**خيش** *xēš*، **سيبة** *sībe*، **شوال** *šwāl*)؛ ومنها ما هو أوروبيّ ولاتينيّ، نحو: (كمباي *kombāy*، بُكس *boks*، تراكتور *taraktor*).

لقد وثّق المقال عددًا من الألفاظ المختصّة بوسائل العمل الزراعيّ. وقد جاء توثيق هذه الألفاظ ملحًّا خصوصًا في وقت تتعرّض فيه للاندثار والنسيان. واكتسب البحث أهميّته في مستويين: مستوى "الميكرو" كونه حافظ على جزء من التراث الجليليّ المحلّيّ، رغم ما اعترى المخزون اللغويّ من تلاشٍ ونسيان واندثار، بسبب العولمة التي تجتاح كافّة جوانب الحياة، وأدّت إلى تغيُّر أنماطها واختلاف سبل الكسب فيها، ومستوى "الماكرو"، لأنّه صان بعض مظاهر حضارة منطقة الهلال الخصيب المعمّرة منذ آلاف السنين، ليُوجِد عبر الثقافة القرويّة الفلسطينيّة همزة وصل بين حضارة الجليل وسائر حضارات المنطقة من خلال إلقاء الضوء على الدّلالات المشتركة، وتأثيل المفردات، وتحديد الأصول، وردّ الألفاظ الحاليّة إلى اللغات القديمة، لا سيّما اللغات التي سادت منطقة الجليل في العهود القديمة، والمقارنة بين أكثر من لهجة، وأكثر من لغة، دون إهمال المخزون اللغويّ الشعبيّ الفولكلوريّ، مؤكّدًا استمراريّة اللغة وتراكميّة الحضارة.

المصادر والمراجع:

Borg, 2012 — Borg, A. (2012) "*Towards a Comparative Dictionary of Beduin Arabic*", *AL-MAJALLA – Journal of the Arabic Language Academy*. Haifa, Vol. 3, p. 1–34.

Dalman, 2013 — Dalman, G. (2013) *Work and customs in Palestine*. Vol 1–2. Ramallah: Dar Al Nasher, Translated from the German by Nadia Abdulhadi-Sukhtian.

Denizeau, 1960 — Denizeau, C. (1960) *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine: supplement au dictionnaire arabe-français de A. Barthélemy*. Paris: Maisonneuve.

Elihay, 2005 — Elihay, J. (2005) *The Olive Tree Dictionary-A Transliterated Dictionary of Conversational Eastern Arabic (Palestinian)*. Jerusalem: Minerva instruction & Consultation.

Geva Kleinberger, 2009 — Geva Kleinberger, A. (2009) *Autochthonous texts in the Arabic dialect of the Jews of Tiberias.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

Halayqa, 2014 — Halayqa, I. (2014) *Traditional Agricultural and Domestic Tools in Palestinian Arabic- An Ethnographic and Lexical Study*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Jeffery, 1938 — Jeffery, A. (1938) *The foreign vocabulary of the Quran*. Baroda, India: Oriental Institute.

בסל, 2004 — בסל, א. (2004) *יסודות עבריים וארמיים בערבית הדבורה בפי הנוצרים בא"י ובערבית הכתובה בקהילות הנוצריות בא"י, סוריה והלבנון*. חיפה: אוניברסיטת חיפה, החוג ללשון עברית, דסרטציה.

דיהי וסיון 2009 — דיהי, ח; סיון, ד. (2009) *מלון ארמי עברי- אריאל*. קרית גת: קוראים.

מולינן, 2013 מולינן, א.; פון, פ. (2013) *הכרמל של פון מולינן*. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית. תרגום, עריכה והדרה: אהרון גבע קלינברגר ויוסי בן-ארצי.

פודולסקי, 2012 פודולסקי, ב. (2012) *מילון אמהרי עברי*. תל אביב.

פליקס, תשמ"ז פליקס, י. (תשמ"ז) *תלמוד ירושלמי מסכת שביעית*. ירושלים: צור אות.

ابن منظور، 1968 ابن منظور، م. (1968)، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر.

أنيس، 1972 أنيس، إ؛ وآخرون (1972)، **المعجم الوسيط**، الجزء 1-2، القاهرة: مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة.

البرغوثي، 2001 البرغوثي، ع. (2001)، **القاموس العربيّ الشعبي الفلسطينيّ، اللهجة الفلسطينيّة الدارجة**، رام الله (البيرة): جمعيّة إنعاش الأسرة، الطبعة الموحدة.

البكري، 1972 البكري، ح. (1972)، **دراسات في الألفاظ العاميّة الموصليّة ومقارنتها مع الألفاظ العاميّة في الأقاليم العربيّة**، بغداد: مطبعة أسعد.

جيبع كلاينبرجر، 2011-2012 جيبع كلاينبرجر، أ؛ عقل، و. (2011-2012)، "القاموس اللغويّ الخاصّ بموسم قطف الزيتون في الجليل: عالم معجميّ آخذ بالاندثار" ، **الكرمل – أبحاث في اللغة والأدب**، 32-33، جامعة حيفا: قسم اللغة العربيّة وآدابها، ص. 17-53.

الزبيدي، 1994 الزبيدي، م. م. (1994)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

سرحان، 1989 سرحان، ن. (1989) **موسوعة الفولكلور الفلسطينيّ**، الطبعة الثانية، ج 1-2. عمان: [د. ن.].

شير، 1987 شير، أ. (1987) **الألفاظ الفارسيّة المعرّبة**، الطبعة الثانية، القاهرة: دار العرب للبستاني.

الطيّب، 1985 — الطيّب، ع. (1985) **من لغات العرب: لغة هُذَيْل**، طرابلس.

عبد الّتواب، 1997 — عبد الّتواب، ر. (1997)، **التطور اللغويّ مظاهره وعلله وقوانينه**، القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع.

عرّاف، 1993 — عرّاف، ش. (1993)، **الأرض الإنسان والجهد**، ترشيحا: إلى العمق.

العزيزي، 2004 — العزيزي، ر. (2004)، **قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنيّة**، ج 1-3، عمان: وزارة الثقافة.

عطا الله، 2012 — عطا الله، إ. (2012)، **معجم الأفعال الرباعيّة في اللغة المحكيّة الجليل**، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان: مكتبة لبنان، ناشرون.

الغيلي، 2008 — الغيلي، ع. (2008)، **الألفاظ الدخيلة وإشكاليّة الترجمة اللغويّة والحضاريّة**، القاهرة: جامعة الأزهر، كليّة اللغة العربيّة.

فريحة، 1995 — فريحة، أ. (1995)، **معجم الألفاظ العاميّة في اللهجة اللبنانيّة**، بيروت: مكتبة لبنان.

فلاح، 1993 — فلاح، غ. (1993) **الجليل ومخطّطات التهويد**، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

القبيسي، 2013 — القبيسي، م. (2013) **موسوعة اللغة العاميّة البغداديّة – أصولها وأبنيتها ومعجم ألفاظها**، الطبعة الأولى، عمّان- الأردن: مطابع دار الأديب.

قنازع، 1992 — قنازع، ج. (1993)، "كربلاء في الأدب الشيعيّ"، **الكرمل – أبحاث في اللغة والأدب**، 13، جامعة حيفا: قسم اللغة العربيّة وآدابها، ص. 179-194.

لوباني، 2006 — لوباني، ح. (2006)، **معجم العامّيّ والدّخيل في فلسطين**، الطبعة الأولى، لبنان: مكتبة لبنان، ناشرون.

لوباني، 2007 — لوباني، ح. (2007)، **معجم الألفاظ التراثيّة في فلسطين**، الطبعة الأولى، لبنان: مكتبة لبنان، ناشرون.

الموصليّ، 1953 الموصليّ، د. (1953)، **الآثار الآراميّة في لغة الموصل العاميّة**، الموصل: مطبعة النجم الكلدانية.

مراجع الشبكة العنكبوتيّة:

http://mymemory.translated.net

مساهمة اليهود الشرقيّين في إعادة بناء الخطاب الصحفيّ باللغة العربيّة في دولة إسرائيل 1948-1967

مصطفى كبها، الجامعة المفتوحة

كانت إحدى النتائج الكارثيّة لأحداث النكبة الفلسطينيّة عام 1948 توقّف وتهدّم النشاطات والفعّاليّات الثقافيّة المتعدّدة الفروع التي بدأت في أواخر العهد العثمانيّ، وتطوّرت بشكل ملحوظ خلال فترة الانتداب البريطانيّ.[1]

انعكس هذا التوقّف، إضافة إلى نزوح النخب الثقافيّة والفكريّة وتحوّل غالبيّة نشطائها إلى لاجئين في الدول العربيّة بشكل واضح، على النشاطات الثقافيّة لأبناء الأقلّيّة القوميّة العربيّة-الفلسطينيّة التي بقيت داخل دولة إسرائيل بعد قيامها في أيّار 1948.

كانت الصحافة من النشاطات الثقافيّة والفكريّة التي تأثّرت بشكل بالغ في أعقاب النكبة، فطوال فترة الانتداب صدر ما يقرب من ستّين صحيفة، منها عشر صحف يوميّة. هذه الصحف لعبت دورًا مهمًّا في تصميم الرأي العام، وفي تحديد ملامح المجتمع الفلسطينيّ في تلك الفترة.[2]

بعد توقّف المعارك عام 1948، استمرّ بالصدور صحيفتان، كانتا تصدران باللغة العربيّة قبل قيام الدولة، هاتان الصحيفتان هما صحيفة **الاتّحاد**، لسان حال الحزب الشيوعيّ،

1 عن الحياة الثقافيّة للفلسطينيّين خلال فترة الانتداب انظر: Kabha, 2014 Abu Ghazalah, 1967.

2 عن دور الصحافة في تصميم الرأي العامّ الفلسطينيّ خلال فترة الانتداب انظر: כבהא, 2004.

وصحيفة **حقيقة الأمر**، التي أصدرتها الدائرة العربيّة في الهستدروت. انضمّت إليهما من وقت لآخر ملحقات باللغة العربيّة أصدرتها صحيفة حزب مبام **مشمار**.[3]

تمثّل الصحف الثلاث المذكورة أعلاه ثلاث قوى وُجدت على الساحة، حاولت من خلال وجهات نظر ودوافع مختلفة أن تملأ الفراغ الذي تركه توقّف الأنشطة الصحفيّة الفلسطينيّة ونزوح النخب الفكريّة من البلاد. ساعدت الهجرة من الدول العربيّة المجاورة (من العراق ومصر بالذات) بشكل كبير في جهود هذه القوى لإعادة بناء الأنشطة الصحفيّة باللغة العربيّة. وقد أجاد قسم لا يستهان به من مثقّفي المهاجرين التعبير باللغة العربيّة، وكان لبعضهم تجربة غنيّة في مجال الصحافة في بلاده.[4]

يهدف هذا المقال إلى مناقشة وتحليل مدى مساهمة اليهود الناطقين بالعربيّة في عمليّة إعادة بناء الأنشطة الصحفيّة باللغة العربيّة منذ عام 1948 وحتّى عام 1967.

يمكننا رؤية الصحف التي صدرت باللغة العربيّة في هذه الفترة، بكلّ أطيافها، على أنّها صحف مُجنَّدة صدرت من قِبَل هيئات سياسيّة ومؤسّساتيّة حاولت عن طريق إصدار هذه الصحف تحقيق طموحاتها ومصالحها السياسيّة. ولأنّ غالبيّة القوى التي وقفت وراء إصدار هذه الصحف لم تكن عربيّة، فإنّنا لا نستطيع أن ندعو هذه الصحف "صحفًا عربيّة"، بل يلزمنا أن نتعامل معها على أنّها "صحف ناطقة باللغة العربيّة" صدرت من قبل قوى سياسيّة غير عربيّة على الغالب.[5]

أمّا بالنسبة للصحفيّين اليهود الناطقين بالعربيّة، خاصّة أولئك الذين امتهنوا الصحافة في بلادهم، فإنّهم عملوا أو طُلب منهم العمل (بالأساس أولئك التابعين للحزب الحاكم أو

3 عن هذا الموضوع انظر: ביוליטין מס' 7 של מפ"ם.

4 عن مجموعة الصحفيّين أصحاب التجربة الصحفيّة الغنيّة يمكن أن نذكر: مئير وعزرا حداد، إبراهيم عكري وسامي ميخائيل من العراق، وسعد مالكي وموريس شماس من مصر، والأخوة توفيق (طوبيا) وأمنون شموش من سوريّا.

5 صحافة الحزب الشيوعيّ ومجلّة **الفجر** التابعة لحزب مبام تختلف إلى حدّ ما عن هذا التحديد بسبب حقيقة أنّه كانت لها (في بعض المواقف) توجّهات قوميّة عربيّة.

لأحزاب المركز واليمين)، وهذا بعكس ما اعتادوا العمل به في دوائر عملهم الصحفيّ سابقًا. ففي بلادهم التي هاجروا منها عمل قسم كبير منهم ضمن إطار الصحافة اليهوديّة باللغة العربيّة ممّا يعني صحافة أقلّيّة صدرت بلغة الغالبيّة، وفي البلاد عملوا ضمن إطار صحافة أقلّيّة بلغة الأقلّيّة لكن هذه المرّة تحت رعاية الأغلبيّة.

يمكن تقسيم الدوائر التي عمل من خلالها الصحفيّون اليهود الناطقون بالعربيّة إلى أربع مجموعات أساسيّة: الأولى مجموعة الحزب الحاكم (مباي)، الثانية المجموعة التي عملت في صحافة حزب (مبام) أو في الصحافة التي تدور في فلك هذا الحزب، الثالثة مجموعة الصحفيّين التي انخرطت في الصحافة الشيوعيّة، الرابعة صحافة أحزاب المركز واليمين.

1. الصحافة المرتبطة بالحزب الحاكم (مباي) ومؤسّساته:

نظر أفراد هذه المجموعة إلى العمل الصحفيّ باللغة العربيّة على أنّه ركن مهمّ من أركان سياسة وجهود المؤسّسة الحاكمة التي تمثّل الأغلبيّة اليهوديّة في السيطرة على الأقلّيّة القوميّة العربيّة، وفي إبعادها عن الشطر الآخر من الشعب الفلسطينيّ، وعن الحيّز الثقافيّ العربيّ العامّ.[6] كذلك، فقد كان لأنشطة هذه المجموعة دور مهمّ في تجنيد الأصوات أثناء فترة الانتخابات وذلك عن طريق تجميل صورة الدولة وعرض "الوضع الحسن" لأبناء الأقلّيّة العربيّة مقارنة بوضعهم قبل قيام الدولة أو بالمقارنة بمجموعات أخرى من أبناء الشعب الفلسطينيّ الذين يعيشون تحت حكم الدول العربيّة.[7]

أصدر الحزب الحاكم ومؤسّساته عددًا من الصحف باللغة العربيّة، ومن خلال هذه الصحف تمّت تغطية غالبيّة المجالات الحياتيّة للأقلّيّة العربيّة التي تسكن داخل الدولة، فقد كان مسؤولًا عن إصدار الصحيفة اليوميّة **اليوم** (1948-1968) كما أصدر مجلّة **الوطن** (1952-1953)، وأيضًا صحيفة أسبوعيّة تختصّ بقضايا العمّال هي **حقيقة الأمر**

6 כבהא וכספי, 2001, עמ' 47–48.

7 ن. م.

(1937–1960)، بالإضافة إلى ذلك صدرت صحيفة نسائيّة هي **كلمة المرأة** (1964–1974) وصحيفة **الهدف** (1960–1962).[8]

عمل في هذه الصحف صحفيّون يهود من أبناء الطائفة الشرقيّة إلى جانب المستشرقين القدماء الذين عملوا في الصحف التي صدرت باللغة العربيّة عن المؤسّسات اليهوديّة خلال فترة الانتداب (ميخائيل أساف وجدعون فايغرت على سبيل المثال) وعمل أيضًا صحفيّون عرب بدأوا بالاندماج في العمل الصحفيّ في سنوات الخمسين ومنهم على سبيل المثال: رسمي بيادسة (1933–) جمال قعوار (1930–2013) وصبحي يونس (1928–2004). من الـمُرجّح أنّه كانت للمستشرقين، بصفتهم رجال دولة مخضرمين، اليد الطولى في صياغة وتحديد توجّهات هذه الصحف، فيما كان دور الفئتين الأخريين تنفيذ وتطبيق هذه السياسات على شكل مضامين صحفيّة باللغة العربيّة.

عمل الصحفيّ اليهوديّ من أصل سوريّ توفيق (طوبيا) شمّوش (1914–1981) سكرتير تحرير جريدة **اليوم** طوال أعوام صدورها، وهي الجريدة الأكثر بروزًا والأكثر إصدارًا للأعداد من بين صحف تلك الفترة، وانضمّ إليه الصحفيّون من أصول عراقيّة مئير حدّاد (1959–1966)، عزرا حدّاد (1900–1972) ونسيم رجوان، الذي كان المحرّر العامّ للصحيفة بين الأعوام 1959–1966. إلى جانب هؤلاء كتب في الصحيفة إلياهو حزوم (1928–) نير شوحيط (1928–2011) شلوم درويش (1913–1997) شموئيل موريه (1933–2017) مراد ميخائيل (1906–1986) وأسبرانس كوهين (1930–).[9]

من أجل تحقيق الهدف الأساسيّ للصحيفة، وهو إحكام السيطرة على الأقلّيّة العربيّة والتحكّم بقضاياها، بذل هؤلاء الصحفيّون جهودًا لتنفيذ السياسات التي رسمها أساسًا ميخائيل أساف، مؤسّس الصحيفة ومحرّرها المسؤول لسنوات طويلة. أدار ميخائيل أساف صحيفة **اليوم** من مكتبه الذي كان إلى جانب مكاتب صحيفة **دافار**، فيما اهتمّ توفيق

8 موريه، 1977، ص 73–87.

9 معظم المعطيات التي ترد هنا تعتمد على: عبّاسي وموريه، 1987.

شمّوش، عزرا ومئير حدّاد بترجمة مقالاته إلى اللغة العربيّة، تلك التي نُشرت في صحيفة **دافار**، أو مقالاته التي ناقش فيها كتّاب صحيفة **الاتّحاد**، صحيفة الحزب الشيوعيّ، وصحيفة حزب مبام **المرصاد**. وفي بعض الأحيان ترجموا ردوده على كتّاب عرب من نفس الجريدة (**اليوم**) الذين كتبوا مقالات نقديّة حول أداء مؤسّسات الدولة تجاه السكّان العرب في قسم خاص عنوانه "المنبر الحرّ".[10] كتب توفيق شمّوش عادة المقال الافتتاحيّ في الصحيفة، وكان يوقّع مقاله أحيانًا بالأحرف (ت. ش.) أو يتركه بدون توقيع في أحيان أخرى.[11]

أكّد شمّوش عادة على الأمور التي تُجمّل صورة الدولة، والتي تُبرز خصائصها المميّزة في الحيّز. فعلى سبيل المثال كتب بمناسبة انعقاد مؤتمر دوليّ لشؤون الأبحاث الذرّيّة في إسرائيل في أيلول من العام 1957: "أقامت دولة إسرائيل كيانها وأسّسته على اثنين من الأعمدة القويّة، العمل والعلم. وقد وصلت هذه الدولة الوليدة بواسطة هذين الأساسين إلى مكانها الريادي... في الوقت الذي فيه الكثير من الظروف والقسريّات التي تُلزم تقوية وتحصين القدرة الدفاعيّة وبذل الجهود والموارد الماليّة، لكن كلّ هذا لا يمنعها من استثمار الجهود الكبيرة من أجل العلم والاستمرار في العمل الإبداعيّ الإيجابيّ".[12] شدّد شمّوش بكثرة في مقالاته على عمليّة اندماج المواطنين العرب واليهود الشرقيّين في الدولة وعلى دورهم في عمليّة بنائها. في كلتا الحالتين دعا هذه العمليّة "إحياء مبارك" وفي مكان آخر دعاها "الثورة الهادئة والمباركة".[13]

كتب شمّوش بلغة منمّقة واستخدم أفضل وأجمل تعابير اللغة العربيّة كي يصف عمليّة الاندماج التي مرّ بها المواطنون العرب واليهود الشرقيّون، وذلك بتأثير وتوجيه واضح من

10 صبحي يونس، **مقابلة**.

11 **اليوم**، عدد 11-9-1957.

12 **اليوم**، عدد 3-12-1957.

13 **اليوم**، عدد 24-5-1950.

قِبَل المؤسّسة الحاكمة. وهو بذلك استمرّ على النهج الذي قاده جدعون فايغرت حول الحياة المثاليّة التي يعيشها القادمون الجدد من البلاد العربيّة.

في مقال تحت عنوان "يهود البلاد العربيّة" كتب فايغرت: "دعا قسم الاستيعاب التابع للوكالة اليهوديّة مجموعة من الصحفيّين كي يشاهدوا مدى النشاط الذي وصل إليه المهاجرون اليهود، الذين جاءوا من البلدان العربيّة لإسرائيل، في مجال العمل الزراعيّ... كانت عند الكثيرين منهم آراء مسبقة خاطئة تدّعي أنّ هؤلاء اليهود بسبب عدم اشتغالهم بالزراعة في بلادهم التي حضروا منها لا يلائمون لهذا النوع من العمل. لكن سير الأمور على أرض الواقع أثبت أنّ يهود البلدان العربيّة لا يختلفون عن غيرهم في مهاراتهم وإدراكهم، فكما تميّزوا في الأعمال التجاريّة والصناعيّة في بلدانهم الأصليّة فإنّهم سيتميّزون أيضًا في أعمال الزراعة التي باشروا العمل بها في وطنهم الجديد".[14]

بنفس الروح أعلاه كتب مئير حدّاد، إسحق موصيري وحنان مصري، لكن الصحفي عوفاديا ليفي ذهب إلى أبعد من ذلك فقد حاول إقناع المواطنين العرب أن الحكم العسكريّ هو ظاهرة إيجابيّة جاءت لصالح خدمة السكّان. فكتب تحت عنوان "الحكم العسكريّ في الجليل الغربيّ": "لعلّ من نافلة القول الذكر أنّ تدعيم ركائز السلام في المنطقة، المحافظة على الأمن في الفترة الانتقاليّة، والرغبة في بناء دعائم العمل والرفاهية هي الأسباب التي دعت إلى تأسيس الحكم العسكريّ واستمراره في هذه المنطقة. نحن نرى أنّ مقرّات الحكم العسكريّ في مدينة عكّا والمناطق التابعة لها هي ليست مقرّات عسكريّة تطمح لتطبيق القوانين العسكريّة، إنّما يمكن النظر إليها قبل كلّ شيء أنّها حلقة وصل بين السكّان والمواطنين وبين المؤسّسات الحكوميّة المختلفة. بنفس الوقت، تشكّل هذه المقرّات مصدر معلومات موثوق به حول أوضاع وحاجيّات السكّان التابعين لها... إنّ جهل غالبيّة السكّان بالمسارات

14 **اليوم**، عدد 12-4-1950.

القانونيّة التي يحصّلون حقوقهم من خلالها تعطي هذا المقرّات العسكريّة أولويّة في خدمة هذا الجمهور".[15]

استمرّ هذا الخط الدعائيّ لصحيفة **اليوم** أيضًا عندما كانت الصحيفة تحت سلطة نسيم رجوان الذي كان محرّر الصحيفة بين الأعوام 1959-1966. المقالات الافتتاحيّة التي كتبها (تحت اسم أمنون بار طور أحيانًا) اهتمّت بالأساس في تحليل الصراع العربيّ-الإسرائيليّ وفي إبراز أفضليّة إسرائيل باعتبارها الديموقراطيّة الوحيدة في المنطقة.

