

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين / سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربيّ

أطروحة الدكتوراه

الشعبة: دراسات لغويّة

التخصّص: لسانيات تطبيقية

إعداد الطالب: نورالدين بورزان

عنوان الأطروحة

تجليات الخطاب اللسانيّ عند الجاحظ في ضوء اللسانيّات الاجتماعية

المشرف: أ.د. صلاح الدين زرال.

جامعة: محمد لمين دباغين - سطيف 2

أعضاء لجنة المناقشة:

اسم ولقب العضو	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
أ.د. محمد عبد البشير مسالتي	أستاذ	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ.د. صلاح الدين زرال	أستاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
د. خديجة حاج مدني	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
د. أحمد السعيد مغزي	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
أ.د. محمد زهار	أستاذ	جامعة المسيلة	ممتحنا
د. عبد الغني بن أحمد	أستاذ محاضر أ	المركز الجامعي بركة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2025 / 2024

رَبِّمِ الْجَحِيمِ

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات 13]

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي

مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [إبراهيم 4]

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ

لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الروم 22]

إهداء

إلى والدي الكريم تغمّده الله برحمته الواسعة.
إلى والدي الكريمة أطال الله في عمرها.
إلى زوجتي الكريمة أغدق الله عليها بموفور الصحة والعافية.
إلى ابني محمد إسلام وابنتي ميساء وساجدة حفظهم الله ورعاهم.
إلى كل من علمني حرفاً، أو قدّم لي صنيعاً...
إلى جميع أساتذتي وزملائي في شعبة الدراسات اللغوية بجامعة محمد لمين دباغين -
سطيف 02- وفقهم الله وسدّد خطاهم.
إلى كل هؤلاء أهدي هذا الجهد المتواضع.

شكر وعرفان.

عملا بقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ فِي صَحِيحِ أَبِي دَاوُدَ: ((لَا يَشْكُرُ اللَّهُ مِنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ))، وَتَنْزَّهًا عَنْ خَلْقِ جُحُودِ الْمَعْرُوفِ وَنِكْرَانِ الْجَمِيلِ، أُنْقَدَّمُ بِخَالصِ شُكْرِي وَامْتِنَانِي لِلَّذِي كَانَ لِي سِنْدًا وَمُحَفِّزًا قَوِيًّا لِحُوضِ غَمَارِ هَذِهِ التَّجْرِبَةِ الْبَحْثِيَّةِ، أَسْتَاذِي الْمَشْرُفِ، الْأَسْتَاذِ الدَّكْتُورِ صِلَاحِ الدِّينِ زُرَّالِ، إِقْرَارًا لَهُ بِالذَّورِ الْفَعَّالِ وَالْإِيْجَابِيِّ الَّذِي قَدَّمَهُ، وَالْجُهْدِ الَّذِي بَذَلَهُ لِأَجْلِ إِتْمَامِ هَذَا الْمَشْرُوعِ، وَاعْتِرَافًا لَهُ بِصَبْرِهِ عَلَى الْوَتِيرَةِ الْبَطِيئَةِ الَّتِي مَيَّزَتْ هَذَا الْمَسَارَ الْبَحْثِيَّ، وَتَحَمُّلَهُ لِشَتَّى أَشْكَالِ التَّقْصِيرِ وَالتَّهَانِ وَالِاسْتِخْفَافِ -أَحْيَانًا- بِحُجْمِ الْمَسْئُولِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُلَقَاةِ عَلَى عَاتِقِي.

فالشُّكْرُ كُلُّ الشُّكْرِ لَكُمْ سَيِّدِي الْكَرِيمِ.

كَمَا لَا أُنْسَى أَنْ أَشْكُرَ جَامِعَةَ مُحَمَّدِ لَمِينِ دَبَّاعِينَ ((سَطِيفِ 2)) عَلَى حَسَنِ اسْتِقْبَالِهَا وَطَيْبِ ضِيَاغَتِهَا خِلَالَ مَرِحَلَةِ التَّكْوِينِ، وَأَخْصَّ بِالذِّكْرِ كَلِيَّةَ الْآدَابِ وَاللُّغَاتِ بِأَسَاتِذَتِهَا الْأَفْاضِلِ، وَجَمِيعِ مَوْظَفِيهَا الْكَرَامِ الَّذِينَ كَانُوا مِثْلًا أَعْلَى فِي حَسَنِ الْمَعَامَلَةِ وَكْرَمِ الضِّيَاغَةِ. إِلَى كُلِّ مَنْ سَاهَمَ وَلَوْ بِكَلِمَةٍ، أَوْ نَصِيحَةٍ، أَوْ مَعْلُومَةٍ قَدَّمَهَا خِدْمَةَ لِهَذَا الْبَحْثِ الْمَتَوَاضِعِ تَقَبَّلُوا مِنِّي جَمِيعًا أَسْمَى عِبَارَاتِ الشُّكْرِ وَالثَّنَاءِ وَالتَّقْدِيرِ.

الطَّالِبُ: نُورَالدِّينِ بُوْرزَانَ.

مُعْتَمَدَةٌ

مقدمة:

إنّ الفكرة الرائجة التي تؤكّد أنّ اللّغة لصيقة بالمجتمع، وأنّها تلازم الاجتماع البشريّ أينما وجد، لم تكن وليدة العصور المتأخّرة، ولم يكن العلم الذي يدرس هذه العلاقة المتجاذبة بين اللّغة والمجتمع حديث العهد، ذلك لأنّ أفكارا وخواطر وآراء، طرقت أبواب هذا الموضوع، وعالجت قضايا ذات صلة وثيقة به، منذ عصور غابرة، وعهود بعيدة، تفصلنا عنها مئات السنين. ونستطيع أن نستشعر هذه الحقيقة العلميّة من خلال مفهوم الأقدمين للّغة، إذ لا يكاد يخلو ذكر للّغة التي كان يعبر عنها باللسان والأصوات والأسماء... إلّا وذكر معها المجتمع الإنسانيّ، الذي يعبر عنه بمصطلحات أخرى من قبيل: النّاس، القوم، الجماعة...

فقضية صلة اللّغة بالمجتمع وُجدت مُد أدرك الباحثون في شؤون اللّغة والمجتمع أنّ حاجة الإنسان لأخيه الإنسان ضرورة أوجدتها الطّبيعة، وذلك بغاية التّرافد والتّعاون والتّفاهم، وكلّ ما من شأنه أن يكون سببا في التّواصل الإنسانيّ، فلا يمكن بأيّ حال من الأحوال تصوّر اجتماع بشريّ دونما وسيلة يُستعان بها للإبلاغ عن النّوازع والحاجات، أو معرفة ما عند الآخر من خواطر وأفكار، فهذه الوسيلة المتمثّلة في اللّغة أيّا كان شكلها، (أصوات، رموز، إشارات...) هي بمثابة الرّابط الذي يربط بين أفراد المجتمع الذي لا يمكن أن تستقيم حاله بمعزل عن اللّغة، حيث تعدّ حاجة النّاس في اجتماعهم إليها كحاجة هذه الحياة إلى الماء الذي يضمن ديمومتها واستمراريتها.

فمن خلال هذا التّصوّر، وهذا المنظور كان الدّارسون الأقدمون ينظرون إلى اللّغة وأصحابها، حيث أدركوا الفكرة، وتناولوها وعبروا عنها، لكن لم يعالجوها وفق المنهج والمصطلح الذي يختصّ به علم اللّغة الاجتماعيّ (Sociolinguistics)؛ بل تناولوها بمصطلحات ومسميات نابعة من بيئتهم الثقافيّة.

ولعلّ من بين الدّوافع والأسباب المباشرة التي جرّتني إلى معالجة هذا الموضوع، فضوليّ الملحّ على مجالسة كتب أحد أقطاب اللّغة والأدب عند علماء العربيّة، والعالم الموسوعيّ الشّهير في العصر العبّاسيّ، والمتمثّل في شخصيّة أبي عثمان عمرو بن بحر الملقّب بالجاحظ من جهة، وشغفي بتقصّي التّراث العربيّ، ومحاولة الكشف عن الظّاهرة اللّغويّة وعلاقتها بالظّاهرة الاجتماعيّة، ومقارنتها بما يجري اليوم من نشاط الباحثين والدّارسين في الحقل المعرفيّ المعروف باسم اللّسانيّات الاجتماعيّة من جهة أخرى.

كما أنّني لن أغفل دافعا آخر، والذي لا يقلّ أهميّة عن الدّوافع السابقة، وهو شغفي باللّغة وعلاقتها بمتكلّمها، وما يترتّب عن تلك العلاقة من تنوّعات لهجيّة، وتلويحات صوتيّة، وتباينات تمسّ اللّغة في مستوياتها المختلفة، تبعا لاختلاف البنية الاجتماعيّة التي تكوّن طبقات وفتات متباينة من جهة، وتباين البيئات والمناطق الجغرافيّة من جهة أخرى. فضلا عن اهتمامي بتأثير عوامل كثيرة مثل الدّين والتّقاليد والحضارة والتّاريخ والسياسة في لغة المجتمع.

فكلّ ذلك قد شغل اهتمامي واسترعى انتباهي في حياتي اليوميّة، فكان دافعا حقيقيّا جرّني إلى محاولة طرق أبواب هذا المجال، والاشتغال بما يطرحه من قضايا.

وقد وقع اختياري على الجاحظ لأنه عالم موسوعي، لم يدع بابا من أبواب العلم إلا طرقة، ولا ميدانا من ميادينه إلا ولجه، فهو عارف بجبايا اللغة ومتكلم فيها، وعالم بشؤون مجتمعه وأسراره، لذا فإنني أحده أبرز من عبّر عن هذه الظاهرة بامتياز، حيث تطالعنا كتبه على اختلافها وتنوعها أنه تفتن إلى الكثير من القضايا التي يطرحها علم اللغة الاجتماعي حديثا، كالتنوعات اللغوية، واللهجات المهنية والمحلية، وأشكال التواصل، واللغة والمقام الاجتماعي، وغيرها من المسائل التي اختص العلم الحديث بتفصيلها تحت اسم علم اللغة الاجتماعي أو اللسانيات الاجتماعية.

فما أهم القضايا التي استرعت فكر الجاحظ وشغلت عمله البحثي في هذا المجال؟ وكيف عرض لها؟ وهل تطابق رؤيته للقضايا اللغوية الاجتماعية ما طرحه اللسانيات الاجتماعية حديثا؟

للإجابة عن هذه الإشكالية، استقرّ الرأي على وسم هذا المشروع البحثي بـ: (تجليات الخطاب اللساني عند الجاحظ في ضوء اللسانيات الاجتماعية)، وقد تمّ تقسيمه إلى أربعة فصول؛ يتصدّرها فصل تمهيدي وسمته بعلم اللغة الاجتماعي، المفهوم والمصطلح، حيث افتتحته بتعريف للغة وآخر للمجتمع، محاولا كشف القناع عن العلاقة بين القطبين، ثمّ عزّجت على التعريف بماهية علم اللغة الاجتماعي، ومجالات تخصّصه، بعدها عرضت لدور المدارس اللسانية الحديثة في ظهور علم اللغة الاجتماعي، لألتفت في الأخير إلى البعد الاجتماعي في الدرس اللغوي العربي القديم.

ثمّ كرّست الفصل الأول لدراسة البنية اللغوية وعلاقتها بالبنية الاجتماعية، وحاولت الإحاطة بمفاهيم أخرى قد تكون أكثر تأثيرا في اللغة وتأثرا بها من جهة، وكونها تعيش مع اللغة في بيئة اجتماعية واحدة، كالثقافة والبيئة والدين والمهنة والجنس والعمر والعرق من جهة أخرى، فهذا التداخل بين تلك العوامل قد يؤثّر -لا محالة- في العادات اللغوية لأيّ مجتمع من المجتمعات، مشيرا بعدها إلى طبيعة التركيب الاجتماعي والطبقي في عصر الجاحظ، ثمّ فصّلت في عرض اللهجات المهنية والمحلية، كلغة أصحاب الخيول والخياطين والزّراع والصيادين والأطباء والمعلّمين والخبّازين، ولغة الأعراب والعوام وغيرهم، مبرزتا السمات اللغوية التي تميّز كلّ طبقة اجتماعية عن الأخرى، مشخصا مدى تأثير المستوى الاجتماعي في المستوى اللغوي.

وقد جاء الفصل الثاني مخصّصا للتواصل بشقيه اللفظي وغير اللفظي، فكان الحديث عن مفهوم التواصل لغة واصطلاحا، وأهمّ عناصره، كما تمّ التطرّق إلى رؤية الجاحظ لمفهوم التواصل، وأقطاب العملية التواصلية عنده، وأهمّ الدلالات الاجتماعية لأنماط التواصل غير اللفظي، وأبرز شروط التواصل الفعّال، وقد تجاوزت هذه الدراسة حدود التواصل البشري، إلى التواصل البشري مع عالم الحيوان وعالم الجماد، دون إهمال الطابع الاجتماعي لهذا الصنف من التواصل، من حيث ما تواضع عليه أفراد المجتمع من أصوات وإشارات يتواصلون من خلاله مع محيطهم الحيّ والجماد.

وفي الفصل الثالث كان الحديث عن اللغة والمقام الاجتماعي، أو سياق الحال والموقف عند الجاحظ، وضرورة ملاءمة الكلام للمقام، وأبرز الشروط التي يجب مراعاتها لأجل احترام مبدأ ((لكل مقام مقال))، كما تمّت

الإشارة إلى أبرز التغيرات الدلالية للكلام بتغيير المتكلم والسامع، وكذا تغيير عوامل الزمان والمكان، وأثر السياق الاجتماعي في توجيه الدلالة.

أما الفصل الرابع والأخير فقد كرسته للبحث في ظاهرة الاحتكاك اللغوي في كتابات الجاحظ، متحدثاً عن أبرز صورها وآثارها عنده، مشيراً إلى أهم مظاهر اللحن التي مسّت اللسان العربي في مستوياته الصوتية والنحوية والمعجمية والتركييبية.

لتكون خاتمة هذا المسار البحثي آخر محطة نزلت بها، حيث عرضت فيها لأهم النتائج المتوصل إليها خلال هذه الدراسة.

وقد كان الاعتماد في هذه الدراسة على منهج وصفي، وذلك بتقصّي ما له صلة باللّغة وشؤون المجتمع عند الجاحظ، ثم وصف تلك الظاهرة وتحليلها، ومحاولة إسقاطها على ما جاءت به الدراسات الحديثة.

وحتى يتسنى لي الإحاطة بالحقيقة العلمية والإمام بها، فقد اعتمدت خلال هذه التجربة البحثية على عدّة مصادر ومراجع ذات الأهمية البالغة، فقد كانت سندا قويا لي في استقاء المعلومة واستقصاء الحقيقة العلمية؛ ولعلّ من أبرز تلك المصادر والمراجع مصنّفات الجاحظ المختلفة ومؤلفاته الشهيرة، وفي مقدّمها البيان والتبيين، والحيوان ورسائل الجاحظ، وكتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، التي تمّ تحقيقها من قبل الدكتور (عبد السلام هارون)، وكذا كتاب البخلاء الذي حقّقه الدكتور (طه الحاجري).

كما تمّ الاعتماد على مراجع أخرى ذات الصلة الوثيقة بموضوع البحث، والتي يمكن حصر بعضها فيما يلي:

- علم اللّغة الاجتماعيّ عند العرب ل (هادي نهر).
- اللّغة والمجتمع عند العرب / الجاحظ أمودجا ل (أليس كوراني).
- المجتمع العبّاسيّ من خلال كتابات الجاحظ، ل (محمد عويس).
- الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ل (إبراهيم الكيلاني).
- الجاحظ ومجتمع عصره ل (جميل جبر).
- ألفاظ الحضارة العبّاسيّة في مؤلّفات الجاحظ ل (طيبة صالح الشذر).
- صورة المجتمع العبّاسيّ في كتاب البخلاء ل (علاء الدّين رمضان السيّد).
- فضلا عن تلك الكتب والدراسات التي تناولت اللّغة والمجتمع بشكل عامّ، ككتاب:
 - اللّغة والمجتمع ل (عبد الواحد وافي).
 - اللّغة والمجتمع رأي ومنهج ل (محمود السعران).
 - العربية/ دراسات في اللّغة واللّهجات والأساليب ل (يوهان فك)، ترجمة (عبد الحليم النّجار).
 - اللّغة في المجتمع ل (م/م لويس)، ترجمة (تمام حسّان)، ومراجعة (إبراهيم أنيس).
 - أنا واللّغة والمجتمع ل (أحمد مختار عمر).

- نحو لسانيات اجتماعية عربية من النظرية إلى التطبيق ل (ناصر بن عبد الله بن غالي).

- اللسانة الاجتماعية ل (جوليت غارمادي).

ولم تكن هذه التجربة البحثية خالية من بعض العقبات التي لم تكن من عزيمتي في شيء، ولعل أبرزها مشقة استنطاق لغة الجاحظ، وتناولها بالتحليل، ما اضطرني إلى التدقيق والتحصيص، ومراجعة آراء الباحثين الذين كان لهم قصب السبق في دراسة تراث الجاحظ اللغوي، والتي كان تتضارب أحيانا، وتتفق أخرى، وكنت آخذ بالأرجح منها، والتي تتفق ووجهتي ومذهبي في البحث.

بالإضافة إلى اتساع المدونة المعتمد عليها، فمصنفات الجاحظ التي تمت الإشارة إليها سابقا واسعة ومتشعبة المجالات، إذ ليس من السهل العثور على المادة العلمية الخادمة لموضوع البحث، وبخاصة إذا علمنا أن الجاحظ معروف بكثرة الاستطراد والتوسع، بتناوله مجموعة من المسائل، وجملة من المعارف في باب واحد، فيعرض جملة من الثقافات التي عاصرها هندية كانت أو فارسية أو يونانية أو عربية في شكل مشعب.

كما أننا نجد في المؤلف الواحد ينتقل من موضوع إلى آخر، ومن باب إلى غيره، ومن خبر إلى خبر، ومن دين إلى فلسفة، ومن شعر إلى حديث، وفق نمط يغلب عليه طابه الاستطراد والتشعب، وهو يتحجج لهذا النهج من التأليف بداعي منع غفلة القارئ وضجره...

فهذه الظاهرة التي غلبت على كتابات الجاحظ، تدعو إلى الفحص الدقيق للمادة المعروضة، حتى يتم تمييز قضايا اللغة والمجتمع عما يلتبس بها من القضايا الأخرى، فيتم تصنيفها وترتيبها حسب ما يتفق ومقتضيات هذا البحث ومتطلباته.

غير أن الحقيقة التي يجب الإقرار بها -امثالا للأمانة العلمية، والتزاما بأخلاقيات البحث العلمي- هي أنني لا أدعي فضل السبق والريادة في هذه الدراسة، إذ إن هناك من الباحثين والدارسين من كان السباق إلى معالجة مثل هذه المسألة، وكان له الفضل في إفادتي بما يخدم هذا البحث، غير أن هناك من الفروق ما يميز بين هذا البحث وتلك التي سبقته، سواء تعلق الأمر بحجم المدونة المعتمدة في هذه الدراسة، أو بعدد الفصول، أو بالمادة المعروضة للمعالجة والتحليل. ولعل من أبرز تلك الكتب والدراسات:

- الفكر اللغوي الاجتماعي عند الجاحظ في كتاب البيان والتبيين، ل رياض بن صالح

بن إبراهيم الذيب / رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- اللغة والمجتمع عند العرب / الجاحظ نموذجاً، أليس كوراني.

وهناك كتاب للدكتور حلمي خليل تحت عنوان ((دراسات في اللسانيات التطبيقية))، وقد ضمنه فصلا قائما بذاته، موسوما ب ((علم اللغة الاجتماعي عند الجاحظ))، وقد اكتفى فيه بالحديث عن اللحن واللكنة والتنوعات اللهجية، والعربية المهجين التي ميزت لغة بعض الطبقات الاجتماعية في المجتمع العباسي.

وقد حاولت خلال هذا العمل أن أكون أكثر استقلالية عن سبقي إلى هذه الدراسة، وقد تبين ذلك من خلال اختياري للمدونة التي كانت أوسع نوعا ما عما اعتمده هؤلاء الباحثون والذين كان معظم تركيزهم على

كتاب البيان والتبيين، في حين كان اعتمادي على: ((البيان والتبيين، الحيوان، الرسائل، البخلاء، البرصان والعميان والعرجان والحولان))، كما حاولت أن أجعل التمييز في إضافة فصول أخرى، ودعمها بمادة جديدة، من خلال الاعتماد على نصوص أخرى لم يسبق لهؤلاء الدارسين أن عاجلوه، وإن اكتفوا بالإشارة إلى بعض منها، وذلك من قبيل اللغة والسياق الاجتماعي، والاحتكاك اللغوي، صوره وآثاره، والدلالات الاجتماعية لأشكال التواصل غير اللفظي عند الجاحظ.

وفي الأخير لا يسعني سوى أن أشكر الله عزّ وجلّ على فضله عليّ وتوفيقه خلال هذه التجربة، وتوجّه بخالص شكري إلى أستاذي المشرف على صبره عليّ خلال مرحلة إعداد هذه الأطروحة، وأشكر له حرصه على توجيهي الوجهة السليمة ومساعدتي بحنكته البحثية وخبرته الميدانية، كما لا أنسى أن أشكر أعضاء لجنة المناقشة الموقرة، كلّ باسمه ووصمه، على تجشّمهم عناء القراءة والتدقيق في المادة المعروضة، قصد تشخيص الزلل، وتصويب الخلل، من أجل إخراج هذا العمل في صورة تشفي غليل من به شغف معرفي، وفضول علمي.

وليس لي في الأخير سوى أن أسأل الله -عزّ وجلّ- التوفيق والسداد.

الفصل التمهيدي :

علم اللغة الاجتماعي،

المصطلح والمفهوم.

توطئة.

المبحث الأول: مفهوم اللغة والمجتمع، والصلة بينهما.

- 1- مفهوم اللغة.
- 2- مفهوم المجتمع.
- 3- علاقة اللغة بالمجتمع.

المبحث الثاني: اللسانيات الاجتماعية: Sociolinguistique/ Sociolinguistics المصطلح والمفهوم.

- 1- المصطلح.
- 2- المفهوم.

المبحث الثالث: مجالات البحث في اللسانيات الاجتماعية.

- 1- التوحد والتنوع اللغوي.
- 2- الحدث الكلامي.
- 3- التحوّل اللغوي.
- 4- التداخل اللغوي.
- 5- الازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية.
- 6- اللهجات الاجتماعية واللهجات الجغرافية.
- 7- اللهجات الخاصّة.
- 8- المحظور اللغوي.
- 9- اللغة والموقف.
- 10- السياق والمعنى.
- 11- التخطيط اللغوي.
- 12- اللغة والمفاهيم الاجتماعية الكبرى.

المبحث الرابع: علاقة المدارس اللسانية الحديثة بعلم اللغة الاجتماعي.

- 1- المدرسة الأوروبية.
- 2- المدرسة الأمريكية.

المبحث الخامس: البعد الاجتماعي (السوسiolساني) في الدرس اللغوي العربي القديم.

توطئة:

تعدّ اللّغة نتاجا اجتماعيا بامتياز، حيث لا يمكن تصوّرها خارج المجتمع، كما لا يمكن تصور أيّ مجتمع من دونها، فلا يخفى على أحد أنّ كلّ لغة تعكس واقعا اجتماعيّا، كما تعكس بوضوح نمط العلاقات الاجتماعيّة القائمة بين أفراد المجتمع، لذا فإنّ معظم التّظريّات التي عاجلت موضوع نشأة اللّغة، أثارَت معها قضايا الاتّفاق والاصطلاح والتّواضع، وهي آليات تدعو إلى الاجتماع على أمر اللّغة، فهذا الإمام ابن جني يعرف اللّغة بقوله: "أمّا حدّها، فإنّها أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم".⁽¹⁾

فابن جني يؤكّد من خلال هذا التعريف ارتباط اللّغة بالإنسان باعتبارها حادثة عنه.

"ويتفق أغلب علماء اللغويات الوصفيين اليوم على هذا المفهوم للّغة بوصفها تقليدا اجتماعيا اعتباريا، وعلى رأس هؤلاء دي سوسير"،⁽²⁾ حيث أكّد أنّ اللّغة أساسا حقيقة اجتماعيّة، ينبغي دراستها في ضوء علاقتها بالمتحدّثين بها ومشاعرهم النفسيّة".⁽³⁾

فالنّظر حول اللّغة يكاد يكون متّفقا عليه بين القديم والحديث في كونها ظاهرة اجتماعيّة، حيث نشأت في أحضان المجتمع يوم احتاج الناس إلى التّفاهم والتّواصل فيما بينهم. "فاللّغة -وهي الواقع الاجتماعي- بمعناه الأوفى تنتج من الاحتكاك الاجتماعي، ولهذا صارت من أقوى العرى التي تربط الجماعات، وقد دانت بنشوتها إلى وجود احتشاد اجتماعي".⁽⁴⁾

ومن هنا فاللّغة من منظور اللسانيات الاجتماعية ظاهرة أوجدها المجتمع للتعبير عن حاجياته ورغباته وهمومه وتطلّعاته وأمانيه وآماله وطموحاته.

وحقّيّ نبيّن ذلك الاتّفاق حول ماهية اللّغة وكنهها بين القديم والحديث، وبين علماء العربيّة ورواد الدراسات اللسانية الغربيّة الحديثة، يجدر بنا -قبل الوقوف على مفهوم علم اللّغة الاجتماعيّ، وما يتّصل به من قضايا- أن نعرض في البداية أشهر تعاريف اللّغة وأبرزها، وكذا التّعريف بالمجتمع، ثمّ محاولة تشخيص العلاقة التي تربط اللّغة بالمجتمع.

المبحث الأول: في مفهوم اللّغة ومفهوم المجتمع وعلاقة اللّغة بالمجتمع.

أوّلا: في مفهوم اللّغة:

أ- المفهوم اللغوي للّغة.

يذكر اللّغويّون وأرباب المعاجم أنّ اللّغة مشتقّة من الفعل (لغا يلغو) إذا تكلم، أو من (لغى يلغى) - بكسر العين في الماضي، وفتحها في المضارع- إذا لهج⁽⁵⁾، وبالاشتقاقين قال ابن جني⁽⁶⁾، وبالأوّل قال الفيروزآبادي (ت817هـ)، ففي قاموسه: "لغا يلغو: تكلم"⁽⁷⁾، والثاني قال الرّاعب الأصفهاني (ت502هـ) في المفردات في

(1) ابن جني، الخصائص، تج/ محمد علي النجار، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط2، 1371هـ/ 1952م، ج1، ص33.

(2) هادي نهر، علم اللّغة الاجتماعي عند العرب، الجامعة المستنصريّة، ط1، 1408هـ/ 1988م، ص61.

(3) ينظر دي سوسير، علم اللّغة العام، ترجمة يونيل يوسف عزيز، مراجعة مالك يوسف المطليبي، دار آفاق عربيّة، الأعظميّة/ بغداد، دط، 1985، ص24، وتاريخ علم اللّغة منذ نشأته حتى القرن العشرين، ترجمة بدر الدين القاسم، دمشق، 1392هـ/ 1974م، ص191.

(4) فندريس، اللّغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد الفصاح، تقديم فاطمة خليل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط/ 2014، ص35.

(5) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3/ 1414هـ/ 1994م ج/ 20، ص117 / 118.

(6) ابن جني، الخصائص، ج1، ص33.

(7) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 2005، ص1331.

غريب القرآن الذي جاء فيه: "لغوي بكذا: أي لهج به لهج العصفور بلغاه، أي بصوته، ومنه قيل للكلام الذي يلهج به الناس فرقة فرقة لغة"⁽¹⁾. ومع ذلك ذكر كلٌّ منهما الاشتقاق الآخر، إلا أنه رجّح ما ذهب إليه.

وقيل: إن فعله (لغوي) - بكسر العين - إلا أنه فتح حرف الحلق، فيكون ماضيه (لغا) ومضارعه (يلغو) و(يلغى)⁽²⁾. ومن معاني (اللغو): التطق و(اللغا): الصّوت، و(لغوى الطّير): أصواتها⁽³⁾.

"والمادّة كما وردت في المعاجم - تدلّ على الأصوات الإنسانيّة، وغيرها وما يمكن أن يشبهها من معانٍ مختلفة. فكما تطلق على أصوات الإنسان، يمكن أن تطلق على أصوات الطّيور، والوحوش، وغيرها من الكائنات الحيّة، ويمكن أن تنسب -أيضا- إلى كلّ ما يصدر عنه صوت، أو له صلة بحدوثه، ولو كان جمادا، آلة أو نحوها، وعلى هذا يقال: لغة المدافع، ولغة الحروب... إلخ"⁽⁴⁾.

ب- المفهوم الاصطلاحيّ للغة.

لا شكّ أن تعريفات اللغة متعدّدة ومتنوّعة عند القدماء والمحدثين، ولعلّ من التعريفات التي نالت الإشادة والترحيب من قبل اللغويّين والنقاد قديما وحديثا ما سنعرضه فيما يأتي:

1- مفهوم اللغة عند علماء العربية:

- تعريف ابن جنّي: يقول ابن جنّي: "أمّا حدّها فأصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم"⁽⁵⁾.

فهذا التعريف يعبر عن حسن لغويّ مرهف ودقّة ملاحظة غير مسبّوقة، وقد نال اهتمام اللغويين العرب المحدثين من أمثال عبد الصبور شاهين في كتابه: علم اللغة العامّ، ومحمود فهمي حجازي في كتابه: مدخل إلى علم اللغة، وحلمي خليل في كتابه: مقدّمة لدراسة علم اللغة⁽⁶⁾.

ولعلّ من دواعي الإشادة بهذا التعريف اشتماله على جملة من السمات التي تختصّ بها اللغة ومن أبرزها:

- صوتيّة اللغة.
- تعبيريّة اللغة.
- اجتماعيّة اللغة.
- عُرفيّة اللغة.

- تعريف ابن خلدون: يقول ابن خلدون في مقدّمته: "اعلم أنّ اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانيّ ناشئة عن القصد، لإفادة الكلام، فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتها"⁽⁷⁾.

- تعريف ابن حزم الأندلسي: يقول ابن حزم أنّ اللغة: "ألفاظ يعبر بها عن المسمّيات، وعن المعاني المراد إفهامها، ولكلّ أمة لغتهم"⁽⁸⁾.

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، د/ط، 2009، ص 582.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج/ 20 / ص 117.

(3) عبد الغفار هلال، علم اللغة بين القديم والحديث، مطبعة الجبلاوي، شبرا، ط/3، 14.6هـ/ 1986م، ص 17.

(4) عبد الغفار هلال، العربية خصائصها وسماتها، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/5، 1425هـ/ 2004م، ص 13.

(5) ابن جنّي، الخصائص، ج/1، ص 33.

(6) ينظر محمد داود، العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع/ القاهرة/د/ط، 2001، ص 43.

(7) ابن خلدون المقدمة، تح المستشرق الفرنسي أم كاترمير، مكتبة لبنان/ بيروت، عن طبعة باريس سنة 1858، ج/3، ص 1254.

(8) ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط/2، 1938م، ج/1، ص 46.

- تعريف الشَّريف الجرجاني: يعرف الشَّريف الجرجاني اللُّغة بأنَّها "ما يعبر به كل قوم عن أغراضهم"⁽¹⁾.
- تعريف عبد الوهَّاب هاشم: يقول عبد الوهَّاب هاشم: إنَّ اللُّغة هي "نُظْمٌ متوافقة من الرموز الصَّوتية الإرادية العرفية لتلبية الاحتياجات الفردية والاجتماعية"⁽²⁾.
- 2 مفهوم اللُّغة في الدرس اللساني الغربي والعربي الحديثين:
أ- المفهوم الغربي:
- تعريف "دي سوسير": يعرف دي سوسير اللُّغة بأنَّها: "نظام من الرموز الصَّوتية الاصطلاحية في أذهان الجماعة اللُّغوية، يحمق التَّواصل بينهم، ويكتسبها الفرد سماعاً من جماعته"⁽³⁾. كما يراها دي سوسير بأنَّها "نتاج اجتماعي لملكة اللسان، ومجموعة من التقاليد الصَّوتية التي تبناها مجتمع ما، ليساعد أفرادها على ممارسة هذه الملكة"⁽⁴⁾.
- تعريف ليونارد بلومفيلد: يرى بلومفيلد أنَّ اللُّغة "مظهر من مظاهر السلوك الإنساني الخاضع لقانون المثير والاستجابة، دون ارتباط بالتفكير العقلي، أي إنَّ الإنسان في سلوكه اللُّغوي يشبه الحيوان أو الآلة، وأنَّ اللُّغة ليست إلَّا نوعاً من الاستجابات الصَّوتية لحدث معيَّن، يثبت منها ما يلقي حافظاً أو تعزيزاً إيجابياً في حالة الصَّحة، فيصبح سلوكاً أو عادة، أي يُكتسب، وينطفئ منها ما لم يكن كذلك، أي يُنسى فلا يُكتسب"⁽⁵⁾.
- تعريف نعوم تشومسكي: ينظر تشومسكي إلى اللُّغة على أنَّها "نظام فطري كامن في عقل الإنسان منذ الولادة، يتحكَّم فيه جهاز وهمي، أطلق عليه جهاز اكتساب اللُّغة (Language /LAD) Acquisition Device، ويستطيع الإنسان بواسطته، ومن خلال عدد محدود من الجمل التي يستعملها بلغته أن ينتج أو يولِّد عدداً غير محدود من الجمل، ولو لم يسمعها من قبل، وأن يحكم بالصَّحة أو الخطأ على ما يسمعه منها"⁽⁶⁾.
- تعريف روى. سي. هجمان: يعرفها بأنَّها "قدرة ذهنية مكتسبة، يمثِّلها نسق يتكوَّن من رموز اعتباطية منطوقة يتواصل بها أفراد مجتمع ما"⁽⁷⁾.
- ب- المفهوم العربي:
- تعريف إبراهيم أنيس: يرى إبراهيم أنيس أنَّ اللُّغة "نظام عُربي لرموز صوتية يستغلُّها الناس في الاتِّصال بعضهم ببعض"⁽⁸⁾.

(1) علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صادق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط، د/ت، ص 161.

(2) عبد الوهَّاب هاشم، محاضرات في تدريس اللغة العربية، مطبعة سمكة، أسبوط، د/ط، 1989، ص 2.

(3) ينظر محمد محمد داود، العربية، وعلم اللغة الحديث، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط، 2001، ص 44/43.

(4) دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يونيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، ط/3، 1985، ص 27.

(5) ينظر عبد العزيز العصيلي، علم اللغة النفسي، ص 42.

(6) ينظر المرجع السابق، ص 48.

(7) ينظر روى. سي. هجمان، اللغة والحياة والطبيعة البشرية، ترجمة داود حلمي أحمد السيد، (مقدمة المترجم)، عالم الكتب، ط/2، 2000، ص 15.

(8) نقلًا عن محمد محمد داود، العربية وعلم اللغة الحديث، ص 44.

(9) إبراهيم أنيس، اللغة بين القومية والعالمية، دار المعارف، مصر، ط/1، 1970، ص 11.

- **تعريف تمام حسان:** اللغة هي: "منظمة عرقية للرمز إلى نشاط المجتمع، وهذه المنظمة تشتمل على عدد من الأنظمة، يتألف كل واحد منها من مجموعة من المعاني، تقف بإزائها مجموعة من الوحدات التنظيمية أو المباني المعبرة عن هذه المعاني، ثم من طائفة من العلاقات التي تربط ربطاً إيجابياً، والفروق (القيم الأخلاقية) التي تربط ربطاً سلبياً- بإيجاد المقابلات ذات الفائدة- بين أفراد كل مجموعة من المعاني أو مجموعة من المباني"⁽¹⁾.
 - **تعريف محمد علي الخولي:** يعبر محمد الخولي عن ماهية اللغة بأنها: نظام اعتباطي لرموز صوتية تستخدم لتبادل الأفكار والمشاعر بين أعضاء جماعة لغوية متجانسة⁽²⁾.
 - **تعريف عبد العزيز العصيلي:** اللغة "مجموعة من الأنظمة التي اصطلح اللغويون على تقسيمها إلى أربعة مستويات رئيسة، وأسموها المستويات اللغوية، أو مستويات التحليل اللغوي، Levels of Language Analysis، وهي: الأصوات والصرف والتحو والمفردات والدلالة"⁽³⁾.
 - **تعريف أنيس فريجة:** "اللغة ظاهرة بسلوكية اجتماعية ثقافية مكتسبة... تتألف من مجموعة رموز صوتية لغوية...، وبهذا النظام الرمزي الصوتي تستطيع جماعة أن تفاهم وتتفاعل"⁽⁴⁾.
 - **تعريف محمّد محمّد يونس:** "اللغة نظام من العلامات المتواضع عليها اعتباطاً التي تتسم بقبولها للتجزئة، ويتخذها الفرد عادة وسيلة للتعبير عن أغراضه وتحقيق الاتصال بالآخرين، وذلك عن طريق الكلام والكتابة"⁽⁵⁾.
- ومن خلال ما مرّ بنا من تعاريف اللغة قديمها وحديثها، فإنّه يمكن الوقوف على أهمّ الملامح المميّزة للغة، وأهمّ المواطن التي تتقاطع فيها التعاريف السابقة، والتي نعرضها فيما يلي:

- 1- الطّبيعة الصّوتية للغة.
- 3- الطّبيعة الاجتماعيّة للغة.
- 4- اللغة متغيرة.
- 5- اللغة مكتسبة.
- 6- اللغة نظام ونسق.
- 7- الوظيفة التعبيرية التواصلية التفاعلية للغة.
- 8- الطّبيعة العلامية للغة.
- 9- اعتباطية اللغة.
- 10- اصطلاحية اللغة.

ثانياً: في مفهوم المجتمع:

(1) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط/1994م، ص 34.
(2) ينظر محمد علي الخولي، أساليب تدريس اللغة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، الأردن، د/ ط، 2000، ص 15/ 16.
(3) عبد العزيز العصيلي، علم اللغة النفسي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط/1، 2006، ص 55.
(4) أنيس فريجة، نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط/2، 1981، ص 14.
(5) محمد محمد علي يونس، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط/1، 2004، ص 26.

أ- المجتمع لغة.

هو كلمة مشتقة من الفعل (جمع)، ضدّ كلمة (فَرَق)، وهي على وزن (مفتعل)، اسم لمكان الاجتماع، وبالإمكان استبدالها بكلمة (جماعة)، لأن المجتمع يعرّف عن الجماعة من الناس في حال اجتماعهم في مكان معيّن. (1)

ب- المجتمع اصطلاحاً.

هو عدد كبير من الأفراد المستقرّين الذين تربطهم روابط اجتماعيّة، ومصالح مشتركة، ترافقها أنظمة تهدف إلى ضبط سلوكهم، ويكونون تحت رعاية السّلطة. (2)

كما يعرف المجتمع بأنه مجموعة من الأشخاص مكتفون بذاتهم، ومستمرّون في البقاء، ويتنوّعون بين ذكور وإناث. (3)

ويعرّف علماء الاجتماع المجتمع بأنه أكبر جماعة يمكن أن ينتمي إليها الأفراد، وله القدرة على التكيف بذاته، وأن يكون مكتفياً بحيث يستمرّ في حياته باستمرار حياة الإنسان. (4)

ثالثاً: علاقة اللغة بالمجتمع.

من خلال التعريفات السابقة للمجتمع يتضح جلياً أنّ المجتمع -باعتباره الوعاء الذي يحوي عدداً كبيراً من الأفراد- هو المنتج الأساس للغة، فهو لا يمكن أن يسمّى مجتمعاً لولا وجود معايير لغويّة يحكم إليها أفرادها حتّى يتمكنوا من التعبير عن أغراضهم، وقضاء حاجاتهم.

"إنّ وجود اللغة يشترط وجود مجتمع، وهنا يتضح الطابع الاجتماعي للغة، فليس هناك نظام لغوي يمكن أن يوجد منفصلاً عن جماعة إنسانية تستخدمه، وتتعامل به" (5)، فاللغة وليدة حاجات الفرد والجماعة، ولعلّ ما دعا أصحاب نظرية: (YO-HE-HO) إلى تفسير نشأة اللغة بأنّها: "أصوات جماعيّة صدرت عن مجموعة من الناس في أثناء قيامهم بعمل شاقّ يحتاج إلى تعاون على أدائه، وأكّدوا أنّ اللغة نشأت حين اجتمع الإنسان مع غيره، ولم تنشأ وهو معزول عن غيره من البشر". (6)

فإذا كان ما يقوم به الإنسان من نشاطات حركيّة كالمشي والجري والقفز والتنفس وغيرها من السلوكيات التي يمكن حصرها في زمرة الفردية المعزولة عن الجماعة، فإنّ النشاط اللغويّ لديه مرتبط بالجماعة، لأنّه بحاجة إلى تواصل وتفاهم مع من يشاركونه في الحياة الاجتماعيّة؛ فالإنسان يولد وهو يحاول أن يملأ رئتيه بالهواء، فيتدرّب بعدها على عمليّتي الشهيق والزفير، فتبدأ لديه عمليّة التنفس بصورة طبيعيّة، كما أنّه قد يلجأ إلى المشي عندما تبلغ قوّته العضليّة والعصبيّة والعظميّة مستوى معيناً، فيبدل مجهوداً تلقائيّاً، حتّى يتمكن من المشي والجري دونما حاجة إلى مجتمع يشاركه المشي، على أنّ الحياة بلا مجتمع ممكنة، غير أنّ هذا الأمر لا ينسحب على اللغة، حيث لا يتأتّى للإنسان الكلام، إلّا إذا كان عضواً في مجتمع، لأنّه حينها سيكون مضطراً إلى التّجاوب والتّفاهم مع أفراد

(1) منصور حسن عبد الرزاق، بناء الإنسان، دار أمواج للطباعة والنشر، الأردن، د/ط 2013، ص 187.

(2) محمد علي البيولو الجزولي، إصلاح المجتمع، د/ط 2001، ص 31.

(3) محمد الجوهري، المدخل إلى علم الاجتماع، بيروت، لبنان، ط 2010، ص 23.

(4) المرجع السابق، ص 33.

(5) محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، القاهرة، 1409هـ/ 1989م، ص 12.

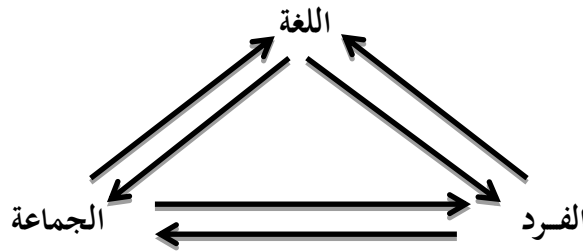
(6) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط/3، 1976، ص 16.

المجتمع الذي ينتمي إليه، فلو أننا ألغينا المجتمع وأبقينا الإنسان وحيدا بين أحضان الطبيعة، فإنه لن يكتسب لغة تمكّنه من الإفصاح عمّا يدور بداخله إلى العالم الخارجي؛ فمن وظائف اللغة التّواصل، والتّواصل يقتضي وجود عناصر له، ولعلّ من بينها المرسل والمرسل إليه، وبينهما يتمّ تداول اللغة بأشكالها المختلفة⁽¹⁾.

لذا فإنّ ما بلغنا من تعريفات مختلفة للغة، منذ الآماد البعيدة إلى يومنا، لم يعزل ألبتّة اللغة عن المجتمع، فأينما حلّ الاجتماع البشريّ إلا وحلّت معه اللغة؛ فقد قال ابن جيّ عن اللغة أنّها أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم⁽²⁾. فالقوم هم المجتمع، والأغراض هي أفكار المجتمع وخواطره ومشاعره التي تترجم عن طريق اللغة، وإنّ استخدام الإنسان للغة لترجمة أفكاره ومشاعره لم يكن لذاته، بل للمحيطين به من بني جنسه، والذين يشكّلون مجتمعا.

ولم يضيف العلماء حديثا، غربا كانوا أم عربا على ما جاء به ابن جيّ سوى إضافات طفيفة، على سبيل ما أقرّه (فندريس)، حيث قال: "في أحضان المجتمع تكوّنت اللغة، ووجدت يوم أحسنّ النّاس بالحاجة إلى التّفاهم"⁽³⁾. وبعده جاء (ماريوباي Mario Pei 1901 م / 1978 م) ليؤكّد أنّ "اللغة لها علاقة وثيقة بعلم الإنسان وعلم الاجتماع باعتبارها نتاج علاقة اجتماعية"⁽⁴⁾. كما يرى (جان بياجيه Jean Piaget 1896 م / 1980 م) "أنّ اللغة مؤسّسة اجتماعية تحكمها نوااميس مفروضة على الأفراد"⁽⁵⁾.

ومن خلال ما أثبتته العلماء والمفكّرون من تعريفات للغة، يتّضح جليّا بأنّ اللغة والمجتمع قطبان متلازمان، لا ينفصل أحدهما عن الآخر، بل إنّهما يتبادلان التّأثير والتّأثر، ويتقارضانهما تقارضا جدليّا⁽⁶⁾. وإذا نظرنا إلى حقيقة العلاقة بين الفرد والمجتمع واللغة، وجدناها كالمثلث الذي تكون اللغة رأسه، والفرد والمجتمع قاعدته. ويظهر التّكامل في التّواصل بين الفرد والجماعة إذا عرفنا حقيقة العلاقة بينهما وبين اللغة، وذلك كما هو موضّح في الشّكل⁽⁷⁾:



"فلا وجود لفرد في الكون يختار لغته بنفسه، وإنّما هي لغة المجتمع. ولا وجود لفرد في العالم يختار أن يولد في مجتمع دون غيره. ولا يستطيع أحد مهما تحرّر من قيود المجتمع أن يتخلّص منه بالكليّة"⁽⁸⁾.

(1) حسن ظاظا، اللسان والإنسان، مدخل إلى معرفة اللغة، دار القلم، دمشق، ط/2، 1410هـ / 1990م، ص 31 / 32.

(2) ابن جيّ، الخصائص، ج/1، ص 33.

(3) فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952 م، ص 35.

(4) ماريو باي، أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر، عالم الكتب، 1419هـ / 1998م، ص 42.

(5) عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، دار التونسية للنشر، 1967، ص 161.

(6) غازي مختار طليمات، في علم اللغة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط/2، 2000، ص 23.

(7) سمير شريف استينية، اللسانيات، المجال، والوظيفة، والمنهج، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان، ط/2،

1429هـ / 2008م، 679.

(8) المرجع نفسه، ص 679.

فلا فكاك من إقصاء العامل الاجتماعي في إنتاج اللغة وفهم ماهيتها، فهي ربيبة المجتمع، وبين ظهرانيه تكوّنت ونشأت، كما يقرّر أغلب الباحثين.

فقد عرف المجتمع الإنساني اللغة في أقدم صورته، إذ هي ظاهرة تميّز الإنسان عن الكائنات الأخرى، واختصّ بها فأتاحت له أن يكون المجتمع، وأن يقيم الحضارة، ولذا فإنّ اللغة والمجتمع والحضارة ظواهر متداخلة متكاملة.

لقد أثار كثير من المفكرين قضية أولوية اللغة أم المجتمع أم الحضارة، لكنّ البحث الحديث يحاول الابتعاد عن هذه التساؤلات التي يصعب إيجاد جواب مقنع لها، فكلّ ما في الأمر أنّ اللغة قديمة قدم المجتمع الإنساني، ذلك لأنّ الإنسان يحتاج في حياته اليومية إلى هذه الوسيلة التي قد تكون أصواتا أو ما ينوب عن تلك الأصوات من إشارات وحركات جسميّة، وذلك من أجل الاحتكاك والتواصل بغيره من أبناء جلدته الذين يشاركونه في الحياة الاجتماعيّة.

يوّكد (دي سوسير) بأنّ اللغة "مؤسّسة اجتماعيّة"⁽¹⁾، كما يقرّر فندريس بأنّ اللغة تكونت في أحضان المجتمع، إذ "وُجدت اللغة يوم أحسنّ الناس إلى التفاهم بينهم، وتنشأ من احتكاك بعض الأشخاص الذين يملكون أعضاء الحواسّ، ويستعملون في علاقاتهم الوسائل التي وضعتها الطبيعة تحت تصرّفهم؛ فاللغة بمعناها الأوفى تنتج من الاحتكاك الاجتماعيّ، ولهذا صارت من أقوى العرى التي تربط الجماعات، وقد دانت بنشوئها إلى وجود احتشاد اجتماعيّ"⁽²⁾.

ويتفق (جان بياجيه) مع سابقه في هذا الطرح، فيقول: "إنّ اللغة مؤسّسة اجتماعيّة تحكمها نواميس مفروضة على الأفراد"⁽³⁾.

ولعلّ المصدر الذي استمدّ منه هؤلاء وغيرهم هذه الأفكار عالم الاجتماع "إميل دوركايم" الذي أكد على العلاقة التي تربط اللغة بمتكلميّها من الطبقات الاجتماعيّة المختلفة، وهو ما أدّى إلى هذا الترابط بين علم الاجتماع وعلم اللغة، حيث اختصّ أحدهما باللغة، والثاني بالمجتمع، ما أدّى إلى ميلاد علم جديد أطلق عليه اسم اللسانيّات الاجتماعيّة، أو علم اللغة الاجتماعيّ، أو السوسيولسانيّات، والذي يهتمّ — كما تمّت الإشارة إليه — بالدرجة الأولى بدراسة البنية اللغوية وعلاقتها بالبنية الاجتماعيّة بشكل عامّ، بل ويكاد الدرس اللسانيّ الاجتماعيّ يتفق بأنّ هذا العلم يهتمّ بدراسة اللغة في كنف المجتمع، ودراسة البنيات اللغويّة في علاقاتها وتأثيرها بالسلوك الاجتماعيّ والثقافيّ للجماعات الكلاميّة لوجود صلة وثيقة بين تيار اللغة وتيار المجتمع.

فهل نجد ما يتفق مع هذا النظر في تراثنا اللغويّ العربيّ؟ وهل كان للأقدمين آراء تعالج اللغة في إطارها الاجتماعيّ وتشخصّ لتلك العلاقة البديهية بين هذين القطبين المتلازمين؟ وما مدى تقارب النظر والرؤى بين ما عرضه الأقدمون، وما تطرحه اللسانيّات الحديثة اليوم؟

(1) V/ F.D. Saussure, Cours de linguistique generale (1916) , Payot. Paris 1971, p 34.

(2) فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، ص 35.

(3) ينظر عبد السلام المسدي، اللسانيّات وأسسها المعرفية، ص 14.

إذا عدنا إلى ما كتبه اللغويون العرب حول اللغة وما يتصل بها، فإننا نجد أنهم لا يتحدثون عن اللغة بمعزل عن البيئة الاجتماعية التي يجري فيها الكلام، ولعلّ أبرز دليل على ذلك ما مرّ بنا من تعريف ابن جنيّ للغة في كتابه الخصائص؛ فهو تعريف دقيق، يذكر فيه مجموعة من الجوانب المميّزة للغة، حيث "أكد ابن جنيّ أولاً الطّبيعة الصّوتية للغة، كما ذكر وظيفتها الاجتماعية في التعبير، ونقل الفكر، وذكر أيضاً أنّها تستخدم في مجتمع، فلكلّ قوم لغتهم".⁽¹⁾

أمّا الجاحظ فقد لمس تلك العلاقة المتجاذبة بين اللغة والمجتمع، وأشار إليها في طيات كتبه، ومن ذلك قوله: "إنّ أعون الأسباب على تعلّم اللغة فرط الحاجة إلى ذلك، وعلى قدر الضّرورة إليها في المعاملة يكون البلوغ فيها والتقصير عنها".⁽²⁾

فهذه حقيقة لغوية اجتماعية واضحة، قد تتفق مع ما أورده ابن جنيّ بهذا الشأن، غير أنّ الجاحظ يضيف فكرة الدّافع إلى الإقبال على تعلّم لغة ما، وهو حاجة الإنسان إلى هذه الوسيلة في حياته اليومية من تجارة، ومعاملات، وأسفار، وإطلاع على علوم الآخر؛ ويكون تعلّم اللغة متفاوتاً من طبقة اجتماعية إلى أخرى حسب الحاجة.

كما يرى الجاحظ أنّ العلاقات الاجتماعية دفعت الإنسان إلى ابتكار اللغة، لذا فهو يقول: "ولولا حاجة الناس إلى المعاني، وإلى التعاون والترافد، لما احتاجوا إلى الأسماء".⁽³⁾

فحيثما وجد الاجتماع البشريّ، وجدت معه اللغة، إذ بواسطتها يتمّ التعامل بين أفراد المجتمع، فلا يمكن تصوّر مجتمع دون لغة، أو لغة دون مجتمع.

ويعلّل الجاحظ حاجة الإنسان إلى وسيلة التّواصل التي تتيح له الإفصاح عن أفكاره وخواطره من جانب، وتلقّي أفكار غيره وأخباره من جانب آخر بغريزة الفضول الكامنة فيه، وحبّ الاطلاع وتقصّي أخبار من يعيشون معه ويعاصرونه، أو أخبار السّابقين، فيقول: "ولأنّ من طبع الإنسان محبّة الإخبار والاستخبار، وبهذه الجبلة التي جُبل عليها الناس نقلت الأخبار عن الماضين إلى الباقين، عن الغائب إلى الشّاهد، وأحبّ الناس أن يُنقل عنهم، ونقشوا خواطرهم في الصّخور، واحتالوا لنشر كلامهم بصنوف الحيل".⁽⁴⁾

فالجاحظ يضيف أنّ فكرة التّواصل اللّغويّ لا تقتصر على ما يسمّيه بالشّاعر⁽⁵⁾ أي المخالطة والملازمة والمعايشة، بل إنّ التّواصل يتجاوز حدود الموقف الكلاميّ المعيش، إلى مواقف كلامية مضت وتناقلتها الأجيال والمجتمعات عن طريق الكتابة أو ما يسميه الجاحظ بالخطّ، والذي يعدّ من اللغة التي فرضها مبدأ الإخبار والاستخبار.

فأينما وجد المجتمع إلا وجدت معه اللغة ملفوظة كانت أم مكتوبة، لأنّ اللغة ضرورة حتمية أوجدتها حاجة الناس إلى الإفصاح عن أفكارهم ومشاعرهم وخواطرهم، والتّعبير عن أغراضهم وحاجاتهم.

(1) محمود فهمي حجازي، أسس علم العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د/ط، 2003، ص 7.

(2) الجاحظ، الحيوان، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/7، 1418هـ/1998م، ج/5، ص 290.

(3) المصدر نفسه، ج/5، ص 201.

(4) الجاحظ، الرسائل، كتمان السر وحفظ اللسان، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للنشر والتوزيع، د/ط، ج/1، ص 143.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 143.

وكلّ هذه الأفكار التي يزخر بها تراثنا اللغويّ، تتقاطع مع ما أقرّه علم اللّغة الحديث من حقائق علميّة حول اللّغة والمجتمع، فضلا عن حقائق أخرى كانت ثمرة لتطوّر هذا العلم، من خلال جهود علماء أثبتوا جدارتهم في هذا المجال.

فمهما تباعدت الأفكار، واتّسعت الفوارق الزمانيّة بينها، فإنّها تتفق على الصّلة الوثيقة بين اللّغة والمجتمع، فلا وجود للّغة بمعزل عن الاجتماع البشريّ، ولا مجتمع يعبر عن أغراضه ومقاصده من دون لغة؛ هذه الظاهرة التي ليست كائنا منعزلا يعيش في فراغ، وإنما هي كائن اجتماعي يتغذى من الأحداث الاجتماعيّة، ويتأثر بعوامل التطوّر التاريخي، ولذلك تعكس لنا اللّغة دائما حال المجتمع وصورته، من تخلف أو حضارة، ومن رقي أو انحطاط، ومن هنا كان من اليسير على الباحثين معرفة حقيقة أيّ مجتمع من خلال النّظر إلى لغته التي هي سجلّ أمين لكلّ تفصيلاته حياته الاجتماعيّة".⁽¹⁾

ويرصد التّراث العلميّ العديد من العلاقات الممكنة بين اللّغة والمجتمع، وذلك على النحو التّالي:

- أ- تؤثر البنية الاجتماعيّة على البنية اللّغويّة؛ ويتمّ دعم هذه العلاقة من خلال الاختلاف في أسلوب اللّغة وبنيتها باختلاف المراحل العمريّة التي يمرّ بها الفاعل الاجتماعيّ الذي هو الإنسان، وأنّ أساليب اللّغة التي يلجأ إليها المتحدّثون تعكس مسائل تتصل بالأصل الاجتماعيّ أو الإقليميّ، أو العرقيّ، وحتى النوع، وفي هذا السياق هناك العديد من الدّراسات التي توضّح أنّ طرقا معيّنة من التحدّث، واختيار الكلمات، وقواعد الحوار، وغير ذلك يتمّ تحديدها بشكل كبير من خلال مقتضيات اجتماعيّة معيّنة.
- ب- هناك علاقة أخرى ممكنة بين اللّغة والمجتمع، وتتناقض بشكل مباشر مع العلاقة السابقة، فاللّغة يمكن أن تؤثر في البنية الاجتماعيّة، فاللغات يمكن أن تكون ذات تأثير، وتمنح المتكلمين العديد من صور التميّز؛ ولنا أن نتأمّل وضع اللّغة الأجنبيّة في دول العالم الثالث فيما بعد الاستعمار، ومدى تأثير هذه اللّغات في الشّعوب المستعمرة، كحال اللّغة الإنجليزيّة في مصر، والفرنسيّة في الجزائر.
- ت- هناك علاقة تأثير وتأثر متبادل بين اللّغة والمجتمع، فكلّ منهما يؤثر في الآخر، ويتأثر به، وهناك تفاعل وتداخل قد يصل إلى حدّ التّطابق بين سلوك الكلام والممارسة الاجتماعيّة.
- ث- يمكن أيضا أن نفترض انتفاء العلاقة بين اللّغة والمجتمع، وأنّ كلّا منهما يمثّل ظاهرة مستقلة عن الأخرى؛ فعلى الرّغم من كون اللّغة ظاهرة اجتماعيّة، غير أنّ هناك تيارا ينكر هذه الصّلة القائمة بين اللّغة والمجتمع، ولعلّ من اللّغويين المؤيدين لهذا الطّرح (هيرمان بول، Hermann Paul 1946م/2022م)، الذي يرى أنّ "اللّغة الجماعيّة ليست إلّا خليطا من الكلام الفرديّ الذي لا يؤخذ به، واللّسان هو مسار خاصّ يتطوّر عند كلّ فرد، وبالتالي ليست هناك فائدة من دراسة التّعير

(1) عبد الصبور شاهين، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1413هـ/1993م، ص 190.

اللغوي اجتماعيًا، لأنّ هذا التطور يتغيّر بشكل مستقلّ ومختلف باختلاف الأفراد، ويخلص من ذلك أنّ الفرد يمكن أن يمثّل الجماعة".⁽¹⁾

المبحث الثاني: اللسانيات الاجتماعية: (Sociolinguistique) (Sociolinguistics)، المصطلح والمفهوم:

أولاً: المصطلح:

تعنى اللسانيات الاجتماعية، أو علم اللغة الاجتماعي بدراسة اللغة في علاقاتها بالمجتمعات التي تستعملها، وبذلك فإنّ هذا العلم يحاول الإجابة عن الأسئلة التالية: من يقول؟ ماذا يقول؟ أين؟ متى؟ كيف؟ لماذا؟ عبر النظرية الجديدة التي بلورها علماء هذا الفرع بملاحظة التطبيقات الفعلية لها، موضحين في الوقت نفسه الحقيقة التي تقول: إنّ لكلّ إنسان توقّعات لا حاجز يفصل بينها، وأنّ الألسنة نفسها ليست متجانسة.⁽²⁾ واللسانيات الاجتماعية بالمصطلح الإنجليزي (Sociolinguistics) يقابله المصطلح الفرنسي (Sociolinguistique) الذي كان أسبق في الظهور مقارنة بنظيره الإنجليزي الأكثر شيوعاً وشهرة.⁽³⁾ وتتألف بنية المصطلح الإنجليزي من مكونين، أحدهما (SOCIO) ويعني مجتمع أو اجتماعي، والآخر (linguistic) ويعني علم اللغة.

وقد ظهر هذا المصطلح -حسب جرهارد هلبش (1929م/ 2008م) - للمرة الأولى سنة 1952م في عمل لـ (كوري Currie)، ولكنّه ظل في بادئ الأمر من غير نتائج، ولم يحصل هذا المصطلح على معناه الحالي إلّا في سنة 1964م، حين أصدر (هايمس) المجلد الخاص بالأهمية الاجتماعية للغة، وحين أقيم المؤتمر الأوّل لعلم اللغة الاجتماعي تحت هذا العنوان في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، وحين أثبت (لابوف Labov 1966) في مجال تجريبي في عمله حول الاستعمال اللغوي المميز للطبقات في مدينة نيويورك، التنوع المنتظم لظواهر لغوية بمقاييس اجتماعية، ومنذ ذلك الوقت انتشر بسرعة، وامتدّ الاتجاه المسمّى (علم اللغة الاجتماعي) على الرّغم من المنطلقات المتعدّدة والاهتمامات العلمية المختلفة.⁽⁴⁾

وقد أشار اللساني الاجتماعي الفرنسي (لويس جان كالفي) إلى أنّ هذا المصطلح استعمله (هدسن) سنة 1939م، و(نيدا) سنة 1949م، و(هوجن) سنة 1951م، و(كوري) سنة 1952م، ومن قبله (راؤول دولاجراسيه) الذي استعمل المصطلح الفرنسي (sociologie linguistique)، وغيرهم، غير أنّ هذا لم يكتسب الدّلالة النّهائية لتسمية هذا الحقل اللساني إلا في المؤتمر التأسيسي الذي نظمه (برايت) سنة 1964م، في أمريكا.⁽⁵⁾

(1) عيسى برهومة، اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان/ الأردن، ط1، 2002، ص 16/17.

(2) ينظر فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية/ سوريا، ط1، 2007، ص 96.

(3) ينظر جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ترجمة سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2007، ص 356.

(4) المرجع السابق، ص 356.

(5) حسن كزاز، اللسانيات الاجتماعية في الدراسات العربية الحديثة، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، ط1، 2018م، ص 16.

ويذكر أنّ المصطلح الفرنسيّ (sociologie linguistique) الذي ترجمه عبد الواحد وافي في كتابه (علم اللّغة) بـ (علم الاجتماع اللّغويّ)⁽¹⁾، قد نقله (فندريس) سنة 1937م في مقاله الذي يتحدث عن أستاذه (مايه)، ودوره في صياغة عناصر علم اللّغة الاجتماعيّ.⁽²⁾

وبما أنّ هذا المصطلح متّصل بدراسة العلاقة بين اللّغة والمجتمع بتمثّلاته الثّقافيّة والعرقية والدينيّة والاقتصاديّة، وكل ما يتّصل بالمجتمع من متغيّرات تجعله حقلا واسعا وعريضا إلى أبعد الحدود، فإنّ ذلك يجعل هذا المصطلح لا ينفرد بدراسة هذا المجال بمعزل عن حقول معرفيّة أخرى تناولت هذا الموضوع بالنّظر والدّرس، لكن تحت مسمّيات مختلفة، بشيء من التّداخل والتّشابك في المصطلح والمفهوم، غير أنّها عاجلت الموضوع نفسه، من زاوية أخرى بما يتّفق واهتمامات كل علم وأصحابه، حيث عرف منتصف القرن التاسع عشر ثلاث مصطلحات هي:⁽³⁾

1- Ethnographic Philology الفيلولوجيا الإثنوغرافية

2- Philological Ethnology الإثنولوجيا الفيلولوجية

3- Linguistic Anthropology الأنثروبولوجيا اللغوية

ثمّ ظهرت مصطلحات أخرى في أوائل القرن العشرين وحتى الحرب العالمية الثانية، وهي مصطلحات نلاحظ فيها استخدام ((العطف)) أو ((الإضافة)) أو ((الصفة))، وهي:

1- Linguistic and Ethnology علم اللغة والإثنولوجيا

2- Sociology of Language سوسولوجية اللغة

3- Sociological Linguistics علم اللغة السوسولوجي

وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت مصطلحات أخرى هي:

1- Ethnolinguistics بعلم اللغة الإثنولوجي

2- Sociolinguistics علم اللغة الاجتماعي

ويرى (هادي نهر) أنّ هذا التّعّدّد والتّطوّر المصطلحيّ، وإن اكتنّفه نوع من الغموض أو الاضطراب، إلا أنّه يدلّ على "تكامل المعرفة اللّغويّة واتّساعها موضوعا ومنهجيا".⁽⁴⁾

وإذا كان هذا التّراكم المصطلحيّ قد أخلط المفاهيم نوعا ما، فإنّ (جرهارد هلبش) قد صنّف هذه المصطلحات وحقولها العلميّة فيما يخصّ علاقتها باللّسانيّات الاجتماعيّة إلى صنفين اثنين:

- الصّنف الأوّل: يشمل المصطلحات المرادفة لمصطلح اللسانيّات الاجتماعيّة: ويمثّلها المصطلح (the

sociology of language) الذي ترجمه الباحثون العرب ترجمات متعدّدة، وهي (علم

الاجتماع اللّغوي)، و(علم اجتماع اللّغة)، و(سوسولوجية اللّغة)،⁽⁵⁾ فضلا عن المصطلح الفرنسيّ

(1) ينظر عبد الواحد وافي، علم اللغة، نهضة مصر العربية للطباعة للنشر والتوزيع، ط/9 2004م، ص 59.

(2) المرجع السابق ص 16.

(3) ينظر عبده الراجحي، اللغة وعلوم المجتمع، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط/1، 1434هـ/2013م، ص 9/8.

(4) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 36.

(5) ينظر عبده الراجحي، اللغة وعلوم المجتمع، ص 8.

الذي نقله علي عبد الواحد وافي وهو (sociologie linguistique) وترجمه بـ (علم الاجتماع اللغوي) أيضا.⁽¹⁾

وقد احتدم الجدل بين الباحثين حول مصطلحي (علم اللغة الاجتماعي) و(علم الاجتماع اللغوي)، فمنهم من يرى أنّهما يدلّان على مفهوم واحد، ومنهم من يرى أنّهما مختلفان في المفهوم، فهلبش يرى أنّ هذين المصطلحين في أغلب الأعمال، ولا سيما في الولايات المتحدة مترادفان تقريبا، ومن يفرّق بينهما يستند إلى أنّ "علم اللغة الاجتماعي يبحث العلاقات المتبادلة بين اللغة والمجتمع، وذلك في إطار وجهات نظر لغوية، في حين يتخذ سوسولوجيا اللغة نقطة انطلاقه عند تحديدات سوسولوجية (اجتماعية)، ويمكن أن تبحث العلاقات المتبادلة بين اللغة والمجتمع، تبعا لذلك من جانب اللغة، ومن جانب المجتمع على حدّ سواء، فكلتا المنطقتين يكمل بعضهما بعضا...".⁽²⁾

ويتميّز (هدسن) بين مفهوم المصطلحين من حيث "إنّ علم اللغة الاجتماعي يتّجه إلى دراسة اللغة في علاقتها بالمجتمع، أمّا علم الاجتماع اللغوي، فإنّه يدرس المجتمع في علاقته باللغة، ويقرّر أنّ الاختلاف بين العِلْمين ليس اختلافا في العناصر"⁽³⁾، لكنّ الاختلاف يكمن "في محور الاهتمام، ويسند ذلك إلى الأهمية التي يوليها الدّارس للغة أو المجتمع، وإلى مدى مهاراته في تحليل البنية اللغوية أو الاجتماعية، وهنالك قدر كبير من التّطابق بين هذين العِلْمين، وقد يكون من غير المجدي أن نحاول الفصل بينهما بطريقة أكثر وضوحا ممّا هو عليه حاليا، إذ يمكن أن نورد معظم ما يرد في هذا الكتاب (أي كتاب علم اللغة الاجتماعي لهدسن) ضمن كتاب في علم اجتماع اللغة، ومن ناحية أخرى فإنّ كتابا في علم اجتماع اللغة لا بدّ أن يتضمّن قضايا لا ترد في كتابنا هذا، وبخاصّة تلك التي تقع في إطار ما يعرف بعلم اجتماع اللغة الشّامل (sociology of-macro language)، الذي يتناول علاقات المجتمع واللغة برمتها، وهو ما يعد مجالا هاما للدراسة من منظور علم الاجتماع والسياسة، لأنه يثير قضايا، مثل: أثر تعدّد اللّغات (multilingualism) على النّمّو الاقتصادي... إلا أنّ هذه الدّراسات الاجتماعية الشّاملة لا توضّح طبيعة اللغة بالقدر الذي تفعله الدّراسات المصغّرة (micro) التي نورها في هذا الكتاب".⁽⁴⁾

يُفهم من هذا النصّ أنّ علم الاجتماع اللغوي وعلم اللغة الاجتماعي على درجة كبيرة من التّطابق إلى حدّ أنّه يمكننا عدّهما مترادفين، غير أنّ علم الاجتماع اللغوي أشمل من علم اللغة الاجتماعي، حيث إنّ الأول "يعنى بدراسة القضايا المجتمعية الكبرى، وتأثير اللغة فيها، مثل: التنمية الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، وأثر التّعدّد اللغوي فيها، والسياسات اللغوية الواجب اتّباعها تجاه ذلك، وقضايا التّغيير الاجتماعي في المجتمع وانعكاساته على اللغة، والصّراع اللغوي المصاحب لظاهرة الهجرة والآثار الاجتماعية المترتبة على الصّراع اللغوي، فهو يركّز في دراسة اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية أكثر من تركيزه على دراسة اللغة في حدّ ذاتها".⁽⁵⁾

(1) ينظر علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص 59.

(2) ينظر جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ترجمة سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشمس/ القاهرة، ط1، 2007، ص 365.

(3) حسن كزاز، اللسانيات الاجتماعية في الدراسات العربية الحديثة، التمثلات والنقوي، ص 18.

(4) هدسن، علم اللغة الاجتماعي، ترجمة محمود عياد، عالم الكتب، القاهرة، د/ط 23/22 2014.

(5) ينظر علي شتا، علم الاجتماع اللغوي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية/ مصر، د/ط، 1996 ص 33، 37، وعبد الفتاح غنفي، علم الاجتماع اللغوي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1995 ص 54/55.

أما علم اللغة الاجتماعي فيتناول الفهم العلمي للظاهرة اللغوية، بالنظر إلى اللغة وعملاتها في ضوء منظور التفاعلية الرمزية للغة مع المجتمع من قبيل المجتمع اللغوي، والموقف اللغوي، والمحادثة اللغوية، وهو في دراسته هذه يتخذ "من اللغة وقضاياها أساسا لمناقشة مستفيضة لها، بداية بوصف اللغة التي هي الموضوع الرئيس له مع الإشارة إلى علاقتها بالمجتمع".⁽¹⁾

أما (جوليت غارمادي) فتشير أنّ القواميس المختصة في المصطلح اللساني عاجزة عن الحسم في الموضوع والتفريق بين المصطلحين، وتحاول أن تبيّن الفارق بين الاتجاهين في كون اللسانيات الاجتماعية تتخذ الوقائع الاجتماعية جسرا لفهم اللغة، فيما يتخذ علم الاجتماع اللغوي الوقائع اللغوية جسرا لفهم الوقائع الاجتماعية من أجل بلوغ معرفة أفضل لها، وترى أنّ هذا التفريق عاجز عن الثبات في الممارسة والتطبيق، إذ يمكن أن يتجه علم الاجتماع اللغوي واللسانيات الاجتماعية إلى التطابق، وهو ما جعل العلماء والباحثين يختلفون في النظر إلى العلاقة بينهما، حيث يرى (رومان جاكوبسون 1886م / 1982م) أن علم الاجتماع اللغوي جزء لا يتجزأ من اللسانيات، وذهب (جوشوا فيشمان 1926م / 2015م) وأتباعه إلى أنّ علم الاجتماع اللغوي واللسانيات الاجتماعية علمان مترادفان، على الرغم من أن (فيشمان) قد يحدّد في بعض الأحيان (علم الاجتماع اللغوي) بأنّه لسانيات اجتماعية، ولكن يندرج في مجال علم الاجتماع.⁽²⁾

أما (فلوريان كولماس 1949م إلى يومنا) فيشرح طبيعة هذا التداخل قائلا: "بما أنّ السوسiolسانيات هي أرضية للغويين وعلماء الاجتماع، والذين يحاول بعضهم فهم المظاهر الاجتماعية للغة، بينما الآخرون يهتمون بالدرجة الأولى بالمظاهر اللغوية للمجتمع، ليس من المفاجئ أن يكون - كما كان دائما - مركزا للجاذبية (centers of gravity) معروفة بالميكرو والماكرو سوسiolسانيات، أو بعبارة أخرى السوسiolسانيات بالمعنى الضيق، وسوسiolوجيا اللغة، وهما يمثلان اتجاهين وبرامج بحث مختلفة، إذ إنّ الميكرو - قضايا يشغل بها اللغويون وعلماء اللهجات، وآخرون معنيون بمجالات محورها اللغة، بينما الماكرو - قضايا غالبا ما يشغل بها علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعيون، ومع ذلك هناك اتفاق عام أنّ كلّا من البعدين ضروري من أجل فهم كامل للغة باعتبارها ظاهرة اجتماعية".⁽³⁾

فنطاق السوسiolسانيات الاجتماعية الضيق الميكرو ينشغل "بكيفية تأثير البنية الاجتماعية في الطريقة التي يتكلّم بها الناس، كيف تتعاقب تنوعات اللغة ونموذج الاستعمال بالخصائص الاجتماعية، مثل: الطبقة، والجنس، والسنّ. وتدرس الماكرو - سوسiolسانيات من جهة أخرى ما تفعله المجتمعات بلغاتها، أي المواقف والارتباطات التي تعلق التوزيع الوظيفي لأشكال الخطاب في المجتمع، والتحوّل اللغوي، والصيانة اللغوية، والاستبدال اللغوي، وكذلك تحديد وتفاعل العشائر اللغوية".⁽⁴⁾

(1) عبد الفتاح عفيفي، علم الاجتماع اللغوي، ص 55.

(2) جوليت غارمادي، اللسانة الاجتماعية، تعريب خليل أحمد خليل، ط/1، 1990، دار الطليعة، بيروت، ص 23 / 22.

(3) فلوريان كولماس، دليل السوسiolسانيات، ترجمة خالد الأشهب و ماجدولين النهيبي، مراجعة ميشال زكريا، بيروت/ لبنان، ط/1، 2009 ص

14.

(4) المرجع نفسه، ص 14.

وقد أوضح (كمال بشر 1921م/ 2015م) خلال متابعتة لما طرحه (هدسن) "أنّ العلماء إزاء هذين المصطلحين صنفان، الأول يرى أنّهما مترادفان، وأنّهما يطلقان بالتبادل على شيء واحد من الدرس اللغوي الاجتماعيّ أو الاجتماعيّ اللغويّ، أمّا الصنف الثاني فيقرّون بين المدلولين، وهذا التفرّيق -حسب كمال بشر- في درجة الاهتمام، وأنّه لا يوجد مسوّغ علميّ لهذا التفرّيق لوجود نقاط التقاء كثيرة بين موضوعات الباحثين، غير أنّه يرى أنّ مصطلح علم الاجتماع اللغويّ أوسع وأشمل، وهو أكثر التصاقاً بعلم الاجتماع وعلمائه، وعلم اللغة الاجتماعيّ هو ألصق بعمل اللغويين".⁽¹⁾

ويخلص كمال بشر إلى أنّ الاشتغال في المجال المعرفيّ للغة، والمجال المعرفيّ لعلم الاجتماع، واتّصال كلّ منهما بالآخر قد أفرز اتجاهين بحثيين، اتّجاه يسلكه اللغويّون، وآخر يسلكه علماء الاجتماع:⁽²⁾

فاللغويّون يعدّون هذا العلم جزءاً من علم اللغة العام، وهو يعنى بدراسة تأثير العوامل الاجتماعيّة في لغة طبقات المجتمع، وهذا اتّجاه لغوي يتماشى ومبادئ المدرسة اللغوية الاجتماعيّة.

أمّا الظاهرة اللغويّة وأنماط سلوكها في مجتمع ما فمن اختصاص علماء الاجتماع، الذين لا يدرسون اللغة لذاتها، وإنّما يدرسونها بوصفها مادّة أثرية، لها أهميّتها في توضيح الظواهر الاجتماعيّة وتفسيرها بصورة أدق وأعمق، إذ إنّ السلوك اللغويّ بحسب هذا الاتجاه لا يعدو أن يكون ضرباً من السلوك الاجتماعيّ، وبينهما تفاعل دائم.

- **الصنف الثاني:** يشمل مصطلحات لحقول علميّة مجاورة وجدت قبل اللسانيّات الاجتماعيّة، لكنّها أسهمت في تشكيل هذا العلم، وأصبحت اليوم كأنّها أصل لهذا الفرع اللسانيّ، ويتعلّق الأمر في هذا الشأن بعلمين هما: علم اللغة الأنثروبولوجيّ (Anthropological Linguistics)، وعلم اللغة الإثنولوجيّ (Ethnolinguistics)، والقاسم المشترك بين هذه الاتجاهات هو الجمع بين ما هو اجتماعي، وما هو لغويّ.⁽³⁾ ويمكن توضيح مجال اهتمام العلمين فيما يلي:

أ- **علم اللغة الأنثروبولوجيّ:** يعنى بدراسة اللغة، بوصفها عنصراً مهماً من العناصر الثقافيّة في أيّ مجتمع، ويهتمّ باستجلاء جميع العلاقات بين اللغة والثّقافة، والكيفيّة التي تحدّد بها البناءات اللغويّة المُعيّنة شكل الثّقافة ومحتواها التي تنتمي إليها هذه البناءات اللغويّة، سواء كانت ثقافات أصلية أم ثقافات فرعيّة، فالكلّ يشارك في الفرضيّة الأساسيّة القائلة: إنّ اللغة تنهض في مقدّمة العوامل التي تقوم وراء التركيب السكّانيّ، وتوزّعات الأفراد داخل المجتمع، ويعتمد البحث الأنثروبولوجيّ على الدّراسة الميدانيّة بنحو خاصّ، وهذه الدّراسة هي عماد الدّراسات الأنثروبولوجيّة، وهو بذلك يشارك اللسانيّات الاجتماعيّة في عملها وبحثها عن اللغة.⁽⁴⁾

ويحاول علم اللغة الأنثروبولوجيّ أو اللسانيّات الأنثروبولوجيّة الإجابة عن سؤالين هما: "هل يكون نمط من أنماط اللغة مشروطاً بالنماذج الثقافيّة التي يتبنّاها المجتمع المتكلّم؟ وإلى أي مدى يمكن أن يتحقّق هذا الأمر؟".⁽⁵⁾

(1) ينظر حسن كزاز، اللسانيّات الاجتماعيّة في الدراسات العربيّة الحديثة، التمثلات والتلقي، ص 21.
(2) ينظر كمال بشر، علم اللغة الاجتماعيّ، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة/ مصر، ط/3، 1997، ص 48.
(3) ينظر جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ص 357.
(4) ينظر مها محمد فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د/ط، 2011م، ص 90.
(5) ميلا إفيش، اتجاهات البحث اللسانيّ، ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح ووفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، ط/1، 2000، ص 279.

أ- علم اللغة الإثنولوجي: فيهتم بدراسة ثقافة الشعوب، بالتركيز على دراسة اللغة بوصفها أداة للتواصل بين الأجيال في نقل التراث الثقافي من جيل إلى جيل، فهذا الحقل يعني بدراسة لغويات الشعوب في علاقتها بأنماط السلالات البشرية، وأنماط سلوكها، ويتيح للباحثين دراسة شعوب العالم الحالية، والشعوب التي بادت، لتكون لديهم القدرة على دراسة التشابه والاختلاف في الملامح البشرية من حيث اللغة والثقافة، مما يساعد على إيجاد تصنيفات لغوية خاصة للشعوب على أساس اللغة والثقافة والأجناس.⁽¹⁾

ثانياً: المفهوم:

اللسانيات الاجتماعية أو علم اللغة الاجتماعي، أو السوسiolسانيات، فرع من فروع علم اللغة، يعني بـ "دراسة اللغة في علاقتها بالمجتمع".⁽²⁾ فهو العلم الذي يطمح أصحابه إلى اكتشاف الأسس و المعايير الاجتماعية التي تتحكم في السلوك اللغوي، من خلال "دراسة الواقع اللغوي في أشكاله المتنوعة باعتبارها صادرة عن معان اجتماعية وثقافية مألوفة وغير مألوفة.

ويشمل أيضاً كل ما يتعلق بالعلاقة بين اللغة والمجتمع، مدخلاً في الاعتبار كل الميادين التي تعثر عليها مع علم الأعراف البشرية (Ethnology) الذي يدرس اللغة لا لذاتها وإنما تعبيراً عن سلالة معينة، عن شعب، عن حضارة...⁽³⁾.