كتب رجوان في مقال يلخّص فيه عام 1960، في بداية كانون الأوّل 1961 أنّه "لم تكن في العالم العربيّ كلّه أحداث مهمّة وجديرة بالنقاش طيلة عام 1960".[16] في المقالات الافتتاحيّة أكثر رجوان من التهكّم بالفكرة القوميّة العربيّة وزعيمها في تلك الفترة جمال عبد الناصر. قاد رجوان سياسة "تعريب" في صحيفة **اليوم**، بالرغم من الهجمات الصعبة على دول المنطقة، قادتها وأنظمتها الحاكمة، فعيّن نائبا عربيًّا له في تحرير الصحيفة (صبحي يونس من قرية عرعرة في المثلّث)، وأضاف صحفيَّين عربيَّين آخرَين ووسّع من شبكة المراسلين الصحفيّين وحسّن ظروف عملهم. وهذا بعد أن تعلّموا في دورات تأهيل مكثّفة.[17]

بالرغم من ذلك فإنّ علاقة رجوان مع الموظّفين العرب الكبار في الصحيفة كانت متوتّرة بسبب مقالاته الحادّة حول الأنظمة الحاكمة في الدول المجاورة. يقول صبحي يونس الذي كان نائبًا لرجوان عام 1961 أنّه ترك وظيفته لعدّة أسباب منها مقالات رجوان التي شتم فيها العرب بلغتهم.[18]

من المهمّ أن نذكر هنا أنّ الصحفيّين من أصول شرقيّة والصحفيّين العرب نفّذوا عمليًّا السياسات التي وضعتها مجموعة المستشرقين التي أسّست الصحيفة، وعلى رأسهم ميخائيل أساف وجدعون فايغرت. فطبقًا لهذه السياسات كان على الصحفيّين من الأصول الشرقيّة

15 صبحي يونس، **مقابلة**.

16 **اليوم**، عدد 6-1-1961.

17 عن دورات كهذه عُقدت خلال فترة رجوان انظر: اليوم، عدد 26-2-1961.

18 صبحي يونس، **مقابلة**.

والصحفيّين العرب أن يمدحوا ويهلّلوا سياسات الدولة، ويتجاهلوا مشاكل المواطنين العرب الذين عاشوا تحت سلطة الحكم العسكريّ ومشاكل المهاجرين الجدد القادمين من الدول العربيّة، الذين سكنوا في ظروف معيشيّة صعبة وبائسة داخل مخيّمات العبور. نفّذ نسيم رجوان هذه السياسة في صحيفة **اليوم** لكنّه نشر مقالات حول الصعوبات التي يواجهها اليهود الشرقيّون في صحف أخرى مثل صحيفة **الجيروزليم بوست**، هذا الشيء أثار عليه حفيظة أصحاب التأثير في الصحيفة وكان سببًا في إقالته عام 1966 من وظيفته كمحرّر للصحيفة. كتب شمعون يعقوب مقالًا في صحيفة **بمعرخا**، التي صدرت عن لجنة جالية السفارديم، اتّهم فيه "أصحاب الهيمنة من الأشكناز" الذين "بدأوا يتذمّرون ويتحدّثون بشكل واضح عن الخطورة التي تهدّد مكانتهم وسيطرتهم نتيجة للمقالات التي ينشرها رجوان، لذلك فإنّهم رأوا ضرورة اتّخاذ إجراءات مستعجلة لأجل إجبار رجوان على التوقّف عن كتابة هذه المقالات ونشرها".[19]

رأى يعقوب في إقالة رجوان مؤامرة وقفت من خلفها "جهات فئويّة مختلفة"، حاولت إلقاء اللوم على توجّهات تحرير الصحيفة. وصف يعقوب دوافعها بقوله: "فجأة وجدوا أنّ كتاباته عن مواضيع عربيّة صرفة في صحيفة "اليوم" لا تلائم التوجّهات الرسميّة، الصراع بين أصحاب الاتّجاهات المختلفة طفا على السطح بشكل واضح جدًّا في السنوات الأخيرة. لقد وجدوا، من خلال ما ينشره رجوان وصحيفة "اليوم" بخصوص العرب في إسرائيل، أنّهم يقفون أمام سدّ منيع حرص رجوان من خلاله أن تكون الصحيفة إسرائيليّة عامّة وغير فئويّة وأن تكون مستقبلًا لسان حال المستشار الجديد لرئيس الحكومة للشؤون العربيّة، السيّد طوليدانو، آشر لين وآبا حوشي الذين يأخذون برأي السيّد رجوان في المسائل التي تخصّ الطوائف... لقد حُقّق الهدف وقُدّم السيّد رجوان ضحيّة على مذبح رأب الصدوع بين الفئات وإصلاح التشوّهات الاجتماعيّة في دولتنا".[20]

19 במערכה , 1966-9-14 , שנה ו' גיליון 4-5.

20 ن. م.

إنّ سياسة إظهار الدولة ومؤسّساتها بشكل إيجابيّ خدم بصورة جليّة الهدف الأساسيّ الذي من أجله صدرت الصحيفة: تعزيز السيطرة على الأقلّيّة العربيّة، توجيه سيرورة تطوّرها وتصميم الرأي العامّ عندها. لكن رافق تطبيق هذه السياسة نتائج تعارضت مع هدف مهمّ آخر، أراد تحقيقه أصحاب التأثير في الصحيفة، هو تحييد الأقليّة العربيّة عن الحيّز الثقافيّ العربيّ العامّ. إنّ توظيف يهود شرقيّين ناطقين بالعربيّة ساهم مساهمة كبيرة في توثيق الصلات مع المحيط. فالخبرة الكبيرة التي أحضرها بعض الصحفيّين الذين اشتغلوا بالكتابة الصحفيّة في بلدانهم ساعدت جيلًا جديدًا من الصحفيّين والكتّاب العرب في الاستفادة من هذه التجربة، وقد انعكست هذه الاستفادة في تطوير اللغة الصحفيّة وتحسين أساليب الكتابة، وكذلك في إدخال أنواع كتابة أدبيّة جديدة. من هؤلاء الصحفيّين اليهود أمنون شمّوش، نير شوحيط، إلياهو حزوم وأسبرانس كوهين. فعلى سبيل المثال كتب نير شوحيط في صيف 1958 سلسلة تحاكي أسلوب الأدب الكلاسيكيّ في كتاب ألف ليلة وليلة مع إضافة عناصر ورموز حيويّة تلائم تلك الفترة.[21]

من ناحيتها كتبت أسبرانس كوهين الكثير حول قضايا المرأة عامّة والشرقيّة خاصّة. وقد ناقشت، في مقال نشر في تشرين الأوّل من عام 1958، الأديبة والباحثة المصريّة درّيّة شفيق التي كتبت كثيرًا حول قضايا المرأة في الشرق، وعملت من أجل رفع مكانتها في الشرق العربيّ.[22]

بالرغم من النقد اللاذع الذي وجّهته كوهين لدرّيّة شفيق إلّا أنّها ساهمت في التعريف بكتابات درّيّة شفيق وكتابات أخرى لأديبات عربيّات، وبذلك فقد أتاحت لقرّاء الصحيفة التعرّف على ما يدور في المنطقة المحيطة، وهذا منع تحقيق الهدف في إبعاد وتحييد القرّاء العرب في إسرائيل من المحيط الثقافيّ العربيّ العامّ.

كان لصحيفة **حقيقة الأمر** التي أصدرتها الهستدروت أهداف مماثلة لتلك التي وقفت خلف إصدار صحيفة **اليوم**، نفس الأشخاص الذين أصدروا صحيفة **اليوم** أصدروا

21 انظر على سبيل المثال: **اليوم**، عدد 13-6-1958.

22 **اليوم**، عدد 17-10-1958.

صحيفة **حقيقة الأمر** بالإضافة إلى ناشطين في الهستدروت كانوا فعّالين في المجتمع العربيّ وغالبيّتهم العظمى من مهاجري الدول العربيّة مثل إلياهو أغاسي (1909-1991) إدوار صيمح، سليم شعشوع (1930-)، نزهت درويش-قصاب (1933-) والكاتب والصحفيّ الـمُخضرم د. نسيم ملّول (1892-1959). كان ميخائيل أساف المحرّر الرئيسيّ للصحيفة، وتوفيق (طوبيا) شمّوش كان سكرتيرًا للتحرير، وقد كتب الأخير الغالبيّة العظمى من المقالات الافتتاحيّة للصحيفة. لقد استغلّ شمّوش خبرته باللغة العربيّة وبالثقافة العربيّة كي يروّج لخطّ الصحيفة الرئيسيّ: المدح والتهليل لسياسات الدولة تجاه المواطنين العرب، وإبراز "إنجازاتها" في هذه الناحية. كتب شمّوش في مقال تحت عنوان "القافلة تسير والأمل يتحقّق": عزيزي القارئ، لقد حدّثتك في الأسبوع المنصرم عن إنهاء السنة الأولى في كلّيّة إعداد المعلّمين العرب في يافا، وعن الدورة التي شارك فيها نساء عربيّات في تلّ أبيب وعن افتتاح مشروع الكهرباء في قرية الطيرة. احتفلنا بثلاثة أحداث هامّة في أسبوع واحد، وعندها أشرت إلى هذه الشعلة ورأيت بها إشارات مباركة تدلّ على تحسّن أوضاع المجتمع العربيّ وارتفاع مكانته، وهذا يجسّد تحقيق آمال كلّ شخص مخلص يريد مصلحة البلاد بكلّ سكّانها.[23]

أكثر شمّوش في كتاباته من استعمال الاستعارات، واستعان بالتعابير، والألفاظ والأمثال العربيّة الكلاسيكيّة، ومن المؤكّد أنّ هذا الأسلوب اللغويّ ساهم في إثراء أسلوب الكتابة الصحفيّة باللغة العربيّة داخل البلاد بالرغم من مضمونها الدعائيّ.

على نفس أسلوب الكتابة النثريّة التي خطّها توفيق شمّوش، صاغ أبراهام عوفاديا (1924-1999) أبياتا شعريّة حملت عنوان "إلى الشباب" توجّه من خلالها إلى الشباب بقوله "إنّه يجب أن تقوم الدولة على أكتافكم وعليها تقع مسؤوليّة كبيرة، وإذا اندثر ماضيكم فعليكم أن تبنوا الحاضر والمستقبل".[24]

23 **حقيقة الأمر**، عدد 15-8-1957.

24 **حقيقة الأمر**، عدد 9-10-1958.

توجّه عوفاديا، بأبيات شعريّة أخرى تحت عنوان "طريق الأخوّة"، إلى إخوانه العرب بقوله "إنّ الصراع بين الشعبين لم ينجح في تغيير المحبّة والتقدير الكبيرين في قلوبنا تجاه العرب. فالصراع وبعد المسافات سوف ينتهي في يوم من الأيّام وسوف نلتقي ونتوحّد مرّة أخرى كما يوحّدنا هذا الشعر".[25]

انتقد عوفاديا بشدّة التوجّهات لكتابة الشعر السياسيّ الناقد التي صدرت عن بعض الشعراء العرب الشباب في إسرائيل، وقد عبّر عن رأيه من حين لآخر خاصّة في مقال كتبه بخصوص مجموعة شعريّة أصدرها الشاعر سميح القاسم في بداية عام 1959. حسب رأيه بالغ الشاعر في إيراد كلمات مثل "قتل"، "هدم"، "استبداد" و"قسوة". بالمقابل رفع عوفاديا من شأن التعابير الإنسانيّة العامّة التي وردت في المجموعة الشعريّة والتي تحدّثت عن "التسامح"، "التروّي وضبط النفس" وباقي القيم الروحانيّة العليا فحسب رأيه "ضروريّ جدًّا لنا، نحن الشرقيّين، أن نتبنّى هذه القيم التي من الممكن أن تكون نقطة التقاء تؤلّف بيننا".[26]

بالإضافة إلى كتابات عوفاديا التي سلّطت الضوء على "الأصول الشرقيّة" كقاسم مشترك بين الشعبين، ساهمت كتابات أسبرانس كوهين[27] وإلياهو حزوم[28] حول فلاسفة ومفكّرين من المحيط في الحفاظ على العلاقة بين القارئ العربيّ والنشاط الثقافيّ في المنطقة ورموزه. بالإضافة إلى ذلك فإنّ كتابات اليهود الشرقيّين في هذه المجموعة من الصحف حول ثقافة المنطقة شجّعت كتّابًا عرَبا من إسرائيل على الكتابة في هذه الصحف والاشتغال بنفس المضامين، على الرغم من معرفتهم الواضحة بالخطّ الدعائيّ لهذه الصحف التي مُوّلت من أحزاب السلطة ومؤسّسات الدولة التابعة لها. كذلك فقد اشترك هؤلاء الكتّاب العرب في

25 **حقيقة الأمر**، عدد 13-11-1958.

26 **حقيقة الأمر**، عدد 5-2-1959.

27 انظر على سبيل المثال مقالها الذي نُشر في صحيفة **حقيقة الأمر** حول منظّري التجديد الإسلاميّ محمّد عبدة وجمال الدين الأفغاني.

28 انظر على سبيل المثال سلسلة المقالات التي كتبها حزوم حول المفكّر المصري سلامة موسى ونشرت في صحيفة **حقيقة الأمر** في تشرين الأوّل-تشرين الثاني من عام 1958.

الفعاليّات المختلفة التي بادر إليها قسم الإرشاد الذي فتح النوادي، ودعا إلى محاضرات حول مشاريع الدولة وإنجازاتها. وبسبب انعقاد المحاضرات باللغة العربيّة فإنّ غالبيّة المشاركين كانوا من اليهود الشرقيّين المعدودين على ناشطي الهستدروت وأحزاب السلطة مثل إلياهو أغاسي، إدوار صيمح ونزهة قصّاب. نشرت صحيفة **حقيقة الأمر** البرنامج الأسبوعيّ لهذه النشاطات ونقلت الأصداء التي كانت لها داخل المجتمع العربيّ.[29]

اهتمّت المؤسّسات التابعة للهستدروت بإصدار صحيفة نسائيّة باللغة العربيّة تحت اسم **كلمة المرأة**. كانت سعاد قرمان (1927-) محرّرة الصحيفة، لكن عمل في الصحيفة كاتبات يهوديّات شرقيّات مثل نزهة قصّاب، أسبرانس كوهين، فيوليت جوعانة وراحيل سالي.[30]

2. الصحافة التابعة لحزب مبام:

كانت لحزب مبام أيضًا صحافة باللغة العربيّة، وقد بدأت مبكّرًا خلال فترة الانتداب عندما ظهر ملحق باللغة العربيّة في صحيفة الحزب **عال هِمِشمار** بداية سنوات الأربعين. حرّر هذا الملحق مجموعة من المستشرقين برز من بينهم أهرون كوهين، يوسف فاشيتس، إليعيزر بئيري وسمحا فلابن. استعان هؤلاء ببعض المراسلين العرب خاصّة في حيفا ويافا والقدس.[31]

في عام 1952 قرّر القسم العربيّ في حزب مبام إصدار صحيفة باللغة العربيّة تحت عنوان **المرصاد**. صدرت هذه الصحيفة أسبوعيًّا وكان محرّرها المستشرق إليعيزر بئيري. بداية شكّلت هيئة تحرير ضيّقة من عدد من المستشرقين وأعضاء عرب من الحزب. وفي هذه الأثناء تمّ استيعاب يهود شرقيّين (خاصّة عراقيّين)، كانت لهم تجربة في الكتابة الصحفيّة باللغة العربيّة، في صحافة حزب مباي أو الأحزاب الشيوعيّة، ويبدو أنّ ناشطي حزب مبام لم

29 انظر حول هذا: **حقيقة الأمر**، 3-7-1958، 19-3-1959.

30 ن. م.

31 عن هذا الملحق انظر: אש"צ, תיקים מספר: 95. 10. 17. (3) או 95. 10. 9. (4).

ينجحوا في تجنيد أيّ صحفيّ صاحب خبرة قديمة في بلاده. مع ذلك تمّ استيعاب مجموعة من الشباب الذين اقتصرت تجربة بعضهم على إصدار نشرات مدرسيّة.[32]

برز من أعضاء هذه المجموعة لطيف دوري (1934-) دافيد كوهين (1930-2010) سامي رفائيل (1933-) وإبراهيم عكري (1921-2009). كتب هؤلاء مع آخرين في صحيفة **المرصاد** وفي النشرات التي أصدرها حزب مبام قبيل انتخابات الكنيست في سنوات الخمسين مثل **صوت المعابر** و**إلى الأمام**.[33]

عندما انضمّ دوري للقيادة السياسيّة لحزب مبام رافق بطبيعة الحال الإصدارات الصحفيّة للحزب بكلّ أشكالها، واشتغل الثلاثة الباقون في الكتابة الصحفيّة وحتّى الأدبيّة. كتب إبراهيم عكري (بتوقيع إبراهيم موسى إبراهيم) في موضوعات الصحافة، الأدب والفنّ في العالم العربيّ، وكتب بنفسه أربع روايات كانت لها أصداء إيجابيّة. وقد داوم عكري على الكتابة في صحف مبام حتّى منتصف سنوات السبعين عندما "تجاوز الخطوط الحمر" وبدأ يكتب في مجلّات الأطفال التابعة للهستدروت وحتّى حرّر مجلّة الأطفال **مجلّتي**.[34]

دافيد كوهين، الذي كان أحد الناشطين المهمّين في مبام بين اليهود الشرقيّين، كتب أساسا في صحيفة **المرصاد** وفي بداية سنوات الستّين كتب في المجلّة الأدبيّة الشهريّة **الجديد** التي كانت تابعة للحزب الشيوعيّ.[35]

كتب كوهين أحيانا تحت أسماء مستعارة فمرّة اسم "فريد" ومرّة "ابن خيريّة" وغالبًا باسم "دافيد يوسف".[36]

كتب هؤلاء الأشخاص باللغة العربيّة لعدّة أسباب، فأحيانًا كانوا ينفّذون الأمور التي يتلقّونها من الأحزاب التي انتسبوا إليها (الأعضاء الفعّالين خاصّة)، وأحيانًا استخدموا اللغة

32 أصدر طلّاب المدرسة الثانويّة شماش في بغداد نشرة مدرسيّة **الباكورة** قبيل قدومهم إلى البلاد عام 1950.

33 لطيف دوري، **مقابلة**.

34 عبّاسي وموريه، 1987، ص 7-8.

35 لطيف دوري، **مقابلة**.

36 אש"צ, תיק מס' 90. 124 (4).

كأداة للتعبير عن الضائقة التي يعاني منها المهاجرون الجدد سكّان مخيّمات العبور الذين لم يعرفوا لغة أخرى غير العربيّة، وأحيانًا بسبب حبّ وتقدير اللغة العربيّة بصفتها لغة أمّ، والرغبة في المحافظة على العلاقة مع المحيط الثقافيّ العربيّ.

كان الموضوع المتكرّر والمهيمن في كتاباتهم هو وصف الضائقة والمعاناة التي يعيشها سكّان مخيّمات العبور الذين قورنت أوضاعهم أحيانا بأوضاع السكّان العرب الذين كانوا يعانون من تسلّط الحكم العسكريّ. هذه الموضوعات شاعت في كتابات دافيد كوهين ولطيف دوري، فقد كتب كوهين مثلًا عام 1952 ما يقرب من عشرين مقالًا عبّر من خلالها عن المعاناة التي يعيشها سكّان هذه المخيّمات وعن ضرورة نقلهم إلى أماكن سكن ثابتة.[37]

بالمقابل، أكّد دوري على وحدة الحال في المعاناة بين سكّان مخيّمات العبور من اليهود الشرقيّين وبين السكّان العرب. وجّه دوري نداء إلى المؤتمر التأسيسيّ لحركة الشباب العرب الطلائعيّ (التابعة لمبام) الذي عقد في كانون الأوّل من عام 1954، فكتب حينها: "من إسرائيل مخيّمات العبور والخيام البالية، الأكواخ المـظلمة، البطالة والإهمال المستمرّ، من إسرائيل التي تصارع حكومة الائتلاف البرجوازيّة لحزب مباي، من إسرائيل التي تصارع من أجل حياة كريمة، حياة متساوية للجميع. نحن نبارك مؤتمركم باسم شباب مخيّمات العبور التابعة لحركة (هشومير هتسعير)".[38]

افتخر دوري في مقال آخر تحت عنوان "إلى أخي العربيّ" بأنّ صوت مبام لم يتوقّف عن طلب المساواة في الحقوق للمواطنين العرب وإلغاء الحكم العسكريّ، واقترح أيضًا على "أخيه" العربيّ المشاركة في هذا الصراع ضدّ "الرياح التي تخدم الكولنياليّة والتي تحاول أن تجرّ بلادنا لحرب جديدة".[39]

37 ن. م.

38 **المرصاد**، عدد 24-12-1954.

39 **المرصاد**، عدد 16-9-1954.

وصف سامي رفائيل، في رسالة بعثها إلى السيّد يوسف فاشيتس سكرتير تحرير صحيفة **المرصاد**، الأسباب التي دعته للكتابة في هذه الصحيفة فقال: "أنا مضطرّ أن أكتب إليكم مرّة، مرّتين، ثلاثًا وأربعًا لأنّي بتُّ مدمنًا على الكتابة في المرصاد ولا أستطيع أن أسيطر على نفسي، بالرغم من وقتي الضيّق فأنا أستغلّ الفرصة كي أستذكر صحيفتي المحبوبة وكي أكسر صيامي وأروي ظمأي من المقالات التي تستمدّ أفكارها من التجربة الإسرائيليّة... إنّ حياتنا مليئة بالأفكار المحزنة. أنا أستغلّ بذلك هذه الفرصة كي أشير إلى التقدّم الملموس للمرصاد، تناقصت الأخطاء النحويّة وبدأ كتّاب مشهورون بالكتابة في الصحيفة".[40]

ليست سلامة اللغة العربيّة وخلوّها من الأخطاء فقط أقضّت مضجع رفائيل، بل أقلقته أيضًا بعض التساؤلات الأيديولوجيّة. فعلى سبيل المثال عبّر عن قلقه من ظاهرة تسرّب القادمين الجدد من الشباب بسبب ما واجهوه من صعوبات في مخيّمات العبور، فكتب تحت عنوان "كفى للتسرّب": "لقد عرفت شابًّا عاد إلى أرض أجداده، وطن التحرّر القوميّ لشعب عانى من العبوديّة آلاف السنين، عاش في مخيّم انتقاليّ وطرق أبواب مكاتب العمل لكن بدون فائدة. لقد ذاق طعم الإهانة وخيبات الأمل... له ولكلّ أمثاله أكتب هذه السطور".[41]

بالرغم من هذه الصعوبات، دعا رفائيل شباب مخيّمات العبور إلى الصبر، وعدم الهجرة من البلاد وإلى إدارة الصراع ضدّ استغلال الرأسماليّة وضدّ رجال الدولة.[42]

لم تكن أوضاع هؤلاء الكتّاب سهلة إطلاقًا، فمن ناحية كانوا مضطرّين إلى إبراز رسالة حزب مبام وعمله من أجل تحقيق الأفكار الصهيونيّة ووحدة الشعوب، ومن جهة أخرى رأوا أنّ من واجبهم إبراز الصعوبات التي يعاني منها باقي السكّان القاطنين إلى جوارهم. وقد نظروا للسكّان العرب في البلاد كشركاء في المعاناة والصعوبات، وربّما بدأت من هنا فكرة تماهي معظم هؤلاء الكتّاب مع صراع هذه الفئة لتحقيق المساواة المدنيّة. ومن الممكن أن

40 رسالة موجّهة من سامي رفائيل إلى فشيتس، אש"צ, תיק מס' 95-35-15 .

41 **المرصاد**، عدد 16-12-1954.

42 ن. م.

يفسّر هذا اختفاء كتّاب يهود من أصول شرقيّة في صحف مبام باللغة العربيّة بعد انتهاء ظاهرة مخيّمات العبور والصعوبات المتعلّقة بها.[43]

3. الصحافة المرتبطة بالحزب الشيوعيّ:

نشط بين القادمين من البلدان العربيّة، إلى جانب النشطاء الصهيونيّين، نشطاء شيوعيّون أيضًا. وكان لبعضهم نشاطات في البلاد التي قدموا منها، خاصّة بين يهود العراق. كتب هؤلاء الشيوعيّون في النشرات السرّيّة التي أصدرها الحزب الشيوعيّ. وفي صحيفة **العصبة** لسان حال جمعيّة محاربة الصهيونيّة التي أسّسها في العراق يهود أعضاء في الحزب الشيوعيّ.[44]

استمرّ قسم من النشطاء الشيوعيّين في العراق بإدارة نشاطات شيوعيّة في البلاد، واستمرّوا في الكتابة باللغة العربيّة في **الاتّحاد**، صحيفة الحزب الشيوعيّ التي صدرت حينها أسبوعيّا وكان سامي ميخائيل (1930-) عضوًا في هيئة التحرير في سنوات الخمسين.[45] كتب في الاتّحاد أيضًا موسى حوري (1922-) بعض المقالات في سنوات الخمسين تحت اسم "أبو الشربت". إضافة له كتب في **الاتّحاد** في نفس الفترة إسحاق كفلاوي (1925-2000) الذي نظم بعض أبيات من الشعر المـقفّى باللغة العربيّة العامّيّة (باللهجة العراقيّة).[46] وكذلك كتب نوري شاشا ومنشي خليفة (1927-)

روى سامي ميخائيل قصّة انخراطه في العمل في صحيفة الاتّحاد أمام روبيك روزنطال في كتاب **حدود الريح/الروح** فقال: "كتبت مقالًا للاتّحاد مضمونه أنّ المجتمع الإسرائيليّ هو دولة رأسماليّة ديمقراطيّة، ونوّهت بألا نبني أوهامًا حول نظام الحكم هذا. بمعنى أنّ دولة إسرائيل ليست دولة اشتراكيّة كما أراد بن غوريون أن يظهرها في بداية عمله كرئيس حكومة. هذا المقال لاقى إعجاب إميل حبيبي فطلب منّي أن أرسل له ما كتبته من ملاحظات،

43 لطيف دوري، **مقابلة**.