كما يعرفه (فيشمان) "بأنه علم يبحث في التفاعل بين جانبي السلوك الإنساني واستعمال اللغة والتنظيم الاجتماعي للسلوك، ويركز على الموضوعات التي ترتبط بالتنظيم الاجتماعي لسلوك اللغة".⁽⁴⁾

ويعرفه الفرنسي (لويس كالفي) 1942م تاريخ الميلاد) بأنه "فرع من فروع اللسانيات، يهتم بالعلاقة ما بين اللغة والمجتمع، وبالسبب والظروف الاجتماعية التي تحيط بالحدث اللغوي".⁽⁵⁾

وهو كما يقول (بيتر ترودجل 1995م): "يدرس مجال اللغة ومجال المجتمع والروابط الوثيقة التي تربطه بالعلوم الاجتماعية عامة".⁽⁶⁾

ويراه (هدسون) بأنه "دراسة اللغة في علاقتها بالمجتمع"⁽⁷⁾، وهو الطرح نفسه الذي ذهب إليه علي عبد الواحد وافي بقوله: "هو دراسة العلاقة بين اللغة والظواهر الاجتماعية، وبيان أثر المجتمع ونظمه وتأريخه وتركيبه وبنيته في مختلف الظواهر اللغوية".⁽⁸⁾

كما ذهب كمال بشر إلى أنه ذلك العلم الذي يدرس اللغة في علاقتها بالمجتمع. "إنه ينتظم جوانب كل من بنية اللغة، وطرائق استعمالها التي ترتبط بوظائفها الاجتماعية والثقافية".⁽⁹⁾

(1) ينظر عبد الفتاح عفيفي، علم الاجتماع اللغوي، ص 46/45.

(2) هدسون، علم اللغة الاجتماعي، ص 35.

(3) هادي نهر، علم اللغة عند العرب، ص 24.

(4) نقلاً عن محمد عفيف دمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، مكتبة لسان عربي للنشر والتوزيع، ط/2، 2017م/1438هـ، ص 8.

(5) ينظر حرب اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة حسن حمزة، مراجعة سلام بزي حمزة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/1، 2008 ص 400

(6) ينظر محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، مكتبة الآداب للنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط 2009م، ص 10.

(7) هدسون، علم اللغة الاجتماعي، ص 16.

(8) ينظر علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص 59.

(9) ينظر كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 41.

ويرى محمد علي الخولي "بأنه علم يدرس مشكلات اللهجات الجغرافية واللهجات الاجتماعية والازدواج اللغوي والتأثير المتبادل بين اللغة والمجتمع".⁽¹⁾

أما أحمد شفيق الخطيب فيعرّف علم اللغة الاجتماعي بأنه "دراسة اللغة من ناحية صلتها بالعوامل الاجتماعية مثل الطبقة الاجتماعية والمستوى التعليمي، ونوع التعليم والعمر والجنس والأصل العرقي".⁽²⁾ فهذا العلم يحاول "دراسة طرق التكلم وموقف المتكلم والمخاطب واللهجات المحلية وصور الأنشطة المحكومة بقواعد استخدام اللغة، ومشكلات الاتصال اللغوي، والموضوعات التي تهتم بالتغيرات اللغوية على المستوى الجغرافي والاجتماعي والثقافي للغات المختلفة أو داخل اللغات، وعلم اللهجات المشتمل على الجغرافية اللغوية، وتحديد مواطن اللهجات ضمن المجتمع الواحد، مع وضع الأطالس اللغوية لها، ويمكننا أن نضع إلى جانب علم اللهجات البحوث المتعلقة باختلاف اللغات، أو قضايا التعدد اللغوي، ويدخل ضمن علم اللغة الاجتماعي بمعناها الواسع أيضا ميادين أخرى كتحليل الخطاب السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أو الديني أو الإعلامي... مع الاعتماد على سوسولوجيا ظاهرة الكلام التي لا تتعرض للمعطيات اللسانية كوسيلة".⁽³⁾

ويذهب "ميشال زكريا" إلى أن اللسانيات الاجتماعية "ميدان بحث ألسني موسّع يتطرق إلى قضايا اللغة في إطار المجتمع، ويدرس خصائص اللغة واللهجات، وخصائص استعمالها، وخصائص متكلمها داخل المجتمع اللغوي الواحد، وفي ما بين المجتمعات اللغوية المختلفة... وتعالج السوسولوجيا اللسانية أيضا العلاقات القائمة بين البنى اللغوية والاجتماعية وتفاعلاتها والأوضاع الاجتماعية العائدة إلى المتكلم والمستمع، ووقائع التواصل وأنماط الكلام المستعمل نسبة للطبقات الاجتماعية".⁽⁴⁾

فهذا الحقل المعرفي يدرس -بالدرجة الأولى- العلاقة بين البنية اللغوية والبنية الاجتماعية في تفاعلها وتكاملها فيما بينهما، فيعنى "بربط المعطى اللساني بالظواهر الاجتماعية، فاللسان له أساليب معقدة مرتبطة بالطبقات الاجتماعية وحركتها داخل المجتمع وترتيبها، وانتقال الكلمة من مجتمع إلى آخر يكسبها معنى جديدا...".⁽⁵⁾

وقد يتعدى اهتمام هذا العلم بمجال دراسة العلاقة بين اللغة والمجتمع إلى دراسة الواقع اللغوي في أشكاله المتنوعة، ومنها طرق التكلم، وموقف المتكلم والمخاطب، واللهجات المحلية، ومشكلات الاتصال اللغوي، والموضوعات التي تهتم بالتغيرات اللغوية على المستوى الجغرافي والاجتماعي والثقافي في اللغات المختلفة... فضلا عن تحليل الخطاب السياسي والديني والإعلامي مع الاعتماد على سوسولوجيا ظاهرة الكلام التي لا تتعرض للمعطيات اللسانية إلا كوسيلة اجتماعية".⁽⁶⁾

هذا كله فيما يتعلق بعلم اللغة الاجتماعي بمعناه الواسع، أما علم اللغة الاجتماعي بمعناه الضيق، فإنه "يهتم بالخطوط العامة التي تميز المجموعات الاجتماعية من حيث أنها تختلف وتدخل في تناقضات داخل المجموعة

(1) كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 24.

(2) أحمد شفيق الخطيب، قراءات في علم اللغة، دار النشر للجامعة، القاهرة، د/ط 2006، ص 68. نقلا عن المرجع السابق ص 8.

(3) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 24.

(4) ميشال زكريا، قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، 1993م، ص 9.

(5) حسن كزاز، اللسانيات الاجتماعية العربية الحديثة، ص 39.

(6) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 17/15.

اللسانية العامة نفسها، والوقوف على القوانين التي تخضع لها الظاهرة اللغوية في حياتها وتطورها وما يعتمدها من شؤون الحياة ومبلغ تأثيرها بما عداها من الظواهر الاجتماعية التي لها تأثير على اختيار الناس اللغة، وما تحمله هذه اللغة من طوابع الحياة التي يحياها المتكلمون، وطرائق الاستعمال اللغوي التي يكتسبها الإنسان من المجتمع".⁽¹⁾

فاللغة إذن نشاط اجتماعي تعبر عن العلاقات الشخصية والقيم الحضارية والاجتماعية، ولهذا السبب "فقد وجه علماء اللغة الاجتماعيون جهودهم لدراسة هذا الجانب المهم في اللغة، فاعتبروا اللغة جزءا من الحضارة، ونعني بالحضارة مجموع أنشطة الحياة من مأكّل وملبس وماوى وعقائد وعبادات وأعمال وابتكارات، وغير ذلك من ظواهر النشاط الإنساني التي تنعكس عن اللغة ومفرداتها وتعابيرها الاصطلاحية".⁽²⁾

ومن خلال ما سبق فإنه يمكن القول بأن اللسانيات الاجتماعية هي ذلك العلم الذي يدرس بنية اللغة في علاقتها ببنية المجتمع، أو هو دراسة اللغة في كنف المجتمع بتنوعاته وألوانه الطبقيّة والحضارية والثقافية والعرقية...، "وما تؤثر به تلك التنوعات على اللغة من تغييرات صوتية وفونولوجية، وتغييرات صرفية، وتغييرات تركيبية، وتغييرات دلالية، وتغييرات وظائفية".⁽³⁾ وبتعبير أكثر دقة فهي تهتم بدراسة اللغة في سياقها الاجتماعي، وتشخيص طبيعة تلك الصلة التي تربط بين اللغة والمجتمع.

المبحث الثالث: مجالات البحث في اللسانيات الاجتماعية:

تهتم اللسانيات الاجتماعية بربط المعطى اللساني بالظواهر الاجتماعية، فاللسان له أساليب معقدة مرتبطة بالطبقات الاجتماعية، وحركتها داخل المجتمع، وترتيبها، وانتقال الكلمة من مجتمع إلى آخر يكسبها معنى جديدا، وهذا نتيجة احتكاك الألسن واتصالها فيما بينها، مما يؤثر في تشكيل النظام اللغوي، والمعجمي للسان، من خلال التداخل الحاصل على المستوى الأسلوبي والتركيبية، والدخيل المعجمي، فيظهر إزاء ذلك تأثير اللسان في دلالته، ووظائفه الاتصالية والتواصلية، لذا فإن مجالات اهتمام اللسانيات الاجتماعية متعددة ومتنوعة.⁽⁴⁾

ويجّد (ديفيد كريستال David Crystal 1941م) اهتمام هذا العلم بقوله: "يدرس علم اللغة الاجتماعي الطّرق التي تتفاعل بها اللغة مع المجتمع، إنّه يدرس الطريقة التي تتغير بها البنية اللغوية استجابة لوظائفها الاجتماعية المختلفة والتعريف بماهية هذه الوظائف.

ولما كانت اللسانيات الاجتماعية تتقاطع مع علوم أخرى - كعلم الاجتماع، وعلم اللغة، وعلم الأثروبولوجيا، وعلم الإثنولوجيا- في كثير من القضايا فإن ذلك يجعل المجال الذي تطرقه واسعا ومتشعبا، وهذا ما يؤكده (جرهارد هلبش) الذي يرى أنّ دراسة العلاقة بين اللغة والمجتمع ليس موضوعا جديدا بصورة كلية، إذ إنّ كثيرا من موضوعاته قد بُحث سابقا في إطار علوم مختلفة، ومناهج لغوية متباينة، لكنّها سُبِحت في اللسانيات الاجتماعية بشكل أوسع، ونظرا لذلك اتّسمت مساحة اشتغال هذا العلم بالتنوع، وعدم التجانس، منذ نشأته

(1) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 25.

(2) ينظر المرجع نفسه، ص 26.

(3) جميل حمداوي، اللسانيات الاجتماعية أو علم الاجتماع اللغوي، دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني، المملكة المغربية، ط2، 2020، ص

11.

(4) ينظر خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، منشورات ضفا، منشورات الاختلاف، ط1، 1434هـ/2013م، ص 28.

إلى وقتنا الحاضر، وقد تجلّى ذلك من خلال الموضوعات والمجالات السبعة التي أقرّها مؤتمر علم اللغة الاجتماعي التأسيسيّ الأوّل الذي دعا إليه (وليم برايت) كما أشرنا سابقاً، فهو يجب أن يبحث في: (1)

- الهوية الاجتماعية للمتكلّم في عمليّة التواصل.
- الهوية الاجتماعية للسامع.
- المحيط الاجتماعيّ (السياق) المتحدّث فيه.
- التحليل التّزامنيّ والتّعاقيّ للهجات اللّغويّة.
- التّفديرات المتباينة للسلوك اللّغويّ من خلال المتكلّم.
- مدى الاختلاف اللّغويّ (التنوّع) سواء أكان تعدّدا لهجياً، أم لغويّاً أم لهجياً فرديّاً.
- إمكانيات تطبيق علم اللغة الاجتماعيّ بالنّظر إلى تشريح المجتمع، وتاريخ اللّغة، والسياسة اللّغويّة.
- ويعرض (ستيجر) بعض مهامّ ووظائف علم اللغة الاجتماعيّ الموسّعة، ولعلّ من بينها: "تضمين وظائف اجتماعيّة أخرى - مثل وظيفة العرض - في الوصف اللّغويّ، وبحث العلاقات الاجتماعيّة للطّبقات، والمراحل، والوحدات الجزئيّة اللّغويّة، ووضع وسائل التّواصل المختلفة ووظائفها في الجماعة اللّغويّة، ودراسات الفعل اللّغويّ، بوصفه منطلقاً (علم اللغة البراغماتيّ)، وعرض التّحديد التّابع للجماعات (للطّبقات)، للنّظام اللّغويّ (الاستعمال اللّغويّ)، وعرض تبعية الاستعمال اللّغويّ المحدّد لمواقف اجتماعيّة، ومسائل الازدواجيّة والثنائيّة، والتّعدديّة اللّغويّة، ومسائل الاقتضاء التّاريخيّ الاجتماعيّ لمعايير لغويّة، وأوجه توحيد المعايير، وفي سياق ذلك مشكلات التخطيط اللّغويّ والسياسة اللّغويّة...". (2)

كما يحدّد لنا (هاليداي) مواطن اهتمامات هذا العلم فيما يلي: (3)

- الازدواجيّة اللّغويّة والتّعدّد اللّغويّ وتعدّد اللهجات.
- التّخطيط اللّغويّ والتّسمية اللّغويّة.
- ظواهر التنوّع اللّغويّ.
- الدّراسة الوصفية للأوضاع اللّغويّة (طريقة أسلوب الكلام).
- السجّلات والفهارس الكلاميّة والانتقال من لغة إلى أخرى.
- العوامل الاجتماعيّة في التّغيّر الصوّيّ والتّحويّ.
- اللّسان والمجتمع والتّواصل الحضاريّ.
- النّظريّة الوظيفيّة والنّظام اللّغويّ.
- تطوّر اللّغة عند الطّفّل.
- اللّسانيّات العرقيّة (الإثنومنهجيّة).
- دراسة النّصوص.

(1) ينظر جرهارد هلبش، تطوّر علم اللغة منذ 1970، ص 358 / 359.

(2) جرهارد هلبش، تطوّر علم اللغة منذ 1970، ص 358، 359.

(3) ليليّ المسعودي، من النّظرية اللسانية إلى تنظير الواقع، من بحوث الملتقى الدولي الثالث في اللسانيّات، تونس 1985 / ص 6/5. نقل عن هادي نهر، علم اللغة الاجتماعيّ عند العرب، ص 24 / 25 / 26.

ويقسّم هاليداي مجالات اللسانيات الاجتماعية إلى قسمين، ويحدّد مواضيع كلّ قسم كما يلي: (1)

أ- علم اللغة الاجتماعي الضيق: (Microsociolinguistics): والذي يتناول أفعال الكلام وأحداث الكلام والأقوال المتعاقبة، وأيضا تلك البحوث التي تتعلق بالتنوع الذي يحدث في اللغة المستعملة من قبل الجماعة اللغوية ضمن العوامل الاجتماعية.

ب- علم اللغة الاجتماعي الموسع: (Macrosociolinguistics): أو اللسانيات الاجتماعية الكبرى، ويتناول هذا الصنف دراسة المجتمعات ثنائية اللغة أو متعدّدة اللغة والتخطيط اللغويّ و الميول اللغوية...

كما يحدّد (ديفيد كريستال) مجالات علم اللغة الاجتماعيّ في تصنيف آخر فيما يلي: (2)

- الهوية اللغوية للجماعات الاجتماعية.
- الميول الاجتماعية للغة.
- الأشكال اللغوية النموذجية، وغير النموذجية.
- نماذج استعمال اللغة القومية وأغراضها.
- التنوعات الاجتماعية للغة ومستوياتها.
- الأسس الاجتماعية للتعددية اللغوية.

أما (جاك كروف ريتشاردز Jack Croft Richards 1943م/ تاريخ الميلاد)، فيحدّد مجالات اللسانيات الاجتماعية من خلال تقسيمه موضوعاتها إلى قسمين: قسم يتناول أفعال الكلام، وأحداث الكلام، والبحوث التي تتعلق بالتنوع اللغويّ، وما يتّصل بسلوك الجماعات اللغوية ضمن العوامل الاجتماعية، وقسم يتناول دراسة المجتمعات ثنائية اللغة، والتخطيط اللغويّ، والميول اللغوية. (3)

أما (كمال بشر) فيستعرض موضوعات علم اللغة الاجتماعيّ، ويرى أنّه يدرس اختلاف اللغات بسبب اختلاف المجتمعات، وتنوع اللغة إلى لهجات نتيجة عوامل اجتماعية وثقافية، وينظر في أساليب هذا التنوع على أساس الظروف الاجتماعية، وكذلك يعرض إلى كيفية التوصل إلى لغة مشتركة صالحة للتفاهم بين جميع طبقات المجتمع المعين، وينظر -أيضا- إلى المشكلات اللغوية الناجمة عن تعدد اللغات في الوطن الواحد، ومحاولة الوصول إلى معيار لغويّ يتخذ أسلوبا عاما للاستعمال القويّ في المجتمعات التي تعاني من هذه المشكلة، ويتدخل في دراسة الأساليب. (4)

ويرى (عبد الرحمن العارف) أنّ القضايا التي يعالجها هذا العلم هي ازدواج اللغويّ، والتعدد اللغويّ، ودراسة اللهجات المحلية، واللهجات الاجتماعية، وأثر التغيرات الاجتماعية في اللغة، مثل الدين والسياسة، والاقتصاد والحروب، ودراسة مستويات الاستخدام اللغويّ، والثقافة الاجتماعية، والمحظورات اللغوية، وأصول

(1) ينظر سلطان ناصر، نقل المصطلحات اللسانية الاجتماعية إلى العربية في النصف الثاني من القرن 20، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، السعودية، 1427، ص 30.

(2) ينظر هدسون، علم اللغة الاجتماعي، ص 28.

(3) ينظر سلطان ناصر، نقل مصطلحات اللسانية الاجتماعية إلى العربية، ص 30

(4) ينظر المرجع نفسه، ص 30.

التخاطب بحسب المستويات الاجتماعية واللغة المشتركة، واللغة القومية ومواقف التخاطب، والإشارات، والحركات الجسميّة المصاحبة للغة في المجتمع.⁽¹⁾

ويذهب (ميشال زكريا) إلى أن اللسانيات الاجتماعية غلم يختصّ بمعالجة "قضايا اللغة في إطار المجتمع، ويدرس خصائص اللغة واللهجات، وخصائص استعمالها، وخصائص متكلمها داخل المجتمع اللغوي الواحد، وفيما بين المجتمعات اللغوية المختلفة... وتعالج السوسيو-اللسنية أيضا العلاقات القائمة بين البنى اللغوية والاجتماعية وتفاعلاتها، والأوضاع الاجتماعية العائدة إلى المتكلم والمستمع، ووقائع التواصل، وأنماط الكلام المستعمل نسبة للطبقات الاجتماعية".⁽²⁾

ويتضح من خلال عرضنا لأهم الآراء التي عرضت لموضوعات اللسانيات الاجتماعية والميادين التي تطرّفها، أنّ هذا العلم متشعب الموضوعات، متنوع المجالات، ولعلّ ذلك راجع إلى علاقته المتشابكة مع كثير من العلوم الأخرى التي تشاركه مادته العلميّة من جهة، واتصاله المباشر بقضايا المجتمع على تنوعها وتعددتها من جهة أخرى.

وفيما يلي تعريف ببعض مجالات علم اللغة الاجتماعي:

1- التّوحد والتّنوع اللّغويّان:

تأتي دراسة التّوحد والتّنوع اللّغويّين في صدارة الموضوعات التي تعالجها اللسانيات الاجتماعية، إذ تعدّها من القضايا المحوريّة، لأنّها تراقب الألسن في حركتها، وهي تنظر إلى هذه الظواهر بوصفها نتيجة التحوّلات الاجتماعية التي تنعكس على اللغة في صورة تبدّلات وانتعاشات تشوب الألسن عموماً.⁽³⁾

ويقصد بالتّوحد اللّغويّ "سيادة نمط لغويّ واحد في منطقة ما، وأخذه نحو الانتشار، ويقابله التّنوع اللّغويّ الذي يراد به انقسام اللغة الواحدة إلى لغات أخرى أو لهجات، وهذا التّقسيم أو التّوحد كلاهما فعل أحداث تؤثر في الجماعات؛ ويرى بعض اللّغويّين أنّ الاتجاه نحو التّقسيم أقوى من الاتجاه نحو التّوحد، وأنّ الاتجاه الأوّل هو عمليّة التّطور الطّبيعيّة للغة... وهؤلاء اللّغويّون يستشهدون على رأيهم بأدلة كثيرة، من بينها أنّه ما ظهرت لغة عامّة إلا تسمّمت في لغات كثيرة".⁽⁴⁾ والأمثلة التاريخيّة كثيرة ومتعدّدة حول تلك اللّغات التي كانت لها الغلبة، ونظرا لعوامل الانفصال فقد تشعبت إلى لهجات، واستقلّت تلك اللهجات، وتميّز بعضها من بعض.⁽⁵⁾

إنّ هذا الوضع "الذي ينطبق على العالم بشكل عامّ، ينطبق على كلّ بقعة من بقاع الأرض عند بني البشر، فلا وُجد بلد متوحد للغة، ومصير الإنسان أن يكون في مواجهة اللّغات المتعدّدة، لا أن يكون في مواجهة اللغة الواحدة".⁽⁶⁾

(1) ينظر عبد الرحمن حسن محمد العارف، اتجاهات الدراسات اللسانية المعاصرة في مصر 1932/ 1985، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/ لبنان، ط1، 2013، ص 419.

(2) ميشال زكريا، قضايا اللسانية التطبيقية، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان، ط1، 1993، ص 9.

(3) ينظر لويس كافي، حوار اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 81.

(4) ينظر محمود السمران، اللغة والمجتمع، ص 170.

(5) ينظر إبراهيم أنيس في اللهجات العربية، ص 21.

(6) ينظر لويس كافي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ص 62.

فالسائيات الاجتماعية -إذن- تحاول مراقبة هذا التنوع والتوحد، وتعلل أسباب حدوثه، وطرائق سيره، وأماكن وجوده في العالم، محدّدة إيجابياته وسلبياته وانعكاساته على الواقع اللغوي لبلد ما، وعلى جماعة لغوية معيّنة.⁽¹⁾ ذلك لأنّ النظرية اللسانية الحديثة لا تأخذ بمقولة أحادية اللسان الواحد لدى جماعة لغوية معيّنة، بل تتعرّض لعرض التعدديات والازدواجيات والثنائيات اللغوية التي تتواجد في عرف المجتمع، وتعايش في أثنائه، ولا تعدّها حكراً على جماعة لغوية دون أخرى، بل هي في منظور اللسانيات الاجتماعية ظواهر لغوية قائمة بفعل تقارب الألسن وتباعدها، وهي نتائج طبيعية ملموسة للدينامية اللغوية.⁽²⁾

وهذا النظر هو ما مكّن اللغويين الاجتماعيين من ترسيم معالم خارطة العالم اللغوية، وبيان طبيعة التعدد فيه، وأثر ذلك التعدد في تصنيف اللغات من هذا الجانب، فقد تبين لهم أن اللغة تقع تحت ثلاثة تصنيفات، الأول: لغات محلية، والثاني: لغات وطنية، والثالث: لغات عالمية، وهي العابرة للأوطان.⁽³⁾

2- الحدث الكلامي:

إنّ اهتمامات علم اللغة الاجتماعي يتخطى الكلمة والجمل، ويركّز على تتابع الجمل، حيث يحاول اكتشاف بناء التبادل الكلامي بطريقة مباشرة، وفهم تركيبات الكلام، كما تظهر في الموقف، أي بتحديد ظروفه الشخصية والثقافية، وذلك ما يسمّى بالحدث الكلامي.⁽⁴⁾

3- التحوّل اللغوي أو الكلامي:

تتمّ اللسانيات الاجتماعية بظاهرة التحوّل الكلامي الذي يقصد به ذلك التنوع اللغوي الذي نجده في المجتمع، فقد تكون هناك عدّة لغات، أو عدّة لهجات، فيكون المتكلم تبعاً لهذا الواقع اللغوي ملزماً بأن ينتقل في حديثه من لغة إلى أخرى، أو من لهجة إلى أخرى، وهذا ما يسمّى بالتحوّل.⁽⁵⁾ كما يطلق على هذه الظاهرة مصطلح "تبديل الشفرة" أو "مزج الشفرة" حيث تستخدم أجزاء من اللغة الأولى أثناء استخدام اللغة الثانية من طرف المتكلم، وعادة ما تكون هذه القطع عبارة عن كلمات، فتسمّى الظاهرة "اقتراض"، أو تكون القطع عبارات لغوية أكبر.⁽⁶⁾

وتسهم في هذا التحوّل الكلامي عوامل عدة:

- الموقف.
- الموضوع.
- المشاركون في الحديث.
- الجنس.

(1) ينظر محمود السعران، اللغة والمجتمع، ص 171.

(2) ينظر نادر سراج، إشكالية، الازدواجية اللغوية في اللسان العربي (رؤية ألسنية حديثة)، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد للترجمة والنشر، بيروت/ لبنان، ع/20، 1993م، ص 226/225.

(3) رالف فاسولد، علم اللغة الاجتماعي للمجتمع، ترجمة إبراهيم بن صالح محمد الفلاي، جامعة الملك سعود، الرياض، د/ط، 2000م، ص 536.

(4) عبده الراجحي، اللغة وعلوم المجتمع، ص 11.

(5) المرجع نفسه، ص 11.

(6) رالف فاسولد، علم اللغة الاجتماعي للمجتمع، ص 318.

وغيرها من العوامل الأخرى، فقد يكون الغرض من التحوّل الكلامي هو إيضاح وشرح موضوع ما، كما قد يكون بغرض الاندماج الاجتماعي.

ولعلّ من بين أبرز أسباب التحوّل اللغوي ما يلي: (1)

- إبراز المهارة: فقد يتحوّل المتكلم إلى لغة أخرى ليري سامعيه مدى مهارته اللغوية، وأنه يتقن أكثر من لغة واحدة.
- الحاجة: فقد لا يستطيع المتكلم أن يعبر عن مفهوم ما باللغة (س) فيتحوّل إلى اللغة (ص) اضطرارياً.
- الاقتباس: قد يتحوّل المتكلم إلى لغة أخرى من أجل اقتباس مثل أو حكمة من لغة أخرى، فيقتبس، ثم يعود إلى لغة البداية.
- تحديد المخاطب: قد يتحوّل المتكلم إلى لغة أخرى ليخصّ فرداً أو جماعة من سامعيه للتأثير فيهم.
- الانتماء: قد يتمّ التحوّل إلى لغة أخرى ليلفت المتكلم انتباه السامع إلى العلاقة الخاصة بينهما إذ ينتميان إلى أقلية واحدة ويشتركان في لغة واحدة.
- تغيير نغمة التخاطب: قد تعني اللغة (س) المرح والفكاهة، فيتحوّل المتكلم إليها مُعلنًا أنه الآن يمزح. وقد تعني اللغة (ص) الجدّ والرسمية، فيتحوّل المتكلم إليها مُعلنًا أنّ وقت المزاح قد انتهى.
- السريّة: قد يتحدّث شخصان باللغة (س)، ويدخل ثالث، فيتحدّث الأول مع الثالث باللغة (ص) التي لا يعرفها الثاني، فهذا التحوّل تمّ بغرض المحافظة على السريّة.

4- التداخل اللغوي:

"يعني التداخل اللغوي المشكلات أو التداخلات اللغوية التي تظهر عند تعلّم الفرد اللغة الثانية، لأنّه عندما يكتسب اللغة الأمّ إنّما يكتسبها دون معرفة لأنماط لغوية يمكن أن تتداخل في اللغة التي يتعلّمها لأول مرّة، وهذا أمر لا يواجهه متعلّم اللغة الأمّ، وإنّما يواجهه متعلّم اللغة الأجنبية أو الثانية، بعد أن رسخت في ذهنه الأنماط الصوتية والصرفية و التركيبية للغة الأولى أو الأمّ". (2)

ويرى (عبد العزيز العصيلي) أن التداخل اللغوي هو نقل المتعلّم أنظمة لغته الأمّ وقواعدها إلى اللغة الثانية في الكلام أو الكتابة، نقلاً سلبياً يُعيق عمليّة تعلّم اللغة الثانية، كأن يقدّم متعلّم اللغة العربية الناطق بالإنجليزية الصّفّة على الموصوف أو المضاف إليه على المضاف متأثراً بلغته الأمّ". (3)

وهذا يعني أن وجود ثنائية لغوية أو ازدواجية لغوية أو تعددية لغوية في مجتمع معيّن، يستلزم وجود احتكاك لغوي ما بين اللغات واللهجات الموجودة في المجتمع الواحد، وينتج عن ذلك الاحتكاك ما يسمّى بالتداخل اللغوي، نتيجة تأثير اللغة الأولى المكتسبة من المجتمع في اللغة الثانية المتعلّمة، وهذا يحدث في جميع المستويات الصوتية والصرفية والنحويّة والمفرداتيّة. (4)

(1) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، الأردن، دط، 1993م، ص 81.
(2) محمد عفيف دمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، مكتبة لسان عربي للنشر والتوزيع، إندونيسيا، ط2، 1438هـ/ 2017م، ص 72.
(3) عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، علم اللغة النفسي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1472هـ/ 2006م، ص 284.
(4) ينظر صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة، الجزائر 2003، ص 129/124.

5- الازدواجية اللغوية (Diglossia) والثنائية اللغوية (Bilingualisme):

لم يتفق اللسانيون في طروحاتهم وتحليلاتهم على وضع مصطلح موحد لما يوسم بـ "الازدواجية اللغوية"، بحيث يرى البعض أنّ المقصود بذلك هو وجود مستويين لغويين في بيئة لغوية واحدة، بمعنى أنّ هناك مستوى لغويّ أو معيار لغويّ للبحث والعلم وآخر للحديث الشّعبيّ العامّ وللتواصل الواسع، في حين يرى فريق آخر أنّ المبتغى هو وجود لغتين مختلفتين (قومية وأجنبية).

ولعلّ أفضل إطلاق أو استعمال يمكن اعتماده للازدواجية اللغوية هو ما نعني به وجود نمطين من اللغة يسيران جنباً إلى جنب في المجتمع، يتمثل النمط الأول: باللغة النموذجية، والثاني هو ما جرى العرف على تسميته باللغة المحلية⁽¹⁾.

ويحدّد (شارل فرغيسون) مصطلح الازدواجية اللغوية على أنّها العلاقة الثابتة بين ضربين بدليين ينتميان إلى أصل أجنبيّ واحد أحدهما راق والآخر وضع (كالعربية الفصحى وعامياتها)⁽²⁾.

فالازدواجية خاصّة بمستويين مختلفين من اللغة، أحدهما يُستخدم في المواقف الرسمية، ويُكتب به الأدب، إلّا أنّ الأقلية تتحدّث به، والمستوى الثاني يُستخدم في الظروف العادية واليومية، وهو ما تتحدّث به الأكثرية. أمّا الثنائية اللغوية، فتتنازعها العديد من التعاريف، فمنها ما يشترط وجود لغتين مختلفتين عند الفرد، وهناك من يشترط وجود كفاية لغوية واحدة لكلتا اللغتين، فينتج إزاء ذلك ما يُسمّى بالثنائية اللغوية، التي هي ظاهرة اجتماعية تعني استعمال الفرد أو المجتمع في منطقة معينة للّغتين، مثل استعمال الفرنسية و الألمانية في أجزاء من سويسرا⁽³⁾.

ويعرّفها (ميشال زكريا) بأنّها "الوضع اللغويّ لشخص ما لجماعة بشرية معينة تتقن لغتين، وذلك من دون أن تكون لدى أفرادها قدرة كلامية مميزة في لغة أكثر ممّا هي في اللغة الأخرى"⁽⁴⁾. وهي بذلك تنقسم إلى قسمين: الثنائية الفردية (individual bilingualism) والثنائية الاجتماعية (societal bilingualism)، فالثنائية الفردية تشير إلى أنّ الفرد يعرف لغتين معرفة متكافئة أو متفاوتة، أمّا الثنائية المجتمعية فلا تعني أنّ كلّ فرد من أفراد المجتمع ثنائيّ اللغة، بل تعني أنّ معظم أفراد المجتمع ثنائيّو اللغة كي يتمكنوا من التفاهم في حياتهم اليومية، والثنائية المجتمعية ثلاثة أنماط:⁽⁵⁾

أ- ثنائية أفقية: **horizontal bilingualism**: وهي أن تكون اللغتان متساويتين في

المكانة رسمياً وثقافياً واجتماعياً، مثل وجود الإنجليزية والفرنسية في مقاطعة كوبيك الكندية.

ب- ثنائية رأسية: **vertical bilingualism**: وهي أن تكون هناك لهجة فصيحة وأخرى

عامية، مثل الفصحى والعامية في البلاد العربية، وهذه الحالة في الواقع ثنائية لهجية، ويدعوها البعض ازدواجية لغوية.

(1) كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 186، وعلي شتا، علم الاجتماع اللغوي، ص 79.

(2) ينظر لويس جان كالفلي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ص 78.

(3) محمد عفيف الدين دمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، ص 65.

(4) ميشال زكريا، قضايا السنوية تطبيقية، ص 35.

(5) محمد عفيف الدين دمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، ص 66.

ت- ثنائية فُطرية: **diagonal bilingualism**: وهي أن يستخدم المجتمع لغة فصيحة ولهجة عامية من لغة أخرى، مثل الإنجليزية والفرنسية العامية في لويزيانا الأمريكية. وحسب دراسي التنوع اللغوي، فإن مصطلحي ازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية كثيرا ما يتبادلان ويتردفاً ويختلطان، إلا أن الشائع في عرفهم أن الازدواج يكون في اللسان نفسه، أما الثنائية فهي تعدد لغات مختلفة تتراحم في محيط لغوي واحد.⁽¹⁾ ويحدّدون وجود الازدواجية بمعايير معينة توجد في المجتمع اللغوي، وهي الوظيفة والمنزلة والتراث الأدبي والمعياريّة والثبات والقواعد والمعجم والأصوات. وقد يلحق بمصطلح الثنائية اللغوية مصطلح آخر هو مصطلح التعددية اللغوية (multilingualism)، ويدلّ على تبادل استعمال ثلاث لغات أو أكثر في المجتمع اللغوي، أو عند الشخص المتكلم.⁽²⁾

6- اللهجات الاجتماعية واللهجات الجغرافية:

لعوامل الزمان والمكان والثقافة والمهنة والعقيدة والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد دور في تكوين السلوك اللغوي لديه، حيث تظهر على المتكلم سمات كلامية تفرضها العوامل السابقة أو غيرها، فينتج عن ذلك تنوع وتعدد لغوي تبعاً لتنوع طبقات المتكلمين، وانتماءاتهم الثقافية والحضارية والعقائدية...، فيظهر ذلك التنوع في مستويات مختلفة من اللغة كالأصوات والمفردات والتراكيب، لذا فقد حرصت اللسانيات الاجتماعية أن تضع هذا التنوع تحت لواء نمطين رئيسيين من الكلام، الأول مؤسس على معايير وأسس جغرافية، ويسمى اللهجات الجغرافية أو المحلية، والثاني مؤسس على معايير وأسس اجتماعية، ويسمى اللهجات الاجتماعية. فأما اللهجات المحلية أو الإقليمية أو الجغرافية (regional dialects): ويقصد بها تلك اللهجات التي تنتشر في مناطق جغرافية، ويتباين بعضها عن بعض، وتختلف عن اللغة النموذجية، إذ تكون هذه أقرب إلى العامية في مفرداتها اللغوية.⁽³⁾ حيث "إن انتشار السكّان على نطاق جغرافي واسع يزيد الفروق اللهجية فيما بينهم، كلما اتسعت المسافات بين أهل لغة ما، زاد عدد لهجات تلك اللغة وزادت الفروق بين تلك اللهجات".⁽⁴⁾ ومن هنا ينشأ التمايز بين مستويات اللغة الأربعة، الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية.⁽⁵⁾ وينشأ تأثير الإقليم على اللغة من تماس كل إقليم مع أقاليم مختلفة. فسكّان العراق -مثلاً- يتماسون مع اللغة الفارسية والكردية واللغة التركية بحكم الجوار الجغرافي والسكاني. وبالمقابل فإن سكّان المغرب لا يتماسون مع الفارسية والكردية والتركية، بل يتماسون مع الإسبانية والفرنسية، فاختلاف لغات التماس لكل إقليم هو أحد العوامل الرئيسة لاختلاف لهجات أقاليم اللغة الواحدة.⁽⁶⁾

(1) ينظر عباس المصري و عماد أبو حسن، الازدواجية اللغوية في اللغة العربية، مجلة المجمع، العدد 8، 2014، ص 12.

(2) ينظر علي شتا، علم الاجتماع اللغوي، ص 78 / 79.

(3) ينظر عبد الفتاح عفيفي، علم الاجتماع اللغوي، ص 626. وعبد الراجحي اللغة علوم المجتمع، ص 70.

(4) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، ص 163.

(5) ينظر كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 194، و محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، ص 247.

(6) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، ص 163.

وتختلف اللهجات المحليّة أو الجغرافيّة بعضها عن بعض اختلافا كبيرا في المساحة التي تشغلها، فمنها ما يترتّب على نطاق واسع، فينتشر في مقاطعة كاملة من مقاطعات الدّولة، ومنها ما ينحصر في القرى المتقاربة، وتقوم هذه اللهجات بالمحافظة على خصائصها ومقوماتها حتّى لا تنصهر في غيرها فيتلاشى كيانها مع الزّمن.⁽¹⁾

ولعلّ من عوامل نشوء اللهجات الجغرافيّة ما يلي:⁽²⁾

أ- **عامل الانعزال الجغرافيّ:** إذا نشأ حاجز جغرافيّ بين إقليمين يتكلّمان اللّغة ذاتها، فإنّ الحاجز الجغرافي يوجد انعزالا نسبيّا إذ يعيق الاتّصال البشريّ، ويقلّل منه، ممّا يؤدّي إلى نشوء لهجات جغرافيّة، ويزيد في التّميّز اللّهجيّ، ومن أمثلة الحواجز الجغرافيّة البحار والصّحاري والجبال الشّاهقة.

ب- **عامل الانعزال السياسيّ:** إذا نشأت حدود سياسيّة بين إقليمين يتكلّمان اللّغة ذاتها، أو فرضت قيود انتقال على السّكّان عبر الحدود لحقبة زمنيّة طويلة، فإنّ تميّزا لهجيا قد ينشأ على جانبي الحدود.

وهذا النّوع من اللهجات يكاد يكون في شتّى لغات العالم حتّى ولو كانت مساحة البلد صغيرة، ففي العربيّة -مثلا- تكاد تكون لكلّ قطر عربي لهجة جغرافيّة، فنقول: اللهجة العراقيّة، واللهجة المصريّة واللهجة السوريّة، واللهجة التّونسيّة... فضلا عن وجود لهجات جغرافيّة ضمن القطر الواحد، بل إنّ لكلّ مدينة رئيسيّة في القطر الواحد لهجة تميّزها عن سواها من المدن، ويستطيع الخبير بالألسن أن يعرف المنطقة أو المدينة التي ينسب إليها المتكلّم.⁽³⁾

أمّا اللهجات الاجتماعيّة (social dialects): فهي تلك اللهجات النّاجمة عن الفوارق الثّقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والعمرية والجنسيّة والمهنيّة للمتكلّمين، فالتّباين الطّبقيّ من جهة، وتباين المهن والحرف والوظائف من جهة أخرى هو ما يفضي إلى نشوء هذا الصّنف من اللهجات، وتحدّد الفروق بين الطّبقات الاجتماعيّة طبقا لمعيار الثّروة، والدّخل والمكانة الاجتماعيّة بين الأفراد، وما يتبعها من نفوذ وسلطة، فضلا عن اختلاف الطّبقات الاجتماعيّة، فهناك الطّبقة العليا، وهناك الطّبقة الوسطى، والطّبقة الدنيا، وكذلك المهن والحرف، والأدوار التي يشغلها كلّ فرد من أفراد المجتمع، فهناك لغة الأطباء، والفلاحين، والمهندسين، والمدرّسين، إذ تصحب كلّ مهنة معها لهجة اجتماعيّة خاصّة.⁽⁴⁾

لذا فإنّك "تستطيع إذا استمعت جيّدا أن تميّز بين رجل متعلّم وآخر غير متعلّم من خلال اللهجة. لهجة حاملي الشّهادة الجامعيّة تختلف عن لهجة الأميين، ولهجة عليّة القوم تختلف عن لهجة النّاس العاديين. إنّ اللهجة تكشف عن المستوى الثّقافيّ والاجتماعيّ لصاحبها".⁽⁵⁾

7- اللهجات الخاصّة:

(1) ينظر علي عبد الواحد وافي، اللغة والمجتمع، ص 119.

(2) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، ص 164.

(3) المرجع نفسه، ص 164.

(4) ينظر علي عبد الواحد وافي، اللغة والمجتمع، ص 129. أو محمود السعران، اللغة والمجتمع رأي ومنهج، كلية الآداب، الإسكندرية، ط2،

1963م، ص 58

(5) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، ص 164.

من الموضوعات التي تعالجها اللسانيات الاجتماعية ما يسمّى باللّهجات الخاصّة، وهذا النوع من اللّهجات وثيق الصّلة باللّهجات الاجتماعية، بل ينحدر وينسل منه، ولكن بشيء من الخصوصيّة والفتويّة، على عكس اللّهجات الاجتماعية التي تنماز بالعموميّة والامتداد في تجلّيها الاجتماعيّ على مستوى الطبقات الاجتماعية، والمهن والأدوار العامّة.⁽¹⁾

إنّ اللّهجات الخاصّة تحدث نتيجة الانفصال الاجتماعيّ، حيث نجد ذوي المهنة الواحدة كالحبّازين والحداّدين والصيّادين والنّجّارين يستعملون لغة خاصّة فيما بينهم لغرض من الأغراض، كما نجد أنّ للصّورة لهجة سرّيّة خاصّة بهم، يتواصلون بها حتّى يتستروا بها عن الرّقابة، ولا تنكشف خُططهم وحيلهم؛ ورجال الدّين قد يستعملون -أيضاً- لغة خاصّة في أداء الطّقوس الدّينية، ينظرون إليها نظرة الاحترام والتّقديس، فرجال الدّين الكاثوليك مازالوا حتّى اليوم يستعملون اللّغة اللّاتينيّة العامّة في تأدية المراسم الدّينيّة.⁽²⁾

فاللهجة الاجتماعية للأصناف سابقة الذّكر -الحبّازين، والحداّدين، والصيّادين، والنّجّارين، وغيرهم- هي العاميّة، إلّا أنّ هناك لهجة تنشأ فيما بينهم، تكتسي طابع الخصوصيّة في مفرداتها وعباراتها وتراكيبها، وتؤدّي دلالات ومعاني خاصّة بفئة من الفئات، وهم بذلك يمتلكون لهجة اجتماعيّة عامّة، ينتمون إليها بحسب طبقتهم، ودورهم في المجتمع، يتشاركون بها مع فئات كثيرة من النّاس الذين ينتمون إلى الطبقة ذاتها، وبالمقابل فإنّ لهم لهجة خاصّة بهم تدور ضمن كيانهم الصّيق.⁽³⁾

وقد مثل علماء اللّغة الاجتماعيّون لهذا الصّنف من اللّهجات، كلغة الأطفال، ولغة النّساء، واللّغة السريّة، والرّطانة الاصطلاحيّة، والرّطانة العامّة، واللّغة المهجين (لهجة الحدود).⁽⁴⁾

8- المحظور اللغويّ:

تتمّ اللسانيات الاجتماعية بموضوع المحظور اللغويّ (linguistic taboo) الذي يعني "تحريم استخدام كلمات أو عبارات لا يُحسن نطقها بالمرّة، أو يصعب تقبلها وبقاؤها في الاستعمال".⁽⁵⁾ فكلّ مجتمع يفرض على أفرادها سلوكاً لغويّاً معيّناً، "فهناك كلمات وعبارات محظورة في كلّ مجتمع، كلمات لا يليق بالمرء قولها. ذلك بأنّ اللّغة سلوك لفظيّ، كما أنّ الأفعال سلوك حركيّ. فكما أنّ بعض الأفعال مكروهة في مجتمع ما، كذلك بعض العبارات محظورة مكروهة. ولذلك يلجأ المرء إلى التّحاييل اللّغويّ عند الإشارة إلى هذه المحظورات عن طريق استخدام التّوريّة أو الكناية".⁽⁶⁾

والمحظور من اللّغة يتّصل بالعيوب والعاهات الجسميّة، وأسماء الأمراض، وأجزاء معيّنة من جسم الإنسان، ولهذا السّبب فإنّ المجتمعات تلجأ إلى التّعبير بكلمات أخرى، تكون أكثر غموضاً، وأوسع دلالة، وهذا الحظر في تلك الألفاظ مدفوع بأسباب اجتماعيّة، تخصّ المجتمع ونظرة ومعتقداته وثقافته إزاء تلك الألفاظ.⁽⁷⁾

(1) ينظر كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 201 / 202.

(2) محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، ص 286.

(3) المرجع السابق، ص 286. كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 202.

(4) نايف خرما، أضواء على الدراسات اللسانية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، دط، 1978، ص 203. كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 203، محمد عبد العزيز، ص 287.

(5) محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، ص 314.

(6) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، ص 169.

(7) محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، ص 314.

ويعزو علماء اللّغة الاجتماعيّون دواعي هذا الحظر إلى ما يلي: (1)

- الخوف والفرع.
- الكياسة والتأدّب.
- الخجل والاحتشام.

وتختلف مقاييس الكلام المحظور باختلاف العصور، واختلاف الطبقات الاجتماعيّة في المجتمع الواحد، كما تختلف باختلاف الجماعة اللّغويّة ولغتها، فاللّغة اللّاتينيّة لا تردّد في التعبير عن الأشياء المحظورة بأسمائها المباشرة من دون اللّجوء إلى تحسين اللفظ وتجويده، بخلاف اللّغة الإنجليزيّة، فإنّها أقرب ما تكون إلى اللّغة العربيّة في التعامل مع هذا الشّكل من الكلام. (2)

9- اللّغة والموقف:

من الموضوعات الهامّة التي ترصدها اللّسانيّات الاجتماعيّة تنوع اللّغة المعيّنة بتنوّع الموقف الذي تستخدم فيه، ممّا ينتج ما يسمّى باللّغة أو اللّهجة الموقفيّة التي تنسب إلى الموقف الذي يجري فيه الحدث الكلامي، ويتكوّن هذا الموقف من: (3)

- طبيعة الموضوع والحدث الكلامي.
- شخصيّة كلّ من المتكلّم والمتلقّي والعلاقة بينهما.
- القناة المستعملة في عمليّة التّواصل (اللّغة/ الإشارة...)
- المكان الذي يجري فيه الحدث الكلامي، وما فيه من شخوص وأشياء.
- الزّمان الذي يحتوي الحدث الكلامي، وما يصاحبه من ظروف وملابسات، كحالة الطّقس مثلاً.
- وبما أنّ الأساليب اللّغويّة التي يستعملها الفرد تتغيّر بتغيّر الموضوع من جهة، والمشاركين بالحديث أو المستمعين له من جهة أخرى، فإنّ اللّسانيّات الاجتماعيّة تنظر إلى هذه المسألة، فتصبّ جل اهتمامها على دراسة المواقف الاجتماعيّة العامّة، ومراقبة التّعبيرات والكلمات التي يستعملها المتكلّم في هذه المواقف. (4)

وتبعاً لذلك فإنّ لكلّ موقف كلامي لغة خاصّة به، قد صنّف اللّغويّون الأساليب اللّغويّة التي تنسجم مع كلّ موقف وترافقه لحظة التّكلّم إلى خمسة أصناف: (5)

- **الأسلوب الجامد:** وهو الذي يستعمل فيه الكلام الرّسمي، كأسلوب الخطابة الرّسميّة، والصلوات، والأدعية الدّينيّة، وتلاوة الكتب الدّينيّة.
- **الأسلوب الرّسمي:** وهو الأسلوب الذي يُعدّ إعداداً جيّداً، ويُقرأ بعناية بالغة، مثل برامج الإذاعة والتّلفزيون، والمحاضرات الجماعيّة.

(1) كريم زكي حسام الدين، المحظورات اللّغوية/ دراسة دلالية للمستجهن والمستحسن من الألفاظ، مكتبة الأنجلو مصريّة، ط1/ 1905م، ص 51.
(2) محمود السعران، اللّغة والمجتمع رأي ومنهج، ص 132. محمد ماهر البقري، اللّغة والمجتمع، مؤسسة شباب الجامعة، ط1/ 1998، ص 47.
(3) ينظر محمد حسن عبد العزيز، علم اللّغة الاجتماعي، ص 272.
(4) ينظر نايف خرما، أضواء على الدراسات اللّسانيّات المعاصرة، ص 231.
(5) المرجع السابق، ص 232 / 233.

- الأسلوب الاستشاري: وهو أسلوب فيه الكثير من الأسلوب الرسمي، لكن لا يخطط له المتكلم بعناية، وفيه يتجنب استعمال العبارات المقتنة.
- الأسلوب العادي: وهو الأسلوب الذي يفترض خلفيته من المفاهيم والمعلومات المشتركة بين المتحدثين، وهو ما يستعمله جماعة من الناس حين يناقشون موضوعاً معيناً.
- أسلوب الألفة الشديدة: وهو أقلّ الأساليب رسميّة، ويتألف عادة من أشباه جمل، ومفردات، وإيماءات، وتستعمل فيه اللغة الشائعة بين المتحدثين، ومن أمثله ما يدور بين الأصدقاء، والأقارب، ورفقاء العمل من أحاديث.

10- السياق والمعنى:

من المباحث المهمة -كذلك- في حقل اللسانيات الاجتماعية، دراسة العلاقة بين العناصر اللغوية والسياق الاجتماعي، ودورها في توجيه المعنى، بحيث تتحدّد المعاني على وفق استعمالها في المواقف الاجتماعية المختلفة، وأول من حمل لواء هذا النظر هو المدرسة الإنجليزية بزعامة رائدها (جون روبيرت فيرث John Rupert Firth 1890م / 1960م) الذي أكّد -خلال نظريته السياقية- على الوظيفة الاجتماعية للغة، "وبهذا فإن نظريته في المعنى تدخل بشكل رئيس في صلب المباحث اللغوية الاجتماعية، إذ إنّ فحواها الأساس هو أثر الأشكال الاجتماعية المختلفة في البناء اللغوي".⁽¹⁾

وقد استمدّ رواد هذه المدرسة فكرتهم ممّا ابتكره الأثربولوجي البولندي (برونسلاف مالينوفسكي Bronslaw Malinowski 1884م، 1942م) ممّا يعرف بـسياق الموقف (Contexte of situation)، الذي يعرف عندنا بمسمّيات عدة، منها الماخرجات⁽²⁾، والـسياق الاجتماعي، وسياق الحال؛ وهو "مجموعة من الظروف والأحوال والملابسات المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة، أو بمعنى آخر دراسة الكلمة على وفق مراعاة المحيط الذي وقعت فيه".⁽³⁾

لقد اتخذ أصحاب هذا المنهج السياق وسيلة مهمّة للوصول إلى المعنى الدقيق لأيّ نصّ لغويّ، هذا السياق يتكوّن من قسمين، هما: السياق الداخليّ (اللغوي)، والـسياق الخارجيّ (سياق الحال)، فالـسياق الداخليّ هو ما تمثله بنية التراكيب اللغوية بأصواتها، وكلماتها، وجملها، وعباراتها، والـسياق الخارجيّ هو ما يمثله الظرف الخارجيّ الذي يحيط بالكلام من أحوال وملابسات.

وعلى هذا الأساس فإنّ محلّل الخطاب لا بدّ له أن يأخذ الأبعاد السياقية لهذا الخطاب بعين الاعتبار، خاصّة إذا علمنا أنّ بعض الأشكال اللغوية لا يمكن فهم ما تحيل عليه دون الرجوع إلى سياق تلفظها، وهذا ما يؤكّده كل من (جوليان براون Gillian Brown 1937م) و(جورج يول George Yule 1947م) بقولهما: "على محلّل الخطاب أن يأخذ بعين الاعتبار السياق الذي يرد فيه الخطاب، إذ هناك بعض الحدود اللغوية التي تتطلّب معلومة سياقية أثناء التّأويل، ومن هذه الحدود المعينات مثل: هنا، الآن، أنا، أنت، هذا، ذلك، من

(1) عبده الراجحي، اللغة وعلوم المجتمع، ص 22.

(2) محمود السعران، علم اللغة مقدّمة للفاروق العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط/2، 1997، ص 31.

(3) نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسيولسانية، كلية التربية، ابن رشد للعلوم الإنسانية، جامعة بغداد، ط/1، 1437هـ/ 2016م، ص 303.

أجل تأويل هذه العناصر حين ترد في خطاب ما، من الضروري أن نعرف -على الأقل- من المتكلم، ومن هو المستمع، وزمان ومكان إنتاج الخطاب".⁽¹⁾

وقد لقيت دراسة المعنى في ضوء هذه النظرية (النظرية السياقية) اهتماما من قبل اللغويين، وذلك لما للسياق من وظيفة في تحديد وتوجيه المعنى، فهو يجعله سهل الانقياد للملاحظة والتحليل الموضوعي، كما يعالج الكلمات بوصفها أحداثا، وأفعالا، وعادات تقبل الملاحظة في حياة الجماعة اللغوية.⁽²⁾

11- التخطيط اللغوي (language planning):

يمثل التخطيط اللغوي الميدان التطبيقي للسائيات الاجتماعية، ويعرف بأنه "كل الجهود الواعية التي تهدف إلى تغيير السلوك اللغوي لأي جماعة لغوية، وبعبارة أخرى إنه يشمل كل ما يؤدي إلى تغيير السلوك اللغوي من وضع كلمة جديدة إلى وضع لغة جديدة".⁽³⁾

فهو يشمل النشاط الذي يتولى مهمة إعداد إملاء وقواعد ومعاجم نموذجية لتوجيه الكتاب والعاملين في المؤسسات الحكومية كالمدارس والإدارات... والمتكلمين -بشكل عام- في مجتمع لغوي غير متماسك نحو نمط لغوي محدد، وفي هذا التطبيق العملي للمعرفة اللسانية يتعدى عملها الوصفية إلى مجال تجريبي يجب فيه ممارسة الأحكام في شكل اختبارات بين الأشكال اللغوية المتوفرة.⁽⁴⁾

إن التخطيط اللغوي ككلّ تخطيط، نشاط يتم من خلاله وضع الأهداف، واختيار الوسائل، والتكهن بالنتائج، بصورة واضحة ومنظمة، ويتركز التخطيط اللغوي على المشكلات اللغوية من خلال اتخاذ القرار بالنسبة إلى الأهداف البديلة والخيارات لإيجاد الحلول فيما يتعلق بهذه المشكلات؛ وقد تتسع لائحة المشكلات لتشمل بلدانا كثيرة. ومن القضايا التي يسعى التخطيط اللغوي إلى معالجتها:⁽⁵⁾

- وضع المقاييس للكتابة الصحيحة والكلام الجيد.
- ملاءمة اللغة كوسيلة تعبير للشعب الذي يستعملها.
- قدرة اللغة على أن تكون أداة الإبداع الفكري والعلمي.
- عدم القدرة على التفاهم بين المجتمعات اللغوية المتنوعة ضمن الدولة الواحدة.
- اختيار لغة التعليم.
- ترجمة الأعمال الأدبية.
- اعتماد اللغة المناسبة للتبادل العلمي.
- القيود الموضوعية على الاستعمال اللغوي في بعض المجتمعات.
- التنافس بين اللهجات، والارتقاء بلهجة إلى مرتبة اللغة الرسمية.
- المحافظة على التوازن بين مصلحة الدولة ومصلحة الأفراد في المجال اللغوي.

(1) محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص 29.

(2) تمام حسان اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 1421هـ/2001م، 122/121.

(3) محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، ص 250.

(4) ميشال زكريا، قضايا السنية تطبيقية، ص 10.

(5) المرجع السابق، ص 11.

وقد يرافق مصطلح التخطيط اللغوي مصطلح آخر هو السياسة اللغوية (language policy)، ويعتبره بعض اللغويين الاجتماعيين مرادفاً للتخطيط اللغوي⁽¹⁾، ويرى بعضهم أنه يشير إلى موضوعات، أو يحقق أهدافاً لغوية، أو سياسية، أو اجتماعية أكثر عمومية تأتي بعد التخطيط اللغوي، وعلى هذا الرأي يكون التخطيط اللغوي جزءاً من مفهوم أكبر هو السياسة اللغوية⁽²⁾.

وإذا كان التخطيط اللغوي يستلزم الاختيار الصحيح من خيارات متعددة، ويهدف إلى حلّ المشكلات، ممّا يساعد المسؤولين على اختيار القرار المناسب للمشكلات اللغوية التي تعترض المجتمع، فإنّ اللسانيات الاجتماعية ترى أنّ تنفيذه يستدعي مشاركة واسعة من فئات المجتمع المختلفة كرجال الدين، والكتاب، والشعراء، واللغويين، ومدربي اللغات، ومؤلفي المعاجم، والمترجمين، والجنود، وواضعي القانون، والإداريين⁽³⁾.

12- اللغة والمفاهيم الاجتماعية الكبرى:

تشابك مع المجتمع جملة من المفاهيم المنحدرة منه، والمتصلة به اتصالاً وثيقاً، ولعلّ من أبرز تلك المفاهيم اللغة التي تمثل أحد أبرز الأنماط التي تعبّر عن هوية المجتمع بامتياز، فضلاً عن المفاهيم الأخرى كالدين والتاريخ والقومية والثقافة والسياسة... لذا فإنّ اللسانيات الاجتماعية ترصد في حقل اشتغالها علاقة اللغة بالمجتمع، أو علاقة اللغة بالمفاهيم الاجتماعية الأخرى، التي تمثل الهوية العامة للمجتمع، فتعمل بذلك على تتبع علاقة اللغة بتلك المفاهيم، وأثر هذه العلاقة، والكشف عنها، وقد صنّفت هذه العلاقات إلى أنماط متعددة، هي: اللغة والدين⁽⁴⁾، واللغة والقومية⁽⁵⁾، واللغة والثقافة⁽⁶⁾، واللغة والسياسة⁽⁷⁾، وقد تتداخل هذه الأنماط فيما بينها، لأنّها تلتقي في مساحات كثيرة وكبيرة في المجتمع.

المبحث الرابع: المدارس اللسانية وأثرها في ظهور اللسانيات الاجتماعية:

أخصر اهتمام علم اللغة العامّ في البحث في بنية اللغة وخواصّها التركيبيّة بوصفها بناءً، أو هيكلًا، أو شكلاً، أو جهازاً، منعزلاً عن صاحبه أو مصدره، من دون الالتفات إلى السياق الاجتماعيّ أو الثقافيّ أو ما يسمّى (سياق الحال)، أو السياق غير اللغويّ الذي يجري فيه التعامل اللغويّ الفعليّ الحادث بين الأفراد في مجتمعهم⁽⁸⁾.

وقد مثّل هذا الرأي المدرسة البنيويّة بجميع فروعها، تلك المدرسة التي سيطرت على التفكير اللغويّ في علم اللغة في القرن الماضي، بما في ذلك التيار التحويليّ والتوليديّ الذي نادى به (أفرام نعوم تشومسكي 1928 Avram Noam Chomsky م) منذ 1957، فكانت مهمّة علم اللغة العامّ الاهتمام ببنية اللغة، بعيداً عن السياقات الاجتماعية التي تُكتسب فيها اللغة.

(1) ينظر عبد القادر الفاسي الفهري، اللغة والبيئة، منشورات الزمن، الدار البيضاء، د/ ط، 2003، ص 52.
(2) محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، ص 351. ميشال زكريا، قضايا ألسنية تطبيقية، ص 110.
(3) ينظر ميشال زكريا، قضايا ألسنية تطبيقية، ص 11. وعبد الفتاح عفيفي، علم الاجتماع اللغوي، ص 171.
(4) كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 267. ومحمود السعران، اللغة والمجتمع رأي ومنهج، ص 109.
(5) محمود السعران، اللغة والمجتمع رأي ومنهج، ص 71. وكمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 369.
(6) كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 233. ومحمد حسن عبد العزيز، ص 179.
(7) محمود السعران، اللغة والمجتمع رأي ومنهج، ص 74. محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، ص 161.
(8) ينظر كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 50.

وعلى الرغم من شيوع هذا الرأي، غير أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين علم اللغة الاجتماعي وعلم اللغة، حيث ينطلق دارسو علم اللغة الاجتماعي من تلك البنية اللغوية التي أقرّها علم اللغة للكشف عن علاقتها بالبنية الاجتماعية، والكشف عن علاقة تلك القواعد اللغوية بالمتجم، كالذي يحدث عندما تعتمد المجموعات الاجتماعية إلى استعمال مجموعة من البدائل اللغوية للتعبير عن شيء واحد، أو "كأن ينظروا فيما يقع من تنوّعات لغوية واقعة بين الأفراد، أو المجموعات المختلفة في البيئة اللغوية للتعبير عن الفكرة الواحدة، أو ترجمة للقاعدة اللغوية التي يفصح عنها ذلك البناء، أو الهيكل، أو اللغة، في مقابل الكلام بوصف اللغة ملكاً للجماعة كلّها، والكلام ملكاً للفرد المعين، وهو صاحبه، ومن ثمّ يعمل علماء الاجتماع على ربط هذه التنوّعات الكلامية بمصادرها، وهم الأفراد من حيث طبقاتهم الاجتماعية والثقافية والحرفية... وسواها إذ تستعمل هذه التنوّعات أساساً للكشف عن هذه الطبقات أو الفئات، وتعيّن مواقعها في المجتمع، وبيان خواصّها المميزة لها لغويّاً واجتماعيّاً".⁽¹⁾

فإذا كان (دي سوسير) و(تشومسكي)، ومن تبعهما لا يوليان الجانب الاجتماعي أيّ اهتمام، بل كان تركيزهما أكبر على الجانبين العقليّ والتفسيّ في دراسة اللغة، فإنّ هناك تياراً آخر ينادي باجتماعية اللغة، ويرى أنّ دراسة اللغة من غير الإشارة إلى المجتمع، يشوبه قصور في الرؤية، شأنها في ذلك شأن من يدرس (الصداقة) من غير أن يربط سلوك أحد الصديقين بسلوك الآخر، وهؤلاء يرون أنّ (علم اللغة الاجتماعي) تبعاً لهذه النظرة، يمثّل عندهم واجهة من واجهات علم اللغة، أو هو علم اللغة من وجهة نظر اجتماعية، ويعدّ (فيرث) مؤسس مدرسة لندن أحد أبرز أنصار هذا الرأي، وتابعه (مايكل هاليداي) و(براون) و(هدسون)، إذ يرى الأخير أنّ كلاماً من علم اللغة العامّ، وعلم اللغة الاجتماعي ينتمي إلى حقلين مختلفين، مع ملاحظة التقائهما في كثير من القضايا والتقاط.⁽²⁾

ويستند كمال بشر - حين أقرّ بوجوب إخراج اللغة من دائرتها وبنيتها المغلقة إلى المحيط الخارجي الاجتماعي - إلى سندين اثنين هما:⁽³⁾

الأول: عدم إمكان التّكلم أو دراسة لغة ما في فراغ، لأنّ اللغة ظاهرة اجتماعية، منسوبة لقوم معيّنين.
الثاني: إنّ الكلام الذي أخرجته دي سوسير من الحسبان، ويقابله الأداء عند تشومسكي له وظيفة اجتماعية، إذ هو العملة المتداولة بين الأفراد في حياتهم العامة والخاصة، وهو المرآة الكاشفة عن هوية الأفراد، وبيئاتهم، وفتاتهم المختلفة، وعزلنا إيّاه، وإخراجنا له من النظر اللغويّ، يحرماننا من فرصة الوقوف على طبيعته وخواصّه، ويفقد فرصة التفسير الاجتماعي للظواهر اللغوية، وهي ظواهر لها قيمتها، وأهميتها لغويّاً واجتماعيّاً.
أمّا المدرسة البنيوية الأمريكية (المدرسة السلوكية) التي ترعّمها (بلومفيلد) في الدرس اللسانيّ، فقد أهملت الجانب الاجتماعيّ للغة، على الرغم من أنّ أصحابها لم يفرّقوا بين اللغة والكلام بالمعنى الذي حدّده (دي سوسير)، وعلى الرغم من أنّهم نظروا إلى اللغة والكلام على أنّهما مادّة، أي: أحداث فعلية، وليست مجموعة من القواعد المجردة، كما قرّر (دي سوسير)، إلّا أنّهم اتّبّعوا المنهج السلوكي في علم النفس في التحليل اللغويّ، ولم

(1) كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 50.

(2) ينظر هدسون، علم اللغة الاجتماعي، ص 21 / 20.

(3) كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 51.

يعطوا الجانب الاجتماعي أي اهتمام، كما لم يعطوا التنوعات اللغوية الحاصلة بين الأفراد أي اهتمام يُذكر، وهكذا أهملت البنيوية الأمريكية البعد الاجتماعي للغة، وأغفلت الرّبط بين البنى اللغوية والبنى الاجتماعية والثقافية لمجتمع اللغة، على أنّ هذا الرّبط هو الشغل الشاغل عند علماء اللغة الاجتماعيين، وعلماء الاجتماع اللغويين، إذ نظر كلّ منهما في هذا الرّبط من الزاوية التي تتسق مع حاجاته واهتماماته.⁽¹⁾

أما المدرسة البنيوية التحويلية فهي مبنية على ثنائية تشومسكي (القدرة والأداء)، فالقدرة تعني الكفاءة اللغوية، أو معرفة الإنسان بلغته، وهي معرفة عقلية، أو هي نظام القواعد التي يسيطر عليها الإنسان سيطرة لا شعورية، وهي غير خاضعة للملاحظة، أما الأداء فهو التوظيف الفعلي للغة في المواقف الحياتية الفعلية.⁽²⁾ وقد قسّم تشومسكي التركيب إلى قسمين، هما: (البنية السطحية - Surface Structure)، و(البنية العميقة - Deep Structure)، حيث تمثل البنية السطحية الشكل الخاصّ للشكل الصوتي للكلمة، في حين تقدّم البنية العميقة التأويل الدلالي، والقوانين التي توضّح العلاقة بين بين بني السطح والعمق في الحمل، وتسمّى بالتحويلات التحويلية⁽³⁾، معنى ذلك أنّ اللغة التي نطقها فعلا تكمن تحتها عمليات عقلية عميقة، تختفي خلف الوعي.

وعليه فإنّ دراسة الأداء على مستوى البنية السطحية تقدّم التفسير الصوتي للغة، أما دراسة الكفاءة على مستوى البنية العميقة فتقدّم التفسير الدلالي لها.⁽⁴⁾

فالبنية العميقة بهذا المعنى تعني الأساس الذهني المجرد لمعنى معين موجود في الذهن، ويرتبط بتركيب جُملي أصولي، يجسّد المعنى ويرمز له، وبذلك فإنّ الكلام المنطوق، والرموز الصوتية هي نتيجة عملية عقلية ذهنية مجردة، فبعد أن تنتهي الجملة في ذهن المتكلم، أو بالأحرى في بنيته العميقة، وتمرّ بقوانين التحويل وقواعده، تتجسّد على شكل أصوات منطوقة، أو رموز مكتوبة، لتصل إلى السامع على شكل جملة مفهومة واضحة، وبذلك تكون اللغة ثوبا للفكرة.⁽⁵⁾

وعلى هذا الأساس فإنّ نظرة تشومسكي للغة نظرة عقلية صرفة، تحمل الجانب الاجتماعي إهمالا تاماً، لإغراقها في المثالية.⁽⁶⁾

ويرى كمال بشر أن تعدّد وجهات النظر في دراسة اللغة وطبيعتها، واختلاف المدارس اللغوية، وتنوّع نظرياتها مرّده إلى ثلاثة عوامل:⁽⁷⁾

1- اللغة مرآة الإنسان، بل هي الإنسان نفسه، والإنسان كائن مُعقّد، من أيّ جهة نظرت إليه وجدت جديداً يستحقّ النظر والتأمّل، وكذلك الشّأن بالنسبة إلى لعتة، فهو صانعها.

(1) كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 58.

(2) المصدر السابق، ص 58.

(3) ينظر محمود سليمان باقوت، قضايا التقدير النخوي بين القدماء والمحدثين، دار المعارف، د/ط، 1985، ص 179.

(4) ينظر عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، د/ط، 1979، ص 115.

(5) ينظر ميشال زكريا، الأسنية علم اللغة الحديث (المبادئ والأعلام) ص 286.

(6) يحيى عباينة وأمنة الزعبي، علم اللغة المعاصر، دار الكتاب الثقافي للنشر والتوزيع، ط/1، 2018، ص 57.

(7) ينظر كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 60 / 62.

2- اختلاف الزمان والمكان، يؤدي إلى اختلاف نظم السياسة اللغوية، وقد بدأ هذا الاختلاف في طرائق التفكير، وأساليب التعامل في الحياة بما في ذلك اللغة، فللغرب منهجه، وللشرق أسلوبه، ولأوروبا رؤية، وأمريكا أخرى، وللعرب طريقة، وللهند أخرى، وهكذا الأمر في بقية البقاع والأصقاع.

3- اختلاف مناحي الفكر، وأتماط الثقافة وضروب المعرفة السائدة في المجتمع الواحد، والمجتمعات على اختلافها وتباعدها.

غير أنّ الحقيقة التي أدركها المحدثون، ويكادون يجمعون عليها -تقريباً- هي الفعل الحاسم والمؤثر للعوامل الاجتماعية والثقافية في اللغة والاتصال الكلامي، وهي الفكرة التي اهتدى إليها العالم الاجتماعي اللغوي البولندي (مالينوفسكي - Malinowski)، حين عاب على اللغويين تركيزهم الزائد على الكلمات، وإهمالهم الظروف المحيطة بالفعل الكلامي؛ وكان السؤال الذي شغل بال هذا العالم هو: إذا كانت الوظيفة الرئيسة للكلام هي توجيه العمل الجماعي أو النشاط الإنساني، فكيف -إذن- نفصل ذلك الكلام عن سياقات مختلفة المواقف، وما تبديه من مغاز ودلالات؟

لقد آمن هذا المفكر بضرورة اعتبار الظروف الاجتماعية المختلفة التي يجري خلالها الحدث الكلامي، والكيفية التي يتغير فيها المعنى بتغير المواقف والشخصيات، سبيلاً للوصول إلى ما وراء الكلام المنطوق، وقد أدت هذه الأفكار والآراء إلى ظهور ما يعرف اليوم بـ (نظرية السياق) التي نادى بها اللغوي الإنجليزي (ج/ فيرث) كما أشرنا سابقاً، والتي يقصد بها أنّ اللغة نشاط اجتماعي، ومن ثم لا يكون للكلمة معنى؛ إذا عزلت عن هذا السياق، أو عن هذا النشاط الذي أُلقيت فيه.

إنّ تعدّد مظاهر الحياة الاجتماعية وألوان السلوك الإنساني فيها، يوجبان تعدّد وظائف اللغة الاجتماعية، ومنها: (1)

1- استعمال اللغة لتأكيد الشعور بالانتماء إلى مجتمع معيّن، من خلال استعمال ألفاظ التّحية بأنواعها، والألفاظ والعبارات المستعملة في المناسبات الاجتماعية المختلفة التي لا تحتاج إلى توصيل الأفكار والمعلومات من شخص لآخر، وتشير هذه الوظيفة إلى المركز الاجتماعي، والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الأفراد، من خلال كلمات معيّنة تكون أكثر انتشاراً في طبقات معينة، وذلك حين يشعر الفرد بأنّه قريب الصّلة إلى شخص آخر حين يسمعه يتكلّم بلغته، وبخاصّة إذا تمّ هذا الأمر في بلد أجنبيّ.

2- استعمال اللغة لتأكيد الانتماء الدينيّ، حيث إنّ هناك تمايزاً واختلافاً في الجانب المعجمي من دين لآخر، على سبيل ما نجد في لغة الأديّة والأوراد والطّقوس الدّينية والسّحر والشعوذة، كما أنّ لها وظيفة فرعيّة تكمن في توثيق الصّلة بين أبناء المجتمع الذين يدينون بدين واحد.

3- استعمال اللغة في المناسبات ذات الطّابع الدينيّ أو القانوني، كاللغة المستعملة في المحاكمات والبيع والشراء والزّواج والطلاق.

(1) نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسيولسانية، الدار المنهجية للنشر والتوزيع، ط/ 1، 2016م/ 1437هـ، ص 46.

- 4- استعمال اللّغة في الوظيفة الإعلاميّة، ومن ذلك مواقف قوليّة أو كتابيّة، لا يكون الغرض منها مجرد نقل الأفكار والمعلومات، وإنما التأثير في المخاطبين، أو استمالتهم، أو إقناعهم، كاللّغة المستعملة في الأعمال الأدبيّة والإعلانات.
 - 5- استعمال اللّغة للتنفيس عن المشاعر والعواطف والأحاسيس، التي تختلج في النّفس، فيما يتعرّض له الفرد من مواقف هيّاجة، كالعبارات التي تقال في الأفراح أو الأحزان أو الغضب أو الألم أو التعب...
 - 6- استعمال اللّغة للسيطرة على ظرف ما بنحو منظّم دائم، أو التّحكم في تصرّفات الآخرين، لتوجيههم نحو مصلحة المتكلّم، أو ما يريد، وتمثّل هذه اللّغة في استعمال العبارات التي فيها نواهي الفرد وأوامره، أو طلب اعتياديّ، كالترّجاء والاستجداء والسؤال.
 - 7- استعمال اللّغة أو السلوك الكلامي غاية في ذاته، بالنّظر إلى حاجة كلّ كائن بشريّ إلى العيش مع سواه، ونفوره من الوحدة، فيكون الكلام هنا هو الوسيلة المتاحة لتحقيق هذه الغاية، وهي التّواصل مع الجماعة، وخلق الرّوابط الاجتماعيّة وتقويتها، "وهو ما يطلق عليه مالبينوفسكي بالمخالطة المتألّفة (Phatic communication)".⁽¹⁾
 - 8- استعمال اللّغة كعلامة ومميّز فرديّ؛ فالملاحظ أنّ الأصوات الطّبيعيّة تختلف فيما بينها اختلافاً بيّناً، حيث يذهب علماء اللّغة الاجتماعيّون إلى أنّ هذا الاختلاف يميّز منشأ الصّوت من غيره، كما يذهب هؤلاء إلى أنّ اللّغة الإنسانيّة تختلف من فرد لآخر، فهي تمزج بين الجنس الذّكريّ والأنثويّ، والشّيخ والشّاب، والرّصين والمثير للاستهزاء، حتّى أنّ الفرد منّا لا يكاد يسمع صوتاً حتّى يعرف صاحبه، فكما أنّ الأفراد يتمايزون بالطّول والقصر، والبياض والسّمرة، فإنّهم يتمايزون بالصّوت أيضاً.
- وللصّوت الطّبيعيّ وظيفة مهمّة في التّربيّة الاجتماعيّة، فنجد في بعض الأصوات ما يدعو إلى التّقدير والاحترام، وهو ما نجده عند القادة والرّعماء، وهو عامل يساعد على نجاح العمل الجماعيّ، حيث يرى (فيرث) أنّ للصّوت أثراً في تأدية الوظيفة الاجتماعيّة نفسها، فهو يساعد على تكيف العلاقات بالجمتمع الذي يعيش فيه الفرد.
- 9- استعمال اللّغة كعلامة مميّزة للطّبقة الاجتماعيّة، وهي معيار للكشف عن التّفاوت بين طبقات المجتمع، وتحديد المركز الاجتماعيّ الذي يحتلّه الفرد، بالنّظر إلى انتمائه الطّبقيّ، لذلك نجد تفاوتاً واضحاً بين لغة المثقّفين ولغة العامّة، وبين لغة المتعلّمين ولغة الأميّين، وهذا ما يسمّى باللّهجات الطّبقيّة (Class dialects)، التي تعدّ لبّ الدّراسة الاجتماعيّة للّغة.

المبحث الخامس: البعد اللغوي الاجتماعي (السوسولوجي) في الدرس اللغوي العربي

القديم (التراث العربي):

(1) ينظر محمود أبو زيد، اللغة في الثقافة والمجتمع، دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت، ص 154.

"علم اللغة الاجتماعي جذور في درسنا القديم...، فهناك في مصادرنا اللغوية والثقافية المختلفة قضايا اشتجرت مع المعطيات الاجتماعية، لكنّها لم تحظ بالاستقلال الكافي، والإطار المعرفي لجعلها علمًا محددًا له مصطلحات واضحة".⁽¹⁾

فالظاهر من هذا النصّ أنّ العرب لم يكونوا قديما بمنأى عن النّظر الاجتماعيّ للغة، حيث تعدّ اللغة العربية من أقدم اللّغات التي بسطت نفوذها على رقعة جغرافية واسعة، وتعدّ أمّ لمجموعة من اللّغات التي تعرف باللّغات الأعرابية، أي: تلك التي نشأت في شبه جزيرة العرب، وهي: الحميرية والبابلية والآرامية، والعبرية، والحبشية... وغيرها، التي يطلق عليها اللسانيون المحدثون اسم اللّغات السامية، أو اللّغات الجزرية.⁽²⁾

وقد نشأت اللغة العربية محدودة في ألفاظها وتصاريفها، لأنّ مظاهر الحياة آنذاك كانت محدودة، وبعد تشعب متطلبات الحياة وكثرتها، تشعبت معها حاجات أهلها، تبعاً لنموهم المطرد، فالتسعت معها دائرة التعامل في شتى المجالات، واحتاجوا إلى التنقل في شبه الجزيرة العربية، وهذا كله مدعاة إلى ابتكار لغويّ جديد، ينسجم مع الحياة الجديدة، ويتماشى مع العوامل الاجتماعية والبيئية التي طرأت على المجتمع العربيّ، فاحتاجوا إلى التعبير عن أغراضهم ورغباتهم، فكثرت بذلك الألفاظ والتصريفات اللغوية، وظهرت لهجات عربية في أماكن متفرقة، ولهذا تكون اللغة قد دخلت مرحلة متقدمة من النضج والكمال، ودخلت مرحلة التفرع اللغوي.⁽³⁾

فاللغة العربية هي وليدة الواقع المعيش للإنسان العربيّ الذي سكن شبه الجزيرة العربية، المشتملة على جنوب العراق، وجنوب الشام وفلسطين، وشبه جزيرة سيناء، فأخذ العرب ألفاظ لغتهم من الطبيعة المحيطة بهم، فجاءت مفعمة بالصور، مشحونة بالأحاسيس والمشاعر؛ ولما كانت اللغة كالكائن الحيّ تنمو، وتترعرع، وتشبّ، وتشيخ، وقد تموت إذا لم تتوافر لها عوامل الديمومة والاستمرار، والمتمثلة في تنوع العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية، فالتطوّر الحضاريّ والعلميّ لأيّ مجتمع من المجتمعات، لا بدّ أن يصحبه تطوّر في اللغة.

ومن هذا المنطلق وجب على الدارسين تتبع التطوّر اللغويّ للغة العربية عبر الأزمنة والأمكنة، وتأثير البيئات الاجتماعية عليها، وقدرة هذه اللغة على مواكبة المستجدات الطارئة في كلّ مكان وزمان؛ غير أنّنا لا نكاد نعرف شيئاً مفصلاً عن المراحل الأولى للغة العربية، إذ "ليس لدينا نصوص وافية تشير إلى تلك المراحل التاريخية. إنّ الشعر الجاهليّ، أو قُلّ الأدب الجاهليّ عامّة لا يمكن اعتباره مادّة أولى تمثّل طفولة العربية، فهي تختلف كثيراً عن اللغة في العصور الإسلامية، ونحن نفترض أن يكون في اللغة العربية نصوص قد ضاعت، أو أنّنا لم نعثر عليها".⁽⁴⁾

وكان القرآن الكريم هو الحدث الأعظم في حياة اللغة العربية، إذ دخلت هذه اللغة عهداً جديداً، حيث قام القرآن بتوجيهها إلى أن تكون لغة فكر، يصلح واقعها، ويخطّط لمستقبل الحياة، ويدلّ على مواطن العبرة في مظاهرها الكونية العجيبة؛ كما كان سبباً في تهذيبها لتبلغ هذا المبلغ العظيم من الانتشار والتوسّع في ظرف زمنيّ وجيز، وعاشت اللغة العربية قرابة ألف وخمسمائة سنة، وهي تؤدّي مهمتها على نحو متحرّك، تجاوزت فيه مع

(1) أحمد محمد قنور، من الدرس اللساني الاجتماعي، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1445هـ/ 2024م، ص 24.

(2) ينظر نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسiolسانية، ص 55.

(3) المرجع نفسه، ص 56.

(4) إبراهيم السامرائي، دراسات في اللغة، مطبعة العاني، بغداد، د/ط 1961، ص 141.