44 מורה, 1997 , עמ' 301.

45 عن عمل سامي ميخائيل في صحيفة الاتّحاد انظر: מיכאל, 2000, עמ' 142-145.

46 موسى حوري، **مقابلة**.

أرسلت له وهو نشرها في الاتّحاد. لقد خجلت ولم أوقّع المقالات باسمي بل باسم مستعار: سمير مارد، أي سمير المتمرّد ورأيت بظهور اسمي في الصحيفة شرفًا لا أستحقّه".[47]

يعدّد ميخائيل المهمّات التي أنيطت به عندما انضمّ للعمل في هيئة الاتّحاد بقوله: "انضممت للهيئة في مدينة حيفا واشتغلت في ثلاثة مجالات، كتبت تقارير في الصحيفة عن مخيّمات العبور، وعن موجات القادمين الجدد وعن الأوضاع الصعبة التي يعانون منها. قمت أيضًا بوظيفة صحفيّ متنقّل بين القرى العربيّة التي كانت تحت رقابة الحكم العسكريّ. أمّا المجال الثالث الذي عملت به فقد كان الكتابة الأدبيّة بطبيعة الحال".[48]

اشتغل ميخائيل فعلًا بالكتابة حول المواضيع أعلاه لكنّه كتب أيضًا في مواضيع سياسيّة وأيديولوجيّة هاجم فيها الرأسماليّة والولايات المتّحدة بشدّة لصالح مدح الشيوعيّة والاتّحاد السوفييتي.[49]

كانت كتاباته حول حياة القادمين الجدد في مخيّمات العبور مشبعة بوصف المعاناة والبؤس. ففي وصفه لواحد منها في بيتح تكفا قال: "إنّ لسعة واحدة من لسعات البعوض ليلا تكفي لتصحيح النظريّات الملتوية".[50] ووصف حياتهم في مخيّم آخر ببرديس حنا "أناس حكم عليهم أن يموتوا جوعا".[51]

أشار ميخائيل، بالإضافة إلى وصف المعاناة والبؤس، إلى وجود تمييز على أساس الأصول الشرقيّة لهؤلاء المهاجرين فقال بخصوص ذلك: "لقد حشدت السلطة الأبواق كي تقنع الجماهير أنّ الشرقيّين هم مواطنون من الدرجة الثانية، صحيفة "الجيروزليم بوست" عرضت تثقيفهم من جديد بروح الغرب بهدف تقليم أظفارهم. السيّد شيرمان اقترح في

47 מיכאל, 2000, עמ' 142.

48 ن. م.

49 انظر على سبيل المثال أعداد صحيفة **الاتّحاد** التي صدرت في التواريخ: 16-7-1954، 10-9-1954.

50 **الاتّحاد**، عدد 29-5-1953.

51 **الاتّحاد**، عدد 15-4-1953.

صحيفة "هآرتس" أن يتعلّموا في الصفوف الابتدائيّة في صفوف خاصّة كما يعلّمون الــمنحرفين، فيما اتّهمتهم صحيفة "المرصاد" التابعة لمبام أنّهم يفسدون الأرض".[52]

من المؤكّد أنّ الأوصاف المزخرفة التي استخدمها ميخائيل ولغته العربيّة الثريّة ساهمت مساهمة مهمّة في تصميم أسلوب الكتابة الصحفيّة باللغة العربيّة. تشكّل مقالاته التي نشرت في تلك الفترة، إضافة إلى مقالات إميل حبيبي وإميل توما، علامة فارقة مهمّة في تطوّر اللغة الصحفيّة خاصة في الصحف الشيوعيّة. إضافة إلى سامي ميخائيل فقد كتب في الاتّحاد أيضًا كتّاب آخرون من اليهود الشرقيّين وكانت غالبيّة موضوعاتهم عن مخيّمات العبور وما يصاحبها من صعوبات. لقد خصّصت صحيفة الاتّحاد زاوية خاصّة لموضوع المخيّمات بعنوان "مخيّمات العبور ظاهرة تخجل السلطة الحاليّة ومركز من مراكز النضال لغد ورديّ أكثر". كتب في هذه الزاوية طبعا موسى "موريس" حوري، منشي خليفة، إبراهيم دبي ونوري شاشا. حتّى أولئك الذين كتبوا أعمالا أدبيّة (الشعر والقصّة القصيرة) كتبوا أعمالا تصف المعاناة في مخيّمات العبور. وهذا ما فعله شمعون بلاص عندما كتب قصّة قصيرة عنوانها "اعتقال يوسف".

بطل القصّة "يوسف" هو شابّ عراقيّ أسكنوه عند قدومه لإسرائيل في بلدة المجدل (أشكلون) وقد عانى مع زوجته وابنه من البطالة. وصف بلاص انتقال يوسف من العيش في العراق إلى إسرائيل بهذه الكلمات: "عمل يوسف في العراق في صناعة الأحذية ولم يخطر على باله مرّة واحدة أنّ ما ينتظر ابنه في إسرائيل هو الروائح الكريهة والجوع. لقد ظن أنّه فقط في إسرائيل سيحقّق أحلامه الورديّة لأجل مستقبل فيه الرفاهية والانتعاش. لكنّه كان مندهًشا جدًّا، عندما وقف على الحقيقة المؤلمة: بطالة دائمة وجوع شديد. للمرّة الأولى في حياته، فهم يوسف معنى الجوع".[53]

52 **الاتّحاد**، عدد 2-10-1953.

53 **الاتّحاد**، عدد 31-7-1953.

بعدها اعتقل يوسف لأنّه أزعج المسؤولين عن مكتب تشغيل العمّال، وزوجته "نعيمة" اعتقلت لأنّها حاولت بيع حصّتها من المخصّصات الحكوميّة. في يوم المحكمة ضرب يوسف بيد الشرطيّين الذين أحضروه لقاعة المحكمة، وجرّت زوجته بقسوة إلى خارج القاعة .

تتطرّق نهاية القصّة للابن "صبّاح" الذي رأى بأمّ عينه ما حصل لوالديه. وصف بلاص مشاعر الطفل فقال: "صبّاح لم يسأل أكثر عن الطعام، لقد بدأ الحديث بغضب عن أولئك الأشخاص الذين يلبسون الزيّ الرسميّ والذين يتجوّلون في كلّ مكان ويضربون الأهالي".[54]

جاءت هذه القصّة لتخدم، طبعًا، التوجّه النقديّ العام للصحيفة حول أداء السلطات. لكنّها كانت جزءًا من المساهمة الكبيرة التي ساهم بها الكتّاب من أصول شرقيّة (خاصّة العراق) في تطوّر العمل الأدبيّ باللغة العربيّة في البلاد. نشر بلاص من وقت لآخر مقالات وأعمالًا أدبيّة في مجلّة **الجديد** التي أصدرها الحزب الشيوعيّ. إضافة إلى بلاص كتب في المجلّة أيضًا دافيد كوهين، دافيد صيمح وساسون سوميخ. ينسب نقّاد الأدب لسوميخ[55] أنّه كتب القصيدة الأولى من "الشعر الحرّ"، والذي ظهر بداية في العراق عام 1949 ومنه انتقل إلى باقي البلدان العربيّة.[56] عمل سوميخ، بلاص وصيمح سنوات طويلة كمحاضرين كبار للأدب العربي في المؤسّسات الأكاديميّة الإسرائيليّة، وكباحثين معروفين في هذا المجال على مستوى العالم. من مكانهم هذا ساهموا مساهمة معروفة في تطوير الثقافة المكتوبة باللغة العربيّة في البلاد.

4 .صحافة المركز واليمين:

أصدرت جميع الأحزاب السياسيّة الإسرائيليّة في تلك الفترة تقريبًا، صُحفًا أو نشرات باللغة العربيّة، ومن ضمنها تلك الأحزاب التي لم تكن على علاقة مباشرة بالسكّان العرب مثل حركة حيروت الصهيونيّة العامّة. جمهور الهدف الذي وجّهت له تلك الأحزاب صحفها

54 ن. م.

55 انظر على سبيل المثال ما كتبه نبيه القاسم ونشر في مجلّة **الجديد**، حزيران 1991.

56 القصيدة التي كتبها سوميخ بعنوان "تلك القلوب" ونشرت في مجلّة **الجديد**، آذار 1954.

العربيّة كان بالأساس اليهود الناطقين بالعربيّة. أصدرت حركة حيروت صحيفة **الحرّيّة** بين السنوات 1954–1959،[57] وقد ظهرت كصحيفة أسبوعيّة، وكتب فيها الصحفيّ منشّي زعرور (1906–1974).

وضّحت الصحيفة في مقالها الافتتاحيّ من العدد الأوّل الوظيفة والهدف من إصدارها. فكُتب هناك: "الفكرة من وراء إصدار صحيفة "الحرّيّة" باللغة العربيّة جاءت كي تكون الصحيفة أداة بيد الحركة ضمن جهودها في تحقيق واجبها القوميّ تجاه اليهود الذين قدموا من بلاد الشرق. لقد أسّست لإتاحة المجال لهم للتعبير عن المواضيع التي تخصّهم ولمساعدتهم في الاندماج في المجتمع الإسرائيليّ الجديد... الهدف من الصحيفة هو إزالة الصعوبات التي تقف في طريق تبنّيهم للثقافة القوميّة الإسرائيليّة الجديدة".[58] بالإضافة إلى اهتمام الصحيفة بما يدور في مخيّمات العبور، اهتمّت أن تترجم إلى العربيّة مقالات كتبت بأقلام زعماء حركة حيروت خاصّة مناحيم بيغين ود. يوحنان بادر.

عمل سليم عنباري في صحيفة **نشرة المركز** التي أصدرها حزب الصهيونيّين العموميّين سنة 1955، وقد كتب المقالات الافتتاحيّة، كما كتب في الصحيفة المحامي يحزقيل مراد الذي حاول في أحد مقالاته إقناع القادمين من العراق بالانضمام لحزب الصهيونيّين العموميّين لأنّه الإطار السياسيّ الأكثر ملاءمة لهم. لأنّ "القادمين من العراق اعتادوا العيش على المبادرات الحرّة ومعظمهم اشتغلوا في المهن الحرّة. ونحن بحاجة للعيش بنفس الصورة حتّى نصل إلى برّ الأمان ونتخلّص ممّا يثقل كاهلنا".[59]

هاتان الصحيفتان وغيرهما مما أصدرته أحزاب مركز ويمين أخرى، لم يكن القصد من إصدارها في الواقع أن تصل للسكّان العرب، لكن حقيقة كونها باللغة العربيّة ساهم بالتأكيد في تطوير أساليب الكتابة الصحفيّة بهذه اللغة، وبواسطة هذه الأساليب التي أحضرها

57 כבהא וכספי, 2001, עמ' 48.

58 **الحرّيّة**، 21-12-1954.

59 **نشرة المركز**، العدد 22، أيّار 1955.

القادمون من العراق (منشي زعرور على سبيل المثال) استفادت اللغة العربيّة في تحسين أسلوب الكتابة، وإثراء اللغة الصحفيّة بتعابير ومصطلحات من بلاد عربيّة لها عراقة في الكتابة الصحفيّة.

إجمال:

يمكن القول إنّه على الرغم من أنّ الصحف التي كتب بها اليهود الشرقيّون كانت صحفًا مجنَّدة، وعلى الرغم من أنّ كتاباتهم جاءت أساسًا لتخدم أهداف وتطلّعات هذه الأحزاب، فإنّ مساهمة هؤلاء الكتّاب كانت كبيرة بكلّ ما يختصّ في إعادة بناء خطاب صحفيّ يقظ وحيويّ باللغة العربيّة في المجالات التالية أساسًا:

ملأوا جزءًا كبيرًا من الفراغ الذي حصل بسبب نزوح النخب الفكريّة الفلسطينيّة، وحتّى ساهموا في نشوء وتطوير نخب فكريّة جديدة.

أثرَوا لغة الكتابة الصحفيّة باللغة العربيّة في البلاد من الناحية الأسلوبيّة ومن ناحية الألفاظ والمصطلحات.

إنّ التجربة التي أحضرها اليهود الشرقيّون معهم إلى البلاد واستمرار اهتمامهم بما يدور في البلاد التي قدموا منها (خاصّة في الأمور الثقافيّة)، أدّت إلى استمرار العلاقة الثقافيّة بين السكّان العرب في البلاد وبين الحيّز الثقافيّ العربيّ.

قائمة المصادر:

عبّاسي، موريه 1987 — عبّاسي، محمود وموريه، شموئيل (1987) **تراجم وآثار في الأدب العربيّ في إسرائيل، 1948–1986**، شفاعمرو.

موريه، 1977 — موريه، شموئيل (1977) **الكتب العربيّة التي صدرت إسرائيل، 1948–1977**. حيفا، ص 73–87.

כבהא, 2004 — כבהא, מוסטפא (2004) **עיתונות בעין הסערה**. הוצאת האוניברסיטה הפתוחה ויד בן צבי, ירושלים.

כבהא וכספי 2001 — כבהא, מוסטפא וכספי, דן (2001) "מירושלים הקדושה ועד המעיין" **פנים**. מרץ 2001. עמ' 47–48.

מורה, 1997 — מורה, שמואל (1997) **האילן והענף, הספרות הערבית החדשה ויצירתם הספרותית הערבית של יוצאי עיראק**. הוצאת מגנס, ירושלים , עמ' 301.

מיכאל, 2000 — מיכאל, סמי (2000) **גבולות הרוח, רוביק רוזנטל משוחח עם סמי מיכאל**. הוצאת הקיבוץ המאוחד. עמ' 145-142.

Abu Ghazalah, 1967 — Abu Ghazalah, ‘Adnan (1967) *Arab Cultural Nationalism in Palestine, 1919–1948*. New York University.

Kabha, 2014 — Kabha, Mustafa (2014) *The Palestinian People Seeking Sovereignty and State*. Lynne Riener, New York.

أرشيفات:

أرشيف اليوم: الأعداد: 11-9-1957، 13-6-1958، 17-10-1958، 6-1-1961، 26-2-1961.

أرشيف حقيقة الأمر، الأعداد: 15-8-1957، 3-7-1958، 9-10-1958، تشرين الثاني 1958، 13-11-1958، عدد 5-2-1959، 19-3-1959.

أرشيف المرصاد، الأعداد: 16-9-1954، 16-12-1954، 24-12-1954.

أرشيف الاتّحاد، الأعداد: 15-4-1953، 29-5-1953، 31-7-1953، 2-10-1953، 16-7-1954، 10-9-1954.
أرشيف الجديد، العددان: آذار 1954، حزيران 1991.
الحرّيّة، 21-12-1954.
نشرة المركز، العدد 22، أيّار 1955.

במערכה, 14-9-1966 , **שנה ו' גיליון** 5-4.
ביוליטין מס' 7 של מפ"ם 1-3-1950.

אש"צ: أرشيف هشومير هتسعير: وثائق أهرون كوهين ويوسف فاشيتس الموجودة في أرشيف هشومير هتسعير (**אש"צ**) في جفعات حبيبه ملفّات رقم (3) 17-10-95 و (4) 9-10-95.

مقابلات:
صبحي يونس، **مقابلة** مع صبحي يونس الذي شغل نائب محرّر في الصحيفة.
لطيف دوري، **مقابلة** مع لطيف دوري، 15-11-2001.
موشى حوري، **مقابلة** مع موسى حوري.

من أدبيّات العلم والعلماء في الشعر العربيّ في العصر الوسيط بين النقد والمديح

حاتم محاميد ويونس أبو الهيجا، كلّيّة سخنين

المقدّمة

شغل العلماء المركز الرئيسيّ في الحركة العلميّة والدينيّة في العصور الوسطى، لمركزهم القياديّ في التربية الإسلامية، إن كان ذلك في المساجد أو حتى المدارس والمؤسّسات التعليميّة التي نشأت منذ القرن الحادي عشر. فكان العلماء ينظّمون حلقات الدروس الخاصّة بهم، ويعقدونها حسب المواضيع والتخصّصات، فتُعرف تلك الحلقات باسمهم أو بالموضوع التعليميّ بها. لذا كان الطّلاب ينتسبون إلى معلّميهم ويُعرفون بهم، وليس بالمؤسّسة التعليميّة. من هنا اعتُبر المدرّس أو العالم المرجع الأوّل والأخير الذي يقف على رأس الهرم في الحركة التعليميّة في العصور الوسطى. وبعد انتشار المدارس، أصبحت هذه المؤسّسات تعتمد على التمويل من الأوقاف المخصّصة لها من قبل الحكّام والسلاطين أو الموسرين والأغنياء، الأمر الذي منح العلماء مركزًا أكثر قوّة حين أصبحوا مرتبطين بالأوقاف من قبل هؤلاء الحكّام والسلاطين. فليس غريبًا إذن أن نرى أنّ العلماء كانوا منقسمين بين موالين للسلطة (علماء الدنيا/ علماء السلاطين) وبين المستقلّين في أعمالهم وآرائهم (عُلماء الآخرة). وهكذا، ازداد العلماء قوّة ومركزًا قياديًّا، ليس فقط بأدائهم كمعلّمين، بل في إدارة شؤون المدارس وحركتها العلميّة، كما يديرون شؤون أوقافها بالتوافق مع مؤسّسي هذه المدارس، ويقبضون منها مرتّباتهم الشهريّة أو اليوميّة (الجامكيّة والجراية).

مع التغيّرات والتطوّرات السياسيّة، الاقتصاديّة والاجتماعيّة، أخذ الفساد يدبّ في الجهاز التعليميّ، وخاصّة في العصر المملوكيّ الأخير (منذ أواخر القرن الرابع عشر) في مصر والشام. حيث كان الحكّام والعُلماء كلّ بحاجة إلى الدعم والمساندة من الآخر؛ فالحُكّام كانوا بحاجة إلى إضفاء الصبغة الشرعيّة لسلطتهم بدعمٍ من العُلماء، بينما العُلماء كانوا يتنافسون على المناصب الدينيّة، التعليميّة وحتى الديوانيّة أيضًا عند الحُكّام. كان ذلك من أهمّ العوامل وأبرزها في ظهور علامات الفساد، والسيطرة على أموال الأوقاف للمصالح الشخصيّة، والتي عُرفت بعدة تسميات في هذه الفترة، مثل: الرّشْوة، البَذْل، البَرْطيل والسّعي عند الحكّام والسلاطين وأصحاب القرارات في التعيين للمناصب الهامّة في المدارس ومؤسّساتها، وحتى في مناصب القضاء أيضًا. حيث أخذ كلّ من أراد منصبًا في المدارس أو القضاء يبذل مبلغًا من الأموال حسب أهميّة المنصب[1].

نتيجة لذلك، استحوذ علماء السلطة والمقرّبون منهم على الحركة العلميّة في المدارس والمؤسّسات الوقفيّة. كان هؤلاء العلماء مكشوفين أمام النقد من قبل علماء الآخرة، أمثال الشيخ العزّ بن عبد السلام (ت 660هـ/1262م) وابن تيميّة (ت 728هـ/1328م)، اللذين لم يتقرّبا إلى الحُكّام وذوي النفوذ السياسيّ. كذلك كان العلماء، الأدباء والشعراء يكتبون الكثير في وصف الحركة العلميّة في هذه المرحلة، إمّا مدحًا، وإمّا نقدًا أو نُصحًا أو توصية بإصلاح الأمور فيها أو تقرّبًا وتملّقًا. وكان غالبيّة العلماء يقرضون الشعر ويتقنون اللغة العربية بفروعها، إضافة إلى ضلوعهم في أحد المواضيع الدينيّة، مثل القرآن، التفسير، الحديث، الفقه، الفرائض، الأصول، الخلاف، وغيرها من الموضوعات المتعلّقة بالدين. من هنا، يتمحور هذا البحث بشكل رئيسيّ حول موضوع النقد والمديح من خلال الشعر العربيّ للجوانب المؤثّرة والفاعلة في الحركة العلميّة وما يرتبط بها.

1 حول ظاهرة انتشار الفساد في إدارة الأوقاف، أسبابها وأثرها على العمليّة التعليميّة في مصر والشام في أواخر العصر المملوكي، انظر مثلا: أحمد، 1979؛ 129-113 :Mahamid, 2013.

أصحاب المؤسّسات العلميّة والدّينيّة وإنشاؤها بين النّقد والمديح

نلاحظ الكثير من الشعراء والعلماء ممن مدحوا الحُكّام الذين أنشأوا المدارس وخصّصوا لها الأوقاف لتُصرف عليها. كان عماد الدين الكاتب الأصفهاني مدرّسًا في دمشق، ومستشارًا للسلطان نور الدين محمود بن زنكي (ت 569هـ/1174م)، ثمّ للسلطان صلاح الدين الأيوبيّ (ت 589هـ/1193م). وقد أنشد شعرًا في مدح نور الدين زنكي لسياسته في مصلحة الدين وبناء المدارس من أجل نشر الدين ودحض البدع ومحاربة التشيّع الذي كان منتشرًا في بلاد الشام حينذاك. فقال الأصفهاني في مدح نور الدين زنكي:[2]

أسقطتَ أقساطَ ما وجدتَ من الـمُكْس بعدلٍ والقاسطُ ارتَدَعا

ولم تدعْ في ابتغاءِ مَصْلحةِ الدّيـــــنِ لنـا باقيًا ولن تَدَعـــا...

همّتُكَ الرّبْطُ والمدارسُ تبنيـــها ثوابـــًا وتهدمُ البِيَعـــــــــا

وعندما حكم السلطان الملك الصالح نجم الدّين أيوب (ت 647هـ/1249م) مصر والشام في أواخر الدولة الأيوبيّة، بنى مدرسة من أجلّ المدارس في القاهرة بين القصرين عُرفت باسمه "الصّالحيّة"، ورتّب فيها دروسًا للفقهاء من المذاهب الأربعة عام 641هـ/1243م. فقال السرّاج الورّاق مادحًا، مُعَظّمًا ومتفاخرًا لمكانتها بأنّها تفوق المدرسة النّظاميّة في بغداد، فيقول:[3]

فشَيَّدَها للعِلمِ مدرسةً غَدا عِراقٌ إليها يُنســـــبون وشامُ

ولا تذكُرَنْ يومًا نظامِيَّةً لها فليسَ يضاهي ذا النّظامِ نِظامُ

2 أبو شامة المقدسي، (جزء 1)، 1991، ص 288.

3 انظر: ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 272-273؛ السّيوطي، (جزء 2)، 1968، ص 263.