الزمن والتطور، وتفرّدت حتى بين اللغات السامية، واستطاعت أن تجري مع الحضارات، وتلبّي مطالبها، من دون تقهقر يذكر.⁽¹⁾

وقد استقطب الإسلام العديد من الأجناس من غير العرب (الأعاجم)، فاختلط العرب بهم، فأقبلوا على تعلّم لغة القرآن، غير أنّ ذلك أدى إلى فساد الألسن وفشو ظاهرة اللحن، بعد أن كانت العرب في الجاهلية وصدر الإسلام بارعين في نطق العربية على السجّية، وتكلّمها على السليقة، غير أنّهم لما احتكوا بالأعاجم، حين فُتحت المدائن ومُصّرت الأمصار، ودخل الدّين أخلاط الأمم وسواقط البلدان، حتى وقع الخلل في كلامهم، فعُدّوا ذلك عيباً من عيوب الكلام، ونقيصة من نقائصه، فحيف على القرآن إزاء هذا الوضع.⁽²⁾

وبقي الوضع كما هو حتى منتصف القرن الأوّل الهجري، حين قام أبو الأسود الدؤلي (ت68هـ) بوضع ضوابط لقراءة القرآن، وضبط كلمات المصحف، حتى يتمكن المسلمون من غير العرب من قراءة القرآن قراءة سليمة، غير أنّ هذا الضّبط لم يكن مستعملاً إلا في المصحف.⁽³⁾

فهذا العمل لا يخلو من بعده الاجتماعي، حيث تمّ مراعاة للخصائص الكلامية لطبقة اجتماعية في المجتمع الإسلامي، التي حادت عن السجّية، وانحرفت عن السليقة.

أمّا في القرن الثاني الهجري، فقد اهتدى الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ) إلى طريقة أخرى، بأن جعل للفتحة ألفاً صغيرة، منبسطة فوق الحرف، وللكسرة ياءً صغيرة تحته، وللضّمة واواً صغيرة فوقه، وكان يكرّر الحرف الصّغير في حال التّنوين، ثم تطوّرت هذه الطريقة إلى ما هو شائع اليوم.⁽⁴⁾

وفي عهد عبد الملك بن مروان، تمّ إعجام الحروف (تنقيطها)، على يد نصر بن عاصم الليثي (ت/ 89هـ) ويحيى بن يعمر العدواني (ت/ 129هـ)، "كما قاما بترتيب الحروف هجائياً حسب ما هو شائع اليوم، وتركوا التّرتيب القديم (أبجد هوز)، واعتقد أنّ عمليتي الإعجام والتنقيط من أولها إلى آخرها قد اعتمدت فيها معيار كثرة الاستعمال وقتله، وهو معيار اجتماعي في جملته، حيث أنّ وضع النقطة على الدّال دلالة على قلة استعمالها عن حرف الدّال، وهكذا بقية الحروف، كالراء والزّاي، والسّين والشّين، والحاء والحاء...، وغيرها، آخذين بالحسبان المنحى الاجتماعي للغة، والتّوزيع اللّهجي، وطرائق استعمالها".⁽⁵⁾

وبانتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية وغيرها من المناطق المحيطة بها، في الثلث الأخير من القرن الأوّل الهجري، أصبحت اللغة العربية متداولة بشكل واسع النطاق، فاتّسعت بذلك هويتها، وبات استخدامها دليلاً على الرّقي والمكانة الاجتماعية السّامية، فكانت اللغة الرسمية للدولة الإسلامية في تلك الأمصار، وظلّت لغة البادية - حتى القرن الثاني الهجري - مرجعاً يُحتجّ به عند كلّ اختلاف.

وكان للعربية أن تشقّ طريقها نحو الدّرس دراسة علمية منظمّة، وقد حمل لواء هذه المهمّة مجموعة من العلماء، كأبي الأسود الدؤلي، وعبد الرحمن بن هرمز (ت/ 117هـ) أول من وضع العربية، وعبد الله بن أبي

(1) نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسبولسانية، ص 58.

(2) المرجع نفسه، ص 58.

(3) ينظر أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 1988م، ص 77.

(4) نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسبولسانية، ص 59.

(5) المرجع نفسه، ص 59.

إسحاق الحضرمي (ت/117هـ)، وعيسى بن عمر (ت/149هـ)، وأبي عمرو بن العلاء (ت/154هـ)، ويونس بن حبيب (ت/189هـ)، والخليل بن أحمد (ت/175هـ)، وتلميذه سيبويه (ت/180هـ)، وكانت رؤية هؤلاء العلماء رؤية وصفية استقرائية، تقوم على جمع المادة اللغوية وتحليلها، واستقراءها، ثم استخلاص النتائج، وصياغتها على نحو قواعد وقوانين؛ وقد مست هذه الدراسات جميع مناحي اللغة الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، وكل ذلك لم يكن مجرداً من النظر الاجتماعي، فكان للعربية بذلك أن ترتقي إلى درجة العلمية، بعد أن قام ذلك الدرس اللغوي على مبادئ نظرية وتحليلية، شمل جميع مستويات اللغة العربية، فأضيف بذلك مصطلح (علم) إلى مصطلح (العربية)، فأصبح (علم العربية) في مدونات القرن الثاني الهجري.⁽¹⁾

وقد كان لزاماً على الرواد من اللغويين والنحاة أن يرحلوا إلى مواطن العرب في بواديهم، "بل ساكنوهم مُدداً مختلفة، ويذكر أنّ أبا عمرو بن العلاء أقام في أرجاء الجزيرة نحو أربعين سنة".⁽²⁾

وقد سار على هديه أغلب اللغويين والنحاة من أمثال الخليل والكسائي (ت 189 هـ)، وغيرهم، وبالمقابل فقد أخذ بعض النحاة من الأعراب الوافدين على الأمصار كسيبويه وابن جني.⁽³⁾

وإذا كان همّ اللغويين الأوائل هو استنباط أحكام اللغة العامة وقواعدها الكلية التي تصونها من التفرّق والتنوّع، وتحميها من اللحن والتحريف، وهو موقف يبدو في ظاهره خال من البعد الاجتماعي للغة الذي يهتم بالتنوعات الكلامية الناتجة عن تنوع البيئة والجماعة والثقافة وسياق الحال الذي يقع فيه الكلام، فإنّ هناك علامات أخرى توحى بحضور العامل الاجتماعي في الدرس اللغوي القديم، كتحديد الزمان والمكان للاستشهاد، وأصول المادة التي كانوا يستنبطون منها قواعدهم الكلية، وطرائق جمع المادة اللغوية، ومبادئ الأخذ منها؛ كل ذلك كان بمثابة دلالات واضحة، تؤكد أنّ ما قام به الأقدمون لم يخل من النظر الاجتماعي بشكل أو بآخر، سواء أكان عن قصد، أم عن غير قصد.⁽⁴⁾

فالظاهر أنّ العرب قد أدركوا العامل الاجتماعي في الدراسات اللغوية منذ مئات السنين، ويتّضح ذلك من خلال كلام عبد القاهر الجرجاني (ت/471هـ) حين قال: "فإنّ الناس إنّما يكلم بعضهم بعضاً؛ ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده"⁽⁵⁾، ويؤكد من خلال نظرية النظم أنّ الألفاظ لم توضع لتعرف معانيها بأنفسها، وإنّما ليضم بعضها إلى بعض، فيعرف ما بينها من فوائد، أي: إنّ نشأة الكلمة المفردة ارتبطت بنشأة الكلام، ولم تقتصر الكلمات منذ نشأتها على التسمية، بل كانت وظيفتها هي الوظيفة الأساسية للغة وهي تحقيق التواصل بين الناس.⁽⁶⁾

ولم ينصّ العرب على المنحى الاجتماعي على أنّه مبدأ من مبادئ التّعيد، أو أصل من الأصول اللغوية في دراساتهم، بل وقد نظروا إلى تراثهم اللغوي على أنّه ضرب من النشاط الإنساني الذي يتفاعل ومحيطه وظروفه،

(1) ينظر نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسiolسانية، ص 61.

(2) أحمد محمد قدور، من الدرس اللساني الاجتماعي، ص 25.

(3) المرجع نفسه، ص 25.

(4) ينظر كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 82/79.

(5) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمّد شاكر، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، مصر، دط، دنت، ص 408.

(6) ينظر نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسiolسانية، ص 62.

مع مراعاة تعبير صورته، تبعا لتغير محيطه وظروفه، حتى عدّه أحد الدارسين المحدثين أصلا من أصول نظريتهم، حين صرح قائلا: "نعدّ هذا الملمح الاجتماعي أصلا يضاف إلى أصول نظرية التّحاة العرب، فإنّه مستأنس لديهم بطرّاد، مستشعر في تحليلاتهم، على نحو يمثّل استخراجُه إحياءً لأصل من أصولهم، صدر عنهم، وإن لم يصرّحوا به تصريح اللسانيات الاجتماعية، والحقول الملايسة لها في هذه الأزمنة".⁽¹⁾

فالتأمل في تراث العرب اللغوي، يجد أنّهم قد فطنوا إلى أنّ كلام العربيّ له وظيفة ومعنى في عمليّة التواصل الاجتماعي، ولهذا الوظيفة، ولذلك المعنى ارتباط وثيق بالسياق الاجتماعيّ، بما فيه من شخوص وأحداث، لذلك عمدوا إلى الأخذ من الكلام الحيّ المنطوق، والكلام بهذه الصّفة لا يُتصوّر وقوعه ولا حدوثه إلاّ في مسرح لغويّ متكامل الجوانب، من مرسل ومتلقّ وأحوال وملابسات متّصلة بموضوع الحديث.⁽²⁾

ولو عزّجنا شطر العمل المعجميّ لدى العرب، لوجدناه مرتّبًا ترتيبًا منطقيًا، حيث ألفوا معجماتهم مرتّبة حسب الألفاظ، وأخرى حسب المعاني أو الموضوعات، وجمعوا المادّة المعجميّة ممّا تستخدمه بعض القبائل العربيّة من ألفاظ وأنساق تعبيرية وفروق بين الألفاظ، فألفوا كتبًا في موضوعات الحياة البدويّة المختلفة، كالذي فعله الأصمعيّ (ت/ 231هـ) حين ألف كتبًا في موضوعات الحياة العربيّة في عصره، ومن تلك الكتب: خلق الإنسان، الإبل، الخيل، الثّبات، الشّجر؛ كما وضع العرب معجمات تهدف إلى ترتيب المعاني بطريقة خاصّة، وذكر الألفاظ التي تقال في كل معنى، على شاكلة ما فعله ابن السكّيت (ت/ 244هـ) في كتابه الألفاظ، والهمذانيّ في كتابه الألفاظ والكتابة.⁽³⁾

ولم يكن العمل المعجميّ لديهم محصورًا في علاقة اسم معيّن بمسمى أو مفهوم معيّن، "وإنّما هو رصد للغة في حركتها الاجتماعية بملاحظة تنوّع استعمالات وتعدّد أبنيتها قياسًا إلى وظيفتها، أو الطبقة التي تستعملها، ومن هنا تعدّ المعاجم العربيّة رصيّدًا لا يستهان به من حيث الكمّ والنوع لبيان المعاني والدلالات اللغويّة القائمة على ميدان التجربة عند المتكلّمين في المحيط الاجتماعيّ المعيّن، ممّا يساعد على بيان الميول والحاجات التي يتوخّاها المتكلّمون عند التعبير عن أغراضهم، والتي تُستنبط أساسًا من مجموع العلاقات الاجتماعية المعيشة، وكذلك بيان المفهوم الذي تفيده الكلمة المعيّنة في جميع سياقاتها واستعمالاتها".⁽⁴⁾

ومن التّشاط اللغويّ العربيّ الذي كان ذا صلة وثيقة بالمجتمع ومستوياته ما ألفه العرب في مجال ظاهرة اللّحن اللغويّ، فقد رصد الدّرس اللغويّ العربيّ عيوب المستويات اللغويّة بالقياس إلى مستوى اللّغة المشتركة، فبين أيدينا عشرات من الكتب التي تعالج ظاهرة اللّحن ومظاهره في اللّغة، ويعدّ الكسائيّ (ت/ 189هـ) رائدًا في هذا المجال، وكان سيّويه قبله قد أشار إلى بعض أسباب اللّحن، وقد وضع ابن السكّيت كتابه (إصلاح المنطق) ليعالج عيوب الكلام التي طالت اللسان العربيّ، وأفرد الجاحظ (ت/ 255) في البيان والتبيين بابًا بعنوان (ومن اللّحانين البلغاء)⁽⁵⁾، وابن جنّيّ (ت/ 392هـ) بابًا (في سقطات العلماء)⁽⁶⁾، كما ألف الزّبيديّ الإشبيليّ (ت/ 379هـ)

(1) نهاد الموسى، الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية، بحث منشور في المجلة العربية للدراسات اللغوية، ص 12.

(2) ينظر المرجع نفسه، ص 66.

(3) ينظر هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 174.

(4) ينظر المرجع نفسه، ص 175.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط/7، 1418هـ/ 1998م، ج/2، ص 220.

(6) ينظر ابن جنّي، الخصائص، ج/3، ص 285.

كتابه في لحن عامّة الأندلس في القرن الرابع، ووضع ابن الجوزي (ت/ 597هـ) كتابه (تقويم اللسان) ليمثّل خلاله أخطاء عامّة أهل المشرق التي بُدئ بتسجيلها مع بداية القرن الثالث الهجريّ، وظلّت تنتقل على الألسن حتّى انتهت إلى بغداد في القرن السادس الهجريّ معتمداً في ذلك على اكتساب اللّحون السّابقة.⁽¹⁾

ومن أنماط التّفكير الاجتماعيّ ومظاهره في الدّرس اللّغويّ العربيّ ما انتهجه اللّغويّون في جمع لغتهم للدّرس والتّحليل والتّقييد، وهو ما يسلكه اللّغويّون الاجتماعيّون للكشف عن الحقائق اللّغويّة في إطار المجتمع، "وما ينتظمه من ثقافات وأنماط سلوك؛ تبعاً للبيئة الخاصّة أو الحرفة أو الصّناعة أو الموقع أو الموقع الاجتماعيّ، وهو مسلك يُعرف اليوم بالبحث الميدانيّ، ويعني أن يجري البحث على أرض الواقع بالمعايشة والاختلاط بأصحاب المادّة المرغوب في جمعها، والنّظر فيها، وهو ما فعله علماء العربيّة في مرحلة جمع المادّة من مشافهة أهل البوادي؛ لأنّ الكلام عندهم - في حينها - منظمّ الخواصّ الصوتيّة، وما يصحبه من صدق الواقع ودفء الحقيقة، ومن الحركات والإشارات الجسميّة، التي تيسّر عمليّة التّواصل بين المرسل والمتلقّي".⁽²⁾

ويكاد عمل اللّغويّين العرب يقترب من نموذج مهمّ من النّماذج التجريبيّة الحديثة، والذي يسمّى بالنّموذج التّنوّعيّ أو النّسق التّنوّعيّ - (Variationist Paradigm)، الذي طوّره اللّسانيّ الاجتماعيّ (وليم لابوف)، وهو نموذج يرتكز على طريقة البحث، وتقنيّات التّحليل، القائمة على تجميع الكلام المستعمل الطّبيعيّ من متكلّمين واقعيّين، وفحص شامل للمعطيات الجمّعة، (المطرّدة والشاذّة والقليلة)، مهما كانت غير مرتّبة في كثيرها وتجميعها؛ "لأنّ المهمّ في هذا النّموذج هو التّركيز - بالدّرجة الأولى - في فهم التّعير والتّحوّل في الأجزاء البنيويّة للغة، وما تفرزه الدّراسات من نتائج وأقوال في البنيات اللّغويّة المتنوّعة، ومعرفة المتكلّمين لتلك البنيات وإدراكها، ومن ثمّ التّركيز - بالدّرجة الثّانية - في سلوك المتكلّمين وطبيعة التّفاعل بينهم، ومع ذلك يدرس هذا النّموذج بالفعل أنشطة المتكلّمين في وضعيات مختلفة، ويرمي في الفقرة الأخيرة منه إلى استكشاف نوعيّة التّنوّع الموجود في لغة ما - موضوع الدّراسة - بالنّظر إلى الأبعاد اللّغويّة وغير اللّغويّة، التي يلحظ في إطارها هذا التّنوّع".⁽³⁾

وكما هو معلوم في الدّراسات اللّغويّة القديمة "فإنّ اللغة العربيّة في مرحلة جمعها كانت منوّعة تنوّع أهلها وبيئاتهم وثقافتهم الاجتماعيّة، فاتّخذت لنفسها بعداً اجتماعيّاً، وموقعا في الدّرس اللّغويّ الاجتماعيّ، وإن لم تُدرس دراسة اجتماعيّة مستقلّة، تنبئ بخصوصها وأسرارها وقيمتها في التّوظيف اللّغويّ الاجتماعيّ، وكان من نتائج ذلك فقدان حقل دراسي مهمّ من شأنه أن يربط بين البنيتين اللّغويّة والاجتماعيّة بطريقة عمليّة صحيحة على الرّغم ممّا وعاه عدد من المفكرين كالجاحظ، وابن خلدون، وأصحاب المقامات".⁽⁴⁾

ومن الدّراسات اللّغويّة العربيّة ذات الأبعاد الاجتماعيّة، مراعاة المقام، أو مقتضى الحال، أو سياق الحال، الذي يُعنى بالظّروف والملابسات الخارجيّة المحيطة بالكلام، أو العناصر المرافقة للحدث الكلاميّ المتمثّلة في شخصيّة المتكلّم والسّامع وما يربط بينهما من صلوات، وزمان ومكان التكلّم، والمشاركين في الكلام وما إلى ذلك؛

(1) ينظر هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 175 / 176 / 177.

(2) نعمة دهش فرحان الطائي، مقاربات سوسيولسانية، ص 71.

(3) فلوريان كولماس، دليل السوسيولسانيات، ص 107.

(4) نعمة دهش فرحان الطائي، مقاربات سوسيولسانية، ص 73.

وقد راعى النحاة والبلاغيون المقام بشكل أو بآخر، وقد اشتهروا بمقولات: "لكلّ مقام مقال"، و"لكلّ كلمة مع صاحبها مقام"، واعتمدوا في كثير من الحالات في تعديد القواعد، وضبط الموادّ على المقام، وهناك من النحاة من أشار إلى سياق الحال عند كلامه على الفهم والإفهام بقوله: "إنّ الكلام هو ما تحصل به الفائدة، سواء أكان لفظاً، أو خطأ، أو إشارة، أو ما نطق به لسان الحال".⁽¹⁾

وقد أولى البلاغيون العامل الاجتماعيّ درجة كبيرة من الاهتمام، فتحدّثوا على وجوب مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وعدّوا هذا العامل ركناً أساسياً في الصّحة الخارجيّة للنصّ، "فقد يكون النصّ صحيحاً من النّاحية الدّاخلية، أي: من حيث دواخله التركيبيّة وقواعده اللّغويّة، ولكن لا يكون بليغاً إلا إذا وافق مقتضى الحال، وما ينتظمه من أجواء اجتماعيّة وثقافيّة تحيط بالنصّ".⁽²⁾

ولم يقف النّظر الاجتماعيّ عند اللّغويين والبلاغيين، بل تعدّاهم ليلبغ المفكرين ورجال الأدب وفنونه، ولا سيما ثلاثة منهم، هم الجاحظ، والفارابي (ت/ 399هـ)، وابن خلدون (ت/ 808هـ) لعمق نظرهم، وثراء نشاطهم البحثي في هذا المجال.

فالجاحظ كان ذا نظر عميق في خبايا اللّغة وتنوّعاتها، ويتجلّى ذلك من خلال تلك الملاحظات التي عرض لها في كتبه المختلفة، "وهي ملاحظات تؤلّف في مجموعها إدراكاً واضحاً ومباشراً للبعد الاجتماعيّ للّغة، وعلاقة اللّغة بالمجتمع، فهو يتحدّث عن التّنوّعات اللّغويّة Varieties of Language، والمجتمعات الكلاميّة Speech Communities، وتفرّع اللّغة إلى لهجات Language and dialects، اللّغة الفصحى Standard Language، وعلاقتها بالعامّيّات Colloquial، والعربيّة المهجين Pidgin Arabic، وغير ذلك من موضوعات ومصطلحات يتداولها علم اللّغة الاجتماعيّ الآن".⁽³⁾

ولم تكن طروحات الجاحظ قاصرة النّظر، محدودة الرّؤية في معالجة المسائل ذات الصّلة الوثيقة بموضوعات علم اللّغة الاجتماعيّ، "بل يتجاوز ذلك إلى رصد نماذج وعبارات من هذه التّنوّعات اللّغويّة واللهجات الاجتماعيّة واللغات الخاصّة، فيروي لنا أحاديث وأشعاراً وخطباً لأناس ينتمون إلى مهن وطبقات اجتماعيّة مختلفة مثل: الكتّاب والنحاة والمعلّمين والأطباء والتّجار والحاكّة والقيان والخبّازين والزّراع والبدو والأعراب والخبّارين والكنّاسين والقرّاشين والمشعوذين والقراديين واللّصوص والحواة، وغيرهم من طوائف المجتمع العبّاسيّ عامّة، والبصريّ خاصّة، حتّى لا يكاد يدع طائفة من طوائف هذا المجتمع إلّا وتحدّث عنها، وقصّ علينا أخبارها، وعرض علينا الكثير من صور حياتها وكلامها".⁽⁴⁾

وكلّ هذه النّمادج التي عرض فيها الجاحظ -في الكثير من مؤلّفاته- للعلاقة بين حركة اللّغة في أوساطها الاجتماعيّة، وبيئاتها الثقافيّة، والنّظر في هذه العلاقة ورصد أنماطها، التي تعدّ سمة من سمات علم اللّغة الاجتماعيّ ووظائفه، والتي سيتمّ التّعرض لها بالتّفصيل خلال هذه الأطروحة، كون الجاحظ هو محور وأنموذج هذه الدّراسة.

(1) ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د/ط، 2002م، ص 54

(2) نعمة دهش فرحان الطائي، مقاربات سوسيولسانية، ص 81.

(3) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعيّة، مصر، د/ط، 2003، ص 155.

(4) المرجع السابق، ص 156.

أما الفارابي، فهو أول من استعمل مصطلح (علم اللسان)؛ للدلالة على دراسة اللغة في الاستعمال اللغوي العربي، وتلك هي أقدم إشارة جاءت في التراث العربي، وذلك في كتابه (إحصاء العلوم)، الذي قسمه إلى خمسة فصول هي:

- 1- في علم اللسان وأجزائه.
- 2- في علم المنطق وأجزائه.
- 3- في علوم التعاليم (العدد، والهندسة، وعلم المناظر).
- 4- في العلم الطبيعي وأجزائه.
- 5- في العلم المدني وأجزائه، وفي علم الفقه وعلم الكلام.

فالفارابي قد وضع في مقدمة هذه العلوم علم اللسان؛ بوصفه مفتاحا لبقية العلوم الأخرى، حيث يرى أنّ علم اللسان ضربان؛ أحدهما: حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدلّ عليه شيء ما، والآخر: علم قوانين تلك الألفاظ، أي إنّ علم اللسان يتفرّع -عنده- إلى فرعين هما:

- أ- علم اللسان الإجرائي ذي الغرض التعليمي.
 - ب- علم اللسان النظري الذي يعنى بالقضايا العامة في البنية اللغوية.
- أما علوم اللسان فهي سبعة علوم، بعضها عامّ يشمل كل اللغات، وبعضها خاصّ بلغة معينة، وهي: (1)

- 1- علم الألفاظ المفردة.
- 2- علم الألفاظ المركبة.
- 3- علم قوانين الألفاظ المفردة.
- 4- علم قوانين الألفاظ عندما تتركّب.
- 5- علم قوانين الكتابة (Graphemics).
- 6- علم قوانين تصحيح القراءة.
- 7- علم الأشعار.

فالفارابي بإدخاله جوانب تعليمية تطبيقية في هذا العلم، فإنّه قد حاكى مبادئ وأسس فرع مستقل بذاته في علم اللغة الحديث، يطلق عليه اسم (اللسانيات التطبيقية)، هذا العلم الذي يعد علم اللغة الاجتماعي فرعاً من فروعهِ. (2)

أما ابن خلدون فقد كان مميّزا سابقا لعصره في هذا المجال، بل امتدّت ملاحظاته إلى قضايا لغوية أخرى تربطها صلة وثيقة باللغة العربية، "فتكلم عن اللغة واللسان ومفهومهما، وطبيعة كلّ منهما، وتناول قضية التطور اللغوي، وماهية الإعراب ووظيفته وحقيقته، من حيث الطبع والصنع، وأشار إلى الفصاحة والبلاغة، وتناول بالنظر العميق علاقة المجتمع، وطبيعة هذه العلاقة ومردودها البادي فيما نسميه بالتنوع اللغوي، أو بعبارة أدقّ محاولة

(1) الفارابي، إحصاء العلوم، مكتبة الخانجي، القاهرة، د/ط، 1350هـ/ 1931م، ص 24.

(2) نعمة دهش فرحان الطائي، مقاربات سوسيولسانية، ص 85/ 86.

الكشف عن مدى المواءمة بين البنية اللغوية والبنية الاجتماعية، التي تعدّ أساس العمل في علم اللغة الاجتماعي⁽¹⁾.

فلو تأملنا تعريف ابن خلدون للغة بأتمّها: "عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني، ناشئة عن القصد لإفادة الكلام، فلا بدّ أن تصير ملكة مقرّرة في العضو الفاعل لها، هو اللسان، وهو في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتهم"⁽²⁾، لوجدناه يشير إلى عدد من القضايا اللغوية التي أثّر الجدل حولها قديما وحديثا، ولعلّ من أبرز تلك القضايا (اللغة) و(اللسان)، وهل هما مجتمعان أو منفردان؟ وهل يعدّان خاصيّة إنسانيّة جماعيّة أو فرديّة؟ وغير ذلك.⁽³⁾

كما أشار ابن خلدون إلى فكرة اصطلاحية اللغة أو عرفيتها، بقوله: "وهو في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتها"؛ فاللغة عنده عرف، أو تقليد، أو اصطلاح، وليست توفيقية، أو وراثية، أو غريزية، وليست أيضا مفروضة فرضا على أصحابها، وليست من صنع جماعة معينة أو فرد معين، وإنما هي اصطلاح يجري على ألسن المتعارف عليها في الأمة أو الجماعة اللغوية المعينة، والاصطلاح يأتي اتفاقا بحسب البيئة والظرف والحاجة حتّى يؤدّي ما اصطلاح عليه.⁽⁴⁾

ولعلّ من المؤشّرات التي تؤكّد بأنّ ابن خلدون كان رائدا من رواد الفكر اللغوي الاجتماعي، الذي تشعبت مجالاته وتعدّدت موضوعاته، اتّفاقه مع علماء اللغة الاجتماعيين في الكثير من القضايا الجوهرية التي يطرحها هذا العلم وبعالجها، ولعلّ من أبرز محاور هذا الاتّفاق:⁽⁵⁾

- 1- اللغة ظاهرة اجتماعية، أو هي عرف واصطلاح.
- 2- العلاقة بين اللغة والمجتمع علاقة تأثير وتأثر.
- 3- تنوع اللغة بتنوع المجتمعات، وما تنتظمه من عوامل اجتماعية وثقافية، كالحكم والدين، والزمان والمكان، والاختلاط والعزلة.
- 4- وحدة اللغة دليل على وحدة الثقافة، وتنوعها دليل على اختلاف الثقافات، وهو أمر يؤدّي إلى ضعف الهوية القومية أو ضعفها.
- 5- اللغة مرآة عاكسة لحياة الناس وأنماط سلوكهم وأعرافهم وتقاليدهم، فمن خلال الكلام تُعرف هوية المتكلم، فقيما قيل: "إذا فتحت فاك عرفناك"، أي: عرفنا من أنت؟ وما وضعك الاجتماعي؟ وما نوع ثقافتك؟ وما صنعتك؟ بمجرد أن تبدأ الكلام.

وخلاصة القول فإنّه من باب الإنصاف أن نقول أنّ العرب قديما قد أرشدتهم بديهتهم أن يلامسوا الكثير من القضايا التي يطرحها علم اللغة الاجتماعي اليوم ويتفقوا معه، لكن في غير تخصّص واستقلالية عن القضايا الأخرى، كما لم يُفحم ذلك النشاط وتلك الدراسات ضمن إطار معرفي محدّد، ممّا يتيح له أن يكون علما قائما

(1) نعمة دهش فرحان الطائي، مقاربات سوسيولسانية، ص 82.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج/3، ص 1264.

(3) نعمة دهش فرحان الطائي، مقاربات سوسيولسانية، ص 82.

(4) المرجع السابق، ص 83.

(5) ينظر كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، ص 135 / 136.

بذاته في مادته ومنهجه ومصطلحاته، وعلى الرغم من ذلك، فإننا نستطيع عرض أهم القضايا التي عاجلها الدرس اللغوي القديم وفق المعطيات الاجتماعية فيما يلي: ⁽¹⁾

- اللغة ظاهرة اجتماعية شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلمها.
 - تقصي أحوال المتكلمين وفتاتهم وطبقاتهم.
 - وصف التنوعات اللغوية واللهجات المهنية، ولغة السوق والدعاهاء.
 - وصف الازدواجية اللغوية بين الفصحى والعامية، وبيان استعمال كل منهما، ومناطقه.
 - مراعاة الآثار العرقية والجغرافية والنفسية والثقافية في اللغة.
 - قضايا اللحن في الكلام والمولد من اللغة.
 - حركة الجسم ودلالاتها الاجتماعية.
 - الاحتكاك بين اللغات وما ينتج عنه من صراع من أجل البقاء.
 - التنوع اللهجي ووصف الظواهر اللهجية الخاصة بكل قبيلة، والخصائص اللهجية للأمصار والأقطار البعيدة عن مركز الخلافة.
 - مراعاة أحوال المخاطبين، وموضوع المقام، والحال، والمشاهدة والمسرح.
- كانت هذه لمحة تاريخية وجيزة عن المنحى الاجتماعي في التراث اللغوي العربي، والتي خلصنا من خلالها أن العرب لم يكونوا بمنأى عن النظر الاجتماعي في دراساتهم اللغوية، حيث أدركوا منذ القرون الغابرة تلك الصلة التي تربط بين اللغة والمجتمع، والقوانين التي تحكم تلك العلاقة وتضبطها، وإن لم ينصوا على ذلك، ويصرّحوا به.

⁽¹⁾ ينظر أحمد محمد قنور، من الدرس اللساني الاجتماعي، ص 22 / 23 / 24 / 25 / 26 / 27 / 28 / 29 / 30 / 31.

الفصل الأول :

البنية اللغوية و المستوى

الاجتماعي عند

البحاظ.

المبحث الأول: اللغة والمتغير الاجتماعي عند الجاحظ.

- أولاً: اللغة والطبقة الاجتماعية.
- ثانياً: اللغة والثقافة.
- ثالثاً: اللغة والبيئة الزمانية والمكانية.
- رابعاً: اللغة والجنس.
- خامساً: اللغة والجماعات العرقية.
- سادساً: اللغة والعمر.
- سابعاً: اللغة والمهنة.

المبحث الثاني: التركيب الاجتماعي والطبقي في عصر الجاحظ.

- أ- الطبقة العليا.
- ب- الطبقة الوسطى.
- ت- الطبقة الدنيا.

المبحث الثالث: البنية اللغوية والتركيب الطبقي في مجتمع الجاحظ.

المبحث الرابع: اللغات المهنية عند الجاحظ.

- أولاً: لغة صاحب الخيل.
- ثانياً: لغة الطبيب.
- ثالثاً: لغة الخياط.
- رابعاً: لغة الزّراع.
- خامساً: لغة الحيّاز.
- سادساً: لغة المؤدّب والمعلّم.
- سابعاً: لغة صاحب الحّمّام.
- ثامناً: لغة الكنّاس.
- تاسعاً: لغة الشّراي.
- عاشراً: لغة الطّبّاخ.
- حادي عشر: لغة الفرّاش.
- ثاني عشر: لغة الصّيادين والملاحين.
- ثالث عشر: لغة اللّصوص والمكذّبين.

المبحث الخامس: اللهجات المحليّة.

- أولاً: لغة الأعراب.
- أ- علاقة لغة الأعراب بالفصاحة والبلاغة.
- ب- كلام الأعراب والعربية السليقية.
- ت- جزالة اللفظ وغريبه في كلام الأعراب.
- ث- العجمة وكلام الأعراب.
- ج- الإيجاز في كلام الأعراب.

- ح- لغة الأعراب ومظاهر البيئة البدوية.
- ثانيا: لغة الجوارى والغلمان.
- أ- إبدال بعض أصوات اللغة العربية بأصوات لغة المنشأ.
- ب- تأنيث المذكر، وتذكير المؤنث.
- ت- المحظور اللغوي.
- ث- ظاهرة اللحن.
- ثالثا: لغة القيان.
- رابعا: لغة العوام.
- أ- استخدام القليل التادر، وهجر الشائع.
- ب- عدم التمييز بين المفرد والجمع.
- ت- اللفظ الأعجمي في لغة العوام.
- خامسا: لغة المولدين.
- المبحث السادس: اللغات الخاصة.
- أولا: لغة المتكلمين والفلاسفة.
- ثانيا: لغة الشعراء.
- أ- رقة اللغة وسلاستها.
- ب- تأثرها بالقرآن.
- ت- تأثرها بألفاظ المتكلمين والفلاسفة.
- ثالثا: لغة الكتاب والأدباء.
- رابعا: لغة الخطباء والأبيناء.
- خامسا: لغة العروضيين.

خاتمة الفصل الأول.

تعدّ اللغة من الظواهر التي يختصّ بها المجتمع الإنسانيّ، فهي واحدة من تلك الأدوات التي تتيح لأعضاء الجماعة التّواصل فيما بينهم، والتّعبير عن مشاعرهم واحتياجاتهم وأغراضهم التي تختلف باختلاف المواقف والظّروف التي تساق فيها هذه اللّغة، فهي بذلك تنمو وتتطوّر في أحضان المجتمع الذي تتباين خصوصياته البشريّة والثّقافيّة والفكريّة والحضاريّة والبيئيّة، وبهذا الاختلاف في البنى الاجتماعيّة تتأثّر اللّغة، وتتخذ أنماطا وأشكالا تتفق والسّمات الاجتماعيّة الغالبة على تلك الجماعة النّاطقة بها.

وبما أنّ الإنسان هو الحامل لتلك الثّقافة وذلك الفكر، وهو الذي يعيش في بيئات مكانيّة وزمانيّة مختلفة، فإنّه من الطّبيعي أن تتأثّر لغته -التي تعبّر عن ثقافته وأفكاره وبيئته- بتلك العوامل، فينشأ ما يسمّى بالتنوّع اللّغويّ. إذ من المؤكّد أنّ البنية اللّغويّة ذات علاقة وطيدة بالمستوى الاجتماعيّ، وتأثير البنية الاجتماعيّة على البنية اللّغويّة أمر بديهيّ، حيث إنّ الفاعل الاجتماعيّ يلجأ إلى التّعبير عن أفكاره باستخدام أساليب تعكس الأصول الاجتماعيّة والحضاريّة والإقليميّة والعرقية التي ينتمي إليها ويمثّلها، وتعكس أيضا جنسه أو فئته العمريّة، ويظهر ذلك في طريقة الكلام، واختيار الكلمات، وقواعد الحوار، وغير ذلك من البنى اللّغويّة التي يتمّ تحديدها بشكل كبير وفق معطيات اجتماعيّة.

كما قد تكون اللّغة عاملا مؤثرا في البنية الاجتماعيّة، بما أنّ اللّغة يمكن أن تمنح متحدّثها درجة من التّميّز والاختلاف عن الآخر، فلو تأملنا وضع اللّغة الأجنبيّة في دول العالم الثالث فيما بعد الاستعمار، لوجدناها لغة المعرفة والقوّة، على غرار ما نجده مع اللّغة الإنجليزيّة في مصر، واللّغة الفرنسيّة في الجزائر. فهناك -إذن- علاقة تأثير وتأثّر متبادل بين اللّغة والمجتمع، فكلّ منهما يؤثّر في الآخر ويتأثّر به، وهناك تفاعل وتداخل، قد يصل إلى حدّ التّطابق بين سلوك الكلام والممارسة الاجتماعيّة.

وقبل الخوض في موضوع علاقة البنية اللّغويّة بالبنية الاجتماعيّة ومظاهر التّأثير والتأثّر فيما بينهما في كتابات الجاحظ، لا بدّ لنا أن نستكشف درجة التّأثير والتأثّر بين اللّغة والمتغيّرات الاجتماعيّة الأخرى على اختلافها وتشعبها.

المبحث الأول: اللغة والمتغير الاجتماعي عند الجاحظ.

يخضع التنوع السوسيولساني إلى عدّة عوامل ومؤثرات اجتماعية في حال تداخلها وتفاعلها مع اللغة، بما أنّ الأخيرة هي صورة صوتية تعبّر عن طبقة وثقافة وجنس وعرق وعمر وبيئة المتكلم الزمانية والمكانية، فهي الترجمان عن الخصائص الفردية للمجموعة أو الجماعة التي ننتمي إليها، فعندما "نستخدم اللغة فنحن نكشف عن خصائص تتعلّق بعمرنا وجنسنا ومستوانا التعليمي، وطبقتنا الاجتماعية وعرقنا وغير ذلك. وكلّ من هذه الخصائص تكشف أيضا عن خصائص ثقافية أو تاريخية أو اجتماعية معينة للمجتمعات والمناطق والفترات الزمنية التي شكّلت هويتنا، وهذه الخصائص الفردية ذات صلة بالمجموعة التي ينتمي إليها الفرد. واللغة بهذا المفهوم تحدّد المجموعات التي ننتمي إليها، والتي نحن على اتصال بها..."⁽¹⁾.

فتلك العوامل الاجتماعية وغيرها تسهم بشكل فعّال في تحديد مسار اللغة، وتنحى بها إلى التنوع والتغيّر والتطور، فالفرد في مجتمعه الكلامي يمثّل تلك العناصر التي فصلّها فيما يلي:

أولا: اللغة والطبقة الاجتماعية:

إن مفهوم الطبقة مفهوم معاصر، ظهر بقوة في الأدبيات الماركسية، وهو مفهوم يدلّ على وجود تفاوت طبقيّ في المجتمع، سواء أكان هذا التفاوت اقتصاديا أم اجتماعيا، ولا نعرف متى دخلت فكرة الطبقة بوصفها وحدة اجتماعية كبيرة، ذات مدى رحب في تركيب المجتمع الإنسانيّ، ففي تاريخ الإنسان المكتوب لا نجد حضارة تألّقت ثم انطفأت إلّا وكانت تعرف فكرة الطبقات، وكان لهذه الفكرة واقع عيانيّ، يضرب بجذوره عميقا في التنظيم الاجتماعيّ، وهذا يعني في ظاهر الحال، أنّه لم يمرّ على البشرية وقت طويل لم تعرف فيه فكرة الطبقات.⁽²⁾

"فالطبقة ظاهرة اجتماعية عرفت جميع الشعوب، بدائية كانت أو متحضّرة، وأيّا كان الحديث عن مساوئ التوزيع الطبقيّ، وعن بعده عن العدالة الاجتماعية التي تطالب بها الديمقراطية الحديثة، فالطبقة تبقى وتستمرّ"⁽³⁾. بل إنّ وضوح حقيقة الطبقات يزداد في حياتنا الجارية، فالمرء يولد في طبقة معينة، ويختلط بأفراد من الطبقة التي ينتمي إليها، ويختار زوجة عادة من محيطه وطبقته، وقد يرتفع المرء إلى طبقة أعلى، أو يهبط إلى طبقة أدنى،... ومصير كلّ فرد مرتبط إلى حدّ كبير بمصير الطبقة التي ينتمي إليها"⁽⁴⁾.

وبوجود الطبقات الاجتماعية، فإنّه من الضروريّ أن يوجد ما يلائمها من المستويات اللغوية التي يؤدّيها أفرادها؛ "وعادة ما تكون تلك اللغة وليدة العادات والتقاليد والأعراف التي يؤمن بها أفراد تلك الطبقة الاجتماعية، فتكون إمّا لغة أدبية، أو لغة وطنية، أو لهجة عامية، أو دارجة، وإنّ هذه الفروق الطبقيّة في اللغة تعدّ أكثر فعالية في اللغات الثقافيّة الكبيرة المهمة منها في اللغات الأقلّ ثقافة، ومع ذلك ففي بعض الحالات يمكن للنوع الأخير من اللغات أن يمثّل ما يعدّ من الناحية العملية طبقات اجتماعية، عن طريق استعمال مجموعة من الناس لعدد من الصيغ

(1) ناصر بن عبد الله بن غالي، نحو لسانيات اجتماعية عربية من النظرية إلى التطبيق، مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، ط/1، 1445هـ/2023م، ص 197

(2) محمد مهدي شمس الدين، دراسات في نهج البلاغة، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط/3، 1402هـ/1981م، ص 27.

(3) نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسيولسانية، ص 153.

(4) أندريه جوسان، طبقات المجتمع، ترجمة السيد محمد بدوي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، جمهورية مصر العربية، ط/2، 25011م، ص 15.

المنبوذة لدى مجموعة أخرى من المتكلمين باللّغة نفسها، وفي بعض القبائل الهندية والأمريكية مثلا تتكلم المرأة لغة تختلف إلى حد بعيد عن لغة الرجل".⁽¹⁾

فنحن ندرك تماما تلك الاختلافات في أنماط الكلام التي تتميز بها الفئات الاجتماعية المختلفة، التي غالبا ما يكون أفرادها قادرين على ضبط أسلوبهم بما يتوافق مع أسلوب طبقتهم الاجتماعية.

فمن الناحية العلمية نجد أنّ لكل لغة مستويات تختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية أو التعليمية، وينتج عن ذلك ما يسمّى باللغات الطبقيّة (Class Languages).⁽²⁾

وإلى جانب ذلك فقد ترتبط اللّغة بالحرفة التي يمتهنها متكلم اللّغة، وقد تتصل بعوامل أخرى كالبيئة أو الثقافة أو الجنس أو السنّ، أو العادات والتقاليد، وغيرها من العوامل التي سنفصل فيها لاحقا، والتي تمخض عنها ما يعرف اليوم بمصطلح "اللهجات الاجتماعية" (Social Dialects)، حيث تشعب لغة المحادثة في البلد الواحد، أو المنطقة الواحدة إلى لهجات تبعا لاختلاف طبقات الناس وفئاتهم، من الطبقة العليا إلى الطبقة الدنيا، حيث يظهر هذا التنوع جليا في السلوك اللّغوي لكل طبقة، وتبعا لذلك يظهر ما يسمّى بالجماعات الكلامية (Speech Communities)، وهو مصطلح يستخدم للدلالة على جماعة تعرف على أساس اللّغة"⁽³⁾، فالخصائص اللّغوية التي تميّز فئات المجتمع على اختلاف ثقافتها، ونشاطاتها، ودياناتها، وانتماءاتها المذهبية والبيئية... هي - في حقيقتها - بمثابة بطاقة تكشف عن هوية المتكلمين الذين ينقسمون إلى زمر تجمعهم رموز كلامية مشتركة فيما بينهم، وتمييزهم بشكل أو بآخر عن غيرهم؛ فالمتغيّر اللّغوي - إذن - هو عرضة للتأثر بالمتغيّرات والأنماط الاجتماعية المختلفة التي تفرض نفسها بشدّة على المستويات اللّغوية المختلفة، فنتفتح المجال فسيحا أمام ظاهرة التنوع والتعدّد اللّغويين.

"وبشكل عام فقد وجدت الدراسات الكثيرة الحديثة علاقة وثيقة بين الفئة التي ينتمي إليها الفرد وأنماطه اللّغوية"⁽⁴⁾.

وهذا ما نجده في قول الجاحظ في معرض حديثه عن ألفاظ السوقة والعوام والأعراب والبدو، ودرجات التفاضل والتفاوت في كلام الناس في المجتمع، حيث يقول: "وكلام الناس في طبقات، كما أنّ الناس أنفسهم في طبقات".⁽⁵⁾

ومن هنا أصبح هذا المتغيّر مؤشرا حقيقيا لدراسة ذلك التنوع والتغيّر اللّغوي الحاصل على مستوى المجتمع الواحد الذي تشكّله طبقات وفئات اجتماعية متباينة بتباين عوامل عدّة ترتبط ارتباطا وثيقا بأفراد كل طبقة.

وسياتي التفصيل في هذا الأمر في العنصر الخاص بالتركيب الاجتماعي والطبقي عند الجاحظ في هذا الفصل.

ثانيا: اللّغة والثقافة:

تعرف الثقافة على "أها نوع من المعرفة نتعلّمها من الآخرين، سواء من خلال التعليم المباشر، أو مراقبة سلوك الآخرين"⁽⁶⁾، فالثقافة حسب هذا التعريف هي مجموع المعارف التي نتعلّمها في مجتمعنا سواء عن طريق التعليم

(1) نعمة دهب فرحان، مقاربات سوسيولسانية، ص 154.

(2) المرجع السابق، ص 154.

(3) هدسون، علم اللّغة الاجتماعي، ص 45.

(4) ناصر بن عبد الله بن غالي، نحو لسانيات اجتماعية عربية من النظرية إلى التطبيق، ص 200.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 144.

(6) هدسون، علم اللّغة الاجتماعي، ص 130.

المنهج، أو عن طريق ملاحظة السلوكيات الفردية أو الجماعية التي تمارس في إطار المنظومة الاجتماعية التي ننتمي إليها؛ ولعلّ من بين ما نتعلّمه في المجتمع وما نراقبه من سلوك عنصر اللغة، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة، بل هي عينها وسيلة من وسائل المعرفة.

كما يقصد بالثقافة "مجموع التركة التي يرثها جيل عن جيل من تقاليد وعادات ونظم معيشة ودين وفنّ ولغة وهلمّ جرّاً".⁽¹⁾

لذا فإنّ العلاقة بين اللغة والثقافة تبرز في كون اللغة جزءاً لا يتجزأ من الثقافة، وهي -أي اللغة- عمومية من عمومياتها.⁽²⁾

ومن المعروف "أنّ هناك صلة بين اللغة التي تتحدّث بها جماعة اجتماعية من الناس، وبين هوية هذه الجماعة، فمن خلال اللهجة التي ينطقون بها، والمفردات التي يستخدمونها، وأنماط الخطاب التي يستخدمونها، يقوم الناس بتعريف أنفسهم وهم لا يشعرون، ويعرفهم الآخرون بوصفهم أعضاء في هذه اللغة أو تلك، أو هذا الخطاب الاجتماعي، أو ذاك".⁽³⁾

فاللغة تضطلع بالتعبير عن واقع ثقافيّ معين، فهي عندما تُستخدم في سياقات التواصل، وتتعدّد الصلة بينها وبين الثقافة في نواح كثيرة ومتشابهة؛ حيث إنّ الكلمات التي ينطق بها الناس "تشير إلى مخزون من المعرفة بهذا العالم يشترك فيه آخرون".⁽⁴⁾

ولعلّ اللغة هي واحدة من الأنماط الثقافية (Cultural patterns) التي تعبر -إلى جانب الأنماط الأخرى كالدين والفنّ والعرف والعادات والتقاليد، ونظام المأكّل والمشرب، ونظام الملابس والأزياء- عن السمات الثقافية الخاصة بمجتمع من المجتمعات، لذا فإنّ "لغة أيّ مجتمع مظهر من مظاهر ثقافته، ومحاولة فصل اللغة عن الثقافة يعدّ عملاً منافياً لطبيعة كلّ منهما، ولهذا يمكن أن نصنف اللغة بنفس الطريقة التي نصف بها الثقافة، لأنّ الأشكال اللغوية لا تختلف عن الأشكال الثقافية، ولأنّ كلّاً منهما يمتلك وجوداً مادّيّاً ومعنويّاً، فالأولى تظهر في شكل علامات أو كلمات مكوّنة من أصوات، وتحمل دلالات معيّنة، والثانية تظهر في شكل صور مادّية لها قيمة دلالية، أو استجابية من قبل الجماعات".⁽⁵⁾

ويذكر الدكتور كريم حسام الدين في كتابه اللغة والثقافة أنّ "اللغة نسق من العلامات (Signs) نعده ذا قيمة ثقافية، لأنّ المتحدثين يعبرون عن هويتهم وهوية الآخرين من خلال استخدامهم لها؛ فهم يرون أنّ استخدامهم للغة رمز لهويتهم الاجتماعية وثقافتهم، وعليه يمكن القول: إنّ اللغة ترمز إلى واقع ثقافيّ"⁽⁶⁾.

فمن خلال اللغة نستطيع -إذا استمعنا جيّداً- التمييز بين رجل متعلّم وآخر غير متعلّم، ومن خلالها أيضاً يمكننا أن نتمييز بين عليّة القوم وعامّتهم، فهي المعيار الذي ينكشف من خلاله مستوى الفرد الثقافيّ والاجتماعيّ.

(1) تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص 171.

(2) محمد عفيف الدين دمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، ص 113.

(3) كلير كرامش، اللغة والثقافة، ترجمة أحمد الشيمي، مراجعة عبد الودود العمراني، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، ط/1، 2010، ص 111/112.

(4) المرجع السابق، ص 100/101.

(5) كريم حسام الدين، اللغة والثقافة، دراسة أنثروبولوجية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية، ص 100/101.

(6) المرجع السابق، ص 16.

وقد أورد الجاحظ في هذا السياق الكثير من النصوص التي تثبت أن متكلم اللغة إنما تجري على لسانه ألفاظ نابعة عن ثقافته الدينية أو الأخلاقية أو من تلك العادات والسلوكيات التي ورثها من مجتمعه وتطبع عليها، ولهذا فإننا نجده يفرد في بيانه بابا موسوما بـ (أن يقول كل إنسان على قدر خلقه وطبعه)⁽¹⁾، فيورد فيه جملة من النصوص لمتكلمين يمثلون ثقافات مختلفة، ولعل من أبرز النصوص التي أوردها الجاحظ في هذا الباب ما يرويه عن المسيح عيسى عليه السلام، فقال: "قالوا: ومّر المسيح عليه السلام بخلق بني إسرائيل، فشمموه، فكلموا قالوا شرّاً قال المسيح صلى الله عليه وسلّم خيراً، فقال له شمعون الصّفي⁽²⁾: أكلما قالوا شرّاً، قلت لهم خيراً؟ قال المسيح: ((كل امرئ يعطي ممّا عنده))"⁽³⁾.

فكلام نبيّ الله عيسى عليه السّلام هو كلام نبيّ، لا ينطق إلا خيراً وحسناً، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون ككلام أعدائه الذين يُكنّون له الشرّ والسوء، وقد لمسنا ذلك في جواب المسيح حين قال: ((كل امرئ يعطي ممّا عنده))، أي أن من نشأ على الشرّ والإساءة، لا تعدو لغته أن تكون سباً وشتماً وقذفاً، ومن نشأ على الخير والإحسان لا تعدو أن تكون لغته حلماً وعفواً وسماحة. فخطاب الخير وخطاب الشرّ لا يجتمعان لدى متكلم واحد، بل الأوّل متاح لمن تشبّع بثقافة الخير، وينعكس ذلك على لغته، والثاني متاح لمن نشأ على ثقافة وخلق وطبع الشرّ، وينطبع ذلك على منطقه.

وفي ذات الباب يورد الجاحظ كلاماً لبعض شعراء الجاهلية الذين نشأوا على طبع معين ليستدلّ على اشتغال لغتهم على سمات ما جبلوا عليه من ثقافة وأعراف، فيقول: "قيل لامرئ القيس بن حُجر: ما أطيب عيش الدنيا؟ قال بيضاء رُعبوية، بالطيب مشبوبة، بالشحم مكروبة، وسئل عن ذلك الأعشى فقال: صهباء صافية، تمزجها ساقية، من صوب غادية، وقيل مثل ذلك لطرفة بن العبد فقال: مطعم شهبي، وملبس دفي، ومركب وطبي"⁽⁴⁾. من خلال هذا النصّ نستشف بعض المؤشرات الثقافية لكلّ شاعر بالنظر إلى لغته، وهو ما يوضّحه الجدول

التالي:

الشاعر	الألفاظ المستعملة	دلالتها	الانتماء الثقافي
امرؤ القيس	بيضاء، رعبوية، الطيب، مشبوبة، الشحم، مكروبة.	وصف حياة اللّهُو والتّرف والمجون.	نشأ الشاعر نشأة المترفين من أولاد الملوك في لهُو لعب ومعاقرّة الخمر ومغازلة الحسان ⁽⁵⁾ ، فأجاد الغزل والنسيب.
الأعشى	صهباء، صافية، تمزجها ساقية، الصّوب.	وصف الخمر.	اشتهر الأعشى بالمبالغة في وصف الخمر، والتفنّن في تصويرها، لذلك قيل: "أشعر

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 170.

(2) شمعون الصفا: ابن توما المعروف بسمعان القانوني، نسبة إلى قانا الجليل، أو جبل الجليل بالقرب من دمشق. وشمعون من حواربي المسيح، وكان أستاذاً مرقس الهاروني صاحب إنجيل مرقس، ويقولون أن شمعون المذكور هو الذي ألفه، ثمّ ما اسمه من أوله، ونسبه إلى تلميذه مرقس. ينظر الشهرستاني، الحلل والملل، تح عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط/3، 1414هـ/1993م، هامش ص 264.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 177.

(4) المصدر نفسه، ج/2، ص 178.

(5) ينظر أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط/2، 1424هـ/2003م/ ج/1، ص 254 / 255.

<p>النّاس امرؤ القيس إذا ركب، وزهير إذا رغب، والتّابغة إذا رهب، والأعشى إذا طرب".⁽¹⁾ لذلك ارتبط اسمه بالمجالس والتّوادي، والحياة اللاهية، حتّى أدرك الإسلام، فأعدّ قصيدة يمدح فيها النبي صلى الله عليه وسلم...، لقّب بصنّاجة العرب لقوّة طبعه، وجلبه شعره.⁽²⁾</p>		
<p>نشأ طرفة بن العبد في بؤس حدّ، وفاقة شديدة، لظلم أعمامه له في إرث أبيه، وضيقوا عليه، فعاش طفولة مهملة لاهية طريفة، راح يضرب في البلاد، يتكسّب، ويلتمس العطايا، حتّى بلغ في تجواله بلاط الحيرة، واتّصل بعمر بن هند الذي جعله من ندمائه، ولم يخجل عليه بمعرفه وجوده...⁽³⁾</p>	<p>وصف رغد العيش.</p>	<p>طرفة بن العبد مطعم شهّي، ملبس دفيّ، مركب وطّي.</p>

فالملاحظ أنّ هذه الفكرة لم تغب عن بديهة الجاحظ، لأنّه أدرك أنّ هذه السّمة اللّغويّة تجري على ألسنة فئات المتكلّمين المختلفة، حيث يتجلّى الأثر الثّقافيّ في اللّغة، وقد أشار في كتابه البخلاء إلى هذه القضية في أكثر من موضع، كما يتّضح في قصّة (أسد بن جاني)⁽⁴⁾، الذي كان طبيبا عربيّا على دراية بالأعراف الدّينيّة الإسلاميّة والتّصرائيّة، وقد حلّ بطبّه الكساد، فسأله سائل مستغفراً بقوله: "السّنة وبئة، والأمراض فاشية، وأنت عالم، ولك صبر وخدمة، ولك بيان ومعرفة، فمن أين تؤتى في هذا الكساد؟"⁽⁵⁾، فيجيب سائله كاشفا له عن هويّته الدّينية: "قال: أمّا واحدة فإنّي عندهم مسلم؛ وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبّب، لا بل قبل أن أخلق، أنّ المسلمين لا يفلحون في الطبّ، واسمي أسد، وكان ينبغي أن أسمّي صليبا وجبرائيل ويوحنا وبيرا، وكنيتي أبو الحارث، وكان ينبغي أن تكون أبو عيسى، وأبو زكريا، وأبو إبراهيم؛ وعلي رداء قطن أبيض، وكان ينبغي أن يكون ردائي حريرا أسود؛ ولفظي لفظ عربيّ، وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جندي سابور"⁽⁶⁾.

فعلى الرّغم من أنّ هذا الطّبيب يروي أسباب فشله في الطّباة بنبرة توحى بتدّمه من موقف الخاصّة والعامّة من الأقليّات الدّينيّة الأخرى التي كانت تشكّل المجتمع العبّاسيّ من النّصارى واليهود والزرادشة والمناويين، الذين أنزلوا

(1) أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ص 265.

(2) المرجع نفسه، ص 265.

(3) المرجع نفسه، ص 263.

(4) الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف، مصر، ط5، د/ت، ص 102.

(5) المصدر نفسه، ص 102.

(6) المصدر نفسه، ص 102.

منزلة خاصّة، ولا سيما النَّصاري في حقل الطَّبِّ في ذلك العهد⁽¹⁾. إلا أنّ لغته - من جانب آخر - تعبّر عن ثقافته ومعرفته التّافذة بعبادات المسلمين والنّصارى، في مجال الأسماء والكنى المتداولة لديهم، فضلا عن اللباس الذي تعرف به كل طائفة، واللّغة التي يتكلّمون بها؛ وكلّها تعبّر عن الرّصيد الثّقافيّ للمتكلّم. وهو ما يمكن إيضاحه في الجدول الآتي:

اللغة	اللباس	الكنية	الاسم	الأنماط الثقافية الانتماء العقديّ
العربيّة.	رداء قطن أبيض.	أبو الحارث.	أسد.	الإسلام
لغة أهل جندي سابور ⁽²⁾ .	حرير أسود	أبو عيسى، أبو زكريا، أبو إبراهيم.	جبرائيل، يوحنا، بيرا.	النصرانية

كما أنّ لثقافة البخل الشّائعة في عصر الجاحظ أثرا جليّا على في لغة الشّخصيّة البخيلة، التي صار البخل مذهبها، والتّقدير عقيدتها، فأصبحت تمارس طقوس البخل في أسمى درجاته، وتتنافس على التدرّج في سلال الشّح، حتّى تبلغ مرتبة التّمكّن في هذا المذهب، فقد اعتنق هؤلاء إيديولوجيا البخل، فغدوا يتناصرون ويتحابّون على أساسها، ويجتمعون ويعقدون الحلق والنّدوات في النوادي والصّالونات لأجلها، وقد حولوا معتقدهم إلى عصبيّة، ولنا في "قصة أهل البصرة والمسجدين"⁽³⁾ خير مثال على ذلك. يقول الجاحظ: "اجتمع ناس في المسجد ممّن ينتحل الاقتصاد في النفقة، والتّشهير في المال، من أصحاب الجمع والمنع، وقد كان هذا المذهب عندهم، كالتّسبب الذي يجمع على التّحابّ، وكالحلف الذي يجمع على التّناصر. وكانوا إذا التقوا في حلّقهم تذكروا هذا الباب، وتطارحوه وتدارسوه، التماسا للفائدة، واستمتعا بذكره"⁽⁴⁾، ولعلّ هذه الثّقافة هي وليدة الأوساط الفقيرة الشّحيحة التي ساق الجاحظ الأحاديث على ألسنة أصحابها، فكانت لغتهم انعكاسا واضحا لثقافتهم البسيطة، التي يميّزها الحرص على كسب المال بشقّ السّبل، وتوفيره، والتّقدير في تناول الطّعام حتّى يتجنّبوا إنفاق المال الذي يورث - حسب ظنّهم - الهمّ والبؤس، وفي هذا السّياق يروي الجاحظ حديث أحد بخلائه يسمّى بأبي عبد الرحمن وهو يعظ ابنا له أن يحرص على المال، فيقول: "وأبو عبد الرّحمن هذا شديد البخل، شديد العارضة، غضب اللّسان، وكان يحتجّ للبخل، ويوصي به، ويدعو إليه. وما علمت أنّ أحدا جرّد في ذلك كتابا إلا سهل بن هارون وهو. وأبو عبد الرّحمن هذا هو الذي قال لابنه:

أي بني: إنّ إنفاق القراريط يفتح عليك أبواب الدّوانيق، وإنفاق الدّوانيق يفتح عليك أبواب الدّراهم، وإنفاق الدّراهم يفتح عليك أبواب الدّنانير. والعشرات تفتح عليك أبواب المئين، والمئون تفتح عليك أبواب الألوّف...

(1) جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، دار صادر/ بيروت، ص 34.

(2) جندي سابور: من مدن خوزستان، بناها الملك سابور الأوّل الفارسي، فتحها العرب بقيادة أبي موسى الأشعري سنة 17هـ/ 638م.

(3) الجاحظ، البلاء، تحقيق طه الحاجري، ص 29.

(4) المصدر نفسه، ص 29.

أي بني: إنما صار تأويل الدرهم ((دار الهم))، وتأويل الدينار ((يدني إلى التار))، الدرهم إذا خرج إلى غير خلف، وإلى غير بدل، دار الهم على دائق منخرجه. وقيل إن الدينار يدني إلى التار لأنه إذا أنفقته في غير خلف، وأخرج إلى غير بدل، بقي مُخْفِقاً مُعْدِماً، وفقيراً مُبْطِلاً مُتَحَرِّجِ المَخْرَاجِ. وتدعوهُ الضَّرورةُ إلى المكاسب الرديئة والطعم الخبيثة⁽¹⁾.

فلتأمل في لغة هذا النص يدرك من الوهلة الأولى شخصية المتكلم المتشعبة بثقافة الشح والتقتير، فلغة الحرص على جمع المال من القراريط والدوانق والدراهم والدنانير، والتدرج في الكسب من العشرات إلى المئين إلى الألوف، وألغاف الفقر والهم، وتأويل الدرهم بأنه دار للهم، والدينار يدني إلى التار، كلها مؤشرات تقودنا إلى استشعار ثقافة المتكلم التي استمدتها من تجربته الشخصية في امتهان جمع المال والبخل به، وإنما أتى بهذا الكلام احتجاجاً لمذهبه الذي هو البخل، ودفاعاً عنه.

وفي (قصة الثوري)⁽²⁾، يسوق لنا الجاحظ كلاماً يحمل بين ثناياه وعظاً ونصحاء من قبل الثوري لعياله، وفي الوقت ذاته يعبر عن معرفته البسيطة بابتلاع نوى التمر، ويخبر بفوائده الغذائية، ويطلب من عياله عدم التفريط في ابتلاعه، منتهجاً - لأجل هذه الغاية - أسلوب الإقناع، حين دعم كلامه بالشواهد الملموسة، والحجج الواقعية، التي يراها مناسبة؛ فهذا أسلوب آخر من الأساليب التي تعبر عن ثقافة المتكلم وعقيدته البخيلة، وحقاقته في مجال البخل. يقول الجاحظ: "وكان يقول لعياله: لا تلقوا نوى التمر والرطب، وتعودوا ابتلاعه، وخذوا حلوقكم بتسويغه. فإن التوى يعقد الشحم في البطن، ويدفي الكليتين بذلك الشحم. واعتبروا ذلك ببطون الصفايا، وجميع ما يعتلف التوى. والله لو حملتم أنفسكم على البزر والتوى، وعلى قضم الشعير واعتلاف القت، لوجدتموها سريعة القبول. وقد يأكل الناس القت قداحا، والشعير فريكا، ونوى البسر الأخضر، ونوى العجوة..."⁽³⁾.

فلمتكلم يأتي بألفاظ مثل: والبزر⁽⁴⁾ والتوى، والقت⁽⁵⁾ والشعير، ونوى البسر⁽⁶⁾، ونوى العجوة، وكلها ألفاظ تنم عن معرفة المتكلم بالحقل المعجمي للتوى والحبوب الجافة.

ومن أبلغ ما يورده الجاحظ في البخل الذي أصبح تقليداً يُتذى به، ونحلة تُتبع، هذا الحوار الذي دار بين أعرابي وثلاثة من أبنائه، والذي يقول فيه: "وقال الأصمعي: تعرّف⁽⁷⁾ أعرابي عظاماً، فلما أراد أن يلقيه، وله بنون ثلاثة، قال له أحدهم: ((أعطني))، قال: ((وما تصنع به؟))، قال: ((أتعرّفه حتى لا تجد فيه ذرة مقيلاً))، قال: ((ما قلت شيئاً))، قال الثاني: ((أعطني))، قال: ((وما تصنع به؟))، قال: ((أتعرّفه حتى لا يدرى ألعامه ذلك أم هو للعام الذي قبله))، قال: ((ما قلت شيئاً))، قال الثالث: ((أعطني))، قال: ((وما تصنع به؟))، قال: ((أجعله مخه إدامه⁽⁸⁾))، قال: ((أنت له))"⁽⁹⁾.

(1) الجاحظ، البخل، ص 106 / 105.

(2) المصدر نفسه، ص 103.

(3) المصدر نفسه، ص 103.

(4) البزر: الحب يلقى في الأرض للإنبات.

(5) القت: الصفصفا اليابسة.

(6) البسر: تمر النخل قبل أن يُرطب.

(7) تعرّف: من العراق، وهو العظم أكل لحمه، أو العزق وهو العظم الذي أخذ عنه معظم اللحم، وبقي عليه لحوم رقيقة طيبة. (ج) عراق.

(8) الإدام: ما يستمرأ به الخبز (ج) أدم.

(9) الجاحظ، البخل، ص 222.

فالرجل يختبر بنيه أيهم أجدر بمكانة التقدير والشح، ليرسخ فيهم هذه السحجة التافذة في المجتمع؛ وقد ساق الجاحظ هذه الحادثة بلغة هؤلاء البخلاء التي تكشف عن ثقافة قوم تحكمهم طقوس الشح، والبخل، وحرمان النفس مما تشتهي من مطعم ومشرب؛ فالإلحاح في الطلب، والتنافس على إبداء الحجّة الدامغة للظفر بالعظم، دافعه الحرص على الإمساك وعدم إنفاق المال. لذلك لم تحد لغتهم عن أسمى معاني البخل والجشع، ذلك لأنّ اللّغة تتأثر بالطبائع والعادات السلوكيّة الشائعة في المجتمع.

ثالثا: اللّغة والبيئة المكانيّة والزمنيّة:

قد يتأثر المعجم اللّغويّ بالمظاهر الطّبيعيّة المحيطة بالبيئة، فعلى سبيل المثال يوجد لدى الأسكيمو كلمات كثيرة لمختلف أنواع الثلج (Snow)، أمّا العربيّة فلديها العديد من الكلمات التي تدلّ على الرّمْل (Sand)، والجمال (Camel)، فهذه الكلمات -بالإضافة إلى أنّها تعكس البيئة الطّبيعيّة لمستخدمي اللّغة- فهي تشير أيضا إلى اهتماماتهم، وحاجاتهم وما يشغل تفكيرهم⁽¹⁾.

فالبيئة التي يعيش فيها الأعرابيّ -مثلا- تشكّل جسمه، وعضلات نطقه بطريقة تجعلها مستعدّة لإخراج تلك الأصوات، على حين أن سكّان المدن يميلون إلى رقة الألفاظ، وانخفاض الأصوات، ويتّضح ذلك في تأدّي النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من سماع أصوات الأعراب العالية حين قدّموا عليه في المدينة، فطالبهم القرآن بعدم رفع أصواتهم: ﴿بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ الحجرات/2.⁽²⁾

فلبينة المكانيّة -إذن- أثرها على اللّغة، وقد لاحظ اللّغويّون أن لغة الصّحراء تختلف عن لغات سكّان المناطق الأخرى من سهول وأراض زراعيّة ومدن صناعيّة؛ فلغة الصّحراويّين خشنة الألفاظ، غليظة الأصوات، إذ يحتاج الصّحراويّ إلى صوت مرتفع غليظ يُسمع في الفراغ الذي أمامه، ويصل إلى ما يريد من أماكن، غير أنّه بعد تحضّر البدو وإقامتهم في المدن لوحظ تغيير في طريقة التعبير، وأداء الأصوات، ونظام القواعد، فقالت اللّهجات، وبرزت القرشيّة كلغة عامّة بين العرب.⁽³⁾

وقد ذكر الجاحظ هذه المسألة في كثير من الخواطر المنثورة في كتبه، حيث يقول في كتابه (مناقب التّرك)⁽⁴⁾، في رسالة إلى الفتح بن خاقان وزير المتوكل العبّاسيّ، الذي كان أدبيا شاعرا فصيحاً بارع الذكاء يخبره فيها باختلاف الألسن عند العرب أنفسهم، باختلاف الأقاليم التي يقطنونها، فكتب يقول: "وزعمت أنّ اختلاف التّركي والخرسانيّ ليس كالاختلاف بين العجميّ والعربيّ، ولا كاختلاف الرّوميّ والصّقليّ، والرّنجيّ والحبشيّ... وزعمت أنّ هؤلاء وإن اختلفوا في بعض اللّغة، وفارق بعضهم بعضا في بعض الصّور، فقد تخالفت غلّيّا تميم، وسُفلى قيس، وعجّز هوازن، وفصحاء الحجاز في اللّغة، وهي في أكثرها على خلاف لغة

(1) محمد غفيف الدين دمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، ص 113.

(2) ينظر عبد الغفار هلال، علم اللغة بين القديم والحديث، مطبعة الجبلوي، شبرا، ط/3، 1406هـ/1986م، ص 145.

(3) علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، دار النهضة، القاهرة، ط/4، 1973، ص 136.

(4) الجاحظ، الرسائل، تج/ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت، ج/1، ص 2.

حَمِير، وَسُكَّانٌ مَخَالِيفِ الْيَمَنِ... وَكُلُّهُمْ مَعَ ذَلِكَ عَرَبِيٌّ خَالِصٌ، غَيْرُ مَشُوبٍ وَلَا مَعْلَهَجٍ وَلَا مَذْرَعٍ وَلَا مَزْلَجٍ"⁽¹⁾.

فقد أكد الجاحظ على اختلاف لهجات العرب باختلاف بيئاتهم اللغوية، على الرغم من أنهم ينحدرون من أصل واحد، وينسلون من نسل واحد، ليس فيهم المَعْلَهَجُ أي المحجين، ولا المذرع الذي يولد من أم عربية وأب غير عربي، ولا المزلاج الملقق⁽²⁾ الذي ليس من العرب أصلاً ونسباً، فأثر البيئة والمحيط يتجلى حتماً في لغة المنتمين إلى منطقة ما، تفصل بينها وبين المناطق الأخرى حدود طبيعية أو جغرافية، وهذا ما يعرف حديثاً باللهجات الجغرافية (Geographic dialects).

كما أنّ للزّمان أثره على اللّغة؛ "فقد لاحظ جماعة من اللّغويّين أنّ أعضاء النطق تختلف من جيل إلى جيل آخر، فهي -عند الأبناء- تختلف عند الآباء، وعند الآباء تختلف عن حالها عند الأجداد، وهكذا تتطور أعضاء النطق عند الجماعة الواحدة، من عصر إلى عصر، وإن كان التطور يسير ببطء لكنّه يؤثّر في ألفاظ اللّغة، وبخاصّة في أصواتها"⁽³⁾.

فانتقال اللّغة من جيل إلى جيل يترك أثره في أصوات اللّغة ومفرداتها ونُظُمها وتراكيبها.⁽⁴⁾ وقد لوحظ هذا التّعير اللّغويّ عبر الزّمان في لغتنا العربيّة، فعلى مستوى الصّوت -مثلاً- لوحظ تحوّل نطق الدّالّ إلى الزّاي، فضلاً عن فقدان الإعراب في العامّيّات، وتقصير الحركات الطّويلة أو حذفها، وخلق حركات غريبة.

فإذا نظرنا في لغة ما عبر آلاف السنين، توقعنا منطقياً أنّ تلك اللّغة أدت بلهجات متنوّعة عبر القرون المتتابعة، ومن الممكن أنّ بعض تلك اللّهجات لم تُعد موجودة حالياً، فهي لهجات بائدة. وبالمقابل فإنّ بعض لهجات تلك اللّغة مازالت مستخدمة في الوقت الحاضر، فهي لهجات حيّة. ويصعب الخوض في اللّهجات البائدة نظراً لعدم وجود تسجيلات صوتيّة لها.⁽⁵⁾

رابعاً: اللّغة والجنس:

"إلا شكّ أنّ هناك لهجة للرجال وأخرى للنساء، خاصّة في تلك الشّعوب التي يقلّ فيها اختلاط الرجال بالنساء، أو أن يكون فيها كلاً الجنسين بمعزل عن الآخر تحت تأثير نُظُم دينيّة أو تقاليد اجتماعيّة معيّنة... وتكثر مظاهر هذا الاختلاف اللّغويّ كلّما استحكمت حلقات الانفصال بين الجنسين، فيؤدّي ذلك إلى نشأة لهجة خاصّة بكلّ منهما".⁽⁶⁾

إنّ اختلاف الخصائص اللّغويّة للجنسين لفت أنظار الباحثين في هذا الشأن، فراحوا يتتبّعون هذه الظاهرة في لغة الحديث، ووسائل الاتّصال غير اللفظيّة، ووقفوا على جملة من السّمات التي تميّز لغة الرّجل عن لغة المرأة. حيث إنّ هناك فروقا بين النّساء والرّجال في طريقة أداء اللّغة، من حيث درجة الصّوت، وبعض المفردات، وبعض أصوات وعبارات التّعجب، فضلاً عن ذلك الاختلاف الذي نجده عبر الحركات المصاحبة للّغة؛ هذه الفروق

(1) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 10.

(2) الملقق: هو الولد المتبنى.

(3) عبد الغفار حامد هلال، علم اللّغة بين القديم والحديث، ص 147.

(4) عبد الغفار حامد هلال، اللّغة بين الفرد والمجتمع، مجلة اللسان العربي، العدد 23، 1984، ص 26.

(5) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللّغة، ص 166 / 167.

(6) مها محمد فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية، دار المعرفة الجامعية، دط، 1430هـ / 2009م، ص 173 / 174.

تثبت أنّ هناك "لهجة رجالية Men's accent" و"لهجة نسائية Women's accent" في كلّ لغة، فكلّ جنس ولغته التي تميّزه عن الآخر.⁽¹⁾

ولعلّ هذا الأمر لم يغيب عن علماء العربية قديماً، فهناك من أشار إلى هذا التباين اللغوي في كلام الجنسين، ويتّضح ذلك في قول ابن جنيّ: "إنّ أكثر من يتكلّم بهذا الأسلوب النساء".⁽²⁾ في إشارة له إلى بعض السمات اللغوية التي تميّز لغة النساء.

كما علّق الباقلائي (ت/ 403هـ) على قول امرئ القيس: "لك الولايات إنك مرجلي" بقوله: "هذا كلام النساء".⁽³⁾

وقد خصّصت اللغة العربية صيغاً وألفاظاً للنساء وحدهنّ احتفاءً بظاهرة التأنيث بمستوياته اللغوية المختلفة، نحو: كاعب، حائض، حامل، مرضع، ناهد، طالق...⁽⁴⁾

أمّا حديثاً فقد جعلت اللسانيات الاجتماعية من عامل الجنس متغيّراً مستقلاً في السلوك اللغوي، إضافة إلى العامل الاجتماعي، والعامل الاقتصادي، وعامل السنّ.⁽⁵⁾

وقد كان الاهتمام في البداية مُنصباً على اختيار المشاعر والعواطف الخاصّة بالفرد، سواء أكان رجلاً أو امرأة عند الحديث عن الخصائص اللغوية للجنسين؛ "فالعبارات الحديثة في حديث النساء تومئ إلى اختلافات بينهما على المستوى اللفظي أو التركيبي أو الدلالي...ولعلّ ذلك ما دفع الدارسين إلى اختيار هذه الخصائص المائزة للجنسين وربطها بسياقها".⁽⁶⁾

وسيكون هذا الموضوع محور حديثنا حين نطرق باب لغة الجوّاري والغلمان في هذا الفصل.

خامساً: اللغة والجماعات العرقية:

إنّ لاختلاف السلالات دوراً واضحاً في التنوّع اللغوي، وظهور اللهجات في المجتمع الواحد، فالعوامل العرقية تؤثر تأثيراً كبيراً في لغة الأفراد، ويتّضح ذلك -على سبيل المثال- في اختلاف لهجات الجماعات العرقية في الوطن العربي؛ حيث نجد اختلافاً كبيراً في الخصائص الصوتية والتركيبيّة والصرفيّة بين أبناء الوطن العربيّ مشرقه ومغربيه، وهذا مردّه الاختلافات العرقية لهذه الجماعات، والشّيء نفسه نجده في "اختلاف اللهجات في الولايات المتّحدة الأمريكيّة بين السّود والبيض، وأيضاً بين الجماعات المهاجرة المختلفة، وإن كانت جميعها تتحدّث الإنجليزيّة، إلّا أنّ لكلّ لهجتها الخاصّة، ونفس الشّيء يمكن أن نلمسه في جمهوريات يوغسلافيا سابقاً، وما بينها من اختلافات لغوية بين الصّرب والكروات والمسلمين، والتي جاءت نتيجة للاختلافات العرقية، ونفس الشّيء يمكن أن يقال بالنسبة للجماعات العرقية في بريطانيا...فاللغات الأصليّة للجماعات العرقية تظلّ معها في مهجرها، وتظلّ نشطةً وفي صراع مع لغة مجتمع المهجر؛ ومن أمثلة ذلك وجود اللغة الألمانيّة مع الجماعات الناطقة بها في كلّ من: الدانمارك وفرنسا وإيطاليا

(1) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، الأردن، دط، 1993، ص 166.

(2) ابن جني، اللّمع في العربية، تج/ فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، دط، دت، ص 12.

(3) الباقلائي، إعجاز القرآن الكريم، ص 81. نقلاً عن عيسى برهومة، اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة، دار الشرق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط/1، 2002م، ص 115.

(4) عيسى برهومة، اللغة والجنس، ص 115.

(5) المرجع نفسه، ص 118.

(6) المرجع نفسه، ص 118.

ويوغسلافيا، ووجود اللغة التركيبيّة لدى كلّ من الجماعات الناطقة بها في اليونان ويوغسلافيا وبلغاريا ورومانيا، ووجود اللغة الفرنسيّة مع الجماعات الناطقة بها في إيطاليا وكسمبرج، ووجود اللغة الألمانيّة مع الجماعة الناطقة بها في فرنسا، واللغة الروسيّة مع الجماعة الناطقة بها في رومانيا، والإغريقيّة مع الجماعات الناطقة بها في إيطاليا ويوغسلافيا وألبانيا ورومانيا، ووجود اللغة الهنغاريّة مع الجماعات الناطقة بها في كلّ من استراليا ويوغسلافيا وإيطاليا⁽¹⁾.

وقد تحدّث الجاحظ عن لغات غير العرب من الموالي والأعاجم والمولّدين ممّن نزلوا بين العرب وتحدّثوا بلغتهم، ولكنهم مع هجرانهم للغاتهم الأولى ظلّوا يتكلّمون العربيّة بلحونهم المعروفة التي مسّت مستويات اللغة الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والمعجمية.

وقد أثار الجاحظ هذه المسألة في كثير من كتاباته، والتي سيتمّ التّعريض لها في الفصل الخاصّ بالاحتكاك اللّغويّ عند الجاحظ.

سادسا: اللغة والعمر:

تنوّع لغة الفرد الواحد وتتعدّد وفق المراحل العمريّة التي يمرّ بها في حياته، فكلّ واحد ممّا يتكلّم في طفولته لغة تختلف عن لغة شبابه، وعن لغة شيخوخته.

فتختلف لغة الطّفل الصّغير عن لغة البالغين، كما تختلف لغة البالغين عن لغة الشيوخ، حيث إنّ في كلّ مرحلة عمريّة تكتسي اللغة سمات صوتيّة وصرفيّة ونحويّة ودلاليّة تختلف عن المراحل الأخرى التي يمرّ بها الإنسان في حياته؛ "لننظر كيف يتكلّم طفل عمره ثلاث سنوات؟ ماذا يفعل بأصوات اللغة وصرفها ومفرداتها؟ إنّ لهجة الطّفل تنوّع متميّز عن لهجة البالغين، والفروق واسعة بين اللهجتين؛ إنّ الطّفل في مرحلة تعلّم اللغة كما يريد الكبار له، يتصارع الطّفل مع اللغة صوتا وصرفا ومفردات ومعاني، وعبر محاولاته التعلّميّة القائمة على المحاكاة والتّفكير معا، يؤدّي الطّفل اللغة بطريقة خاصّة، يمكن أن ندعوها لهجة الأطفال تميّزا لها عن لهجة البالغين"⁽²⁾.

ونظرا للاختلاف الحاصل بين لغة الشباب ولغة الكبار، فإنه قد لا يستطيع أحد الجيلين أن يفهم الآخر، وهما يعيشان في بيئة واحدة، ويتكلّمون لغة واحدة، "، ويطلق اللّغويّون على ذلك اسم الفجوات اللّغويّة بين الأجيال ((Linguistic generation gaps))"⁽³⁾.

هذا ما يصطلح عليه المختصّون في اللسانيّات الاجتماعيّة بـ "اللغات العمريّة" والتي تُعنى بإدراك السمات اللّغويّة التي تميّز كل فئة عمريّة، حيث إنّ اللغة تختلف في صوتها وتركيبها وصرفها ومعجمها ودلالاتها حين يتدرّج الإنسان في العمر من مرحلة الطّفولة إلى الشباب إلى الشيخوخة، حيث نجد أنّ لغة الصّبيّ حديث الولادة تختلف عن لغة الفطيم، ولغة الأطفال تختلف عن لغة الشباب، ولغة الشباب تختلف عن لغة الكهول، ولغة الكهول تختلف عن لغة المسنين والشيوخ، وقد التفت الجاحظ إلى هذه الظاهرة حين أشار إلى لغة الأطفال، وما تميّز به من ألفاظ معيّنة يطلقها صغار السنّ على مسميّات معيّنة، كأن يرمزوا للكلب بلفظ (واوا)، وللشاة بلفظ (ماه)، محاكاة للصّوت الذي يصدره كلّ من الكلاب والشياه، فقال الجاحظ: "والصّبيان هم الذين يسمّون الشاة (ماه)، كأنهم سمّوها بالذي

(1) علي شتا، علم الاجتماع اللغوي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د/ط 1996، ص 187.

(2) محمد علي الخولي، المدخل إلى علم اللغة، ص 166.

(3) مها محمد فوزي معاذ، الأنتروبولوجيا اللغوية، ص 173.

سمعوه منها حين جهلوا اسمها، وقيل لصبيّ يلعب على بابهم: من أبوك يا غلام؟ وكان اسم أبيه كلبا، فقال: (وَوُوُو) (1).

سابعا: اللغة والمهنة:

"لكلّ مهنة مصطلحات خاصّة بها، ولكلّ مهنة هموم وشجون، فالمهندسون يستخدمون مصطلحات تختلف عن مصطلحات الأطباء، وعن مصطلحات أهل الزراعة، وعن مصطلحات أهل القانون، وعن مصطلحات أهل المحاسبة، وقد لا يفهم الشخص العاديّ ما يدور حوله من كلام (حتى بلغته) بسبب اللهجة المهنيّة، وقد يتحدث الأطباء أمامك وعنك، وأنت لا تدري ماذا يقرّرون بشأنك، إذ تقعرّوا في استخدام لهجتهم المهنيّة" (2).

واللهجات الحرفيّة تعدّ من أهمّ أنواع اللهجات الاجتماعيّة، حيث يتكلّم بها أهل الحرف المختلفة كلّ حسب المجال الذي ينشط فيه، حيث أثبتت الدراسات أنّ اختلاف المهنة يؤدّي حتما إلى اختلاف اللهجة، حيث يلجأ الزّراع والصّناع والبنّاء والتّجارون والصّيّادون... إلى اختراع كلمات لا يعرفها غيرهم رغبة في التّعمية والتّمويه على من ليس لهم، بل نجد أنّ اللّصوص والخارجين عن القانون، ومهترّبو المخدّرات يخترعون كلمات معيّنة، فيستخدمونها لتمويه رجال الأمن وحفظ القانون، وتعرف هذه اللهجة باسم "اللهجة السّريّة" التي لا يفهمها غيرهم، فتكون بمثابة "شفرة" بينهم حتى لا ينكشف أمرهم؛ ولا تقتصر اللهجة السّريّة على الخارجين على القانون فقط، بل يستخدمها أيضا الذين يحمون القانون، فتراها مألوفة بين رجال الشرطة حتى تكون بينهم شفرة معيّنة للتّفاهم وإخفاء الخطط، كما نرى أنّ اللهجة السّريّة من أهمّ وسائل الجاسوسيّة، حيث يقوم الجاسوس باستخدام تلك اللهجة حتى يتمكّن من أن يخفي معلوماته (3).

إذن، لكلّ حرفة لهجة خاصّة بها، ومن علامات التّجاح أن يُحسن الإنسان التّحدّث بلغة المهنة حين يتحدّث إلى زملائه، وبعض النّاس يندمج في لهجته المهنيّة الخاصّة حتى ليجد صعوبة بالغة عند الاتّصال بأشخاص لا ينتمون إلى هذه المهنة. وليس هذا مقصورا على المهن اليدويّة أو غير المثقّفة فقط، وإمّا يمتدّ ليشمل المهن الأخرى، فقد نلاحظ أنّ بعض كبار العلماء في شؤون الاقتصاد والطب لا يحسن الاتّصال خارج مهنته المتخصّصة من كثرة ما تستغرقه هذه المهنة، ومن شدّة ما يسيطر عليه قاموسها الخاص (4).

وسيتّم التفصيل في هذا الموضوع حين نعالج اللّغات المهنيّة عند الجاحظ.

المبحث الثاني: التّركيب والطبقيّ والاجتماعيّ في عصر الجاحظ:

وُلد الجاحظ وعاش في البصرة معظم حياته؛ هذه المدينة التي تقع على الخليج الفارسيّ، "وقد قامت على مفترق طرق المواصلات البريّة والبحريّة والنّهريّة، فكانت محطّ عدد كبير من الأجناس، حيث قطنها العرب الفاتحون، وكذلك الفرس، والأنباط، والآراميون، والزّنج، والرّط، والهنود، والسّند، وغيرهم ممّن خدمهم موقعها التجاري، وممّن أتت بهم الفتوح" (5).

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 288. و ينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 62 / 64.

(2) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، ص 165 / 166.

(3) مها محمد فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية، ص 173 / 174 / 176.

(4) عبده الراجحي، اللغة وعلوم المجتمع، ص 63.

(5) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، (الجاحظ أنموذجا)، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط/1، 1434هـ / 2013م، ص 56.

ونظرا لشهرة البصرة الواسعة بسبب موقعها التجاري الاستراتيجي، فقد قصدها تجار التمر والذهب والفضة، فكانت ملتقى الناس على اختلاف طبقاتهم وأعراقهم، فاندرج سكانها تحت أربع طبقات أساسية هي: (1)

أ- الفاتحون العرب ومواليهم القدامى.

ب- المسلمون الجدد الذين اعتنقوا الإسلام.

ت- غير المسلمين.

ث- الرقيق.

ومع تطوّر الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة في الحضرة العبّاسيّة امتزجت هذه الطبقات في البصرة، وأصبحت تضمّ: (2)

أ- أغنياء العرب، الذين كان بيدهم مقاليد الإدارة والحصّة الكبرى من الغنائم، وأموال الجباية بالإضافة إلى أملاكهم.

ب- طبقة وسطى من تجار وصنّاع عرب وعجم، مسلمين وغير مسلمين كاليهود والنصارى.

ت- عامّة الشعب.

ث- الرقيق الذي غصّت به دور الأغنياء والميسورين، ولا سيما دور الخلفاء.

غير أنّه من المؤكّد أنّ كتب الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة تكاد تجمع بأنّ المجتمع العبّاسي عامّة ينقسم إلى ثلاث طبقات اجتماعية رئيسة هي: (3)

أ- الطبقة العليا: والتي تضمّ الخلفاء، والأمراء، والقادة، والولاة، والوزراء.

ب- الطبقة الوسطى: والتي تضمّ التجار، والشعراء، والقضاة، وكتّاب الدواوين.

ت- الطبقة الدنيا: والتي تضمّ عامّة الشعب، وأهل الدّمة، والرقيق.

وهذا التقسيم الطبقيّ يقدّمه لنا الجاحظ من خلال كلام نقله عن أحد الأمراء في عصره، حين أوصى حاجبه بمراعاة من يحجب لديه، حيث قال: "إن اجتمع الأعلون والأوسطون والأدنون، فدعوت بواحد منهم، دون من يعلو في القدر، لأمر لا بدّ من الدّعاء به له، فأظهر الغدر في ذلك لئلا تخيب نفس من علاه، فإنّ الناس يتغالب لمثل ذلك عليهم سوء الظنون" (4).

وقد تحدّث الجاحظ في كتبه باستفاضة عن طبقتين بارزتين في المجتمع هما طبقة العامّة، وطبقة الخاصّة، وبيّن كنه كلّ طبقة في قوله: "إذا سمعتموني أذكر العوامّ، فإنّي لست أعني الفلاحين والحشوة والصنّاع والباعة، ولست أعني أيضا الأكراد في الجبال، وسكان الجزائر في البحار، ولست أعني من الأمم البير والطيلسان، ومثل موقان وجيلان، ومثل الرّنج وأشباه الرّنج، وإنّما الأمم المذكورة مع جميع الناس أربع: العرب وفارس والهند والرّوم والباقون همج وأشباه همج".

(1) شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة كيلاني إبراهيم، دار اليقظة للتأليف والترجمة والنشر، دمشق/دط، 1961، ص 315.

(2) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجا، ص 58.

(3) محمد عويس، المجتمع العبّاسي من خلال كتابات الجاحظ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1977، ص 67.

(4) الجاحظ، الرسائل، كتاب الحجاب، نج/ عبد السلام هارون، ج/ 2، ص 35.

وأما العوامّ من أهل ملتنا ودعوتنا ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا، فالطبقة التي فوق تلك الأمم، ولم يبلغوا منزلة الخاصة منّا، على أنّ الخاصة تتفاضل في طبقات أيضا⁽¹⁾.

وتعلّق (ودبعة طه النجم) في كتابها (الجاحظ في الحاضرة العباسية) على هذا النصّ، بأنّ الجاحظ ههنا قد قصّر اهتمامه على الناطقين باللّغة العربيّة أصلا وحسب، "وهو يخرج من اعتباره الفلاحين والصنّاع والباعة والحشوة، لأنّ الغالبية العظمى من هؤلاء لا تفهم الفصحى بسهولة؛ ويبدو أنّ لغتهم اختلطت فيها العربيّة بلغات أخرى"⁽²⁾. وتذكر الباحثة نفسها أنّ الجاحظ يستدلّ على هذا في أكثر من موضع في كتبه، ويذكر أنّ رجلا من بني أسد قدم الإمامة ليعمل ناطورا⁽³⁾، وأنه لم يصادف سوى الأكرة⁽⁴⁾ والزراع والمشتغلين في الأرض، فعسر عليه إفهامهم، ولا الفهم عنهم، وقد التقى بالجاحظ، وهو ينقل عنه قوله: "لعن الله بلادا ليس فيها عرب"⁽⁵⁾.

ويذكر (حلمي خليل) أنّ الجاحظ قد استند في هذا النصّ إلى مؤشّرات دينيّة ولغويّة وأدبيّة وأخلاقية وعقلية وحضاريّة، لكي يحدّد طبقة العامّة، وطبقة الخاصة، وأنّ المتأمل في كلامه يجده يفرّق بين ثلاث طبقات، وهي:⁽⁶⁾

- أ- طبقة الفلاحين والصنّاع والباعة، أي طبقة أصحاب الحرف والمهن.
- ب- طبقة العوامّ التي تعلقو على الهمج وأشباه الهمج، ولا تبلغ طبقة الخاصة.
- ت- طبقة الخاصة التي لا يبلغها العوامّ.

"أما طبقة أصحاب الحرف والمهن، فواضحة المعالم، محدّدة القسمات، وأما الطبقتان العامّة والخاصّة، فيشوب تحديدها بعض الغموض، ولعلّ الجاحظ يقصد بطبقة العامّة الطبقات الوسطى والدنيا التي كانت تعيش في المدن والأقاليم الإسلامية، وحظّها من الثقافة والعلم قليل، ولا تركز في أحكامها إلى العقل، وإنّما تسيطر عليها الخرافات والأساطير، وهي من التاحية اللغويّة ربّما تستخفّ أضعف اللغات واللهجات، وتستعمل ما هو أقلّ في أصل اللّغة، وتدع ما هو أظهر وأكثر"⁽⁷⁾.

وذلك في مقابل طبقة الخاصة، التي تتألّف من العلماء والشعراء والكتّاب والفلاسفة والمتكلمين والفقهاء، وغيرهم من طبقة المثقّفين أصحاب الرأى والنظر العامّ.

المبحث الثالث: البنية اللغوية والتركيب الطبقيّ في مجمع الجاحظ:

لا بدّ لكلّ طبقة من الطبقات الاجتماعيّة التي مرّت بنا أنّها من معجم لغويّ خاصّ بها، تتعامل وتتواصل به فيما بينها، ولا بدّ أن تتسم كلّ طبقة عن الأخرى بسمات لغويّة تميّزها عن غيرها من الطبقات الأخرى، إذا اعتبرنا أنّ اللّغة مميّز فرديّ، ومميّز طبقيّ.

وتبعاً لذلك، فإنّه من المؤكّد أن نعتبر اللّغة مؤشّرا واضحا يدلّ على المكانة الاجتماعيّة التي يتبوّأها المتكلم في مجتمعه، بصرف النظر عن العوامل والمقاييس الاجتماعيّة الأخرى التي يبني عليها عامّة الناس مكانة متكلم اللّغة،

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ج/1، ص 137.

(2) ودبعة طه النجم، الجاحظ في الحاضرة العباسية، مطبعة الإرشاد، بغداد، د/ط، 1965، ص 201.

(3) الناطور: الحارس للزرع والبساتين، محمد شقرون، معجم الجاحظ في السياسة والاجتماع، مركز النشر الجامعي، تونس، د/ط، 2011، ص 295.

(4) الأكرة: الأكرة، جمع أكار، وهو الأجير لحرث الأرض وزرعها. ينظر محمد شقرون، معجم الجاحظ في السياسة والاجتماع، ص 18.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 71.

(6) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د/ط، 2003، ص 176.

(7) ينظر المرجع نفسه، ص 176 / 177.

كجانب المظهر (البنية الجسدية، اللباس)، والجانب المادّي، وغيرها، وفي ذلك يروي لنا جاحظ قصّة القاضي إياس بن معاوية المزني⁽¹⁾، الذي حلّ بمسجد دمشق، وانضمّ إلى حلقة من حلّق قريش، "فاستولى على المجلس فأروه أحمر دميما بأذّ الهيئة، قشفا، فاستهانوا به، فلمّا عرفوه، اعتذروا إليه، وقالوا له: الذّنب مقسوم بيننا وبينك؛ أتيتنا في زيّ مسكين، وتكلّمنا بكلام المملوك"⁽²⁾.

وفي ذات السّيق يروي الجاحظ أيضا أنّ معاوية بن أبي سفيان نظر إلى النّخار بن أوس العذري⁽³⁾ الخطيب البليغ نظرة ازدراء لعباءة عليه، فقال معاوية: "من هذا؟ فقال النّخار: يا أمير المؤمنين، إنّ العبادة لا تكلمك، وإنّما يكلمك من فيها"⁽⁴⁾.

فمن خلال هذين التّصنيفين يتبيّن لنا أنّ اللّغة عامل جوهريّ ورئيس لمعرفة هويّة المتكلّم الاجتماعيّة والثقافيّة والمهنيّة - كما سلف ذكره - أمّا الاعتبارات الخارجيّة الأخرى كاللباس والقبح والحسن والمال، فسرعان ما تتلاشى بمجرد أن يجري الكلام على اللّسان؛ فالمرء - كما قال علي رضي الله عنه - "مخبوء تحت طيّ لسانه لا تحت طيلسانه"، وهو القائل: "تكلّموا تعرفوا، فإنّ المرء مخبوء تحت لسانه"، وقبله رضي الله عنه أثر عن سقراط أنّه قال: "تكلّم حتّى أراك".

وكلّ ذلك يدلّ على ما للكلام من دور في تعيين قيمة الشّخص، وتحديد الطّبقة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها، نظرا لما يحمله الكلام من سمات وخصائص لغويّة وفكريّة، تنمّ عن مستوى المتكلّم الاجتماعيّ. وقد "وضّح الجاحظ أنّ لكلّ طبقة سماتها اللّغويّة الخاصّة بها، وحريريّ بمن ينتمي إلى طائفة ما أن يدقّق في فهم سمات لغتها من حيث ألفاظها ومعانيها"⁽⁵⁾.

فقد كان لتقسيم المجتمع إلى طبقات تتفرّع إلى طوائف وفتات، وما تتسم به هذه الوحدات الاجتماعيّة من تباين أثر واضح المعالم في حياة الأفراد اللّغويّة، باعتبارها تمثّل انعكاسا للنّشاط الفكريّ والمهنيّ، والتّوجّه الحضاريّ والدّينيّ لأفراد المجتمع؛ "ولا نبالغ كثيرا في القول بأنّ الحياة اللّغويّة في العصر العبّاسيّ، خلال عصر الجاحظ تمثّل أصدق تمثيل ما رأيناه من سمات تميّز بها البناء الاجتماعيّ لهذا المجتمع، وما كانت عليه أحوال طبقاته وطوائفه وفتاته الاجتماعيّة، ذلك أنّ هذه السمات تركت آثارها في الحياة اللّغويّة في هذا المجتمع من خلال ما تحمله من مؤثّرات تاريخيّة وثقافيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وجنسيّة، وإن كانت هذه المؤثّرات ذات أثر واضح في الحياة اللّغويّة، بمعنى أنّنا إذا كنّا قد وقفنا في هذا المجتمع على حقيقة شعبه بسبب هذه المؤثّرات إلى ثلاث طبقات اجتماعيّة: عليا، ووسطى، ودنيا، فإننا نستطيع أن نميز بوضوح سمات ظاهرة للحياة اللّغويّة لأفراد هذه الطبقات، وهي سمات تختلف من طبقة إلى أخرى، ومن طائفة إلى أخرى، ومن عنصر من عناصر الأُمّة إلى عنصر آخر"⁽⁶⁾.

(1) إياس بن معاوية المزني أبو وائلة (ت- 122هـ/ 740م) قاضي البصرة، وأحد أعاجيب الدهر في الفطنة والذكاء، وكان ملهما وجيها صادق الحدس، نقابا، عجيب الفراسة، توفي بواسط.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 98.

(3) النخار بن أوس العذري بن أبيير بن عمرو بن الحارث بن قضاة. خطيب عالم بالأنساب، كان معاصرا لجميل بثينة، كما أنّه كان من ندماء معاوية.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1 ص 237.

(5) طيبة صالح الشدر، ألفاظ الحضارة العبّاسية في مؤلّفات الجاحظ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط، د/ت، ص 141.

(6) محمدعويس، المجتمع العبّاسي من خلال كتابات الجاحظ، ص 207.

فقد أدرك الجاحظ مسألة مهمة، هي اللغة وتطورها في إطار التطور الاجتماعي، فاهتم بإدراك الفروق اللغوية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، حيث توغل في لغات العامة والخاصة في مجتمعه، وأدرك بجزئته وحنكته ما لكل طبقة من سمات لغوية تختلف عن الأخرى، وما لكل مستوى اجتماعي ما يناسبه من مستوى لغوي؛ لذا فإننا نجد يقول: "ولكل صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها، فلم تترق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مُشاكلا بينها وبين تلك الصناعة"⁽¹⁾.

فهذا إقرار من الرجل بأن لكل طائفة من الناس معجمها اللغوي الخاص بها، فكما أنهم منقسمون إلى طبقات اجتماعية، فكذلك لغتهم، ولذلك نجد يقول: "وكلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات"⁽²⁾.

فهذا النص يؤكد تنبؤ الجاحظ إلى أن تعدد طبقات المجتمع يؤدي حتما إلى وجود تنوع لغوي، يفرز ما يسمى باللهجات الاجتماعية واللغات الخاصة؛ وقد أقر الجاحظ بهذه الحقيقة بعد معانيته فئات متنوعة من الناس في مجتمعه ينتمون إلى شرائح اجتماعية متباينة، لكل منها تقاليد وأعرافها ومستواها اللغوي، وهذا ما بثه في ثنايا كتبه المختلفة، حيث نجد يجعل "لكل شخصية من شخصيات كتابه (البحلاء) -مثلا- ألفاظها وتعابيرها ومنطقها، وصيغها المطابقة لما هي عليه في الحياة، فالمتكلم يتحدث ويناقش بكلام المتكلمين، والقاضي ترد على لسانه التعبيرات الفقهية، والتاجر يستعمل الألفاظ المتداولة في السوق، والمكدي يستعمل الألفاظ التي يستعملها المكدون، واللصوص يستعملون تعابير اللصوص"⁽³⁾.

لذا فإن لكل طبقة اجتماعية لغة خاصة بها، ومعجم لغويًا تستمد مادته من المحيط الذي تنشط فيه، فيتفاعل أفرادها ويتواصلون مستخدمين رموزا وإشارات أملتها عليهم الزمرة الاجتماعية التي ينحدرون منها، والجماعة الكلامية التي ينتمون إليها، فيظهر ما يسمى بالتنوع اللغوي، من خلال تلك اللهجات واللغات الخاصة، التي عرض لها الجاحظ في الكثير من مؤلفاته، والتي سيأتي ذكرها لاحقا.

المبحث الرابع: اللغات المهنية (لغة أصحاب الحرف والمهن)

لقد رأينا فيما سبق ما للمهنة من تأثير على السلوك اللغوي للفرد، فلكل حرفة أو مهنة لغتها التي تميزها، وأسلوبها الذي يطبعها؛ والجاحظ مولع بإظهار أثر الصنعة في اللغة، فيعمد إلى إبراز المصطلحات المميزة للغة الحرفيين، لذا فإننا نجد "يتسقط في أحاديثهم الألفاظ الخاصة بهم والمصطلحات التي تشكل جانبا من المعجم اللغوي لهذه الفئة الاجتماعية"⁽⁴⁾، ولعل من أبرز النصوص التي أوردها الجاحظ في هذا المجال، والتي تدل على اهتمامه بموافقة الحياة الاجتماعية للمتكلمين للمستوى اللغوي، ما أورده في رسالته (في صناعات القواد)⁽⁵⁾ التي تعرض من خلالها إلى مساءلة مجموعة من أصحاب الحرف الذين انطبعت لغتهم بطبيعة الحرفة التي يمتنونها، عن موقعة حربية شهدوها مع أمير المؤمنين (المعتصم بالله) في بلاد الروم، ومن هؤلاء: السائس وهو المسؤول عن رعاية الدواب، والطبيب، والحياط،

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 368.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 144.

(3) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 178 / 179.

(4) طيبة صالح الشدر، ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ، ص 147.

(5) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 375.

والمزارع، والمؤدّب وهو المعلم، وصاحب الحمام، والكتّاس، والشرايبي، والطّباخ، والفراش، والحباز، فكلّ وصف المعركة بحسب أسلوبه الذي استمدّ مادته اللفظية من معجم الحرفة التي يمتنها، ثم يذكر عدّة أبيات في الغزل يطلب من الجاحظ، ولم يجد اختلافاً للغة النثر عن لغة الشعر، حيث جاء الشعر أيضاً متأثراً بألفاظ المهنة ومعجمها.

ثمّ يجد الجاحظ بأنّ تأثير المهنة في لغة الفرد يعدّ عيباً ونقصاً، لذا نجده قد وجّه رسالة إلى المعتصم بالله ينصحه بتعليم أولاده من كلّ فنون الأدب كي لا يقعوا أسرى أحادية الثقافة التي تفضحها اللّغة، فيقول في مطلع الرسالة: "فخذ يا أمير المؤمنين أولادك بأن يتعلّموا من كلّ الأدب، فإنك إن أفردتهم بشيء واحد، ثم سلّوا عن غيره لم يحسنوه"⁽¹⁾. وتلا الجاحظ كلامه بسؤال كلّ ذي حرفة عن المعركة، فجاءت أجوبتهم بلغات تطبعها ألفاظ حرفهم ومهنتهم، كما سنفضّله فيما يلي:

أولاً: لغة صاحب الخيل (حزام):

يقول الجاحظ: "وذلك أنّي لقيت (حزاماً) حين قدم أمير المؤمنين من بلاد الروم، فسألته عن الحرب، كيف كانت؟ فقال: لقيناهم في مقدار (صحن الإصطبل) فما كان إلّا بمقدار ما (يحسُّ) الرجل دابته حتّى تركناهم في أضيّق من (ممرّغة)، فقتلناهم، وجعلناهم كأنهم (أنابير سرجين)، فلو طرّحت (روثة) ما سقطت إلّا على ذنب دابة، وعمل أبياتا في الغزل فكانت:

إن يهدم الصّد من جسمي معالفه	فإنّ قلبي (بقتّ الوجد) معمور
إنّي امرؤ في وثاق الحبّ يكبحه	(لجام هجر) على الأسقام معذور
عللّ بجلّ نبيل من وصالك أو	حسّن الرّقاد فإنّ النّوم مأسور
أصاب حبل الشّكال الوصل حين بدا	ومبضّع الصّد في كفيّه مشهور
لبست برقع هجر بعد ذلك في	(إصطبل ودّ) (فروث الحبّ) منشور" ⁽²⁾

فجعل حزام وهو صاحب خيل المعتصم ساحة المعركة اصطبلًا للدلالة على ضيق المكان الذي التحم فيه الجيشان، وكانت مادته اللّغوية: الإصطبل، وحسن الدابة⁽³⁾، والممرّغة⁽⁴⁾، وأنابير⁽⁵⁾ سرجين⁽⁶⁾، والرّوثة. أمّا شعره، فلم ينسجم مع موضوع الحبّ، غير أنّ لغته انسجمت مع طبيعة مهنة المتكلم، وأفقّه المعرفي، حيث ذكر: المعالف⁽⁷⁾، القت⁽⁸⁾، اللجام، الجلّ⁽⁹⁾، المأسور⁽¹⁰⁾، حبل الشّكال⁽¹¹⁾ البرقع⁽¹²⁾، الإصطبل، الفروث⁽¹³⁾. وكلّها ألفاظ تنتمي إلى بيئة صاحب الخيل المهنيّة.

(1) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 381.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 382.

(3) حسن الدابة: نفض ترابها.

(4) الممرّغة: التراب الذي تتقلّب فيه الدواب.

(5) أنابير: أكداس، جمع أنبار، وهذه جمع نبر بالكسر.

(6) سرجين: فارسي معرب عن ((سركين)) وهو الزبل، ينظر السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، ص 89.

(7) المعالف: جمع معلق، وهو الوعاء الذي تطعم فيه الدواب.

(8) القت: الفصفاة، وهي علف الدواب.

(9) الجل: ما تلبسه الدابة.

(10) المأسور: المشدود بالأسار، وهو الحبل.

(11) حبل الشّكال: ما تشدّ به قوائم الدابة.

(12) البرقع والبرقع: هو للدواب ونساء الأعراب، وفيه خرّقان للعنينين.

(13) الفروث: جمع فرث، وهو ما يكون في كرش الدابة من العلف المهضوم.

ثانيا: لغة الطيب (بخثيشوع):

قال الجاحظ: "وسألت (بخثيشوع) الطيب عن مثل ذلك، فقال: لقيناهم في مقدار صحن (البيمارستان) فما كان إلا بمقدار ما يختلف الرجل مقعدين، حتى تركناهم في أضيّق من (مخفنة)، فقتلناهم، فلو طرحت (مبضعا) ما سقط إلا على (أكحل) رجل، وعمل أبياتا في الغزل فكانت:

شرب الوصل دُستجِ الهجرِ فاستمَّ
ورماني حبيّ بقولنج بين
ففوأد الحبيب ينهله السُّ
وفوادي مُبرسمٌ ذو سقامٍ
لو بيقراط كان بي وجالي
طلّق بطن الوصال بالإسهال
مذهل عن ملامة العُدال
لئ قلبي معذب بالمال
يا بن ماسويه ضلّ عني احتيالي
نوس باتا منه بأكسف بال⁽¹⁾

فالطيب "بخثيشوع" يصوغ معانيه في قوالب لفظية مستمدة من لغته الخاصة، وما اندرج فيها من ألفاظ مولدة، حيث إنّ صورة تلاحم القتال مع الأعداء ترتبط بصورة (البيمارستان)⁽²⁾، و(المحنة)، و(المباضع)، وما في جسم الإنسان من أوعية دموية مثل: (الأكحل) وهو من عروق اليد.

كما أنّ شعره في الغزل قد تأثر بلغة مهنته، وذلك حين ربط معاني الوجد والشوق بصورة الأمراض والأسقام مثل: (البرسام)⁽³⁾، و(الإسهال) و(السل)، وأسماء لأعلام الطب مثل جالينوس⁽⁴⁾ وأبقراط⁽⁵⁾.

ثالثا: لغة الخياط (جعفر):

قال الجاحظ: "وسألت (جعفر الخياط) عن مثل ذلك، فقال: لقيناهم في مقدار (سوق الخلقان)، فما كان إلا بمقدار ما (يخيط) الرجل (دزرا) أو (دززين)، حتى تركناهم في أضيّق من (جربان)، فقتلناهم، فلو طرحت (إبرة) ما سقطت إلا على رأس رجل، وعمل أبياتا في الغزل فكانت:

ففتت بالهجر دُرور الهوى
فالقلب من ضيق سراويله
جشمتني يا طيلسان النوى
أزرار عيني فيك موصولة
يا كستبان الهوى يا زيقه
قد قص ما يعهد من وصله
يا حُجرة النفس ويا ذيلها
ويا جربان سروري ويا
إذ وخزنتني إبرة الصدّ
يعثر من بايكة الجهد
منك على شوزكتي وجندي
بعروة الدمع على خدي
عذبني التذكّار بالوعد
مقراض بين مرهف الحدّ
مالي من وصلك من بدّ
جيب حياتي خلّت عن عهدي⁽⁶⁾

(1) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 383.

(2) البيمارستان: كلمة فارسية معربة، وهي مركبة من بيمار أي مريض، ومن ستان أي محل، ينظر الألفاظ الفارسية المعربة ص 33.

(3) البرسام: التهاب يعرض للحجاب الذي بين القلب والكبد، وهي لفظة فارسية مركبة من (بر) وهو الصدر، و(سام) ويعني: التهاب.

(4) جالينوس: طبيب يوناني، عاش ما بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين، من أكبر أطباء اليونان، برع في علم التشريح، وطب الجهاز العصبي.

(5) أبقراط: طبيب يوناني، عاش ما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، سماه العرب "الفاضل" كما لقبوه بأبي الطب، ثم داعت شهرته بهذا اللقب.

(6) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 384 / 385.

فارتبطت لغة جعفر الخياط بالملابس وسوقها وأشكالها وأدوات حياكتها، وهي لغة شديدة الصلة بمهنة الخياطة ومفرداتها، وهي: سوق الخلقان، مقراض، دروز، خيوط، إبرة، جريّان، كستبان، أزرار، سراويل، طيلسان، عروة، زيق، حُجزة، حيب، فضلا عن استخدام أفعال الخياطة، مثل: يخيّط، فتقت، قصّ.

رابعاً: لغة الزّراع (إسحاق بن إبراهيم):

قال الجاحظ: "وسألت (إسحاق بن إبراهيم) عن مثل ذلك و-كان زراعاً- فقال: لقيناهم في مقدار (جريين) من الأرض، فما كان إلّا بمقدار ما (يسقي) الرجل (مشارّة) حتّى قتلناهم في أضيّق من باب، وكانهم (أنايبر سنبل)، فقتلناهم، فلو طرّح (فدان) ما سقط إلّا على ظهر (ثور)، وعمل أبياتا في الغزل فكانت:

زرعتُ هـواه في كراب من الصّفا وأسقيته ماء الدوام على العهد
وسرجته بالوصل لم آل جاهداً ليحرزه السرجين من آفة الصّد
فلما تعالَى التّبتُ واخضرَّ يانعاً جرى يرقانُ البين في سنبل الود⁽¹⁾

فقد جاءت صور القتال والغزل عند الزراع مرتبطة بالأرض، وزرعها، وسمادها، وما قد يصيبها من آفات، وما يستخدم لزرعها من آلات، مثل: (جريين)⁽²⁾، مشارّة⁽³⁾، السرجين، أنايبر سنبل، فدان⁽⁴⁾، كراب⁽⁵⁾، يرقان⁽⁶⁾، التّبت). وكلها ألفاظ متصلة بصناعة طائفة الزّراع.

خامساً: لغة الخباز (فرج الرّخجي)⁽⁷⁾:

قال الجاحظ: "وسألت (فرجا الرّخجي) عن مثل ذلك -وكان خبازاً- فقال: لقيناهم في مقدار (بيت التّنور)، فما كان إلّا بمقدار ما يخبزُ الرّجلُ خمسة (أرغفة)، حتّى تركناهم في أضيّق من (حجر التّنور)، فقتلناهم، فلو سقطت (جمرة) ما وقعت إلّا على (جفنة) خباز، وعمل أبياتا في الغزل، فكانت:

قد عجنَ الهجرُ دقيقَ الهوى في جفنةٍ من خشبِ الصّد
واختمَ البيّنُ فنارُ الهوى تُذكي بسرجين من البُعد
وأقبل على الهجرِ بمحراكه يفحصُ عن أرغفة الوجـد
جرادقُ الموعدِ مسمومةٌ مشرودة في قصعة الجهد⁽⁸⁾

فالخباز يعبرُ هو الآخر عن تأثير واقعه الاجتماعي والمهنيّ في لغته، حين ربط معاني القتال، ومعاني اللوعة والشوق بمفردات من حقل مهنته، وهي: (بيت التّنور، حجر تنور، جمرة، جفنة خباز، دقيق، خشب، نار، محراك، جرادق)، فضلا عن توظيفه لأفعال مهنته مثل: (يخبزُ، عجنَ، اختمر).

سادساً: لغة المؤدّب، المعلّم (عبد الله بن عبد الصمد بن أبي داود):

(1) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 386/385.
(2) الجريب من الأرض: مقدار معلوم النراع والمساحة، وقيل قدر ما يزرع فيه من الأرض، وقيل أيضا: المزرعة.
(3) مشارّة: البقعة من الأرض التي تزرع.
(4) فدان: الآلة التي يحرث بها، والآلة التي تجمع أداة الثورين في القرن للحرث.
(5) كراب: أرض محروثة مُعدة للزرع.
(6) يرقان: دود يكون في الأرض، ثم ينسلخ فيصير فراشا.
(7) الرخجي: نسبة إلى رنج، وهي قرية على فرسخ بغداد وراء باب الأزج. (ينظر: معجم البلدان، ج/3، ص 38).
(8) الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، 387/386.

قال الجاحظ: "وسألت عبد الله بن عبد الصّمد بن أبي داود عن مثل ذلك- وكان مؤدّباً- فقال: لقيناها في مقدار صحن الكُتاب، فما كان بقدر ما يقرأ الصّبّي إمامه حتّى ألجانأهم إلى أضيّق من رقم فقتلناهم، فلو سقطت دواة ما وقعت إلّا في حجر صبيّ، وعمل أبياتا في الغزل فكانت:

قد أمات الهجران صبيان قلبي	ففؤادي معذب في خيال
كسر البين لوح كبدي فما أطـ	مع ممّن هويته في وصال
رفع الرّقم من حياتي وقد أطـ	لمق مولاي حبله من حبال
مشق ⁽¹⁾ الحب في فؤادي لوحـ	من فأغزى جوانحي بالسُّلال ⁽²⁾
لاق قلبي بنائه فمداد العـ	ين من هجر مالكي في انهمالي
كرسف ⁽³⁾ البين سوّد الوجه من وصـ	لي فقلبي بالبين في إشعال ⁽⁴⁾

فقد استعان هذا المعلّم في وصف المعركة، وفي شعره الغزليّ، بألفاظ من حقل مهنته من قبيل: الصّبيان، صحن الكُتاب، اللّوح، والمداد، والقطن، والأحرف، والأرقام، وغير ذلك ممّا له صلة بمهنة التّعليم.

سابعا: لغة صاحب الحمّام (علي بن الجهم بن يزيد):

قال الجاحظ: "وسألت علي بن الجهم بن يزيد -وكان صاحب حمّام- عن مثل ذلك فقال: لقيناها في بيت الأنبار، فما كان إلّا بقدر ما يغسل الرّجل رأسه حتّى تركناهم في أضيّق من باب الأتون، فلو طرخت ليفة ما وقعت إلّا على رأس رجل. وعمل أبياتا في الغزل فكانت:

يا نورة الهجر خلقت الصّفا	لما بدت لي ليفة الصّد
يا منزر الأسقام حتّى متى	تنقع في حوض من الجهد
أوقد أتون الوصل لي مرّة	منك بزنبيل من الوود
فالبين مُذ أوقد حمّامه	قد هاج قلبي مسلخ الوجد
أفسد خطمي الصّفا والهوى	نخالة الناقض للعهد ⁽⁵⁾

فهذا صاحب الحمّام يصف المعركة، ويتغزّل مستعينا بألفاظ استمدّها من مجال الصّناعة التي يمتهنها، وبيّته الحرفيّة من قبيل: النّورة، والأتون، والليفة، والمنزر، والحوض، والتنقع، والحلق، والزنبيل، والخطمي، والنّخالة. كما وظّف بعض الأفعال المتّصلة بحقل مهنته، مثل: يغسل، تنقع، أوقد.

ثامنا: لغة الكناس (الحسن بن أبي قماشة):

قال الجاحظ: "وسألت الحسن بن أبي قماشة عن مثل ذلك -وكان كناسا- فقال: لقيناها في مقدار سطح الإيوان، فما كان إلّا بقدر ما يكنس الرّجل زنبيلاً، حتّى تركناهم في أضيّق من حجر المخرج، ثم

(1) المشق: سرعة الكتابة، ومدّ الحروف في الكتابة.

(2) السُّلال: السِّل.

(3) الكرسف: القطن، وكانوا يجعلونه هو أو الصوف في الدواة (المحبرة).

(4) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 387 / 388.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 388 / 389.

قتلناهم بقدر ما يشارك الرجل على كنس كنيف، فلو رميت بابتة وردانة ما سقطت إلا على فم بالوعة. وعمل أبياتا في الغزل فكانت:

أصبح قلبي بربخاً للهوى تسلخ فيه فقحة الهجر
بنات وردان⁽¹⁾ الهوى للبيلى أصبر من ذا الوجد في صدري
خنافس الهجران أتكلمتي يوم تولي معرضاً صبري
أسقم ديدان الهوى مهبتي إذ سلخ البين على عمري⁽²⁾

لم يشد الحسن بن أبي قماشة عن محيطه العملي، ووسطه المهني، بل راح يستمد لغته من الحقل المعجمي للقاذورات وأماكنها مثل: يكنس، زنبيل، بالوعة، ديدان، خنافس، البربخ وهو مجرى البول.

تاسعا: لغة الشرايبي (أحمد):

قال الجاحظ: "سألت (أحمد الشرايبي) عن مثل ذلك، فقال: لقيناهم في مقدار صحن (بيت الشراب)، فما كان بقدر ما يصفي الرجل (دنا)، حتى تركناهم في أضيق من (رطلية)⁽³⁾، فقتلناهم، فلو زُميت تفاحة، ما وقعت إلا على أنف (سكران)، وعمل أبياتا في الغزل، فكانت:

شربت بكأس للهوى نذة معاً ورقرت خمر الوصل في قدح الهجر
فمالت دنان البين يدفعها الصبا فكسرن قرابات حزني على صدري
وكان مزاج الكأس غلة لوعة ودورق هجران وقينتي غدر⁽⁴⁾

فالأسماء: دن، وسكران، ورطلية، وخمر، كأس، وقدح، ودورق، وقينتين، وقرابات، والأفعال: يصفي، وشربت، ورقرت، ومالت، وكسرن، كلها ألفاظ تدور في فلك الخمر والشراب، لتعبّر عن النشاط الحرفي للساقى "أحمد".

عاشرا: لغة الطباخ (عبد الله بن طاهر):

قال الجاحظ: "وسألت عبد الله بن طاهر عن مثل ذلك - وكان طباخا - فقال: لقيناهم في مقدار صحن المطبخ، فما كان بقدر ما يشوي الرجل حملاً، حتى تركناهم في أضيق من موقد نار، فقتلناهم، فلو سقطت مغرفة ما وقعت إلا في قدر. وعمل أبياتا في الغزل، فكانت:

يا شبيهة الفالوذ في حمرة الخمر يد ولوزينج النفوس الظمءاء
أنت جوزينج القلوب وفي اللد بين كليلن الخبيصة البيضاء
عدت مستهترا بسكباج ودد بعد جودابة بجنوب شواء
يا نسييم القدور في يوم عرس وشبيها بشهدة صفراء
أنت أشهى إلى القلوب من الزب يد مع الترسيان بعد الغداء

(1) بنت وردان: هي المعروفة في مصر بالخنفس، وابنة وردانة لعلها من لغة العامة في عصره. ينظر الحيوان، ج/2، ص 153، ج/3، ص 371/13
(2) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 390/389.
(3) الرطلية: بفتح الراء وكسرها: نسبة إلى الرطل، والمراد وعاء أو كأس يسع رطلا من الشراب. ينظر الحيوان، ج/3، ص 236.
(4) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 390.

أُطْعِمَ الْحَاسِدُونَ أَلْوَانَ غَمٍّ فِي قِصَاعِ الْأَحْزَانِ وَالْأَدْوَاءِ
 قَدْ غَلَا الْقَلْبُ مَذْنَأْتُ عَنْكَ ذَارِي غَلِيَانِ الْقَدُورِ عِنْدَ الصِّبَالِ
 هَامَ قَلْبِي لِمَا كَسَرْنَ غَضَارَا تِ سُرُورِي مَغَارْفُ الشَّحْنَاءِ
 فَتَفَضَّلَ عَلَى الْعَمِيدِ يَوْمٍ جُدُّ بُوَصْلٍ يُكْتَبُ بِهِ أَعْدَائِي
 وَتَفَضَّلَ عَلَى الْكَيْبِ بِزَمَا وَرَدَّ وَصَلٍ يَشْنُفِي مِّنَ الْأَذْوَاءِ⁽¹⁾

فأحمد الطَّبَّاحُ يروي أحداث المعركة، وكأَنَّهَا المكان (صحن المطبخ) والزَّمان (بقدر ما يشوي الرَّجُلُ جملاً) اللذين يعدُّ فيهما الطعام، ووظَّفَ جملة من الأفعال و الأسماء المستمَدَّة من محيط الطَّبَّخ والأطعمة المختلفة من الفالودج، واللوزينج، والجوزينج، والخبيصة البيضاء، والسكباج⁽²⁾، والجوزابة⁽³⁾، والشَّوَاءِ، والشَّهْدَةِ الصِّفْرَاءِ، والزَّيْدِ مع التَّرْسِيَانِ⁽⁴⁾، والبزماورد⁽⁵⁾.

حادي عشر: لغة الفَرَّاش (محمد بن داود الطوسي):

قال الجاحظ: "وسألت -أطال الله بقاءك- محمد بن داود الطوسي عن مثل ذلك -وكان فرّاشا- فقال: لقيناهم في مقدار صحن بساط، فما كان إلّا بقدر ما يفرش الرَّجُلُ بيتا، حتّى تركناهم في أضيّق من منصّة فقتلناهم، فلو سقطت منحدّة ما وقعت إلّا على رأس رجل. ثمّ عمل أبياتا في الغزل، فكانت:

كسَحَ الهَجْرُ سَاحَةَ الوَصْلِ لِمَا غَبَّرَ اليَّنَ وجوهُ الصَّفَاءِ
 وجرى اليَّنُ في مرافق ريشٍ هي مذخورة ليوم اللِّقَاءِ
 فرش الهجر في بيوت همومٍ تحت رأسي وسادة البُرْحَاءِ
 حين هيأت بيت خيشٍ من الوضـ لِ لأبوابه سُتُور البَهَاءِ
 فرش البحر لي بيوت مسوحٍ متكاهها مطارح الحصباءِ
 رقّ للصبّ من براغيث وجدٍ تعتري جلده صباح مساء⁽⁶⁾

فضحك المعتصم حتّى استلقى، ثم دعا مؤدّب ولده، فأمره أن يأخذهم بتعليم جميع العلوم"⁽⁷⁾.

فالفَرَّاشُ هنا لم يشدّ عن سابقه من أصحاب المهن، إذ يستقي لغته من روافد مهنته، ليصف المعركة، وينظّم أبياتا في الغزل، فيسوق لنا جملة من الألفاظ مثل: البساط، والفرش، ومنصّة، ومحدّة، والرّيش، والوسادة، والخيش، والسُّتُور، والمطارح. وبعض الأفعال مثل: يفرش، فرش.

فالمتمأل في النصوص السابقة يجد أنّ كلّ صاحب حرفة قد وصف المعركة، ونظّم شعرا في الغزل مستمداً لغته من مجال مهنته، ولم يتخطّ حدود بيئته الحرفيّة، وبقي أسير لغته الخاصّة، راضيا بحظّ قليل من الثّقافة والمعرفة التي حالت دون تمكّنه من التعبير بمفردات وأساليب أكثر جمالا وراقيا وثراءً ممّا ذكره، ويعلّل الجاحظ هذا الأمر بقوله:

(1) الجاحظ، الرسائل، ج/1، 390 / 391 / 392.

(2) السكباج: لحم يعالج بالخلّ والتوابل.

(3) الجوزابة بالضم: طعام يتخذ من سكر ورز ولحم.

(4) الترسيان: ضرب من أجود التمر. وفي اللسان: ((وأهل العراق يضربون الزبد بالنرسيان مثلا لما يستطاب)).

(5) البزماورد: ضرب من الخبز يحشى بشواء مدقوق، مضاف إليه الخلّ والأفويه.

(6) الجاحظ، الرسائل، كتاب صناعات القواد، ج/1، ص 392 / 393.

(7) المصدر نفسه، ج/1، ص 393.

"...إنما ينطق اللسان بما يتصور الجنان، ويظهر في الكلام ما يخطر على الأوهام، فمن لم يعرف إلا شيئاً واحداً لم يتكلم إلا عليه، ومن كثر عليه علمه، كثرت خواطره، واتسعت مذاهبه..."⁽¹⁾.

ويرى حلمي خليل أنّ "القارئ لهذه الرسالة لا يخالجه شكّ في أنّ الجاحظ هو الذي صاغها، ونظم أشعارها، وقد تعمّد أن يختار موقفاً واحداً محدداً، ومع ذلك اختلف المتكلمون في تصوّره والتعبير عنه متأثرين بلغتهم الخاصّة، ومفردات معجمهم المهنيّ، وقد أسعفته في ذلك خبرة لغويّة ودقّة ملاحظة لعالم لغة اجتماعيّ، فأخرجت هذه الرسالة على هذه الصّورة الهامّة من وجهة النّظر اللّغويّة الخالصة، فهي تضع بين يدي الباحث في علم اللّغة الاجتماعيّ، وثيقة لغويّة عن لغة فئات وطوائف من المجتمع العبّاسيّ من عصر الجاحظ، وخاصة ما يتّصل ببعض المهن والحرف التي كان يقوم بها العامّة"⁽²⁾.

وإذا كان ما يقوله حلمي خليل وغيره من الدّارسين والباحثين عين الصّواب، إذ يُجمّون بأنّ ما مرّ بنا من نصوص شعريّة ونثريّة تحاكي لغات أصحاب المهن المختلفة هي في الحقيقة من إبداع الجاحظ نفسه، غير أنّ ما يهّمنا في هذا الشّأن هو أنّ الرّجل استطاع أن يعرض لنا بدقّة متناهية الحقول المعجميّة لكلّ مهنة، وأن ينسب اللّغة لصاحبها دون خطأ أو تلفيق، وهذا ما يقودنا إلى استشعار الحسّ اللّغويّ الاجتماعيّ لدى الجاحظ، فقد كان صاحب دراية بطبقات مجتمعه وأحوالها اللّغويّة، وما تمتاز به كلّ طبقة عن غيرها من خصائص كلاميّة. فوضع بين أيدينا هذه الصّورة اللّغويّة الطّريفة التي عبّرت بصدق عن القاموس الخاصّ باللّهجات المهنيّة في ذلك العصر، والذي يمكن أن نوضّحه في هذا الجدول:

المتكلم الحرفي	المعجم اللغوي المهني
السائس أو الخزام	الإصطبل، الدابة، السروج، الأنابير، العلف، اللجام، السير.
الطبيب	البيمارستان، المحقنة، المباحض، الإبرة، الأكلح، الأمراض، البرسام، السل، الإسهال...
الخياط	الدرز، الجربان، الإبرة، الأزرار، الطيلسان، السراويل، الكستبان...
الزّراع	جربين، مشارة، السّرجين، أنابير سنبل، فدّان، كراب، يرقان، التّبث.
الخبّاز	بيت التّنور، حجر تّنور، جمرة، جفنة خبّاز، دقيق، خشب، نار، محرّك، جرادق، والأفعال: يخبّز، عجن، اختمر.
المؤدّب (المعلّم)	الصّبّيان، صحن الكُتّاب، اللّوح، المداد، القطن، الأحرف، الأرقام.
صاحب الحّمّام	النورة، الأتون، الليفة، المززر، الحوض، النقع، الحلق، الزنبيل، الخطمي، النخالة، وبعض الأفعال مثل: يغسل، تنقع، أوقد.
الكنّاس	زنبيل، بالوعة، ديدان، خنافس، البربخ، والفعل يكنس.
الشّرابيّ	دنّ، سكران، رطلية، خمر، كأس، قدح، دورق، قنينتين، قرابات، والأفعال: يصفّي، شربت، رقرقت، مالت، كسرن.

(1) إسحاق بن إبراهيم بن علي الحصري الفيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، ص 148.

(2) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 186/185.

الفالوذج، اللوزينج، الجوزينج، الخبيصة البيضاء، السكباج، الجوزابة، الشواء، الشهدة الصفراء، الزبد مع الترسيان، البزماورد.	الطَّبَّاح
البساط، الفرش، منصّة، مخدّة، الرّيش، الوسادة، الخيش، السّتور، المطارح. والأفعال: يفرش، فرش.	الفرّاش

ثاني عشر: لغة الصّيّادين والمّالّحين:

ينقل لنا الجاحظ -أيضا- أحاديث المّالّحين والصّيّادين في عصره، وما يجري على ألسنتهم من ألفاظ يستمدّونها من معجمهم اللّغويّ، فلا تكاد مصطلحاتهم تتخطّى ما يتّصل بالبحر والسّفينة والشّراع، وما إلى ذلك ممّا يدور في الحقل المعجميّ لمتهني الصّيد والمّلاحة، لذا فإنّنا نجد الجاحظ يقول: "قيل لإنسان بحريّ: أيّ شيء تمنّى؟ قال: شربة من ماء الفنطاس"⁽¹⁾، والتّوم في ظلّ الشّراع، وريحاً دنبداد⁽²⁾»⁽³⁾.

فلفظتنا الفنطاس والدنبداد مستمدتان من الحياة المهنيّة للمتكلّم، الذي لم يجد ما يعبر به عن أمنيته سوى الاستعانة بما ألفه من لفظ، وما يتداوله رواد البحر من كلام.

وينقل لنا الجاحظ كلام مّالّح آخر، حيث يقول: "وقلت لمّالّح لي، وذلك بعد العصر في رمضان: انظر كم بين عين الشّمس وبين موضع غروبها من الأرض؟ قال: أكثر من مردّيّين ونصف"⁽⁴⁾.

ثم ينقل عن مّالّح آخر وصفه لبعض اللّصوص بقوله: "وقع علينا اللّصوص، فأول رجلٍ داخلٍ دخل علينا السّفينة كان في طول المردّيّ، وكانت فخذة أغلظ من هذا السّكان، واسودّ صاحب السّفينة حتّى صار أشدّ سواداً من هذا القير.

وأردت الصّعود مرّة في بعض القناطر، وشيخ جالس، وكان يوم مطر وزلق، فزلق حماري فكاد يلقيني لجنبي، لكنّه تماسك فأقعى على عجزه، فقال الشّيخ المّالّح: لا إله إلّا الله، ما أحسن ما جلس على كوئله"⁽⁵⁾.

ففي هذا النّصّ يأتينا الجاحظ بجملة من الألفاظ الخاصّة بلغة المّالّحين، من مثل كلمة (المردّيّ)، وهي خشبة يدفع بها المّالّح السّفينة، و(القير) وهو طلاء السّفينة الذي يشبه الرّفّت، و(السّكان) وهي "بمعني الدّفّة التي تقود السّفينة، وهذه كلمة مستعملة في العراق"⁽⁶⁾، و(الكوئل) الذي يعني مؤخّر السّفينة أو سكاكها، وغيرها من الألفاظ التي تشكّل جانباً من المعجم اللّغوي لهذه الفئة الاجتماعيّة من عامّة الشّعب.

ثالث عشر: لغة اللّصوص والمكّدين والمتكسّبين:

وساق الجاحظ لنا الكثير من استعمالات ولهجات الطّبقات الدّنيا في أيامه، فقد عرض لشعر المتكسّبين المتسوّلين⁽⁷⁾، وتحدّث عن لغة الجوّاري والكواعب والشّواب⁽⁸⁾، وتحدّث عن السّماكين وأخبارهم⁽⁹⁾، كما كتب عن

(1) الفنطاس: حوضها الذي يجتمع فيه نشافة الماء. / ينظر البيان والتبيين / ج/2، ص 175.

(2) دنبداد: كلمة فارسية معناها ((الريح التي تهب من خلف)) / ينظر البيان والتبيين / ج/2، ص 175.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 175.

(4) المصدر نفسه، ص 176.

(5) المصدر نفسه، ص 187.

(6) طيبة صالح الشدر، ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط/1998، ص 257.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 13.

(8) ينظر المصدر نفسه، ج/1، ص 146.

(9) الجاحظ، الحيوان، ج/6، ص 19.

الحياة الخاصة لطائفة من اللصوص، حيث وصف حيلهم في كتاب سَمَاهُ (كتاب حيل اللصوص)⁽¹⁾؛ غير أنّ هذا الكتاب يعدّ من آثار الجاحظ التي ضاعت ولم تصلنا، وقد أشار إليه الجاحظ إشارات خاطفة في كتابه البخلاء، ومقدمة كتابه الحيوان.

وهذا نصّ يقول فيه الجاحظ على لسان أحد اللصوص: "...ونحن نرى كلّ من كان في يده كيس أو درهم أو حبل أو عصا، فإنّه متى خالط عينيه النوم، استرخت يده، وانفتحت أصابعه، ولذلك يتشاءب المحتال للعبد الذي في يده عنان دابة، ويتناوم له وهو جالس، لأنّ من عادة الإنسان، إذا لم يكن بحضرته من يشغله، ورأى إنسانا قبالة يتشاءب أو ينعس، أن يتشاءب أو ينعس مثله، فمتى استرخت يده أو قبضته عن طرف العنان، وقد خامره سُكْرُ النوم، ومتى صار إلى هذه الحال ركب المحتال الدابة، ومرّ بها"⁽²⁾.

فقد جاءت لغة هذا اللص مرصّعة بمعاني الاحتيال والخداع، ولم تتأ عن مجال لغة اللصوصية، بل تكشف عن المكائد والخطط الماكرة للإيقاع بالضحايا الذين يأمنون مكر اللصوص وحيلهم. ويتجلّى ذلك في التناوب، والتظاهر بالغفلة والنوم، وفي ذلك إشارة صريحة -تغني عن الكلام- إلى النعاس والرغبة في النوم إيهاما للضحية حتى يشعره بالأمان، فيستولي على ما بحوزته من مال أو دابة، وينصرف.

كما نجد الجاحظ يهتمّ بلغة المكذّين، وهم طائفة من المحتالين يمارسون التكدية، التي هي عند الجاحظ ليست "مجرد السؤال والاستجداء، كما تفيده هذه الكلمة بمعناها اللغوي الساذج، بل أخذت معنى اصطلاحياً معقداً متعدّد الوجوه، كثير الدلالة. فأصبحت تتضمن معنى الاحتيال للمال، واستغلال غفلة الناس بمختلف الوسائل، والأساليب غير المشروعة..."⁽³⁾.

فالمكذّون -إذن- هم طائفة من اللصوص وقطّاع الطّرق، اتّخذوا من الاحتيال على الناس وسيلة حياة، واستخدموا في ذلك أساليب وطرقاً شتى من استخدام القوّة، والاستلاب بالعنف والغلبة إلى استغلال غفلة الناس، وغرائز الرّحمة والرّقة فيهم للحصول على أموالهم أو الاستيلاء عليهم⁽⁴⁾.

وقد وجد الجاحظ في هذه الطائفة نوعاً من الحياة اللغوية والاجتماعية جديدة بالتوقف والتسجيل، إذ كانت لهذه الطائفة لغة سرّية خاصة (Underworld Speech)، ويدلّ هذا المصطلح على "تلك اللغة التي تستعملها طائفة من الناس تخشى سلطة المجتمع، وتهرب من عقابه، وتحاول أن تخفي عنه أمرها، مثل لغة اللصوص والتشالين ورجال العصابات ولغة الحشاشين ومن إليهم ممن يتعاطون مخدّرات يحرمها مجتمعهم، ولغة القوادين... فالملاحظ أنّ كلاً من هذه الطوائف وأشباهها تصطنع مفردات وتعبيرات لا يعرف معناها من ليس منها، أو من لم يتصل بهم ويكشف عنها"⁽⁵⁾.

وهكذا كانت لغة المكذّين كما نقلها الجاحظ في كتاب البخلاء على لسان واحد منهم، هو خالد بن يزيد مولى المهالبة -هو خالويه المكدي- وكان قد بلغ في البخل والتكدية وفي كثرة المال المبالغ التي لم يبلغها أحد.⁽⁶⁾

(1) إبراهيم السامرائي، دراسات في اللغة، مطبعة العاني، بغداد، د/ط، 1961، ص 163. وينظر: الحيوان، ج/2، ص 366، ج/4، ص 491/492.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 409.

(3) رشيدة عبد الحميد اللقاني، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د/ط، 1991، ص 335.

(4) الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، 309/304.

(5) محمود السعران، اللغة والمجتمع رأي ومنهج، كلية الآداب، الإسكندرية، ط/2، 1963، ص 61.

(6) الجاحظ، البخلاء، ص 46.

عندما سأله أحدهم عن مدى معرفته بهم، فقال: "قالوا: وإنك لتعرف المكدّين؟ قال: وكيف لا أعرفهم وأنا كنتُ كاجارَ في حادثة سني، ثم لم يبقَ في الأرض مخرطاني ولا مستعرض إلا فقتُهُ، ولا شحاذ ولا كاغاني ولا بانوان ولا قرسي ولا عواء ولا مشعب ولا فلور ولا مزيدي ولا إسطليل إلا وكان تحت يدي، ولقد أكلتُ الزكوري ثلاثين سنة، ولم يبق في الأرض كعبي ولا مكدّ إلا وقد أخذت العرافة عليه"⁽¹⁾.

فقد حوى هذا النص جملة من الألفاظ الغريبة من قبيل (كاجار، مخرطاني، المستعرض، الكاغاني، البانوان، القرسي، العواء، المشعب، الفلور، المزيدي، الإسطليل، الزكوري، الكعبي، المكدّي)، وكلها ألفاظ تدرج ضمن اللغة السريّة للمكدّين، وهذه دلالاتها حسب الجاحظ:⁽²⁾

الكلمة	تفسيرها
الكاجار	كلمة تطلق على بعض القبائل التركيّة الرّحالة، ولعلّ المعنى يدلّ على أنّ المتكلّم كان متسوّلاً ⁽³⁾ .
المخرطاني	الذي يأتيك في زيّ ناسك، ويريك أنّ بابك قد قوّر لسانه من أصله، لأنّه كان مؤذيا هناك. ثمّ يفتح فاه كما يصنع من يتشاءب، فلا ترى له لسانا البتّة.
المستعرض	الذي يعارضك وهو ذو هيئة، وفي ثياب صالحة، وكأنّه قد مات من الحياء، ويخاف أن يراه معرفة. ثمّ يعترضك اعتراضا، ويكلّمك خفيّا.
الكاغاني	الذي يتجنّن ويتصارع ويزيد، حتّى لا يُشكّ أنّه مجنون لا دواء له، لشدّة ما يُنزّل بنفسه، وحتّى يُتعبّب من بقاء مثله على مثل علّته.
البانوان	الذي يقف على الباب ويسلّ الغلق، ويقول: بانوا. وتفسير ذلك بالعربيّة: يا مولاي.
القرسي	الذي يعصب ساقه وذراعه عصبيا شديدا، ويبيت على ذلك ليلة. فإذا تورّم واختنق الدّم، مسحه بشيء من صابون ودم الأخوين، وقطرّ عليه شيئا من سمن، وأطبق عليه خرقة، وكشف بعضه. فلا يشكّ من رآه أنّ به الأكلة أو بليّة شبه الأكلة.
العواء	الذي يسأل بين المغرب والعشاء. وربما طرّب، إن كان له صوت حسن وحلق شجي.
المشعب	الذي يحتال للصبيّ حين يولد، بأن يعميه أو يجعله أعسم أو أعضد، ليسأل النّاس به أهله. وربما جاءت به أمّه وأبوه ليتولّى ذلك منه بالعمّ الثقيل، لأنّه يصير حينئذ عقدة وغلّة. فإمّا أن يكتسبها به، وإمّا أن يكرهاه بكرام معلوم. وربما أكرها أولادهم ممّن يمضي إلى أفريقيّة، فيسأل بهم الطّريق أجمع بالمال العظيم. فإن كان ثقة مليئا، وإلا أقام بالأولاد والأجرة كفيلا.
الفلور	الذي يحتال لخصيته، حتّى يريك أنّه آدر. وربما أراك أنّ بها سرطانا أو خُرّاجا أو غرّبا..
المزيدي	الذي يدور ومعه الدّريهمات، ويقول: هذه دراهم قد جمعت لي في ثمن قطيفة، فزيدوني فيها رحمك الله.
الإسطليل	هو المتعامي: إن شاء أراك أنّه منحسف العينين، وإن شاء أراك أنّ بهما ماء، وإن شاء أراك أنّه لا

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 46.

(2) المصدر نفسه، ص 51 / 52 / 53.

(3) لم يتمّ العثور على شرح هذه الكلمة في كتاب البخلاء، ولا في المعجم العربية، ولا في معجم الألفاظ الفارسية المعرّبة.

	يبصر، للخسف ولريح السَّبَل.
الزُّكوري	هو خبز الصدقة، كان على سجين، أو على سائل.
الكعبي	أضيف إلى "أبي بن كعب" وكان عرفهم بعد "خالويه" سنة على ماء.
المكدي	صاحب الكداء.

فمن يتابع القصة يتمثل صورة حياة هذا المكدي، وصور الفساد الذي أصاب المجتمع في أخلاقه وقيمه، والذي لم يكن قاصرا على الطبقة السفلى من عامة الشعب، بل أصاب الخاصة أيضا من الوكلاء والقضاة وغيرهم.⁽¹⁾

وهناك طائفة أخرى توقّف لديها الجاحظ، فسجّل لنا طرفا من كلامها، وهي طائفة الطفيليين، نسبة إلى (طفيل العرائس) أو (طفيل الأعراس)، الذي يقال أنّه من غطفان، وكان من أشدّ الناس طلبا للولائم والأعراس، يأتيها من غير أن يُدعى إليها، وكان له السبق إلى هذا السلوك، وإليه يُنسب الطفيليون⁽²⁾. وقد ذكر الجاحظ أنّه قيل لطفيلي: "كم اثنان في اثنين؟ قال: أربعة أرغفة"⁽³⁾.

فجاءت لغة هذا الطفيلي لتعبّر عن ما يشتهي من الطعام الذي يتطلّف للظفر به، وهو الرغيف الذي أضافه للعدد أربعة إجابة عن السؤال.

المبحث الخامس: اللهجات المحلية:

أولا: لغة الأعراب:

أولى الجاحظ -كغيره من علماء العربية وأدبائها- اهتماما بالغا بلغة الأعراب، هذه الفئة الحساسة من المجتمع العباسي، فنقل إلينا أحاديثهم وأمطاطا من كلامهم الذي ينمّ عن فصاحة أهلهم ومعرفتهم بأسرار اللغة العربية وخبايها، على الرّغم من عدم درايتهم بقواعد النحو وضوابطه، ذلك لأنّ هذه الطبقة كانت بمعزل عن التيارات الخارجية التي حملت في طياتها أجناسا مختلفة من غير العرب إلى أرض العرب، وقد استقرّوا في البوادي النائية عن رياح الحضارة وما تحمله من معها من انفتاح على الآخر، وما يجزّه هذا الانفتاح من تأثير وتأثر في جميع المجالات، وبخاصة المجال اللغوي.

1- علاقة لغة الأعراب بالفصاحة والبلاغة:

سلك الجاحظ -وهو ينقل لنا كلام هذه الفئة من مجتمعه- مسلك علماء اللغة الاجتماعيين، حيث تنقل إلى موطنهم "المريد"، (أو مريد البصرة، أو سوق المريد، وهو سوق من الأسواق القديمة في البصرة، ويبعد عن مدينة البصرة بثلاثة أميال. كانت تقام فيه مبارزات الشعر بين بين الفرزدق وجريز، وكان في الجاهلية حتى عصر الخلفاء سوقا للإبل وكانت تُحبس فيه الإبل ولذلك سمّي بالمريد، وأهل المدينة يطلقون على المكان الذي يجفّف فيه التمر مريدا)، واستمع إليهم، لينقل إلينا لغتهم من أفواههم، وقد عبّر في الكثير من النصوص عن السمات اللغوية والبلاغية التي تسمّ لغتهم، فقال: "ليس في الأرض كلام أمتع، ولا آنق، ولا ألدّ في الأسماع، ولا أشدّ اتصالا بالعقول

(1) رشيدة عبد الحميد اللقاني، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، 335.

(2) الجاحظ، البخلاء، ص 349 / 348 / 78.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 175.

السليمة، ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويما للسان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء، والعلماء البلغاء"⁽¹⁾.

فمن هذا النص نستشف أهم خصائص لغة الأعراب العقلاء الفصحاء والعلماء البلغاء، فلغتهم:

1- لغة ممتعة تلندّ بها الأسماع.

2- تنمّ عن فكر سليم وعقل راجح.

3- تورث ثروة وذهيرة لغوية قيّاسة.

4- تعلّم حسن التصوير وجودة البيان.

وكلام الخطباء البلغاء من الأعراب لا يحوي "ألفاظاً مسخوطة، ولا معاني مدخولة، ولا طبعاً رديناً ولا مستكرها"⁽²⁾. وقد وقع كلامهم موقعا خاصاً عند أهل الخاصّة، وأعجبوا به، كما أعجبوا بدعائهم أيضاً، وقد أثبت الجاحظ ذلك في قوله: "إذا أردت أن تتعلّم الدعاء فاسمع دعاء الأعراب"⁽³⁾.

2- كلام الأعراب والعربية السليمة:

ومن جميل ما يعجبك من كلام الأعراب أنّهم تكلموا العربية الفصيحة على السليقة والدربة دون معرفتهم بقواعد علم النحو وضوابطه، ولعلّ من بين أسباب هذه الظاهرة انعزالهم الاجتماعي والسياسي، الذي حال دون تسرّب الفساد إلى ألسنتهم، "فقد كان أطفالهم يرضعون من آبار لغوية صافية، فظلت اللغة تُتوارث أجيالاً بالاعتماد على الطّبع والسّماع وحدهما"⁽⁴⁾، وقد عجبوا من تعقيدات النحويين، ومن شروح اللغويين، بسبب جهلهم بعلم النحو، فقد ذكر الجاحظ أنّ الربيع بن عبد الرحمن السلمي، قال: "قلت لأعرابي: أتهمز إسرائيلي؟ قال: إني إذا لرجلٌ سوء، قال: قلت: أفتجّر فلسطين؟ قال: إني إذا لقوي"⁽⁵⁾. فهذا الأعرابي لا يدرك المعاني الإملائية والنحوية للهمز والجرّ، وقد أعطاهها مدلولات لغوية استمدّها من حياته اللغوية التي تؤدّي معنى الإساءة في همز إسرائيلي، ومعنى القوة في جرّ فلسطين.

ومن النماذج التي تؤكد عربية الأعراب السليمة قول الأصمعي حين رأى أعرابياً ومعه ولد صغير ممسك بقمّ قربة، وقد خاف أن تغلبه القربة، فصاح: "يا أبت أدرك فاهما، غلبني فوها، لا طاقة لي بفيها"⁽⁶⁾. فهذا الأعرابي الصغير أعطى الإعراب حقّه، فنصب في موضع النصب، ورفع في موضع الرفع، وجر في موضع الجرّ، دون أن يدرس النحو ويعرف قواعده.

وقد قيل أن أعرابياً "وقف في مجلس الأخفش، فسمع كلام أهله في النحو، وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أبا العرب؟ قال أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا"⁽⁷⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 145.

(2) المصدر نفسه، ج/2، ص 08.

(3) المصدر نفسه، ج/2، ص 164.

(4) عبد الجليل مرتاض، الفسيح في ميلاد اللسانيات العربية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د/ط، 2008م، ص 11.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 220.

(6) ابن عبد ربه، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط/1، 1404هـ/1983م، ج/3، ص 476.

(7) أبو حيان التوحّيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، المكتبة العصرية، بيروت/ صيدا، د/ط، 1973هـ/1953م، ج/2، ص 193.

ويذكر الجاحظ في بيانه أن الأعراب أشد الناس فصاحة، حتى أنهم حين يسمعون من القرآن ما يجيد عن صواب القول، فإنهم ينتبهون إلى الخطأ دون سابق معرفة بلغة القرآن أو بقواعد قراءته، حتى قيل أن أعرابيا سمع رجلا يقرأ: "وحملناه على ذات ألواح ودسر تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر" القمر 13/14. قالها بفتح الكاف، فقال الأعرابي: "لا يكون، فقرأه عليه بضم الكاف وكسر الفاء، فقال الأعرابي يكون"⁽¹⁾.

وكان كلام الأعراب معيارا يقاس به كلام غيرهم من الجماعات الكلامية المنتشرة في الحضرة العباسية التي امتزج فيها العرب بغيرهم من الأعاجم والموالي والمولدين، حتى قيل "أن أعرابيا سمع مؤذنا يقول: أشهد أن محمدا رسول الله، قال: يفعل ماذا؟"⁽²⁾. ذلك لأن الجملة بحاجة إلى خبر ليتمم معناها، إلا أن المؤذن نصب كلمة "رسول" واصفا بها "محمدا" فشعر الأعرابي خلو كلام المؤذن من الإفادة، فاختلف المعنى.

وقد يُشكّل على الأعراب أمر فهم كلام غيرهم من البلديين والقرويين الذين أفسد ألسنتهم اللحن، فقد ذكر الجاحظ أن رجلا من البلديين، "أن رجلا قال لأعرابي: (كيف أهلك؟) قالها بكسر اللام. قال الأعرابي: (صلبا). لأنه أجابه على فهمه، ولم يعلم لأنه أراد المسألة على أهله وعياله"⁽³⁾.

فالأعراب سرعان ما يدركون ما في الكلام من لحن، أو قد يفهمون الكلام على نحو لا يقصده المتكلم، ذلك لأن لغتهم عربية إعرابية سليقيا، وقد روى الجاحظ ذلك في باب اللحن الذي سنفرده له فصلا خاصا به.

ولما كان الإعراب السمة البارزة في لغة الأعراب، وقد أدرك الجاحظ هذه الحقيقة، وأكد على حكاية كلامهم وفق أحكام الإعراب، وطبيعة مخارج الألفاظ، لأن التصرف في كلامهم يفسد المعنى ويذهب القصد. فقال: "ومتي سمعت -حفظك الله- بنادرة من كلام الأعراب، فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها؛ فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلديين، خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير"⁽⁴⁾.

3- جزالة اللفظ وغريبه في كلام الأعراب:

كان أهل البوادي "يألفون اللفظ الجزل ويميلون إلى استعمال الغريب"⁽⁵⁾، كما نجدهم يميلون إلى الأصوات المجهورة والشديدة لملاءمتها طبيعة عيشهم وخشونة حياتهم. وقد أورد لنا الجاحظ نصّا على لسان رائد أعرابي⁽⁶⁾، يصف لقومه حال أرض ينشدون النزول بها طلبا للمرعى، فيقول: "اغبرت جادتها، ودُرّع مرتعها، وقصم شجرها، ورقّت كرشها، وخور عظمها، والتقى سرحاها، وتميز أهلها، ودخل قلوبهم الوهل، وأموالهم الهزل"⁽⁷⁾.

فقد جاءت لغته مرصعة باللفظ الجزل والغريب أحيانا، لذلك نجد الجاحظ يمضي في تبديد الغموض بشأن بعض الألفاظ، فيقول: "الجادة والحرجة والمجبة معناه كله: وسط الطريق ومعظمه ومنهجه، والتقى سرحاها، يقول: إذا أكل كلّ سارح ما يليه النقى عند الماء، وإذا لم يكن للججمال مرعى إلا الشجر وحده رقت أكراشه.

(1) الجاحظ البيان والتبيين، ج/2، ص 327.

(2) المصدر نفسه، ج/2، ص 339.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 163.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 135.

(5) أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى، ج/2، دار الكتب المصرية، القاهرة، د/ط 1340هـ/1922م، ص 243.

(6) الرائد: هو من يتقدم القوم ببصر لهم الكلا ومساقط الغيث. ينظر لسان العرب، ج/3، ص 187.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 153.

وقوله تميّز أهلها: تفرّقوا في طلب الكلاً. ومرتع مدرّع، إذا كان بعيداً من الماء. ومرتع قاصر، إذا كان قريباً من الماء. ويقولون: ماءٌ مُطَبَّبٌ، وماءٌ مُطَبَّبٌ، إذا ألجأهم إلى طلبه من بعده".⁽¹⁾

4- ألفاظ الأعاجم وكلام الأعراب:

كان لاحتكاك العرب مع الفرس خلال الخلافة العبّاسيّة تأثير كبير على اللّغة العربيّة، حيث استخدم العرب الكثير من الألفاظ الفارسيّة، ولم تسلم من هذه الظاهرة لغة الأعراب الذين نزحوا من بواديهم إلى كلّ من البصرة والكوفة وبغداد، حيث كانت هذه المدن محطّات يقصدها الناس لقضاء أغراض تجاريّة أو علميّة أو دينيّة، ممّا أدّى إلى لجوء هذه الفئة من المجتمع العبّاسيّ - وخاصة الشعراء منهم - إلى اقتباس الكثير من الألفاظ الفارسيّة وتضمينها في أشعارهم. وكذلك فعل الشاعر الأعرابيّ الذي يُدعى (العمانيّ) عندما مدح الخليفة هارون الرّشيد، فأدخل في أرجوزته بعض الكلمات الفارسيّة، فقال⁽²⁾:

مَنْ يَلْقَاهُ مِنْ بَطَلٍ مُسْتَرْنَدٍ فِي زَعْفَةٍ مُحْكَمَةٍ بِالسَّرْدِ
تَجُولُ بَيْنَ رَأْسِهِ وَالْكُرْدِ
لَمَّا هَوَى بَيْنَ غِيَاضِ الْأُسْدِ وَصَارَ بَيْنَ كَفِّ الْهَزْبِ الْوَرْدِ
أَلَى بِذَوْقِ الدَّهْرِ آبَ سِرْدِ.

فقد اقتبس الشاعر من الفارسيّة كلمتي (الكرد) التي تعني: العنق، و(آب سرد) التي تعني: الماء، ومزج الفارسيّ بالعربيّ في كلامه، وربّما لجأ إلى ذلك استملاحاً لبعض ألفاظ الفرس، أو تأثراً بحركة الاقتباس من لغات الأعاجم، تلك الحركة التي نشطت "بعد الفتح الإسلاميّة، وترجمة علوم الأمم المغلوبة وآدابها، وبعد الاحتكاك والامتزاج بين العرب وتلك الأمم داخل المجتمع العبّاسيّ"⁽³⁾.

ومن قبيل هذا الكلام ما نجده في شعر ((الغذافر الكندي))، وهو من الشعراء المجهولين، والأعراب المغمورين الذين ذكرهم المرزباني في معجمه⁽⁴⁾.

ويذكر الجاحظ أنّ هؤلاء الشعراء من الأعراب استخدموا هذا الأسلوب تملّحاً منهم في إدخال شيء من الفارسيّة في أشعارهم⁽⁵⁾.

5- الإيجاز في كلام الأعراب:

يقول الجاحظ: "...وأحسنُ الكلام ما كان قليلاً يُغنيك عن كثيره، ومعناه ظاهرٌ في لفظه..."⁽⁶⁾.

فهو بذات يقتر بما يضيفه الإيجاز على الكلام من حُسنٍ، وإظهارٍ للمعنى؛ ويضع الجاحظ مفهوماً للإيجاز بقوله: "الإيجازُ هو الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة"⁽⁷⁾. ثمّ نجده يوسّع نظريته لمفهوم الإيجاز فلا يحصره في قلة الألفاظ الدالة على المعاني الكثيرة، فقد يطول الكلام، بينما يراه إيجازاً، لأنّه لم يتجاوز حدود الحاجة، ولم يتعدّد

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 153.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 142.

(3) أليس كوراني اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجاً، ص 77.

(4) ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 142.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 141.

(6) المصدر نفسه، ج/1، ص 124.

(7) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 86.

مقدار المعاني، فيقول: "وليس بإطالةٍ ما لم يُجاوزَ مقدار الحاجة، ووقفَ عند مُنتهى البُغية، وإنما الألفاظُ على مقدار المعاني، فكثيرُها لكثيرِها، وقليلُها لقليلِها..."⁽¹⁾.

"فمقياس الإيجاز في نظره إذن هو أداء حاجة المعنى، وعدم تجاوز مقدار هذه الحاجة، أو التَّكوص عنها، طال الكلام أم قصر"⁽²⁾، ويؤكِّد الجاحظ قوله هذا بكلام نقله عن أعرابيٍّ يجيب سائلاً له عن البلاغة، فيقول: "قال ابن الأعرابي: قال لي المفضل بن محمد الضبي: قلت لأعرابي منا: ما البلاغة؟ قال لي: الإيجاز في غير عجز، والإطناب في غير خطل"⁽³⁾"⁽⁴⁾. فمعيار البلاغة عند هذا الأعرابي:

- أ- إيجاز في غير عجز: حين لا يعترض الكلام الموجز عن أداء المعنى، فيكون وافي الدلالة.
ب- إطناب في غير خطل: حين لا تفسد الإطالة الكلام، وتخرج به عن حاجته، فيصبح مضرب كثير الدلالات.

فقد عُرفَ كلام الأعراب بهذه السِّمة، حتَّى أنَّ أعرابيًّا وصف أعرابيًّا بالإيجاز وإصابة المعنى، فقال: "كان - والله - يضع الهناء"⁽⁵⁾ مواضع النَّقْب"⁽⁶⁾"⁽⁷⁾. فهذا الكلام كناية عن إصابة المعنى المناسب باللفظ المناسب، لا هو بالعاجز عن أداء المعنى، ولا هو بالزَّائد عن حدوده. بل هو أجود اختصاراً، وأجمع للمعاني، لذلك فإنَّهم "يقولون في إصابة عين المعنى بالكلام الموجز: ((فلانٌ يُفْلُ المَحَزَّ، ويُصِيب المِفْصَلَ))"⁽⁸⁾.

6- طباعة الأسجاع في كلام الأعراب:

ومن السِّمات الجليَّة الأكثر دورانا على ألسنة الأعراب ترصيع لغتهم بالأسجاع وبشكل عفويٍّ، في غير تكلف، ولا تصنَّع يقلب جمال اللفظ، ويجعله قبيحاً مذموماً، فينفلت معه المعنى، فيفقد الكلام كنهه ومقاصده؛ والسَّجع في اصطلاح البلاغة اتفاق الفاصلتين أو الفواصل في الحرف الأخير، أو في أكثر من حرف، وقد يكون هذا الاتفاق في الحروف أو في الأوزان أو فيهما معاً⁽⁹⁾.

فتكاد هذه الظاهرة تغلب على لغة الأعراب في الكثير من أحاديثهم، وهو ما يزيد في سحر كلام الأعراب وجماله، لما يُحدثه من النَّعمة المؤثِّرة، والموسيقى القويَّة التي تطرَّبُ لها الأذن وتَهشُّ لها النَّفس، فتُقبل على السَّماع من غير أن يخالطها فُتورٌ، فيتمكَّن المعنى من الأذهان، ويقرَّ في الأفكار، ويعزَّ لدى العقول⁽¹⁰⁾.

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/6، ص 8/7.

(2) عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د/ط، 1405هـ/1985م، ص 174.

(3) الخطل: الكلام الكثير الفاسد المضطرب.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 97.

(5) الهناء: ضرب من القطران تطلّى به الإبل.

(6) النقب: بسكون القاف وضمها: جمع نقب بالضم، وهي أول ما يبدو من الجرب.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 107.

(8) المصدر نفسه، ج/1، ص 107.

(9) ينظر عبده عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، د/ط، 1987. ص 354.

(10) ينظر أحمد إبراهيم موسى، الصبغ البديعي في اللغة العربية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط/1، 1388هـ/1969، ص 497.

ومن ألوان السَّجَع التي أجادها الأعراب، السَّجَع المتوازي، وهو ما اتفقت فيه الفاصلتان وزنا وتقفية، وفي ذلك يقول الجاحظ: "وصف أعرابي رجلا فقال: ((صغير القدر، قصير الشبر⁽¹⁾، ضيق الصدر، لئيم التجر⁽²⁾، عظيم الكبر، كثير الفخر))"⁽³⁾.

فالملاحظ أنّ هذا الأعرابيّ قد طرّز فواصله بألفاظ: القدر والشبر والنجر والكبر والفخر، وهي ألفاظ تتفق وزنا وروبيّا، ما جعل كلامه يتحلّى بالرّشاقة والأناقة وروعة الجرس.

ويروي الجاحظ أيضا من ألوان السَّجَع المتوازي في كلام الأعراب، فيقول: "وقال عبد الملك بن مروان لأعرابي: ما أطيب الطعام؟ فقال: ((بكرة سمنة، معتبلة⁽⁴⁾ غير ضمنة⁽⁵⁾، في قدور رذمة⁽⁶⁾، بشفار خذمة⁽⁷⁾، في غداة شيمة⁽⁸⁾)"⁽⁹⁾.

فعلى الرّغم من استخدام هذا الأعرابيّ لألفاظ قد تبدو غريبة وغير مألوفة في زمننا، نحو: سمنة، ضمنة، رذمة، خذمة، شيمة، غير أنّها وقعت في الأذن موقعا حسنا، لما أحدثته من جرس موسيقيّ يقرع الأسماع، فجاءت الفواصل منسجمة متناغمة فيما بينها، متفّقة في الوزن والرّويّ.