وعندما بنى والي الشام سيف الدّين يَلبُغا جامعًا في دمشق عام 748هـ/1347م، قال الأديب والشاعر ابن حبيب فيه شعرًا:[4]

يَمّمْ دمشقَ ومِلْ إلى غَربِيّها والمَحْ مَحاسِنَ حُسْنِ جامع يَلْبُغا

من قال من حَسَدَ رأيت نظيرَهُ بين الجوامعِ في البلادِ فقد لَـــغا

وقال العلّامة شمس الدين بن الصائغ ابياتًا من الشعر، مهنّئًا ومادحًا الأمير المملوكي صَرْغَتْمُش عند إنشائه مدرسةً في القاهرة عام 757هـ/ 1356م، قائلًا:[5]

ليُهنيـــكَ يا صَرْغَتْـمُـشُ ما بَنيْتَـهُ لقد فُزتَ في دُنياكَ من حُسنِ بُنيانِ

به يَزْدَهي التّرخيمُ كالزّهرِ بهجةً فَـلِله مِنْ زَهـرٍ ولله مِـنْ بـانِـي

وقال الشّهاب ابن أبي حجلة يمدح الأتابك شيخو المملوكي لبنائه الخانقاه للصوفية والجامع في القاهرة عام 757هـ/1356م، وكان من أجلّ الأمراء وأكثرهم فعلًا للبرّ والخيرات وحُبّ العُلماء والصّالحين ورجال الصّوفيّة. وكان قد أوقف الكثير من الأوقاف الوفيرة للدروس وللعلماء من المذاهب الأربعة، فنظم فيه ابن أبي حجلة شعرًا يقول:[6]

ومدرسةٍ للعِلمِ فيها مَواطِنٌ فشيخو بِها فَرْدٌ وآثارُها جَمْعُ

لَئِن باتَ فيها لِلقُلوبِ مَهابَة فَواقِفُها لَيْثٌ وأشْياخُها سبـعُ

4 النّعيمي، (جزء 2)، 1988، ص 425.

5 ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 555. ولكن السيوطي يذكر في البيت الأول كلمة "لِأُخراكَ" بدلًا من "لقد فُزت"، انظر: السّيوطي، (جزء 2)، 1968، ص 268؛ انظر أيضًا: المقريزي، (جزء 4)، 1997، ص 228. انظر هناك أيضًا عند المقريزي المدائح الشعرية في هذا الموضوع من نظم: صلاح الدين بن الرّفاعي والشهاب ابن أبي حجلة.

6 ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 557-558؛ السّيوطي، (جزء 2)، 1968، ص 266؛ المقريزي، (جزء 4)، 1997، ص 220.

ولّما بنى السلطان حسن المملوكي (ت 762هـ/1361م) مدرسته الجامعة في القاهرة لخدمة المذاهب الأربعة وبها الجامع، وتُربة السلطان بعد موته، وأصبحت من روائع ما بُني في سائر الأقاليم من الدولة المملوكية، قال ابن نُباتة في ذلك مهنّئًا:[7]

إمام الورى هُنّيتَ بالجامعِ الذي وجدتَ إلى مبناه سمدًا مُوافقا

دعا حُسنُهُ أهلَ الصّلاة لقصدِهِ فلا غرو أن جاء المُصلّى سابقا

وعندما سقطت إحدى مآذن الجامع في مدرسة السلطان حسن، أخذ الشيخ بهاء الدين السُّبكيّ يعتذر عن ذلك، بقوله:[8]

تلك الحجارةُ لم تنقض بل هَبَطتْ من خِشيةِ الله لا للنّقْصِ والخَلَلِ

لا يَعْتَري البُؤسُ بعد اليوم مدرسةً قد شُيّدت لأُهَيْلِ العْلمِ والعَمَلِ

ودُمْتَ حتى تَرى الدُّنيا بِها امتلأت عِلْمًا فليسَ بمصرَ غيرُ مُشْتَغِلِ

وعندما انتهى السلطان المملوكي الظاهر برقوق (ت 801هـ/ 1399م) من إنشاء مدرسته "الظاهريّة" وملحقاتها، بعد سنتين من بدء البناء والإنشاء، والتي تشمل على المدرسة الظاهريّة، مسجد، خانقاه للصوفيّة وقبة الظاهر برقوق، وهي مجموعة معماريّة أثريّة بين القصرين، في القاهرة عام 788هـ/1386م، أنشد الشاعر الأديب أحمد بن العطّار المصريّ، قائلًا مادحًا ومتفاخرًا بها:[9]

قد أنشأ الظاهرُ السلطانُ مدرسةً فاقت على إرَمٍ مع سُرعةِ العـملِ

يكفي الخليليّ أن جاءت لخدمتِهِ صُمّ الجبالِ لها تسعى على عَجَلِ

7 ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 561. انظر هناك وصف بناء السلطان حسن لمدرسته والجامع منذ عام 758هـ/1357م، الذي استغرق حوالي الثلاث سنوات: ص 559-561.

8 ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 575؛ انظر القصيدة كاملة: السّيوطي، (جزء 2)، 1968، ص 269-270.

9 السّيوطي، (جزء 2)، 1968، ص 271؛ انظر أيضًا: ابن إياس، 1983، 2/1: ص 351. يذكر هناك في البيت الثاني من الشعر كلمة "لِدَعْوَتِهِ" بدلاً من "لِخِدْمَتِهِ".

وقال ابن العطّار أيضًا شعرًا مهنّئًا السلطان برقوق ببناء هذه المدرسة، قائلًا:[10]

قلتُ للمَليكِ الظاهرِ المُرتَضى هنيتَ بالمدرسةِ الفائِقَة

خَنقتَ حُسّادَك قَهرًا بها فيا لها مدرسةً خانِقَة

بينما السلطان المؤيّد شيخ (ت 824هـ/1421م)، كان قد طاله النقد والسّخرية ممّا فعله بالسيطرة على بعض المباني والمنشآت في القاهرة طوعًا أو كرهًا لبناء جامعه داخل باب زُويلة عام 818هـ/1415م، ومن ضمن ذلك أبواب مدرسة السلطان حسن وغيره من الآلات. فحصل بذلك ضرر كبير للناس في تلك المنطقة لفقدان حوانيتهم وأشغالهم والكثير من الرخام في بيوتهم لاستعماله في بناء الجامع، كما نُقل الكثير من الأعمدة والعتبات والرخام والحجارة من مساجد عدّة في مصر القديمة (الفُسطاط). وعندما انتهى السلطان المؤيّد شيخ من بناء جامعه عام 820هـ/1417، حدث أنّ إحدى مئذنتي الجامع مالت للسقوط قبل اكتمال بنائها، فأمر السلطان بهدمها وبنائها من جديد. فحينها أخذت ألْسُنُ الناس تخوض بالتشنيع والسخرية من السلطان على أنّ المال الذي بُني به الجامع كان حرامًا واغتصابًا بطرق غير شرعيّة. كما ذكر أيضًا ابن تَغْري بِرْدِى هذه الحادثة وصداها الكبير بين الناس في مصر، وبلغت جميعُها إلى السلطان.[11] فكان ما قيل في السلطان المؤيّد شيخ سُخريةً في هذا المعنى:[12]

بَنى جامعًا للهِ من غيرِ حِـــلِّهِ فجاءَ بحمدِ اللهِ غيرَ مُوَفّقِ

كمُطعِمَةِ الأيتامِ من كَدِّ فَرْجِها فليتكَ لا تزني ولا تَتَصَدّقِ

وقال الشيخ بدر الدين العَيْني ساخرًا من حادثة سقوط مئذنة الجامع المذكور:[13]

10 ابن إياس، (جزء ½)، 1983، ص 373.

11 انظر هذه الأحداث: ابن إياس، (جزء 2)، 1983، ص 20–21، 31، 35–36؛ ابن تَغْري بِرْدي، (جزء 14)، 1970، ص 43–44.

12 ابن إياس، (جزء 2)، 1983، ص 20.

13 ابن إياس، (جزء 2)، 1983، ص 36؛ ابن العماد، (جزء 9)، 1992، ص 212؛ انظر أيضًا هذه الأبيات الشعريّة الساخرة مع غيرها من الأبيات التي قيلت في تلك الحادثة: ابن تغري بِردي، (جزء 14)، 1970، ص 75–76؛ انظر

منارةٌ كعروسِ الحُسنِ إذ جُليَت وهَدْمُهـــا بقضاءِ اللهِ والقدرِ
قالوا أُصيبَتْ بعَيْنٍ قلتُ ذا غَلَطٌ ما أوجَبَ الهدمَ إلّا خِسَّة الحَجَرِ

أهل العِلم بين الثّناء والنّقد

شكّل العلماء طبقة هامّة في المجتمع الإسلامي، وخاصّة مع التغيّرات والتطوّرات السياسيّة في العصور الوسطى المتأخّرة، حيث يتوسّطون بين التأثير على طبقة العامّة من الناس من جهة، وكذلك على الطبقة العُليا من الحُكّام والسلاطين وغيرهم من ذوي السلطة من جهة أخرى. فمن العلماء من يكون من أرباب المناصب الدينيّة في الإفتاء والقضاء والتدريس والوعظ، ومنهم أيضًا من أرباب المناصب الديوانيّة والحسبة. لذا كان العلماء محطّ أنظار الجميع، بخُلُقهم وعاداتهم وعلمهم وأدائهم في هذه المناصب العامّة والخاصّة، فمن الطبيعي أن يتعرّضوا للنقد والرّقابة من الجميع ما بين الثناء والمديح وبين الذمّ والوشاية. فبعد أن تبلورت طبقة العلماء والمذاهب السنّيّة في المجتمعات الإسلاميّة، لإحياء السنّة، وإحياء علوم الدين بعد الصراعات الفكرية والمذهبيّة، التي عصفت في العالم الإسلامي منذ أواخر الدولة الأمويّة وحتى منتصف القرن التاسع ونهاية العصر العباسيّ الأوّل، بقيت التنافسات بين أهل السنّة أنفسهم مع نشأة الحركات الصوفيّة، والصراعات على المناصب مع انتشار المدارس والمؤسّسات الدينيّة والعلميّة والأوقاف. ويمكن هنا عرض أمثلة من بعض العلماء وما أصابهم في مثل هذا النقد أو المديح، في العصور الوسطى المتأخّرة خاصّة.

أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م): تعرّض الغزالي لمواقف متعدّدة من العلماء بين المؤيّد والمعارض، وبين النقد والمديح لمواقفه وآرائه الدينيّة بين الأشعريّة وإحياء علوم الدين ومواقفه من الفلاسفة والشيعة الباطنيّة وغيرها. فقد ألّف الغزالي العديد من المؤلّفات يهاجم فيها الآخرين من أهل الكلام والفلسفة والغلوّ عند الباطنيّة، فمثلًا مؤلّفاته: **مقاصد الفلاسفة** و**إلجام العوامّ عن عِلم الكلام** وكتاب **تهافُت الفلاسفة** يتعرّض بها للفلاسفة وأفكارهم، وكتبه **الرّدّ على الباطنيّة** و**فضائح الباطنيّة** يهاجم بها أهل الشيعة الباطنيّة ويردّ على الغُلاة

أيضًا ما أورده السُّيوطي بما قيل من شعر في المدح وآخر في السخرية في هذا الحدث من سقوط المئذنة: السُّيوطي، (جزء 2)، 1968، ص 272-273.

منهم وأفكارهم ومعتقداتهم، هذا إضافة للمؤلّفات والمصنّفات في العلوم الشرعيّة وأمورها، مثل كتاب **إحياء علوم الدّين**. لذا تعرّض أبو حامد الغزالي للنّقد من جهات متعددّة، حتى من أهل السنّة والجماعة أنفسهم.[14] كتب أبو العباس أحمد بن معدّ بن عيسى التجيبي الأقليشي، المحدّث الصوفي، قصيدة يمدح فيها ويُثني على الشيخ الإمام الأوحد أبي حامد الغزالي، وذلك ردًا على النّقد الذي وجّهه البعض لآراء الغزالي العقلانية، والفكر الأشعري والزهد والتصوف، فيقول فيه:[15]

أَبَا حَامِدٍ أَنْتَ الْمُخَصَّصُ بِالمـــــــجدِ وأَنـتَ الذي عَلَّمْتَنَا سُنَنَ الرُّشْدِ

وضَعْتَ لَنا "**الإحياءَ**" تُحيِي نفوسَنَا وتُنْقِذُهَا مِنْ طَاعَةِ النَّازِغِ المَرْدِ

وقَسَّمْتَهُ قِسْـــمَيْنِ تُؤْخَـــذُ مِـــنْهُمَا عُلومٌ تُحِلُّ المرءَ فِي ذرْوَةِ المـجْدِ

فَمِنْـــها علاجٌ للجَـــوارحِ ظَاهِـــرٌ ومِنهَا علاجٌ للقُلوبِ منَ الـبُعْدِ

عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السّلام (ت 660هـ/1262م): كان الشيخ العِزّ بن عبد السلام من كبار العلماء ويُلقّب بشيخ الإسلام وسلطان العُلماء. يقول ابن إياس فيه: "وهو ناشر للعلم، آمر بالمعروف، ناهٍ عن المنكر، تغلّظَ على الملوك والأمراء، وتفقّه على الشيخ فخر الدين بن عساكر... وكان له كرامات خارقة، ولبس خرقة التصوّف من الشّهاب السُّهرَوَرْديّ...". وكان العزّ بن عبد السّلام ناقدًا للعلماء والحُكّام، وكان ينظم الشّعر، وقال منتقدًا لأحد الأئمّة، قائلًا:[16]

14 انظر حول ترجمة الغزالي: الإسنوي، (جزء 2)، 1987، ص 111–113؛ ابن تغري بِردي، (جزء 5)، 1970، ص 203–204؛ ابن قاضي شُهبة، (جزء 1)، 1978، ص 326–328؛ ابن خلكان، (جزء 4)، 1978، ص 216–218؛ ابن كثير، (جزء 12)، 1988، ص 173–174؛ ابن العماد، (جزء 6)، 1992، ص 18–22؛ الذهبي، (جزء 3)، 2004، ص 3676–3681؛ الذهبي، (جزء 35)، 1994، ص 115–126؛ انظر حول الغزالي وبحثه عن الحقيقة، وشيوخه ومؤلّفاته، وثناء العلماء عليه، ومنهم: أبو المعالي الجويني، الذّهبي، ابن الجوزي، تاج الدّين السّبكي، أبو حامد ابن النّجّار، أبو الحسن الشاذلي، أبو العبّاس المرسي، وغيرهم: الغزالي، 2004، ص 16–30.

15 انظر: الغزالي، 2004، ص 29.

16 ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 317–318؛ انظر حول ترجمة حياته: ابن قاضي شُهبة، (جزء 2)، 1979، ص 137–140؛ الإسنوي، (جزء 2)، 1987، ص 84–85: أبو شامة المقدسي، 2002، ص 330؛ الذّهبي، (**جزء**

وباردُ النّيّةِ عنينُـــها يُكرّرُ الرّعدةَ والهـزّة

مُكّبّرٌ سبعين في وقفةٍ كأنّما صَلّى على حَمْزة

محيي الدين النّوويّ (676هـ/1277م): كان الشيخ النّوويّ من كبار العُلماء الشافعيّة في دمشق، ومات عن عمر يناهز الخمس والأربعين سنة. على الرّغم من سنّه الصغير نسبيًّا في حياته العلميّة والدّينيّة، لكنّه بلغ المكانة العالية والمحمودة، وكان من الأئمة المجتهدين والقياديين في القضاء والإفتاء والتدريس وتصنيف الكتب. وقيل في رثائه عند موته:[17]

أيا مُحيي الدّين صارَتْ نَوَى لها قيمَةٌ بِكَ بينَ الوَرَى

فَمـا لَكَ الّا تـدّعـي الكيـما أَلَيْسَ قَلبْتَ نَوَى جَوْهَرا

ويذكر الشيخ زين الدين بن الوردي أوصاف وألقاب النوويّ، التي تنمّ عن مكانته قائلًا: "شيخ الإسلام، العالم الرّبانيّ، الزاهد ... وله سيرة مفردة في عُلومه وتصانيفه ودينه ويقينه وورعه وزهده وقناعته ... ولي مشيخة دار الحديث بدمشق وكان لا يتناول من معلومها شيئًا". كما قال ابن الوردي شعرًا في النووي بعد وفاته، منها:[18]

لَـقِـيتِ خَيْرًا يَـا نَوَى وحُرِسْتِ مِنْ أَلَمِ الـــنَّوَى

فَـلَـقَـدْ نَشَا بِكِ عَالِمٌ للهِ أَخْلَـصَ مَـــا نَـــوَى

وَعَـلَى عِـــداهُ فَـضْلُهُ فَضْلُ الحُبُوبِ عَلَى النَّوَى

الشيخ تقيّ الدين محمد بن دقيق العيد (ت 702هـ/1302م): كانت وفاة ابن دقيق العيد في مصر فاجعة لأهل العلم من العُلماء والطلبة. وقد كان عالمًا ومحدّثًا بارزًا في عصره، فوصفه السُّبكي في طبقات الشافعيّة بقوله: "شيخ الإسلام الحافظ الزّاهد الوَرِع الناسِك المجتهد المطلق، ذو الخبرة التامّة بعلوم الشريعة، الجامع بين العلم والدّين، والسّالك سبيل

48)، 1999، ص 416-419؛ ابن تغري بردي، (جزء 7)، 1999، ص 286-289.

17 ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 364؛ انظر ترجمته عند: الإسنوي، (جزء 2)، 1987، ص 266-267؛ ابن قاضي شُهبة، (جزء 2)، 1979، ص 194-200.

18 ابن الوردي، (جزء 2)، 1996، ص 219.

السّادة الأقدمين، أكمل المتأخّرين".[19] ويذكر السُّيوطي أنّ ابن دقيق العيد قد دَرَسَ على الشيخ عزّ الدين بن عبد السّلام، وحقّق العلوم إلى درجة الاجتهاد حتى بلغ رئاسة العلم في زمانه، وله الكثير من المصنّفات والمؤلّفات، وشدّ الطلبة الرّحال إليه ليأخذوا عنه العِلم في مصر.[20] وقد مدحه الشيخ الإمام العلامة المالكيّ المذهب، رُكن الدين بن القَوْبَع التونسيّ، بقصيدة مُثنيًا عليه لاجتهاده في العلم والاشتغال به في صباه، منها:[21]

صَبا للعلمِ صبًّا في صِباهُ فأعْلِ بِهمّةِ الصّبِّ الصَّبيِّ

فأتقَنَ والشبابُ لهُ لباسٌ أدِلّةَ مالكٍ والشّـــــافعِيِّ

وعند وفاة الشيخ العالم ابن دقيق العيد، قال الشيخ شرف الدين محمد القوصي قصيدة مطوّلة في رثائه، يُعبّر فيها عن حزنه لفقدانه كعالم وأثره، والتعبير عن محاسنه الخُلُقيّة ومكانته الدّينيّة والعلميّة، منها:[22]

سَيَطول بَعدَكَ في الطّولِ وُقوفي أُرْوِي الثّرَى من مَدْمَعي المَذروفِ

أبــكي على فَقدِ العُلومِ بأســرِها والمَـــــكرُمــاتِ بناظرٍ مَطروفِ

لو كان يقبلُ فيكَ حَتفُك فِـديةً لفُـديتَ من عُلمائِنا بِأُلُـــــــوفِ

يا مرشــدَ الفُتْيا إذا ما أشكَلتْ طُرُقُ الصوابِ، ومُنْجِدَ المَلــهوفِ

مــن للضــعيفِ يُعينُهُ أنَّى أتى مُستَصْرِخاً، يا غَوْثَ كلِّ ضَعيفِ

أفــنيْتَ عُمرَكَ في تُقىً وعِبادَةٍ وإفادةٍ لِلعلمِ أو تَصنيـــــــفِ

19 انظر السّبكي في ترجمته المطوّلة لابن دقيق العيد مع ذكر بعض من الأشعار والخُطب وغيرها: السُّبكي، (جزء 9)، 1968، ص 207–249؛ انظر أيضًا ترجمته: السُّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 317–320؛ الإسنوي، (جزء 2)، 1987، ص 102–106؛ ابن الوردي، (جزء 2)، 1996، ص 244؛ الشوكاني، (جزء 2)، 1998، ص 229–232؛ ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 411–412؛ ابن قاضي شُهبة، (جزء 2)، 1979، ص 299–302.

20 السُّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 317.

21 الإسنوي، (جزء 2)، 1987، ص 103؛ السُّبكي، (جزء 9)، 1968، ص 210.

22 انظر: السُّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 318–320.

وسَبَحتَ في بحرِ العُلوم مُكابِدًا أمواجَهُ والنّاسُ دونَ السّيـــفِ

تَبــكي العُلــومُ كأنّها ليلى على فُقدانِهِ وكأنّهُ ابن طريـــــــفِ

أمِنَتْ أحاديثُ الرّسولِ بِهِ من التبْديلِ والتّحريفِ والتصحيفِ

شيخ الإسلام تقيّ الدين أحمد بن تيميّة (ت 728هـ/1328): أمّا العلّامة ابن تيميّة، فقد أثار حوله الكثير من الجدل في حياته وكذلك بعد مماته، ما بين مؤيّد وبين ناقد ومعارض لمواقفه في التعامل وفي بعض فتاويه الشرعيّة، التي تركت جدلًا بين الكثير من العلماء.[23] فقد قضى ابن تيميّة عدة سنوات معتقلًا في سجون القاهرة ودمشق بسبب مواقفه الحادّة والمثيرة للجدل، حتى وفاته في سجن القلعة بدمشق. ولكن، وعلى الرّغم من ذلك، فقد كانت جنازته حافلة، واشتدّ الزّحام وتراصّ الناس تحت نعشه للتبرّك منه. ويذكر ابن الورديّ أنّ الناس ألقوا مناديلهم وعمائمهم للتبرّك، وقُدّرت النساء في الجنازة بخمسة عشر ألفًا، أما الرجال فكانوا مائتي ألف، وزاد البكاء عليه، ورثاه جماعات من العلماء والأدباء، ومنهم ابن الورديّ.[24] ويذكر الشوكانيّ نقلًا عن الذهبيّ يصف المقدرة والمكانة العلميّة لابن تيميّة قائلًا: "قرأ القرآن والفقه، وناظر واستلّ وهو دون البلوغ، وبلغ في العلوم والتفسير وأفتى ودرّسَ وهو دون العشرين، وصنّف التصانيف وصار من أكابر العلماء في حياة مشايخه، وتصانيفه نحو أربعة آلاف كرّاسة وأكثر".[25]

23 يقول ابن حجر: "وقلّ أنّ تُذكر مسألةٌ إلا ويَذكُرُ فيها مذاهب الأئمّة، وقد خالَفَ الأئمّة الأربعة في عدّة مسائل، صنّفَ فيها واحتَجّ لها بالكتاب والسُّنّة ... وأطلق عبارات أحجَمَ عنها غيرُه، حتى قام عليه خلقٌ من العُلماء بالمِصْرَيْن فبَدَعُوهُ وناظروهُ وهو ثابتٌ لا يُداهن ولا يُحابي..."، انظر: ابن حجر العسقلاني، (جزء 1)، 1992، ص 158–159. انظر هناك حول ترجمته الموسّعة: المصدر نفسه: ص 144–160؛ يقول الشوكاني عن مزاج ابن تيميّة: "... تعتريه حِدّةٌ في البحثِ وغضب وصدمة للخصوم، تزرعُ له عداوَةً في النفوس، ولولا ذلك لكانت له كلمةُ إجماعٍ ... ولكن ينقمون عليه أخلاقًا وأفعالًا". انظر: الشوكاني، (جزء 1)، 1998، ص 64–65؛

24 انظر حول ترجمة ابن تيميّة وفيها بعض الأبيات الشعريّة نظمها العديد في رثائه وذكر فضائله: ابن الورديّ، (جزء 2)، 1996، ص 275–279؛ النّعَيْمي، (جزء 1)، 1981، ص 75–77؛ ابن العماد، (جزء 8)، 1992، ص 142–150؛ ابن تغري بردي، (جزء 9)، 1999، ص 271–272؛ ابن كثير، (جزء 14)، 1988، ص 135–140؛ الشوكاني، (جزء 1)، 1998، ص 63–72.

25 الشوكاني، (جزء 1)، 1998، ص 71–72.