وكلّ هذا الكلام ينأى عن التّكلف والتّشدّد الذي قد يفسد المعنى، فينأى بالسَّجَع عن غايته المثلى، وهي التّأثير في الأسماع بجمال اللفظ، وحسن الرّصف؛ فهو ينهمل من أسنة الأعراب بسلاسة، لا تنطع فيه ولا تصنع، "ولم تكن القوافي مجتلبة أو مُلتَمَسَة أو مُتَكَلِّفَة، وكان ذلك كقول الأعرابيّ لعامل الماء: ((حُلِّتْ رِكَابِي، وَخَرَّقْتُ ثِيَابِي، وَضُرِبْتُ صِحَابِي)) - حُلِّتْ رِكَابِي، أَي مُنِعْتُ إِبِلِي مِنَ الْمَاءِ وَالْكَأَلِ. وَالرِّكَابُ مَا رَكِبَ مِنَ الْإِبِلِ - قَالَ: ((أَوْ سَجَعٌ أَيْضًا؟)) قَالَ الْأَعْرَابِيُّ: فَكَيْفَ أَقُولُ؟ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ حُلِّتْ إِبِلِي أَوْ جِمَالِي أَوْ نُوقِي أَوْ بُعْرَانِي أَوْ صِرْمَتِي، لَكَانَ لَمْ يَعْجُرْ عَنْ حَقِّ مَعْنَاهُ، وَإِنَّمَا حُلِّتْ رِكَابَهُ، فَكَيْفَ يَدْعُ الرِّكَابَ إِلَى غَيْرِ الرِّكَابِ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: وَخَرَّقْتُ ثِيَابِي، وَضُرِبْتُ صِحَابِي. لِأَنَّ الْكَلَامَ إِذَا قَلَّ وَقَعَ وَقُوعًا لَا يَجُوزُ تَغْيِيرُهُ، وَإِذَا طَالَ الْكَلَامُ وَجَدَتْ فِي الْقَوَافِي مَا يَكُونُ مُجْتَلَبًا، وَمُطْلُوبًا مُسْتَكْرَهًا"⁽¹⁰⁾.

فهذا الأعرابي لم يجتهد في انتقاء كلماته، بل ساقها عفوا بلا تكلف، فجاءت فواصل كلامه وأواخرها متفّقة وزنا وقافية؛ ويبرّر الجاحظ اختيار الأعرابي كلمة ((ركابي)) دون ((إبلي)) أو غيرها من الألفاظ الدالة على ما يركب من الحيوانات، بضياح المدلول، وامتناع بلوغ المعنى المراد، فالركاب كلمة جامعة لكلّ ما يركب من الإبل أو الجمال أو النوق أو البعير والحمير والبغال وغيرها، وقد اختارها الأعرابيّ ليعبر عن هذه المعاني الكثيرة، باللفظ القليل، فكان كلامه موجزا مرغوبا، تنشط الأذان لسماعه، لا طويلا مستكرها قبيحا مُنْفَرًا.

(1) الشبر: قدر القامة.

(2) النجر: الطباع.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 284.

(4) معتبلة: منحورة من غير داء؛ يقال: اعتبط الإبل والغنم، إذا ذبحت من غير داء.

(5) غير ضمنة: غير مريضة.

(6) رذمة: سائلة من امتلائها.

(7) بشفار خذمة: قاطعة.

(8) غداة شيمة: باردة، والشيم: البرد.

(9) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 286.

(10) المصدر نفسه، ج/3، ص 288.

ومن أولوان السَّحج المرصَّع ما يورده الجاحظ على لسان الأعراب، حيث قيل لأحدهم: "ما السُّرور؟ فقال: أوبئةٌ بغيرِ خيبةٍ، وألغةٌ بعدَ غيبةٍ. وقيل لآخر: ما السُّرور؟ قال: غيبةٌ تُفِيدُ غِنًى، وأوبئةٌ تعقبُ مُنى" (1).

فهذا الاتفاق بين ألفاظ الفاصلة الأولى والفاصلة الثانية في الألفاظ: (أوبئة/ ألفة)، (حيبة/ غيبة)، (غيبة/ أوبئة)، (غنى/ منى) دليل على معرفة الأعراب بأساليب تطرير الكلام، وتمييق الألفاظ، فتجري على ألسنتهم موزونة، تطرب لها الأذن، وتنسب لها النفس.

7- علاقة لغة الأعراب بمظاهر بيئتهم:

كان الأعراب أشدَّ النَّاسِ ميلاً إلى البداوة، وانصلاً بالبيئة التي يعيشون فيها، وقد كان لطابع حياتهم البدوية تأثير كبير على أدائهم اللغوي، حيث اصطبغت لغتهم بألفاظ بيئتهم، وتجلت في حديثهم تأثير البيئة بشكل واضح، وقد نقل لنا الجاحظ بعض النماذج من كلام الأعراب الذي يحمل في طياته ألفاظاً ومصطلحات مستمدة من البيئة البدوية، فيذكر في بيانه أنَّ أعرابياً وصفَ أرضاً أحمدها، فقال:

"خلعَ شَيْخُهَا، وَأَبْقَلَ رِمْتُهَا، وَخَضَبَ عَرْفُجُهَا، وَأَتَسَّقَ نَبْتُهَا، وَاخْضَرَّتْ قُرْيَانُهَا" (2)، وَأَخْوَصَتْ بَطْنَانُهَا (3)، وَاسْتَحْلَسَتْ (4) آكَامُهَا، وَاعْتَمَّ (5) نَبْتُ جَرَاثِمِهَا (6)، وَأَجْرَتْ (7) بَقْلَتُهَا، وَذُرْقَتُهَا (8) وَخَبَّازَتُهَا (9)، وَاحْوَرَّتْ خَوَاصِرَ إِبِلِهَا، وَشَكِرَتْ حَلَوْبَتُهَا (10)، وَسَمِنَتْ قُتُوبَتُهَا (11)، وَعَمِدَ ثَرَاهَا، وَعَقِدَتْ تَنَاهِيَهَا، وَأَمَاهَتْ (12) ثِمَادُهَا (13)، وَوَثِقَ النَّاسُ بِصَائِرَتِهَا" (14).

ويشرح الجاحظ ما ورد في وصف الأعرابي، فيقول: "يقال: خلع الشيخ إذا أوزق، والخالع من العصاة الذي لا يسقط ورقه كالسدر، فإنه لا يتجرد، وكل شجر له شوكة فهو عصاه، والواحد عصاة إلا القتاد، ولا يُعِيلُ إلا الأرتي، وأخوصت بطنانها إذا نبت فيها قُضبانٌ دِقَاقٌ، وخضب عَرْفُجُهَا. يقول: اسودَّ وأخوص الشجر، وهو الذي لا شوكة له، ومن العصاة قشرة وقصدة، فإذا يبست فهي عود. واتسق نبتها أي تمام. وأجرت بقلتها، أي نبت فيها مثل الجراء. والعلفة ثمرة الطلح، والحيلة للسلم، واحورَّت خواصر إبلها، يقول: استرخت عن كثرة الرعي. وشكرت حلوبتها، يقول: عزرت، يقال: شكرت الإبل والغنم، إذا تملأت من الرعي، وهي إبل شكارى، ويقال: ضرة شكري، إذا امتلأت من اللبن، والضرة أصل الضرع. وقوله: عمد ثراها، وذلك إذا قبضت منه على شيء فتعقد، واجتمع في ندوته. يقال عمد الثرى يعمدُ عمداً، وهو ثرى عمد، فالعمد: أن

(1) الجاحظ، الرسائل، كتاب في الحنين إلى الأوطان، ج/2، ص 406.

(2) القرين بالضم: جمع قري، على وزن فعيل، وهو مجرى الماء في الروض.

(3) البطنان بالضم: جمع بطن، وهو ما غمض من الأرض واطمأ.

(4) استحلست: اخضرت واستوى نباتها.

(5) اعتم: التفت.

(6) الجراثيم: أماكن مرتفعة عن الأرض مجتمعة من تراب وطين.

(7) أجرت: ظهرت جراؤها، وهي ثمارها.

(8) الذرق: نبت من الكراث الجبلي. وأحدثه ذرقه.

(9) الخبازة: واحدة الخباز، وهو بقل معروف عريض الورق.

(10) الحلوبة: الناقة تحلب.

(11) القتوبة: الناقة يوضع عليها القتب.

(12) أماهت: كثر ماؤها.

(13) الثماد: الحفر يكون فيها ماء قليل.

(14) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 153/154.

يجاوز الثرى المنكب، وهو أن يقيس السماء بالمرفق فيقول: بلغت وَصَحَ الكفِّ، ثم الرِّسغ، ثم العظمة، ثم المرفق، ثم ينصف العُضد، ثم يبلغ المنكب، فإذا بلغ المنكب، قيل عمد الثرى، فيقال إن ذلك حيا سنين، والتناهي واحدها تنهية، وهي مستقر السيل، وحيث ينتهي الماء، وعقدّها: أن يمر السيل مُقبلاً حتى إذا انتهى منتهاه دار بالأباطح، حتى يلتقي طرفا السيل، والصائرة: الكالأ والماء⁽¹⁾.

فهذا الكلام مستوحى من بيئة الأعراب ومحيطهم البدوي، ويتحلّى ذلك في ألفاظ النبات والحيوان والجماد النابعة من البيئة البدوية الصحراوية، مثل: الشّيح، العرفج، القران، البطنان، الآكام، الجراثيم، الثّمد، الخبّازة، الإبل، الصّائرة...

ومن النّصوص التي ساقها الجاحظ في هذا المجال، والتي حاكت ألفاظها بيئة الأعراب ومظاهرها البيئية والمناخية، كلام هذه الأعرابية التي حجّت يوماً، "فلما صارت بالموقف قالت: أسألك الصّحبة يا كريم الصّحبة، وأسألك سترك الذي لا تُزبله الرّياح، ولا تخرقه الرّماح"⁽²⁾.

فقد استعانت هذه الأعرابية في دعائها بألفاظ مثل الرّياح التي ألفتها في بيئة الأعراب الصحراوية، والتي لطالما هبّت تقتلع خيامهم، كما وظّفت كلمة الرّماح التي كانت سلاحاً يُستعان به في القتال أو الإغارة التي أدّت إلى هتك أستار النّساء، بعد اقتحام خيامهن، وتعرّضهن للسّي. ولم تكن لغة الأعراب متصلة ببيئتهم المناخية والنباتية وحسب، بل كانت وثيقة الصّلة أيضاً بالبيئة الحيوانية وما يتّصل بها، وفي ذلك يقول الجاحظ:

"قال الأصمعيّ: سمعت أعرابياً يقول: من ولّد الخير ننج له فراخاً تطير بالسرور، ومن ولّد الشرّ أنبت له نباتاً مرّاً مذاقهُ، قضبانهُ الغيظُ وثمرهُ النّدم"⁽³⁾.

فألفاظ مثل فراخ، تطير، نتج، مستوحاة من عالم الحيوانات التي ألفها الأعراب. ويقول الجاحظ في نصّ آخر أنّ أعرابياً قال لخصمه: "لئن هملجت إلى الباطل، إنك لقطوف إلى الحق"⁽⁴⁾.

فالملمحة تعني حُسن سير الدّابة في سرعة، والقطف، بالكسر تقارب الخطو في بُطء، وقد وظّف هذا الأعرابي هذه المصطلحات لما ألفه من حركة سير الدّابة في يومياته. وكلام الأعراب يحاكي حياتهم البدوية البسيطة، وما يحيط بها من مظاهر الجذب والقحط والفقر، وقلة المؤونة، وانتشار الأوبئة وأسبابها، وعلى الرّغم من تلك الشّور، وتفاقم البلاء، غير أنّنا نجدهم أشدّ الناس تعلقاً ببيئتهم، ونجد لغتهم لا تخلو من ألفاظ التّمجيد والاعتزاز بانتمائهم البدويّ وقناعتهم بوطنهم؛ لذا فإنّنا نجد الجاحظ يقول: "وترى الأعراب تحنّ إلى البلد الجذب، والمحلّ القفر، والحجر الصّلد، وتستوخم الرّيف، حتى قال بعضهم"⁽⁵⁾:

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 154 / 155.

(2) المصدر نفسه، ج/3، ص 274.

(3) المصدر نفسه، ج/2، ص 304.

(4) المصدر نفسه، ج/2، ص 277.

(5) الجاحظ، الرسائل، كتاب في الحنين إلى الأوطان، ج/2، ص 388.

أَتَجَلِّينَ فِي الْجَالِينِ أَنْ تَتَصَبَّرِي
عَلَى ضَيْقِ عَيْشٍ وَالكَرِيمِ صَبُورُ
فِي الْمِصْرِ بُرْغُوثٌ وَحَمَّى وَحَصْبَةٌ
وَمَوْمٌ وَطَاعُونٌ وَكَلَّ شُرُورُ
وَبِالْيَدِ جُوعٌ لَا يَزَالُ كَأَنَّهُ
رَكَامٌ بِأَطْرَافِ الْإِكَامِ يَمُورُ

فهذا الكلام يعبر عن قسوة العيش وصعوبته في موطن الأعراب، ولا أدل على ذلك من ألفاظ: البرغوث والحَمَّى والحصبة والموم والطاعون، وكلها أسماء للعلل والأوبئة المنتشرة في بيد الأعراب وأمصارهم؛ ولم يخل النص من معاني الكرم والصبر على ضيق العيش، وشدة تعلقهم بأوطانهم مهما كانت طبيعتها، وهذا جانب آخر نلمسه في لغة الأعراب في اتصالها بالقيم والمثل العليا.

ومن التصوص التي نقلها لنا الجاحظ والتي تعبر عن تعلق الأعراب بوطنهم رغم ضيق العيش، وعسره كلام هذا الأعرابي الذي سئل يوماً ف قيل له: "كيف تصنع في البادية إذا اشتد القيظ وانتعل كل شيء ظلّه؟ قال: وهل العيش إلا ذاك، يمشى أحدنا ميلاً فيرفض عرقاً، ثم ينصب عصاه ويلقي عليها كساءه، ويجلس فيئنه يكتال الرّيح، فكأنه في إيوان كسرى"⁽¹⁾.

فهذا النص يعبر بعمق عما يكنه الأعراب لأوطانهم من حب لها وهيام بها، ويتجلى ذلك في جواب هذا الأعرابي العفوي عن السؤال بقوله: (وهل العيش إلا ذاك) ليعبر عن انتفاء ألد ألوان العيش الأخرى دون حال عيشهم، وأنه لا وجود لعيشة هنيئة دون عيشة الأعراب، ثم يكشف هذا الأعرابي عن مظاهر الحياة الصعبة في البادية، وقد تجلّى ذلك في الألفاظ: (القيظ، العرق، العصا، الرّيح)، غير أنّ تلك العوامل لم تمنع هذا الأعرابي من تشبيه خيمته بإيوان كسرى، ما يعكس حبه وتعلقه بوطنه.

ومن مظاهر البادية في كلام الأعراب حديثهم عن الطعام، وما يشتهون منه، وهو ما يرويّه الجاحظ من كلام لأعرابي، سئل عن طعام أهله وعياله في البادية، فقال: "وطعامنا أطيّب طعامٍ وأهنؤهُ: الهبيد، والصّبَاب، واليرابيع، والقنفاذ، والحيات، وربما والله أكلنا القد، واشتوينا الجلد، فلا نعلم أحداً أخصب منا عيشاً، فالحمد لله على ما بسط من السّعة، ورزق من الدّعة"⁽²⁾.

فكلام الأعرابي عن طعامه ميّزته ألفاظ أسماء الحيوانات البرية التي ألفها الأعراب في بيئتهم، كالضب واليربوع والقنفذ والحية، كما ذكر لفظ الهبيد وهو حب الخنظل الذي تنفّعه الأعراب في الماء أياماً، ثم يطبخ فيؤكل⁽³⁾؛ ولم يخل النص أيضاً من معاني التعلق الشديد بالأرض والموطن، والقناعة بالرزق القليل، والرّضا به.

ويذكر الجاحظ في ذات الشأن أنّ أعرابياً اعتل وهو في أرض غربة، بعيداً عن الديار، "فقيل له: ما تشتهي؟ قال: حسلُ فلاةٍ، وحسُو قلات"⁽⁴⁾.

(1) الجاحظ، الرسائل، كتاب في الحنين إلى الوطن، ج/2، ص 392/393.

(2) المصدر نفسه، ج/2، ص 394.

(3) ينظر الحيوان، ج/5، ص 443.

(4) الجاحظ، الرسائل، كتاب في الحنين إلى الأوطان، ج/2، ص 390.

فلم ينس هذا الأعرابي موطنه، وما يجد فيه من طعام، فذكر الحِسل وهو ولد الضَّبِّ، ولم يذكره بمعزل عن موطنه الأصلي الفلاة، كما ذكر "حسو قلات" والحسو هو الشرب بلا واسطة من الثُلت مفرد (قِلات)، وهي نقرة في الجبل تُمسك الماء.

ثانياً: لغة الجوّاري والغلمان:

انتعشت تجارة الرقيق في العهود الإسلاميّة إبان الفتوح، حيث كان الرقيق يعدّ جزءاً من الغنيمة، يوزّع على المقاتلين، وغيرهم من عمّاة القوم بما يتفق مع التصوص الفقهيّة، وعلى الرغم من اهتمام الإسلام بعق العبيد وتحريرهم، غير أنّ تلك التجارة نشطت نشاطاً كبيراً، ولقيت رواجاً واسعاً في المجتمع العبّاسي، حتّى اشتهر شارعٌ في بغداد سمّي شارع دار الرقيق، فانبهر التّحاسون يعرضون ألواناً وأصنافاً من الجوّاري والغلمان على اختلاف أجناسهم، فدخل بيوت العرب -على اختلاف طبقاتهم الاجتماعيّة- جوارٍ وغلمانٌ من الرّوم والهند والتّرك والحبشة والسّودان وأرمينيا ومكّة والمدينة، وقد حافظ بعض هؤلاء على ديانتهم عملاً بمبدأ حرّية المعتقد، وتكلّموا بلغة أقوامهم، ولم يحسنوا العربيّة.

غير أنّ الغالبية منهم أسلموا، فكان لزاماً عليهم أن يتعلّموا اللّغة العربيّة وقواعدها، فهي لغة الدّين والحياة، فضلاً عن كونها لغة التّخاطب والتّواصل في الحضرة العبّاسيّة، فظهر اللّحن جليّاً على ألسنتهم؛ ولعلّ من بين الخصائص اللّغوية التي وسمت لغة هذه الفئة من المجتمع العبّاسي:

1- إبدال بعض أصوات اللّغة العربيّة عند الجوّاري بأصوات من لغة المنشأ:

كانت الجوّاري لا ينطقن بعض الحروف العربيّة التي لا أصل لها في لغة المنشأ، حيث يشقّ عليهنّ التّلفظ بحروف: العين والغين والحاء والخاء والظاء والضاد والقاف، "وربّما استملح الرّجل ذلك منهنّ ما لم تكن الجارية صاحبة تكلف" (1).

وقد ذكر الجاحظ أنّ الجوّاري يكلفن بتريديد بعض الأحرف حتّى تُعرف أجناسهنّ، فكان النّحاس "يمتحن لسان الجارية إذا ظنّ أنّها روميّة، وأهلها يزعمون أنّها مَوْلدة بأنّ تقول: نَاعمة، وتقول: شمس ثلاث مرّات متواليات" (2).

فلا أثر لصوت العين في لغة الرّوم، فإذا همّت الجارية بقول ناعمة، قالت: نائمة، فليجأت إلى إبدال صوت العين الحلقي الذي لم تألفه في لغتها الأمّ بالهمزة التي تجاور العين.

2- تأنيث الجوّاري للمذكّر وتذكيرهنّ للمؤنّث:

يذكر الجاحظ في بيانه ما للجوّاري من فساد في اللّسان، وحياد عن سبيل الصّواب اللّغويّ في بعض حديثهنّ، فذكر عدم تمييزهنّ بين المؤنّث والمذكّر، وإحلال الأول مكان الثّاني، أو العكس، وهذا ما يؤكّده في قوله (3):
قال الشاعر يذكر جارية له لكناء:

أكثر ما أسمع منها بالسّحر تذكيرها الأثني وتأيّث الدّكر

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/ 1، ص 146.

(2) المصدر نفسه، ج/ 1، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ج/ 1، ص 165.

والسَّوَأَةُ السَّوَأُ فِي ذِكْرِ الْقَمْرِ

فهذا الشاعر يعيب على جاريتيه جعلها المذكَّر مؤنَّثًا، والمؤنَّث مُذَكَّرًا، وأسوأ ما يكرهه فيها تأنيثها للقمر. ويذكر الجاحظ أنَّ ظاهرة اللَّحْنِ هذه لم تقتصر على كلام الجواري وحسب، بل ميّزت أيضا كلام الغلمان من العجم بالدرجة الأولى، ومن العرب الذين لم يؤتوا حظًا من علم اللّغة العربيّة، وفي ذلك يروى عن الجاحظ أنّه "صار إلى منزل بعض إخوانه، فاستأذن عليه، فخرج عليه غلام عجميّ، فقال: من أنت؟ قال: الجاحظ، فقال صاحب الدّار للغلام: اخرج فانظر من الرّجل؟ فخرج يستخبر عن اسمه، فقال: الحلقيّ، وسمعتها الجاحظ، فصاح به في الباب: ردّنا إلى الأول. يريد أن قوله الجاحظ مكان الجاحظ سهل عليه من الحلقيّ مكان الحدقيّ، فعرفه الرّجل، فأوصله، واعتذر إليه"⁽¹⁾.

3- المحظور اللغوي في لغة الجواري:

لم تخلُ لغة الجواري من الكلام المحرّم المستهجن عُرْفًا ودينًا، وهو ما يطلق عليه حديثًا بالمحظور اللّغويّ (Taboo) بالإنجليزية، و(Tabou) بالفرنسيّة، وهو مصطلح حديث يندرج في ميدان اللّسانيّات الاجتماعيّة، يعني الممنوع، والذي يرتبط بتلك الألفاظ والعبارات التي تحدش الحياء، وخاصّة إذا تعلق الأمر بقضايا الجنس والجماع، وذكر الأعضاء التّناسليّة، وما تحمله من معاني الدّنس والقذارة.

وقد ذكر الجاحظ ذلك في أكثر من موضع في كتاب "مفاخرة الجواري والغلمان"⁽²⁾. في عرضه لأحاديث الجواري وكلامهنّ، والذي شاعت فيه الألفاظ الفاحشة بشكل صريح، ولم يتحرّج الجاحظ من ذكر تلك الألفاظ، بل احتجّ لها، ودافع عن المحرّم من الكلام الذي يُساق حسب ما تقتضيه مواقف التّواصل، ويفرضه سياق الكلام، فيقول: وإنّما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللّغة، ولو كان الرّأي ألاّ يُلفظ بها ما كان لأوّل كونها معنى، ولكان في التّحريم والصّون للغة العرب أن ترفع هذه الأسماء والألفاظ منها. وقد أصاب كلّ الصّواب من قال: "لكلّ مقام مقال"⁽³⁾.

ولما كان لهذا المحرّم اللّغويّ بدائل تهذبّه، وتجعله مقبولًا لائقًا اجتماعيًا، كاللّجوء إلى استخدام الكناية حتّى لا يصرّح باللفظ القبيح الذي ينفر منه المجتمع، فقد تلجأ الجارية إلى تجنّب الإفصاح عن فاحش الكلام، وتعتمد إلى التّلميح إلى المعنى المقصود باستخدام الكنايات، وفي هذا الشّأن يقول الجاحظ: "وقد يستعمل النّاس الكناية، وربّما وضعوا الكلمة بدل الكلمة، يريدون أن يظهر المعنى بألين اللفظ، إمّا تنويها، وإمّا تفصيلًا"⁽⁴⁾. وهذا ما يؤكّده كلام هذه الجارية التي اشتكت عدم قدرة زوجها على مواقعتها، فقالت: "إنّي تزوجت عبد الرحمن بن الزبير، وإنّما معه مثل هُدْبَةِ الثّوب"⁽⁵⁾. أي أنّ متاعه رخوا مثل طرف الثّوب لا يغني عنها شيئًا.

فما أشار إليه الجاحظ من إظهار اللفظ في صورة لطيفة ليّنة للتعبير عن بعض المعاني المثيرة للحجل، هو ما عبّر عنه المحدثون من أمثال (كمال بشر) بمصطلح "(حسن التّعبير)"، أي إبدال كلمة بأخرى مع كل شيء مقدّس أو

(1) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، مراجعة وزارة المعارف، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، د/ط/1، د/ت، ج/16، ص 85.

(2) الجاحظ، الرسائل، ج/2، ص 87.

(3) المصدر نفسه، ج/2، ص 93.

(4) المصدر نفسه، ج/3، ص 140.

(5) المصدر نفسه، ج/2، ص 94.

خطير أو مخيف، واستعمل أحمد مختار عمر (تلطيف التعبير) وهو إبدال الكلمة الحادة بكلمة أقل حدة أو أكثر قبولاً، وترجم محمد علي الخولي المصطلح بـ (لطف التعبير) في (معجم علم اللغة النظري)، أي إبدال تعبير حادّ بآخر أكثر قبولاً⁽¹⁾.

4- ظاهرة اللحن في لغة الجوّاري:

تحدث الجاحظ عن ظاهرة اللحن باستفاضة في معظم كتبه، وبخاصّة في كتابه البيان والتبيين، حيث ذكر أنّ كلام مجتمع عصره لا يخلو من هذه الظاهرة المرضية التي مسّت الألسن، وخاصّة لدى حديثي العهد بالعربية، أو لدى أولئك الذين لم يؤتوا حظاً وافراً من الفصاحة؛ ولعلّ الجوّاري من فئات المجتمع التي أصاب كلامها اللحن، لأسباب كثيرة نذكر منها:

أ- تأثير لغة المنشأ على السلوك اللغويّ للجارية في المجتمع الجديد.

ب- عدم تمكّنها من ناصية اللغة لقلّة معرفتها بقواعد اللغة.

ت- ميلها إلى التغرّل والتعشّق، ما يدفعها إلى الميل عن مألوف الكلام ومستقيمته.

وربّما كان العامل الأخير سبباً في طرب الرّجال للحن الجوّاري، لما فيه من استمالة لقلوبهم، واستدعاء لعواطفهم ومشاعرهم نحوهم، وخاصّة إذا كانت الجارية حديثة السنّ، ذات درجة عالية من الأنوثة والجمال، وألاّ تتصنّع اللحن، أمّا إذا ذهب شبابها، ذهب معه ذلك الاستملاح، وفي ذلك يقول الجاحظ: "واللحن من الجوّاري الطّرف، ومن الكواعب التّواهد، ومن الشّوابّ الملاح، ومن ذوات الخدور الغرائر أيسر. وربّما استملح الرّجل ذلك منهمّ ما لم تكن الجارية صاحبة تكلف، ولكن إذا كان اللحن على سجية سكان البلد. وكما يستملحون اللّثغاء إذا كانت حديثة السنّ، ومقدودة مجدولة، فإذا أسنت واکتھلت تغيّر ذلك الاستملاح"⁽²⁾.

فقد كان الكلام الذي يجري على ألسنة الجوّاري مصدر استلطاف واستملاح الرّجال، فهم لا يجدون في لحن نسائهم وجوّاريهم منكراً ولا مكروهاً، بل يستطيعون ذلك، "لأنّه بالتأنيث أشبه، وللشّهوة أدعى، ومع الغزل أخرى والإعراب جدّ، وليس الجدّ من التّغرّل والتّعشّق والتّناجّي في شيء"⁽³⁾. فهذا مالك بن أسماء⁽⁴⁾ يُنشد شعراً يعبر فيه عن استملاحه اللحن من بعض نسائه، فيقول⁽⁵⁾:

حُبّ أم أنتِ أكملُ النَّاسِ حُسْنًا	أَمُغْطِي مَنِّي عَلَى بَصْرِي لَدِّ
يَنْعَتِ النَّاعِمُونَ يُوزَنُ وَزَنًا	وَحَدِيثِ أَلَدُّهُ هُوَ مِمَّا
نَا وَأَحْلَى الْحَدِيثِ مَا كَانَ لَحْنًا	مَنْطِقُ صَائِبٍ وَتَلَحَّنَ أَحْيَا

ثالثاً: لغة القيّان:

عرض الجاحظ للسمات الكلامية للقيّان اللواتي اشتهرن في العصر العبّاسيّ الأوّل، حيث ساد التّرف والبذخ والجنون بشكل لافت، وذلك بسبب الرّخاء والثراء الذي ميّز الحياة الاجتماعيّة في هذا العهد، فضلاً عن تغلغل

(1) نعمة رحيم العزاوي، مناهج البحث اللغوي، ص 58.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 146.

(3) رمضان عبد التّواب، لحن العامة والتطور اللغوي مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط/2، 2000م، ص 21.

(4) مالك بن أسماء الفزاري: شاعر إسلامي غزل، وأخته هند بنت أسماء زوج الحجاج، وهو ممن عرف بالجمال في العرب، ينظر الأغاني، ج/16، ص 46/40.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، 147.

العنصر الفارسي في هذه الحياة، فاستفحل أمر اللهو واللاهين، فملأت هذه الفئة من المجتمع المجالس بالغناء المالحن، والطرب القبيح، بالتّظر إلى نشاطها وسلوكها الاجتماعي الذي يؤثّر -لا محالة- على لغتها ونمط حديثها. وقد تميّز كلام هذه الفئة من المجتمع بالبُعد عن الجدّ والجنوح إلى اللهو والهزل، ذلك لأنّ اللهو والمجون والخلاعة عوامل قويّة تفرض هذا اللون من الكلام، لذلك نجد الجاحظ يقول: "وكيف تسلّم القينة من الفتنة أو يمكنها أن تكون عفيفة، وإنما تكتسب الأهواء، وتتعلّم الألسن والأخلاق بالمنشأ، وهي تنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصدّ عن ذكر الله من لهو الحديث، وصنوف اللّعب والأخانيث، وبين الخلعاء والمُجان، ومن لا يُسمَعُ منه كلمة جدّ، ولا يُرجعُ منه إلى ثقة ولا دين ولا صيانة مروّة"⁽¹⁾.

فالجاحظ يؤكّد أنّ الإنسان ابنُ بيئته، فيها ينشأ، ومنها يأخذ لغته وأخلاقه، فإذا كان المحيط اللّغويّ للقينة تتفاعل فيه جماعة كلاميّة، مدار حديثها لهو، ومجرى كلامها هزل، لا تعرف كلمة جدّ ولا ذكر، فإنّ كلامها -لا بدّ- أن ينطبع بعادات تلك الجماعة اللّغويّة، تقتدي بها، ولا تحيد عنها.

وكان غناء القيان بعيدا عن ذكر الله، لا فيه ترهيب من عقاب الله، ولا ترغيب في ثوابه، وكان اللّفظ السّاقط القبيح علامة مميّزة لكلام هذه الفئة، وفي هذا الشّأن يقول الجاحظ: "وتروي الحاذقة منهنّ أربعة آلاف صوت فصاعدا، يكون الصّوت فيما بين البيتين إلى أربعة أبيات... ليس فيها ذكر الله إلّا عن غفلة، ولا ترهيب من عقاب، ولا ترغيب في ثواب؛ وإنما بُنيت كلّها على ذكر الرّزني والقيادة والعشق والصّبوة، والشّوق والغلّة"⁽²⁾. ولم ينأ لسان القينة على نسق اللّغة الغزليّة الرّقيقة، المثيرة للعواطف، المذكية لأحاسيس الهوى والشّوق والحزن للفراق، وحتىّ تتمكّن من إيقاع العاشقين في شركها، فإنّها لا تكتفي بملفوظ الكلام، بل تلجأ إلى مكاتبة المحبوب، لتوهّمه مُقسمةً له بأنّ الذي أصابها من الوجد والشّوق أشدّ من الألم الذي ألمّ به، وإنّ أحابها جعلت كتابه سلوتها، وأقامت الكتاب مقام رؤيته، ويتجلّى ذلك في هذه الأبيات للعبّاس بن الأحنف، التي أنشدتها إحدهنّ قائلة⁽³⁾:

وصحيفة تحكي الضمير	ر م ليحة نغماتها
جاءت وقد قرح الفؤا	د لطول ما استبطأتها
فضحكت حين رأيته	وبكيت حين قرأتها
عيني رأيت ما أنكرت	فتبادرت عبراتها
أظلمت نفسي في يدي	ك: حياتها ووفاتها

ثمّ تغنّت حينئذ:

بات كتاب الحبيب ندماني	محدثي تارة وريحاني
أضحكني في الكتاب أوّله	ثمّ تمادى فأبكاني

أما إذا رأته أنشدت:

(1) الجاحظ، الرسائل، كتاب القيان، ج/2، ص 186.
(2) المصدر نفسه، ج/2، ص 186.
(3) الجاحظ، الرسائل، كتاب القيان، ج/2، ص 172 / 173. وينظر أيضا ديوان العباس بن الأحنف، شرح وتحقيق عاتكة الخزرجي، مطبعة دار الكتب المصرية، ط/1، 1373هـ / 1954م، ص .

نَظَرُ المَحَبِّ إِلَى الحَبِيبِ نَعِيمٌ وَصَدْوُدُهُ خَطَرٌ عَلَيْكَ عَظِيمٌ

فهذه القينة استخدمت لغةً مُفعمَةً بأساليب تحاكي الوضع النفسِي الذي يعيشه المحبُّ وهو بعيد عن محبوبه، من شوق، ووجد، وشكوى، وعتاب، وقد تمثّلت تلك المعاني في ألفاظ مثل: قرح الفؤاد، استبتأتها، ضحكت، بكيت، العبرات، الحبيب، ندماي، النظر، التّعيم، الصّدود...، وهي ألفاظ لا تنأى عن حقل المغازلة والمداعبة اللّفظيّة الرّقيقة، المستميلة للمشاعر، الموقدة لكوامن النّفس.

وكانت لغة معظم القيان - كما يروي الجاحظ - تحمل في طياتها بعض معاني المراوغة والمواربة والتّضليل والخداع "ذلك لأنّ القينة لكونها مكتسبة ومجبولة على الشّرك والخداع لا تُخِصُّ في عشقتها"⁽¹⁾، وربما قادت هذه المراوغات القيان إلى إنشاد شعر مجنون ليلى قيس بن الملوّح، تمويهاً للحبيب بالهيام والوجد به، وهذا يدلُّ على ثقافة القيان الشعريّة، ومعرفتهن باختيار الكلام الموافق للمقام، فتقول إحداهن عند موافاة اسم المولع بما قاله المجنون في ليلى⁽²⁾:

وأهوى من الأسماء ما وافق اسمها وأشبهه، أو ما كان منه مُدانيا

كما تسوق القينة أبيات المجنون عند الدعاء بالحبيب، حين يقول⁽³⁾:

وداعٍ دعا إذ نحن بالخيف من مئى فهيج أحزان الفؤاد وما يدري

دعا باسم ليلى غيرها فكأنما أطار بليلى طائرا كان في صدري

فحسُنُ الاستشهادِ بشعرِ رائد الغزل العذريّ، دليل على تشبّع هذه القينة بالثقافة الشعريّة، وحنكتها في انتقاء الكلام المؤثر في النّفس، حتّى وإن لم يكن من نظمها ونتاج قريحتها.

وقد تتعدى وسيلة التّواصل بين القينة والمحجوب حدود اللّغة المنطوقة، فتلجأ إلى لغة الإشارة، وحركة الجسد، لتنسجم وبعض المواقف والمقامات التي تغني عن التّلفظ، وذلك تعزيزاً للموقف التّواصلِيّ، فيقول الجاحظ: "فإذا شاهدها المُشاهد رامتُه باللّحظ، وداعبتُه بالتّبسّم"⁽⁴⁾.

فإطالة النّظر إلى المرسل إليه، والتّحديق به مع الابتسامة في وجهه، إشارات غير لغويّة، توحى بالمسرة والرّضا.

رابعاً: لغة العوام:

العوام عند الجاحظ هم عامّة النّاس من المجتمع العبّاسيّ، "وقد رجّح البعض سبب التّسمية هذه باسم العامّة إلى كثرة أفرادها وعدم الإحاطة بهم، ومّمّوهم السّوقة"⁽⁵⁾. ويعرّف الجاحظ هذه الطبقة من المجتمع العبّاسيّ بقوله: "إذا سمعتموني أذكّر العوامّ، فإنّي لسْتُ أعني الفلّاحين والحشّوة والصّناع والباعة، ولستُ أعني أيضاً الأكراد في الجبال، وسكّان الجزائر في البحار، ولستُ أعني من الأمم الببر والطّيلسان، ومثل موقان وجيلان، ومثل الرّنج وأشباه الرّنج، وإنّما الأمم المذكورة مع جميع النّاس أربع: العرب وفارس والهند والرّوم والباقون همج وأشباه الهمج.

(1) محمد عويس، المجتمع العبّاسي من خلال كتابات الجاحظ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د/ ط، 1977، ص 304.

(2) الجاحظ، الرسائل، كتاب القيان، ج/2، ص 174.

(3) المصدر نفسه، ج/2، ص 174.

(4) الجاحظ، الرسائل، ج/2، ص 171.

(5) طيبة صالح الشذر، ألفاظ الحضارة العبّاسية في مؤلفات الجاحظ، ص 39.

وأما العوامُّ من أهلِ مِلَّتِنَا ودَعَوَتِنَا ولِغَتِنَا وأَدَبِنَا وأَخْلَاقِنَا، فَالطَّبَقَةُ الَّتِي فَوْقَ تِلْكَ الْأُمَّمِ، وَلَمْ يَبْلُغُوا مَنْزِلَةَ الْخَاصَّةِ مِنَّا، عَلَيَّ أَنَّ الْخَاصَّةَ تَتَفَاوَلُ فِي طَبَقَاتٍ أَيْضًا"⁽¹⁾.

فهذه الطبقة من المجتمع لم تكن في مستوى الخاصة، التي هي عالية القوم، ولا في المرتبة الدنيا، بل كانت بين هذه وتلك، وكأي طبقة من طبقات المجتمع، فإن لها خصائص ومميزات تميزها عن باقي الفئات، في مجالات الحياة المختلفة، ولعل من أبرزها الأساليب اللغوية التي تستخدمها هذه الفئة من الشعب، والتي من أبرز سماتها:

1- استخدام العوام لبعض الألفاظ الشائعة في غير موضعها، وهجرهم لما هو أحق بالاستعمال: حيث يقول الجاحظ: " وقد يستخف الناس ألفاظا ويستعملونها، وغيرها أحق بذلك منها. ألا ترى بأن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر. والناس لا يذكرون السَّعْبَ، ويذكرون الجوع في موضع القدرة والسلامة. وكذلك ذكر المطر؛ لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامَّة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث. ولفظ القرآن الذي نزل عليه نزل أنه إذا ذُكرَ الأبصار لم يُقَلَّ الأسماع، وإذا ذُكر سبع سموات لم يقل الأرضين. ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين ولا السَّمْعَ أَسْمَاعًا، والجاري على أفواه العامَّة غير ذلك، لا يتفقَّدون من الألفاظ ما هو أحقُّ بالذِّكْر وأولى بالاستعمال. وقد زعم بعض القراء أنه لم يجد ذكر لفظ النَّكاح في القرآن إلا في التزويج. والعامَّة ربَّما استخفَّت أقلَّ اللُّغَتَيْنِ وَأَضَعَفَهُمَا، وتستعمل ما هو أقلُّ في أصل اللُّغَةِ استعمالًا، وتدع ما هو أظهر وأكثر"⁽²⁾.

فالجاحظ يعيب على العامَّة استخدامهم لألفاظ الجوع والمطر والنكاح في غير المعنى الموضوع لها في أصل اللُّغَةِ، ولا أدل على ذلك من لغة كتاب الله عزَّ وجل، القرآن الكريم الذي استخدم تلك الألفاظ في سياقات مخالفة لما تستخدمه العامَّة من النَّاسِ، ويمكن توضيح ذلك في الجدول التالي:

اللفظ المستعمل.	دلالاته في القرآن	اللفظ المهجور.	دلالاته
الجوع	العقاب والفقر المدقع والعجز: قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ البقرة/155. وقال أيضا: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا	سغب: هو ساغب لاغب، وقد سَعَبَ وَسَغِبَ، وبه سَغْبٌ ومسغبة وسغابة: جوعٌ مع تعب. هو سغبان. ويومٌ ذو مسغبة. وتقول: لو بقي الليث في الغابة لمات من السغابة. ⁽³⁾ وفي القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي	الجوع الشَّدِيد.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 137.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 20.

(3) الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق وشرح: محمد نبيل طريفي، دار صادر بيروت، ط/1، 1430هـ/2009م، ص 297.

<p>البلد/14 مَسْغَبَةٌ ﴿﴾ والمسغبة في هذه الآية هي الجماعة الشديدة التي يُطعم فيها أشدَّ الناس حاجة.</p>	<p>رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿﴾ النحل/112.</p>		
<p>المطر مطر الرِّحمة الذي ينفع به الأرض والعباد والدواب، لا مطر السَّخَط والعذاب.</p>	<p>الانتقام والعذاب؛ قال تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذِرِينَ﴾ النمل/58 وقال أيضا: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ الأعراف/84</p>	<p>غيث: غائهم الله، وأرض مغيثة، وغثنا ما شئنا، وسقط الغيث في أرض بني فلان، ووقعنا على غيث يقيد المشية، أي على كلاً. ⁽¹⁾ وفي القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ الشورى/28 وقال أيضا: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ الحديد/20 فالغيث هنا هو المطر الغزير الذي به يغيث الله البلاد والعباد.</p>	<p>المطر</p>
<p>الاقتران، والارتباط بشكل عام، لذلك يقول المولى تبارك</p>	<p>الزواج: هو تلك العلاقة الشرعيَّة الأبدية بين الرجل والمرأة؛ لذلك لم يذكر في القرآن الكريم إلا</p>	<p>التزويج الذي يمكن أن ينتهي بخصام فطلاق، فهو غير محكوم عليه بالاستمرارية: قال تعالى: ﴿وَإِنْ</p>	<p>التكاح</p>

(1) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 464.

<p>وتعالى: ﴿ أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴾ الصفات/22 فأزواجهم هنا تعني نظراءهم وقرناءهم من الشياطين، فكلُّ يُحْشَرُ مع من يجانس في العمل.</p>	<p>مرتين، الأولى في زواج رسول الله صلى الله عليه وسلم من زينب بنت جحش، حيث قال الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا ﴾ الأحزاب/37 والثانية في زواج المؤمن الفائز بالجنة بنساء الجنة الحور العين، في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿ كَذَلِكَ وَرَزَوْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ ﴾ الدخان/54 فالزواج هنا هو قران على سبيل الشمول، والدوام.</p>	<p>خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِطُوا فِي الْيَمَامِي فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا ﴾ النساء/3 أي: تزوجوا. وقال أيضا: ﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّالِحِينَ ﴾ القصص/27 أي: أزوجك. وقال أيضا: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾ الأحزاب/49 فالنكاح هنا هو زواج على وجه مخصوص، يتم بعقد، قبل الدخول، وقد يُحْلَى هذا العقد بالطلاق، أو بوفاة أحد الزوجين.</p>
---	--	---

كما عاب على العامة جمعهم للسمع (أسمع) قياسا على (أبصار)، وجمع (أرض) على (أرضين)، وكان معياره في تلك الأحكام العودة إلى القرآن، حيث لم يرد جمع هذه الكلمات في القرآن على هذا الشكل. ومن التماذج التي ساقها لنا الجاحظ في سياق استخدام العامة للألفاظ في غير دالاتها الصحيحة ما يرويه عن الأصمعيّ حيث يقول: "كان الأصمعيّ يقول: قد كان للعرب كلامٌ على معانٍ فإذا ابتدلت تلك المعاني لم يُتكلّم بذلك الكلام، فمن ذلك قول الناس اليوم: ساق إليها صداقها، وإنما كان هذا يُقال حين كان الصّدّاق

إِبْلًا وَغَنَمًا، وفي قياس قول الأصمعيّ، أنّ أصحاب التمر الذين كان التمر دِيَاتِهِمْ ومُهَوَّرِهِمْ، كانوا لا يقولون: ساقَ فلانٌ صداقه، قال ومن ذلك قول الناس اليوم: قد بنى فلانٌ البارحة على أهله، وإنّما كان هذا القول لمن كان يَضْرِبُ على أهله في تلك الليلة قُبَّتَهُ وخيمته، وذلك هو بناؤه. ولذلك قال الأول:

لو نزل الغيثُ لأبنيَنَّ امرئًا كانت له قُبَّةٌ سحقُ بجادٍ.

... وكان الأصمعيّ يعدُّ من هذا أشياء ليس لذكرها هاهنا وجهٌ... وكان الأصمعيّ يقول لا يقولنَّ أحدكم: أكلتُ مَلَّةً، بل يقول: أكلتُ خبزَةً، وإنّما المَلَّةُ موضعُ الخبزة. وكذلك يقول في الرّواية والمزادة، يقول الرّواية هو الجمل، وزعموا أنّهم اشتتقوا الرّواية للشعر من ذلك⁽¹⁾.

ففي رأي الأصمعيّ أنّ النّاس تواضعوا على ألفاظ وعبارات أفرزتها عاداتهم وأعرافهم، ومن ذلك قولهم ((ساق إليها صداقها))، فهذا الكلام لا ينبغي أن يصدر عن من كان التمر دِيَاتِهِمْ ومُهَوَّرِهِمْ، لأنّ الفعل ((ساق)) يؤدّي دلالة القيادة أو الاقتياد، والذي يُساق ويُقاد هو المحمول على السير والتنقل من مكان إلى آخر، وهو ما أشار إليه الزمخشريّ في أساس البلاغة بقوله: "ساق النعم فانساق، وقد علم بنو فلان فأقدتهم خيلا، وأسقتهم إبلا"⁽²⁾.

فلا يجوز أن يقاد التمر أو يُساق، لذا فإنّه من الضّروريّ استبدال هذه العبارة بما يتفق مع الموقف الاجتماعيّ الجديد. والكلام ذاته ينسجم مع العبارة ((بني فلان البارحة على أهله)) لأنّ الفعل ((بني)) يحمل دلالة التّشديد وإنشاء الدّور، فنقول: "بني بيتا أحسن بناء وبنيان، وهذا بناء حسن وبنيان حسن، ((كأنّهم بُنيانٌ مرّصّون))"⁽³⁾ "فالبناؤ بالأهل لا يقال إلّا في حال الارتحال، وأصله أن المعرس كان يبني على أهله خباء، وقالوا بني بأهله، كقولهم أعرس بها، واستبني فلان وابتني، إذا أعرس، قال:

أرى كلّ ذي أهل يقيم وبيتني مُقيما وما استبنيت إلّا على ظهر.

تزوِّج وهو مسافر على ظهر راحلته"⁽⁵⁾.

فالزّواج المتّصل بالرّاحلة هو ما دفع المعرس يرنو إلى بناء الخباء، ومن ثم ارتبط فعل البناء بالزّواج، غير أنّ تلك العادة قد ولّت، ولم يعدّ النّاس يمارسونها، لذا فلا حاجة للنّاس باستعمالها أو ذكرها - حسب الأصمعيّ - ثمّ يعيب على العامّة قولهم ((أكلت مَلَّةً))، ويصوّب الخطأ بقوله ((أكلتُ خبزةً))، لأنّ المَلَّةُ هي موضع طهي الخبزة، "وأطعمته خبز مَلَّةً، وهي الرّماذ الحارّ"⁽⁶⁾.

2- **غلبة الثقافة العاميّة والكلام الملحون على لغتهم:** لم يكن أغلب العوامّ ذوي معرفة كبيرة بفصيح الكلام، بالنظر إلى قدراتهم الثّقافيّة والاجتماعيّة المتواضعة، ممّا انعكس على قدراتهم اللّغويّة، لذا فقد عكف الجاحظ على نقل بعض أحاديث العامّة كما يتلقّف بها أهلها، دون أن يُحدث فيها شيئا من التّتميق اللّفظي وزخرفه أو الإعراب، لأنّه يرى في ذلك إفسادا للمتعة، وذهابا بنكهة الحديث الطّريف، فيقول: "...وكذلك إن سمعت بنادرة من نوادر العوامّ وملحة من ملح الحشوة والطّغام، فإياك أن

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 214 / 215.

(2) الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (سوق) ص 315.

(3) سورة الصف، الآية 4.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 52.

(5) المرجع نفسه، ص 52.

(6) المرجع نفسه، ص 605.

تستعمل فيها الإعراب، أو تشخّير لها لفظاً حسناً، أو تجعل لها من فيك مخرجاً سرياً، فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها، ومن الذي أريدت له، ويذهب استطابهم إياها واستملاهم لها"⁽¹⁾.

فالجاحظ إنما يريد أن ينقل لنا الوقائع اللغوية والنماذج الكلامية لهذه الطبقة من الشعب كما يسمعا من أفواههم، وليس كما يجب أن تكون، وهو بذلك يؤسس لمبدأ من مبادئ لسانيات دي سوسير، حين دعا إلى دراسة اللغة لذاتها، ومن أجل ذاتها، كما هي في الواقع، لا كما يجب أن تكون. وهو — من جانب آخر — يتعمد هذا الأسلوب إدراكاً منه أنّ إثبات الملحون من الكلام لهذه الفئة هو ما يدعو للمتعة الفنية، وحضور الصورة الفكاهية ذات المخرج السخيف، والعادة الكلامية المنحرفة عن الصواب اللغوي، ومما يؤكد حرص الجاحظ على نقل ما يتلفظ به المتكلمون نقلاً واقعياً، لا تحريف فيه ولا تكلف ما يرويه عن أبي إسحاق بن سيار النظام⁽²⁾ الذي أراد أن يزجر كلبا اعترض سبيلهما، فقال: "إن كنت سبع، فاذهب مع السباع، وعليك بالبراري والغياض، وإن كنت بهيمة فاسكت عنا سكوت البهائم، ولا تنكر قولي وحكايتي عنه بقول ملحون. من قولي ((إن كنت سبع)) ولم أقل ((إن كنت سبعاً))!"⁽³⁾.

فعلى الرغم من أن إبراهيم السّيار من كبار علماء عصر الجاحظ، غير أنّه لما أسقط الشكل عن كلمة ((سبع))، التي التقطها الجاحظ دونما تصويب، ليحاكي الواقع اللغوي الذي يجري على الألسن في ذلك العهد، وهو العارف — بالمقابل — بما يجب أن يتلفظه الناس من كلام مُعرب سليم، وإنّما ترك الأمر كما هو عليه، ليزيد القارئ متعة وتشويقاً وإعجاباً؛ لأنّ "الإعراب يفسد نوادر المولدين، كما أن اللحن يفسد كلام الأعراب؛ لأنّ سامع ذلك الكلام إنّما أعجبه تلك الصورة، وذلك المخرج، وتلك اللغة وتلك العادة، فإذا دخلت على هذا الأمر — الذي إنّما أضحك بسخفه وبعض كلام العجمية التي فيه — حروف الإعراب والتّحقيق والتّثقييل، وحولته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفُصحاء، وأهل المروءة والنّجاة، وانقلب المعنى مع انقلاب نظمه، وتبدلت صورته"⁽⁴⁾.

فقد اتّسمت لغة عامّة الشعب — في كثير من الأحوال — بالركاكة والسماحة والسُّوقية في التعبير، ولعلّ في تلك السمات ما يجلب المتعة والاستئناس، لما يتركه من أثر الطّرفة والفكاهة؛ وقد أكّد ذلك في كتاب البخلاء حين قال: "وإن وجدتم في هذا الكتاب لحناً أو كلاماً غير معربٍ ولفظاً معدولاً عن جهته، فاعلموا أنّا إنّما تركنا ذلك لأنّ الإعراب يبغض هذا الكتاب، ويخرجه من حدّه، إلّا أن أحكي كلاماً من كلام متعاقلي البخلاء وأشخّاء العلماء كسهل بن هارون"⁽⁵⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 146.

(2) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام: ولد بالبصرة عام 185هـ/777م، من كبار الفقهاء والمتّقين في عصره من رواد المعتزلة، كان أستاذاً للجاحظ، توفي نحو 221هـ/836م ببغداد. ينظر القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، دار الفارابي، بيروت، ط/1، 1439هـ/2017م، ص 241 / 242 / 243.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 281 / 282.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 282.

(5) الجاحظ، البخلاء، ص 40.

فهذه إشارة من الجاحظ بأنه يميّز في كتاباته بين لغة من كان من البخلاء من عامة الشعب، وبين من كان فوق ذلك مرتبة اجتماعية من الذين امتهنوا البخل، غير أنّهم كانوا من المتعاقدين والعلماء⁽¹⁾. لما في لغة العوام من اللحن وخلوها من الضبط والشكل؛ وذلك لأنّ الجاحظ من رواد المنهج الواقعي Realism، يحرص على الصراحة ونقل المادّة الكلامية إلى القارئ دون تغيير ولا تبديل، حتّى لا يفسد عليه متعته⁽²⁾.

"لكن ممّا يؤسف له حقّاً أن كتاب البخلاء - كما وصلنا بشكله الحالي - يُضيع علينا كثيراً من الفرصة لإدراك هذه الميزة التي قصد إليها الجاحظ قصداً، والسبب في ذلك أنّ الكتاب قد أُعيد فيه نظر الباحثين، ليحقّق هدف اللّغة الفُصحى، لا هدف الجاحظ الفُنيّ عند إثبات الملحون من الكلام"⁽³⁾. غير أنّ في الكتاب من المادّة اللّغوية ما يُثبت ما أقرّه الجاحظ من سمات لغوية لهذه الطائفة من المجتمع العبّاسيّ، حيث يقول الجاحظ متحدّثاً عن امرأة من عامّة الشعب تخاطب أبا القمام، وهو شخصيّة من بخلاء الجاحظ، فتقول: "وبحك يا أبا القمام؛ إنّي قد تزوجت زوجاً نهارياً، والسّاعة وقته، وليست عليّ هيئة فاشتر لي الرغيف آسا، وبهذا الفلس دهنًا، فإنك تؤجر"⁽⁴⁾. فيذكر طه الحاجري في هامش هذه الصّفحة أنّ المخطوط الأصليّ، قد نقل اللفظتين (آسا) و(دهنًا) غير مُعرّبتين، فوردتا على هذا الشكل: (دهن) و(آس)، وهذا ما يُثبت أن الجاحظ كان لا يتحرّى الشكل وتصحيح الملحون من الكلام الوارد على ألسنة هؤلاء العوام. "وعدم شكل لفظتي (آس ودهن) في العبارة هو أقرب إلى الصّحة لملاءمته لغة الشّعْب المتحرّرة من قواعد الشكل والإعراب"⁽⁵⁾.

ولا بأس أن نورد ههنا بعض العبارات والجمل المتنوّعة النّابعة من الحياة العامية لشخصيات كتاب البخلاء، والتي نقلها لنا الجاحظ، "كما سمعها وأثبتها دون تصرّف، وكثير منها ملحون، ومخالف لأوضاع العربية الفصحى في التّركيب بل شاع في الكتاب جوّ عامّيّ العبارة لفظاً وتركيباً"⁽⁶⁾، من قبيل العبارات التّالية:

- ((ليس أنا أسلمته إليه))⁽⁷⁾.
- ((تغديت اليوم؟))⁽⁸⁾.
- ((إنك لست تعلم أنّهم أكلوا كلّ جوارشَن كان عندي))⁽⁹⁾.
- ((لا تريده هو مرّ؟))⁽¹⁰⁾.

(1) ودبعة النجم، الجاحظ والحاضرة العبّاسية، مطبعة الإرشاد، بغداد، دط، 1965. ص 206.
(2) رشيدة عبد الحق اللقاني، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، دات، ص، 307/306.
(3) ودبعة النجم، الجاحظ والحاضرة العبّاسية، ص 206.
(4) الجاحظ، البخلاء، ص 124.
(5) رشيدة عبد الحميد اللقاني، أنماط الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، دراسة في التطور الدلالي للعربية، 306.
(6) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 179.
(7) الجاحظ، البخلاء، ص 36.
(8) الجاحظ، البخلاء، ص 17.
(9) المصدر نفسه، ص 35.
(10) الجاحظ، البخلاء، ص 18.

- ((لا تريده فهو مالح؟))⁽¹⁾.
- ((هذا من علمه ما تسمع))⁽²⁾.
- ((لعله أن يكون إنما أتى من قبل العمامة))⁽³⁾.
- ((ليت أتى قد رأيتك بمرؤ))⁽⁴⁾.
- ((تريد ماذا؟))⁽⁵⁾.
- ((أوليس قد دعوتني؟))⁽⁶⁾.
- ((هو نفسه ليس يشيع))⁽⁷⁾.
- ((فلما رأنا تمشى معنا))⁽⁸⁾.
- ((إن كان ذلك كذلك))⁽⁹⁾.
- ((إنما بي أنني كنت أظن أن أطماع الناس صارت بمعزل عني))⁽¹⁰⁾.
- ((لكان عسى ذلك أن يكون محتملا))⁽¹¹⁾.
- ((وكان إذا كان جديد القميص))⁽¹²⁾.
- ((إن كان التوكل أن أكون متى أخرجت مالي أيقنت بالخلف، وجعلت الخلف مالا يرجع في كيسي، ومتى لم أحفظ أيقنت بأنه محفوظ، فإنني أشهدكم بأنني لم أتوكل قط))⁽¹³⁾.
- ((لو قد ذهب هؤلاء الثقلاء لقد أكلنا))⁽¹⁴⁾.
- ((كما لم تكن فكنت، فكذا لا تكون بعد أن كنت))⁽¹⁵⁾.
- ((تأكل في السوق؟))⁽¹⁶⁾.
- ((فلا تلمني على أن كنت عندي واحدا من أهل عصرك))⁽¹⁷⁾.
- ((لو كان عندك نبيذ كنا في عرس))⁽¹⁸⁾.
- ((قد أخبرت أن عينك مالحة، وأنك ستصيني بعين))⁽¹⁹⁾.

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 18.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

(4) المصدر نفسه، ص 22.

(5) المصدر نفسه، ص 25.

(6) المصدر نفسه، ص 25.

(7) المصدر نفسه، ص 36.

(8) المصدر نفسه، ص 38.

(9) المصدر نفسه، ص 59.

(10) المصدر نفسه، ص 61.

(11) المصدر نفسه، ص 83.

(12) المصدر نفسه، ص 60.

(13) المصدر نفسه، ص 193.

(14) المصدر نفسه، ص 152.

(15) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 453.

(16) الجاحظ، البخلاء، ص 188.

(17) المصدر نفسه، ص 268.

(18) المصدر نفسه، ص 211.

(19) المصدر نفسه، ص 148.

وقد ألف الجاحظ كتاباً ذكره ياقوت الحموي (ت/ 626هـ) فيما ذكر من مؤلفات الجاحظ وكتبه، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، ويبدو أن ما ذكره في البخلاء في (قصة الحارثي)⁽¹⁾، هو جزء يسير منه، إذ وضعه على لسان (أبي الفاتك) قاضي الفتيان أو الشطّار، الذي يعيب على بعض الناس والطفليين منهم خاصّة طريقتهم في تناول الطعام، وهو ما يتّخذ منه الحارثي -أحد بخلاء الجاحظ- مبرّراً لعدم مشاركة الناس له في طعامه⁽²⁾. فقال الجاحظ على لسان الحارثي: "ويمعني من ذلك ما قال أبو الفاتك. قالوا: ومن أبو الفاتك؟ قال: قاضي الفتيان. وإنّي لم آكل مع أحد قطّ إلا رأيت منه بعض ما ذمّه (أي: أبو الفاتك)، وبعض ما شتعه وقبحه، فشيء يقبّح بالشطّار، فما ظنك به إذا كان في أصحاب المروءات وأهل البيوتات؟ قالوا: فما قال أبو الفاتك؟ قال: قال أبو الفاتك: الفتى لا يكون نشالاً، ولا نشافاً، ولا مرسالاً، ولا لكّاماً، ولا مصاصاً، ولا نفاضاً، ولا دلاًكاً، ولا مقووراً، ولا مغربلاً، ولا مُحلقمّاً، ولا مسووغاً، ولا ملغمّاً، ولا مُحضراً، فكيف لو رأى أبو الفاتك اللطّاع والقطّاع والنّهاش والمدّاد والدقّاع والمحوّل؟

والله إنني لأفضل الدهاقين حين عابوا الحسنو، وتقزّزوا من التعرّق، وبهرجوا صاحب التّمشيش، وحين أكلوا بالبارجين⁽³⁾، وقطّعوا بالسكّين، ولزموا عند الطّعام السكّنة، وتركوا الخوض، واختاروا الزّمزمة. أنا والله أحتمل الضيف والضيفن، ولا أحتمل اللغموط ولا الجرذبييل. والواغل أهون عليّ من الرّاشن⁽⁴⁾.

فقد جمع هذا النصّ جملة من المصطلحات العامّة التي يتداولها العوامّ في حياتهم اليوميّة، وهي ألفاظ تحمل من المعاني التي لا نعثر عليها في المعاجم وكتب اللّغة⁽⁵⁾؛ وقد وضع الجاحظ تفسيراً لكلام أبي الفاتك وهو أشبه ما يكون بالمعجم العامّي، والذي يبيّنه الجدول التالي⁽⁶⁾:

الكلمة	تفسيرها حسب الجاحظ
التشال	الذي يتناول من القدر، ويأكل قبل التّضحج، وقبل أن تنزل القدر، ويتنأمّ القوم.
التشاف	الذي يأخذ حرف الجرذقة، فيفتحه، ثم يغمسه في رأس القدر، ويشرّبه الدّسم. يستأثر بذلك دون أصحابه.
المرسال	رجلان: أحدهما إذا وضع في فيه لقمة هريسة أو ثريدة أو حيسة أو أرزّة، أرسلها في جوف حلقة إرسالاً. والوجه الآخر: هو الذي إذا مشى أشبّ من فسيل أو شجر، قبض على رأس السّعفة، أو على رأس الغصن، لينحيتها عن وجهه، فإذا قضى وطره أرسلها من يده. فهي لا محالة تصكّ وجه صاحبه الذي يتلوه، لا يحفل بذلك ولا يعرف ما فيه.
اللّكّام	الذي في فيه اللّقمة، ثم يلكمها بأخرى، قبل إجادة مضغها أو ابتلاعها.

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 67.

(2) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 183.

(3) البارجين: من أدوات الأكل تشبه الشوكة التي نستعملها في عصرنا.

(4) الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، ص 68/67.

(5) إبراهيم السامرائي، دراسات في اللّغة، مطبعة الغاني، بغداد، ط1، د/ت، ص 201.

(6) ينظر الجاحظ، البخلاء، 78/77/76.

المصاص	الذي يمصّ جوف قبضة العظم، بعد أن استخرج تحته، واستأثر به دون أصحابه.
التفاض	الذي إذا فرغ من غسل يده في الطست نفض يديه من الماء، فنضح على أصحابه.
الدلاك	الذي لا يجيد تنقية يديه بالأشنان، ويجيد دلكتها بالمنديل.
المقور	الذي يقور الجرادق، ويستأثر بالأوساط، ويدع لأصحاب الحروف.
المغريل	الذي يأخذ وعاء الملح، فيديره إدارة الغرغال ليجمع أبازيه، يستأثر به دون أصحابه. لا يبالي أن يدع ملحهم بلا أزار.
المحلّم	الذي يتكلمم واللّمة قد بلغت حلقومه.
المسوغ	الذي يعظم اللقم، فلا يزال قد غصّ، ولا يزال يسيغه بالماء.
الملغم	الذي يأخذ حروف الرّغيف، أو يغمز ظهر التّمره بإبهامه، ليحمل له من الزّيد والسّمن، ومن اللّبن واللّبأ، ومن البيض أكثر.
المخضّر	الذي يدلك يده بالأشنان من الغمر و الودك، حتّى إذا اخضّر واسودّ من الدّرن، ذلك به يده.
اللّطاع	الذي يلطع إصبغه ثم يعيده في مرق القوم أو لبنهم أو سويقهم وما أشبه ذلك.
القطّاع	الذي يعض على اللّمة، فيقطع نصفها، ثم يغمس النّصف الآخر في الصّباغ.
النّهاش	الذي ينهش اللّحم كما ينهش السّبع.
المدّاد	الذي ربّما عضّ على العصبه التي لم تنضج وهو يمدّها بفيه، ويده توتّرها. فربّما قطعها بنتّره، فيكون لها انتضاح على ثوب المؤاكل. وهو الذي إذا أكل مع أصحابه الرّطّب أو التّمرة أو الهريسة أو الأرزّة، فأتى على ما بين يديه، مد ما بين أيديهم إليه.
الدّفاع	الذي إذا وقع في القصة عظّم، فصار ممّا يليه، نحاه بلقمة من الخبز، حتّى تصير مكانه قطعة من لحم. وهو في ذلك كأنّه يطلب بلقمته تشريب المرق، دون إراغة اللّحم.
المحوّل	الذي إذا رأى كثرة التّوى بين يديه، احتال له حتّى يخلطه بنوى صاحبه.
الواغل	طفيليّ الشّراب.
الرّاشن	طفيليّ الطّعام.

وعلى هذا التّسق نجد الجاحظ يصنع لنا مُعجماً خاصّاً بهذه الطّبقة الاجتماعيّة، التي أفرد لها كتاباً أسماه (البخلاء)، فكان سبيله أن يولّد الأحاديث على ألسنة هؤلاء، فيرصد فيه مادّة لغويّة غزيرة استمدّها من الثقافة العاميّة السّائدة في عصره.

وقال الجاحظ محدّثاً عن الكنديّ أحدٍ بخلائه، والذي كان صاحب دورٍ للسّكن: "وإذا كثر الدّخول والخروج والفتح والإغلاق والإقفال وجذب الأقفال، تهشّمت الأبواب، وتفلّقت الرّزات، وإذا كثر الصّبيان

وتضاعف البُوش ونُزعت مساميرُ الأبوابِ، وقُلعتْ كلُّ ضَبَّةٍ، ونُزعت كلُّ رُزَّةٍ، وكُسرت كلُّ حوزةٍ، حُفر فيها آبارُ الرُّدو، وهشَّموا بلاطها بالمداحي. هذا مع تخريب الحيطان بالأوتاد وخشب الرُّفوف⁽¹⁾.

فالرُّزَّة من أفاظ المعجم، في حين أن كُلاً من (البوش) و(الضَبَّة) و(الحوزة) و(الرُّدو)، فلا نثر عنها في المعجم بالمعنى الذي يُريده الكندي.

ولا يكتفي الجاحظ بالجوِّ العامِّي للفظة، بل يتعداه إلى العبارة العامِّيَّة، التي يرمي من خلالها إلى تصوير البيئة الفقيرة الشَّحيحة على ألسنة شخصيات بخيلة، ولعلَّ قصَّة ذلك العراقيِّ مع المروزيِّ خير مثال على ذلك، حيث كان المروزيِّ يحجَّ ويتجر، وينزل على رجل من أهل العراق، فيكرمه ويحسنُ ضيافته، وفي كلِّ مرَّة كان المروزيِّ يدعو العراقيِّ لزيارته بمرو، حتَّى يرِدَّ له صنيعه وعظيمَ إحسانه، "فعرضت لذلك العراقيِّ، بعد دهر طويل حاجة في تلك التَّاحية، فكان ممَّا هوَّون عليه مكابدة السِّفر، ووحشة الاغتراب مكان المروزيِّ هناك، فلمَّا قدم مضى نحوه في ثياب سفره وعمامته وقلنسوته وكسائه، ليحطَّ رحله عنده... فلمَّا وجده قاعداً في أصحابه، أكبَّ عليه وعانقه، فلم يره أثبتته، ولا سأل عنه سؤال من رآه قط. قال العراقيُّ في نفسه: لعلَّ إنكاره إيَّاي لمكان القناع، فرمى بقناعه، وابتدأ مساءلته، فكان له أنكر. فقال: لعلَّه أن يكون إنمَّا أتى من قِبَل العِمامة؛ فنزعها ثمَّ انتسب، وجدَّد مساءلته، فوجده أشدَّ ما كان له إنكاراً. قال فلعلَّه إنمَّا أتى من قِبَل القلنسوة؛ وعلم المروزيُّ أنَّه لم يبق شيء يتعلَّق به المتغافل والمتجاهل، فقال: لو خرجت من جلدك لم أعرفك: «ترجمة هذا الكلام بالفارسية»: اكرابوست بارون بيائي نشناست"⁽²⁾.

فقد أظهر هذا المروزيِّ الغباء والجهل وإنكار معرفته لصديقه العراقيِّ، مخافة أن يتحمَّل تكاليف الإطعام وإنفاق المال إكراماً له، وما زاد من طُرْفَةِ الموقفِ قوله: "لو خرجت من جلدك لم أعرفك"، حتَّى يجعل العراقيُّ يكفُّ عن محاولات التعريف بنفسه، من شدَّة الشحِّ، والحرص على عدم إنفاق المال، وهي عبارة نابعة عن العقليَّة العامِّيَّة السائدة في الأوساط العامِّيَّة التي تنتمي إليها الطبقات الدُّنيا من المجتمع في أيام الجاحظ.

3- إشباع ضمير تاء المخاطبة المتَّصلة بضمير الغائب (الهاء) أو المتكلم (الياء): تقول وديعة النجم

في كتابها الجاحظ والحاضرة العباسية، أنَّه من السَّمات التي لوحظت في كلام العامَّة سمة إشباع بعض الحركات وجعلها حروفاً، خاصَّة عند مخاطبة المؤنَّث في صيغة الماضي، وهي من السَّمات البارزة التي نقلها لنا الجاحظ على ألسنة بعض بخلائه⁽³⁾، حيث يقول أحدهم مخاطباً امرأة: "والله ما كنت ذات مال قديماً ولا ورثته حديثاً، وما أنت بخائنة في نفسك، ولا في مال بعلك، إلَّا أن تكوني وقعت على كنز، وكيف دار الأمر، فقد أسقطت عني مؤونة وكفيتيني هذه النَّائبة"⁽⁴⁾.

فلاحظ هذا الإشباع في: ورثته وكفيتيني، والأصل ورثته وكفيتيني على الترتيب.

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

(3) وديعة النجم، الجاحظ والحاضرة العباسية، ص 207.

(4) الجاحظ، البخلاء، ص 30.

4- خلّو لغة العامّة من دقّة التّمييز بين المفرد والجمع: يلاحظ على لغة شخصيّات كتاب البخلاء، عدم الدقّة في التّمييز بين المفرد والجمع، وذلك ما نستنتجه من كلام امرأة من عامّة الشعب تسمّى معاذة العنبريّة، حيث تقول: "فأمّا المصران فإنّه لأوتار المندفة"⁽¹⁾. فلم تقل (فإنّها) للدلالة على الجمع، وذلك لأنّ العامّة تعتقد أنّ المصران مفرد يجمعونها مصارين⁽²⁾.

5- المصطلح الأعجميّ في لغة العوامّ: يلجأ الكثير من العوامّ إلى استخدام ألفاظ فارسيّة للتعبير عن أغراضهم وحاجاتهم، ولنا في كتاب البخلاء نماذج كثيرة عن تلك الألفاظ الأعجميّة التي شاعت في عصر الجاحظ، ومن ذلك ما أورده في قصص أهل خراسان، وأهل مرو، فقد استخدمت كلمة "الطّاهج"⁽³⁾ بفتح الطّاء للتعبير عن اللحم المشرّح بتشديد الطّاء، وفي قصّة "زبيدة بن حميد"⁽⁴⁾ الذي لجأ إلى استخدام كلمة "الجوارشن"، وهي كلمة فارسيّة تعني الدّواء الذي يساعد على الهضم⁽⁵⁾. وفي القصّة ذاتها يستخدم بعض الشخصيّات كلمتي "الخوّان" بضم الخاء، وهو ما يؤكّل عليه، و"التّخت" الذي يعني الوعاء الذي تصان فيه الثياب، و"النرد" الذي يعني الصّندوق ويسمّى أيضا "النردشير"، كلّها كلمات فارسيّة معرّبة⁽⁶⁾.

6- ظاهرة اللّحن في كلام العامّة: يقول الجاحظ: "ولأهل المدينة ألسنٌ ذليقة، وألفاظٌ حسنة، وعبارة جيّدة. واللّحن في عوامّهم فاش، وعلى من لم ينظر في النّحو منهم غالب"⁽⁷⁾. فقد أكّد الجاحظ انتشار ظاهرة اللّحن في ألسنة العامّة من النّاس، تلك الطبقة التّافذة في المجتمع العبّاسيّ، وقد أولى الجاحظ ظاهرة اللّحن عند العوامّ اهتماما بالغا، سنعرض له في الفصل الرّابع الخاصّ بمسألة الاحتكاك اللّغويّ.

خامسا: لغة المولّدين:

المولّدون طبقة بارزة في المجتمع العبّاسيّ، وقد ظهرت هذه الفئة من المجتمع نتيجة لعلاقة التّزاوج والمصاهرة بين العرب وغيرهم من الأجناس والشّعوب الأخرى، سواء تعلّق الأمر بتلك التي وفدت على أرض العرب في العراق لدوافع علميّة أو تجاريّة أو أغراض أخرى، أو بسكّان تلك البلاد التي فتحها المسلمون واستقروا بها، فتوتّقت العلاقات الاجتماعيّة بين العرب والأعاجم، حيث يكاد العربيّ خالص الدّم في بغداد ينتفي أثره، فالأغلب من أبناء العرب أمّهاتهم من الإماء والجواري السنديّات والفارسيّات والتركيّات والرّوميّات والصّقلبيّات... فنشأت هذه الطبقة المهجين، التي لا شك أنّ تتأثّر عربيّتها، فتتأى عن سليقيّتها، وخصائصها التركيبيّة والصّوتيّة والمعجميّة والصّرفيّة والأسلوبيّة.

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 33.

(2) وديعة النجم، الجاحظ والحاضرة العبّاسية، ص 207. وينظر رشيدة عبد الحميد اللقاني، أنماط الحياة الاجتماعيّة في كتابات الجاحظ، ص 324.

(3) الجاحظ، البخلاء، ص 23.

(4) ينظر المصدر نفسه، ص 35.

(5) المصدر نفسه، ص 35.

(6) المصدر نفسه، ص 72.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 146.

وقد أبلغنا الجاحظ في حيوانه عن الفرق بين الأعراب والمولدين في قول الشعر أو روايته في النص التالي فقال: "إنَّ الفرق بين المولّد والأعرابيّ، أن المولّد يقولُ بنشاطه، وجمعُ باله الأبيات اللاحقة بأشعار أهل البدو، فإذا أمعن انحلت قوّته، واضطرب كلامه"⁽¹⁾.

من خلال هذا النصّ يمكننا استنباط أهمّ خصائص لغة المولّدين:

- 1- الوهن والعجز عن استكمال الكلام، وعدم القدرة على استحضاره؛ وهو ما يشبه الحبسة.
- 2- اضطراب الكلام وعدم استقامته.

ويُرجّح الجاحظ كقّة شاعريّة الأعراب من سكّان البوادي، والعرب الخلّص من سكّان الحضر، عن غيرهم من سكّان الثرى والأمصار التي يغلب على قاطنيها طابع المهجنة، ذلك لأنّ الأعراب دماؤهم عربيّة خالصة نقيّة، أما دماء المولّدين فممزوجة ومختلطة. يقول: "والقضيّة التي لا أحتشم منها ولا أهاب الخصومة فيها أن عامّة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب، أشعر من عامّة شعراء الأمصار والثرى، من المولّدة والثابتة، وليس ذلك بواجب لهم في كلّ ما قالوه، وقد رأيت ناسا منهم يبهرجون أشعار المولّدين، ويستسقطون من رواها. ولم أر ذلك إلّا في راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يروي، ولو كان له بصرٌ لعرف موضع الجيد ممّن كان، وفي أيّ زمان كان"⁽²⁾.

من هذا النصّ نستخلص موقفا للجاحظ حول سمات لغة المولّدين الشعريّة، والذي نلخصه فيما يلي:

- 1- رداءة شعر المولّدين، وعدم الاعتداد به، وإهماله وبهرجته من قبل رواة الشعر والعارفين بجبايا النظم.
- 2- عدم الثقّة برواة أشعار المولّدين، لانفتقارهم البصيرة الناقدة، التي يُتبيّن بها جيّد الشعر من رديئه، وتُشخّص بيئته الزمانيّة والمكانيّة، وتُعرف من خلالها الطّروف والملابسات غير اللغويّة المحيطة بالقصيدة. وذلك هو الجوهر والأساس الذي تقوم عليه الرّواية السليمة.

المبحث السادس: اللّغات الخاصّة Special language

"مصطلح يستخدم في علم اللّغة الاجتماعيّ للإشارة إلى أضرب اللّغة التي يستعملها المتخصّصون في الكتابة حول موضوع تخصّصهم، مثل اللّغة التي تُستعمل في علم الثّبات والقانون والاقتصاد وعلم اللّغة...، وتتطلّب دراسة هذا الصّنف من اللّغات النّظر في المصطلحات، وتحديد المعالم اللغويّة الخاصّة بكلّ وحدة منها، وبطبيعة الأداء اللغويّ"⁽³⁾.

ويعرّف ((جون دي بوا Dubois)) في تعريفه للّغة الخاصّة بقوله: "نظام لغويّ فرعيّ يجمع بين الخصائص اللغوية لحقل معين، والواقع أن المصطلحية الكامنة وراء هذا المفهوم هي موجودة عموما لتحديد المفاهيم والمصطلحات التي تعبر عن مجال معيّن. من وجهة النّظر هذه يُستحسن الحديث عن الألفاظ الخاصّة عوض اللّغة الخاصّة"⁽⁴⁾.

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ج/3، ص 130.

(3) محمود سليمان ياقوت، قاموس علم اللّغة، مكتبة الآداب القاهرة، ط/1، 2011، ص 779.

(4) V/J. Dubois et autre, dictionnaire de linguistique, Larousse-Bordas, paris, édition 2002, p440.

ويقول عبد الصبور شاهين في تعريفه للغة الخاصة: "ويُقصد باللغات الخاصة تلك اللغات التي تستعملها الجماعات المتحيّزة والعصابات والمهن، والطوائف المتميّزة، وأقرب الأمثلة إلينا ما نجد من الفارق الكبير بين لغتنا الجارية ولغة أحكام المحاكم، ومحاضر التحقيقات، فهذه لغة قانونية ذات مصطلحات خاصة بها تستعملها في معان ثابتة، بل وتصوغ عبارتها صياغة متميّزة لا يألفها الإنسان إلا حين يجدها مكتوبة بخط أحد المحضّرين"⁽¹⁾.
ومن خلال التعاريف السابقة ندرك بأنّ اللغات الخاصة أو لغات التخصص في عمومها هي نظام لغويّ يشير إلى مجالات محدّدة من المعرفة، لها خصوصيات المعجميّة (المصطلحيّة) والصرفيّة والتركيبية، وتستعمل لأغراض وسياقات خاصة، تميّز عن اللغة العامّة بالواقعيّة والدقّة والوضوح والاختصار، وهذا ما يؤكّده علي القاسمي من خلال هذا التعريف: "اللغة الخاصة جزء من اللغة العامّة، وتعتمد في وجودها عليها، وتستقي معظم عناصرها منها، ولكنها أقل منها كمًّا، وأكثر منها دقّة، فاللغة الخاصة نوع مقنّن ومُرَمَّز من أنواع اللغة العامّة، ويستعمل لأغراض خاصة في سياقات حقيقيّة، وليست خياليّة كما هو أحياناً في اللغة العامّة"⁽²⁾.

أولاً: لغة المتكلمين والفلاسفة:

"كان الجاحظ متكلمًا جدلاً، وكان شيخاً من شيوخ المعتزلة الكبار، وصاحب فرقة من فرقهم دُعيت الجاحظيّة، وهذا ما ردّده الباحثون منذ العصر العباسيّ، واتفقوا عليه، أمثال الأشعريّ في كتابه ((مقالات الإسلاميين))، والمسعوديّ في ((مروج الذهب))، والشهرستانيّ في ((الملل والنحل))، وابن المرتضى في ((طبقات المعتزلة))"⁽³⁾.

فعلم الكلام هو ذلك العلم الذي يبحث في الدّين والفلسفة، حيث يقول الجاحظ: ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام حتّى يكون الذي يُحسن من كلام الدّين في وزن الذي يُحسن من كلام الفلسفة"⁽⁴⁾.
فهذا العلم -إذن- موضوعه الدّين والفلسفة حسب رأي الجاحظ الذي يُعدّ من أقدم من استعمل مصطلحي ((علم الكلام والمتكلمين))⁽⁵⁾، ومن الطّبيعيّ أن تكون لهذه الفئة لغة خاصة بالمفاهيم الفلسفيّة والكلامية التي تواضعوا عليها في آرائهم الماثلة في خطبهم وكتابتهم، فابتكروا لذلك ألفاظاً جديدة لم تكن في لغة العرب، يعبرون بها على معانيهم، وقد اقتدى بهم المهتمّون بهذا العلم، واقتفوا آثارهم، فقد "تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكلّ خلف، وقدوة لكلّ تابع. ولذلك قالوا العرّض والجوهر، وأيس وليس، وفرّقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الهدية والهوية وأشباه ذلك"⁽⁶⁾.