في هذه القصيدة الرثائيّة، إضافة لما قصد فيها ابن الوردي من رثاء ابن تيميّة، يمكن الاستقراء من خلال سطورها الكثير من جوانب حياة ابن تيميّة. فيُلاحظ فيها استعراض ابن الورديّ مناقبه، ومكانته وعِفّته، ومناهضة الحُكّام وجورهم، حتى كان يتجرّأ على الوقوف أمام الحُكّام وزجرهم وتوجيه النقد لهم، كما فعل مع سلطان التتار (المغول) غازان في دمشق عند احتلاله لبلاد الشام عام 1300. كما ناهض سياسة السلطان المملوكيّ محمد بن قلاوون ووجّه له النّقد عندما دخل على مجلسه في قلعة القاهرة أمام الحاضرين، وذلك عندما دُعي لمقاضاته وسجنه. لم يتقرب ابن تيميّة من السلطة والحكّام من أجل الحصول على منصب أو وقفٍ أو جاه، كما كان يفعل بعض العلماء الآخرين وحاسدوه. فهو بذلك مثال لعلماء الآخرة وليس علماء السلطة مع انتشار الفساد والرشوة وشراء المناصب والنفوذ بدفع الأموال في هذه الفترة من العهد المملوكي. وبالرغم من كل ما لقيه ابن تيميّة من اعتقالات ومضايقات السلطة له ومن مواقف الحاسدين، فقد بلغ من العلم والمكانة العالية بين الكثير من الناس والعلماء. فيقول ابن الورديّ في هذه المرثية.[26]

عشــا في عرضِهِ قومٌ ســلاطٌ ... لهمْ منْ نثرِ جوهرِهِ التقاطُ

تقيُّ الدينِ أحمــدُ خيرُ حَبْرٍ ... خُروقُ المعضلاتِ بِهِ تُخاطُ

تــوفي وهْوَ محــبوسٌ فريدٌ ... وليسَ لهُ إلى الدنيا انبساطُ

ولو حضروهُ حينَ قضى لألفَوا ... ملائكةَ النعيمِ به أحــاطوا

قضى نحبًا وليسَ لهُ قرينٌ ... ولا لنظيرِهِ لُفَّ القـــــماطُ

فريدًا في ندى كفٍّ وعلمٍ ... وحــلُّ المشكلاتِ به يُنــاطُ

وكانَ إلى التقى يدعو البرايا ... وينهى فرقةً فسقوا ولاطوا

وكانَ الجِنُّ تفَرَقَ من سطاهُ ... بوعظٍ للقلوبِ هوَ السياطُ

26 انظر قصيدة الرثاء: ابن الوردي، (جزء 2)، 1996، ص 275-276.

فيا لله ماذا ضمَّ لحدٌ ... ويا للهِ ما غطَّى البســـاطُ

هُم حسدوهُ لما لم ينالوا ... مناقبَهُ فقد مكروا وشـــاطوا

وكانوا عن طرائقهِ كسالى ... ولكنْ في أذاهُ لهم نشـــاطُ

وحبسُ الدرِّ في الأصدافِ فخرٌ ... وعندَ الشيخِ بالسجنِ اغتباطُ

بآلِ الهاشميّ لهُ اقتداءٌ ... فقد ذاقوا المنونَ ولمْ يواطوا

بنو تيميّة كانوا فباتوا ... نجومَ العلمِ أدركها انهباطُ

ولكنْ يا ندامةَ حابِسيهِ ... فشكّ الشركِ كانَ بهِ يُماطُ

ويا فرحَ اليهودِ بما فعلتم ... فإنَّ الضدَّ يُعجبُهُ الخباطُ

ألمْ يكُ فيكمُ رجلٌ رشيدٌ ... يرى سجنَ الإمامِ فيُستشاطُ

إمامٌ لا ولايةَ كانَ يرجو ... ولا وقفٌ عليهِ ولا رباطُ

ولا جاراكمُ في كسبِ مالٍ ... ولم يُعْهَد لهُ بكمُ اختلاطُ

ففيمَ سجنتموهُ وغظْتموهُ ... أما لجزا أذِيَّتِهِ اشتراطُ

وسجنُ الشيخِ لا يرضاهُ مثلي ... ففيهِ لقدرِ مثلِكمُ انحطاطُ

أما واللهِ لولا كتمُ سرّي ... وخوفُ الشرِّ لانحلَّ الرباطُ

وكنتُ أقولُ ما عندي ولكنْ ... بأهلِ العلمِ ما حَسُنَ اشتطاطُ

فما أحدٌ إلى الإنصافِ يدعو ... وكلٌّ في هواهُ لهُ انخراطُ

سيظهرُ قصدُكم يا حابسيهِ ... ونُنبِئُكُمْ إذا نُصِبَ الصّراطُ

فها هو ماتَ عنكُمُ واسترحتُم ... فعاطوا ما أردتم أنْ تعاطوا

وحُلُّوا واعْقِدوا منْ غيرِ ردٍّ ... عليكُمْ وانطوى ذاكَ البِساطُ

وقد كان المؤرّخ والعالم ابن كثير تربطه علاقة مودّة وصُحبة منذ الصغر مع ابن تيميّة. وكما يبدو من خلال ترجمته لابن تيميّة، أنّه كان متحيّزًا مع صاحبه في وصف أعماله، مع أنّه يعترف بأنّ ابن تيميّة كان يُخطئ أحيانًا، فيقول ابن كثير عنه في ذلك: "... من كِبارِ العُلماءِ وممّن يُخطئُ ويُصيب، ولكن خَطأهُ بالنّسبة إلى صَوابِهِ كنقطةٍ في بحر لجي، وخَطَأه أيضًا مغفورٌ له...". لذا نرى ابن كثير يُكِنّ لابن تيميّة التقدير والاحترام، فيذكره بالثناء نثرًا في ترجمته له، كما يستشهدُ بالثناء عليه من شعر الشيخ ابن الزّملكاني، يقول فيه:[27]

ماذا يقولُ الواصفون لــهُ ... وصفاته جلّت عن الحَصْرِ

هــو حُــجّةٌ للهِ قاهرةٌ ... هــو بينَنا أُعجوبَةُ الدّهرِ

هو آيةٌ في الخَلقِ ظاهرةٌ ... أنــوارُها أربَتْ على الفَجرِ

الشيخ أثير الدين محمد ابن أبي حيّان الأندلسي (ت 745هـ/1344م): اشتهر الإمام العالم العلّامة أثير الدين الأندلسي في مصر أيضًا، حيث دَرَس على كبار أعيان العُلماء فيها، حتى فاق على عُلمائها في عصره. وكان بارعًا في العِلم، في النّحو والشّعر، وألّف الكتب الجليلة، وكان ناظمًا للشعر وناثرًا. وقد رثاه المؤرّخ والعلّامة صلاح الدين الصّفدي بقصيدة، منها:[28]

مات أثيرُ الدينِ شَيْخُ الوَرَى ... فاستعرَ البارِقُ واسْتَعْبرا...

مات إمامٌ كان في عِلمه ... يُرى إمامًا والوَرَى مِن وَرَا...

فالنحوُ قد سارَ الرّدى نحوَهُ ... والصّرفُ للتصريف قد عَيّرا...

إن ماتَ فالذّكرُ لهُ خالدٌ ... يَحْيى بهِ من قبلِ أنْ يُنشرا...

شمس الدين محمد بن عبد الله الذهبيّ (ت. 748هـ/1348م): كان ناقدًا لمن سبقه من العلماء، لا يُنصفهم في التراجم، وأورد ذلك في مؤلّفاته، إن كان ذلك مدحًا أو نقدًا لمواقفهم العلميّة، ومراكزهم الدينية إن كان بها خلل. فيذكر ابن الورديّ في هذا السياق قوله: "واعتمدَ

27 ابن كثير، (**جزء** 14)، 1988، ص 137، 139؛ انظر أيضًا: ابن الوردي، (جزء 2)، 1996، ص 278.

28 ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 501-502.

في ذِكْر سِيَرِ الناس ... فآذى بهذا السّبب في مصنّفاته أعراض خلقٍ من المشهورين".[29] أمّا تاج الدين السُّبكي فيذكر في ترجمته للذهبيّ، أنّه كان مُحدّث العصر، وأنّه أحد الحُفّاظ الأربعة في عصره، إضافة إلى والد السُّبكي، تقيّ الدين السُّبكي، والمِزّي والبِرزالي. فيقول تاج الدن السُّبكي في طبقاته: "وأمّا أستاذنا أبو عبد الله فبَصَرٌ لا نظير له، وكنزٌ هو الملجأُ إذا نزلت المُعضلة، إمامُ الوجود حفظًا، وذهبُ العصر معنًى ولفظًا، وشيخ الجرحِ والتعديل، ورجل الرجال في كلّ سبيل، كأنّما جُمعت الأمّة في صعيد واحد فنظرها ثمّ أخذَ يُخبِرُ عنها إخبارَ من حضرَها".[30] وكان الذهبيّ قد طلب علم الحديث عن عمر ثماني عشر سنة، فسمع على كبار العلماء والمحدّثين في عدّة أماكن في بلاد الشام ومصر ومكّة. كذلك سمع منه الجمع الكثير من الطلبة واستقرّ في دمشق، وصار رحلة لطلّاب العلم من سائر البلدان، كما ترك إرثًا غنيًّا من المؤلّفات والتصنيف في التاريخ والتراجم وعلم الحديث وغيره من الفنون، من أهمّها كتابه **تاريخ الإسلام** المؤلّف من عدّة أجزاء.[31] وعند وفاته، رثاه تلميذه تاج الدين السُّبكي بقصيدة، منها:[32]

مَن للحديثِ وللسّارينَ في الطّلَبِ ... من بعدِ موتِ الإمامِ الحافظِ الذهبي
مــن للرّوايةِ للأخـــبارِ ينشُرُها ... بين البريّةِ مِنْ عُجْمٍ ومِنْ عَرَبِ
من للدّرايةِ والآثارِ يحفَظُها ... بالنّقدِ من وَضْعِ أهلِ الغَيِّ والكَذِبِ
من للصّناعةِ يدري حَلَّ مُعضِلِها ... حتى يُريكَ جلاءَ الشّكِّ والرّيَبِ
من للجماعَةِ أهلِ العلمِ يُلبِسُهُم ... أعلامَهُ الغُرّ من أبرادِها القُشُبِ
من للتّخاريجِ يُبديها ويَدخُلُ في ... أبوابِهـــــــا فاتِحًا للمُقفَلِ الأشِبِ

29 ابن الوردي، (جزء 2)، 1996، ص 337.

30 السُّبكي، (جزء 9)، 1968، ص 101.

31 انظر ترجمته وبعض النظم من أشعاره ومنها في النقد في "أسما المدلّسين": السُّبكي، (جزء 9)، 1968، ص 100–123؛ ابن كثير، (جزء 14)، 1988، ص 225؛ الشوكاني، (جزء 2)، 1998، ص 110–112: ابن حجر العسقلاني، (جزء 3)، 1992، ص 336–338؛ النّعَيْمي، (جزء 1)، 1981، ص 78–79؛ ابن الوردي، (جزء 2)، 1996، ص 337؛ ابن العماد، (جزء 8)، 1992، ص 264–268؛ الإسنوي، (جزء 1)، 1987، ص273–274؛ ابن تغري بِردي، (جزء 9)، 2002، ص 268–272؛ ابن تغري بِردي، (جزء 10)، 1970، ص182–183؛ ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 521؛

32 انظر هذه القصيدة أو بعضها: السُّبكي، (جزء 9)، 1968، ص 109–110.

من في القراءاتِ بين الناسِ نافِعُهُم وعاصِمٌ رُكْنَها في الــجَحْفَلِ اللّجِبِ
من للخطابَةِ لمّا لاحَ يَرْفُلُ في ثوبِ السّوادِ كَبَدْرٍ لاحَ في سُحُبِ...
هو الإمامُ الذي روّت رِوايتُهُ وطبّقَ الأرضَ من طُــلّابِهِ النّجُبِ
مُهَذّبُ القولِ لا عِيٌّ ولَجلَجَةٌ مُثَبّتُ النّقلِ سامي القَصْدِ والحَسَبِ

القاضي تقيّ الدين السُّبكي (ت 756هـ/1355م): كان تقيّ الدين السُّبكي من سلالة من العلماء الشافعيّة، من كبار العُلماء الذين تولّوا العديد من المناصب الدينيّة في القضاء والتدريس في مصر وبلاد الشّام. فعندما توفي السُّبكي في دمشق، رثاه الشيخ جمال الدّين ابن نُباتة شعرًا مطوّلًا فيه المدح والإجلال، قال فيه:[33]

نعاهُ للفضلِ والعَلياءِ والنّسَبِ ناعِيه للأرضِ والأفلاكِ والشّهُبِ...
لهفي وقد لبِست حُزنًا لِفُرْقَتِهِ حِدادها أسطرُ الأشْعارِ والخُطَبِ...
آهًا لِمرْتَحِلٍ عنّا وأَنْعُمُهُ مثل الحقائبِ والطلابِ والحقَبِ...
قاضي القُضاةِ عَزاء من إمامِ تُقى بالفضلِ أوصى وصاةَ المرءِ بالعقبِ
ما غابَ عَنّا سِوى شخصٌ لوالدكم وعِلمُهُ والتُّقى والجودُ لم يَغِبِ

صلاح الدّين بن أيبك الصّفديّ عام 764هـ/ 1363م: وهو المؤرّخ والعالم الشهير ابن أيبك الصّفديّ. عند وفاته، رثاه الشيخ والأديب الشاعر جمال الدين بن نُباتة المصريّ. وكان الصّفديّ عالمًا فاضلًا، شاعرًا، وعمل في ديوان الإنشاء في القاهرة ودمشق، وكان كاتب السرّ في حلب، لذا كان جيّدًا في كتابة إنشاء الرسائل والمراسيم. هذا ساعده على أن يكتب الكثير من كتب التاريخ، منها **الوافي بالوَفَيات**، **أعيان العَصْر وأعوان النَّصر**، وغيره الكثير من المؤلّفات في علوم جليلة ومفيدة ما يزيد على المئة. فقال ابن نُباتة في رثائه:[34]

33 ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 556-557.

34 ابن إياس، (جزء 1/2)، 1983، ص 7؛ انظر ترجمة ابن أيبك الصّفدي: ابن قاضي شُهبة، (جزء 3)، 1979، ص 119-121.

فقدتُ من الخِلّانِ قَوْمًا سألتُهُم دَوامَ الوَفَا إنّ الوفاءَ قليلُ

وإنّ افتقادي واحدًا بعدَ واحِدٍ دليلٌ على ألّا يَدومَ خليلُ

عزّ الدين عبد العزيز بن بدر الدين بن جماعة (ت 767هـ/1366م): مات القاضي عزّ الدين ابن جماعة في مكّة، وكان عالمًا فاضلًا وقرأ الحديث والفقه، وأفتى ودَرَّسَ وخطبَ وولي القضاء بمصر. وكان على نهج والده بدر الدين بن جماعة، وكان خيّرًا ديّنًا، صلبًا في الأمور الشرعيّة، وكان عفيفًا من الرّشوة، ولا يقبل في الحقّ رسالة من السّلاطين والحُكّام، حتى إنّه ترك منصبه في القضاء اختياريًّا وسافر إلى مكّة معتزلًا ومُقيمًا بها حتى وفاته هناك. وقال به بعض الشعراء مدحًا وثناءً له ولوالده:[35]

قاضي القُضاةِ المَفَدّى لـــه الأمورُ مُطاعَهْ

ســـألتُ مَنْ هو ابوهُ فقيلَ لي ابن جَماعَهْ

بُرهان الدين إبراهيم بن جماعة (ت 790هـ/1388م): كان بُرهان الدين بن جماعة أحد أحفاد بدر الدين بن جماعة، وكان قد عزل نفسه طوعًا من منصب القضاء عدّة مرات، ثم يعود بعد أن يسترضيه السلطان. كان قد تنقّل في المناصب الدينيّة والتعليميّة ما بين القدس ومصر ودمشق، وانتهت إليه رئاسة العلماء وكان مُحبّبًا إلى الناس. فكان خطيبًا ومدرّسًا وقاضيًا، ثم شيخ الشيوخ للصّوفيّة في دمشق، وقد دَرّسَ العلوم الشرعيّة من حديث وتفسير القرآن وغيره من العلوم اللغويّة.[36] ويذكر مجير الدين الحنبلي ألقاب برهان الدين التي تدلّ على مكانته القياديّة في المناصب الدينيّة والعلميّة، فيقول: "قاضي القُضاة، شيخ الإسلام، بُرهان الدين أبو إسحق إبراهيم ... ابن جماعة، قاضي قُضاة مصر والشام، وخطيب

35 ابن إياس، (جزء 2/1)، 1983، ص 32؛ انظر عنه أيضًا: السُّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 359؛ ابن العماد، (جزء 8)، 1992، ص 359–358؛ الشوكاني، (جزء 1)، 1998، ص 360–359؛ ابن قاضي شُهبة، (جزء 3)، 1979، ص 138–135.

36 كان لعائلة ابن جماعة دورها ومكانتها العلميّة في العصرين الأيوبي والمملوكي ما بين بلاد الشام ومصر، انظر: Salibi, 1958, pp. 97–109

الخُطباء، وشيخ الشُّيوخ، وكبير طائفة الفُقهاء، وبقيّة رُؤساء الزّمان ..."[37] وبعد أن هرم وكبر سنّه، اعتزل القضاء، وبعث إليه السلطان متلطّفًا به ليعود إلى منصبه، ولكنّه أقسم على السلطان أن لا يشقّ عليه بذلك حتى أيس السلطان من الطلب. عندها أنشأ ابن جماعة يقول في هذا السياق:[38]

وُليتُ القَضاءَ وليتَ القَضاءَ فلـــم يكُ شيئًا تولّيتُه

فأوقَعَني في القَضاءِ القَضاءُ وما كنتُ قِدمًا تمنّيتُه

أكمل الدّين محمد بن أحمد البابرتي الرّومي الحنفي (ت 786هـ/1384م): عند وفاة العالم الشيخ أكمل الدّين البابرتي الرّومي، قيل في رثائه الشعر الحسن الذي يبيّن محاسنه وفضله في العلم ومكانته الرّفيعة. فقد وصفه ابن إياس في تاريخه بعدة تسميات، مثل "فريد دهره ووحيد عصره، شيخ الشيوخ، كان إمامًا عالمًا فاضلًا، بارعًا في العلوم، ورعًا زاهدًا صالحًا، ديّنًا خيّرًا، متنزّهًا عن الدخول في المناصب الكبار". وقد عُرض عليه منصب القضاء فأبى ذلك، وقنع بمشيخة الخانقاه الشيخونيّة للصّوفيّة في القاهرة. وقد مشى السلطان الظاهر برقوق في جنازته احترامًا وتعظيمًا له وحضرَ دفنه. وقد قيل في رثائه:[39]

شيخٌ إلى سُبُلِ الرّشادِ مُسلّكٌ وسبيلُهُ في العِلمِ ما لا يُجهَـلُ

شيخٌ تبحّرَ في العلومِ فمَنْ رَأى بَحْرًا يَسـوغُ لوارِديهِ المَنْهَـلُ

شيخٌ عليهِ مِنَ المَهابَةِ رَوْنَقٌ كالبَدْرِ لـكنْ وجهَهُ مُتَهَـلِّلُ

شيخٌ تَقَدَّمَ في العلومِ لأنّهُ إنْ عُدّ أربـابُ الفضـائلِ أوّلُ

37 العُلَيمي، (جزء 2)، 1999، ص 186–187؛ حول ترجمة برهان الدين ابن جماعة، انظر: ابن قاضي شُهبة، (جزء 3)، 1979، ص 188–190؛ ابن العماد، (جزء 8)، ص 533–534؛ ابن تَغْري بِرْدي، (جزء 11)، 1970، ص 314–315؛ ابن حجر العسقلاني، (جزء 1)، 1969، ص 355؛ ابن حجر العسقلاني، (جزء 1)، 1992، ص 38–39.

38 ابن إياس، (جزء 2/1)، 1983، ص 142؛ انظر هذه الأبيات أيضًا في سياق آخر: السّيوطي، (جزء 2)، 1968، ص 161.

39 ابن إياس، (جزء 2/1)، 1983، ص 351–353؛ انظر ترجمته أيضًا: السّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 471.

شيخٌ بحُسْنِ بَيانِهِ وشُروطِهِ ما باتَ بالمفتاحِ بابٌ مُـقـفَلُ
ما قيلَ هذا كامِلٌ في ذاتِهِ إلا وقُلتُ الشيخ عندي أكْمَـلُ

شيخ الإسلام سراج الدين عمر بن رسلان العسقلانيّ الشافعيّ المعروف بالبُلقينيّ (ت 805هـ/1402م): عندما توفّي شيخ الإسلام سراج الدين البُلقينيّ في القاهرة، والذي كان يوصف بأن انتهت إليه رئاسة العلم في أقطار الأرض، فريد عصره، ووحيد دهره، رثاه العلّامة شهاب الدين ابن حجر العسقلانيّ بقصيدة مطوّلة يُبرز فيها مكانته الدينيّة والعلميّة وآدابه السلوكيّة والخُلقيّة، كما يذكر أثر وفاته وفقدانه على هذه المجالات، فيقول منها:[40]

يا عَينُ جودي لِفَقد البحر بالمطرِ واذري الدموعَ ولا تُبقى ولا تَذَرى...
بحرُ العُلومِ الَّذي ما كَدَّرَته دِلًا مِنَ المَسائِلِ إن تُشكِل وَإِن تدُرِ
وَالحبرُ كم حبّرَت طِرسًا يَراعتُهُ حَتّى يُجانسَ بين الحِبر وَالحِبَرِ
لَم أَنسَ لما يَحُفُّ الطالِبونَ بِهِ مِثلَ الكَواكب إذ يَحفُفنَ بِالقمرِ
فيَقسِمُ العلمَ في مُفتٍ وَمبتَدِئٍ كقِسمةِ الغيثِ بين النّبتِ والشجرِ
وَلَم يَخُصَّ بِبشرٍ منه ذا نَشَبٍ بَل عمَّهم فَضلُهُ بِالبِشْرِ والبِشَرِ
لَقَد أَقامَ مَنارَ الدينِ مُتّضحًا سِراجُهُ فأضاءَ الكون لِلبشرِ
مَن لِلفَضائِل أَو مَن لِلفَواضِل أَو مَن لِلمَسائِل يُلقيها بِلا ضَجَرِ
مَن لِلفَوائِد أَو من لِلعَوائد أَو مَن لِلقَواعِد يَبنيها بِلا خوَرِ
مَن لِلفَتاوى وَحَلِّ المشكلات إذا جَلَّ الخطاب وَظَلَّ القوم في فِكَرِ...
مُحَدِّثٌ قل لِمَن كانوا قَد اتّفقوا كَي يَسمَعوا منه فُزتُم منه بالوَطَرِ

40 انظر القصيدة بأكملها: السّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 329-335؛ وحول ترجمة البُلقينيّ، انظر: ابن قاضي شُهبة، (جزء 4)، 1980، ص 42-52؛ ابن إياس، (جزء 2/1)، 1983، ص 674-675؛ ابن حجر العسقلاني، (جزء 2)، 1994، ص 245-247؛ السخاوي، (جزء 6)، 1992، ص 85-90؛ الشريف، 2017، ص 85-88.