فقد ذكر الجاحظ بعض ألفاظ المتكلمين مثل: العرّض والجوهر وأيس وليس والبطلان والتلاشي والهدية والهوية والتي سيأتي ذكر دلالاتها فيما بعد، كما عرض الجاحظ لألفاظ المتكلمين في شعر أبي نواس حين قال: "وقد

(1) عبد الصبور شاهين، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/6، 1413هـ/1993م، ص 174.
(2) علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط/2، 2019. ص 66.
(3) علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط/1، 1980، ص 107.
(4) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 134.
(5) علي بوملحم، المعاني الفلسفية عند الجاحظ، ص 107.
(6) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 139.

تحسّن أيضا ألفاظ المتكلمين في شعر أبي نواس، وفي كلّ ما قالوه على وجه التّظرف والتّمّح، كقول أبي نواس⁽¹⁾:

وذات خدّ مورّد	قوهية المتجرّد
تأمل العين منها	محاسنا ليس تنفد
فبعضها تناهى	وبعضها يتولّد
والحسن في كلّ عضو	منها معادّ مردّد

فمن ألفاظ المتكلمين المدرجة في الأبيات السابقة ((تناهى، وتولّد))، ويمكن عرض هذه الألفاظ وسابقتها مع ذكر دلالاتها المستمدة من معاجم مصطلحات علم الكلام من خلال الجدول الآتي:

الكلمة	دلالاتها في معجم مصطلحات علم الكلام.
<p>العرض</p> <p>عَرَضَ الشَّيْءُ ظَهَرَ، وبداء، ولم يَدْم، والعرب يطلقون العرض على عدّة معان. منها الأمر الذي يعرض للمرء، فكأن المتكلمين والفلاسفة استنبطوا معنى العرض من أحد هذه المعاني، فدلّوا به على ما لا يقوم بذاته، وهو الحالّ في موضوع...⁽²⁾</p> <p>والعارض، والعرض ((ما لا ثبات له)).</p> <p>ويستخدم مفهوم ((العرض)) منطلقاً للدلالة على الصّفة التي ((تعرض)) للشّيء اتّفاقاً أو صدفة، فيظهر ويبرز ويبدو بها، وذلك بحيثيتين:</p> <p>أ- بحيث يمكن لهذه الصّفة العارضة للشّيء أن تزول، ولا يزول الشّيء الذي ((عرضت)) له.</p> <p>ب- وبحيث تكون هذه الصّفة معرّضة للشّيء غير مبيّنة لحقيقته، أي أن تكون من ((الأعراض))؛ و((أعراض)) الكلام و((معارضته)) و((معارضته)) الكلام ((غير المبين))، لما فيه من ((تعريض))؛ و((التعريض)) خلاف ((التصريح)).</p> <p>لقد استخدم لفظ العرض منطلقاً في معرض الحديث عن الصّفات غير المعرّفة وغير المحدّدة، وغير المبيّنة لحقيقة الموصوف.⁽³⁾</p>	<p>الجوهر</p> <p>الجوهر مفهوم صيغ على وزن ((فوعل)) من فعل ((جهر))؛ والجهر يفيد معاني متعاضدة منها:</p> <p>أ- معنى ((غياب ما يستر وما يحجب))؛ يقال: رأى فلان الشّيء جهرة، بمعنى ((لم يكن بينهما لا ستر ولا حجاب))؛ كما يقال عن الأرض: ((العارية والمستوية التي ليس بها ما يمكن أن يخفي ما يوجد بها)) أنّها ((الجهراء)).</p> <p>ب- معنى ((الظهور)) و((العلائية))، إنّ ((الجهرة)) هي ((العلائية))، وهي ((ما ظهر))، كما أنّ ((أجهر)) فلان الشّيء و((جوهره)) هما بمعنى ((أعلن به)) و((أظهره))، و((الجهر)) ((إعلان)) و((إظهار))؛ ومن هنا قيل: ((جهر)) فلان البئر، و((اجتهرها)) بمعنى ((أظهر))</p>

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 141.

(2) ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د/ط، 1982، ج/2، ص 68

(3) حصو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط/1، 2016 ص 371.

الفصل الأول: البنية اللغوية والمستوى الاجتماعي عند الجاحظ.

<p>ماءها.</p> <p>ت- معنى ((الوضوح)) و((البيان))، يقال للأمر ((الواضح)) و((البيّن)) أنّه الأمر ((المجهر)).</p> <p>إنّ ((الجوهر)) إذن هو ما يكون في الغاية من البيان والوضوح والظهور والعلائية.</p> <p>لقد استخدم ((الجوهر)) معنوياً للدلالة: على ((الخليقة)) و((الجبلة)) و((الفطرة))؛ إنّ ((جوهر)) كلّ شيء ((ما خلقت عليه جبلته)).⁽¹⁾</p> <p>ويطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان: منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العرض. ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها. ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. ومنها الموجود الغني عن محلّ يحلّ فيه...²</p>	
<p>الأيسية والليسية نسبة إلى أيس وليس. وفي اللسان: ((أيس وليس، أي من حيث هو وليس هو)).⁽³⁾</p> <p>أيس لفظ عربي مهجور، تقول حيث هو وليس هو. قال الليث: أيس كلمة قد أميتت، إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول: جي به من أيس وليس أي من حيث هو موجود، وغير موجود... وقد استعمل الفلاسفة أيس بمعنى الوجود والموجود، وليس كما استعملوا العدم والمعدوم... والمؤيس عندهم هو الموجد، والتأيس هو التأثير، أو الإيجاد.⁽⁴⁾</p>	<p>أيس وليس</p>
<p>أو الباطل، وأما الباطل والفساد فهما في اللغة بمعنى العدم، فيقال: بطل إذا عدم وتلاشى. ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾، أي عدمتا ولم تحصلا في الوجود. وهما نقيض الصّحة والثبوت، فإذا أضيف الفساد أو البطلان إلى حاصل موجود، فعلى معنى: سقوط حكمه، ونفي الاعتداد به في المراد. ويستعملان في الشريعة في كلّ واقع على غير حدّه وحقيقته. والبطلان والفساد سواء في كلّ ما يستعمل من أحكام الشريعة، وليس أحدهما بأكّد من الآخر، في أنّ كلّ واحد منهما يُستعمل فيما لا يقع موقعه، فيكون كأنّه لم يوجد.</p> <p>الحكم بالبطلان وهو نقيض الصّحة... وأما الفساد فمرادف للباطل عندنا.⁽⁵⁾</p>	<p>البطلان</p>
<p>التلاشي والملاشاة يراد بهما الإفناء، كأنّه جعلهم كلّاً شيئاً.⁽⁶⁾</p>	<p>التلاشي</p>
<p>نسبة إلى ((هذا)).⁽⁷⁾ أو هو اسم مشتق من ((هذا))، ويطلق على ما به يكون الشيء هذا الشيء لا غيره. و(دون سكوت) الذي وضع اللفظ اللاتيني (Ecceitas) يعرفه بقوله أنّه يدلّ على مبدأ التفرّد الذاتي، أي على ما تتعيّن به الطبيعة فتصير جزئية.⁽⁸⁾</p>	<p>الهدية</p>
<p>هو ضمير للغائب المفرد، وإذا استعمل في اللغة الفلسفية دلّ على المعاني التالية:</p> <p>1- الهو المسمّى رابطة وعناه بالحقيقة الوجود.</p>	<p>الهوية</p>

(1) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص 254.

(2) ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج/1، ص 424.

(3) ينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 140.

(4) ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج/1، ص 184.

(5) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص 136.

(6) ينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 140.

(7) المصدر نفسه، ج/1، هامش ص 140.

(8) ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج/2، ص 519.

	<p>2- الهو المطلق: وهو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره، فإن كل ما هويته موقوفة على غيره، فهي مستفادة منه، فمتى لم يعتبره غيره لم يكن هو هو.</p> <p>3- الهو الذي لا يصحّ شهوده للغير، كغيب الهوية المعبّ عنه كنها باللاتعين، وهو أبطن البواطن...⁽¹⁾</p> <p>والهوية لفظة مولدة يعنى بها ((الذاتية))، أي إنّ الشّيء ((ذاته هي ذاته)) أو إنّ الشّيء ((هو هو))؛ يتمثل الاستخدام المنطقي للفظة ((الهوية)) في ما يسمّى ((قانون الهوية))، ومقتضاه ((أنّ الشّيء لا يمكنه أن يكون هو، وليس هو في نفس الوقت)).⁽²⁾</p>
الماهية	<p>المقول في جواب ما هو؟، بحيث يكون المسؤول عنه مفهوما كلياً، ويكون اسم السؤال ((ما)) آتيا بمعنى ((أى)) التي يُطلب بها التّبين، من هنا كانت الماهية ((إفهاما)) مُجيباً عن ((الاستفهام)) ومبيّناً لجنس ((ذات)) المستفهم عنه ونوعه و لجنس ((صفات)) المستفهم عنه ونوعه.⁽³⁾</p>
التناهي	<p>تناهى الشّيء، بلغ غايته، وتناهى الماء وقف في الغدير وسكن. ومنه قول المتنبي: تناهى سكون الحسن في حركاتها. والتناهي بالمصطلح الغربي (Finitude)، وهو صفة في كلّ متناه. ونظرية التناهي هي القول أنه ليس ثمة شيء لا متناه بالفعل، وإنما هنالك أشياء متناهية تخضع لقانون العدد. وتسمّى هذه الأشياء المتناهية بالأشياء المحدودة. وإذا قيل أن العقل لا يستطيع أن يتصوّر اللامتناهي الرياضي قال أصحاب نظرية التناهي أنّ الموجود في الأذهان غير الموجود في الأعيان. وتطلق نظرية التناهي أيضاً على مذهب من يقول أن وكلّ قطاع من عالم الواقع متناه...⁽⁴⁾</p>
التوليد / التولّد	<p>التولّد ((نتوج)) والتوليد ((إنتاج))، يقال: ولّد الرّجل غنمه ((توليداً)) بمعنى: ((نتجها)) و((أكثره)). إنّ كذا ((يولّد)) كذا يعني: أنّ كذا ((ينتج)) كذا، كما أن كذا ((يتولّد)) عن كذا، بمعنى كذا ((ينتج)) عن كذا.</p> <p>((العلاقة التولديّة)) أو ((العلاقة التوليدية)) علاقة ((استدلالية)) يرتبط بها ((الدليل)) باعتباره ((مولّداً))، والمدلول باعتباره ((ولداً)) و((نتاجاً)).⁽⁵⁾</p> <p>والتوالد في الحياة هو الفعل الذي يتم به إنسال أفراد جدد يستمرّ بهم بقاء النوع. فإذا كان التوالد في النبات أو الحيوان سمي تناسلاً، وإذا كان في الخيل والأنعام سمي تسافداً، وإذا كان في الطيور الأهلية سمي تراصعاً.⁽⁶⁾</p>

كانت هذه أبرز المصطلحات والألفاظ التي طبعت لغة المنتسبين إلى مجال علم الكلام، والتي كان أغلبها متصلاً اتصالاً وثيقاً بمجال الدين والفلسفة، حيث إنّ المتكلم لا يكون متكلماً حقيقياً إلا إذا جمع بين حسن الكلام

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج/2، ص 525.
(2) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص 350.
(3) المرجع السابق، ص 452.
(4) ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج/1، ص 351.
(5) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص 230.
(6) ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج/1، ص 359 / 360.

في الدين وحسن الكلام في الفلسفة⁽¹⁾ كما سلف ذكره. لذا فإننا نجد السمات الدينية والفلسفية تطغى بشكل جلي على خطابات هذه الفئة من المجتمع، وهذه الشريحة المنتمية إلى هذا الحقل المعرفي، وهذا أمر طبيعي لأن اللغة ترجمان الثقافة والهوية والمعتقد.

ثانياً: لغة الشعراء:

تأثرت لغة الشعر بمستجدات البيئة العباسية، فقد دأب الشعراء على اختلاف مذاهبهم وأعرافهم على إدراج صور من البيئة الجديدة في أشعارهم، سواء تعلق الأمر بالدين أو العلم أو المجتمع أو التاريخ...، ولم يكن الشاعر العباسي بمنأى عن ثقافة عصره، إذ نجد أغلب شعراء هذه المرحلة قد تردّد على الكتاب والمسجد والمرید وجالس فقهاء وعلماء عصره، وحضر المناظرات والمناقشات، وأخذ بعض العلوم التي راجت في تلك الحقبة؛ وقد كان المجتمع العباسي عامته وخاصته على اهتمام كبير بالشعر وإقبال عليه، لما له من مكانة رفيعة، وحظوة كبيرة لدى الناس، ولا أدل على ذلك ما أورده الجاحظ في كتبه من ألوان الشعر التي جاوزت الألف وخمسائة بيت من الشعر الجاهلي والإسلامي والأموي والعباسي، موزعة على كتابيه البيان والتبيين⁽²⁾ والحيوان، ناهيك عن الكتب الأخرى. ولعل أهم الميزات التي وسمت لغة الشعر في هذا العصر:

1- رقة اللغة وسلاستها:

كان للحياة الجديدة والعوامل الحضارية التي ميّزت العصر العباسي أثر عميق على لغة الشعر، وهو ما دفع الشعراء إلى استحداث أساليب جديدة تسير ذلك العهد، حيث جنحوا إلى التزم لغة وسيطة "بين لغة البدو الزاخرة بالكلمات الوحشية، ولغة العامة الزاهرة بالكلمات المبتذلة"⁽³⁾. كما حرص الشعراء في ذلك العصر -عربا كانوا أم فرسا- على "انتقاء ألفاظ قصائدهم ومعانيها وفق المقام المناسب، فإن كان في مدح الطبقة الحاكمة، أثر الجزالة والفخامة وقوة السبك، وإن كان في غير ذلك لم يجد بأسا في اعتماد الألفاظ السهلة والمعاني البسيطة"⁽⁴⁾.

2- تأثرها بالقرآن:

تأثرت لغة الشعر بالقرآن الكريم لفظا ومعنى، وهذا نتيجة إقبال بعض الشعراء على حفظ كتاب الله، يقينا بجمال بلاغته، وعظم بيانه، ورغبة في تقويم ألسنتهم، وتهذيب لغتهم؛ فهذا أبو نواس رغم مجونه وفساد أخلاقه، غير أنه "كان فقيها، عارفا بالأحكام والفتيا، بصيرا بالاختلاف، صاحب حفظ ونظر ومعرفة بطرق الحديث، ويعرف ناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومشابهه، وكان أحفظ لأشعار القدماء والمخضرمين وأوائل الإسلاميين والمحدثين"⁽⁵⁾. فقد ذكر ابن المعتز في طبقاته أنه طلب من جمع -كان أبو نواس بينهم- الإتيان ببيت شعر فيه آية من القرآن، فأخذوا يفكرون حتى بادروهم أبو نواس قائلا:⁽⁶⁾

وفتية في مجلس وجوههم
ريحانهم قد أمنوا التقيلا

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 98/97.

(2) ينظر أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجا، ص 171.

(3) شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 567.

(4) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجا، ص 189.

(5) عبد الله بن محمد بن المعتز، طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، ط/2، 1968م، ص 201.

(6) المرجع نفسه، ص 201.

دانيةً عليهم ظلالها ودُلت قطوفها تذيلاً

فلما لاحظ أنّ نواس يقتبس في البيت الثاني من الآية 14 من سورة الإنسان قوله تعالى: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذِيلاً﴾

3- تأثيرها بمصطلحات الكلام والفلسفة:

ذكر الجاحظ في بيانه بعض الشعراء ممن استأثر بألفاظ الفلاسفة والمتكلمين⁽¹⁾، من قبيل أبي نواس الذي وظّف مصطلحات "التناهي والتؤد" ⁽²⁾ وهي ألفاظ شاعت لدى المتكلمين، وقد سبق شرحها في هذا الفصل في المبحث الخاص بلغة المتكلمين.

أما أبو تمام، فقد وظّف في بعض أشعاره ألفاظاً من كلام أهل المنطق، حين قال:

"لن ينال العلا خصوصاً من الفتى
بيان من لم يكن نداءً عموماً"⁽³⁾

فقد وظّف الشاعر كلمتي: ((العموم والخصوص))، وهما كلمتان يختصّ بهما أهل المنطق.

4- أغراض الشعر في عصر الجاحظ:

تعددت أغراض الشعر في هذا العصر، ولعلّ أبرزها الوصف الذي اتخذ الشعراء لتصوير مظاهر الحياة الجديدة وزخمتها، كوصف القصور وزخرفتها، والتأفورات والرياض والبساتين وغيرها من صور الحضارة والازدهار في هذا العهد، ولعلّ من أبرز أولئك الوصّافين أبو تمام، ومسلم بن الوليد. كما شاع النسيب في هذه الحقبة على يد العباس بن الأحنف الذي أقبل القوم على شعره الغزلي، غير أنهم سرعان ما استهواهم نسيب الأعراب.⁽⁴⁾ بعد أن امتدحه الرّواة وأشادوا بحسن عبارته، وجمال ذوقه. "وبعد انتشار الغلمان والجواري، ولا سيما في دور الخلفاء، توجه الشعراء إلى النسيب المؤنث والمذكر..."⁽⁵⁾

كما أصبحت الخمريات فتاً قائماً بذاته، ومما ساعد على ذلك انتشار الحانات والخمّارات، وانعقاد مجالس الخمر في قصور الخلفاء. وكان أبرز الشعراء نبوغاً في هذا المجال أبو نواس الذي انبرى إلى وصف الحانات والخمر وما عمله في عشاقها ومتعاطيها.

ومع تجلّي مظاهر الطبقيّة في عصر الجاحظ والتفاوت الاجتماعي، فقد صوّر شعراء الطبقات المحرومة أقسى صور الفقر والشقاء وما تكبّده أولادهم وعيالهم من ويلات الفاقة والإملاق وأبسط مقومات الحياة من طعام وشراب وملبس، وقد عرض الجاحظ أبياتاً للشاعر ((أبي الشمقمق))⁽⁶⁾ يصف فيه قلّة الخير في بيته، وافتقاده للرّغيف والخبز، وكفى عن ذلك بهجر الذّباب والفئران و الجرذان لبيته لخلوّه من أدنى شروط الحياة الكريمة.⁽⁷⁾

(1) ينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 141.

(2) ينظر المصدر نفسه، ج/1، ص 141.

(3) الخطيب التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، تحقيق محمد عبده عزّام، دار المعارف، القاهرة، د/ط، 1964، ج/3، ص 225.

(4) ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/4، ص 23.

(5) ينظر أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجاً، ص 175 / 176.

(6) مروان بن محمد الملقب بأبي الشمقمق: (توفي نحو 200 هـ). شاعر هجاء من أهل البصرة، خرساني الأصل، من موالى بني أمية. زار بغداد في أول خلافة الرشيد العباسي. له أخبار مع شعراء عصره، كبشار بن برد، وأبي العتاهية، وأبي نواس، وابن أبي حفصة. ينظر المرزباني، معجم الشعراء، دار صادر بيروت، تحقيق فاروق سليم، ط/1، 1425 هـ / 2005م، ص 397.

(7) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 266.

وقد توجّه هؤلاء بمدح الكتاب والعمّال وبعض أبناء الهاشميين، ولم يفسح لهم ملدح الخلفاء والوزراء الذين لم يرضوا بذلك اللون من المدح الممزوج بمعاني الشكوى والاستعطاف.⁽¹⁾

وقد تميّزت لغة هؤلاء بالسهولة، وبعدها عن التكلّف انسجاماً مع انتمائهم الاجتماعيّ.

أمّا الرّهد والحكمة فقد لجأ إليهما بعض الشعراء في محاولة للوقوف في وجه تيار اللّهو والمجون الذي شاع في هذا العصر، وقد كانت لغة هذا اللون الشعريّ مطرّزة بألفاظ القرآن الكريم، معبّرة عن المشاعر والدينيّة، فأكسبته قوّة ومهابة. ومن أبرز هؤلاء أبو العتاهية.

5- ظهور الشعر التعليمي:

يذكر الجاحظ أنّه في خضمّ ذلك التوسّع والإبحار في مختلف العلوم والآداب والفنون في هذا العصر، فإنّه قد ظهر لون آخر من الشعر يسمّى الشعر التعليمي الذي يعتمد على مخاطبة العقل، وينأى عن العاطفة والخيال، والذي يُسمّى عند العرب ((التّظم))، ويُسَمّى كذلك الأرجوزات، لأنّ أغلب القصائد التعليميّة نُظمت على بحر الرّجز، فنظم الشعراء في النّحو والفقه والتاريخ وعلم الحيوان، وقضايا كلاميّة وفلسفيّة وغير ذلك.⁽²⁾

ولعلّ من أولئك الشعراء الذين نظموا في هذا المجال ((بشار بن برد))، ((صفوان الأنصاري))⁽³⁾ حين وصف معادن الأرض ومنافع النار وكنوز البحر...⁽⁴⁾

أمّا فيما يتّصل بالموسيقى والأوزان، فقد حافظت القصيدة العبّاسيّة في مجملها على الأوزان الجاهليّة في القصائد الطّوال، ولا سيما تلك القصائد التي نظمت لغرض المدح، ولكن مع انتشار الغناء والجنوح إلى حياة الترف واللّهو، انبرى الشعراء ينظمون أشعارهم "على الأوزان القصيرة والمجزوءة، ونفذوا إلى اكتشاف أوزان المضارع والمقتضب والمتدارك أو الخبب، وإلى أوزان أُخر لم يستخدمها العرب قبلهم، غير أنّه لم يكتب لها الشّيوخ لنقص أنغامها بالقياس إلى الأوزان الموروثة، وعرفوا وزناً شعبيّاً هو وزن المواليا، وجدّدوا تجديداً واسعاً في القوافي ونمط القصيدة، فاستحدثوا المزدوجات والرّباعيّات والمسّمّطات".⁽⁵⁾

ثالثاً: لغة الكتاب والأدباء:

حظي الكتاب والأدباء في العصر العبّاسيّ بمكانة مرموقة ومنزلة محترمة لدى الحكّام، نظراً لتشجيع الدّولة على إعداد بيئة أدبيّة تُعين على الإبداع الرّاقّي، فانتعشت الكتابة، وقويت سطوتها، وازداد الاهتمام بالأدب، حتّى عُدّ الأدباء بمرتبة الملوك⁽⁶⁾، حيث أطلقوا العنان لأفلامهم في مجال الكتابة والتأليف.

(1) ينظر أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجاً، ص 183.

(2) ينظر الحيوان، ج/6، ص 297/284، وينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 29/27.

(3) صفوان الأنصاري: هو صفوان بن صفوان الأنصاري، أحد رجال المعتزلة وشعرائهم في القرن الثاني الهجري. توفي بالبصرة حوالي 180 هـ/796م. قال عنه المستشرق الفرنسي ((شارل بلا)) في كتابه ((الجاحظ)): "ما تبقى من آثار صفوان جدير بالدراسة لأنها صدى لفعاليات المعتزلة الأولى... روى عنه الجاحظ في مواضع عدّة من كتبه...، عاصر واصل بن عطاء، ومدحه وأشاد به مراراً في أشعاره.

(4) ينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 27.

(5) شوقي ضيف، العصر العبّاسي الأول، ص 567.

(6) ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 331.

فتعددت -جرّاء ذلك- صنوف الإبداع والفنّ، ولعلّ من أشهر كتّاب العصر العبّاسيّ ابن المقفّع⁽¹⁾، ويحيى بن خالد،⁽²⁾ وجعفر بن يحيى،⁽³⁾ والحسن بن سهل،⁽⁴⁾ والفضل بن سهل،⁽⁵⁾ وأحمد بن يوسف،⁽⁶⁾ وعمرو بن مسعدة،⁽⁷⁾ وابن الرّيات.⁽⁸⁾ والحسن بن وهب⁽⁹⁾ وإبراهيم بن العبّاس الصّولي.⁽¹⁰⁾

ويعدّ الجاحظ أفضل الكتّاب السّالف ذكرهم واقعيّة وموضوعيّة، حيث استطاع بكتاباته أن يصوّر لنا بيئة عصره الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة والعلميّة، وأحوال تلك الحقبة دقّها وجلّها.⁽¹¹⁾

وكان لمعظم هؤلاء الكتّاب حظّ في الاشتغال بدواوين الدّولة، فامتحنوا الكتابة الرسميّة، فأقنوها على اختلاف صنوفها وألوانها، فمن كاتب رسائل، وكاتب شرطة، وكاتب قضاء، وكاتب خراج، وكاتب جند...⁽¹²⁾

وقد أقرّ الجاحظ بأنّ لغة هؤلاء الكتاب كانت على قدر كبير من البلاغة، وحظّ أوفر من البيان، حيث أكّد بأنّ هؤلاء الكتّاب "التمسوا من الألفاظ ما لم يكن وحشياً، ولا ساقطاً ولا سوقياً"⁽¹³⁾، فيذكر على سبيل

(1) عبد الله بن المقفّع: (106 هـ / 142 هـ) من أئمّة الكتّاب، وأول من عني في الإسلام بترجمة كتب المنطق. فارسيّ الأصل، ولد في العراق مجوسياً (مزدكيّاً) وأسلم على يد عيسى بن عليّ، (عمّ السّفاح)، وولي كتابة الديوان للمنصور العبّاسيّ. وترجم له كتب ((أرسطوطاليس)) الثلاثة في المنطق، وكتاب ((المدخل في علم المنطق)) المعروف بابساجوجي. ترجم عن الفارسيّة كتاب ((كليلة ودمنة))، وهو أشهر كتبه، وأنشأ رسائل غاية في الإبداع، منها ((الأدب الصّغير)) و((الأدب الكبير))، ورسالة ((الصحابية)) و((اليثيمة)). اتهم بالزندقة فقتله بالبصرة أميرها سفيان بن معاوية... ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف العين، الجزء الرابع، ص 140.

(2) يحيى بن خالد بن برمك أبو الفضل: (120 هـ / 190 هـ) الوزير السري الجواد، سيد بني برمك وأفضلهم. وهو مؤدّب الرّشيد العبّاسي وعلمه ومرتبّه... اشتهر بجوده وحسن سياسته، كان كاتباً للرّشيد، عني بتعريب "المجسطي)...، ومن كلامه لبنيه: اكتبوا أحسن ماتسمعون، واحفظوا أحسن ماتكتبون، وتحذثوا بأحسن ما تكتبون. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الباء، ص 144.

(3) جعفر بن يحيى بن خالد البرمكيّ أبو الفضل: (150 هـ / 187 هـ) وزير الرّشيد العبّاسي، وأحد مشهوري البرامكة ومقدّميه. ولد ونشأ في بغداد، واستوزره هارون الرّشيد، ملقياً إليه أزمة الملك، وكان يدعوه: (أخي)، فانقادت له الدّولة، يحكم بما يشاء، فلا تردّ أحكامه، إلى أن نقم الرّشيد على البرامكة نقمته المشهورة، فقتله في مقدّمته، ثمّ أحرق جثته بعد سنة. وكان لجعفر توقيعات جميلة، وهو أحد الموصوفين بفصاحة المنطق، وبلاغة القول، وكرم اليد والنفس، وكرم النفس، وقالوا في وصف حديثه: ((جمع الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة، وإفهاماً يغنيه عن الإعادة))، وكان كاتباً بليغاً، يحتفظ الكتّاب بتوقيعاته، يتدارسونها... ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الجيم، ص 130.

(4) الحسن بن سهل بن عبد الله السرخسيّ أبو محمّد: (166 هـ / 236 هـ) وزير المأمون العبّاسيّ، وأحد كبار القادة والولاة في عصره. اشتهر بالذكاء المفرط والأدب والفصاحة، وحسن التّوقيعات، والكرم...، وكان المأمون يجله ويبالغ في إكرامه، وللشعراء فيه أماديح...، وهو أخو ذي الرّياستين (الفضل بن سهل). توفي في سرخس من بلاد خراسان... ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الحاء، ص 192.

(5) الفضل بن سهل السرخسيّ أبو العبّاس: (154 هـ / 202 هـ) ولد في سرخس بخراسان، وزير المأمون وصاحب تدبيره، كان مجوسياً، وأسلم على يد المأمون سنة 190 هـ، لقّب بذئ الرّياستين (الحرب والسياسة)، كان حازماً عاقلاً فصيحاً، من الأكفاء، مات مقتولاً، وقد قيل مات مسموماً... ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الفاء، ص 149.

(6) أحمد بن يوسف بن إبراهيم البغدادي المصري، أبو جعفر الكاتب، ابن الذّابّة: (توفي نحو 340 هـ). باحث من وجوه الكتّاب الفصحاء، كانت له معرفة بالأدب والتاريخ والطبّ والفلك والحساب. وله شعر حسن. أصله من بغداد، هاجر منها أبوه إلى دمشق واستقرّ بمصر، واشتهر فيها، فولّي أعمالاً ديوانيّة في العهد الطولونيّ، وصنّف كتاباً، منها: المكافأة، وسيرة أحمد بن طولون وسيرة الجيش خمارويه، وسيرة هارون بن أبي الجيش، وأخبار غلمان بني طولون وأخبار الأطباء، ومختصر المنطق، وأخبار المنجمين، والسياسة لأفلاطون. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الألف، ص 272.

(7) أبو الفضل عمرو بن مسعدة بن سعيد، أسعد بن صول: (توفي نحو 217 هـ). ابن عمّ إبراهيم بن العبّاس الصولي الشاعر، وهو كاتب وأديب وشاعر عبّاسي، وكان فصيحاً، قوي المواد في الإنشاء، وهو المسؤول عن ديوان الرسائل في خلافة المأمون، وله نظم جيّد... يقال أنه توفي نحو 217 هـ، وقيل نحو 215 هـ. ينظر شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2/ط، 1404 هـ / 1984م. ج/ 10، ص 182.

(8) محمد بن عبد الملك بن أبان بن حمزة، أبو جعفر، المعروف بابن الزيات: (173 هـ / 233 هـ). وزير المعتصم والوائق العبّاسيين، وعالم بالألغة والأدب. من بلغاء الكتّاب والشعراء، نشأ في بيت تجارة في الدسكرة في الدسكرة (قرب بغداد) ونيغ، فتقدّم حتى بلغ رتبة الوزارة. وعول عليه المعتصم في دولته. وكذلك ابنه الواثق...، كان من العقلاء الدهاء، وفي سيرته قوة وحزم. وله ديوان شعر، مات ببغداد على يد التوكل. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الميم، ص 248.

(9) الحسن بن وهب بن سعيد بن عمرو بن حصين الحارثي، أبو علي: (توفي نحو 250 هـ). كاتب، من الشعراء. كان معاصراً لأبي تمام، وله معه أخبار. وكان وجيهاً، استكتبه الخلفاء، ومدحه أبو تمام. وهو أخو سليمان (وزير المعتزّ والمهتدي)، ولما مات رثاه البحرّي. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الحاء، ص 226.

(10) إبراهيم بن العبّاس بن محمد بن صول أبو إسحاق: (176 هـ / 243 هـ). كاتب العراق في عصره، أصله من خراسان، وكان جده محمد من رجال الدولة العبّاسية ودعاتها. نشأ إبراهيم في بغداد فتأدّب وقربّه الخلفاء، فكان كاتباً للمعتصم والوائق والمتوكل، وتنقل في الأعمال والدواوين إلى أن مات متقلداً ديوان الضياع والنفقات بسمراء...، كان يختار شعره، فيسقط أرذله، ويثبت نخبته، كان يدعي خوولة العبّاس بن الأحنف الشاعر. له ((ديوان رسائل)) و((ديوان شعر)) و((كتاب الدولة)) و((كتاب العطر)) و((كتاب الطبخ)). ينظر الزركلي، معجم الأعلام حرف الألف، ص 45.

(11) ينظر أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب/ الجاحظ أنموذجاً، ص 127.

(12) ينظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج/4، ص 176/177.

(13) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 137. وينظر الحيوان، ج/6، ص 284/297.

الاستشهاد أن جعفر بن يحيى "كان أنطق النَّاسَ، قد جمع الهدوء والتمهّل، والجزالة والحلاوة، وإفهاما يُغنيه عن الإعادة"⁽¹⁾.

وبالمقابل فقد أدرج الجاحظ في رسائله كتابًا أسماه: ((كتاب ذمّ أخلاق الكُتّاب))⁽²⁾، والذي تعرض فيه إلى انتقاد وذمّ الكُتّاب الذين لا يُتقنون صنعَتهم، وقصّروا في تهذيب كتاباتهم التي تُلزم صاحبها بالتشُّبُّع بعلوم القرآن والفقهِ وحفظ الحديث والمعرفة بالأحداث التاريخيّة، لثُمّ كُنّه هذه الثقافة من إتقان صنعته، وإخراجها في أبهى حُلّة تتمرّج فيها بلاغة العبارة، وجزالة الأسلوب، وسلامة الدُّوق والإحساس، لذا فهو يعيب الكاتب الذي لم يكن "القرآنُ سميرَه، ولا علمه وتفسيره، ولا التَّفَقُّه في الدِّين شعاره، ولا الحفظ للسنن والآثار عمادَه"⁽³⁾.

رابعاً: لغة الخطباء والأبّناء:

اهتمّ الجاحظُ ببيان الخطباء المشهورين في عصره وسابقيهم، وعرض جملة من المقاييس البلاغيّة التي يجب أن يتمتّع بها الخطيب، والتي سنفصّل فيها في الفصل المخصّص لموضوع التّواصل اللّغويّ، فبيّن معايير التّأثير في النفوس، والثّمكُن منها، وذلك من خلال لغة تتسم بجودة السّبك وسلاسة العبارة، وحُسن البيان؛ فتحدّث عن أشهر خطباء عصره الذين يتقدّمهم ((واصل بن عطاء))⁽⁴⁾، ((ثُمّامة بن أشرس))⁽⁵⁾، و((شبيب بن شيبّة))⁽⁶⁾ و((خالد بن صفوان))⁽⁷⁾، و((جعفر بن يحيى))⁽⁸⁾، و((صالح بن أبي جعفر المنصور))⁽⁹⁾.

فقد جمع هؤلاء بين حلاوة الكلمة ورشاققتها، وجودة القافية، ووضوح المخرج، وقلة الحروف، والإيجاز، وملاءمة الكلام للمقام، وحسن الإفهام، والسّلامة من التّكلف⁽¹⁰⁾، فكانوا إذا خطبوا ولجت الألفاظ إلى الأسماع، ووقعت المعاني في القلوب موقعا رضياً.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، 106 / 105.

(2) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 183.

(3) المصدر نفسه، ج/1، 194.

(4) هو واصل بن عطاء الغزالي، أبو حذيفة (80هـ - 131هـ / 700م - 784م) من موالى بني ضبّة أو بني مخزوم، رأس المعتزلة، ومن أئمة علم البلاغة المتكلمين، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري، ومنهم طائفة تنسب إليه تسمى ((الواصلية))، وهو الذي نشر مذهب ((الاعتزال)) في الأفاق... نشأ بالبصرة، وكان يلثغ بالراء، فيجعلها غينا، فتجنّب الراء في خطابه... ينظر خير الدين الزركلي، معجم الأعلام، ص 108 / 109.

(5) هو ثُمّامة بن أشرس النميري (... / 213هـ / ... - 828م)، أبو معن: من كبار المعتزلة، وأحد الفصحاء والبلغاء المقدمين، كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون، وكان ذا نواذر وملج. من تلامي الجاحظ. أراد المأمون أن يستوزره فاستغفاه، وعده المقرئ في رؤساء الفرق الهالكة، وأتباعه يسمون ((الثُمّامية)) نسبة إليه. ينظر خير الدين الزركلي، معجم الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان، ط/7، 1967، ص 100.

(6) هو شبيب بن شيبّة التميمي المنقري الأهمّي، أبو معمر (... - نحو 170 هـ / ... - نحو 786م) أديب الملوك، وجليس الفقراء، وأخو المساكين من أهل البصرة، كان يقال له الخطيب لفصاحته، وكان شريفاً من الدهاة، ينادم خلفاء بني أمية، ويفزع إليه أهل بلده في حوائجهم. ينظر خير الدين الزركلي، معجم الأعلام، ص 106.

(7) هو خالد بن صفوان بن عبد الله بن عمرو بن الأهمم التميمي المنقري (... - 133هـ / ... - نحو 750م) من فصحاء العرب المشهورين، كان يجالس عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك، وله معها أخبار، ولد ونشأ بالبصرة، وكان أيسر أهلها مالا...، عاش إلى أن أدرك خلافة السفاح العباسي، وحظي عنده، وكان لفصاحته أقدر الناس على مدح الشيء وذمه، وكان يعارض شبيب بن شيبّة لاجتماعهما على القرابة والمجاورة والصناعة. ينظر خير الدين الزركلي، معجم الأعلام، ص 297.

(8) هو جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي، سبق ذكر ترجمته.

(9) هو صالح بن عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، هو ابن أبي جعفر المنصور أمير المؤمنين...، كان يعرف بصالح المسكين، توفي سنة 176 هـ... عرف بفصاحة اللسان، وحسن البيان، وإجادة الكلام. ينظر الصفيدي، الوافي بالوفيات، دار النشر، شتوتغارت، ط/ 2 1411هـ / 1991م، ج/ 16، ص 263.

(10) ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 112 / 113.

فقد ذكر الجاحظ أنّ بشار بن برد⁽¹⁾، كان كثير المديح لواصل بن عطاء، وقد امتدحه بهذه الأبيات على خطبة ألقاها في العراق عند الخليفة عمر بن عبد العزيز⁽²⁾، وقد جانب فيها حرف الرّاء، حيث يقول بشار:

تكلّفوا القول والأقوامُ قد حفّلوها وحبّروا خطبا ناهيك من خطب
فقام مُرتجلا تغلي بدهتته كمرجل القين حفّ باللّهـب
وجانب الرّاء لم يشعر بها أحدٌ قبل التّصفّح والإغراق في الطّلب

أمّا ثمامة بن أشرس، فقد كان علّما من أعلام الخطابة في عصر الجاحظ الذي قال عنه: "وما علّمت أنّه كان في زمانه قروي ولا بلديّ، كان بلغ من حُسن الإفهام، مع قلّة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج، مع السّلامة من التّكلّف، ما كان بلغه، وكان لفظه في وزن إشارته، ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك".⁽³⁾

فمن أهمّ السّمات الخطابيّة التي أقرّها الجاحظ لهذا الخطيب:

- 1- دلالة اللفظ على المعنى.
- 2- حسن الإشارة المصاحبة للفظ تجسيديا للمعاني وتشخيصا لها.
- 3- الفصاحة التي تتجلى في وضوح المخرج، وتجنّب التّصنّع والتّكلّف.
- 4- الإيجاز وحسن الإفهام.

وقد عدّوا شبيب بن شيبية من أفذاذ الخطابة في عصره، و"يقال أنّهم لم يروا خطيبا قطّ بلديّاً... تستجيب له المعاني، ويتمكّن من الألفاظ، إلّا شبيب بن شيبية، فإنّه كان قد ابتداء بحلاوة الكلام ورشاقته، وسهولة وعدوية؛ فلم يزل يزداد منها حتّى صار في كلّ موقف يبلغ بقليل الكلام، ما لا يبلغه الخطباء المصاقع بكثيره"⁽⁴⁾.

من خلال النّصّ السّابق، نستطيع القول أنّ السّمات الخطابيّة لشبيب قد تتقاطع مع سابقه في:

- 1- جودة اللفظ الممثل للمعنى.
- 2- حلاوة الكلام وعدويته ورشاقته.
- 3- سهولة المخرج.
- 4- الإيجاز المغني عن الإطناب المخلّ.

(1) هو بشار بن برد العُقيلي، بالولاء أبو معاذ (95 هـ - 167 هـ / 714م - 784م) أشعر المولدين على الإطلاق، أصله من طخارستان (غربي نهر جيحون) ونسبته إلى امرأة عقيلية، قيل أنها اعتنقه من الرق، كان ضريرا، نشأ في البصرة، وقدم بغداد وأدرك الدولتين الأموية والعباسية، وشعره كثير متفرّق من الطبقة الأولى جمع بعضه في ديوان طبع في ثلاثة أجزاء. ينظر خير الدين الزركلي، معجم الأعلام، ص 52.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 24.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 111.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 113.

وعن صالح بن أبي جعفر المنصور، فقد قال عنه شبيب بن شيبه حين أقامه أبوه أبو جعفر المنصور ليتكلم: "ما رأيت كالיום أبين بيانا، ولا أجود لسانا، ولا أربط جنانا، ولا أبل ريقا، ولا أحسن طريقا، ولا أغمض عروفا من صالح".⁽¹⁾

ويمكن حصر أهم سمات صالح بن أبي جعفر المنصور الخطابية فيما يلي:

- 1- حسن البيان.
- 2- جودة اللسان.
- 3- الاسترسال، وعدم التوقف والانقطاع عن الكلام.
- 4- الهدوء والاتزان.

خامسا: لغة العروضيين:

العروضيون هم أهل العروض، والعروض هو العلم الذي يدرس الوزن الشعري، وقد وضعه الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 173هـ) لحفظ الشعر من التحريف، والتعريف على بحوره، وما فيها من تغيير، فهو ميزان الشعر بما يعرف صحيحه من مكسوره⁽²⁾، ولأهل العروض أسماء ومصطلحات تطبع صنعتهم، وتسم اختصاصهم، ذكرها الجاحظ في هذا النص: "وكما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقابا لم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب، وتلك الأوزان بتلك الأسماء، كما ذكر الطويل، والبسيط والمديد، والوافر والكمال، وأشبه ذلك، وكما ذكر الأوتاد والأسباب، والخرم والزحاف، وقد ذرت العرب في أشعارها السناد والإقواء والإكفاء، ولم أسمع بالإيطاء. وقالوا في القصيد والرجز والسجع والخُطب، وذكروا حروف الوي والقوافي، وقالوا: هذا بيت وهذا مضراع".⁽³⁾

ففي هذا النصّ عرض لأهمّ المصطلحات الخاصة بحقل علم العروض، والتي نوضّحها في الجدول التالي:

المصطلح	ماهيته
الأوزان.	هي ما يطلق عليها العروضيون اسم ((التفعيلات))، وبناء اللفظ من الحروف الثلاثة الأصلية الفاء والعين واللام، وعدد من التفعيلات يشكّل بحرا شعريّا.
القصيد.	"مجموعة من الأبيات الشعريّة متّحدة في الوزن والقافية. أو هي عدّة معدودة من الأبيات الشعريّة جرى الخلاف في عدّها ومقدارها،...، وقيل إنّ المذهب الشائع عند العروضيين أنّ القصيدة ما زادت على سبعة أبيات". ⁽⁴⁾
الأرجاز.	قصائد شعر نظمت في بحر الرجز، وتسمّى تلك القصائد أيضا الأراجيز، مفردها أرجوزة، ويسمّى قائلها: راجزا.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 352.

(2) حسني عبد الجليل يوسف، موسيقى الشعر العربي، الأوزان والقوافي والفنون، دار الوفاء لنديا للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط/1، 2009، ص 33.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 139.

(4) هاشم صالح مناع، الشافي في العروض والقوافي، دار الفكر العربي، بيروت، ط/4، 2003، ص 33.

الطويل، البسيط، المديد، الوافر، الكامل، الرجز.	بحور شعريّة من بين سِتّة عشر بحراً، يختصّ كلّ بحر بتفاعيل وأوزان خاصّة به تميّزه عن غيره.
الأسباب.	"السبب عبارة عن حرفين، فإن كانا متحرّكين، فهو السبب الثّقيل، كقولك لِمَ، بِكَ، لَكَ، وإن كان الأوّل متحرّكاً، والثّاني ساكناً، فهو السبب الخفيف، كقولك: هَبْ، لِي". ⁽¹⁾
الأوتاد.	"الوتد عبارة عن مجموع ثلاثة أحرف: أ- اثنان متحرّكان وثالثهما ساكن، ويسمّى الوتد المجموع، كقولك: نَعَمْ، عَزّاً. ب- أو متحرّكان يتوسّطهما حرف ثالث ساكن، كقولك: مَاتَ نَصْرُ، ويسمّى الوتد المفروق". ⁽²⁾
الخرم.	"حذف أول متحرّك من الوتد المجموع في أوّل البيت". ⁽³⁾
الرّحاف.	"تغيير يحدث في حشو البيت غالباً، وهو خاصّ بثواني الأسباب، ومن ثمّ لا يدخل الأوتاد، ودخوله في بيت من القصيدة لا يستلزم دخوله في بقية أبياتها". ⁽⁴⁾
السناد.	عيب من عيوب القافية، و"هو عدم مراعاة الشّاعر للتّناسب قبل حرف الرّويّ، سواء في الحروف أو الحركات. وهو خمسة أضرب: سناد التّأسيس، سناد الرّدف، سناد الإشباع، سناد الحدو، سناد التّوجيه". ⁽⁵⁾
الإقواء.	عيب من عيوب القافية، وهو "اختلاف حركة حرف الرّوي في قصيدة واحدة، بأن يجيء بيت مرفوعاً، وآخر مجروراً، أو منصوباً". ⁽⁶⁾
الإكفاء.	عيب من عيوب القافية، وهو "اختلاف حرف الرّوي في قصيدة واحدة، وأكثر ما يقع ذلك في الحروف المتقاربة المخارج". ⁽⁷⁾
الإيطاء.	عيب من عيوب القافية، وهو أن يكرّر الشّاعر الكلمة التي تأتي في نهاية البيت بلفظها قبل سبعة أبيات، ويرى القدماء أنّ هذا يدلّ على ضعف الشّاعر". ⁽⁸⁾
الرّويّ	"وهو الحرف الذي يلزم تكراره في نهاية كلّ بيت. وإليه تنسب القصيدة. فيقال لامية المهلهل،

(1) السّيّد أحمد الهاشمي، ميزان الذهب في صناعة الشّعر عند العرب، ضبط وتعليق علاء الدين عطية، مكتبة دار البيروني، ط/3، 1427هـ / 2006م، ص14.

(2) المرجع السابق، ص 15.

(3) الحساني حسن عبد الله، كتاب الكافي في العروض والقوافي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/3، 1415هـ / 1994م، ص 143.

(4) عبد العزيز عتيق، علم العروض والقافية، دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر، بيروت، د/ط، 1407هـ / 1987م، ص 170.

(5) حسني عبد الجليل، موسيقى الشعر العربي، الأوزان والقوافي والفنون، ص 148 / 149.

(6) المرجع نفسه، ص 146.

(7) حسني عبد الجليل يوسف، موسيقى الشعر العربي، ص 146.

(8) المرجع نفسه، ص 145.

وعينية أبي ذؤيب، ورائية الخنساء". ⁽¹⁾	
"القافية هي تلك الأصوات التي تتكرر في نهاية الأبيات في قصيدة من القصائد، وسميت القافية، لكونها في آخر البيت، من قولك قفوت فلانا إذا تبعته". ⁽²⁾	القوافي.
"هو كلام موزون اشتمل على شطرين، أولهما الصدر، وثانيهما العجز، ويعدّ في القصيدة وحدة قائمة بذاتها". ⁽³⁾	البيت.
"هو نصف البيت. قيل إن اشتقاق ذلك من الصّرعين، وهما نصفا النهار. وقيل تشبيها بمصرعي الباب". ⁽⁴⁾	المصرع.

فقد شكّلت المصطلحات السابقة، وغيرها من الأسماء التي يتداولها من اشتغل بعلم العروض وصناعته لغة خاصة بهم، يتميّزون وينفردون بها عن غيرهم ممن اقتص بالعلوم الأخرى.

وهكذا عرض الجاحظ لمصطلحات المتخصصين في علم معين، فتحدّث عن المتكلمين والكتّاب والأدباء والشعراء والخطباء والعروضيين، وقد فصلّ في ذكر مصطلحات كلّ زمرة. كما كانت له إشارة إلى النحويين والرياضيين، لكن دون تفصيل في عرض مصطلحاتهم التي يطلق عليها اسم ((العلامات))، وهو ما نجده في هذا النصّ: "وكما سمى النحويون، فذكروا الحال والظروف وما أشبه ذلك؛ لأنهم لو لم يضعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويين وأبناء البلديين علم العروض والنحو. وكذلك أصحاب الحساب قد اجتلبوا أسماء جعلوها علامات لتفاهم".⁽⁵⁾

(1) حسني عبد الجليل يوسف، موسيقى الشعر العربي، ص 141.

(2) عبد الباقي بن عبد الله بن المحسن التنوخي، كتاب القوافي، تحقيق محمد عوني عبد الرؤوف، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط/2، 1424هـ/2003م، ص 61/59.

(3) هاشم صالح مناع، الشافي في العروض والقوافي، دار الفكر العربي، بيروت، ط/4، 2003، ص 30.

(4) المرجع نفسه، ص 35.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 140.

حاتمة الفصل الأول:

بعد هذه الجولة البحثية التي عرضنا فيها إلى الصلة بين البنية اللغوية والبنية الاجتماعية، رأينا أن الجاحظ قد عالج هذا الموضوع عبر تلك الحواطر والأفكار الماثلة في كتاباته، دون أن ييؤب لها، أو يفرد لها فصولا، أو يخصها بمقل مصطلحي (Conceptual field) قائم بذاته، على غرار ما يجري في الدراسات اللسانية الحديثة، التي تعتمد في أبحاثها ودراساتها على مصطلحات دقيقة تميز هذا الحقل المعرفي عن غيره، فتحدثوا عن اللهجات الاجتماعية، والفردية، العمرية، والجنسية، والزمانية...، وكل ما ينجم عن التنوعات اللغوية (Linguistic variations) لدى الأفراد والجماعات.

غير أن ما يُحسب للرجل هو أنه أدرك ما للمتغيرات الاجتماعية (Social variables) المختلفة كالتبعية الاجتماعية، والعمر، والجنس، والعرق، والمهنة، والمستوى التعليمي، والثقافة، والتاريخ والجغرافيا، من تأثير على توجيه مستويات اللغة، وتحديد أنماطها، فينتج إزاء ذلك تأثير وتأثر بين ما هو لغوي وما هو اجتماعي، هذا التفاعل يولد حتما تنوعا لغويا، تتشكل على إثره جماعات لغوية (Speech Communities)، لكل منها هويتها وسماتها وخصائصها اللغوية تميزها عن غيرها. والجماعة اللغوية تحدد جغرافيا بالاتفاق مع التحديد اللغوي، و"تصدق كمصطلح على كل جماعة نقصد إلى دراسة لسانها، سواء أكانت في صورة أمة، أم في صورة قبيلة، وسواء أكان موضوع الدراسة لغة كاملة، أم مجرد لهجة من لهجاتها".

فقد أكد بأن متكلم اللغة إنما يكشف الغطاء عن جملة من الخصائص والسمات التي تتعلق بعمره وجنسه وعرقه ومهنته، ومستواه التعليمي، ناهيك عن كشفه عن الخصائص البيئية للمكان الذي يعيش فيه، وتاريخه، وثقافة مجتمعه، فتتجلى هويته كفرد، وهوية مجتمعه، وإن لم يحصر ذلك في محاور معينة، فقد أشار ضمنا إلى ذلك من خلال عرضه لجملة من النماذج الكلامية التي مرّت بنا، والتي تثبت هذا الطرح.

فهو بذلك يكشف عن تلك العلاقة الوطيدة التي تربط بين البنية اللغوية والبنية الاجتماعية التي يقرّه الدرس اللغوي الاجتماعي اليوم على أيدي علمائه من أمثال أنطوان ميهيه ((Antoine Meillet))، وبرونالد ((Brandal)) اللذين كان لهما حديث عن تلك العلاقة من خلال بحثهما التي خصت بعض اللغات الهندوأوروبية، ولغات آسيا القديمة، وإفريقيا الشمالية، وكذلك لغات بعض من أوروبا.⁽¹⁾

(1) ينظر محمود السمران، اللغة والمجتمع - رأي ومنهج - ص 62 / 63.

الفصل الثاني:

التواصل اللغويّ وغير

اللغوي عند الجاحظ.

المبحث الأول: مفهوم التواصل، عناصره، أنواعه، وسائله.

أولاً: في مفهوم التواصل.

أ- التواصل لغة.

ب- التواصل اصطلاحاً.

ثانياً: عناصر التواصل.

أ- المرسل.

ب- المرسل إليه.

ت- الرسالة.

ث- الوسيلة أو القناة.

ج- السنن أو الشفرة.

ثالثاً: الفرق بين الاتصال والتواصل.

رابعاً: أنواع التواصل.

أ- التواصل اللفظي ووسائله.

ب- التواصل غير اللفظي ووسائله.

المبحث الثاني: في ماهية التواصل / البيان عند الجاحظ، وعلاقتها بالاجتماع البشري.

- أولاً: التواصل ضرورة اجتماعية.

- ثانياً: علاقة التواصل بمفهوم البيان وأدواته عند الجاحظ.

- ثالثاً: علاقة أدوات البيان بالسيمولوجيا Sémiologie في اللسانيات الحديثة.

- رابعاً: مواطن الاختلاف والتقاطع بين وسائل البيان وأدواته عند الجاحظ.

- خامساً: علاقة البلاغة بالبيان / التواصل.

المبحث الثالث: التواصل الإنساني والتواصل الحيواني.

- أولاً: النطق سمة مشتركة بين الإنسان والحيوان.

- ثانياً: العقل وعاء المعاني، واللسان آلة اللفظ والبيان.

- ثالثاً: الكلام معيار التمييز بين الإنسان والحيوان.

- رابعاً: التواصل بين الإنسان والحيوان.

المبحث الرابع: أشكال التواصل عند الجاحظ.

- أولاً: التواصل اللغوي.

أ- التواصل عن طريق اللفظ.

- استراتيجيات التواصل اللغوي الفعّال.

1- ترك الإشارة وترداد وإعادة الكلام.

2- الإنجاز.

3- مراعاة المقام التخاطبي.

4- الفصاحة وحسن المنطق.

5- وضوح اللفظ ومشاكلته للمعنى.

6- حسن انتقاء اللفظ الملائم للمعنى.

7- استعداد المتلقي لاستقبال الخطاب أو الرسالة.

- معوّقات التواصل اللغوي الفعال:

1- استئصال الرسالة التواصلية من قبل المتلقي وعدم الاستعداد لتلقي الخطاب.

2- تكرار الكلام وترداده من قبل المرسل.

3- اضطرابات في لغة المتكلم.

❖ العيوب البيانية: (العي، الحصر، البكء، البهر).

❖ العيوب اللفظية، وعيوب الصوت المقطّع: (التتبع، التتممة، النحنحة، الحبسة، العقلة، العقدة، اللفف، العجلة، الحكلة، الفأفة، اللحجة، اللثغة).

ب- التواصل الكتابي (الخطّي).

- ثانياً: التواصل غير اللغوي عند الجاحظ.

أ- التواصل عن طريق الإشارة.

- أشكال الإشارة عند الجاحظ.

- أهميّة الإشارة عند الجاحظ.

- أشكال التواصل باستخدام الإشارة، ودلالاته عند الجاحظ.

1- الإشارة بالعين.

2- الإشارة بالرأس.

3- الإشارة بتعبير الوجه.

4- الإشارة باليد.

ب- التواصل عن طريق العقد.

ت- التواصل عن طريق النصب.

خاتمة الفصل الثاني.

توطئة:

الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وهذه فطرة فطره الله عليها، حتى يحقق ذاته، ويتسنى له العيش في مجتمعات مختلفة، فيتكيف مع أفرادها، ويندمج في منظوماتها عن طريق التعارف والتفاهم؛ فقد قال الله تعالى في كتابه الحكيم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات 13.

فالقرآن الكريم يرسخ فكرة التعارف بين الناس مهما اختلفت أعرافهم وتباينت أنسابهم، وهذا التعارف يستلزم بالضرورة التواصل بين هؤلاء الأفراد وتلك المجتمعات، حتى تُحبك جبال العلاقات، وتُعمد الصلات، فيتم تبادل المنافع، وتُقضى الأغراض والحاجات.

فقد خلق الله الإنسان، ولم يجعله يعيش بمفرده، ولا بمعزل عن الكائنات الأخرى التي يتقاسم معها أعباء الحياة، فأودع فيه ما يتيح له التعامل مع محيطه العاقل وغير العاقل، وذلك باستخدام علامات لسانية وغير لسانية، لأن الأغراض الحياتية للفرد والجماعة تستدعي التخاطب والتواصل والتحدث والتراسل والكشف عن مكونات النفس، كما تفرض على الإنسان الاستعانة بما سخّر الله له من كائنات عجماء تعيش معه، فتعينه على قضاء حوائجه، مما يوجب عليه التعامل معها باستخدام وسائل تفاهم خاصة.

فإذا كان اللسان وما يلحق به من أعضاء الجهاز الصوتي، بدءًا من الرتتين إلى القصبه الهوائية والحنجرة والحلق والحنك والأسنان، وصولاً إلى الشفتين، وكل ما من شأنه أن يسهم في إنتاج الأصوات لدى الإنسان، ومن ثم ابتكار وسيلة للتعبير عن الحاجات والأغراض والمشاعر والرغبات، وكل ما يجيش في النفس من نوازع وخواطر، مُثَّلة في اللغة، التي يعدّ التواصل من أجل وظائفها، هذه الوظيفة التي أوجدتها الضرورة الاجتماعية بالدرجة الأولى. وبالمقابل فإنّ هناك من الوسائل ما يؤدي الوظيفة عينها، ويسير مع اللغة الملفوظة جنباً إلى جنب، فتلازمها غالباً في أداء عملية التواصل، وقد تكون بديلاً عنها، أو تأكيداً وتعزيزاً لمعانيها ودلالاتها، وهذه الوسيلة هي التي حصّرها المحدثون في مصطلحات عدّة، ولعل أبرزها لغة الجسد، أو لغة الإشارة، أو لغة الحركة الجسميّة، وغيرها من المسميات المختلفة التي تعني في مجملها بأنّ هناك لغة أخرى لا تتجسّد بالأصوات، وإنما بحركات اليد والرأس والعين والحاجبين والكتف والمنيكب وملامح الوجه...، كما قد تتجاوز هذه اللغة حدود الجسم إلى شكل اللباس ولونه، والمسافة التي تفصل بين أطراف العملية التواصلية، والتي تُعدّ -هي أيضاً- من الوسائط التي يلجأ إليها المرسل لتبليغ رسالته، فيتحقّق عبرها التواصل.

لذا فإنّ قناة التواصل قد تكون لغة منطوقة، كما قد تكون حركات تؤدّي بأعضاء الجسم المختلفة، وبناءً على ذلك فقد تم تقسيم التواصل -من حيث وسيلة التعبير- إلى قسمين مختلفين، هما التواصل اللغوي (اللفظي)، والتواصل غير اللغوي (غير اللفظي).

فكيف عرض الجاحظ لفكرة التواصل كحاجة ماسّة فرضتها الضرورة الاجتماعية؟ وهل تتقاطع كتاباته وخواطره مع الأفكار التي يطرحها حقل اللسانيات الاجتماعية اليوم؟

قبل الشروع في الإجابة عن تلك الأسئلة لا بدّ لنا أن نوضّح مفهوم التواصل لغة واصطلاحاً، وأهمّ عناصر العملية التواصلية.

المبحث الأول: مفهوم التواصل، عناصره، أنواعه، وسائله:

أولاً: في مفهوم التواصل:

أ- التواصل لغة:

ورد في لسان العرب أنّ كلمة التّواصل مشتقة من "(وَصَلَ)، وصلتُ الشّيءَ وَصَلًا، وَصِلَةً، والوصل ضدّ المجران (...)، والوصل خلاف الفصل (...)"، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَلَقَدْ وَصَلْنَا لَهُمْ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ القصص/51 أي وصلنا ذكر الأنبياء وأقاصيص من مضى بعضها ببعض، لعلهم يعتبرون، ووصل الشّيء إلى الشّيء وصولاً وتوصل إليه، انتهى إليه وبلغه، واتّصل الشّيء بالشّيء، لم ينقطع والتواصل ضدّ التّصارم⁽¹⁾..

وكلّ ما يندرج تحت الجذر (و، ص، ل) يعني الرّبط، وعدم الفصل، فنقول: اتّصل الشّيء بالشّيء، أي لم ينقطع، ومن ثمّ الاتّصال والتّواصل يؤدّيان المعنى اللّغويّ نفسه. غير أنّهما يختلفان في المصدر، فالاتّصال مصدر (اتّصل)، وهو على وزن (افتعال)، وهو الوزن الذي يفيد الطّلب والمشاركة، فنقول: اتّصل فلان بفلان أي طلب وصله أو شاركه الوصل، أمّا التّواصل فهو مصدر الفعل (تواصل)، وهو على وزن (تفاعل)، الذي يفيد المشاركة، ومع المشاركة يفيد تحقّق الوقوع واستمراره، فقولنا: تواصل بفلان: يكون كلّ منهما فاعلاً في اللفظ والمعنى، أمّا قولنا: اتّصل فلان بفلان: فيكون طرفٌ واحدٌ هو الفاعل في اللفظ والمعنى، والطّرف المقابل مفعولاً به⁽²⁾.

ب- التّواصل اصطلاحاً:

يعدّ التّواصل من بين المصطلحات التي يكتنفها الغموض "نظراً لدخوله في علاقة ترادف واشتراك مع مجموعة من المصطلحات التي تشاركه في الدلالة، سواء من حيث الجذر أم من حيث الحقل الدلاليّ، ومن هذه المصطلحات: الإيصال، الاتّصال، الوصل، التواصل، الإبلاغ، الإخبار، التّخاطب (أو المخاطبة)، التّحاور (أو المحاوره) وهلمّ جرا"⁽³⁾.

ومن جانب آخر فإنّ مصطلح التّواصل أصبح حقلاً معرفياً تتقاسمه العديد من المعارف والعلوم كعلم النفس، وعلوم التّربية، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والأنتروبولوجيا، وغيرها، لذلك فإنّه من الصّعوبة بمكان إعطاء تعريف علميٍّ وأكاديميٍّ دقيق للتّواصل⁽⁴⁾.

وقد ظهر هذا المصطلح في اللّغة الفرنسيّة في النّصف الثّاني من القرن الرّابع عشر الميلاديّ بمعنى (شارك في)، وفي القرن السّابع عشر أصاب المصطلح تطوّراً دلاليّاً، فأصبح يدلّ على النّقل حينما ظهرت (الأنابيب النّاقلة) التي تعني القطارات والتّلفونات ووسائل الإعلام، وفي أثناء القرن الثّامن عشر أطلق المصطلح على الطّريق والقنوات والسّكك الحديدية، ولا سيما في الفرنسيّة المعاصرة، ومن ثمّ استعمل في فقرات الفنّانين والصحفيّين، وفي الوقت نفسه أطلق المصطلح في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وإنكلترا على المطابع والسّينما والرّاديو والتّلفزيون،

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج/ 11، ص 726 / 728.

(2) رانيا رمضان أحمد زين، ملامح اللسانيات التواصلية في التراث النحوي العربي، رسالة ماجستير، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، 2014، ص 20.

(3) نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسيولسانية، ص 323.

(4) امحمد اسماعيلي علوي، التواصل الإنساني، دراسة لسانية، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د/ط، 2012، ص 18.

وعلى أساس ذلك وضع (بول روبير / Paul Robert 1910 - 1980) عام 1970 خمسة تعريفات للمصطلح في المعجمات الكبرى للغة الفرنسية، وهي: (1)

1- إرسال شيء ما لشخص ما.

2- التحدث عن شيء ما.

3- التّحاور مع شخص ما.

4- الانتقال من مكان إلى آخر.

5- تدخل العلاقة الديناميكية في عمل ما.

و"يدلّ التواصل في الاصطلاح على عملية نقل الأفكار والتّجارب وتبادل المعارف والمشاعر بين الدّوات، والأفراد والجماعات، وقد يكون هذا التّواصل ذاتياً شخصياً، أو توابعاً غيرياً" (2).

أو هو "العملية التي يتفاعل بها المرسلون والمستقبلون للرّسائل في سياقات اجتماعية معينة" (3).

ولعلّ من التعاريف التي نالت استحساناً واسعاً من قبل الباحثين والدّارسين تعريف اللساني الفرنسي "جون دي بوا"، حيث يُعرّفه بأنّه "تبادلٌ كلامي بين متكلم متحدث لملفوظ موجه إلى متكلم آخر، وهذا المخاطب يلتمس الاستماع إليه، أو جواباً ظاهراً أو باطنياً، وذلك حسب نوع ملفوظه" (4).

وقد يتفق تعريفه مع تعريف الدكتور حسين حمدي الطوبجي، الذي يقول: "إنّ الاتّصال هو العملية أو الطريقة Process التي يتمّ عن طريقها انتقال المعرفة من شخص لآخر حتّى تصبح مُشاعاً بينهما، وتؤدي إلى التّفاهم بين هذين الشّخصين أو أكثر، وبذلك يصبح لهذه العملية عناصر ومكونات، ولها اتجاه تسيير فيه، وهدفٌ تسعى إلى تحقيقه، ومجالٌ تعمل فيه، ويؤثّر فيها، ممّا يُخضعها للملاحظة والبحث والتّجريب والدّراسة العملية بوجه عام" (5).

كما يعرفه (شارلز كاوي Charles Cooly 1864 م - 1929 م) في كتابه (La coomunication anonyme) بقوله: "التّواصل هو الميكانيزم الذي بواسطته توجد العلاقات الإنسانيّة وتتطوّر، إنّه يتضمّن كلّ رموز تعابير الوجه وهيئات الجسم والحركات ونبرة الصّوت والكلمات والكتابات والمطبوعات والقِطارات والتّلفونات وكلّ ما يشمله آخر ما تمّ في الاكتشافات في المكان والزّمان" (6).

فهذا تعريف يجمع بين ما هو لغويّ وما هو غير لغويّ في عملية التّواصل، فالتّواصل لا ينحصر في الكلام الذي يتبادله كلّ من المرسل والمرسل إليه، بل يتعدّاه إلى حركات الجسم وتعابير الوجه، ونبرة الصّوت، فهو بذلك "تبادل المعلومات والرّسائل اللغوية وغير اللغوية، سواء أكان هذا التّبادل قصديّاً أم غير قصديّ بين الأفراد والجماعات" (7).

(1) امحمد إسماعيلي علوي، التواصل الإنساني، ص 321 / 322.

(2) جميل حمداوي، التواصل اللساني والسميائي والتربوي، شبكة الألوكة، ص 6.

(3) طلعت منصور، سيكولوجية الاتصال، عالم الفكر، الكويت، المجلد 11، د/ط، ص 107.

(4) ينظر نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسيولسانية، ص 324.

(5) حسين حمدي الطوبجي، وسائل الاتصال وتكنولوجيا التعليم، دار القلم، ط/4، 1981، ص 25. نقلاً عن محمد دمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، ص 14.

(6) ينظر جميل حمداوي، التواصل التربوي والسميائي، شبكة الألوكة، ط/1/2015، ص 6.

(7) Francois Raynal et Alain Rieunier, Pédagogie, Dictionnaire des concepts clés 1997, ESF éditeur, P 76.

ثانياً: عناصر التواصل:

إذا كان التواصل هو "تبادل أدلة بين ذات مرسل، وذات مستقبلة، إذ تنطلق الرسالة من الذات الأولى نحو الذات الأخرى، وتتضمن العملية جواباً ضمنيّاً أو صريحاً عمّا نتحدّث عنه من الأشياء والكائنات، أو بعبارة أشمل: (موضوعات العالم)، ويتطلّب نجاح هذه العملية اشتراك المرسل والمرسل إليه في سنن المجتمع اللغوي كما تقتضي العملية قناة تنقل الرسالة من الباث إلى المتلقّي"⁽¹⁾، لذا فإن لكلّ عملية تواصلية عناصر لا بدّ أن تتوفر وتتضافر حتّى ينجح التواصل، ويؤدي وظيفته الأساسية المتمثلة في نقل الأفكار وتبليغها من المرسل إلى المتلقّي، وقد حصر الغريّبون عناصر عمليّة التواصل فيما يلي:

- 1- **المرسل Sender**: ويعدّ النقطة الأولى التي تبدأ منها العمليّة التواصليّة⁽²⁾، فهو مصدر الرسالة، و"الطرف الأوّل في عمليّة الاتصال، والذي يزيد في التأثير في الآخرين من خلال أفكار لديه، والمرسل هنا قد يكون فرداً أو مجموعة أفراد، بل قد يكون إنساناً، وقد يكون آلة مع اختلاف بينهما"⁽³⁾.
- 2- **المرسل إليه Reciver**: و"يُتّصّد به الجهة التي تنتهي إليها الرسالة، وقد تكون فرداً أو مجموعة أفراد، وهي التي تتولّى فكّ رموز الرسالة وتفسيرها، متّخذة بعد ذلك الموقف المناسب إزاءها"⁽⁴⁾.
- 3- **الرسالة Message**: وهي المحتوى المراد إيصاله من قبل المرسل من أفكار ومشاعر ومعلومات وغيرها إلى الآخرين قصد التأثير فيهم، وقد ترد بشكل لفظي أو غير لفظي، أو بهما معاً.
- 4- **الوسيلة أو القناة Meams-Medium/ Channel**: ويراد بها الطريقة أو الأداة التي يتمّ نقل الرسالة بواسطتها، "وقد تكون سمعيّة مثل المحاضرة، أو بصريّة مثل التّحية مع ابتسامة، وقد تكون أكثر من حاستين مثل سمع وبصر ولمس"⁽⁵⁾.
- 5- **السنن أو الشفرة Code**: هي النظام **System** المشترك بصفة عامة وخاصة بين المرسل والمتلقّي، والسنن في التواصل اللغوي "يستند على عدد من الفونيمات والمورفيمات في لغة طبيعية، حيث يمثّلان قواعد تأليف خاصّة بنظام محدد"⁽⁶⁾. كما أنه الوحدة المسؤولة عن تفكيك وتوضيح الرسالة للتحقق من الأخبار، أي نقوم بتسنين الأخبار وتحويلها إلى سنن وعلامات، فإذا جهل المتلقّي السنن فإنّ عمليّة التواصل لا تتمّ أصلاً، وأمّا إذا احتتمل السنن عدّة توجيهات، فإنّه على المتلقّي أن يلتمس الأدلة ليصحّح العمل المطلوب فتتمّ عمليّة التواصل.
- 6- **السياق أو المرجع Context**: هو المرجع الذي تحيل عليه الرسالة، والمقام الذي قيلت فيه، ولا يمكن فهم المحتوى (الرسالة) إلا بالعودة إلى السياق. "ولهذا ألحّ جاكبسون (Roman Jakobson) عليه باعتباره العامل المفعل للرسالة بما يمدّها به من ظروف وملابسات توضيحيّة"⁽⁷⁾.

(1) نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسيولسانية، ص 324.

(2) منصور هالة، الاتصال الفعال، الدار المحمدية، ط/1، 2000، ص 21.

(3) محمد عفيف دمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، مكتبة لسان العرب للنشر والتوزيع، أندونيسيا، ط/2، 1438هـ/2017م، ص 21.

(4) المرجع السابق، ص 15.

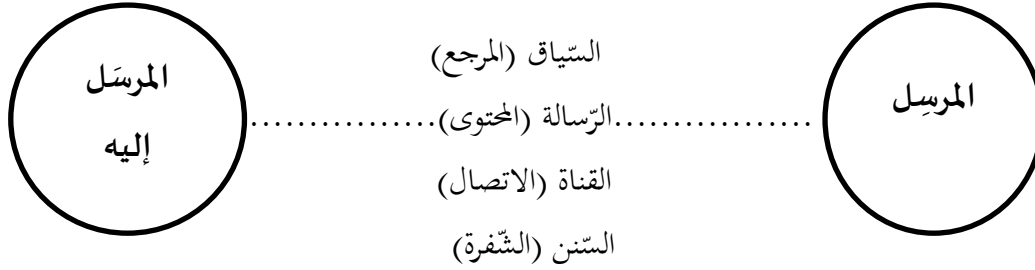
(5) عبد غريب محمد، علم لغة الحركة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة للنشر، عمان، ط/1، 2010، ص 33.

(6) عبد الفتاح الغزالي، اللسانيات ونظرية التواصل، رومان جاكبسون نموذجاً، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط/1، 2003، ص 24.

(7) بومزبر الطاهر بن حسين، التواصل اللساني والشعرية، مقاربة تحليلية لنظرية جاكبسون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط/1، 2007، ص 30.

ويقترّ جاكسون ذاته بأنّ "اللغة ذات بعد وظيفي، وأنّ لها ستة عناصر وستّ وظائف: المرسل ووظيفته انفعاليّة، والمرسل إليه ووظيفته تأثريّة، والرّسالة ووظيفته جماليّة، والمرجع ووظيفته مرجعيّة، والقناة ووظيفتها حفاظيّة، واللغة ووظيفتها وصفيّة، وهناك من يضيف الوظيفة الأيقونيّة"⁽¹⁾. وبذلك يقدّم لنا خطاطته التّواصلية التي هي في الحقيقة صورة موسّعة لخطاطة بوهلر (1879-1963) الذي تركّزت خطاطته على ثلاثة عناصر هي المرسل والمرسل إليه والمرجع، وبعد أن تمكّن جاكسون من بناء صورة جديدة لخطاطته أصبحت مكونة من ستة عناصر هي: "المرسل والمرسل إليه والرّسالة والسّنن والمرجع والقناة"⁽²⁾.

وتظهر خطاطة جاكسون في الشكل التّالي:



ثالثا: الفرق بين الاتصال والتّواصل:

قد يلتبس معنى مصطلح الاتّصال بمصطلح التّواصل، ذلك لأنّهما يصدران من جذر لغوي واحد (و، ص، ل)، غير أنّ هناك فروقا على المستوى الوظيفي بينهما علماء اللغة، فهناك من يرى أنّ "اللغة تواصل لا اتّصال فقط، والفرق بينهما كبير لأنّ الاتصال يكفي لحدوثه إرسال من طرف واحد، وليس كذلك التّواصل... ففي حياتنا اليومية قدر كبير من التّصرفات والأقوال التي نعبر بها عن مشاعرنا، ونتلقها بها مشاعر الآخرين، فنعطي ونأخذ ونرسل ونستقبل، فيكون بذلك المرسل بأنّا ومستقبلا، ويكون كذلك حال المستقبل، ولا تستقيم الحياة بيتاً من طرف واحد، بل لابدّ من أن تتبادل مع الآخرين مشاعرهم وأفكارهم واقتراحاتهم، ويكون التّواصل لا الاتّصال وحده سبيل ذلك"⁽³⁾.

فالأتّصال يهدف إلى نقل فكرة أو معلومة معيّنة إلى المتلقي، ويكفي أن يكون هذا الإرسال من طرف واحد، غير أنّ التّواصل أوسع من ذلك، حيث يهدف إلى التّأثير وخلق جوّ من التّفاعل بين أطراف الحدث الكلامي؛ فحين يطرح علينا شخص التّحية في الطّريق، فنقوم نحن بمبادلتها التّحية دون أن تكون بيننا معرفة سابقة، فهذا اتّصال لا تواصل، أو حين يسألنا شخص عن مسألة ما فنُجيبه، فهذا اتّصال أيضا، لأنّ التّواصل يعني المشاركة الفعّالة والمستمرّة لأكثر من لحظة تواصلية، فإن استمرّت هذه اللّحظة التّواصلية وهي بحاجة إلى سياق اجتماعي أو نفسي أو ثقافي أو لغوي يكسبها القدرة على التّأثير، ومن ثمّ قيادة عمليّة التّواصل الاجتماعي"⁽⁴⁾.

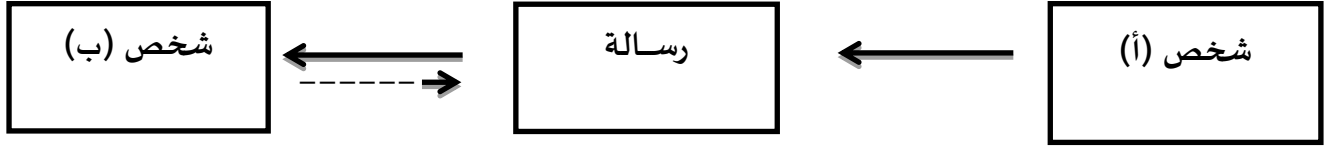
(1) جميل حمداوي، التواصل اللساني والسميائي والتربوي، ص 10.

(2) بومزبر الطاهر بن حسين، التواصل اللساني والشعرية، ص 20.

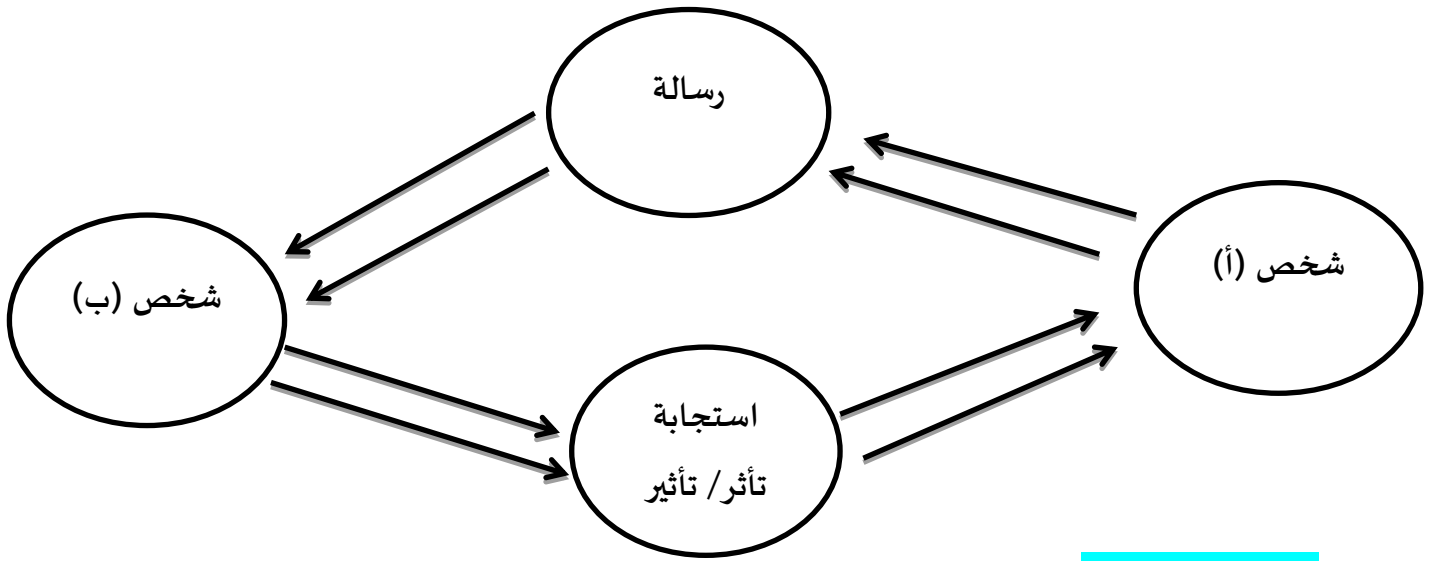
(3) سمير شريف إستيتية، اللسانيات، المجال، الوظيفة، المنهج، علام الكتب الحديث للنشر والتوزيع، عمان، ط/1، 1425هـ/2005م، ص 276.

(4) منصور هالة، الاتصال الفعال، ص 13/14.

لذا فالتواصل أعَم من الاتصال، وما الاتصال إلا وسيلة للتواصل، بل إنَّ الغاية من الاتصال هي تحقيق التواصل، ولهذا يعد الاتصال عنصراً من عناصر العملية التواصلية، والتواصل يستلزم وجود اتصال، ولا يستلزم الاتصال وجود التواصل. فالفاعل في الاتصال ليس حتمياً دائماً.
ويمكن التمثيل للاتصال بالمخطط التالي: (1)



كما يمكن التمثيل للتواصل بالمخطط التالي: (2)



رابعاً: أنواع التواصل:

1- **التواصل اللفظي:** يعتمد هذا النوع من التواصل على ألفاظ اللغة ورموزها، حيث يقدم المرسل رسالته في شكل وحدات فونيمية ومورفيمية ومعجمية وتركيبية يفهمها المتلقي؛ ومعنى آخر فإنَّ هذا النوع من التواصل يتخذ الأصوات والمقاطع والكلمات والجمل وسيلة لتبليغ الرسالة. ويتم التواصل اللغوي عبر القناة الصوتية السمعية، فهو يعتمد أساساً على اللغة الإنسانية باعتبارها نظاماً من العلاقات الدالة بالمفهوم السوسيري.

وبعد هذا النوع من التواصل أرقى مظاهر التواصل بين الناس، لأنه "الشكل التعبيري الأكثر انتشاراً وسهولة وتداولاً. لذلك ركزت أغلب الدراسات، لا سيما اللسانية منها، على دراسة اللغة من كافة جوانبها النحوية والتركيبية والصرفية والأسلوبية والدلالية والتداولية" (3).

2- **التواصل غير اللفظي:** وهو النمط الذي تستخدم فيه الإشارات وتعبيرات الوجه والصّور، وكلها تؤدي معاني ودلالات معينة، "فهناك وسائل كثيرة غير لفظية يستخدمها الإنسان، أو تصدر عنه

(1) رانيا رمضان أحمد زين، ملامح اللسانيات التواصلية في التراث النحوي، ص 23.

(2) المرجع نفسه، ص 23.

(3) امحمد اسماعيلي علوي، التواصل الإنساني، دراسة لسانية، ص 19.

بهدف نقل المعلومات أو الأفكار أو المشاعر، أو بهدف المساعدة على نقلها أو الدقة في التعبير عنها⁽¹⁾.

فهذه الوسائل قد تكون هي الأساس في عملية التواصل، وقد تكون مصاحبة للكلام قصد إيضاحه أو تدقيقه؛ وتتعدّد وسائل التواصل غير اللفظية "تشمل الحركات الجسمية لكامل الجسم أو لعضو معين من أعضائه (الرأس أو الوجه أو العين أو الكتف أو اليد...)"⁽²⁾.

وتقسّم وسائل التواصل غير اللفظية إلى قسمين هما:⁽³⁾

أ- **الوسائل الصوتية غير اللفظية:** تتمثل الوسائل الصوتية غير اللفظية في تلك الأصوات الناتجة عن عملية التنفّس والشخير والتجشؤ والسعال أو طقطقة الأصابع وغيرها؛ كما تضمّ الملامح الصوتية غير التركيبية المصاحبة للكلام مثل التبر والتنغيم ودرجة الصوت ومعدّل سرعته ومدى ارتفاعه وانخفاضه، وهذا ما يسمّيه اللغويون بالّلغة الجانبية paralangage⁽⁴⁾.

ب- **الوسائل غير الصوتية:** أمّا الوسائل غير الصوتية، فيندرج تحتها ثلاثة أشياء:⁽⁵⁾

- **المظهر الخارجي:** حيث يعبر عن جنس الشخص وعمره وموطنه ومركزه الاجتماعي ووظيفته، وما يميّزه من صفات جسمية كالصّلع وبياض الشعر وتجاعيد الوجه ولون الجلد والعينين، وكلّ هذه العوامل تلعب دوراً هاماً في النظام العامّ للتواصل غير اللفظي، وتخلق استجابات إيجابية أو سلبية عند الآخرين، وقد يكون المظهر الخارجي ثابتاً مثل العمر والجنس والمركز الاجتماعي، أو شبه ثابت مثل طول الشعر، ودرجة الاهتمام بأناقة المظهر، أو وقتياً ولحظياً كتعبيرات الوجه السريعة التّوال، مثل رفع الحاجب وتحريك الشفتين، أو المصمصة بهما، أو إنزال العينين، أو حكّ الذّقن، أو تصفيف اللحية بأطراف الأصابع، أو التّظر في الساعة، أو التّلقّت يمناً ويسرة.

- **حركة أو حركات الجسم والبعد الجسديّ بين الشخصين:** وتتمثل في استخدام كامل الجسم، أو عدد من أعضائه كحركة الجلوس أو الوقوف أو المشي، فقد أثبتت الدّراسات أنّ لكلّ جنس طريقته في الجلوس أو المشي أو الوقوف، فمن الممكن للرجل أن يجلس مائلاً إلى الخلف كثيراً، أو مادّاً رجليه إلى الأمام دون خجل، وهو ما يحظر على المرأة؛ فكلّ جنس يمكن تحديده عن طريق سلوكه الحركي.

- **استخدام عضو من أعضاء الجسم (غير الجهاز النطقي) لإبلاغ الرّسالة:** "كتحريك الرأس واليدين، والدّقّ بالقدم على الأرض، ورفع السّبابة في الهواء بحزم، كلّ هذه الإشارات لها دلالات ما نزال نكتفي بها كثيراً عن اللفظ إلى الآن، فرفع اليد إلى جانب الجهة للتّحيّة، ونضرب كفّاً بكفّ، وبحسب شكل هذا الضّرب يتحدّد المعنى، فيبدأ من

(1) أحمد مختار عمر، أنا واللغة والمجتمع، عالم الكتب، القاهرة، ط/1، 1442هـ/2002م، ص 129.

(2) المرجع السابق، ص 129.

(3) أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، عالم الكتب للنشر والتوزيع والطباعة، مصر، ط/1، 1995، ص 121.

(4) عبده الراجحي، اللغة وعلوم المجتمع، ص 32.

(5) ينظر أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، من ص 126 إلى ص 137.

التعبير عن اليأس، وينتهي إلى تصفيق الحماس والاستحسان، والذي يختلف في ذلك هو سرعة تلامس الكفّين، ووضع الواحد منهما بالنسبة للآخر، والإيماء بالرأس إلى أسفل دليل على الموافقة، وإلى أعلى أو إلى الجانبين دليل على العكس⁽¹⁾.

ويسمى هذا العلم بعلم الحركة الجسميّة، الذي يعدّ الأنثروبولوجي الأمريكي (راي بيردوهيستيل / Ray.Birdwhistell) من رواده الأوائل، وقد أطلق عليه مصطلح Kinesics⁽²⁾، فهو العلم الذي يدرس استخدام الإنسان حركات جسمه في عملية التّوصيل بما يفيد في فهم ظواهر البناء الاجتماعي... والحقّ أنّ حركة الجسم ليست مسألة عضويّة يستخدمها الإنسان كيفما اتفق، وإّما هي ((نظام)) يتعلّمها الإنسان داخل المجتمع، ولها ((أنماطها)) الخاصّة بالثقافة.⁽³⁾

ولذلك نجد اختلافات بين المجتمعات في استخدام الحركة الجسميّة، حيث نجد اللبنايين والسوريين والفلسطينيين مثلا يحكّون رؤوسهم وحوابهم إلى أعلى للدلالة على الرّفص، غير أنّ تحريك الحواجب عند المصريين يؤدّي دلالات أخرى.⁽⁴⁾

وكما نجد اختلافات كبيرة بين الشعوب في استخدام الرأس وأجزاء من الوجه والكتفين والأيدي والأصابع والأرجل وغيرها من أعضاء الجسم، فإنّنا نجد اختلافاتٍ وفروقا واضحة في استخدام حركات الجسم داخل المجتمع الواحد، وذلك باختلاف الطبقة الاجتماعيّة والمهنة والجنس...

المبحث الثاني: في ماهية التواصل والبيان عند الجاحظ، وعلاقتها بالاجتماع البشري:

قبل الخوض في غمار التواصل وأبعاده المفاهيمية والاستراتيجية عند الجاحظ، لا بدّ لنا -في البداية- أن نطرق موضوعا مهمّا لدى أبي عثمان، والمتمثّل في تأكيده على ضرورة الاجتماع البشري⁽⁵⁾، واتصال أفراد المجتمع، واستعانتهم بمن يشاركونهم الحياة الاجتماعيّة على قضاء الحوائج والأغراض، وكذا التّعريف على أهم أدوات اللفظ والبيان عنده.

أوّلا: التواصل ضرورة اجتماعية:

إنّ المتصفح لأعمال الجاحظ يدرك منذ الوهلة الأولى أنّ الرّجل قد أولى أهميّة كبرى لعملية التّواصل، وإن لم يصرّح بهذا المصطلح فإنّ الكثير من نصوصه تتضمّن إشارات ترشدنا إلى موضوع التّواصل أو ما يمثّله، بل ما يُرادفه من المصطلحات، كالتخابر والتّخاطب والتّعارف، سواء باستخدام اللّغة، أو باللّجوء إلى وسائط أخرى غير لغويّة، يتواضع عليها المجتمع، فقد أدرك الجاحظ أنّ هذه العمليّة هي ضرورة ملحّة يفرضها الاجتماع البشريّ، بما أنّ التّاس -على الدّوام- في حاجة ملحّة إلى بعضهم البعض، وأنّ الفرد لا يبلغ حاجته دون الاستعانة بمن سواه من أبناء جلدته، فيرى "أنّ حاجة بعض التّاس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، وخلقة قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تُزِيلهم، ومحيطة بجماعتهم، ومشمّلة على أذنانهم وأقصابهم... فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشّاهد، لاحتياج الأدنى إلى معرفة الأقصى، واحتياج الأقصى إلى معرفة الأدنى، معانٍ متضمّنة،

(1) حسن ظاظا، اللسان والإنسان، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط/2، 1410هـ/1990م، ص 37.

(2) عبده الراجحي، اللّغة وعلوم المجتمع، ص 37.

(3) المرجع السابق، ص 37.

(4) المرجع السابق، ص 38.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 42/43.

وأَسباب متصلة، وحبال منعقدة، وجعل حاجتنا إلى معرفة أخبار ما قبلنا، كحاجة من كان قبلنا إلى أخبار من كان قبلهم، وحاجة من يكون بعدنا إلى أخبارنا...⁽¹⁾.

فحاجة الإنسان إلى أخيه الإنسان نزعة فطرية فطره الله عليها، وهذه الفطرة جعلته لصيقا متمسكا به، لا يبرحه ولا يفارقه، "فنحن محتاجون إلى من سبقنا، كنعو احتياج من يلينا أو يأتي بعدنا إلينا، ومعنى ذلك أن الحياة الإنسانية في نظر الجاحظ حياة اجتماعية معرفية مستمرة، كذلك خلقها الله، وبذلك ضمن لها البقاء"⁽²⁾.

فالإنسان في نظر الجاحظ حيوان اجتماعي، وقد "خلق الله، وجعل لكل فرد من أفراد المجتمع دورا أساسيا تتوَفَّر بموجبه أسباب حياة الجماعة، وضمان عيشها، لا يستغني غنيهم عن فقيرهم، ولا ملكهم عن سوقتهم، فأجلهم مُيسَّر لأدقهم، وأدقهم مسخَّر لأجلهم"⁽³⁾. وفي ذلك يقول الجاحظ: "لم يخلق الله تعالى أحدا يستطيع بلوغ حاجته بنفسه دون الاستعانة ببعض من سخر له، فأدناهم مُسخر لأقصاهم، وأجلهم ميسر لأدقهم، وعلى ذلك أحوج الملوك إلى السوقة في باب، وأحوج السوقة إلى الملوك في باب، وكذلك الغني والفقير، والعبد وسيده"⁽⁴⁾.

تلك -إذن- هي نظرة الجاحظ إلى العلاقات التي تربط بين الأفراد والجماعات في إطارها الاجتماعي، وحاجاتهم المتشعبة إلى معرفة أخبار بعضهم البعض، وهذا ما يوجب عليهم التواصل والتحدث والبوح بما يجيش في مكان النفس، فيما يتصل بمختلف شؤون حياتهم وأحوالها، وبذلك تنتقل الأخبار، وتداول الأفكار من شخص إلى شخص، ومن مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، فيكون للحياة طعم ومتعة، حيث يقول الجاحظ: "ولولا حلاوة الإخبار والاستخبار عند الناس لما انتقلت الأخبار، وحلت هذا المحل"⁽⁵⁾.

ثانيا: علاقة التواصل بمفهوم البيان وأدواته عند الجاحظ:

يرتبط البيان عند الجاحظ ارتباطا وثيقا بالتواصل، ويظهر ذلك الارتباط في مظهرين:⁽⁶⁾

أ- المظهر الأول: يتجلى في تحديده لوظيفة البيان التواصلية.

ب- المظهر الثاني: يتجلى في اهتمامه بمختلف الأشكال التي تؤسس للعملية التواصلية.

فقد أولى الجاحظ البيان اهتماما بالغا، حيث أفرد له بابا قائما بذاته في كتابه البيان والتبيين، أسماه ((باب البيان))⁽⁷⁾، فأكد من خلاله أن الأفكار والمعاني قائمة في ضمائر الناس، خفية مستورة، لا سبيل إلى الكشف عنها إلا عن طريق الإفصاح عنها، والنطق والتلفظ بها؛ فتلك إشارة منه إلى فكرة التواصل بين أفراد المجتمع البشري، وذلك حين أقر بأن البيان إعراب عن كوامن العقل، حيث يحمل الصور الذهنية الكامنة في الصدور بواسطة الألفاظ، التي ليست سوى مركبة تنقل الأفكار من متكلم اللغة إلى مستقبل لها، لذا فإننا نجد يقتر بأن "المعاني القائمة في صدور الناس، المتصورة في أذهانهم، والمتخلجة في نفوسهم، والمتصلة

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 43/42.

(2) إدريس بللمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء/ المغرب، ط/1، 1404/1984. ص 43.

(3) المرجع السابق، ص 42.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 43.

(5) الجاحظ، الرسائل، رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ج/1، ص 144.

(6) عبد الدايم عبد الرحمن، مكونات السياق التداولي عند الجاحظ من خلال كتابه "البيان والتبيين" مجلة معارف، المجلد 16، العدد 1، جوان

2021، ص 617.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 75.

بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورةٌ خفيةٌ، وبعيدةٌ وحشيةٌ، ومحجوبةٌ مكنونةٌ، وموجودةٌ في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره⁽¹⁾.

فاللغة الكامنة في صدورنا وأذهاننا، هي التي تعبر عن خواطرنا وأفكارنا، غير أنها ثابتة مستقرة في ضمائرنا، فإذا بقي الأمر على هذه الحال، فإنه يتعدّر على الآخر معرفة ما يجول في كوامن نفوسنا من أفكار ومعان وخواطر، لأنّ تلك الأفكار محجوبة خفية، ووفقاً لذلك فإنّ التواصل مبتور، وغير متحقّق، إلى أن يتابع كلامه بقوله: "وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إيّاها. وهذه الخصال هي التي تقرّبها من الفهم، وتجلبّها للعقل، وتجعل الخفي ظاهراً، والغائب شاهداً، والبعيد قريباً، وهي التي تلخّص المتنسب، وتحلّ المنعقد، وتجعل المهمل مقيداً، والمقيّد مطلقاً، والمجهول معروفاً، والوحشيّ مألوفاً، والغفل موسوماً، والموسوم معلوماً"⁽²⁾.

فبهذا الكلام تكتمل عمليّة التواصل وتّضح معالمها الأساسيّة، حيث إن الإخبار عن المعاني الكامنة في الأذهان، واستعمال الناس لها هو ما يجعل الحياة تدبّ فيها، فتتكشف مقاصد المتكلّم لدى المتلقّي، حيث تصبح واضحة مفهومة جليّة، فينتفي الغموض والالتباس، ويصبح المبهم واضحاً، ويغدو المجهول معروفاً. كما يبدو من خلال النّصّ إشارة الجاحظ الضّمنيّة للمحاور والأقطاب الكبرى للعمليّة التّواصلية، والتي نجسّدها مبدئيّاً في المخطّط التالي:

رسالة/ مرسلة

مرسل (متكلّم/ متحدث/ قائل) — (نصّ) ← مرسل إليه (متلقّ/ مخاطب)

ثم يستطرد الجاحظ في النص ذاته ليقدم لنا تعريفاً للبيان بقوله: "والدلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ هو البيان، الذي سمعت الله -عزّ وجل- يمدحه ويدعو إليه، ويحثّ عليه، بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت على أصناف العجم"⁽³⁾.

وهو بهذا التعريف "لا يعني بالبيان إلا ما كان بطريق الألفاظ، فهو البيان الذي مدحه الله -عزّ وجل- وهو الذي تفاخرت به العرب"⁽⁴⁾.

فالبيان عنده هو ما دلّ على المعاني الخفية، وكشف الغطاء عنها، فجعل المضمّر منها ظاهراً، والخفيّ مكشوفاً، والمبهم جليّاً، ولا يكون ذلك إلا عن طريق اللفظ الذي يفرض وجود متكلّم يفصح عمّا يضمّره إلى مستمع يتلقّى الرّسالة. فهو بذلك يشير إلى فكرة التواصل، وما يلحق به من عناصر وأقطاب.

ومن جانب آخر يتّضح أن البيان الذي يرمي الجاحظ إلى تحديده كنهه هو "القدرة على الإبانة والكشف عمّا في النفس، والإفصاح عمّا في الضّمير بطريق اللسان والألفاظ"⁽⁵⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 75.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 75.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 75.

(4) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د/ط، 2005، ص 123.

(5) المرجع نفسه، ص 122.

ويلاحظ أنّ تحليل ((فوزي السيد عبد ربّه)) صاحب كتاب ((المقاييس البلاغية عند الجاحظ)) ينافي تفسير ((حمادي صمود)) صاحب كتاب ((التفكير البلاغي عند العرب))، الذي يرى أنّ النصّ السابق لا يحصر البيان في العلامة اللغوية وحسب، فهو "ليس رهين جنس الدليل ونوع العلامة، والمهمّ هو الانتقال بالمعنى من حال الاختزان والبرهان الصّامت إلى حال تفضي بالمستدلّ إلى حقيقتها، ويتمثلها بفكره"⁽¹⁾.

كما يرى ((حمادي صمود)) أنّ نصّ الجاحظ السابق يهتمّ بالغايات لا بالوسائل، ويُعنى بالوظيفة لا بالشكل أو البنية، ويجعل العلامة مطلقة لغوية وغير لغوية⁽²⁾.

وإذا تتبّعنا كلام الجاحظ وجدناه في نصّ آخر يوسّع دائرة حديثه عن البيان، ليقدّم لنا الأدوات الإجرائية للبيان ووسائله، حين يقدّم لنا تعريفاً آخر له، ويعرض لنا فكرة التواصل حين يرسم أهمّ أطراف الحدث التّواصلية، كما يصرف النظر عن العلامة، فلا يقيدّها بنوع معيّن بل يجعلها مطلقة، حيث يقول: "والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتّى يفضي السّامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسّامع إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"⁽³⁾.

فهذا النصّ يجعلنا نخلص إلى حقيقة علمية مهمّة مفادها أنّ البيان عند الجاحظ مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتواصل بمفهومه الحديث، ويرشدنا إلى ذلك عاملان بارزان في النصّ السابق، فأما العامل الأوّل فيتمثّل في تحديد الجاحظ لوظيفة البيان التّواصلية، وأما العامل الثّاني فيكمن في اهتمامه بأقطاب العمليّة التّواصلية، ومختلف الأشكال المؤسّسة لها كما تمت الإشارة إليه في مطلع هذا العنصر.

فمن الواضح أنّ البيان هو الاتّصال من حيث الفهم والإفهام، والإيضاح والإفصاح عن المعنى، ومما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ الاسم الجامع الذي أورده الجاحظ في نصّه إنّما يقصد به اللفظ المجسّد للمعاني، ثمّ يستطرد إلى قوله "ومن أيّ جنس كان الدليل"، وقوله أيضاً: "فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت المعنى"، فهذا يعني أنّ الجاحظ ينبّهنا إلى وجود وسائل أخرى غير اللفظ، يستعان بها في عمليّة التواصل، وتعبير آخر فإنّ الإفصاح والإبانة والكشف عن المعنى بأيّ وسيلة هو عين البيان عند الجاحظ، "فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"، فهو كلّ وسيلة يلجأ إليها القائل (المتكلم) لإيصال المعاني الكامنة في ذهنه (الرّسالة) إلى السّامع (المتلقّي)، لتحقيق عمليّة التواصل؛ "فإلى جانب الدليل اللفظي، يمكن أن يتّسع البيان لدلائل أخرى، تؤدّي وظيفة التّليغ وتوضيح المعاني، لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري القائل والسّامع - كما قال الجاحظ - إنّما هو الفهم والإفهام"⁽⁴⁾.

فضلا عن ذلك فإنّ نصّ الجاحظ السابق يرشدنا إلى استخلاص أبرز عناصر العمليّة التّواصلية عنده، والتي نوضّحها فيما يلي: ⁽⁵⁾

(1) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى ق/ 6 هـ، منشورات الجامعة التونسية، تونس، د/ 1981، ص 162.

(2) المرجع نفسه، ص 162.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/ 1، ص 76.

(4) محمد العبد، العبارة الإشارة، دراسة في نظرية الاتّصال، مكتبة الآداب/ القاهرة، ط/ 1، 1428 هـ/ 2002 م، ص 143.

(5) ينظر الجاحظ في الثقافة العربية الإسلامية، أعمال ندوة قسم العربية، بكلية الآداب والعلوم الإسلامية بصفافص، 14/13/12 أبريل، ص 102.

- 1- **القائل:** وهو المرسل أو الباث أو الملقى أو المخاطب الذي يمثل العنصر الأول في العملية التواصلية، وتكمن مهمته في أداء وبت الرسالة.
 - 2- **السامع:** وهو المرسل إليه أو المتلقي، أو المخاطب، وهو العنصر الثاني الذي يستقبل رسالة القائل.
 - 3- **الاسم الجامع لكل شيء كشف قناع المعنى:** ويمثل الرسالة أو المحتوى الكلامي الذي ينطلق من القائل إلى السامع، فيتكشف قناع المعنى.
 - 4- **الدليل:** أو أصناف الدلالات على المعنى من لفظ أو غير لفظ، ويمثل القناة أو الوسيلة التي عبرها تنتقل الرسالة من القائل إلى السامع (لغة، رموز وإشارات...).
 - 5- **الغاية:** وتمثل الهدف الذي يسعى إليه القائل، من خلال الأثر الذي تتركه رسالته في السامع، فيتحقق الفهم والإفهام، وهذا ما يشير إلى التفاعل بين طرفين أو أكثر، وهو ما يُقَابَل بمصطلح (التأثير) حديثاً.
- ويمكن تمثيل هذه العناصر بالمخطط التالي:

الدليل (الوسيلة التي بها يتم الاتصال، أو قناة الاتصال. لغة/ إشارة)

القائل (المتكلم) ← الاسم الجامع لكل شيء (الرسالة) ← السامع (المتلقي)

أو كل شيء كشف عن قناع المعنى، (معنى الرسالة المراد تبليغها).

الغاية/ الهدف أو الوظيفة (الفهم والإفهام والتأثير)

ثمّ يزيد في استطراده، ويعرض علينا مسألة بالغة الأهمية، فيعدّد أصناف الدلالة على المعنى من لفظ أو غير لفظ، والتي تمثل أشكال وأصناف قنوات الرسالة التواصلية، والتي لا تحيد في عمومها عما تؤكده الدراسات اللسانية الحديثة، فقد أقرّ أنّ التواصل والتفاهم بين أطراف الرسالة التواصلية لا ينحصر في اللغة المنطوقة باعتبارها علامة لسانية، أو أداة بيان، فهي ليست آلة البيان الوحيدة، بل هناك وسائل أخرى تعبّر عن المآرب والحاجات الإنسانية، والتي يتواضع عليها المجتمع ويتفق، فتصبح بديلاً عن اللفظ في تأدية الرسالة، فيقول: "وجعل آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم، والترجمان الذي يرجعون عند اختلافهم؛ في أربعة أشياء؛ وفي خصلة خامسة؛ وإن نقصت عن بلوغ هذه الأربعة في جهاتها...، وهذه الخصال هي اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد، والخصلة الخامسة ما أوجد من صحة الدلالة، وصدق الشهادة، ووضوح البرهان، في الأجرام الجامدة والصامتة والساكنة التي لا تتبين (أي تنطق أو تفهم)، ولا تحسن، ولا تفهم ولا تتحرك..."⁽¹⁾.

فهذا نصّ صريح يبيّن فيه الجاحظ الأدوات المستعملة في البيان والإفصاح عن المعاني، فبالإضافة إلى اللفظ والكتابة والإشارة والعقد، فإنه يضيف صنفاً خامساً ممثلاً في حالة الموجودات الكونية من جمادات ومظاهر الطبيعة، وحركة الكواكب والأجرام، ولون السماء، والتي يطلق عليها مصطلح النّسبة، فيقول في نصّ آخر: "ثمّ اعلم -حفظك الله- أنّ حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأنّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/1، 45.

إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصودة معدودة، ومحصلة محدودة، وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نِصبة⁽¹⁾.

فإذا اعتبرنا الاتصال -عند الجاحظ- مصطلحا رديفا للإفهام، أو الكشف عن المعنى، فإنه قد بين منذ ما يزيد عن عشرة قرون خلت نوعي الاتصال الرئيسيين اللفظي وغير اللفظي، بل استخدم المصطلح ذاته (لفظ/ غير لفظ)⁽²⁾. و"كلام الجاحظ -هذا- يفيد إطلاق البيان على ما يكشف المعنى بلفظ أو غيره"⁽³⁾.

كما يتضح من خلال هذا النص أن الجاحظ قد أولى عناية بالغة للفظ دون المعنى، ولا أدل على ذلك من ذكره لكل أصناف الدلالات اللفظية وغير اللفظية التي تتخذ وسيلة لتحقيق عملية التواصل التام، إلا أنه جعل الدلالة اللفظية في الصدارة ثم تليها باقي الدلالات، كما روعي في هذا التقسيم الدقيق من قبل الجاحظ مجمل الظروف والملايسات الطبيعية والحضارية والثقافية التي يتم في كنفها إنتاج العلامة اللغوية وغير اللغوية المتفق والمتواضع عليها من قبل طبقات المجتمع، والتي تجري بين أقطاب الحدث التواصلية، ويمكن تفصيل ذلك فيما يلي:

1- **اللفظ:** هو كلام منطوق بصفته أداة تعبير وتواصل، أو ما يشكل العلامة اللغوية من دال ومدلول، يتواضع عليه أفراد الجماعة اللغوية الواحدة، ليحصل التواصل فيما بينهم.

أو هو الصوت المعبر عن المعنى، حيث يقول الجاحظ: "والصوت هو آلة اللفظ والجوهر الذي يقوم به التقطيع"⁽⁴⁾.

2- **الإشارة:** ويقصد بها الحركات الجسمية المختلفة الدالة، كحركة الرأس واليد والوجهة والعين والكتف والمنكبين والحاجب...، والتي من وظائفها -حسب الجاحظ- تأكيد الحدث البلاغي التواصلية، وتعميق القيمة التعبيرية للحدث اللغوي وتعزيزها، فتعين على ترجمة الكلام، والإفصاح والإبانة عنه. وقد أشار الجاحظ بوجود نوعين من الإشارة، حيث تتم إما بتحريك جارحة مصاحبة للكلام، وقد تتم بتحريك جارحة من غير كلام.

3- **العقد:** ويقصد به: "الحساب دون اللفظ والخط"⁽⁵⁾، وهو ضرب من الحساب يكون بأصابع اليد، وهو عند الجاحظ وسيلة من وسائل البيان، وذو دلالة مباشرة عن المعنى؛ والبعض يراه جزءا من الإشارة⁽⁶⁾.

4- **الخط:** ويتم عن طريق الكتابة بالقلم، أو بوسائل أخرى إثباتية كالنقش والتحت، وكل ما يمكن أن تدرك العين أثره على سطح المكان، وهو آلة أخرى من آلات البيان اللغوية التي تتقاطع مع اللفظ في الوظيفة، وتفترق معه في المدى البلاغي التواصلية، فاللفظ آتي ظريفي، أما الخط فمُطلق غير محدود.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 76.

(2) محمد العبد، العبارة والإشارة، ص 143.

(3) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 123.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 79.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 80.

(6) الجاحظ في الثقافة العربية الإسلامية، أعمال ندوة قسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإسلامية بصفاقص، ص 48.

5- **النّسبة:** وهي تلك الهيئة الدّالة على ذاتها من غير واسطة لغوية، أو إشارة تبين فحواها، ويتجلى ذلك في الجمادات، وأصوات الطّبيعة، وأصوات الحيوانات، ومختلف والظواهر الكونيّة، كحركة الشّمس والسّحاب، ولمعان البرق، ونزول المطر، وكل ذلك يؤدّي معاني ودلالات معيّنة من غير اللّجوء إلى استخدام اللّغة، أو التّعبير عن طريق حركات الجسم.

ويعرّفها الجاحظ بقوله: "والنّسبة هي الحالة الدّالة، التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدّلالات"⁽¹⁾. كما يعرفها في موضع آخر بأنها "الحال النّاطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السّموات والأرض، وفي كلّ صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص"⁽²⁾.

فالإنسان وحده من "يملك هذه الوسائل كلّها، فهو يستعمل اللفظ المقطّع المؤلّف، كما يستعمل الخطّ وهو نطق بالحبر والمداد، ويستعمل العقد وهو نطق بالحساب، كما أنه يستعمل الإشارة التي تتخذ لديه شكلا تعبيريا معينا شبيها باللّغة...، وإلى جانب هذه الوسائل الأربع فإنّ الإنسان لا يفتقر إلى النّسبة باعتبارها شكلا معبرا لديه...، ومعنى هذا أنّ الإفصاح أوّلا هو ما يميّز الإنسان عن سائر المخلوقات من نامٍ وغير نامٍ، ثمّ تتعدّد وسائل البيان لديه، أي أنه معبرٌ بكل أدوات البيان من لفظ وغيره"⁽³⁾.

وقد اعتبر الجاحظ كلّ تلك الأدوات نظاما إشاريا دالا بجامع الإفصاح والتّعبير والإبانة لتؤدّي معاني "الظهور والإظهار وما يتمّ به ذلك"⁽⁴⁾؛ فبعض تلك الأدوات تبدو مفصحة بالعبارة، وبعضها الآخر مفصحة بالحركة، فيما يفصح الباقي باطنيا عن نفسه من تلقائه.

ومن خلال ما سبق يتّضح جليا أنّ الجاحظ جعل للتواصل صورتين جوهريتين، تواصل باستخدام اللّغة وآخر بغير لغة، ولا أدلّ على ذلك ذكره لأصناف الدّلالات اللفظية وغير اللفظية، والتي يُستعان بها كقنوات لتحقيق عملية التواصل التّام، إلّا أنّه جعل الدّلالة اللفظية في الصّدارة، ثمّ تليها باقي الدلالات.

"وربّما جاز لنا - في ضوء نظريّة الاتصال الحديثة- أن نجعل اللفظ والخطّ ممثّلين معا للاتّصال اللفظي، من جهة القصد باللفظ للاتّصال اللفظي المنطوق، والقصد بالخطّ للاتّصال اللفظي المكتوب. ولعلّ الجاحظ نفسه قد رمى إلى شيء من ذلك بدليل تطرّقه إلى تحديد الخواصّ الفارقة بين النّطق والكتابة"⁽⁵⁾.

ثالثا: علاقة أدوات البيان عند الجاحظ بالسيمولوجيا Sémiologie في اللسانيات الحديثة.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 76.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 81.

(3) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط/1، 1404هـ/ 1984م، ص 45/46.

(4) الشاهد البوشيخي، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط/3، 1995م، ص 113.

(5) محمد العبد، العبارة والإشارة، ص 145.

إذا كانت هذه الوسائل البيانية التّواصلية مختلفة في المظهر، فإنّها متشابهة في الأصل والجوهر، وهذا ما يتفق مع مفهوم دو سوسير للّسيمولوجيا، أو علم دراسة الإشارة، أو "علم العلامات، إنّه هكذا على الأقلّ يعرفها ((ف. دو سوسور))⁽¹⁾، حيث أنّ "هذا العلم الذي سيدرس أنظمة إشارة أخرى عدا اللّغة، لكنّها أنظمة ذات طابع اجتماعي"⁽²⁾، كما "يمكن أن نحدده رسمياً بأنّه علم الدلائل"⁽³⁾.

فإذا كانت اللّسانيات تجعل من اللّغات الطّبيعية موضوعاً لها، "فإنّ السّيمولوجيا تتجاوز هذا المجال إلى دراسة مختلف العلامات داخل الحقل الاجتماعيّ، سواء كانت العلامات لغوية أو غير لغوية"⁽⁴⁾.

فالسيمولوجيا الاجتماعيّة تتعدّى حدود العلامة اللّسانية كوحدة تجمع بين الدال والمدلول، والتي نادى بها دو سوسير، ليكون أفقها أرحب وأوسع من ذلك، لتنسحب أيضاً على التّعيرات الاجتماعيّة والثّقافية في تنوّعها. فالحركة مثلاً علامة اجتماعيّة تحتاج إلى قراءة وتأويل، وكذا السلوكيات والممارسات، كأن يكشف اللباس والسيارة عن المنزلة الاجتماعيّة لمالكهما، أو تكشف بعض التّصرفات على تمرد أو غرابة صاحبهما، "كلها علامات اجتماعيّة تسري فيها قيمنا وأخلاقنا وإيديولوجياتنا. العالم مليء بالعلامات، كما يقول رولان بارت يفترض قراءتها وتكوين أنساقها"⁽⁵⁾.

وبتعبير آخر فإنّ العلامة الفارقة بين مجال اللّسانيات ومجال السّيمولوجيا، هي أنّ الأولى تهتمّ بالأنظمة اللّغوية، أما الثّانية فمحالها يتجاوز دراسة الأنظمة اللّغوية إلى البحث في العلامات غير اللّغوية التي تنشأ في أحضان المجتمع، ومن هذا المنطلق فإنّ (رولان بارت) يعتبرها "العلم الذي يعني بدراسة أنظمة العلامات، سواء كانت لغوية أو أيقونية أو حركية"⁽⁶⁾.

فهذا العلم الذي يستمدّ مفاهيمه الإجرائية من اللّسانيات، ويهتمّ بمسألة التّواصل بين أفراد المجتمع، و"هذا التّواصل لا يعني البتّة أنّ مادّته دائماً هي اللّغة الطّبيعية، بل قد يتمّ باللّغة، كما قد يتمّ بغير اللّغة، بما تمثله مختلف الوسائط غير اللّسانية، من عامل ربط بين البشر، ممّا يحتّم على السّيمولوجيا من حيث البدء أن تولي العلامات اللّغوية نفس العناية التي تحظى بها العلامات غير اللّغوية، ممّا يشكّل نقطة تلتقي عندها السّيمولوجيا باللّغة التي تسجّل حضورها في جميع مظاهر التّواصل، لفظية وغير لفظية"⁽⁷⁾.

فالحياة الاجتماعيّة مليئة بالعلامات التي لا يمكن بلوغها إلّا بالتأويل، و"الشّيء لا يصبح علامة إلّا إذا أوّله أحدهم على أنّه علامة على شيء ما"⁽⁸⁾.

رابعا: مواطن التقاطع والاختلاف بين وسائل البيان وأدواته عند الجاحظ:

يقرّ أبو عثمان أنّ وسائل الإبانة تلك تخالف كلّ واحدة منها الأخرى في صورتها وصفتها، غير أنّها تتقاطع في موضع واحد وهو الكشف عن حقيقة المعاني الكامنة في الأذهان، فيقول: "ولكلّ واحد من هذه

(1) محمد نظيف، ما هي السيمولوجيا، إفريقيا الشرق، ط/1، 1994، ص 9.

(2) المرجع نفسه، ص 47.

(3) رولان بارت، درس السيمولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، تقديم عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال للنشر، المغرب، ط/3، 1993، ص 20.

(4) عزيز السراج، اللغة وإشكالية التواصل والدلالة، نقلا عن مجلة التواصل نظريات وتطبيقات، إشراف محمد عابد الجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 45.

(5) محسن بوعزيزي، السيمولوجيا الاجتماعيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ بيروت/ لبنان، ط/1، 2010، ص 87.

(6) المرجع نفسه، ص 46.

(7) نواري سعودي أبو زيد، الدليل النظري في علم الدلالة، دار الهدى، عين مليلة/ الجزائر، د/ط، 2007، ص 18.

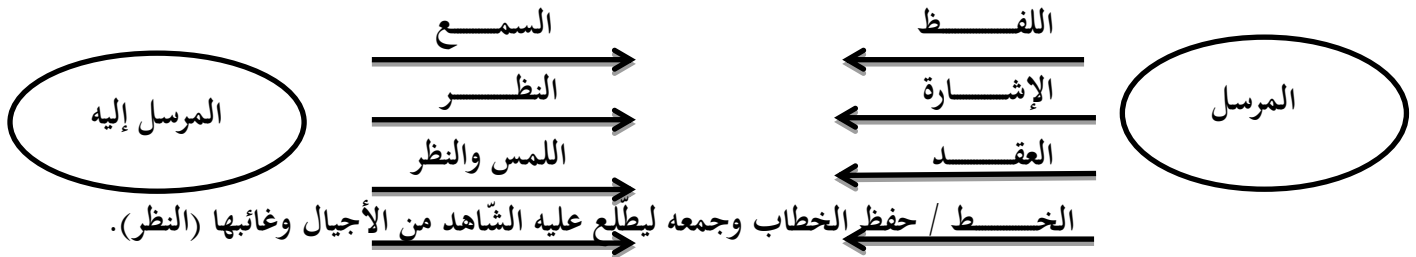
(8) محسن بوعزيزي، السيمولوجيا الاجتماعيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت/ لبنان، ط/1، 2010، ص 86.

الخمسة صورة بانئة من صورة صاحبها، وحلية مخالفة لحلية أختها، وهي التي تكشف لنا عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصها وعمامها، وعن طبقاتها في السار والصار، وعمّا يكون فيها لغواً بهرجاً، وساقطاً مطّرحاً⁽¹⁾.

أي أنّ لكلّ صنف من أصناف الدلالات السابقة صورة خاصة به، تميّزه عن غيره، ولكلّ منها وسيلة يستعين بها للإبانة والإفصاح عن المعاني والخواطر الكامنة، فإذا كان اللفظ يستعين بما ينطق من كلام، فإن الخطّ يتخذ من الرموز الكتابية وسيلة لبث الأفكار والخواطر والمشاعر والأحاسيس، كما تعتمد الإشارة على حركات الجسم والإيماء، ويعتمد العقد على الحساب، والتّصبة على لسان الحال، وكلّ تلك الأصناف على اختلاف صورها، وما تستعين به للتعبير والتفسير، فإنّها تؤدّي وظيفة واحدة في مجملها، وهي نقل الرّسالة، والتعبير عن الأفكار والأغراض والخواطر والمشاعر، يستقبلها المتلقّي، ويعي كنهها، ليكون إزاءها موقفاً، يؤسّس حياله ردّة فعل مناسبة، فتتمّ عمليّة التواصل.

ولهذا فإننا نجد الجاحظ قد أولى المرسل والمتلقّي عناية بالغة، وحدّد وسائل الإرسال والتلقّي خلال عملية التواصل، "فجعل اللفظ للسامع، وجعل الإشارة للناظر، وأشرك الناظر واللامس في معرفة العقد، إلا بما فضّل الله به نصيب الناظر في ذلك على قدر نصيب اللّامس. وجعل الخطّ دليلاً على ما غاب من حوائجه عنه، وسبباً موصولاً بينه وبين أعوانه، وجعله خازناً لما لا يأمن نسيانه، ممّا قد أحصاه وحفظه، وأتقنه وجمعه، وتكلّف الإحاطة به، ولم يجعل للشامّ والذائق نصيباً"⁽²⁾.

فالتّصّ السابق بيان لأقطاب العمليّة التواصلية، وأهم الوسائل المستخدمة أثناء عمليّة إرسال واستقبال الرّسالة، والتي يوضحها المخطّط التالي:



ولم يذكر النّصّ السابق الحال أو النّصبة، فلم نبيّن —من خلاله— أيّ الحواسّ تستقبل ما ترسله النّصبة من دلالات؛ وبما أنّ هذا المصطلح يعني الحال النّاطقة بغير لفظ، والمشيرة بغير اليد، وهي ماثلة في خلق السموات والأرض، فإنّ ذلك قد يقودنا إلى استشعار الأداة المحتملة لاستقبال الرّسالة من مرسل من نوع خاص ممثّل في الجماد والحيّ الأعجم، ومرسل من هذا الصّنف لا يمكن إدراك رسالته إلا عن طريق النّظر والتأمّل العميق، الذي يقود إلى معرفة حقائق الكون والوجود عن طريق التّأويل.

فإذا كان التّواصل عند الجاحظ لا ينحصر بالمنطوق فقط، بل يتعدّاه إلى الكتابة أيضاً والإشارة أو الإيماء، والعقد، والحال النّاطقة بالدلالة التي سمّاها (النّصبة)، وهي النّاتجة عن التأمّل والتفكير⁽³⁾، فإنّ هذا يدفعنا إلى

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 76.

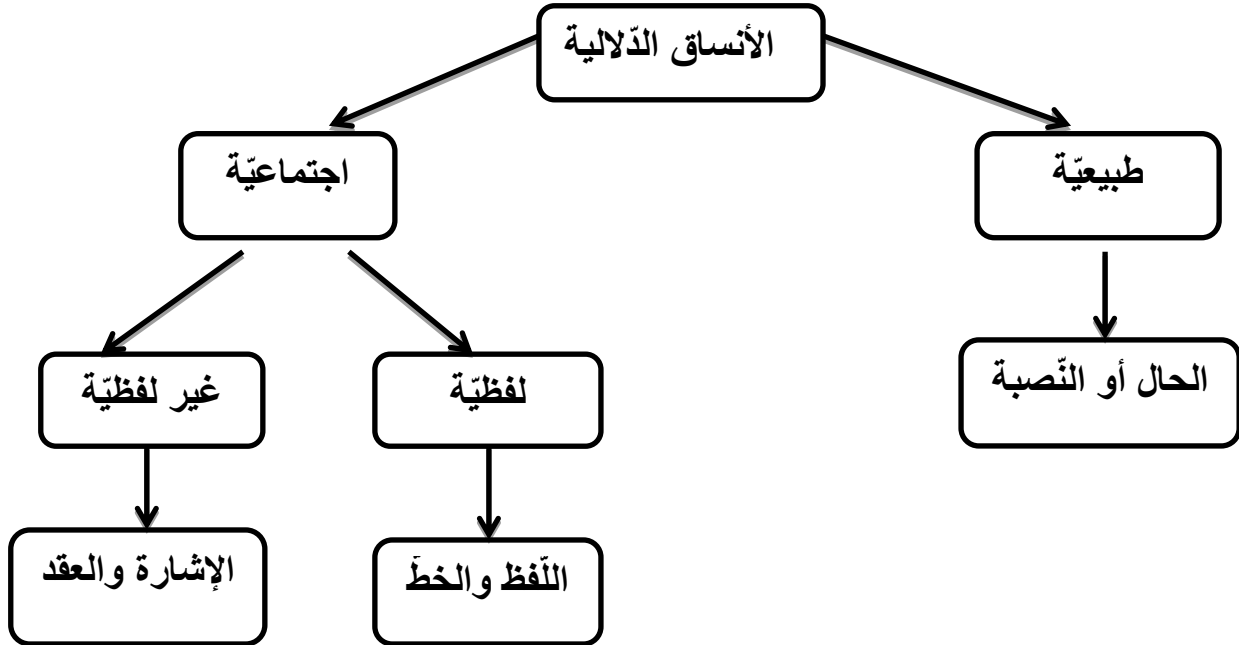
(2) الجاحظ، الحيوان ج/1، ص 46/45.

(3) سليم حمدان، أشكال التواصل في التراث البلاغي العربي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في لسانيات الخطاب، جامعة باتنة، 2008/2009، ص7.

استجلاء تقسيمات الجاحظ لوسائل البيان، وهو ما يقودنا إلى تحديد أنواع البيان والتواصل عنده، والتي نوضحها كما يلي:

- أ- بيان أو تواصل لغوي لفظي: اللفظ، الخط.
- ب- بيان أو تواصل غير لغوي وغير لفظي: الإشارة، العقد، النصب (الحال).
- ومن جانب آخر، فإنه بالإمكان أن نستخلص شكلين آخرين من أشكال التواصل باعتبار مستقبل الرسالة أو المتلقي لدى الجاحظ، وهما:

- أ- تواصل الإنسان مع الإنسان، ويكون باللفظ والإشارة والعقد والخط.
- ب- تواصل الإنسان مع الكون، جماداته وظواهره من خلال النصب.
- ويمكن توضيح التّقابل الحاصل بين ما توصل إليه الجاحظ من تقسيم أصناف الدلالات التي هي جوهر البيان و التواصل، وبين ما تقرّه الدراسات اللغويّة الحديثة في مجال التّواصل، من خلال المخطّط التالي⁽¹⁾:



فقد بنى الجاحظ تلك العناصر المشكّلة لفعل البيان على معطيات اجتماعية، بنية تجسير العلاقة بين الأنشطة الإنسانية المتمثلة في التعبير والإفصاح عن الحاجات والأغراض المادّية والتّفسيّة والفكرية، وبين البيان ووسائله التواصلية، المنصوّية تحت أبعاد اجتماعية صرفة، وقد أكّد هذا الطرح في بابين في كتابه الحيوان، هما (باب كون الاجتماع ضروريا)⁽²⁾، و(باب البيان ضروري للاجتماع)⁽³⁾.

خامسا: علاقة البلاغة بالبيان/ التواصل:

قد نصادف في بحثنا هذا كلاما عن البلاغة ونحن خائضون في موضوع البيان، والإبانة، والإفصاح، والإعراب، والتّعبير، وغيرها من الآليات والأدوات التي لها علاقة وطيدة بالاتّصال والتّواصل.

(1) ينظر واضح أحمد، التواصل بين أفق البلاغيين وواقع التنظيرات المعاصرة، جامعة مولاي الطاهر/ سعيّدة، ص 129.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 42.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 44.

لهذا السبب ارتأينا أن نعطي لمحة وجيزة عن الصلة التي تربط البلاغة بالبيان الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتواصل، إن لم نقل هو صنوه ومرادفه، فإذا أمكننا القول أنّ "البلاغة العربيّة ظلّ يتجاذبها جانبان أساسيان هما جانب التواصل والإبلاغ، وجانب الفنّ والجمال؛ الدلالة والإبلاغ بما يعنيه من دقّة ومباشرة ووضوح وإقناع، والفنّ والجمال بما يفرضانه من غموض وتحليل وإمتاع"⁽¹⁾. أي أنّ مفهوم البلاغة يجري بين حدّي التداول والتحليل، فقول الجاحظ: "والعرب تتوسّع في كلامها، وبأيّ شيء تفاهم الناس فهو بيان إلا أنّ بعضه أحسن من بعض"⁽²⁾. فهذا الكلام مؤداه أن غاية الإبانة عن المقاصد والإبلاغ عن الحاجات تتحقّق بأي وسيلة تفاهم أتاحت للمتكلّم مهما كان نمطها وأثرها، في إشارة له إلى الوظيفة الإفهاميّة لما يستخدمه الناس للتعبير عن أغراضهم من وسائل، دون اعتبار لنوعيتها أو درجة فصاحتها أو تأثيرها، ثمّ يشير إلى تفاضل لغة التواصل في الوظيفة التآثيريّة، فهو يركّز في بداية النّصّ على جانب التداول، ثمّ يشير إلى جانب التحليل والعامل التآثيريّ لأدوات البيان ووسائله.

وها هو يعرض علينا نصّاً آخر، يؤكّد فيه على جمع البلاغة بين حدّي التبليغ والتأثير، فيقول فيما نقله عن "العتابي"⁽³⁾ حين زعم أنّ كلّ من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أنّ كل من أفهمنا من معاشر المولّدين والبلدّيين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقّه، أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان، بعد أن نكون قد فهمنا عنه...، فمن زعم أنّ البلاغة أن يكون السّامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة، والخطأ والصواب، والإغلاق والإبانة، والملحون والمعرب كلّ سواء، وكلّه بياناً. وكيف يكون ذلك الاسم كلّ بياناً، ولولا طول مخالطة السّامع للعجم، وسماعه للفاسد من الكلام لما عرفه. ونحن لم نفهم عنه إلاّ للتقصّ الذي فينا...، وإنّما عنى العتابيّ إفهامك العرب حاجتك على مجاري العرب الفصحاء"⁽⁴⁾.

ففي مطلع هذا النّصّ يخيّل للباحث بأنّ البلاغة تُدرك بأيّ لغة كيفما كانت طبيعتها، معربة أو ملحونة، سليمة أو خاطئة، فالغرض هو القدرة على الإبلاغ وبلوغ الدلالة فحسب، غير أنّ الجاحظ سرعان ما يستدرك ويعتّب على تركيز العتابيّ على الجانب التداوليّ، فيضعه في كفة الفنّ والتحليل، "وكأنّه يريد أن ينبّه إلى أنّ أمر تبليغ الدلالة ليس مطلقاً أو ممكناً أو مقبولاً في مجال البلاغة كيفما اتّفق، ولكن له طرائق يجب أن تتفق مع سنن العرب الفصحاء ومجاري كلامهم"⁽⁵⁾.

وقد يجرّنا هذا الكلام إلى عرض تعريف أبي هلال العسكري للبلاغة، فهي عنده: "كل ما تبلّغ به المعنى قلب السّامع، فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة، ومعرض حسن"⁽⁶⁾.

(1) مسعود بودوخة، البلاغة العربيّة بين الإمتاع والإقناع، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، ط/1، د/ت ص 14.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 287.

(3) العتابي: أبو عمرو بن كلثوم بن عمرو بن أيوب العتابي التغلبي (135هـ/ 220هـ)، كاتب وشاعر وخطيب عربي من العصر العباسي.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 162/161.

(5) مسعود بودوخة، البلاغة العربيّة بين الإمتاع والإقناع، ص 13.

(6) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، دار إحياء الكتب العربيّة، ط/1، 1371هـ/ 1952م، ص 10.

فالملاحظ أنّ تعريف أبي هلال العسكريّ قد جمع بين الشقّ التّواصليّ التّداوليّ الإبلاغيّ للبلاغة، والجانب الفنّي الإبداغيّ التّخييليّ، فالكلام عنده إذا كانت عبارته ركيكة، ولفظه سوقياً متداولاً، على وضوح معناه، وبيان مغزاه، لا يمكن جعله في مرتبة البلاغة.

ويقرّ الجاحظ أنّ صلة البلاغة بالبيان شديدة وثيقة، فهي "تبدو حيناً من مشتملات البيان عندما يطلق الجاحظ لفظ البيان... على مختلف الوسائط التّعبيريّة التي يتوسّلها الإنسان سبيلاً إلى الكشف عن مقاصده والإبانة عن حاجاته"⁽¹⁾. وذلك حين يقول: "فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"⁽²⁾.

فالبيان هنا ينحصر في استخدامك لأيّ وسيلة من تلك الوسائل الخمس آنفه الذّكر، وتمكّنك من بلوغ مغزاك وهو الإفهام، وذلك بالكشف والإفصاح عن معنك، الذي يفهمه عنك السّامع. فليس بالضرورة استخدام لغة الكلام، لكنّ مفهوم البيان يتّسع ليُحيط بجميع وسائل التّعبير الممكنة، ليكون مفهوماً عامّاً، يجسّده قول الجاحظ التالي: "والدّلالة الظّاهرة على المعنى الخفيّ هو البيان..."⁽³⁾.

لكن سرعان ما تتحوّل "البلاغة مرادفةً للبيان، عندما يطلق الجاحظ لفظ البيان بمعناه الخاصّ على وسيلة التّعبير بلغة اللّسان التي هي وحدها قولاً وكتابة، مع ما يرافق التّعبير بهذه اللّغة من إشارات وحركات ومن صفات خاصّة بالمتكلّم والمخاطب"⁽⁴⁾.

فهو يستعمل لفظ "البيان" للدّلالة على التّعبير بلغة الكلام المقول، أو المدوّن وحدها دون وسائل التّعبير الأخرى، ومن هنا يصبح البيان -عند الجاحظ- مرادفاً لمصطلح البلاغة التي يكرّسها عند الحديث عن الأدب والشعر، فهو يحدّد البيان في التّعبير اللّسانيّ بشقيه اللفظيّ والكتابيّ، ويجعلهما أكمل وأبلغ وسيلة للإبانة عن المعاني والكشف عنها، فيقول وهو ينقل لنا كلام بشر بن المعتز: "فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك، ولطف مدخلك واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامّة معاني الخاصّة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلتفت عن الدّهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التّام"⁽⁵⁾.

المبحث الثالث: التواصل الإنسانيّ والتواصل الحيوانيّ عند الجاحظ.

إذا كان الإنسان قد أوتي ملكة النطق والإفصاح والإبانة، فإنّ الحيوان هو الآخر قد أوتي منطقاً غير أنّه بسيط، إذا ما قورن بمنطق الإنسان، فهو لا يفصح ولا يعرب عن حاجاته وأغراضه إعراب الإنسان، فمنطقه "موقوف على أغراضه البسيطة غير المعقّدة تعقّد حاجات الإنسان"⁽⁶⁾.

وأنّ منطق لا يعدو أن يكون تعبيرا عن حاجاته الغريزيّة البيولوجيّة أو الاتّصاليّة مع أفراد فصيلته من الحيوانات التي تجمعهم رابطة النوع والزّمرة، غير أنّه غير مفصح ومعرب عمّا يخلج بداخله من مشاعر، أو معبر عن رغباته وحوائجه على نحو ما نجده لدى الإنسان. فما طبيعة منطق الحيوان؟ وكيف يتّصل بأفراد زمّته؟

(1) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، دار العلم للملايين، ط1، 1974م، ص 25.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 76.

(3) المصدر نفسه، ص 75.

(4) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 25.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 136.

(6) إدريس بلمليح، الرّؤية البيانية عند الجاحظ، ص 36.

أولاً: النطق سمة مشتركة بين الحيوان والإنسان، وأنماط الاتصال في المجتمع الحيواني:

إنَّ الحقيقة الكونيَّة التي مفادها أنَّ الإنسان يتميَّز عن سائر الحيوان بقدرته على نطق الأصوات الدَّالة بامتلاكه ملكة اللُّغة، التي تساعد على التَّواصل مع بني جلدته، ويبلغ بها مراده وغايته في التَّعبير عن أغراضه وحاجاته، لا تنفي أبداً أنَّ الحيوان لا يتَّصل بغيره من بني جنسه، فهو الآخر يتخاطب ويتفاهم مع أفراد فصيلته بطرق مختلفة أكَّدها الجاحظ في كتابه الحيوان، كما أقرَّتها البحوث والدراسات الحديثة.

فالأصوات والحركات التي تُصدرها الحيوانات هي بمثابة "وسائل تستعين بها إما للاتِّصال فيما بينها أو للتَّعبير عن حالات الخوف أو الانفعال أو الاهتمام أو الرِّاحة أو الفرحة والسُّرور، وهذا أمر طبيعيّ، حيث أثبتت البحوث أنَّ معظم فصائل الحيوانات تشترك مع الإنسان في قدرتها على التَّعبير ((الطَّبِيعِيّ)) عن الانفعالات، سواء أكان هذا التَّعبير تعبيراً بصريّاً أو تعبيراً سمعيّاً"⁽¹⁾.

فيتحقَّق التفاهم بين أفراد الفصيلة الواحدة في عالم الحيوان من خلال أصوات تُصدرها، أو إشارات يرسلها بعضٌ إلى بعضٍ، فتنسجم مع تلك الأصوات والإشارات التي تحركها دوافع غريزيَّة فُطرت عليها، فتفهم مُراد بعضها ورغباتها، فتستجيب إرضاء لحاجاتها الطبيعية، وما رغاء الإبل، وثغاء الشَّاة، ونهيق الحمير، وصهيل الخيل، وشحیح البغال، وخوار الثيران، وبغام الطَّباء، وعواء الدَّئاب، ونباح الكلاب، وزقاع الدَّيكة، وضغاء السنَّانير، وهدير الفحول، وصفير النَّسور، وصوصأة الجراء، وقوقأة الدَّجاج، ونعيب الغربان والبوم، وزئير الأسود، وكشيش الأفاعي الذي تحدِّثه بجلودها، أو الفحيح الذي تحدِّثه بأفواهها⁽²⁾، إلَّا تعبير عن الحاجة والمبتغى في غير إفصاح، فالفصيح "هو الإنسان والأعجم هو كل ذي صوت لا يفهم إرادته إلَّا ما كان من بني جنسه"⁽³⁾. فالطَّيور -مثلاً- "لها منطق تتفاهم به حاجات بعضها إلى بعض، ولا حاجة بها إلى أن يكون لها في منطقها فضل لا يحتاج إلى استعماله، وكذلك معانيها في مقادير حاجاتها"⁽⁴⁾.

فالغرض من منطق الطَّير هو بلوغ الحاجة، حيث تصدر صوتاً، أو تقوم بحركة تنشُد من خلالها غاية لا تتعدَّى حدود أغراضها الطَّبِيعِيَّة والحيويَّة.

ومما أثبتته الدَّراسات الحديثة أنَّ فصيلة الطَّيور "يُبادي بعضها على البعض باستخدام أصوات تخرج من بطنها"⁽⁵⁾، لما تمتلكه من جهاز صوتيٍّ متقدِّم، "كما أنَّها تتفوق في قدرتها على التَّحكُّم في أصواتها وتحويلها وتغييرها، وبخاصَّة الطَّيور النَّاطقة التي تستطيع أن تقلِّد أصوات الإنسان والحيوان مثل الببغاء"⁽⁶⁾.

ويحتجَّ الجاحظ على من ينكر أنَّ للطَّير منطقاً بشبوت ذلك في القرآن الكريم، وتأكيده لهذه الحقيقة من جانب، بقوله: وقد قال الله عز وجل مُخبراً عن سليمان: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾، فجعل ذلك منطقاً، وخصَّ الله سليمان بأن فهمه معاني ذلك المنطق، وأقامه فيه مقام الطَّير؛ وكذلك لو قال عَلَّمْنَا

(1) محمود أبو زيد، اللغة والثقافة والمجتمع، دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط، 1988م، ص 19.

(2) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/1، هامش الصفحة 31.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 32.

(4) المصدر نفسه، ج/7، ص 56.

(5) محمود أبو زيد، اللغة في الثقافة والمجتمع، ص 19.

(6) أحمد مختار عمر، أنا واللغة والمجتمع، ص 154.

منطق البهائم والسباع لكان ذلك آية وعلامة"⁽¹⁾. والتي أكدتها - من جانب آخر- أشعار وكلام العرب، فيقول:

"قال الشاعر:

يا ليلة لي بحوَّارين ساهرةً حتى تكلم في الصبح العصافيرُ

وقال الشاعر:

وغنت الطيرُ بعد عُجمتها واستوفت الخمرُ حولها كَملاً"⁽²⁾.

فالجاحظ يؤكِّد بأنَّ للطَّير منطقاً يشبه كلام الإنسان، إذ به يُفهم حاجاته أعضاء فصيلته، ثم يردّ على من يزعم انتفاء صفة النطق عن الطيور متحججاً بتعدّر فهم ما تنطق به، بدليل واقعيّ مفاده أنّ الإنسان يتعدّر عليه أيضاً فهم كلام الجماعات اللغويّة التي لا تجمعها بما سمات كلاميّة مشتركة، ونحن نعلم أنّ هناك لغاتٍ لا قيل لنا بما تتحدّثها أقليات في هذا العالم الفسيح، من قبيل لغة شعوب وقبائل الأزتكَ والإنكا في أمريكا، وبعض القبائل في إفريقيا وآسيا، وتلك اللغات التي لم تألّفها أسماؤها، وما تثيرها من أشكال الرطانة والطمطمة التي تحوّل دون فهمنا لها، نظراً لاختلافها الشاسع عن لغتنا في أصواتها وتراكيبها ومعجمها ودلالاتها، لأنّ ذلك هو واقع وطبيعة منطقتهم الذي به تفاهموا وتواصلوا، فضلاً عن ذلك فإنّ تلك المجتمعات هي الأخرى لا تفهم ما نطق به لعدم استئناسها بلغتنا التي تعدّ غير مألوفة لديها، لذا فإنّ الذي يحكم على اللغات الأخرى بانتفاء المنطق والبيان عنها لعدم فهمه لها، يقع أيضاً على لغته، حيث يكون من الإنصاف إخراجها أيضاً من دائرة المنطق والبيان؛ يقول الجاحظ في ردّه على المنكر لمنطق الطير: "فإنّ قال قائل: ليس هذا بمنطق، قيل له: أمّا القرآن فقد نطق بأنه منطق، والأشعار قد جعلته منطقاً، وكذلك كلام العرب، فإن كنت إنّما أخرجته من حدّ البيان، وزعمت أنّه ليس بمنطق لأنّك لم تفهم عنه، فأنت أيضاً لا تفهم كلام عامّة الأمم، وأنت إن سميت كلامهم رطانة وطمطمة فإنّك لا تمتنع من أن تزعم أنّ ذلك كلامهم ومنطقهم، وعامة الأمم أيضاً لا يفهمون كلامك ومنطقك، فجائز لهم أن يخرجوا كلامك من البيان والمنطق"⁽³⁾.

فالكلام المفهوم الذي يبلغ مقاصد المتكلم العربي عن حاجته هو المنطق والبيان؛ لذا فإنّ أصوات الطير ومختلف الوحوش الصادرة عن أعضاء النطق الرئيسيّة (الفم واللسان)، والتي يتمّ عبرها إبلاغ الحاجات وإفهامها، هي منطق وتعبير عن منتهى الأغراض والبيان عنها، وهي بذلك تدنو من كلام الإنسان الذي هو عبارة عن أصوات مؤلّفة يبلغ بواسطتها حاجته إلى جماعته، فيحصل التفاهم والتواصل. فإذا كان الإنسان لا يفهم من أصوات الطير إلّا بعضها، فهذا أمر طبيعيّ لأنّ هذه الإشكاليّة نجدها أيضاً في لغة البشر، حيث لا تستطيع أجناس البشر المختلفة، والمجتمعات اللغويّة المتباينة فهم لغتك إلّا البعض منها؛ "وهل صار ذلك الكلام منهم بيانا ومنطقاً إلّا لفناهم حاجة بعضهم إلى بعض، ولأنّ ذلك كان صوتاً مؤلّفاً خرج من لسانٍ وفمٍ، فهلاً كانت أصوات أجناس الطير والوحش والبهائم بيانا ومنطقاً إذ قد علمت أنّها مُقطّعة مُصوّرة، ومؤلّفة

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 58.

(2) المصدر نفسه، ج/7، ص 55.

(3) المصدر نفسه، ج/7، ص 57.

منظمة، وبها تفاهموا الحاجات، وخرجت من فمٍ ولسانٍ، فإن كنت لا تفهم من ذلك إلا البعض، فكذلك الأجناس لا تفهم من كلامك إلا البعض. وتلك الأقدار والأصوات المؤلفة هي نهاية حاجتها والبيان عنها، وكذلك أصواتك المؤلفة هي نهاية حاجتك وبيانك عنها"⁽¹⁾.

ثم يعقد الجاحظ مقارنة بين الطير والإنسان في مجال تعلم اللغة، فكلاهما يتعلمان، لكن الأول يتعلم الأصوات، أما الثاني يتعلم الكلام، فتوصف أصوات الطير بالمنطق والكلام على سبيل التشبيه بالإنسان. يقول الجاحظ: "وعلى أنك قد تعلم الطير الأصوات فتعلم، وكذلك يعلم الإنسان الكلام فيتكلم، كتعليم الصبي والأعجمي. والفرق بين الإنسان والطير أن ذلك المعنى معني يُسمى منطقاً وكلاماً على التشبيه بالناس"⁽²⁾.

كما أن للتدييات جهازاً متطوراً للصوت، "يتمثل في الحنجرة التي تماثل حنجرة الإنسان في تركيبها ووظيفتها، ولكنها لا تنطق مثل الإنسان، لأن جهازها العصبي خال من مراكز الكلام، والمعلومات والذاكرة...، وكل ما يستطيع أن يفعله إخراج النداءات الصوتية بطريقة معينة متكررة تحمل نفس النغمة والتردد والدرجة الصوتية مثل نباح الكلب، وعواء القط، ونحيق الحمار، وحوار الثور، وصهيل الفرس، وزئير الأسد"⁽³⁾.

"وقد يشتقون لسائر الحيوان الذي يصوت ويصيح اسم الناطق، إذا قرنوه في الذكر إلى الصامت. ولهذا الفرق أعطوه هذه المشاكلة، وهذا الاشتقاق، فإذا تهيأ من لسان بعضها من الحروف مقداراً يفضل به على مقادير الأصناف الباقية، كان أولى بهذا الاسم عندهم"⁽⁴⁾.

فهذا نص آخر يثبت فيه الجاحظ سمة النطق لدى الحيوان، إذ يدنو بهذه الصفة من مشاكلة الإنسان، وقد ذكر في نص آخر نقله عن كتاب أرسطو الذي زعم "أن الطائر والسبع والبهيمة كلما كان لسان الواحد منها أعرض كان أفصح وأبين، وأحكى لما يُلْقَن ولما يسمع، كنعو البغاء والغداف والغراب البين، وما أشبه ذلك، وكذلك يتهيأ من أفواه السنائير إذا تجاوبت، من الحروف المقطعة المشاركة لمخارج حروف الناس"⁽⁵⁾.

فمعنى هذا الكلام أن صوت الحيوان يحاكي صوت الإنسان، ويتجلى ذلك في التقطيع الصوتي الذي تمارسه بعض الحيوانات، فيشكل صورا لفظية شبيهة بألفاظ الإنسان، وهو ما ينقله لنا الجاحظ في كتاب الحيوان عن أرسطو حين يزعم "أن كل طائر عريض اللسان، فالإفصاح بحروف الكلام منه أوجد"⁽⁶⁾. أي: أكثر وجوداً.

وقد أثبت العلم الحديث أنه "أمكن تعليم كثير من الحيوانات الأليفة كيف تستجيب لنداءات اللغة البشرية، وعلمت طيور مثل البغاء بعض كلمات اللغة"⁽⁷⁾.

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 57.

(2) المصدر نفسه، ج/7، ص 58/57.

(3) أحمد مختار عمر، أنا واللغة والمجتمع، ص 154.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 286.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 62.

(6) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 288.

(7) أحمد مختار عمر، أنا واللغة والمجتمع، ص 148.

كما يشير الجاحظ أنّ الغراب ينطق ببعض أنواع الحروف، ويحاكي بعض صنوف الكلام بدرجة تعلق ما يقوم به البغاء في هذا المجال⁽¹⁾.

ولا تنحصر هذه الظاهرة في صنف الطيور، بل تعداها إلى الحيوانات الأخرى التي يقترب تألف أصواتها من مشكلة ألفاظ الإنسان، وصوره الصوتية. يقول الجاحظ، "ولابن آوى صياح يشبه صياح الصبيان، وكذلك الخنزير، وقد تهيأ للكلب مثل: عف، عف، ووؤ، ووؤ، وأشباه ذلك، وتهيأ للغراب القاف، وقد تهيأ للهازر دستان - وهو العندليب - ألوان آخر، وقد تهيأ للبغاء من الحروف أكثر، فإذا صرّت إلى السنانير، وجدتها قد تهيأ لها من الحروف العدد الكثير، ومن أحببت أن تعرف من ذلك فتسمع تجاوب السنانير، وتوعد بعضها البعض في جوف الليل، ثم احص ما تسمعه وتتبعه، وتوقف عنده فإنك ترى من عدد الحروف ما لو كان لها من الحاجات والعقول والاستطاعات، ثم ألفتها لكنت لغة صالحة الموضوع متوسّلة الحال"⁽²⁾.

وللجاحظ حديث عن نطق الحيات والثعابين، وذلك فيما يورده عن النابغة الذبياني من أبيات تروي حوارا جرى بين رجل وحية⁽³⁾.

إنّ مُشكلة الحيوان لأصوات الإنسان تجعله شبيها له في منطقته ولغته، "لولا أنّ الحيوان أقلّ حاجات من الإنسان من جهة، ولم يُمنح العقل والاستطاعة اللتين مُنحتا للإنسان من جهة أخرى"⁽⁴⁾؛ لذلك نجد الجاحظ يقول: "قد علمنا أنّ العجم من السباع والبهائم، كلّما قُربت من مشكلة الناس، كان أشرف لها، والإنسان هو الفصيح الناطق"⁽⁵⁾.

ومن هنا نستطيع أن نقول أنّ الإنسان والحيوان يشتركان في التعبير عن الحاجات، و "ذلك كلّ لم يعد أمرا جديدا على أحد، خاصّة بعدما أثبتت البحوث أنّ معظم فصائل الحيوان تشترك في قدرتها على التعبير ((الطبيعي)) عن الانفعالات سواء كان هذا التعبير تعبيرا بصريا أو تعبيرا سمعيا"⁽⁶⁾. غير أنّهما يفتقران في الإفصاح الذي هو ميزة يختصّ بها الإنسان، فهو يعبر عن إرادته مزودا بملكة العقل والإدراك، بينما يبلغ الحيوان حاجته مستخدما حسّه الغريزي، وما منحه الله من استعداد طبيعي إرضاءً لنزواته الطبيعية والحيوية مدّة بقائه على قيد الحياة. لذلك يقول الجاحظ: "وإن كان الإنسان يبلغ بالرؤية والتصفّح، والتحصيل والتمثيل ما لا يبلغه شيء من السباع والبهائم، فإنّ لها أمورا تدركها، وصنعة تحذقها، تبلغ منها بالطبائع سهوا ما لا يبلغ الإنسان فيما هو بسبيله إلا أن يكره نفسه على التفكير وعلى إدامة التنقيير والتكشيف والمقاييس فهو يستقبله"⁽⁷⁾.

وقد يتفوّق الحسّ الغريزيّ الفطريّ لدى الحيوان أحيانا على ما بحوزة الإنسان من قدرتي الاستطاعة والعقل، وذلك من خلال ما يستشعره من وجود خطر يترتب به، أو فريسة ينشد قنصها، وذلك من خلال جهاز استخبار أودعه الله فيه، وهذا ما لا يستطيع الإنسان تحقيقه أو حتّى محاكاته. يقول الجاحظ: "وإنّما

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 290.

(2) المصدر نفسه، ج/ 5، ص 289/288.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج/4، ص 204/203، وينظر المسعودي، مروج الذهب ج/2، ص 129.

(4) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 37.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 286.

(6) محمود أبو زيد، اللغة والثقافة والمجتمع، ص 19.

(7) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 17.

اعتمدنا في هذه الكتب على الإخبار عمّا في أجناس الحيوان من الحجج المتظاهرة، وعلى الأدلّة المترادفة، وعلى التّنبية على ما جلّ لها الله تعالى من البرهانات التي لا تُعرف حقائقها إلاّ بالفكرة، وغشاها من العلامات التي لا تُنال منافعها إلاّ بالعبرة، وكيف فرّق فيها من الحكم العجيبة، والأحاساس الدّقيقة، والصنعة اللّطيفة، وما ألهمها من المعرفة، وحشاها من الجبن والجرأة، وبصرها بما يُقيتها ويُعيشها، وأشعرها من الفطنة لما يحاول منها عدوّها، ليكون ذلك سببا للحدّ، ويكون حذرنا سببا للحراسة، وحراستها سببا للسلامة، حتّى تجاوزت في ذلك مقدار المجرب من النَّاس، والخائف المطلوب من أهل الاستطاعة والرّويّة⁽¹⁾.

فالفرق بين الإنسان والحيوان في بلوغ الغايات وتحقيق الحاجات هو أنّ "الحيوان يبلغ أهدافه ويحقّق حاجاته بحسّه الغريزي، في حين أنّ الإنسان يبلغ ذلك ويحقّقه بإرادته وإدراكه"⁽²⁾.

وعلى الرغم أنّ كلا الكائنين يمتلكان جهاز نطق خاص به، يخوّل لكلّ منهما الآليات والوسائط التي يلحّان إليها بغرض التّعبير عن أغراضهما، والإفصاح عن حاجتهما، غير أنّ الفرق بين لغة الإنسان ولغة الحيوان شاسع، يمكن حصره في النقاط التالية⁽³⁾:

- لغة الإنسان تتألّف من كلمات وجمل، والتي تعبّر عن خيالاته وتصوراته التي تنجم عن مواقف مختلفة، بينما لغة الحيوان لا تتعدّى حدود الاستجابة للإشارات التي تعبّر عن المواقف المباشرة الموجودة في بيئته الطّبيعيّة.
- لغة الإنسان تخضع لنظامين، أحدهما للأصوات، والآخر للمعاني، بينما لغة الحيوان هي أصوات على شكل وحدات فردية متميزة لا تخضع للتّحليل.
- لغة الإنسان خاضعة للإبداع والإنتاجيّة، تمكّن صاحبها من الحديث عن مستقبله وطموحه، فهي متطوّرة ومنسجمة مع مستجدات الحياة، غير أنّ لغة الحيوان تفتقد إلى هذه السّمة، فهي ثابتة لا تتطوّر ولا تتحوّل، ولا يمكنها التّعبير عن الأمل والمستقبل ولا التّنبؤ به.
- علاقة اللفظ بمدلوله في اللّغة الطّبيعية اعتباطية عرفيّة، تولّدها ظروف اجتماعيّة معيّنة، وتتغيّر بتغيّر المكان والزّمان، أمّا علاقة الرّمز بالشّيء في الاتّصال الحيوانيّ ثابتة لا تتغيّر، حيث تدلّ رقصة النّحل على مكان تواجد الرّحيق لا غير، وهذه الدّلالة ثابتة لا تتغيّر بتغيّر بيئات النّحل.
- اللّغة البشريّة تتيح للمتكلّم أن يكون مُرسّلا ومُستقبّلا في الوقت ذاته، فتمكّن من التّبادل الدّاخليّ في المجتمعات، وقد نجد هذه الميزة عند بعض فصائل الحيوان كالقروود مثلاً؛ غير أنّنا لا نعرّض عليها عند أغلب الحيوانات.
- اللّغة البشريّة تُستخدم للتّعبير عن أشياء حقيقيّة، كما تُستخدم للتّعبير عن أشياء متخيّلة، كما تستخدم للإشارة إلى الماضي والحاضر والمستقبل، فهي شاملة لكلّ مناحي الحياة، كما أنّها تعبّر عن ثقافة الفرد التي

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 9.

(2) إدريس بلمليح، الرّؤية البيانية عند الجاحظ، ص 35.

(3) ينظر مها فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية، ص 53/52.

يُسهم من خلالها في بناء مجتمع، أو تطوير مؤسساته، أمّا لغة الحيوان فلا تتعدى الحقيقة والحاضر، ولا تعبر عن ثقافة ما، بل هي تجسيد لقانون البقاء للأقوى، بدافع غريزيّ بحت. ومن خلال تلك الفروق سألغة الذكر، يتضح لنا جلياً أنّ كلا المخلوقين الإنسان والحيوان مزودان بجهاز ينتج أصواتاً، غير أنّ أصوات الإنسان هي في حقيقتها ألفاظ تؤدّي معاني ودلالات نابعة عن فكر وثقافة، بينما أصوات الحيوان ماهي إلاّ وحدات تؤدّي أغراضاً غريزيّة بحتة، لأنّ الحيوان غير مزود بمملكة العقل، وهذا ما يفسّره العنصر الموالي.

ثانياً: العقل وعاء المعاني واللسان آلة اللفظ والبيان:

بما أنّ الخواطر والأسرار والمشاعر ومختلف نوازع النفس حبيسة الصدور، ورهن القلوب والضّمائر، فإنّه لا سبيل إلى تجسيدها وكشف حقيقتها إلاّ بالإفصاح والإبانة عنها، عن طريق الكلام، وفي هذا يقول الجاحظ: "وإنّما اللسان تُرجمان القلب، والقلب خزانة مستحفظة للخواطر والأسرار"⁽¹⁾.

فهذا المعنى يقترب مما قاله (ستيفن أولمان Stephen Ulman 1914 / 1976) عند تعريفه للغة، بأنّها "نظام من رموز صوتيّة مخزونة في أذهان أفراد الجماعة اللغوية"⁽²⁾.

ويؤكّد الجاحظ كلامه السابق بقوله: "المعاني القائمة في صدور الناس، المتصوّرة في أذهانهم، والمتخلّجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطريهم، والحادثة عن فكركم، مستورة خفيّة، وبعيدة وحشيّة، ومحجوبة مكتومة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أمره، وعلى ما يبلغ من حاجات نفسه إلاّ بغيره، إنّما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إيها، وهذه الخصال هي التي تقرّبها من الفهم وتجليها للعقل، وتجعل الخفيّ منها ظاهراً والغائب شاهداً، والبعيد قريباً، وهي التي تلخّص الملتبس، وتحل المنعقد، وتجعل المهمل مقيداً، والمقيد مطلقاً، والمجهول معروفاً، والوحشي مألوفاً، والعقل موسوماً، والموسوم معلوماً... والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان"⁽³⁾.

يبين هذا النصّ أنّ ما يختلج في النفس البشريّة، ويدور في الضّمائر والقلوب، لا يمكن التعرف إليه، ولا اكتشاف حقيقته، إلاّ بذكره وترجمته إلى كلام عن طريق اللسان.

ويكاد النصّ السابق يتفق مع رأي جون لوك (John Lock 1632م / 1704م) حين قال: "عندما خلق الله الإنسان ككائن اجتماعي، لم يخلقه راغباً أو محتاجاً لرفاق من جنسه فقط، وإنّما زوّده أيضاً بالّلغة التي هي أداة ضخمة ورابطة مشتركة في المجتمع... وامتلك الإنسان أعضاء تتلاءم مع حالة الألفاظ الصوتيّة، كان لا بدّ من القدرة على استخدام هذه الأصوات بوصفها إشارات تمثّل المفاهيم الداخليّة، وجعلها تمثل الأفكار الموجودة في العقل، بشكل يجعلها معروفة لدى الآخرين، وقدرة على نقل أفكار الإنسان من شخص لآخر"⁽⁴⁾.

(1) الجاحظ، الرسائل، رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ج/1، ص 141.

(2) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ترجمة كمال بشر، القاهرة، د/ط، 1983، ص 23.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 75.

(4) Jhon Lock, An Essay Concerning Humon Understanding, peter neditch oxford charodon press 1975-p402

فجون لوك يصف في نظريته تلك العلاقة القائمة بين الكلمات والمعاني الدّاخلية، ودور اللّغة باعتبارها أساسا لكلّ من العقل والمجتمع.

فالمعاني والأفكار القائمة في الدّهن، هي - في الحقيقة - مفاهيم داخلية كامنة، لا يمكن إدراكها وفهمها إلاّ بالإبانة والإفصاح عنها باستخدام اللّغة التي ميزنا الله بها عن سائر الحيوان، لأنّ "الإنسان هو الفصيح وهو الناطق"⁽¹⁾؛ الذي يمكنه أن يبيّن ما بداخله من مشاعر وخواطر، ويُفصح عن رغباته وأهوائه وحاجاته، ولولا اللسان والكلام لكان الإنسان والبهيمة في درجة سواء، وفي هذا الشّأن يورد الجاحظ قول خالد بن صفوان⁽²⁾ الذي يقول فيه: "ما الإنسان لولا اللسان إلا ضالّة مهملة، أو بهيمة مرسلّة، أو صورة ممثّلة"⁽³⁾. فهذا تأكيد من الجاحظ على فضيلة اللسان، ولهذا فإننا نجده يرصد لنا من خلال النّص التّالي عشر خصال له، فيقول: "في اللسان عشرُ خصال: أداة يظهر بها البيان، وشاهد يُخبر عن الضمير، وحاكم يفصل بين الخطاب، وناطق يرّد به الجواب، وشافع تُدرّك به الحاجة، وواصف تُعرّف به الأشياء، وواعظ يُعرّف به القبيح، ومعرّ يُرّد به الأحزان، وخاصّة يُرّهى بالصنّيعَة، ومُله يوتقُ الأسماع"⁽⁴⁾.

فذلك نصّ صريح يكشف فيه الجاحظ عن الوظائف الجوهرية العشر التي يؤدّيها اللسان، والتي نلخصها فيما يلي:

- 1- وسيلة للكشف عن المضمّر، والإظهار والإبانة.
- 2- الإفصاح عن المعاني.
- 3- الحكم والفصل بين الخطاب.
- 4- ردّ الجواب.
- 5- إدراك المآرب والحاجات.
- 6- إدراك حقائق الأشياء، والتّعريف بما خفي منها.
- 7- الوعظ، والتّصيحة.
- 8- العزاء والسّلوّة في الأحزان.
- 9- السّمة التي تزبّن صاحب الصنّعة (البليغ/ الفصيح)، فيُعرّف بها.
- 10- استمالة السّامع بفصاحة الكلام، وجودة المنطق.

ثالثا: الكلام معيار التمييز بين الإنسان والحيوان:

رأينا في العنصر السّابق ما للسان من وظائف بالغة الأهميّة في شؤون حياة الإنسان باختلاف مناحيها، الاجتماعيّة أو الدّينية أو التّفسيّة، فهذا العضو المفصّل المبين الذي ينتج كلاما مفهوما، يعدّ العلامة الفارقة التي

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/ 5، ص 286.

(2) خالد بن صفوان بن عبد الله بن عمرو بن الأهمم المنقري التميمي البصري، خطيب وشاعر من فصحاء العرب المشهورين في العهدين الأموي، والعباسي الأول، ولد سنة 640م بالبصرة

(3) الجاحظ، الرسائل، ج/ 1، ص 380، وينظر البيان والتبيين، ج/ 1، ص 170.

(4) المصدر نفسه، ج/ 1، ص 379.

تفضّل بها الإنسان عن الحيوان، وفي ذلك يقول الجاحظ: "والكلام -أبقاك الله- سبيل التمييز بين الناس والبهائم، وسبب لمعرفة فضل الأدميين على سائر الحيوان"⁽¹⁾.

وها هو يضع لنا تعريفا للكلام، يقطع به اللبس الحاصل بين منطلق الإنسان ومنطق الحيوان، فيقول وهو يعرف لنا الكلام، فيقول: "هو خروج الصّوت من الجوف من جهة تقطيع الحروف، وإعمال اللسان والشفتين، وما كان على غير هذه الصّور والصفّة فليس كلاماً"⁽²⁾.

فقد ميّز الجاحظ بين لغة الإنسان، والأصوات التي يصدرها الحيوان على اختلاف أصنافه وأنواعه، والتي قد تكون على شكل صياح أو نباح أو رغاء أو...، وأورد لنا مكمّن المفارقة بين لغة البشر وصوت الحيوان، والتي يحرصها في عمليّة النطق المصحوب بالتقطيع والتأليف، ودور اللّغة التّعبيريّ والتّواصليّ بين أعضاء الجماعة الكلاميّة التي تواضعت على منظومة لغويّة، جعلت أساسا وسيلةً للتّفاهم والتّخاطب والتّبليغ.