علوتمُ فَتَواضعتم عَلى ثقةٍ لمّا تواضعَ أَقوامٌ عَلى غَرَرِ
مُحَدِّث كم له بِالفَتح مِن مَدَدٍ تَحقيقُ رَجوى نبيّ اللَه في عمرِ...
وَإِن تكلّمَ يَومًا في مناظرةٍ يَدِقُّ مَعناه عَن إِدراك ذي نظرِ
سَل ابن عدلانَ عَن تَحقيقه وَأَبا حَيّان وَاِعدِل إِذا حُكِّمت واِعتبرِ
مسدَّدُ الرأي حَجّاجُ الخصوم غَدا في سَعيه خير حجّاج ومعتمرِ...
أَوحشتَ صُحفَ علومٍ كنت تَجمعها وَمَنزِلًا بك مَعمورًا من الخَفَرِ
لَم يَستَملكَ لِشادٍ أَو لِغانِيَة بَيتٌ مِن الشِعر أَو بَيتٌ مِنَ الشَعَرِ
لَكِن عَكفتَ عَلى اِستنباط مَسألة أَو حَلِّ معضِلة أَعيَت عَلى الفِكَرِ
بِالنَصر قمت لِنَصٍّ نستدلّ بِهِ كالسيفِ دلّ عَلى التأثير بالأثرِ
طَويتَ عنّا بِساطَ العلمِ مُعتليًا فَاهنأ بمقعدِ صدقٍ عند مُقتدرِ...
لَهفي عليه لِلَيلٍ كانَ يقطعُهُ نَفلًا وَذِكرًا وَقُرآنًا إِلى السّحرِ
لَهفي عَلَيهِ لِعِلمٍ كان يجمعُهُ يَشُقُّ فيهِ عَلَيهِ فُرقةُ السّهرِ...
لَهفي عَلى حافِظِ العصرِ الَّذي اشتهرت أَعلامُه كاشتِهار الشمسِ في الظهُرِ
علمُ الحَديث انقَضى لمّا قَضى وَمَضى وَالدّهرُ يَفجَعُ بعد العين بالأثرِ...
لَهُ مَناقِبُ تَسري ما سَرى قَمَرٌ وسيرةٌ سار فيها أَعدلَ السّيَرِ
عِلمٌ وَحلمٌ وعدلٌ شاملٌ وتُقىً وعفّةٌ وَنوالٌ غَيرُ مُنحصرِ

الحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقيّ الشافعيّ (ت 806هـ/1403م): عندما توفّي المحدّث والحافظ زين الدين العراقيّ، عزّ فقدانه على الجميع، وعلى محبّيه وأقرانه وطلّابه الكثيرين بشكل خاصّ، فكتبوا الشعر في رثائه بغُرر القصائد، وذلك لِمَا تمتّع به الحافظ العراقيّ في نفوس الناس. فمثلًا تلميذه الحافظ العلّامة والمؤرّخ شهاب الدين بن حجر

العسقلاني، الذي أصبح مثيل معلّمه، فقد رثاه بقصيدة تكريمًا له وتعظيمًا لمكانته العلميّة والتربويّة. وقد نُعت زين الدين العراقي على يد المؤرّخين وأهل زمانه بعدّة صفات تدلّ على مكانته في العلم والتصنيف والحفظ للحديث، مثل: حافظ العصر، العلّامة، مُحدّث زمانه، انتهت إليه رئاسة علم الحديث. ويقول عنه السُّيوطي: "وشرعَ في إملاء الحديث... فأحيا الله تعالى به سُنّة الإملاء بعد أن كانت داثرة، فأملى أكثر من أربعمائة مجلس. وكان صالحًا متواضعًا...".[41] وقال تلميذه الحافظ العلامة ابن حجر العسقلانيّ في رثائه:[42]

مُصابٌ لم يُنَفّس للخِناقِ ... أصارَ الدّمعَ جارًا للمآقي

فَرَوْضُ العِلم بعد الزّهوِ ذاوٍ ... وروحُ الفَضْلِ قد بلغَ التّراقي...

فلم تُبقِ الملاحمُ والرّزايا ... بأرضِ الشام للفُضَلاءِ باقي

وطافَ بأرضِ مصرٍ كلّ عامٍ ... بكأسِ الحيِّ للعلماءِ ساقي

فأطفأت المنونُ سراجَ علمٍ ... ونورًا نارُهُ لأولي النفاقِ...

ومن فتحت له قدما علومٌ ... غَدَوْن لغيرِهِ ذات انغلاقِ

وجارى في "الحديث" قديم عهد ... فأحرزَ دونه خيلَ السّباقِ

وبالسّبعِ القراءاتِ العَوالي ... رَقى قدمًا إلى السّبعِ الطباقِ

فَسَلْ "إحيا علوم الدين" عنه ... أما وافاه من ضيق النّطاق...

فتى كَرمٍ يزيد وشيخُ عِلمٍ ... لدى الطُّلاب مع حِمْلِ المَشاقِ

فَيُغري طالبًا عِلمًا ويُقري ... قرى فَدَّتْهُ نفسي باشتياقِ

41 السّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 360؛ انظر حول ترجمة زين الدين العراقي: ابن حجر العسقلاني، (جزء 2)، 1994، ص 275–279؛ السخاوي، (جزء 4)، 1992، ص 171–178؛ ابن العماد، (جزء 9)، 1992، ص 87–88؛ المقريزي، (جزء 6)، 1997، ص 108؛ الشوكاني، (جزء 1)، 1998، ص 354–356؛ ابن إياس، (جزء 2/1)، 1983، ص 691–682؛ ابن قاضي شُهبة، (جزء 4)، 1980، ص 33–38.

42 ابن حجر العسقلاني، (جزء 2)، (1994)، ص 278–279؛ ابن إياس، (جزء 2/1)، 1983، ص 692؛ وانظر القصيدة كاملة: السّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 360–362

ويا أسَفي عليه لحِفظِ وُدٍّ إذا نُسِيَتْ مَوَدّات الرّفاقِ

ويا أسَفي لتقييدات عِلمٍ تولّت بعدهُ ذات انطلاق...

شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلانيّ (ت 852هـ/1449م): عند وفاة قاضي القضاة المعروف بابن حجر العسقلانيّ في مصر، كانت وفاته وقعًا حزينًا على أقرانه من العلماء والأدباء والشعراء، الذين أخذوا عنه الحديث والعلوم الأخرى. كان ابن حجر العسقلاني مُلمًّا في كثير من فنون الأدب والشعر والعُلوم الشرعيّة، وبرع في علم الحديث حتى حظيَ بلقب "الحافظ"، ويصفه السُّيوطي قائلًا: "... وتقدّم في جميع فنونه، وانتهت إليه الرحلة والرياسة في الحديث في الدنيا بأسرها، فلم يكُن في عصره حافظٌ سواه، وألّفَ كُتبًا كثيرة كشرحِ صحيح البُخاري، ... والإصابة في تمييز الصّحابة، ... وأملى أكثر من ألف مجلس".[43] وقد أجمع المؤرخون وأصحاب التراجم على أوصاف وألقاب ابن حجر العسقلانيّ والتي نالها من خلال مناصبه العديدة ومكانته العلميّة والدينيّة التي عمل بها طوال حياته. فيصفه ابن تغري بِردي بقوله: "... حافظ المشرق والمغرب، أمير المؤمنين في الحديث، علّامة الدّهر، شيخ مشايخ الإسلام، حامل لواء سُنّة الأنام، قاضي القضاة، أوحد الحُفّاظ والرُّواة".[44] كما ويصفه ابن إياس بأنّه شيخ الإسلام، حافظ العصر، علّامة الوجود، قاضي قضاة الشافعيّة. ويقول عنه: "... وكان عالمًا فاضلًا بارعًا في العلوم، ناظمًا ناثرًا، مُحدّثًا ماهرًا في الحديث، ورحل إلى الأقطار في طلب الحديث، وأخذ العلم عن الشيخ زين الدين العراقيّ، والشيخ سراج الدين البُلقينيّ ... وألّف نحوًا من مائة كتاب... وانتشر ذكره في

43 انظر: السّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 363-364. وله المؤلفات في التاريخ والتراجم مثل: **الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، وكتاب **إنباء الغمر بابناء العمر**؛ حول ترجمة ابن حجر وعن رحلاته في طلب العلم، دراسته وعلومه وتصنيفاته ومراتبه ومراكزه العلمية والدينية في العصر المملوكي، انظر: السخاوي، (جزء 2)، 1992، ص 36-40؛ ابن إياس، (جزء 2)، 1983، ص 268-271؛ ابن العماد، (جزء 9)، 1992، ص 395-399؛ ابن تغري بِردي، (جزء 15)، 1971، ص 532-534؛ انظر ترجمته وبعضًا من أشعاره: ابن تغري بِردي، (جزء 2)، 1984، ص 17-32؛ الشوكاني، (جزء 1)، 1998، ص 87-92؛ المقريزي، (جزء 1)، 2002، ص 238-250؛ انظر أيضًا الدراسة والتحقيق حول ابن حجر العسقلاني وأعماله: القزقي، (دراسة وتحقيق)، 1999.

44 ابن تغري بِردي، (جزء 15)، 1971، ص 532.

الآفاق، وحسُنت سيرتُهُ، وكان مُتواضعًا ليّن الجانب، حَسَن المحاضرة، كثير البِرّ والصدقات..."[45] أمّا الشّوكاني فيرى به عالمًا رفيع القدر يكنّ له الجميع الاحترام والمكانة العالية، حتى إنّ جنازته كانت مشهدًا لم يُرَ مثله، حيث حضرها أرباب الدولة من الخليفة والسلطان ومن دونهما من الأمراء، وقد شهدوا جنازته تقديرًا وتعظيمًا لمكانته السّامية، وقد صلى الخليفة عليه وتزاحم الأمراء وكبار الدولة على حمل نعشه.[46]

ويذكر السخاوي من جهته، أنّ تصانيف ابن حجر تميّزت بتنوّعها، ومعظمها في فنون الحديث، وفيها من فنون الأدب والفقه والأصلين وغيرها من فنون العلم وزادت على مائة وخمسين تصنيفًا. وأسهب السخاويّ في ذكر محاسن ابن حجر العسقلانيّ وفضائله في العلم والآداب، وذكائه، والمناصب التي تولّاها في النظر والتدريس في مدارس القاهرة الكبار وجوامعها، والإفتاء بدار العدل، والخطابة بجامع الأزهر وجامع عمرو (العتيق/ الفسطاط)، وخَزْن الكتب وغيرها الكثير من المهامّ، ويقول في ذلك: "وأملَى ما ينيف على ألف مجلسٍ من حِفظِهِ، واشتهر ذكرُهُ وبَعُد صيتُه، وارتحل الأئمّة إليه، وتبجّحَ الأعيان بالوفود عليه، وكثُرت طلبتُه حتى كان رؤوسُ العُلماء من كلّ مذهب من تلامذته؛ وأخذ الناس عنه طبقة بعد أخرى، وألحق الأبناء بالآباء والأحفاد، بل وأبناءهم بالأجداد... وامتدحه الكبار وتبجّح فحول الشُّعراء بمُطارحته..."[47] فعند وفاته رثاه الأديب الشيخ شهاب الدين الحجازيّ بقصيدة مطوّلة ومعبّرة عن حزنه لفقدان خليل وصديق، ومادحًا إيّاه في موروثه من العلم والعمل، يقول فيها:[48]

كلّ البريّة للمنيّةِ صائِرَهْ وقفوا لها شيئًا فشيئًا سائِرَهْ...

45 ابن إياس، (جزء 2)، 1983، ص 269.

46 انظر: الشوكاني، (جزء 1)، 1998، ص 92.

47 السخاوي، (جزء 2)، 1992، ص 39؛

48 انظر القصيدة الرثائية: السّيوطي، (جزء 1)، 1968، ص 364-366: ابن إياس، (جزء 2)، 1983، ص 269-270؛ هناك بعض الاختلافات في كلمات بعض أبيات القصيدة عند السّيوطي وعند ابن إياس؛ انظر أيضًا بعض الأشعار التي قيلت في رثاء ابن حجر العسقلاني ومن ضمنها مختارات من بعض أبيات القصيدة المذكورة هنا: القزقي، 1999، ص 74-76.

لكن سَئِمْتُ العيشَ من بعد الذي قد خـــلّفَ الأفكارَ منّا حـائِرَه
هو شيخُ الاسلامِ المعظّم قدرُهُ من كان أوْحَدَ عصرِهِ والنّادِرَه
قاضي القضاة العسقلانيّ الذي لم ترفع الدنيا خصيمًا ناظِرَه
وشهابُ دينِ الله ذي الفضلِ الذي أربى على عددِ النّجومِ مُكاثَرَه...
هو كيمياءُ العلمِ كم من طالبٍ بالكسْرِ جاء لهُ فأضحى جابِرَه
لا بدعَ إن عادت علومُ الكيميا من بعد ذا الحجر المكرّمِ بائِرَه
لهفي على من أوْرَثَني حَسْرةً درسُ الدّروسِ عليه إذ هي خاسِرَه
لهفي عليه عالِمًا، بوفاتِهِ دَرَسَتْ دروسٌ والمَدارسُ داثِرَه
لهفي على الإملاءِ عُطْلٌ بعدهُ ومعاهدُ الأسماعِ إذ هي شاغِرَه
لهفي عليه حافظَ العصرِ الذي قد كان معدودًا لكلِّ مُناظَرَه
لهفي على الفقهِ المهذّبِ قد غدا حاوي القصور وعنه يعجزُ حاصِرَه
لهفي على النحوِ الذي تسهيلُه مُغني اللبيبِ مساعِدٌ لمذاكَرَه...
لهفي على عِلم العروضِ تقطّعَت أسبابُهُ بفَواصِلٍ مُتغايرَه
لهفي عليه خزانة العلمِ التي كانت بها كلّ الأفاضلِ ماهِرَه...
يا دمعُ واسقي تربةً ولو انّها بعلومِهِ جرت البِحارُ الزّاخِرَه...
يا قبرُ طِبْ قد صِرتَ بيتَ العِلمِ أو عينًا به إنسانُ قطبِ الدائِرَه

ومما قاله شهاب الدين المنصوري في رثاء ابن حجر العسقلانيّ:[49]

49 القزقي، 1999، ص 76.

بكاك العِلمُ حتى النّحوُ أضحى مع التّصريفِ بَعْدكَ في جِدالِ

وقد أضحى البديعُ بلا بَيانٍ وقد سَلَفَت معانيه الغَوالي

وقد دَرَسَتْ دروسُ العِلمِ حُزْنًا وقد ضَلّ الجوابُ عن السُّؤالِ...

فيا قبرًا ثوى فيه تهنّى فقد حُزتَ الجميلَ مع الجَمالِ

سقاكَ الله عَيْنًا سَلسبيلًا وأسْبَغَ ما عليك من الظلالِ

وقد طال النقد أحيانًا هيئة العلماء ومنظرهم الخارجيّ من لباس أو عادات، والتي تشذّ عن العادة المألوفة. فعلى سبيل المثال، كان الشيخ ضياء الدين القِرميّ (ت 780هـ/1379م) فاضلًا في علم الطبّ والعلوم العقليّة، ولكن هيئته كانت غريبة، إذ كان طويل اللحية إلى حدّ أنّها تصل إلى رجليه، فقال فيه بعض الشعراء هجوًا لطيفًا، يقول:[50]

ما أحدٌ طالت لحـــــيتُهُ فزادت اللحيَةُ في هيئَتِه

إلا وما ينقصُ من عقلهِ أكثرُ ممــا زادَ في لِحيَتِه

النقد لعُلماء السُّلطة

يذكر ابن عبد البرّ الكثير من الأحاديث وروايات الأثر والسّلف والأشعار حول موضوع التقرّب والمجيء إلى السلاطين والحُكّام، ويذكر منها على سبيل المثال الحديث القائل: "صنفان من أمّتي إذا صَلُحا صَلُح النّاس: الأمراء والفقهاء"، ومنها أيضًا من الأقوال: "شرّ الأمراء أبعدهم من العُلماء وشر العُلماء أقربهم من الأمراء".[51] واستشهد بأبيات شعريّة كتبها عبد الله بن المبارك في ذمّ صديق له يعمل في منصب عند الحُكّام في جمع أموال العُشور (ضريبة العُشر)، فيقول:[52]

50 ابن إياس، (جزء 1/2)، 1983، ص 235.

51 انظر ابن عبد البرّ في باب السلطان والسياسة: ابن عبد البرّ، (جزء 1)، 2008، ص 331-354؛ انظر أيضًا في ذمّ العلماء على مداخلة السلطان الظالم، في الحديث والأقوال والشعر: ابن عبد البرّ، (جزء 1)، 1994، ص 631-647؛ وفي أثر إتيان العُلماء للأمراء والسلاطين، انظر: المقدسي، (جزء 3)، 1999، ص 457-467.

52 ابن عبد البرّ: (جزء 1)، 1994، ص 637.

يَا جَاعِلَ الْعِلْمِ لَهُ بَازِيًّا يَصْطَادُ أَمْوَالَ الْمَسَاكِينِ

احْتَلْتَ لِلدُّنْيَا وَلَذَّاتِهَا بِحِيلَةٍ تَذْهَبُ بِالدِّينِ

فَصِرْتَ مَجْنُونًا بِهَا بَعْدَمَا كُنْتَ دَوَاءً لِلْمَجَانِينِ

أَيْنَ رِوَايَاتُكَ فِيمَا مَضَى عَنِ ابن عَوْنٍ وَابن سِيرِينِ

وَدَرْسُكَ الْعِلْمَ بِآثَارِهِ وَتَرْكُكَ أَبْوَابَ السَّلَاطِينِ

تَقُولُ أُكْرِهْتُ فَمَاذَا كَذَا زَلَّ حِمَارُ الْعِلْمِ فِي الطِّينِ

وقد أخرج العديد من العلماء مؤلّفات حول الابتعاد عن السلطة لما فيها من آثار سلبيّة والابتعاد عن الشرع. فقد صنّف السُّيوطي مثلًا كتابًا في هذا المجال بعنوان **ما رواه الأساطين في ذم المجيء إلى الأمراء والسلاطين**، أورد فيه الكثير من الأحاديث النبويّة والآثار حول السلف الصالح في هذا الأمر من الدخول إلى قصور الأمراء والسلاطين وما يفضي إليه من السكوت عن المنكرات ومداراة الحُكّام وإرضائهم على حساب الأمور الشرعيّة وآدابها. وأورد السُّيوطي أيضًا أشعارًا في ذمّ المجيء إلى الأمراء والتحذير منها، فقال مثلًا، عن ابن المبارك:[53]

خُذْ من الجاروشِ وال أرزِ والخُبزِ الشّعيرِ

واجعَلَنْ ذاكَ حَلالًا تَنْـجُ مـن حَـرّ السّعيـرِ

وانْأَ ما اسْطَعتَ هَدا كَ اللهُ عن دارِ الأميرِ

في العهد الثاني من الدولة المملوكية، وخاصّة بعد غزو التتار (تيمورلنك) لبلاد الشام عام 1400م، وعلى أثر انتشار الفساد بسبب الأوضاع السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة، بدأت ظاهرة عُلماء السّلطة تزداد نفوذًا عند الحُكّام والسلاطين. فعلى أثر ما حلّ بالدولة المملوكيّة

53 انظر: السُّيوطي، 1991، ص 68. انظر هناك أيضًا من الأشعار ما قيل في ذمّ التقرّب من السلاطين والتحذير من الدخول على الحكام: ص 67-70.

بشكل عام، ظهرت العديد من مظاهر الفساد والرشوة، والسيطرة على الأوقاف والأموال، والزيادة في تحصيلها تعسّفًا من قبل القضاة والأمراء، الذين استغلّوا مناصبهم في إدارة شؤون الدولة والقضاء والنظر على الأوقاف والمدارس بشكل انفراديّ. فعلى سبيل المثال، ولي جلال الدين البُلقينيّ سنة 804هـ/1401م القضاء في مصر وتبدّل في هذا المنصب عدّة مرات حتى عزله السلطان المملوكيّ المؤيّد شيخ عام 821هـ/1418م، واستبدله بالقاضي شمس الدين الهرويّ في منصب قاضي القضاة.

بدأ القاضي الهرويّ يزيد في تعيين نوّابه في الحُكم أكثر مما عيّن سابقه البُلقينيّ لفرض سيطرته على الأمور، حتى بلغ عددهم نحو العشرين نائبًا. هذا المسلك من القاضي قد خالف من سبقه من القضاة، كما سلك مسلكًا في لباسه وركوبه في المواكب ما يخالف العادة في مسلك القضاة والعادة المتّبعة في مصر.[54] وهكذا استمرَّ الهرويّ بهذا المسلك مستغلًّا احترام وتقدير السلطان له، حتى بدأ الكثير من الناس يرون ذلك انتقاصًا ومخالفة للآداب المألوفة، مما لا يليق بالقضاة. فكان الناس كثيرًا ما يقدّمون الشكاوى والمظلمات للسلطان، دون جدوى. ولكن، نظرة السلطان تغيّرت بعد أن وجدَ ورقةً في مجلسه فيها أبيات من الشعر تنتقد فيها مسلك القاضيين الهرويّ والبُلقينيّ. وقد عرض السلطان هذه الورقة على الفقهاء في مجلسه واستحسنها دون معرفة كاتبها، وكان ذلك بداية تبدّل رأي السلطان بالقاضي الهرويّ حتى سقوطه في نظره، ثُمّ عزله عام 822هـ/1419، حيث فرح الناس بعزله

54 انظر: المقريزي، (جزء 6)، 1997، ص 463، 468، 483. كان في الدولة المملوكيّة أربعة من القضاة يمثّلون المذاهب الأربعة، ولكلّ منهم نائب أي قاض في كلّ منطقة بالقاهرة وفي الولايات والمقاطعات الأخرى، هذا إضافة لما كان بين أيديهم من التدريس في المدارس الهامّة وإدارة الأوقاف وغيره من المناصب الدينيّة والتعليميّة. فيذكر المقريزي في هذا السياق حول الفساد في تطبيق أمور الشرع والدّين وعمل القضاة ونوّابهم في عهد السلطان المؤيّد شيخ، قائلًا: "وأمّا القضاة فإن نوّابَهم يبلغ عددهم نحو المائتين، ما منهم إلا من لا يحتشمُ من أخذِ الرّشوةِ على الحُكم، مع ما يأتون – هم وكتّابهم وأعوانهم – من المنكرات بما لم يُسمع بمثله فيما سلف، وينفقون ما يجمعونهُ من ذلك فيما تهوى أنفسُهُم، ولا يُغرّمُ أحد منهم شيئا للسلطنة، بل يتوفّر عليهم فلا يتخوّلون في مال الله تعالى بغير حقّ...". انظر المصدر نفسه، ص 432. وقد أنشد محمود الورّاق شعرًا معبّرًا عن هذه الفترة، قائلًا: (انظر: المصدر نفسه، جزء 7، ص 269)

كُنّا نَفِرّ من الوُلاةِ الجــائرين إلى القضاةِ
فالآن نحن نَفِرّ من جَوْرِ القضاةِ إلى الوُلاةِ

ودعوا للسلطان. وهذا ما قيل شعرًا في هذا السياق من مدح للسلطان وذمٍّ للقاضيين المذكورين:[55]

يا أيّها المَلِكُ المؤيّد دعوةً ... من مُخلصٍ في حُبِّهِ لك يَنصَحُ
أُنظرْ لِحالِ الشافعيّة نظرةً ... فالقاضيان كلاهُما لا يصـلحُ
هذا أقاربُهُ عقاربُ وابنهُ ... وأخٌ وصِهرُ، فِعْلُهم مُستـقبحُ
غطّوا محاسِنَهُم بقُبْحِ صنيعِهم ... ومتى دعاهُم للهُدى لا يُفلحُوا
وأخو هراةَ بسيرةِ اللنَكِ اقتدى ... وله سِهامٌ في الجوانِحِ تجـرَحُ
لا درسُهُ يُقرَا، ولا أحكامُهُ ... تُدرَى، ولا حينَ الخَطابةِ يُفصِحُ
فأرِحْ هُمومَ المسلمينَ بثالثٍ ... فَعَسى فَسادٌ منهم يُستصْلحُ

النّقد والثّناء لأوضاع التعليم والكتابة، أساليب وطرق التدريس

لم يتورّع العلماء أو الشعراء من توجيه النّقد أو الذمّ والهجاء لما يرونه قد حادَ عن طريق الآداب والفضيلة والشريعة. فكان الأديب والشاعر الأندلسيّ شهاب الدين بن أبي حجلَة (ت 776هـ/1375م) بارعًا في الشعر، كتب فيه **ديوان الصّبابة في أخبار العُشّاق** وغيره من المصنفات الشعرية، وكان كثير النّقد والحطّ على بعض العُلماء. وعندما توفي ابن أبي حِجلة هجاه الشيخ شمس الدين بن الصايغ الحنفيّ بقوله:[56]

يَكذِبُ مَن يَنسِبُ البَغاءَ إلى ... شاعِرِنا المنْتَمِي إلى حِجْلَهْ
ما هو بَغَى كما يُقالُ لنا ... بَلْ هو ثورٌ يَدورُ بالعِجْلَهْ

55 انظر: ابن إياس، (جزء 2)، 1983، ص 44-45؛ انظر أيضًا: السُّيوطي، (جزء 2)، 1968، ص 173-174؛ المقريزي، (جزء 6)، 1997، ص 471-472، هناك اختلاف في بعض الكلمات الشعريّة، ولكنها تحافظ على نفس المعنى والمقصد.

56 ابن إياس، (جزء 2/1)، 1983، ص 146؛ انظر حول ترجمة ابن حِجلة: ابن حجر العسقلاني، (جزء 1)، 1993، ص 329-331.

كان النّقد والاستهزاء أيضًا يطال أولئك الذين يحصلون على المناصب العالية دون أن ينالوا من العلم ما يُؤهّلهم لها، أو عُرف عنهم الكذب وعدم صيانة الدّين وآدابه. فمثلًا عندما أوقف نجيب الدين ابن الشّقَيْشَقَة المحدّث (ت 656هـ/ 1258م) داره لتكون دارًا لتدريس الحديث في دمشق، قال فيه أبو شامة المقدسيّ: "وكان الشّقَيْشَقَة ... مشهورًا بالكذب ورقّة الدين وغير ذلك، وهو أحد الشهود المقدوح فيهم، ولم يكن بحال أن يُؤخذَ عنه...". فأنشد فيه بعض الشعر، قائلًا:[57]

جَلسَ الشُّقَيْشقَةُ الشَّقيّ ليَشهدا بأبِيكُمَا ماذا عَدا في ما بَدَا

هل زَلزَلَ الزِّلزالُ أمْ قد أُخرِجَ الـــدَّجّالُ أم عَدِموا الرّجالَ أولي الهُدى

عَجَبًا لَمَحْلولِ العَقيدةِ جاهلٍ بالشّرْعِ قد أذِنوا لهُ أن يَعْقِدا

كذلك، كان علم الدين صالح بن أحمد الإسنوي (ت 777هـ/1376م) موقّع الحُكم في مصر، قد انتهت إليه رئاسة جليلة ورُزق حظًّا وافرًا بدون عِلْمٍ، وكان قد وُلّيَ إعادة (المعيد/ مساعد المُعلّم والمُدرّس). وعند وفاته قيل فيه شعرًا استهزاءً:[58]

ومُعيدٌ لو كَتَبْتَ له حروفًا وقُلْتَ أَعِدْ على تلك الحروفِ

لَقَصّرَ في إعادتِهِ عليها فكيف يُعيدُ في العِلمِ الشّريفِ

أمّا القاضي كمال الدين عمر بن العديم الحنفيّ (ت 811هـ/1408م) مثلًا، فكان من كبار القضاة واشتغل بالإفتاء والتدريس. ولكن، على الرغم من مكانته العلميّة والمناصب العالية، لم يمنع منافسيه ومنتقديه من توجيه النقد له، وإبراز مساوئ نهجه في التعامل في بيع الأوقاف والتحكّم بأموالها. ويقول عنه ابن تغري بِردي وابن العماد: "... وباشر القضاء بحُرمةٍ وافرة، وكان رئيسًا مُحترمًا، من بيت علمٍ وفضلٍ ورئاسة...".[59] وقد شغل ابن العديم

57 النُّعيمي، (جزء 2)، 1988، ص80–81؛ انظر أيضًا، مع اختلافات في بعض الكلمات عند: ابن العماد، (جزء 7)، 1992، ص 492. أبو شامة المقدسي، 2002، ص 307.

58 المقريزي، (جزء 4)، 1997، ص 394.

59 انظر: ابن تَغْري بِرْدي، (جزء 8)، 1999، ص 262–264؛ ابن إياس، (جزء 2)، 1983، ص 791–792؛ ابن العماد، (جزء 9)، 1992، ص 137–138. ويقول ابن العماد: "وكان عُمر هذا من رجال الدُّنيا دَهاءً ومَكرًا، ماهرًا

منصب القضاء في حلب وتعامل باستغلال الأوقاف فيها وتسبّب في بيع وإفساد الكثير منها. ثمّ سعى بدفع المال والرشوة لإشغال منصب قاضي القضاة في مصر عام 805هـ/1402 واستقرّ به، واستمرّ على هذا النهج في استغلال منصبه للسيطرة على الأوقاف ومواردها في مصر أيضًا. فيصف المقريزي ابن العديم بقوله: "وكان قاضي سوء". وفي مكان آخر، يذكر المقريزي في هذا السياق: "... فصار كلّ من يريد بيع وقفٍ أو شراءَ وقفٍ سعى عند القاضي المذكور (ابن العديم) بجاهٍ أو مالٍ، فيَحْكُمُ لهُ بما يُريدُ...".[60] وعلى الرغم من ذلك، يعارض ابن تغري بِردي هذه الاتهامات لابن العديم، قائلًا: "كلام المقريزي لا يُسمعُ في ابن العديم لوجوه عديدة منها: تَعصُّبه لابن الطرابلسي...". ففي عهد ابن العديم، انتشرت ظاهرة بيع الأوقاف في دولة المماليك، كما ذكر سابقًا، حيث أخذ الكثير من أصحاب المناصب يتعاملون في الرشوة والبرطيل في شراء المناصب مقابل الأموال، مستغلّين الأوضاع الاقتصاديّة والسياسيّة الصعبة للدولة، مما دعا إلى استغلالهم للأوقاف والتحكّم بمواردها. ويذكر قول عثمان بن محمد الشغري الحنفي هاجيًا ابن العديم:[61]

ابن العديمِ الذي في عينِهِ عَوَرٌ ... وليس محمودة في الناسِ سيرتُه

أليسَ أنّ عليه ستر عورَتِهِ ... لكن نُزولَ القضا أعمى بَصيرتَه

ويقول فيه أيضًا الشيخ عبد العظيم الجزّار في هذا السياق:[62]

يا ابن العديمِ عَدَمْتَ كُلَّ فضيلةٍ ... وغَدَوْتَ تحمِلُ رايَةَ الإدبارِ

ما أن رأيتُ ولا سمعتُ بِمثلِها ... تَيْسًا يلوذُ بِصُحبَةِ الجَزّارِ

في الحُكم، ذكيًّا، خبيرًا بالسّعْيِ في أمورِه، يَقِظًا، غير مُتوانٍ في حاجته، ... لا يتحاشى في جمع المال من أيّ وجهٍ كان".

60 انظر: المقريزي، (جزء 3)، 1998)، ص 268؛ المقريزي، (جزء 6)، 1997، ص 220.

61 المقريزي، (جزء 6)، 1997، ص 220؛ انظر أيضًا: ابن تغري بردي، (جزء 8)، 1999، ص 264؛ السخاوي، (جزء 6)، 1992، ص 65-66.

62 ابن إياس، (جزء 2/1)، 1983، ص 667.

كان السّماع والإملاء من أساليب التدريس في العصور الوسطى، وخاصّة دراسة الحديث. ورأى بعض العلماء والشعراء أنّه من المهمّ جدًّا كتابة وتسجيل ما يرويه المحدّث وتدوينه على الورق أو في الصحائف خوف النسيان. فينقل الإمام السّمعاني في كتابه **أدب الإملاء والإستملاء** عن الحافظ ابن سِلَفة الأصبهاني مثلًا، موصيًا لدارسي الحديث قوله:[63]

واظبْ على كَتْبِ الأمالي جاهدًا من ألْسُـنِ الحُـفّاظ والفُضلاءِ
فأجَـلُّ أنـواعِ السّـماعِ بأسْـرِهـا ما يَكتُبُ الإنسانُ في الإمْلاءِ

ويرى بعض العلماء والحكماء أهميّة كبرى في انتباه الطالب في سماع الدرس وجدّه وإحضار أدوات الكتابة من محبرة ودواة وورق. فأنشد أبو عبد الله الفقيه المراغي الشافعي قائلًا بنصيحة للعالم المدرّس الذي يواجه طلبة مهملين في دروسهم:[64]

إذا رأيتَ شبـابَ الحيّ قـد نشـأوا لا ينقلون قِلالَ الحبرِ والورقـا
أو لا تراهُمْ لدى الأشياخ في حَلَقٍ يَعونَ من صالح الأخبار ما اتّسقا
فدعْهُم عنك واعلمْ أنّهـم هَمَجٌ قـد بدّلـوا بعُلوّ الهمّةِ الحَمَقـا

ويوصي العلماء بعضهم بعضًا أو طلبة العلم على الكتابة بخطّ جميل وحسن وغليظ، حتى يتسنّى للآخرين سهولة قراءته. فقال السويديّ من أهل أذربيجان، ناصحًا:[65]

إذا كتبتَ كتابًا غلّظ القلمـا مُحَبّرًا في ذُراهُ الخَطَّ والكَلِمـا
حتى يهونَ على الرّائي تأمُّلُهُ فلا يُقاسي لهُ التّحديقَ والألَمَا

ويورد السمعاني أيضًا أنّ الكتابة وحدها لا تكفي للفهم أو للحفظ، بل على طالب العلم أن يفحص كتابته إن كانت صحيحة أو لا، وكذلك عليه أن يعرض حفظه أمام العلماء للفحص

63 السمعاني، 1993، ص 139.
64 ن. م.، ص 556.
65 ن. م. ص 584.

والامتحان. فهذا أبو حفص عمر بن عثمان من مدينة مرو شرقيّ بلاد فارس، يقول في هذا السياق ناصحًا طالب العلم:[66]

عارضْ كتابك بعدَما حرّرتَهُ فالخطّ غير مُعارَضٍ لم يُكتــبِ

وإذا كتبتَ مُقابلًا ومُصحّحًا سهُلت تلاوتُه على الغِرِّ الغــبي

ويحثّ العَلموي أهل العلم على الإكثار من المذاكرة والمطالعة للحفاظ على العِلْمِ المكتسب وعدم نسيانه، فيستشهد بأقوال من الشّعر:[67]

إذا لم يُذاكر ذو العُلوم بعِلمِهِ ولم يَستَفِدْ عِلمًا نَسِيَ ما تَعلّما

فَكَمْ جامِعٍ للكُتبِ في كُلّ مذهبٍ يَزيدُ مع الأيّامِ في جَمعِهِ عَـمى

كما يحث الزّرنوجي على الاجتهاد في التعلّم والمذاكرة والفهم بشكلٍ متواصل لمادّة التعليم حتى التمكّن منها، ثم الانتقال إلى تعلّم شيء جديد. فيستشهد بذلك من الشعر قائلًا:[68]

اخدُم العِلمَ خِدمة المستفيدِ وأدِم درسَهُ بفعلٍ حمــيدِ

وإذا ما حَفِظت شيئًا أعِــــــدهُ ثمّ أكّدهُ غايــــــة التأكيدِ

كي لا يزولَ ثم علّقهُ كي تعودَ إليهِ وإلى درسهِ على التأبيدِ

فإذا ما أمِنتَ منه فواتًا فانتَدِبْ بعدهُ لشيءٍ جـديدِ

كانت هناك اختلافات في أساليب التدريس في العصور الوسطى بين العلوم الدينيّة (النقلية) وبين العلوم الفلسفيّة/ الحكميّة (العقليّة). فبينما كانت دراسة العلوم الدينيّة تعتمد غالبًا على السّماع، الحفظ غيبًا، الكتابة، الشرح والتفسير، كانت العلوم العقليّة تعتمد في الأساس على البحث والتدقيق، المقابلة والتحقيق، الجدل والنقاش. وكما يبدو أن طرق التدريس عند العلماء، في أواخر العصر المملوكي في مصر وبلاد الشام، قد أخذت بالتشويش والخلط بين

66 ن. م.، ص 370.

67 العَلْمَوي، 2004، ص 79.

68 الزُّرنوجي، 1981، ص 102-103.

مختلف العلوم، نقليّة وعقليّة. هذا الأسلوب من طرق التدريس حمل العلّامة كمال الدين جعفر بن الأدفوي المصري (ت 748هـ/1347م) على النقد اللاذع لهذه الأساليب في العلوم الشّرعيّة، كما وجّه النقد للمدرّسين في مستوى علمهم والطرق التي يدرّسون بها، قائلًا:[69]

إنّ الدروسَ بمصرِنا في عصرِنا — طُبِعَتْ على لغطٍ وفرط عياطِ
ومباحثٌ لا تنتهي لنهايةٍ — جدلًا، ونقلٌ ظاهرُ الأغلاطِ
ومدرّسٌ يُبدي مباحثَ كلّها — نشأتْ عن التخليطِ والإخلاطِ
ومحدّثٌ قد صار غاية علمِه — أجزاءَ يَرويها عن الدّمياطي
والفاضلُ النحريرُ فيهم دأبُه — قولَ ارسطاليس أو بُقراطِ
وعلومُ دينِ الله نادتْ جَهْرةً — هذا زمانٌ فيهِ طيٌّ بساطِ

كما يذكر المؤرخون والشعراء النقد للعلماء الذين يتصدّرون للتدريس دون تأهيل أو حُسن إدارة العمليّة التعليميّة، الأمر الذي يؤثّر سلبًا على التعليم وأهله من عُلماء وطلبة على حدّ سواء. ويستَشهد كلٌّ من ابن جماعة والعَلموي بأبيات من الشعر، على سبيل النّقْد للمدرّسين الذين لا يملكون الكفاءة في المهنة، فقيل في تدريس من لا يَصْلُح:[70]

تصدّرَ للتدريس كُلُّ مُهَوِّسٍ — جَهولٍ تَسَمّى بالفقيهِ المُدَرّسِ
فَحُقَّ لأهلِ العِلْمِ أن يَتَمثّلوا — بِبَيْتٍ قديمٍ شاعَ في كلِّ مَجلسِ
لقد هَزِلت حتى بدا من هُزالِها — كُلاها وحتى سامَها كُلُّ مُفلِسِ

يظهر من قصيدة العلّامة والمؤرّخ أبو شامة المقدسي (ت 665هـ/1267م)، حدّة النقد لما وصلت إليه أوضاع التعليم والمدارس. فيوجّه أبو شامة النقد للمدرّسين والطلبة والقائمين على العمليّة التعليمية في عهده، ولأسلوب اعتماد الطلبة وركونهم لمخصّصات الوقف. كما ويوجّه نقدًا لاذعًا حول سيطرة بعض العلماء على أوقاف المدارس وإدارتها والتدريس بها

69 انظر: ابن قاضي شُهبة، (جزء 2)، 1994، ص 519؛ ابن حجر العسقلاني، (جزء 1)، 1993، ص 535-536.
70 ابن جماعة، 2012، ص 71؛ العَلْمَوي، 2004، ص 44.

بالغشّ والسعي عند الحُكّام وأصحاب السلطة، وانتقاد العلماء والمدرّسين لاهتمامهم بالمظاهر الخارجيّة فقط، وعدم اهتمامهم في العِلم. ويذكر أبو شامة أنّ الكثير منهم من هو ليس أهلًا لتلك المناصب، حتى إنّه يرميهم بتُهم الخيانة والتعامل مع التتار ضدّ المسلمين ومكاتبتهم لنيل مقاصدهم، إلى أن اتّهَم البعض منهم بعمل الفواحش والسّكْر واستعمال الحشيشة. نذكر هنا بعضًا من أبيات الشعر المختارة في هذا السياق، والتي أوردها أبو شامة ضمن قصيدة مطوّلة:[71]

إنّما كانت المدارسُ عَوْنًا ... لأولي العِلمِ حسب في الناس طُرّا

دَرَسَتْ في زمانِنـــا إذ تَـوَلّا ... ها أولو الجهلِ والحماقـةِ قَهْرا

قرّبوا شبهَهُم وأقصوا وآذوا ... حامـلَ العلـمِ أسكنـوه قَبْـرا

وتراهـم لا يحزنون لهـــذا ... إنّهم في الضلال والغـيّ سَكـْرى

يا لَهُ منصبًا تداوَلَـهُ مَـــن ... ليس أهـلًا لَـهُ دَهـاءً ومَكـرا ...

عجبًا من مدرّسين قضـاة ... يتبـارون في اللباس بطـــرا

وهم في نفوسِهم في عظيمٍ ... يركبون البغالَ عزًّا وزهـــرا ...

ضحكة لِلوَرى، المدرّس والحـا ... كمُ تَلْقى، وليس يُحسنُ يَقـرا

يا لها وَصْمَة على أهلِ ذا الـ ... ـعَصْرِ يكفيكَ ما رأيناه خبـرا

إنّ منهم من كان يَلْثَغُ بالقـافِ ... ومنهم من كان يَلْثَغُ بالـرّا

وهما من أماثِلِ القوْمِ فاعْجَبْ ... واعتَبِرْ وانشُر الغرائـبَ نَشْـرا...

وتَصدّوا لأكلِ الأوقافِ حتى ... ذمّهم عارفوه نَظْمًا ونَثْـرا

71 انظر القصيدة الكاملة: أبو شامة المقدسي، (جزء 1)، 1991، ص 91-102.

النقد، والتوصية بالآداب والأخلاق

يشدّد غالبية الشعراء والعلماء على التحلّي بالآداب والأخلاق ويوصون بها طلبة العلم، كما أورد العلّامة بدر الدين بن جماعة في كتابه الشهير **تذكرة السامع والمتكلّم في أدب العالم والمتعلّم**.[72] فنرى الكثير من هؤلاء الشعراء والعلماء قد تطرّقوا إلى مثل هذه الآداب إمّا نثرًا وإمّا شعرًا. وقد قيل في نصيحة لأهل العلم في كيفيّة نيل العلوم:[73]

ألا لن تَنالَ العِلمَ إلا بسِتَّةٍ ... سأُنبِئك عن مجموعها بِبيانِ

ذكاءٌ وحِرصٌ واصطبارٌ وبُلْغَةٌ ... وإرشادُ أستاذٍ وطولُ زمانِ

وقال عبد الله بن نصر الأزديّ في تبجيل واحترام المعلّم (المحدّث):[74]

وقّرْ مشايخَ أهل العلــم قاطبــة ... حتى تُوقَّر إن أفضى بك الكِبَرُ

واخدُم أكابرَهم حتى تنالَ به ... مثْلًا بمثلٍ إذا ما شارف العُمُرُ

ويرى آخرون واجب تقبيل يد المدرّس بالإضافة إلى القيام تبجيلًا واحترامًا. ويذكر السمعاني والبغدادي في هذا السياق أبياتًا من الشعر:[75]

فلمّا بَصُرنا به مُقبلًا ... حللنا الحُبى وابتدرنا القِياما

فلا تُنكرَنّ قيامي لــه ... فإنّ الكريمَ يُجــلُّ الكِرامـــا

وكان بعض العلماء، أحيانًا، يظهرون غيظهم عند النقاش، ولا يحافظون على قواعد الآداب في الدروس والتعليم أو النقاشات، كما فعل العالم عبد العزيز بن علي القدسي الحنبلي (ت 846هـ/1442م) مع أحد الطلاب المغاربة من مدينة فاس، والذي رحل إلى الشرق لأخذ

72 انظر: ابن جماعة، 2012 ص 85-147؛ الزُّرنوجي، 1981، ص 78-98؛ العَلْمَوي، 2004، ص 58-79؛ انظر أيضًا حول آداب المُملي (معلّم الحديث): السمعاني، 1993، ص 183-381.

73 الزُّرنوجي، 1981 ص 76؛ العَلْمَوي، 2004، ص 59-60.

74 السمعاني، 1993، ص517.

75 الخطيب البغدادي، (جزء 7)، 2001، ص279-280؛ انظر أيضًا: السمعاني، 1993، ص 523. وانظر عند السمعاني حول التبجيل والتعظيم والقيام للمعلّم احترامًا، ص 512-534.

العلم عن شيوخها وعلمائها في العصر المملوكي. وفي إحدى النقاشات أحرج هذا الطالب المغربيّ العالم عبد العزيز القدسي الحنبلي وجادله في بعض المسائل العلميّة حتى أحرجه أمام الحاضرين. فحينها غضب عبد العزيز وأنشد ارتجالًا أبياتًا من الشعر ليُسكت المغربيّ أمام زملائه، قائلًا:[76]

أتانا طالبٌ من أرضِ فاسِ يطالبُ بالدليل وبالقياسِ

ومــا يُعزى إلى فاسٍ ولكن فسا يفسو فُساءً فهو فاسي

وكانت قد بلغت الأمور إلى الشحناء والتنافس على المناصب بين القيادات التربويّة والدينيّة، وخاصّة في العهد الثاني لحكم المماليك في مصر والشام. فنلاحظ مثلًا إبراهيم بن المعمار يهجو القاضي تقيّ الدّين السُّبكي (ت 756هـ/1355م)، الذي انتقل من مصر إلى الشام، وتولّى قضاء الشافعيّة بدمشق، وكانت بينهما وحشة، فقال فيه هذه الأبيات في الهجاء على سبيل المداعبة:[77]

مصرُ للسُّبكيّ قالت سِرْ فلا تَعُدْ إليّا

عُذْتُ بالّرحمن مِنكَ إنْ كُنْــتَ تَقِيّا

أمّا الشيخ جلال الدين أبو الثناء جار الله محمد النيسابوري الحنفي، قاضي القضاة في مصر، فقد قدم من المشرق إلى مصر وتزوّج واستقرّ فيها، وتولّى مشيخة الخانقاه الصالحيّة سعيد السعداء، وكان مكروهًا من قبل أهلها وأخرجوه منها. كان النّيسابوري عالمًا بالعلوم الفلسفيّة من الحكمة والمنطق والطبّ، ورأوا بها أهل مصر حينها أنّها من علوم المشركين. وفيما بعد تولّى قضاء الحنفيّة، فعزّ ذلك على الكثيرين من أهل مصر وشقّ عليهم لكونه لم

76 المقريزي، (جزء 2)، 2002، ص 297؛ السخاوي، (جزء 4)، **1992**، ص224؛ انظر أيضًا: النجدي، (جزء 1)، 1996، ص 548. (يذكر النجدي في صدر البيت الثاني "وما فاسٌ ببلدتهِ ولكن"). ويذكر السخاوي والنجدي أنّ هذه الحادثة كانت في مكة في موسم الحجّ.

77 ابن إياس، (جزء 1/1)، 1983، ص 556.

يكن من أهل الفقه والعلوم الشرعيّة، كما رأوا بسيرته غير محمودة، لذا كتب أحدهم على باب داره شعرًا، يقول:[78]

يا خانقاه شَيخُنا عن اللواط لم يَتُـــبِ
لا تعتبيه وأصبري على أذى الجارِ الجُنُبِ

الشّعر بشأن الكتب والمكتبات

كانت غالبية المدارس تحوي على مكتبات وخزائن للكتب تتبع لأوقاف تلك المدارس لخدمة المدرّسين والطلبة بها فقط. وأحيانًا كانت هناك مكتبات خاصّة، مثل مكتبة سيف الدولة الحمداني في حلب ومكتبة ابن البُزوري في دمشق، والتي كان باستطاعة العلماء والمتعلّمين إستعارة الكتب منها. وكان كثير من العلماء يسعون إلى اقتناء الكتب ونسخها إن كانت نادرة. وكانت الكتب تُعتبر بمثابة كنز لصاحبها ويعزّ عليه إعارتها حتى للمقرّبين وللأصدقاء. فمنهم من رأى في إعارة الكتب إسهامًا في نشر العلم والإفادة لطلبة العلم، ومنهم من رأى بها كنزًا لا يُعار.[79] فمن خلال اقتباس السّمعاني الأمثلة العديدة من الشّعر في إعارة الكُتب، يُفهم منها من الفضائل وحُسن الكرم والمعاملة في الإعارة والاستعارة، بالإضافة إلى أهميّة التعامُل معها وآدابها، فيذكر عن أحد العلماء قائلًا:[80]

كُتُبي لأهلِ العِلمِ مبذولةٌ أيديهمُ مثلُ يدي فيها
متى أرادوها بِلا مِنّةٍ عاريّةً فليَسْـــتَعيروها
حاشايَ أن أكتُمَها عَنْهُمُ بُخْلًا كما غَيْري يُخَفّيها
أعارَنا أشياخُنا كُتْبَهُمُ وسُنّة الأشياخِ نُمْضيها

78 المقريزي، (جزء 3)، 2002، ص 46-48.
79 انظر حول آداب إعارة الكتب واستعارتها: الخطيب البغدادي، (جزء 1)، 1996، ص 369-382.
80 السّمعاني، 1993، ص 600.

ولكن من خلال الأبيات التالية يُلاحظ العكس مما سبق، ومدى أهمية الكتاب ونفاسته لصاحبه حتى عزّ على صاحب الكتاب إعارته لصديقه الحميم. هذا ما يقوله بدر الدين محمد بن مكّي (ت 742هـ/1341م) رافضًا ومعتذرًا إعارة كتاب لصديقه بقوله:[81]

قال لي صاحبي أعِرْني كتابا هو أُنسي ليلًا ودرسي نهارا

قلت: قد قيل ما يمهّد عُـذري شَغَلَ الحليّ أهلــه أن يُعارا

ومنهم من كان يعير كتابه مقابل رهينة، أو بعد تقديم طلب خطّيّ، الأمر الذي يدلّ على نفاسة الكتب وندرة اقتنائها. وذكر الشاعر عزّ الدين بن السويدي حين طلب من صديقه كتابًا نادرًا مترجَمًا إلى العربية من كتب جالينوس اليونانيّ، لينسخه لنفسه حتى يتعلّم بعض المسائل الطبية، قائلًا لصديقه:[82]

وامنُنْ فأنت أخو المكارمِ والعُلى بكتابِ شرحِ منافعِ الأعضاءِ

وإعــارةُ الكتب الغريبـــــة لم تزل من عادة العُلمـــاء الفُضلاءِ

81 ابن قاضي شُهبة، (جزء 2)، 1994، ص 287.

82 انظر: ابن أبي أُصَيْبِعة، 1965، ص 759–760.

الخلاصة

لقد شغلت المساجد والمدارس والمؤسّسات التعليميّة التي نشأت منذ القرن الحادي عشر دورًا هامًّا وأثرًا بالغًا في النهضة العلميّة، وازدهار الثقافة، حتى اهتمّ بها الحكّام والسلاطين في بلاد الشام ومصر، وخاصّة في العهد الزنكيّ والعهد الأيوبيّ ثمّ المملوكيّ. كان إنشاء المساجد والمدارس وغيرها من المؤسّسات الدينيّة والتعليميّة والاقتصاديّة يقوم بدعم من أموال الأوقاف المخصّصة لها، وكانوا يميلون إلى تقريب رجال الدين من أهل الحديث والعلماء، الأمر الذي زاد من أعدادهم، إضافة إلى الشعراء والكتاب والمؤلّفين من العلماء والمؤرّخين زيادة كبيرة في عهدهم. هذه النهضة منحت العلماء قوّةً ومركزًا قياديًا في إدارة شؤون المؤسّسات وحركتها العلميّة، ممّا جعل العلماء، الأدباء والشعراء يكتبون الكثير في وصف الحركة العلميّة والقائمين عليها في هذه المرحلة، إمّا مدحًا، وإمّا نقدًا أو نُصحًا أو توصية لإصلاح الأمور فيها أو تقرّبًا وتملّقًا. وقد قام الكثير من الشعراء والعلماء بمدح الحكّام والسلاطين الذين أنشأوا المدارس وخصّصوا لها الأوقاف وصيانتها والصرف عليها، وفي الوقت عينه قاموا بذمّ ونقد الحكّام/السلاطين الذين استولوا على أموال الأوقاف المخصّصة للمؤسّسات التعليميّة وقاموا بجمع أموال غير شرعيّة.

لم يقتصر الشعراء بالنقد والمديح للحكّام والسلاطين فقط، بحيث قاموا أيضا بكتابة قصائد نقد وثناء ومديح للعلماء. وقد امتازت قصائد المديح للعلماء بالثناء على اجتهادهم ونشرهم للعلم والتفقّه به ومكانتهم القياديّة في المناصب الدينيّة والعلميّة واهتمامهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا إضافة إلى مدح آدابهم السلوكيّة والخُلقيّة وأخلاقهم الحميدة، بينما ظهرت قصائد النقد بالتمحور حول أخطاء بعض العلماء ومواقفهم العلميّة، ومراكزهم الدينيّة، وفتاويهم الشرعيّة التي تركت جدلًا مع الكثير من العلماء. كما طال النقد مظاهر الهيئة والمنظر الخارجيّ للعلماء من لباس أو عادات، كانت تشذّ عن العادة المألوفة. كما برز نموذج من النقد للعلماء الذين تعاملوا بالفساد والرشوة، والذين عُرفوا بعلماء السلاطين أو "عُلماء الدّنيا"، واهتمامهم بالتقرّب والمجيء إلى السلاطين والحُكّام، وسكوتهم عن المنكرات داخل القصور ومداراة الحكّام وإرضائهم على حساب الأمور الشرعيّة وآدابها.

لم يتورّع الشعراء من توجيه النّقد أو الذمّ والهجاء لما يرونه قد حادَ عن طريق الآداب والفضيلة والشريعة، كما طال النقد والاستهزاء أيضًا اولئك الذين يحصلون على المناصب العالية دون أن ينالوا من العلم ما يُؤهّلهم لها. واهتمّ البعض من العلماء وأهل الشعر، كذلك، بنقد العلماء الذين يتصدّرون للتدريس دون تأهيل أو حُسن إدارة العمليّة التعليميّة وما وصلت إليه أوضاع التعليم والمدارس، ونقد سيطرة بعض العلماء على أوقاف المدارس وإدارتها والتدريس بها بالغشّ. هذا ما ترك آثاره السلبيّة على التعليم وأهله من عُلماء وطلبة على حدّ سواء. كما وطال النقد بعض العلماء الذين لا يحافظون على قواعد الآداب في الدروس والتعليم أو النقاشات، ولا يتحلّون بالأخلاق الفاضلة والحميدة تجاه طلبة العلم.

المصادر والمراجع:

ابن أبي أُصَيْبِعة، 1965 — ابن أبي أُصَيْبِعة، أحمد بن القاسم (1965)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت: دار مكتبة الحياة.

ابن إياس، 1983 — ابن إياس، محمد بن أحمد (1983)، **بدائع الزهور في وقائع الدّهور**، (الأجزاء: 1/1، ½، 2)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن تَغْري بِرْدي، 1970–1971

ابن تَغْري بِرْدي، جمال الدين يوسف أبو المحاسن (1970–1971)، **النّجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، (الأجزاء، 6، 7، 10، 11، 14، 15)، القاهرة: دار الكتب.

ابن تَغْري بِرْدي، 1984–2002

ابن تَغْري بِرْدي، جمال الدين يوسف أبو المحاسن (1984–2002)، **المنهل الصّافي والمستَوْفي بعد الوافي**، (الأجزاء: 2، 7، 8)، القاهرة: دار الكتب المصرية.

ابن جماعة، 2012 — ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم (2012)، **تذكرة السامع والمتكلّم في أدب العالم والمتعلّم**، بيروت: دار البشائر الإسلامية،

ابن حجر العسقلاني، 1992

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد (1992)، **الدُّرر الكامنة**، (الأجزاء: 1، 2، 3)، بيروت: دار الجيل.

ابن حجر العسقلاني، 1969–1998

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد (1969–1998)، **إنباء الغُمر بأبناء الغُمر**، (الأجزاء 1–4)، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي.

ابن خلّكان، 1977–1978 — ابن خلّكان، شمس الدين أحمد (1977–1978)، **وفيات الأعيان**، (الاجزاء: 1–5)، بيروت: دار صادر.

ابن عبد البِرّ، 1994 — ابن عبد البِرّ، يوسف بن عبد الله (1994)، **جامع بيان العلم وفضله**، (أجزاء: 2–1)، الدّمام: دار ابن الجوزي.

ابن عبد البِرّ، 2008 — ابن عبد البِرّ، يوسف بن عبد الله (2008)، **بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس**، (جزء: 1)، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن العماد، 1992 — ابن العماد، شهاب الدين عبد الحيّ بن أحمد (1992)، **شذرات الذهب**، (الأجزاء: 7، 8، 9)، دمشق: دار ابن كثير.

ابن كثير، 1988 — ابن كثير، إسماعيل بن عمر (1988)، **البداية والنهاية**، (أجزاء: 14–12)، بيروت: مكتبة المعارف.

ابن قاضي شُهبة، 1978–1980

ابن قاضي شُهبة، تقي الدين بن أحمد (1978–1980)، **طبقات الشافعية**،

(الأجزاء: 1–4)، حيدرأباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة.

ابن قاضي شُهبة، 1994 — ابن قاضي شُهبة، تقي الدين بن أحمد (1994)، **تاريخ ابن قاضي شُهبة**، (جزء: 2)، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي.

ابن الوردي، 1996 — ابن الوردي، زين الدين عمر **بن** المظفر (1996)، **تاريخ ابن الوردي**. (جزء: 2). بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو شامة المقدسي، 1991 — أبو شامة المقدسي، شهاب الدين عبد الرحمن (1991)، **عيون الروضتين في أخبار الدولتين**، (جزء: 1)، دمشق: وزارة الثقافة.

أبو شامة المقدسي، 2002 — أبو شامة المقدسي، شهاب الدين عبد الرحمن (2002)، **تراجم رجال القرنين السادس والسابع (الذيل على الروضتين في أخبار الدولتين)**، بيروت: دار الكتب العلمية.

أحمد، 1979 — أحمد، أحمد عبد الرّازق (1979)، **البَذْل والبَرْطَلَة زمن سلاطين المماليك**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الإسنوي، 1987 — الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم (1987)، **طبقات الشافعية**، (الأجزاء: 1–2)، بيروت: دار الكتب العلمية.

الخطيب البغدادي، 1996 — الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (1996)، **الجامع لأخلاق الرّاوي وآداب السّامع**، (ج 2–1)، بيروت: مؤسّسة الرسالة.

الخطيب البغدادي، 2001 — الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (2001)، **تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد)**، (جزء: 7)، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الذهبيّ، 1999–1994 — الذهبيّ، شمس الدين محمد بن أحمد (1999–1994)، **تاريخ الإسلام**، (أجزاء: 35، 48)، بيروت: دار الكتاب العربي.

الذهبيّ، 2004 — الذهبيّ، شمس الدين محمد بن أحمد (2004)، **سِيَر أعلام النّبلاء**، (أجزاء: 1–3)، لبنان: بيت الأفكار الدوليّة.

الزّرنوجي، 1981 — الزّرنوجي، بُرهان الدين (1981)، **تعليم المُتعلّم طريق التعلُّم**، بيروت: المكتب الإسلامي.

السُّبكي، 1968 — السُّبكي، تاج الدين عبد الوهّاب بن علي (1968)، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، (جزء: 9)، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

السَّخاوي، 1992 — السّخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (1992)، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، (الأجزاء: 2، 4، 6)، بيروت: دار الجيل.

السَّمعاني، 1993 — السّمعاني، عبد الكريم بن محمد (1993)، **كتاب أدب الإملاء والاستملاء**، جدة: مطبعة المحمودية.

السُّيوطي، 1968 — السّيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (1968)، **حُسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، (الأجزاء: 1–2)، بيروت: دار الكتب العلمية.

السُّيوطي، 1991 — السُّيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (1991)، **ما رواه الأساطين في ذمّ المجيء إلى السّلاطين**، طنطا: دار الصحابة للتراث.

الشّريف، 2017 — الشّريف، عمر (2017)، **أعلام مَنْسِيّة**، طنطا، دار ببلومانيا.

الشّوكاني، 1998 — الشوكاني، محمد بن علي (1998)، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السّابع**، (الأجزاء: 1-2)، بيروت: دار الكتب العلميّة.

القَزَقي، 1999 — القزقي، سعيد عبد الرحمن موسى (1999)، (دراسة وتحقيق)، **تغليق التعليق على صحيح البخاري**، (تأليف: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني)، عمان: دار عمّار.

العَلْمَوي، 2004 — العَلْمَوي، عبد الباسط بن موسى (2004)، **المُعيد في أدب المُفيد والمُستفيد**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

العُلَيْمي، 1999 — العُلَيمي، مجير الدين الحنبلي (1999)، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**. (جزء: 2) عمان: مطبعة دنديس.

الغزالي، 2004 — الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد (2004)، (تحقيق: محمد العزازي)، **الكفاية شرح بداية الهداية**، بيروت: دار الكتب العلمية.

المقدسي، 1999 — المقدسي، عبد الله محمد ابن مفلح (1999)، **الآداب الشرعيّة**. (جزء: 3)، بيروت: مؤسّسة الرسالة.

المقريزي، 1997 — المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (1997)، **السلوك لمعرفة الدول والملوك**، (الأجزاء: 4، 6، 7)، بيروت: دار الكتب العلمية.

المقريزي، 1998 — المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (1998)، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، (جزء: 3)، القاهرة: مكتبة مدبولي.

المقريزي، 2002 — المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (2002)، **دُرر العُقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**، (الأجزاء: 1-3)، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

النّجديّ، 1996 — النجديّ، محمد بن عبد الله بن حميد (1996)، **السُّحُب الوابلة على ضرائح الحنابلة**، (جزء: 1)، بيروت: مؤسّسة الرسالة.

النُّعَيْمي، 1981-1988 — النُّعَيْمي، عبد القادر بن محمد (1981-1988)، **الدارس في تاريخ المدارس**، (الأجزاء: 1-2)، بيروت، دار الكتاب الجديد.

المصادر بالأجنبية:

Salibi, 1958 — Salibi, Kamal S. (1958), "The Banu Jamāʿa: A Dynasty of Shafiʿite Jurists in Mamluk Period". *Studia Islamica*, 9: 97-109.

Mahamid, 2013 — Mahamid, Hatim (2013), *Waqf, Education and Politics in Late Medieval Syria*, Germany: Lap Lambert Academic Publishing.

مختصرات

Key words: Arabic poetry, criticism and praise, science and scholars, rulers and sultans, Medieval Era.

Criticism and Praise of Scholars (*'ulama*) in Medieval Arabic Poetry

Doctor Hatim Mahamid & Doctor Younis Abu Al-Haija
Sakhnin College

This study focuses on criticism and praise in Arabic poetry towards the intellectual elites of the Muslim world in the Middle Ages. Many poets and scholars praised rulers who established mosques and other educational institutions (*madrasa*s) through endowments, which played a role in the promotion of the sciences, and gave rise to an intellectual and religious renaissance. Rulers and scholars were subject to criticism or praise for their work, or for the educational role they played. The *'ulama* were praised mainly for their diligence and dissemination of science, as well as for their behavioral and moral qualities. Critical poetry, on the other hand, centered on the mistakes of some scholars and their positions on religious matters, while the sultans' scholars were criticized for their attitudes in serving the rulers. Poets were also interested in criticizing scholars (*'ulama*) who moved away from the path of morality, virtue, and *shari'a*, who were unqualified to teach, did not preserve the rules of morality in lessons and discussions, and behaved immorally towards students.

press of a minority in the language of the majority, while in Israel they worked for the press of the minority in the language of the minority, but this time under the auspices of the majority.

The Arabic-speaking Jewish journalists can be divided into four groups. One worked for the ruling party (MAPAI), another for the paper of the MAPAM party and its satellites, a third for the Communist press, and a fourth for the newspapers of the center and right.

language supplements in the Hebrew newspaper *Al ha-Mishmar*, organ of the MAPAM political party.

These three afore-mentioned newspapers represented forces on the ground, which tried, each with motives of its own, to fill the void left by the emigration of the intellectual elite from the country. Jewish immigration from the neighboring Arab countries (especially from Egypt and Iraq) was very helpful in reviving journalistic activities in Arabic. Many intellectuals among the immigrants were very fluent in literary Arabic, and some also had considerable journalistic experience in their native lands.

The present article analyzes the contribution of Arabic-speaking Jews to the revival of Arabic-language journalism between 1948 and 1967.

The Arabic-language newspapers that were published in this period can all be considered mobilized journalism. They were all published by political or governmental bodies, each of which used the newspapers to promote its own political aspirations and interests. Since most of the political forces that stood behind these newspapers were not Arab, the publications should more accurately be called "Arab-language newspapers" rather than "Arab newspapers").

As for the Arabic-speaking Jewish journalists, especially those who had also worked in this field in their countries of origin, those who were employed in Israel were mostly members of the ruling political party, or of the parties of the center and right. In their native countries these journalists usually worked for the Jewish press in Arabic, that is, the

The Role of Oriental Jews in Rebuilding Journalistic Discourse in Arabic in the State of Israel, 1948-1967

Professor Mustafa Kabha
The Open University

One of the tragic results of the Palestinian *nakba* of 1948 was that it put an end to the multifaceted cultural activities, whose roots went back to the latter part of the Ottoman period and which developed remarkably in the times of the British Mandate.

Following the *nakba*, the cultural and intellectual elites emigrated and became refugees in the Arab world. This naturally affected the cultural activities of the national Palestinian-Arab minority that remained inside the State of Israel after its foundation in May, 1948.

Journalism was a cultural and intellectual activity that was severely affected by the *nakba*. Throughout the British Mandate period some sixty newspapers and magazines were published, including ten dailies. These publications played an important role in shaping public opinion and in defining the features of Palestinian society at the time.

After the fighting ended in 1948, two pre-independence Arab-language newspapers continued publicatioin, *al-Ittiḥād*, organ of the Communist Party, and *Ḥaqīqat al-Amr*, published by the Arab Section of the Histadrut labor union. To these can be added occasional Arabic-

The terms were divided into semantic groups, according to the type of agricultural activity in which they were used:

1. Means of plowing and digging
2. Means of sowing and planting
3. Means of harvesting and crop gathering
4. Means of threshing and seed separation
5. Means of preservation and protection

A Selection of Agricultural Terms Used in Galilean Dialects in the Twentieth Century: A Comparative Linguistic Study

Doctor Rana Saeed Subh

The article discusses a selection of colloquial terms that refer to agricultural instruments, facilities, measurements and animals that were in use by peasants in Galilee in the twentieth century in connection with their work in the fields and vineyards.

The study follows the comparative inductive lexico-semantic approach. It aims at documenting Galilean Arabic agricultural terms and meanings which have been nearly forgotten and are threatened with extinction. These expressions and meanings are compared to the lexical material found in dictionaries of Palestinian Arabic dialects and dictionaries of the dialects of Syria, Lebanon and Jordan, and their origins are sought in dictionaries of Classical Arabic and in dictionaries of other Semitic languages such as Aramaic and Hebrew.

The terms examined in this study were collected in field work conducted as preparation for a Ph.D. thesis under the supervision of Prof. Aharon Berger Kleinberger of the Department of Arabic at the University of Haifa. The author conducted oral interviews with aged Galilean peasants belonging to various dialect groups, making it necessary to transliterate the terms, in order to show how they are pronounced in different dialects. While the study cannot claim to have collected every single relevant agricultural term, enough materials were collected in order to make a comparative linguistic study possible.

I still remember well my participation in a course in the Department of Semitic Languages at the Hebrew University under the guidance of Professor Irna Garbel (1901-1966) in 1965, carrying the name of Al-Khoury's booklet. The course focused on reading, translation into Hebrew, philological analysis, and comparisons with other dialects. Now I return to this booklet, a copy of which is kept in my library, after more than half a century, and compare its colloquial language mainly semantically with my mother tongue, a Galilean dialect, the dialect of Kufir-Yasīf. I compare a total of 284 examples, consisting of single words, phrases or sentences. These numbered examples are listed according to their occurrence in the booklet in question, and reference to the page number is indicated. This is followed by what the dialect of Kufi-Yasīf offers in cases of disagreement, and finally the same is expressed in modern standard Arabic (MSA). In some cases additional dialectical information and bibliographical references are given in marginal notes.

It goes without saying that the dialects of the Levant, Syria, Lebanon, Jordan and Palestine are understandable to those who speak them, despite the natural phenomenon of the presence of some peculiar and unknown words or phrases. Yet the context, as a rule, helps the reader to understand the required meaning. Among these expressions is the above-mentioned ''luqmit il-laḥḥām''. Apparently, this expression seems to be no longer in use today. I may go further and claim that an Arab who is fluent in his national language, namely MSA, and his mother tongue, viz his local dialect, is capable of communicating with any other Arab and understanding almost everything after a short period of training and experience. It should be stressed that the subject of books and pamphlets written in spoken Arabic needs individual and profound studies, for instance doctoral dissertations. Hopefully, more promising young people in Arab and foreign universities alike will get involved in this field in order to document this rich linguistic and cultural heritage before its demise.

Comparative Comments on a Lebanese Dialect and a Palestinian Dialect
Bikfaya - Kufir-Yasīf

Professor Haseeb Shehadeh
University of Helsinki

This preliminary linguistic comparison between these two dialects is based on Shukri al-Khoury's Arabic booklet (1870-1937) entitled in Arabic and French: Histoire de Finianos récit en arabe dialectal du Liban. Réédité, avec l'autorisation de l'auteur, par le Père E. Ley s. j. Suivi d'un lexique des mots rares. Illustré par M. Farroukh. Prix 3 fr., ou shilling 0/6. Beyrouth, Imprimerie Catholique 1929.

Al-Khoury left Lebanon and emigrated to Brazil, to San Paolo, in 1896. There he worked in journalism and authored ten critical social satirical books on Lebanon. Among these Arabic books there are "Neither Muslim nor Christian" and "For Lebanon". Some of them were written in colloquial Lebanese Arabic, such as "The French Mandate" and the booklet on Finianos. It is known that the Arab press in South America had flourished since the mid-nineteenth century. This forty-nine-page booklet on Finianos, divided into thirty chapters, contains an additional nine pages. In these pages M. Farroukh added French equivalents to the so-called rare Arabic words, expressions and phrases. Among these phrases that have been glossed (although I did not find some of them, neither in the available dictionaries nor when I checked with native speakers of the Lebanese dialects), is ''luqmit il-laḥḥām'' meaning ''the lower part of the pluck'. It is obvious that this booklet's material, as published in its first edition in 1902, has been used to teach colloquial Lebanese Arabic in some French universities. The booklet is written in Arabic script, a few vowels have been added, and some uses of Standard Arabic have infiltrated. I am unaware even of any article let alone a study that deals with the language of al-Khoury and in particular his Arabic vernacular.

towards the "other", and as a catalyst that triggers events. Sexual behavior is characterized by violence and aggression, or by love and sincere emotional desire, depending on the identity of the other.

The sex strike by the women of Acre (echoing Aristophanes' play *Lysistrata*) is a form of passive resistance. In addition, the dilemmas of sexual identity, circumcision, and a musical instrument (*'Oud*) as an erotic symbol, are all viewed through the lens of politics.

The Crisis of Sex and the "Other" in *Balad al-Manḥūs* (Country of the Unfortunate) A Novel by Sohail Kiwan

Doctor Clara Srouji-Shajrawi

University of Haifa

The Hebrew University of Jerusalem

The novel *Balad al-manḥūs* recounts the history of the Palestinian Nakba through a dialectic of submission and resistance, showing that the present is a result of the past and its continuation. The author portrays the conflict between Jews and Arabs over the land of Palestine as a struggle between two unequal forces, one strong and "civilized", supported by the countries of the world, and the other weak and naïve, yet refusing to submit. Acre in the novel is a symbol for all of Palestine. Most of the events take place in that city, or in Warsaw, the Polish capital.

An atmosphere of oppression, injustice and tyranny prevails throughout the novel, in keeping with the title, resulting in a feeling that the road is blocked.

Through the concept of binary opposition as used by Structuralists and further developed in post-structuralism, we are able to better understand the internal structure of this work, by uncovering the conflicting motifs in it.

This paper aims to show how sex is represented in this novel as a source of powerful inner energy that shapes human attitudes and behavior

An Epistle with a Commentary on Q 17:1 (*Āyat al-Isrāʾ*)

Doctor Umar Hamdan, Tübingen University

Doctor Saleem Abu Jaber, Achva Academic College

This study has two parts. The first, introductory, part consists of a biography of Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Jalāl al-Dīn Abū l-Baqāʾ Muḥammad b. Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān al-Bakrī al-Ṣiddīqī (898-952 AH / 1492-1545 CE), author of numerous books and essays on Qurʾānic exegesis, *ḥadīth* literature, Islamic jurisprudence, mysticism, invocations, praises of the Prophet, the Companions and holy times and places, and more. Our discussion focuses mainly on his exegetical activities. His compositions in this field consist of six works, two commentaries, one large and the other concise, and four epistles, three of which deal with a single verse (Q 33:72 [*āyat al-amāna*], Q 17:1 [subject of the current paper] and Q 44:10 [*āyat al-dukhān*]) and one that discusses verses that speak of the creation of Adam, Noah's Flood, Abraham's fire, and Solomon's wind, which are compared to the Four Elements (water, fire, earth and air).

The second, main, part of the study, is devoted to a description of the epistle's text, the research method we used, and the significance of this epistle, in which al-Ṣiddīqī sheds light on issues concerning the verse in question and attempts to reconcile the various conflicting and contradictory traditions and utterances to which it has given rise.

Keywords: Al-Bakrī al-Ṣiddīqī, mystical exegesis, Q 17, *al-isrāʾ wal-miʿrāj*, science of Qurʾānic contexts and connections.

Abstracts

AL-MAJALLA

Journal of the Arabic Language Academy
Nazareth, Vol. 12, 2021