فلا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تُشاكل أصوات الحيوانات لغة الإنسان، إذ قد تستعمل الحيوانات أصواتا معيّنة للتّعبير عن غرائزها، أو حتّى للتواصل مع غيرها نزولا عند الغرض ذاته وهو الغريزة، "ولكنّها لا تنطق مثل الإنسان لأنّ جهازها العصبيّ خال من مراكز الكلام والمعلومات والذاكرة، مع النقص الكبير في نموّ فصوص المخّ الأماميّة والجانبية، وما يتبع ذلك من عدم القدرة على التّخيّل والتّفكير والابتكار. وكلّ ما تستطيع أن تفعله إخراج النّداءات الصّوتية بطريقة معيّنة متكرّرة تحمل نفس النّعمة والتّردد والدّرجة الصّوتية مثل نباح الكلاب، ومواء القطّ، ونهيق الحمار، وحوار الثّور، وصهيل الفرس، وزئير الأسد"⁽³⁾.

والجاحظ وإن ذكر مجموعة من الحيوانات، وذكر أصواتا لها، غير أنّه لا يتردّد أن ينفي أن تكون تلك الأصوات لغة، فعلى قدر ما تؤدّيه من دلالات، لكنّها ليست من الكلام في شيء، حيث "يشترط أن يكون وراء النطق الصّوتيّ ما يسمّيه بالحاجات والبواعث الاجتماعيّة والنّفسانيّة والفكريّة للتّعبير، وكذلك ما يسمّيه بالعقول وهي القدرات المفكّرة المدبّرة التي تستطيع الملاحظة والقياس والاستنباط، وتعمل بدأب على كشف مجاهل الكون، وأخيرا ما يسمّيه بالاستطاعات، وهي الإرادة التي تجعل المتكلّم لا ينطق بباعث الغريزة أو الحالة الشعوريّة القويّة المؤقتة فحسب، ولكن كلّما رأى هو ذلك مناسباً له، مرغوبا فيه... فالجاحظ يرى أنّ اللّغة ليست مخارج الحروف فقط، وإنّما هي القوّة الإنسانيّة الإراديّة المفكّرة المعبّرة في مجتمع..."⁽⁴⁾.

ف لغة البشر يجسّدها الكلام الصّادر عن جهاز النطق، وهذا الكلام -لا شكّ- يؤدّي وظائف مختلفة قد تكون نفسية واجتماعية وتعبيرية وتواصلية، وهو ما يفصل بين الإنسان والحيوان، وعلى الرّغم من "أنّ بعض الطيور تنسخ بشكل تامّ بعض الجمل التي يلقنها لها متكلمون بشر. غير أنّها لا تعرف غير هاته الجمل المحدودة، تعيدها في كلّ حديث، وخارج الحديث، ولا ينسحب هذا على اللّغة التي يستعملها الإنسان، فهي تلائم الطّروف وتمنح إمكانات لا محدودة تقريبا"⁽⁵⁾.

(1) الجاحظ، الرسائل، تفضيل النطق على الصمت، ج/4، ص 236.

(2) المصدر نفسه، رسالة النابتة، ج/2، ص 19.

(3) أحمد مختار عمر، أنا واللغة والمجتمع، عالم الكتب القاهرة، ط/1، 1422هـ/2002م، ص 154.

(4) حسن ظاظا، اللسان والإنسان، ص 46.

(5) سيلفان أورو، فلسفة اللّغة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط/1، 2010، ص 19/18.

فإذا كان ما يصدر عن الحيوان من أصوات مختلفة تدفعها الغريزة وبعض الحاجيات البيولوجية لديه، فإنّ كلام الإنسان الذي هو وسيلة للتفاهم غير غريزيّ، كما يقرّ ((إدوارد سابير)) في كتابه اللّغة - مقدّمة في دراسة الكلام، حيث يعبر عن هذا المعنى بقوله أن الكلام هو وسيلة تفاهم يختصّ بها الإنسان، لا صلة لها بالغريزة، تمكّنه من تبادل أفكاره، باستخدام رموز اتفافية اصطلاحية غالبا، تصدرها أعضاء النطق، انطلاقا من الرئتين، وصولا إلى الشفتين⁽¹⁾.

فعلى الرّغم من أنّ الحيوان يُصدر أصواتا تعبّر عن حاجاته الطبيعيّة والغريزيّة كالجوع والألم والتزاوج، فيكون بذلك التّفاهم مع غيره من الحيوانات، غير أنّه ليس بإمكانه تبادل وإنتاج جمل يعبر بها عن حاجاته في المواقف المختلفة التي يتموضع ويتموقع فيها.

وإذا كان الحيوان ناطقا، فإنّ نطقه مجرد أصوات ينقصها التقطيع والتأليف، ومعنى هذا أنّه غير مفصح، عمّا يريد إلا نسبيا⁽²⁾؛ يقول الجاحظ: "وقد يشتقّون لسائر الحيوان الذي يصوت ويصيح اسم الناطق إذا قرنوه في الذّكر إلى الصّامت، ولهذا الفرق أعطوه هذه المشاكلة، وهذا الاشتقاق"⁽³⁾.

فإنّ تمكّن الحيوان من إصدار بعض الأصوات قد تشاكل في ظاهرها الصوت البشري، فإنه قد تبيّن بالبحث والدراسة "أنّها عارّية عن خصائص اللّغة في صورتها الصّحيحة، وأنّها ترجع إلى فصيلة أخرى من فصائل الأصوات"⁽⁴⁾؛ لأنّها خالية من الأصوات المركّبة التي تتألّف منها الكلمات، وهذا ما نجده في لغة الإنسان دون غيره في الفصائل الحيوانية المختلفة.

ثمّ إنّه إلى جانب عدم قدرة الحيوان على الإفصاح - وهذا يعود إلى أنه ليس للحيوان من الحاجات والعقول والاستطاعات ما يجعل لغته قوية التعبير معربة عما يحسبه إعرابا تاما- فإنّ وسائل البيان لا تتعدّد لديه إذا أنّها تقف عند حدود الدلالة بالنّسبة والنطق غير المقطّع أو المؤلّف والإشارة. يتميّز الحيوان إذن عن باقي عناصر العالم النّامي - عدا الإنسان - وعن الجماد بالصّوت الذي هو الوحدة الأساسيّة للفظ في نظر الجاحظ⁽⁵⁾؛ غير أنّ هذا الصّوت لا يتعدّى حدود التعبير عن أغراض بيولوجية بحتة؛ لأنّه لا يصدر عن الملكة اللّغوية كما هو الشأن لدى الإنسان.

"ومن الآراء المعقولة في هذا الصّدّد، القول بأنّ حلقة الإنسان من النّاحية العضويّة تختلف عن حلقة الحيوان، إذ زوّد الإنسان بجهاز صوتيّ وعضليّ وعصبيّ يمكنه من صنع اللّغة وتبادلها وتمييزها ونحو ذلك"⁽⁶⁾، فلا يفتقر الإنسان عن سائر أصناف الحيوان باللّغة الصّوتية فحسب، "بل يمتاز عنها بطائفة من المراكز المخيية التي تشرف على مختلف مظاهر هذه اللّغة (مركز إصدار الألفاظ، مركز حفظ الكلمات المسموعة،... وهلم جرّا)، فقد

(1) V/ Ed. Sapir, Le langage- Introduction à l'étude de parole, Traduction de S.M. Guillein, Payot, Paris 1953, p.13/14/15/16.

(2) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 45.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 286.

(4) علي عبد الواحد وافي، نشأة اللّغة عند الإنسان والطفل، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع/ القاهرة، د/ط، 2003، ص 28.

(5) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 46.

(6) حسن ظاظا، اللسان والإنسان، ص 23.

ثبت أنّ هذه المراكز لا يوجد لها نظير في مَحّ أيّ فصيلة حيوانية أخرى، حتّى الفصائل العليا من القردة نفسها⁽¹⁾.

فلغة الإنسان هي "لغة كلامية تعتمد على الكلمات التي لا تقف عند كونها مجرد أصوات يصدرها فم الإنسان، ولكنها تتجاوز ذلك لتصبح نظاماً صوتياً مركباً يشترك في إنتاجه جهاز النطق البشري بالنسبة للمتكلّم، وجهاز السّمع بالنسبة للسامع، وتسبقه وتصاحبه وتعقبه عمليّات عقلية كثيرة لا تتوفّر في أيّ لغة من لغات الحيوانات"⁽²⁾.

وقد أقرّ الجاحظ بهذه الحقيقة في كتاباته، حيث يقول: وكفى بالكلام فضلاً وبالمنطق منقبة أن جعل الله الكلام سبيل تهليله وتحميده... ولم يرض من أحد من خلقه إيماناً إلا بالإقرار، وجعل مسلكه اللسان، ومجراه فيه البيان، وصيّره المعبر عما يضمّره، والمبين عما يخبره، والمنبئ عما لا يستطيع بيانه إلا به، وهو ترجمان القلب، والقلب وعاء واع⁽³⁾.

فالكلام ميزة خصّ بها الله الإنسان دون غيره من المخلوقات، وزوّده باللسان ليحعله مجرى للكلام، ومسلكا له، قصد تأدية الأغراض الآتية:

- 1- العبادة والإقرار بالإيمان.
- 2- التعبير عن مكان النفس.
- 3- الإبانة والإفصاح عن المعنى.
- 4- الإخبار والإنباء عمّا يصعب بيانه.
- 5- ترجمة ما يضمّره القلب من أسرار وخواطر.

ويؤكّد الجاحظ على أنّ البيان من الضّروقات التي أوجدها الاجتماع البشري⁽⁴⁾، فهو الرّابطة التي تجمع بين أفراد الجماعة البشريّة، وهو سبيل التعبير عن حقائق حاجاتهم، والتّعريف بأغراضهم، وسرّ تفاهمهم وتسامهم وتأنسهم، فيقول الجاحظ: "وهو البيان الذي جعله الله سبباً فيما بينهم، ومعبراً عن حقائق حاجاتهم، ومعرفاً لمواضع سدّ الخلة ورفع الشبهة، ومداواة الحيرة، ولأنّ أكثر الناس عن الناس أفهم منهم عن الأشباح الماثلة، والأجسام الجامدة، والأجرام الساكنة..."⁽⁵⁾.

فالجاحظ يعبر في هذا النص عن الوظائف التي يؤديها البيان، فمنها الاجتماعية (جعله سبباً فيما بينهم، أي رابطاً يربطهم) والتعبيرية (معبراً عن حقائق حاجاتهم)، والتفاعلية (معرفاً لمواضع سدّ الخلة....)، والإقناعية (رفع الشبهة)، والإنسانية (التفاهم بين الإنسان والإنسان) للعملية التواصليّة⁽⁶⁾.

وهذا ما قد يتفق مع ما يورده فندريس في كتابه ((اللغة))، حين يتحدّث عن دور اللغة في حياة الجماعات، باعتبارها وسيلة للتواصل والتخاطب، حيث يقول: "وتلعب اللغة دوراً ذا أهميّة عظمى في الجماعة

(1) علي عبد الواحد وافي، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، د/ط، 2003، ص 28.

(2) أحمد مختار عمر، أنا واللغة والمجتمع، ص 157.

(3) الجاحظ، الرسائل، ج/4، ص 235.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 44.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 44.

(6) أمين عبد الله محمد الزبيدي/ علي أحمد الزبيدي الحاوري، أسس الاتصال الفعال عند الجاحظ (مقاربة في ضوء الاتصال الفعال)، الحولية

37، اليمن، 1438 هـ/ 2017م، ص 24.

الاجتماعية، مهما كانت ومهما كان مقدار امتدادها، فاللغة أوثق العرى التي تجمع بين أعضاء هذه الجماعة، وهي -على الدوام- رمز ما بينهم من تشارك، وحارسه الأمين، وأية آلة أفعل من اللغة في توطيد وجود الجماعة؟ فاللغة بمرونتها، وتنوع حياتها، ولطف سرياتها، واختلاف استعمالها وسيلة للاتفاق بين الجماعة، وعلامة لأعضاء هذه الجماعة، بما يعرف بعضهم بعضا، ويهرع بعضهم إلى بعض⁽¹⁾.

فاللغة هي الرابطة القوي الذي يربط بين كل من يتواصل مع غيره من بني جنسه، وهي العامل المشترك الذي يجمع بين طرفي الحدث التواصلية، سواء تعلق الأمر بالإنسان أو الحيوان، ولو أن الجاحظ يفضل أن يصف كلا الكائنين بالحيوان، غير أنه يجعل للإنسان صفات أخرى وهي الاجتماعية، والفصاحة، والنطق، -كما أسلفنا سابقا- وهو بتلك الصفات يتسنى له التواصل مع بني جنسه، أو غير بني جنسه، أما الحيوان فهو أعجم لا يتواصل إلا مع حيوان مثله، أو مع الإنسان، لكن في حدود تلك الوسائل البسيطة المحدودة التي أودعها الله فيه.

فالنطق أو المنطق صفة بارزة تميز لغة الإنسان عن أصوات الحيوان، فهو "مشتق من نطق ينطق نطقا، والتطق فعل من أفعال النفس الإنسانية، وهذا الفعل نوعان: فكري ولفظي، فالتطق اللفظي هو أمر جسماني محسوس، والتطق الفكري أمر روحي معقول، وذلك أن التطق اللفظي إنما هو أصوات مسموعة لها هجاء، وهي تظهر من اللسان الذي هو عضو من الجسد، وتتر من المسامع التي هي أعضاء من أجساد أخرى...، وأما المنطق الفكري الذي هو أمر روحي معقول، فهو تصوّر النفس معاني الأشياء ذاتها، ورؤيتها لرسوم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في فكرتها، وبهذا التطق يحد الإنسان، فيقال إنه حي ناطق مائت، فنطق الإنسان وحياته من قبل النفس، لأن اسم الإنسان إنما هو واقع على النفس والجسد جميعا"⁽²⁾.

ومن جانب آخر فإن الحيوان يمتلك التعبير بالإشارة، ويستعملها الحيوان الذي لا يمتلك صوتا كالحشرات الصغيرة كالتمل والدّر⁽³⁾، ثم إن استعمال الحشرات والمهجم للإشارة أكثر من استعمال الناطق من الحيوان لها⁽⁴⁾.

إن لجوء بعض الحيوانات إلى التعبير عن حاجاتها الغريزية بغير الأصوات، يتم بالقيام بحركات وإشارات معينة، قد تكون على شكل رقصات، أو تحريك لبعض الأعضاء كالذيل والجناح، وهي بكل ذلك تعبر عن جوع أو لذة أو ألم أو الشعور بخطر ما، وهذا ما يؤكده أحمد مختار عمر عن حقيقة التفاهم بين الحيوانات بقوله: "ليس الإنسان هو الكائن الوحيد الذي وهبه الله القدرة على التفاهم، ومنحه وسيلة الاتصال ببني جنسه، وإنما يشترك في ذلك سائر الكائنات الحية من حيوانات وحشرات وطيور. وقد أشار القرآن الكريم في أكثر من موضع إلى هذه الحقيقة، فقال: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾، وقال سليمان: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾، وقال عن الهدهد في خطابه لسيدنا سليمان: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾.

ويمكن القول بأن الحيوانات تتخذ وسائل متنوعة للتفاهم، تتمثل في الوسائل الثلاثة الآتية⁽⁵⁾:

(1) فندريس، اللغة، ص 303 / 304.

(2) حسن ظاظا، اللسان والإنسان، ص 28.

(3) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/4، ص 24 / 25، وينظر أيضا ص 80.

(4) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 46.

(5) أحمد مختار عمر، أنا واللغة والمجتمع، ص 154 / 155 / 156 / 157.

1- الوسيلة الأولى: التفاهم عن طريق الأصوات: وتفاوت درجة استعمال الصوت من حيوان لآخر.

2- الوسيلة الثانية: إصدار الحركات والإشارات المعينة كالرقصات وتحريك الذيل، والتمايل يمينا وشمالا.

3- الوسيلة الثالثة: الاعتماد على حاستي الشم والبصر...، فصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

يُفهم من كلام أحمد مختار عمر أن الحيوان هو الآخر له من وسائل الاتصال ما يمكنه من التفاعل مع بني جنسه وكل ما تربطه به علاقة في المحيط الذي يعيش فيه، غير أن هذا الكائن وإن أودع فيه الله خاصية الصوت، لكنّه يفتقد إلى آلية تحويل تلك الأصوات إلى كلام مفهوم، يكشف عن المعنى ويجسده، ويمثّل له بالإفصاح عنه وبيانه، وهذا ما ينفرد به الإنسان عن الحيوان، وهو ما يقصده الجاحظ بزعمه أنّ الكلام سبيل التمييز بين الإنسان والحيوان⁽¹⁾.

وكخلاصة لما سبق يمكننا القول بأنّ الحيوان وعلى الرغم من استخدامه لتلك الأصوات والحركات والإشارات، يستعين بها للتعبير عن أغراضه البيولوجية الغريزية، غير أنّ ذلك لا يعدّ من اللغة في شيء، وأنّ المخلوق الوحيد صاحب اللغة هو الإنسان، لأنّه جاوز الحيوان بملكة الكلام والإبانة والإفصاح. قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ الرحمن/4

رابعاً: التواصل بين الإنسان والحيوان:

الحيوان صديق الإنسان وأنيسه، فهو -في كثير من الجوانب البيولوجية- شبيهه إن لم نقل صنوه، فهما كائنان يتقاطعان في سلوكيات كثيرة، كالأكل والشرب والنوم والحركة والتزاوج والتكاثر، وغيرها من السمات الغريزية المشتركة التي تعدّ قواماً لحياة الكائنين، ويفترقان في بعض السمات التي ميّز بها الله عزّ وجل الإنسان عن الحيوان، وكرّمه بها، حين وهبه عقلاً يُفكّر به، ومنطقاً خاصاً يمكنه من التعبير عن أغراضه، والتفاهم مع بني جنسه ممّن يتقاسم معهم أعباء الحياة، وتجمعهم مؤسسة اجتماعية واحدة تتمثّل في هذا المجتمع؛ فهو بذلك ((حيوان اجتماعي))، كما يعبر عنه الجاحظ، من خلال ما استنبطه من فكر أرسطو، ونظرته للإنسان، فالإنسان -في نظر الجاحظ- لا يسكن هذا العالم بمفرده، وهذا العالم ليس وحدة متجانسة الأجزاء، بل تتباين أجزاؤه وتنوّع تراكيبه؛ لذا فإننا نجد الجاحظ يقسّمه إلى عالم نام، يمثّله الحيوان والنبات، وغير نام، يمثّله الجماد على اختلاف أشكاله وأصنافه كالحجر والتراب، ولأفلاك والأجرام...، والإنسان هو أفضل عناصر الكون، لما وهبه الله عزّ وجل من ملكة العقل التي تعينه على التأمّل والتفكير اللذان يقودانه إلى الاكتشاف والمعرفة، ومن ثمّ الاستطاعة والتّمكين.

فوجود الإنسان في هذا العالم إلى جانب عناصر أخرى من غير جنسه وطبعه يجعله "يتأثر في حياته بعاملين اثنين، لهما دور أساسي في تشكيل نوع هذه الحياة: الأول عامل البيئة، والثاني عامل الاجتماع"⁽²⁾. وهذا

(1) ينظر الجاحظ، الرسائل، تفضيل النطق على الصمت، ج/4، ص 236.

(2) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 38.

التأثر يدفعه - لا محالة إلى الاحتكاك بعناصر بيئته ومجتمعه، والاتصال بها حتى تكون له عوناً وسنداً في حياته؛ فكان عليه أن يستخدم ما وهبه الله من عقل وفكر ومنطق كي يستنطق العالمين النامي وغير النامي، حتى ينسجم مع العالم، ويتأقلم مع تلك المخلوقات، وتلك الموجودات مما أودع الله عز وجل في الكون وسخر للخدمة وإعانة الإنسان على تسيير شؤون حياته.

ويستشهد الجاحظ على فكرة تواصل الإنسان مع الحيوان بما ورد في القرآن الكريم من كلام النمل الذي بلغ سيدنا سليمان فهمه، قال الله عز وجل: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ ﴾ فقد أخبر القرآن أنها قد عرفت سليمان وأثبتت عينه، وأن علم منطقها عنده، وأنها أمرت صويحباتها بما هو أحزم وأسلم. ثم أخبر أنها تعرف الجنود من غير الجنود، وقد قالت: ﴿ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾. ونخالك أيها المنكر تبسمه بحالهن، أنك لا تعرف قبل ذلك الوقت وبعده، شيئاً من هذا الشكل من هذا الكلام، ولا تدبيراً في هذا المقدار... والقرآن يدل على أن لها بياناً، وقولاً، ومنطقاً⁽¹⁾.

فالقرآن يجربنا أن لبعض الدواب منطقاً، على التشبيه بمنطق الناس، غير أن هذا النوع من المنطق - فيما يبدو - والذي يكون مساره التواصل من الدابة إلى بني جنسها، أو من الدابة إلى الإنسان، لم يكن سحياً فيها، تستخدمه في جميع الأحوال والمقامات، كما هو الشأن عند الإنسان، بل نعتقد بأنها ما كانت لتنطق إلا على سبيل الإلهام والتسخير، أو لأداء غرض وعظي توجيهي في مواقف ومناسبات معينة، بإرادة من الله عز وجل إحقاقاً لمعجزاته، وبياناً منه لعظمته، وتمكّنه من تسيير شؤون خلقه، فقد "قال الله: ﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴾ وكان عبد الله بن عباس يقول: ليس يعني بقوله: تكلمهم من الكلام، وإنما هو من الكلم والجراح. وجمع الكلم كلوم، ولم يكن يجعله من المنطق، بل يجعله من الخطوط والوسم، كالكتاب والعلامة اللذين يقومان مقام الكلام"⁽²⁾.

فهذا لون آخر من ألوان القول والبيان، حيث يُخرج خبر القرآن وترجمانه ((عبد الله بن عباس)) الفعل ((تكلمهم)) من دائرة معنى الكلام إلى ((الكلم)) الذي يُجمع على كلوم، بمعنى الجراح، ولعل تلك الكلوم والجرح هي بمثابة خطوط وعلامات دالة تقوم مقام المنطق والكلام، كما أشرنا إليه في حديثنا عن الإشارة وسميائية العلامة.

ولعل ما يثبت منطق الدواب نص آخر ساقه الجاحظ، يثبت فيه حقيقة منطق الحيوان في القرآن والحديث، حيث يقول: "وقال الآخرون: لا ندع ظاهر اللفظ والعادة الدالة في ظاهر الكلام، إلى المجازات، قالوا: فقد ذكر الله الدابة بالمنطق، كما ذكروا في الحديث كلام الذئب لأهبان بن أوس. وقول الهدهد مسطوراً في الكتاب بأطول الأفاصيص، وكذلك شأن الغراب"⁽³⁾.

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/4، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ج/5، ص 50.

(3) المصدر نفسه، ج/7، ص 50. وينظر ج/3، ص 315، وج/4، ص 80.

فأما الحديث الذي ذكره الجاحظ في هذا الشأن فهو عن الصَّحَابِيِّ أَهْبَانَ بْنِ قَيْسِ الْأَسْلَمِيِّ⁽¹⁾، الذي كان في غنم له، فشدَّ الذئب على شاة منها، فصاح عليه فأقعى على ذنبه، قال: فخاطبني فقال: من لها يوم يُشغَل عنها؟⁽²⁾.

وذكر الحديث في المسند للإمام أحمد، وفي المستدرک للحاكم، وفي دلائل النبوة للبيهقي، وكذلك في فتح الباري في شرح صحيح البخاري، وفي البداية والنهاية لابن كثير، وغيرها من الكتب والمصنّفات. وعلى الرغم من اختلاف الروايات فإنَّ الذي يُهْمُنَا في هذا الشأن هو الكلام الذي كان بين الإنسان والحيوان، والذي كان بمثابة موعظة، دعت أهبان بن أوس إلى إشهار إسلامه.

أما الهدهد فقصة حوار مع سيّدنا سليمان ماثلة في سورة النمل، حيث يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبِيٍّ يَقِينٍ إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدْتُنَّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ النمل 24/20

فكان هذا فحوى الحوار الذي أثبتته القرآن بين نبي الله سليمان والهدهد الذي سخّره الله لخدمة نبيه في نشر دعوته. والذي تجسّد بلغة منطوقة تصرّح بأنّ للطير منطقاً تفكّ شفرته طبقة خاصّة من البشر وهم الأنبياء والصالحون.

ثم انبرى الجاحظ يسرد علينا الكلام الذي دار بين الهدهد والنبي سليمان حول عرش ملكة سبأ، كما يرويه لنا القرآن في سورة النمل.⁽³⁾

ولم يكن الهدهد ناطقاً فحسب، بل عرف الفرق ما بين الملوك والسوقة، وما بين النساء والرجال، وعرف عظيم عرش ملكة سبأ، كما عرف السجود للشمس، وتعجّب من سجود الناس لغير الله⁽⁴⁾.

أما الغراب فكان رسالة من الله ليُعلّم ابن آدم كيفية دفن جثة أخيه الميت، غير أنّ منطقته في هذا المشهد لم يكن بالصوت المقطّع والمؤلّف، بل تجسّد في حركة جسميّة وسلوك تعليمي، قام به الغراب ليبلغ الرسالة التي وعيها الإنسان، وفهم فحواها، وعمل بها، فسارت على هديه أممّ وأممّ من بعده إلى يومنا هذا. يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ سورة المائدة/31

ويدافع الجاحظ عن حقيقة منطق ومعرفة وعلم ما ذكره القرآن والحديث من الحيوان، بذكر بعض الحقائق الواردة في القرآن والتي تُعدُّ من المسلّمات رغم كونها - في نظر أنصار المادّة، ومنكري الرّوح - أقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة؛ فإن كنا نسلّم مقتنعين بميلاد عيسى عليه السلام من غير أب، وخلق آدم وحواء من تراب من

(1) أهبان بن أوس الأسلمي: وهو ممن بايع تحت الشجرة، وصلى القبلتين، ونزل الكوفة، ومات بها في ولاية المغيرة بن شعبة، من قبيل معاوية، وقال: إنه مكلم الذئب...، ينظر جمال الدين المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1415هـ/1994م، ج3، ص384.

(2) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، دط، دت، ج1، ص280.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج4، ص80/79/78.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص78.

غير أبوين، ونطق سيدنا عيسى عليه السلام صبياً بالمهد، وإتيان يحيى عليه السلام الحكمة، وإنجاب زكريا ليحيى رغم عُقمه وطعنه في السنّ، ووضع أمّه له وهي عاقر⁽¹⁾؛ فكلُّ تلك الحقائق التي أثبتتها القرآن هي في الحقيقة من المسلّمات، نؤمن بها ونصدّقها، فكيف لا يؤمن المنكرون بكلام الذّئب، ومعرفة الغراب، وعلم الهدد؟ ويمكن تقسيم الوسائط التي يتواصل بها الإنسان مع الحيوان إلى قسمين، لفظية وغير لفظية:

أ- وسائط التواصل اللفظية بين الإنسان والحيوان:

وهي تلك الوحدات اللغوية التي تواضعت عليها الجماعة في قبيلة معينة، أو في مصرٍ مُعيّنٍ، أو في بلد معيّن قصد التعبير للحيوان عن غرض معيّن، كالزّجر أو الأمر بالوقوف أو الجثوم أو الحثّ على السير أو الابتعاد أو غير ذلك، وربما كانت تلك الألفاظ محاكية لحركات الحيوانات وطبيعتها.

وقد أورد الجاحظ في ((كتاب البغال))، وفي ((كتاب الحيوان)) جملة من الألفاظ التي تستعملها العرب لهذا الغرض، والتي كانت شكلا من أشكال الاتصال اللغوي بين الإنسان والحيوان.

فقال: "وقال آخرون: قولهم: ((عدس)) للبعلة مثل قولهم: ((سأساً)) للحمار، و((حا)) للجمل، و((حل)) للناقة"⁽²⁾. وقال في نص آخر: "فلما سمع كلامه ركب بغلته، وقال: ((عدس))، كما يقال للفرس ((اجدم))، وللثور ((وح))"⁽³⁾.

أما في كتاب الحيوان، فقد أورد نصا في باب ((معرفة الإبل بالزّجر))، يقول فيه: "والناقة تعرف قولهم ((حل))، والجمل يعرف قولهم ((جاه)). قال الرّاجز وهو يحتمق رجلا هجاه:

يقول للناقة قولا للجمل يقول جاه ثم يثنيه بحل"⁽⁴⁾.

ويمكن أن نوضّح تلك الألفاظ في الجدول التالي⁽⁵⁾:

اللفظ	فصيحة الحيوان المرسل إليه	دلالاته لدى الحيوان
حا	الجمل، الكبش، الغنم.	الزّجر
عدس	البعلة	الحثّ على السير
سأساً	الحمار	الحثّ على السير أو الوقوف أو الدّعوة لشرب الماء
حل	الناقة	الزّجر
اجدم	الفرس	الزّجر
وح	الثور	الزّجر
قع	الثور	الطرد
جاه	الجمل	الزّجر

ب- وسائط التواصل غير اللفظية بين الإنسان والحيوان:

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/4، ص 82.

(2) الجاحظ، الرسائل، كتاب البغال، ج/2، ص 274.

(3) المصدر نفسه، ج/2، ص 275.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 44.

(5) ينظر الجاحظ، الرسائل، كتاب البغال، ج/2، ص 273 / 274 / 275.

يلجأ الإنسان إلى عدّة وسائط غير لغويّة، يستخدمها لتقويم سلوك الحيوان وتوجيهه، ويمكن حصر تلك الوسائط في بعض الأصوات كالصّفير، وأصوات العصيّ حين يصطدم بعضها ببعض، وقد ذكر الجاحظ ذلك في ((كتاب الحيوان))، في باب أثر الأصوات في الحيوان، حين يقول: "والدّواب تصرّ⁽¹⁾ آذانها إذا غنى المُكاري. والإبل تصرّ آذانها إذا حدا في آثارها الحادي، وتزداد نشاطا، وتزيد في مشيها. ويجمع بها الصيادون السمك في حظائرهم التي يتخذونها له. وذلك أنهم يضربون بعصي معهم، ويُعططون⁽²⁾، فتقبل أجناس السمك شاخصة الأبصار مصغية إلى تلك الأصوات، حتى تدخل في الحظيرة. ويُضرب بالطّساس⁽³⁾ للطّير، وتصاد بها. ويُضرب بالطّساس للأُسْد وقد أقبلت، فتروعها تلك الأصوات"⁽⁴⁾.

فذلك الغناء والحداء والصّفير وأصوات العصيّ والضرب بالطّساس، كلّها إشارات صوتية، تبتّ رسالة من الإنسان إلى الحيوان، ليمثل لأمر معيّن ويستجيب له، أو يستدرجه بتلك الأصوات حتّى ينال الإنسان غايته منه كالصّيد أو التّخويف مثلا، كما يحدث للأسمك والأياثل التي "تُصاد بالصّفير والغناء، وهي لا تنام مادامت تسمع ذلك من حاذق الصّوت. فيشغلونها بذلك ويأتون من خلفها، فإن رأوها مسترخية الآذان وثبوا عليها، وإن كانت قائمة الأذنين فليس إليها سبيل"⁽⁵⁾.

كما استخدم الصّفير كإشارة لدعوة الدّواب للشّرب، واستخدم أيضا لطرده الطيور عن البذور، يقول الجاحظ: "والصّفير تُسقى به الدّواب الماء، وتُنقَرُ به الطّير عن البذور"⁽⁶⁾.

فللصّوت أثر في توجيه سلوك الحيوان، يستجيب له، وينسجم معه، ويشكّل ذلك حدثا اتّصاليا تفاعليّا بين طرفين ليسا من جنس واحد، ولا تجمع بينهما لغة تواصل واحدة، بل يحصل التّفاهم بينهما من خلال وسائط أخرى ابتدعها الإنسان، وتواضع عليها مع بني جنسه، لتكون جسرا يفضي إلى تبليغ الحاجات، وتوصيل المقاصد ملتقّ من نوع خاصّ، ويتمّ ذلك إما عن طريق إصدار أصوات معيّنة عبر جهاز النّطق، أو عن طريق التّصنيف أو التّصنيف، أو القيام بحركات ما. "فالحية واحدة من جميع أجناس الحيوان الذي للصّوت في طبعه عمل. فإذا دنا الحوّاء وصفق بيديه، وتكلّم رافعا صوته حتى يزيد، خرج إليه كلّ شيء كان في الجحر"⁽⁷⁾.

كما يجربنا الجاحظ عن طائر العقعق⁽⁸⁾ الذي يدرب ويروض على التّعرف على مكان إخفاء الأغراض الثّمينة كالحليّ والمال، فيعود على سماع صياح معيّن، فينطلق مُخبرا عن المكان، فيقول: "ومن الحيوان الذي يُدرب فيستجيب ويكيس ويُنصح العقعق، فإنّه يستجيب من حيث تستجيب الصّقور. ويُزجر فيعرف ما يُراد منه ويخبأ الحليّ فيُسال عنه ويُصاح به، فيمضي حتّى يقف بصاحبه على المكان الذي خبأه فيه"⁽⁹⁾.

ويمكن توضيح ما سبق من خلال الجدول التّالي:

(1) صرّت الدابة أذنها: نصبته للاستماع.

(2) العططة: تتابع الأصوات واختلاطها.

(3) الطّساس: جمع طسة أو طاس، وهو إناء من نحاس يشرب فيه أو به.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/ 4، ص 193.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/ 4، ص 193.

(6) المصدر نفسه، ص 193.

(7) المصدر نفسه، 194/ 195.

(8) العقعق: طائر من فصيلة الغرابيّات، أسود اللون، ومنه الأبيض، له ذيل طويل، ينتشر حاليا في نطاق واسع من أوروبا وآسيا، يستوطن الغابات المكشوفة والمناطق السكنية والحدائق العامّة.

(9) الجاحظ، الحيوان، ج/ 6، ص 478.

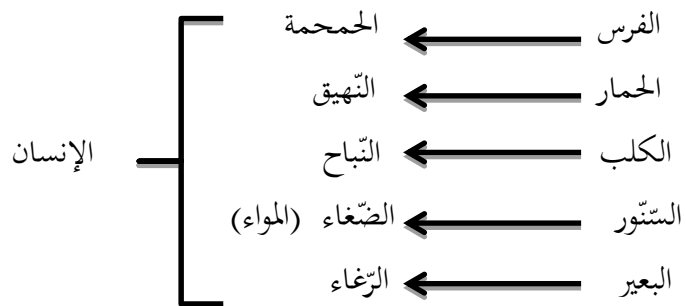
الإشارة الصوتية	فصيلة الحيوان المرسل إليه	الغاية من الإشارة.
أصوات العصي.	السّمك.	الصّيد.
الضّرب بالطّساس.	الطّير / الأسد.	الصّيد/ التّرويع والتّخويف.
الصّفير.	الأياثل.	الصّيد.
	الدّواب.	السّقي.
	الطّيور.	التّنفير.
التّصفيق	الحية.	طلب الخروج من الجحر.
الزّجر بالصّياح	العقّوق.	طلب الإخبار عن مكان شيء ما.

ولعلّ هذه الأصوات والمنبّهات تلفت انتباهنا إلى تلك التجارب التي قام بها العالم الروسي (إيفان بافلوف 1849-1936 Ivan Pavlove)، حيث اعتاد أن يُحدث صغيرا ذا نعمة خاصّة وقت تقديمه الطّعام لكلبه. ومن ثمّ حدث ترابطٌ وثيق بين منظر الطّعام ورائحته وطعمه وبين الصّوت الذي يصاحب تقديم الطّعام بانتظام⁽¹⁾.

فاعتاد الحيوان على الصّوت المرتبط بإشباع حاجة بيولوجية لديه، تجعله يفهم المقصد من الصّوت الذي يسمعه، فينسجم معه، ويستجيب له، وذلك بالقيام بنمط سلوكيّ معين.

أمّا إذا كان الحيوان بمنزلة المرسل، فإن الجاحظ يؤكّد أنّ الإنسان يفهم ويعي إراداته ومقاصده، وذلك من خلال أصوات يصدرها كالحمّمة والمواء والتّباج والتّهيق والرّغاء، فيشبه تلك الأصوات بصوت الصّبي الرّضيع، الذي يفهم الكبيرُ إرادته من خلال تلك الأصوات المشوّشة التي يصدرها تعبيرا عن انفعالاته المختلفة كالضحك والبكاء، يقول الجاحظ: "ولعمري إنّنا نفهم عن الفرس والحمار والكلب والسّنور والبعير، كثيرا من إرادته وحوائجه وقصوده، كما نفهم إرادة الصّبي في مهده، ونعلم -وهو من جليل العلم- أنّ بكاءه يدلّ على خلاف ما يدلّ عليه ضحكُه. وحمّمة الفرس عند رؤية المخلاة⁽²⁾، على خلاف ما يدلّ عليه حمّمته عند رؤية الحجر، ودهاء الهرّ خلاف دعائها لولدها، وهذا كثير"⁽³⁾.

ويمكن توضيح كلام الجاحظ وفق المخطّط التالي:



(1) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص 32.

(2) المخلاة: وعاء يوضع فيه علف الفرس.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 32، وينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 162.

فيبدو أنّ فهم الإنسان لمقاصد وحاجات الحيوان هو نتاج لطول مخالطته لها، وتعوّد أذنه على سماعها، وارتباطها بحاجات حيوية معينة، وبخاصة إذا علمنا أنّ أصناف الحيوان المذكورة في النصّ كلّها داجنة وأليفة؛ لذا فإنّ تعوده على سماع أصواتها يجعله يدرك مقاصدها، كما يدرك مقاصد الصّيّ الذي ترتبط أصواته النابجة عن انفعالاته بمقاصد نفهمها من خلال تعوّدنا الطويل عليها.

ولعلّ مردّد مقابلة الجاحظ لأصوات هذه الحيوانات بأصوات الصّبيان، هو تلك المشاكلة التي نجدها بين أصوات كلّ طرف، فالحيوان أعجم، والصّيّ في هذه المرحلة وإن لم يتجرّد من إنسانيّته أعجم أيضا، نظرا لافتقار لغته للشق الثاني من خاصيّة الثنائية، حيث أنّ لغة الإنسان تخضع لنظامين "واحد للأصوات، والآخر للمعاني، وهذان النظامان يقدّمان للإنسان اقتصادا أساسيا في عمليّة التوصيل، لأنّ النظام الأوّل يتكوّن من عدد محدود من الأصوات، وهو يتيح للإنسان أن ينقل عددا معيّنًا من المعاني،..."⁽¹⁾.

المبحث الرابع: أشكال التواصل عند الجاحظ:

أولا: التواصل اللغوي: ومن أنواعه:

أ- التواصل عن طريق اللفظ:

حين انطلق الجاحظ في تحديده لأصناف الدلالات ووسائل البيان، جعل اللفظ أهمّ وأوّل وسائله، إذ به تتحدّد اللغة المنطوقة والكلام عبر اللسان، ويؤكد أنّ اللفظ آلة الصّوت الذي يصير حروفا، والتي لا بدّ أن تخضع لأليّة التقطيع، لتصل إلى مرحلة التّأليف، حتّى تكون كلاما مفهوما، فيقول: "والصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التّأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظا ولا كلاما موزونا، ولا مشورا إلا بظهور الصّوت، ولا تكون الحروف كلاما إلا بالتّقطيع والتّأليف"⁽²⁾.

فمن خلال هذا النصّ تتضح ماهية اللفظ عن الجاحظ، الذي يحصره في تلك الأصوات التي تتحد في إنتاجها جملة من الأعضاء كالفم وحركات اللسان والفكين والشفتين، فتتألف بفضلها المقاطع، ثمّ الكلمات، ثمّ الجمل المشورة والموزونة.

ثمّ يصف لنا الطّبيعة الفيزيائية لهذا الصّوت، وكيفية تشكّله، فيقول: "يجري الصّوت كما يجري الرّامز الصّوت في القصبة بالنّفخ، وحتّى تضغط الهواء صوّت على قدر الضّغط، أو على قدر الثّقب"⁽³⁾.

فالصّوت الإنسانيّ ينشأ من ذبذبات مصدرها الحنجرة في الغالب، فعند اندفاع النّفس من الرّئتين يمرّ بالحنجرة، فيحدث تلك الاهتزازات⁽⁴⁾؛ وكأنّنا بالجاحظ يدرك الصّورة التي تُنتج على إثرها الأصوات، وهو وصف يحاكي -تقريبا- ما يقوّه علماء الأصوات اليوم، فيما يعرف بعلم الأصوات الأكوستيكي Acoustic Phonetics، لكن بشيء من الدقّة والتّفصيل⁽⁵⁾.

(1) محمد فوزي معاذ، الأنتروبولوجيا اللغوية، ص 52.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 79.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 316.

(4) إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مطبعة نهضة مصر، دط، دت، ص 8.

(5) ينظر حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، 164.

كما نجد الجاحظ يحدّد أعضاء الجهاز الصّوتي، وما يشارك في عملية إنتاج الصّوت لدى الإنسان، وذلك من خلال مقارنته بين اللّسان والقلم، فيقول: "واللّسان يصنع في جوبة الفم وهوائه الذي في جوف الفم وخارجه، وفي لهاته وباطن أسنانه مثل ما يصنع القلم في المداد واللّيقة والهواء والقرطاس"⁽¹⁾.

فهذا الكلام يقودنا إلى استخلاص الأعضاء الأساسيّة التي تُسهم في إنتاج الصّوت، والتّطرق بالكلمات، وهي: اللّسان، اللّهاة، الأسنان، الفم.

كما يشير في نصّ آخر إلى دور اللّسان والشفتين، وهو يعرف لنا الكلام، فيقول - كما تمّت الإشارة إليه في المبحث السّابق -: "هو خروج الصّوت من الجوف من جهة تقطيع الحروف، وإعمال اللّسان والشفتين، وما كان على غير هذه الصّور والصفّة فليس كلاماً"⁽²⁾.

فهنا تفسير آخر لخروج الصوت من الجوف، وتشكله على هيئة حروف خاضعة للتّقطيع باستخدام اللّسان والشفتين، ليتّم إنتاج الكلام.

ونظراً لأهميّة البيان والإفصاح باللفظ، فإنّ الجاحظ يذهب إلى اعتباره كالبصر، ويعتبر من يعيهم الكلام كالعمى الذين لا يبصرون، فيقول: "البيان بصرٌ، والعمى عمى"⁽³⁾.

- استراتيجيّات التّواصل اللفظيّ الفعّال:

رسم الجاحظ سبل التّفاهم الفعّال، ويبيّن مبادئه من خلال جملة من المقولات، وعرض لنا جملة من مبادئ التواصل الفعّال، وتلك الأسس والمبادئ تختلف باختلاف عناصر العمليّة التّواصلية، فمنها ما يختصّ بالمرسل ومنها ما يختصّ بالمرسل إليه، ومنها ما يختصّ بالقناة، ومنها ما يختصّ بالسياق، والتي من خلالها يتمّ التأثير في السّامعين مهما تباينت أقدارهم، واختلفت أحوالهم، فيحصل على إثر ذلك الفهم والإفهام، ويمكن تفصيل ذلك فيما يلي:

1- ترك الإشارة وترداد وإعادة الكلام: كان العرب قديماً يصفون الخطيب الذي لا يحرك أعضاء جسمه أثناء الكلام، برفع اليدين أو تحريك الحاجبين، أو تقطيب الجبهة، أو تقليب العينين، أو تحريك المنكبين... بالبليغ المبين، وأنّ من يصاحب كلامه حركات جسمه، فذاك هو العاجز الذي لا يكفيه منطق بلوغ مراده، فيستعين بحركات جسمه، حتّى يحدث انسجاماً بين المنطق والإشارة، فقد "كان أبو شمر"⁽⁴⁾ إذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبّيه، ولم يقلّب عينيه، ولم يحرك رأسه، حتّى كان كلامه إنّما يخرج من صدغ صخرة، وكان يقضي على صاحب الإشارة بالافتقار إلى ذلك، وبالعجز عن بلوغ إرادته. وكان يقول: ليس من حق المنطق أن تستعين عليه بغيره"⁽⁵⁾.

ويورد الجاحظ نصّاً آخر يذكر فيه شخصيّة مشهورة بالفصاحة وحسن المنطق، وحلاوة الكلام، وجزالة اللفظ، وقوّة الحجّة، وهو (جعفر بن يحيى البرمكي)، الذي كان - فضلاً عمّا ذكر من الصّفات - مستغنياً عن الإشارة، متنزّهاً عن تكرار الكلام وترداده. فيقول: "قال ثمامة بن أشرس:

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 70.

(2) الجاحظ، الرسائل، رسالة النابتة، ج/2، ص 19.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 77.

(4) أبو شمر الضبيعي البصري: لم يعرف تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته، وهو من رواة الحديث الثقات، ينظر تهذيب الكمال في أسماء الرجال.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 91.

كان جعفر بن يحيى أنطق الناس، قد أجمع الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة، وإفهاما يغنيه عن الإعادة، ولو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة، لاستغنى جعفر عن الإشارة كما استغنى عن الإعادة"⁽¹⁾.

ولكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضوع هو أنّ الاستغناء المطلق عن الإشارة يعدّ لدى البلاغيين عين البيان، إلاّ أنّه قد يصادفنا كلام آخر للجاحظ في حديثه عن الإشارة ودورها، وهو أنّ الأخيرة قد تكون عوناً للفظ، وسندا له، حتّى تؤدّي الرّسالة وظيفتها في عمليّة التّواصل، وهذا ما سنعالجه في حديثنا عن الإشارة ودلالاتها في هذا الفصل.

2- **الإيجاز:** يؤكّد الجاحظ على أهميّة الإيجاز في ودوره في نجاعة العمليّة التّواصلية، حين يعرض لقول الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حيث يقول: "وأحسن الكلام ما كان قليلا يغنيك عن كثيره، ومعناه ظاهر في لفظه"⁽²⁾.

وقد ذكر الجاحظ بأنّ معاوية بن أبي سفيان قال لصحار بن عياش العبدي⁽³⁾: "ما تعدّون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز. قال له معاوية: وما الإيجاز؟ قال صحار: أن تجيب فلا تبطئ، وتقول فلا تخطئ"⁽⁴⁾.

فقد حصر ((صحار)) البلاغة في الإيجاز، وجعل الإيجاز في السّعة في الرّد على الرّسالة باللفظ المنزه عن الخطأ والزّلل.

فترك الفاضل من الكلام، وحذف المفضول، هو عين الإيجاز، وهو ما يزيد في فاعليّة الرّسالة التّواصلية، وتبليغ المقصد على أتمّ وجه؛ وهذا ما يؤكّده قول المفضّل الصّبّي حين أجاب ابن الأعرابي عن سؤاله: "ما الإيجاز عندك؟ قال: حذف الفضول، وتقريب البعيد"⁽⁵⁾. أي ترك الفضول الزائد، وإظهار الغامض، فاللفظ ما كان موجزا واضحا، كان أقرب إلى الفهم؛ ف "رُبّ قليل يغني عن الكثير، كما أنّ رُبّ كثير لا يتعلّق به صاحب القليل، بل رُبّ كلمة تغني عن خطبة، وتنوب عن رسالة"⁽⁶⁾.

3- **مراعاة المقام التّخاطبي:** إنّ الخوض في هذا الموضوع سيطول بنا، لأنّ الجاحظ عالج أمر مراعاة المقام أو الحال باستفاضة، لذلك سنقتصر كلامنا على تحليل العبارة الشّهيرة لدى الجاحظ ((لكلّ مقام مقال))، ونرجئ التّفصيل في الموضوع في الفصل الثالث حين نطرق باب اللّغة في سياقها الاجتماعيّ عند الجاحظ، والذي له صلة وطيدة بسياق الموقف أو المقام أو الحال الذي يصاحب الفعل اللّغويّ.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 106.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 83.

(3) صحار بن عياش العبدي: وقيل بن عباس العبدي، ولد نحو 25 ق/هـ بالبصرة، وتوفي سنة 60 هـ، كان خطيبا مفاها، وبلغا لسنا، وهو من أوائل مؤلفي العرب، له كتاب الأمثال.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 96.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 97.

(6) المصدر نفسه، ج/2، ص 7.

لا بدّ للمتكلّم أن يراعي الظروف والملابسات المحيطة بالحدث الكلامي، فيوفّق بين المخاطب ومقامه الاجتماعيّ، حتّى يسوق كلامه وفقّه، حيث تختلف اللّغة التي نخاطب بها طبقة المثقّفين، عن تلك التي نخاطب بها طبقة الأميّين، وتختلف اللّغة الموجهة لفئة الأطفال عن تلك الموجهة لفئة الشيوخ...، ومن جانب آخر فإنّ الخطاب قد يختلف من الطّول والقصر، فقد يجنح المتكلّم إلى الاختصار في موضع الاختصار، وإلى الإسهاب في موضع الإسهاب، وهكذا، ولهذا يقول الجاحظ: "لكلّ ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكلّ نوع من المعاني نوع من الأسماء، فالسّخيف للسّخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال..."⁽¹⁾.

وإذا كان موضوع التّواصل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبلاغة كآليات للإخبار والإفهام، فإنّ البلاغة العربيّة القديمة أوجبت على المتكلّم عموماً والخطيب خصوصاً مراعاة مقتضى الحال، وهو ما يسمّيه الجاحظ بالحال أو المقام أو الموضع، فعلى المتكلّم أن يراعي مقام السّامع، وطبيعة المناسبة التي يتكلّم فيها، وقد أورد الجاحظ في هذا الشأن كلاماً على لسان بشر بن المعتمر يقول فيه: "ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاماً، ولكلّ حالة من ذلك مقاماً، حتّى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"⁽²⁾.

لذا فلا بدّ للكلام أن يكون منسجماً مع حال المستمع، وما يجب لكلّ مقام من مقال، فالمستمعون الذين يقصدهم الجاحظ هم الطبقات التي يتكوّن منها المجتمع على اختلاف منازلهم ومراتبهم كالمتكلمين والنحاة والكتّاب والمعلّمين والجواري والعروضيين والمناطقية والعوام والخاصة...، أمّا الحالات فهي المناسبات التي يجري فيها الكلام، فالمستمع قد يكون واحداً في حالات مختلفة، ولكنّ المناسبة تختلف، فتختلف تبعاً لذلك المعاني.

فالمستمع ميّال دوماً إلى اللفظ الذي يأنسه ويفهمه بل هو أحنّ إليه وأشغف، لأنّ لغة الرّسالة مألوفة لديه، وهذا ما يؤكّده الجاحظ حين يواصل سرد كلام بشر، فيقول: فإن كان الخطيب متكلماً تجنّب ألفاظ المتكلمين، وكما أنّه إن عبر عن شيء في صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين إذ كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحنّ وأشغف"⁽³⁾.

فانتقاء اللغة المناسبة للمقام عامل أساس لتبليغ الرّسالة، وتحقيق لمبدأ الفهم والإفهام، ومنه تحقيق الوظيفة التّأثيرية للرّسالة، وذلك بحسن التّصرف في انتقاء اللغة المناسبة لكلّ طبقة، فلا نكلّم العامة

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 39، وينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 255.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 138/139.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 139.

بلغة الخاصة ولا الخاصة بلغة العامة؛ فيكون الأمر حسب ما يقتضيه المقام. فـ"قد أصاب كل الصواب من قال: "لكلّ مقام مقال"⁽¹⁾.

-4-

الفصاحة وحسن المنطق: للفصاحة وحسن المنطق دور بالغ الأهمية في تجسيد التواصل الفعّال، لذلك يقدّم الخطباء عند الخلفاء، لما يتمتعون به من حسن البيان، وفصاحة اللسان، فيتيسر للسامع فهم كلامهم، يقول الجاحظ: "ولم يذكر الخطباء ولا قدمتهم الوفود عند الخلفاء إلا لما عرفوه من فضل لسانهم، وفضيلة بيانهم، وإنّ أصحّ ما يوجد في المعقول، وأوضح ما يعدّ في المحصول للعرب من الفضل فصاحتها وحسنُ منطقتها، بعد فضائلها المذكورة وأيامها المشهورة"⁽²⁾.

ويؤكّد الجاحظ كلامه السابق بدليل أنّ الله عزّ وجل اختار أفضل أنبيائه ورسله من العرب، وجعل لسانه عربيّاً، وأيّده بمعجزة القرآن الكريم، فقال في سورة الشعراء: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ الشعراء 193 / 194 / 195. أي أنزلناه بلسانك العربيّ الفصيح الكامل الشامل، ليكون بيننا واضحاً ظاهراً، "قاطعاً للعدر، مقيماً للحجّة، دليلاً إلى المحجّة"⁽³⁾.

وقد خصّ الله أنبياءه بتلك الصفة تمكيناً لهم في نفوس المبعوث إليهم، وتأثيراً فيهم بالكلمة الفصيحة، والعبارة البليغة. يقول الجاحظ: "واعلم أنّ الله تعالى لم يرسل رسولا ولا بعث نبياً إلا من كان فضله في كلامه كفضله على المبعوث إليه، فكان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أفصح العرب لساناً، وأحسنهم بياناً، وأسهلهم مخارج للكلام"⁽⁴⁾.

وما اصطفاها الله لأنبيائه بفضيلة الكلام وحسن المنطق، إلا لغاية نبيلة سامية، وهي أن يبلغوا رسالات ربّهم، ويتلقّاها أقوامهم سليمة صحيحة خالية من الزّيف والزّلل، وهذا مؤشّر واضح على عظمة تلك الرّسالة وقدسيّتها، ولنستنبط العبرة من قصّة سيّدنا موسى وأخيه هارون عليهما السلام، حين طلب سيّدنا موسى من ربّه أن يشدّ عضده بأخيه هارون الذي حباه الله بلسان فصيح مبین، حين قال الله تعالى على لسان نبيّه موسى: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾ القصص/ 34.

والنبيّ صلّى الله عليه وسلّم -كسائر الأنبياء- مكلف بتبليغ رسالة ربّه، فقد أوتي جوامع الكلم، وكان يفضل قومه فصاحةً وبياناً، ويفوقهم في سلامة مخارج الكلام، وذلك حتّى يتمكّن من تبليغ الرّسالة إلى قومه على وجه صحيح قائم على الفكرة السليمة والحجّة الدامغة.

ويلتفت الجاحظ في موضع آخر إلى أمر بالغ الأهمية، وذلك حين يعرض لفكرة اللسان والكلام، هذه المسألة التي طرحتها الدّراسات اللّسانية الحديثة، حين ميّزت بين ما هو جماعيّ، وما هو فرديّ،

(1) الجاحظ، الرسائل، ج/2، ص 93. وينظر الحيوان، ج/3، ص 43.

(2) الجاحظ، الرسائل، ج/4، ص 137.

(3) المصدر نفسه، ج/4، ص 137.

(4) المصدر نفسه، ج/4، ص 138.

فيقول: "فلم يُخَصَّ اللسانُ ولم يُحمد البرهانُ، إلا عند وجود فضل الكلام، وحسن العبارة عند المنطق، وحلاوة اللفظ عند السَّمع"⁽¹⁾.

فإذا كان اللسان هو مجموع القواعد التي تجعل الكلام ممكنا، فإن الأخير هو الإفصاح عما يكزبه اللسان من جواهر الألفاظ ومحاسن البيان، فمن دونه لا ينكشف البيان الذي يختص به اللسان، ولا تتحلّى سماته الجمالية التي تؤثر في السامع.

وبهذا تكون النظرة إلى اللسان والكلام ناتجة عن الاتجاه الاجتماعي، حيث يكون اللسان منظماً مختزناً في العقل الجمعي، أما الكلام فهو الأداء الفردي للسان، أو ترجمة لحاله.

5- **وضوح اللفظ ومشاكلته للمعنى:** لمصطلح البيان علاقة وطيدة بمعنى الوضوح والكشف عن حقائق

الأشياء، ولهذا نجد ابن فارس في مقاييس اللغة يقول: "بان الشيء، وأبان إذا اتضح وانكشف"⁽²⁾.

فوضوح اللفظ الدال من غير تعقيد أو لبس على المعنى يعد من أبرز المعايير التي يقوم عليها التواصل الفعال، وذلك بإجماع النقاد والبلاغيين، وفي ذلك يورد الجاحظ نصاً لبشر المعتمر⁽³⁾ يؤكد فيه على وجوب وضوح الرسالة التي يبثها المتكلم إلى المخاطب، وضرورة براءتها من كل أشكال التوعر والتعقيد، فيقول: "وإياك والتوعر، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك، ويشين ألفاظك"⁽⁴⁾.

فالكلام الذي يكتنفه التعقيد والتوعر، يستعصي على المتلقي فهم معانيه، فلا يصيب المتكلم غاية الإفهام.

ويؤكد الجاحظ على مبدأ وضوح الدلالة وضرورة تحرّجها باستخدام اللفظ الواضح أثناء الحدث التواصلية، فيقول: وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع"⁽⁵⁾.

فمن الشروط التي يراها الجاحظ أساسية في قوة الكلام وتأثيره في السامع وضوح الدلالة، والبعد عن الغموض والإبهام في تصوير المعاني والتعبير عنها.

كما يشترط الجاحظ في نجاح عملية التواصل وفعاليتها أن يكون اللفظ موافقاً للمعنى المراد الإبانة عنه، فاللفظ الكريم للمعنى الكريم، واللفظ الشريف للمعنى الشريف، ووجوب الملازمة بين الطرفين أمر مهم لدى الجاحظ، إذ يقول: "ومن أراغ معنى كريماً فليتمس له لفظاً كريماً، فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما..."⁽⁶⁾.

فاللفظ الدال على معناه، المفصح عن فحواه، الملائم للمقام، النائي عن التعقيد والتكلف، هو

(1) المصدر نفسه، ج/4، ص 137.

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (بين) ص 150.

(3) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي: (تـ 210هـ / 825م)، فقيه معتزلي مناظر، من أهل تالكوفة، تنتسب إليه الطائفة البشرية، له مصنفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين، ومات ببغداد. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الباء، ص 55.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 136.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 75.

(6) المصدر نفسه، ج/1، ص 136.

الجدير بإبلاغ الرسالة واضحة مفهومة لدى المستمع، لذا نجد الجاحظ يقول: "متى شاكل -أبقاك الله- ذلك اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقاً، ولذلك القدر لفقاً، وخرج عن سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلّف، كان قمينا (جديراً) بحسن الموقع، وبانتفاع المستمع، وأجد أن يمنع جانبه من تناول الطّاعنين، ويحمي عرضه من اعتراض الغائبين، وألا تزال القلوب به معمورة، والصدور مأهولة. ومتى كان اللفظ كريماً من نفسه، متخيّراً من جنسه، وكان سليماً من الفضول، بريئاً من التعقيد، حبّب إلى النفوس، واتّصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشّت إليه الأسماع، وارتاحت إليه القلوب..."⁽¹⁾.

نستخلص من خلال كلام الجاحظ أهمّ السمات التي يجب أن يتّصف بها اللفظ حتّى يكشف عن معناه، فيتحقّق بذلك الفهم والإفهام بين طرفي الرسالة (المتكلّم والسّامع)، والتي نوضّحها في النقاط التالية:

- مشاكلة اللفظ للمعنى.
 - وضوحه، وإفصاحه عن القصد.
 - موافقته للحال وللموقف التواصلّي الذي يجري فيه.
 - سلاسته وسهولته، وبعده عن التّوعّر والتّعقيد.
 - سلامته من الفساد والوحشيّة والتّكلّف.
- فمتى اتّسم اللفظ بتلك الصّفات، تعلّقت به القلوب، وانشرحت له الصدور، وحصل التّأثير، وتحقّق النّفع.

ويؤكّد الجاحظ ما ذكر آنفاً في نصّ أورده في رسالة تفضيل النّطق على الصّمت، فيجعل القدرة على الإبانة في ضرورة محاكاة اللفظ للمعنى المقصود، فيقول: "وليس يقوى على ذلك إلاّ امرؤ في طبيعته فضل عن احتمال نحيرته، وفي قريحته زيادة في القوة على صناعته، ويكون حظّه من الاقتدار في المنطق فوق قسطه من التّغلب في الكلام، حتّى لا يضع اللفظ الحرّ النّبيل إلاّ على مثله من المعنى، ولا اللفظ الشّريف الفخم إلاّ على مثله من المعنى. نعم، وحتّى يعطى اللفظ حقّه من البيان، ويوفّر على الحديث قسطه من الصّواب، ويجزل للكلام حظّه من المعنى، ويضعها جميعها مواضعها، ويصفها بصفاتها، ويوفّر عليها حقوقها من الإعراب والإفصاح"⁽²⁾.

فهذا النّص لا ينأى عن سابقه حيث يؤكّد في الجاحظ على مجموعة من المعايير التي لا بدّ منها حتى يتمكّن المتكلّم من الإبانة عن خواطره ومشاعره، حيث لا بد من:

- مطابقة اللفظ للمعنى، فاللفظ الشّريف للمعنى الشّريف، واللفظ الحرّ النّبيل للمعنى الحرّ النّبيل.
- إعطاء اللفظ حقّه من البيان.
- إعطاء الكلام حقّه من المعنى.
- الإعراب والإفصاح (الإبانة).

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 8/7.

(2) الجاحظ، الرسائل، رسالة تفضيل النطق على الصمت، ج/4، ص 239.

لذلك يدعو الجاحظ إلى اختيار المعاني الواضحة المبيّن عنها بالألفاظ السهلة، حتى يفهم قصد المتكلم، وحتى لا تنفلت المعاني من بديهية السّامع حين تصوير العبارة فاقدة للمعنى، فيقول: "فاختر من المعاني ما لم يكن مستورا باللفظ المعقّد، مغرقا في الإكثار والتكلف، فما أكثر من لا يحفل باستهلاك المعنى مع براعة اللفظ وغموضه على السّامع بعد أن يتسّق له القول، وما زال المعنى محجوبا لم تكشف عنه العبارة، فالمعنى بعد مقيم على استخفائه، وصارت العبارة لغوا وظرفا خاليا"⁽¹⁾.

فالعبارة الجميلة الموشاة باللفظ البارع مع غموضه تخفي المعنى، فتفقد غايتها، وتحوّل دون بلوغ الرّسالة شأوها، لذا فإنّ النصّ يلجّ على تجنّب اللفظ المعقّد المغرق في التّكلف والتّصعّب الذي يجعل المعنى بعيدا عن إدراك السّامع، رغم براعة المتكلم في تنميق كلامه، وتزيينه بزخرف القول، وهذا ما يجعل الرّسالة التّواصلية تفقد وظيفتها الأسمى المتمثلة في التأثير في السّامع، نظرا لتفوّت المعنى.

فالمتكلم الذي همّه رصد اللفظ دون إدراك المعنى غير مفصح، ويجيد عن معايير البيان حسب الجاحظ الذي يقول: "وشرّ البلغاء من هيأ رسم المعنى قبل أن يهيء المعنى، عشقا لذلك اللفظ، وشغفا بذلك الاسم، حتى صار يجرّ إليه المعنى جرّا، ويلزقه لزاقا، حتى كأنّ الله تعالى لم يخلق لذلك المعنى اسما غيره، ومنعه الإفصاح عنه إلاّ به"⁽²⁾.

فعلى المتكلم أن يقابل المعنى المتصوّر في ذهنه باللفظ الملائم حتى يبلغ التعبير مستوى التأثير، حيث إنّ السّعي خلف انتقاء اللفظ البارع الذي يهمل المعنى يحدث -لا محالة- خللا في مستوى الدّلالة، وهو العامل الذي يحول دون أداء الرّسالة التّواصلية وظيفتها الأسمى، فنص الجاحظ هنا يدعونا ضمينا إلى اختيار اللفظ السهل المؤدي للمعنى الواضح، وترك اللجوء إلى اللفظ المعقّد الذي يشتم على السامع فهم معانيه، وإدراك مقاصده. فالكلام -عند الجاحظ- لا "يستحقّ اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك"⁽³⁾.

فالملاحظ هنا أنّ من شروط بلاغة الكلام، المواءمة بين طرفي الدّلالة، فلا يجب أن يجاوز الدّال مدلوله، ولا المدلول يجاوز الدّال، ومعنى هذا الكلام أنّه لا يمكن التعبير باللفظ الفخم عن المعنى السّخيف، ولا إصابة المعنى الفخم باللفظ السّخيف.

ويذكر الجاحظ أنّ المعاني أوسع من الألفاظ، لذا يجب انتقاء اللفظ المناسب للمعنى المناسب، فيقول: "والمعاني مطروحة في الطّريق، يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقرويّ، والمدنيّ. وإنّما الشّأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وفي صحّة الطّبع وجودة السّبك"⁽⁴⁾.

نفهم من كلام الجاحظ هذا أنّ المعاني مطلقة، وغير مقيّدة بحدود معيّنة، أمّا الألفاظ فخلافاً لذلك، فهي معدودة محدودة، ولذا فيجب تحقيق الملاءمة بين اللفظ ومعناه، حتى يتمكّن المتكلم من الإبانة والإفصاح،

(1) الجاحظ، الرسائل، كتاب المعلمين، ج/3، ص40.

(2) الجاحظ، الرسائل، ج/3، ص40.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص115.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص131/132.

وتتحقق غاية الفهم والإفهام، "لأنّ المعاني مبسّطة إلى غير غاية، وممتدّة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصّلة محدودة"⁽¹⁾.

6- حسن انتقاء اللفظ المناسب للمعنى المناسب: قد يكون هذا العنصر ملتبسا مع العنصر السابق، لكن الفارق بينهما هو أنّ الأول متصل بالمشكلة بين اللفظ والمعنى، أما الثاني فيتعلّق بعملية التخيّر والانتقاء للألفاظ حتى تنسجم مع المعاني التي يصبو المتكلم إلى الإفصاح والإبانة عنها، وتتضح هذه الفكرة حين نعرض جواب جعفر بن يحيى حين سئل: ما البيان؟ قال: أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلّي عن مغزك، وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة. والذي لا بدّ منه، أن يكون سليماً من التكلّف، بعيداً عن الصنعة، بريئاً من التّعقد، غنياً عن التّأويل"⁽²⁾.

ففي النّص شروط ومعايير التّواصل الفعّال، ومنها:

- دلالة اللفظ على المعنى المراد، ووضوحه.
- عدم تداخله مع غيره، ممّا يجعله مبهماً غامضاً.
- سلامته من التّصنّع والتّكلّف.
- بعده عن التّعقيد.
- أن يكون صريحاً بعيداً عن التّأويل.

7- استعداد المتلقّي لاستقبال الخطاب أو الرّسالة: إنّ استعداد المرسل إليه لاستقبال رسالة الباثّ عامل أساسي في نجاح عمليّة التّواصل، لأنّه يمثّل العنصر الذي يتفاعل مع الرّسالة التّواصلية، ويتأثر بها، حيث يحلّل مضمونها، ثم يصبح بدوره مرسلًا حين يجيب عنها. فقد لا يكون للمتلقّي استعداد للتّواصل مع المرسل لأسباب مختلفة، منها التفاوت في المستوى العلميّ والثّقافيّ أو الاجتماعيّ، أو نتيجة لأسباب سيكولوجيّة نفسيّة كالمثلل من كلام المرسل الطّويل، ممّا يعيق التّفاعل بين الطّرفين، ويذكر الجاحظ في هذا الموضوع أنّ عبد الله بن شبرمة⁽³⁾ قال يوماً لأبي وائلة بن معاوية المزني⁽⁴⁾: "أنا وأنت لا تتفق، أنت لا تشتهي أن تسكت، وأنا لا أشتهي أن أسمع"⁽⁵⁾.

- معوقات التّواصل اللفظيّ الفعّال:

عرض الجاحظ في كتاباته جملة من النّصوص التي يعرّ فيها عن مختلف الصّعوبات والعوائق التي تحول دون بلوغ الكلام غايته الأسمى المتمثّلة في إفهام المتلقّي، وفهمه لفحوى الرّسالة. ويمكن عرض أهمّ تلك العوائق التي استنبطناها من كلام الجاحظ في أكثر من موضع فيما يلي:

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 76.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 106.

(3) عبد الله بن شبرمة بن طفيل بن حسان الضبي الكوفي، وكنيته أبو شبرمة، من أئمة الحديث، يلقب بالإمام والعلامة وفقه العراق وقاضي الكوفة.

(4) أبو وائلة بن معاوية المزني: هو إياس بن معاوية بن قرّة المزني، ولد سنة 46هـ باليمامة، كان قاضياً بالبصرة، اشتهر بالذكاء والحكمة.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 98.

استقبال الرسالة التواصليّة من قبل المتلقّي وعدم الاستعداد لتلقّي الخطاب: قد يملّ المتلقّي من كلام المخاطب فيصرف عنه انتباهه، فلا يكون حينها التّواصل فعّالا نظرا لانسحاب المتلقّي من المشاركة في الفعل التّواصليّ، وذلك لأسباب عدّة لعلّ أجلّها كثرة الكلام والهذر، والخلط، والعيّ والحصر، وغيرها من العوائق، ولذلك نجد الجاحظ يقول: "للكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال ودعا إلى الاستشقال والمّلال، فذلك الفاضل هو الهذر، وهو الخطل، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيونه"⁽¹⁾.

فقد يملّ المتلقّي من إسهاب المتكلّم وإطالته، بما أنّ هناك حدّا ونهاية لنشاط السّامع وتركيزه، وهو عامل يؤثر على مسألة التأثير التي هي غاية التّواصل الأسمى، وقد ذكر الجاحظ أن عمرو بن عبّيد⁽²⁾ "كان عمرو بن عبّيد لا يكاد يتكلّم، فإذا تكلم لم يكذب يطيل. وكان يقول: لا خير في المتكلّم إذا كان كلامه لمنّ شهده دون نفسه، وإذا طال الكلام عرضت للمتكلّم أسباب التكلّف، ولا خير في شيء يأتيك به التكلّف"⁽³⁾.

فالمسهب الثرثار الخطل المكثّر المهذار المطيل في كلامه يزيح بنفسه في فتح التكلّف والتصنّع، فيصرف عنه انتباه السّامع، فينتفي بذلك تبليغ الرّسالة، ومن ثمّ انتفاء التّواصل الفعّال. وحتى يكون الحدث التّواصلي ناجحا يجب أن يتمتّع متلقّي الرّسالة بقابليّة لاستقبال الرّسالة والتّفاعل معها، ومن سمات تلك الرّسالة الإيجاز والبعد عن التّعقيد والتكلّف، وذلك باستخدام اللفظ المألوف الذي تأنس به النفوس.

فلا "ينبغي للعاقل أن يسوم اللّغات ما ليس في طاقتها، ويسوم النفوس ما ليس في جبالتها، ولذلك صار يحتاج صاحب كتاب المنطق إلى أن يفسّره لمن طلب قبّله علم المنطق، وإن كان المتكلّم رقيق اللّسان، حسن البيان، إلّا أنّي أشكّ على حال أنّ النفوس إذ كانت للطرائف أحن، وبالتّوادر أشغف، وإلى قصار الأحاديث أميل، وبها أصبّ، أنّها خليقة لاستشقال الكثير، وإن استمعت تلك المعاني الكثيرة، وإن كان التّطويل أنفع، وذلك الكثير أردّ"⁽⁴⁾.

فالكلام الطّويل المملّ المشتمل على وحشيّ اللفظ وغيره بمنزلة الطّعام الذي لا تشتهيّه النفوس، ويورد الجاحظ كلام عبد الله بن مطرف حيث يقول: "لا تطعم طعامك من لا يشتهيّه...، لا تقبل بحديثك على من لا يقبل عليه بوجهه"⁽⁵⁾.

فالخضور الدّهنيّ للمتلقّي وانجذابه إلى رسالة المخاطب عامل مهمّ لتمام الحدث التّواصليّ ونجاحه، وهذا الخضور لا يتمّ إلّا إذا كانت الرسالة قويّة التأثير، متمكّنة من النفوس، لذلك يورد الجاحظ

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 99.

(2) عمرو بن عبّيد بن باب التيمي بالولاء، شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها، وأحد الزهاد المشهورين، اشتهر بعلمه، له رسائل وخطب وكتب كثيرة، ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف العين، ص 81.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 114 / 115.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/6، ص 9/8.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 103 / 104.

كلام الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود حين يقول: "حدّث الناس ما حدجوك (لحظوك) بأبصارهم، وأذنوا لك بأسماعهم، وإذا رأيت منهم فترة فأمسك"⁽¹⁾.

ولعلّ حرص عبد الله بن مسعود على ذكر حاستي البصر والسمع لدى المتلقّي، هو أنّ العين تتبع حركات المخاطب وملامح الوجه المصاحبة لكلامه الذي يلتقطه المتلقّي بأذنه، فيكون اللفظ نافذاً، والمعنى مفهوماً لاجتماع العبارة والإشارة، ثم يشترط على المخاطب أنّ حالة الفتور التي تنتاب المتلقّي هي مؤشّر واضح على ضرورة الإمساك عن الكلام الذي لم تعد له فاعليّة. وقد قال بعض الحكماء: ((من لم ينشط لحديثك، فارفع عنه مؤونة الاستماع منك))⁽²⁾.

-2-

تكرار الكلام وتكراره من قبل المرسل: قد يكون تكرار الكلام مفيداً في مقامات ومواقف تستدعي ذلك، وذلك تأديّة لأغراض التأكيد على أمر مهمّ، وترسيخه في ذهن السامع الذي قد لا يكون على قدر عالٍ من التباهة والفتنة والفهم، وذلك لدواعي الغباء أو الغفلة أو العناد أو الشرود أو السهو، يقول الجاحظ: "وجملة القول في الترداد، أنّه ليس له حدّ يُنتهي إليه، ولا يؤتى على وصفه، وإنّما على قدر المستمعين، ومن يحضره من العوامّ والخواصّ، وقد رأينا الله عزّ وجل ردّد ذكر قصّة موسى وهود، وهارون وشعيب إبراهيم ولوط، وعاد وثمود، وكذلك ذكر الجنة والنار وأمورا كثيرة، لأنّه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم، وأكثرهم غبيّ غافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب"⁽³⁾.

فالخطاب القرآني لا يخلو من الترداد والتكرار، ولعلّ السبب المباشر في ذلك هو أنّ الله عز وجلّ يوجّه خطابه للبشريّة جمعاء، والبشر جميعهم ليسوا على قدر واحد، ومنزلة واحدة من الفهم والوعي والإدراك؛ ولذا فقد راعى الله عز وجلّ البشر على اختلاف مقاماتهم، وتباين مستوياتهم، وراعى حالات من به غباء أو غفلة أو عناد أو سهو أو شرود.

غير أنّ التكرار في غير موضعه، قد لا يقبل عليه السامع، بل لا ينشط له ويملّه، فينصرف عنه، فيختلّ التواصل لفقدان طرف مهمّ من أطرافه، ويسوق لنا الجاحظ حواراً بين ابن السّمك⁽⁴⁾ وجارية له، فحين أنّهى كلامه، "قال لها: كيف سمعتِ كلامي؟ قالت: ما أحسنه، لولا أنك تكثر ترداده. قال: أردده حتى يفهمه من لا يفهمه. قالت: إلى أن يفهمه من لا يفهمه، وقد ملّه من فهمه"⁽⁵⁾.

فالتكرار في بعض المواقف الكلاميّة يعد عيباً، ومدعاة للملل من الحديث، فيكون بذلك أحد أسباب فشل الحدث التواصلي، فقد ذُكر في التّوراة بأنه "لا يعاد الحديث مرتين"⁽⁶⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 105.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 105.

(4) ابن السّمك: محدّث من الثّقات، وهو زاهد وواعظ وخطيب، توفي سنة 344هـ/955م، من كتبه (الديباج) و (الأمالى) و(وفيات الشيوخ).

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 104.

(6) المصدر نفسه، ج/1، ص 104.

وذكر سفيان بن عيينة، "عن الزهري قال: ((إعادة الحديث أشد من نقل الصخر))"⁽¹⁾.

ثم ينبّهنا الجاحظ إلى أنّ ترداد الكلام يكون حسب منزلة المخاطب، ودرجته الاجتماعية والثقافية، حيث يلجأ المرسل إلى التكرار لغرض توكيد الكلام وترسيخه في ذهن المتلقي، وذلك لسببين اثنين: يتعلّق الأوّل بإيقاظ المتلقّي الغافل من غفلته، أما الثّاني فيتعلّق بالحرص على ترسيخ الكلام لدى المتلقي مهما كانت درجته الاجتماعية والثقافية، قصد تحقيق غرض اجتماعي كالإصلاح بين المتخاصمين، أو ديني كالتخويف والتهويل؛ وفي ذلك يقول الجاحظ: "وأما أحاديث القصص والرّقة فإنّي لم أر أحدا يعيب ذلك. وما سمعنا بأحد من الخطباء كان يرى إعادة بعض الألفاظ وترداد المعاني عيّا، إلّا ما كان من النخار بن أوس العذري، فإنه كان إذا تكلم في الحملات، وفي الصّفح والاحتمال وصلاح ذات البين، وتخويف الفريقين من التفاني والبوار، كان ربّما ردّد الكلام على طريق التهويل والتخويف، وربما حمي فنخر"⁽²⁾.

3-

اضطرابات في لغة المتكلم: لم يهمل الجاحظ موضوعا ذا أهمية بالغة في عملية التّواصل، وهو عيوب الكلام واضطرابات التّطق، تلك العيوب التي تحول دون الإبانة عن المعاني والإفصاح عنها، فيتعدّد التّواصل الفعّال، وتتنفي وظيفة الفهم والإفهام، وقد قسّم الجاحظ تلك العيوب إلى عيوب بيانيّة وأخرى لفظيّة، نوجزها فيما يلي:

❖ العيوب البيانية:

- البكاء: من عيوب البيان التي أشار إليها الجاحظ في أكثر من موضع في ((البيان والتبيين))⁽³⁾، وما نقله عن الأصمعي وابن الأعرابي، عن رجّلهما أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "((إنّا معشر الأنبياء بكاء))"، فقال ناس: البكاء: القلة. وأصل ذلك من اللين. فقد جعل صفة الأنبياء قلة الكلام، ولم يجعله من إيثار الصمت ومن التحصيل وقلة الفضول"⁽⁴⁾.

وقد ناقش الجاحظ مضمون الحديث الذي يبدو وكأنه غير واثق من صحته، حيث منح معنى القلة وجهين اثنين، إما قلة اللفظ الذي ينطوي على المعاني الكثيرة، أو قلة الأفكار والخواطر وعدم الاهتمام إلى محاسن الألفاظ المعبّرة عن جياذ المعاني⁽⁵⁾.
وقد أورد الزّمخشري في معجم أساس البلاغة في مادّة ((بكاء)) الحديث بشيء من التصرف في التركيب، فقال: "ونحن معشر الأنبياء فينا بكاء، أي: قلة كلام"⁽⁶⁾.
إذن فإنّ معنى الكلمة "في الأصل القلة والنضوب، تقال للماء وغيره من الدّر كاللبن وسواه.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 105.

(3) ينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 13، 114، 144، وج/4 ص 27.

(4) المصدر نفسه، ج/4، ص 27.

(5) المصدر نفسه، ج/4، ص 27.

(6) الزّمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت ط/1، 1430هـ/2009م، مادة ((بكاء)) ص 48.

وتستعمل مجازاً للدلالة على حالات العجز عن التصرف بالكلام قولاً وخطابة⁽¹⁾. والمصاب بهذه الآفة البيانية يدعى بكئيماً أو بكياً، وتطلق على الخطباء الذين لا يقوون على النهوض بأعباء الخطابة لفظاً ومعنى، صوراً وأساليب، فيشعر المتلقي لخطابهم بعدم قدرتهم على شرح وتفصيل المعاني، لنقص أصاب آلة التعبير لديهم، وقد ذكر الجاحظ أن أرسطو نفسه كان بكى اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتميز الكلام وتفصيله، ومعانيه، وبخصائصه⁽²⁾.

وقد يرادف هذا مصطلح البكاء مصطلحات أخرى تعرض لها الجاحظ في الكثير من كتاباته، والتي هي الأخرى تعد على رأس العيوب البيانية، ومن معوقات التواصل كالبهر والعي والحصر.

- **البهر:** وهو المصطلح الذي يقرنه الجاحظ بـ "الرعدة والارتعاش"⁽³⁾، وهو عيب يعتري الخطيب أو المتكلم جرّاء ما يختلجه من اضطراب وخجل وانقباض عند مواجهته لجمع محتشد، فتصيبه العقدة، فيعجز عن الإفصاح عن خواطره والإبانة عن أفكاره، وإيضاح معانيه وتفصيلها⁽⁴⁾.

- **العي والهذر:** وهما عيبان من عيوب البيان التي تحول دون التواصل الفعال، وقد ذكرهما الجاحظ مترادفين في أكثر من موضع في كتبه، وهما من الثثرة وترداد الكلام أقرب، وذلك حين يستشكل الأمر عن الخطيب حين يعتريه الخجل والانبهار من الجموع الحاشدة، فلا يجد ما يقول، فيلجأ إلى الإكثار من الكلام الذي لا فائدة منه، يقول الجاحظ: "... وإنما وقع النهي على كل شيء زاد عن المقدار، ووقع اسم العي على كل شيء قصر عن المقدار، فالعي مذموم، والخطل مذموم..."⁽⁵⁾.

فالعي يعني الإغراق في اللفظ المفضي إلى المعاني القليلة، والإكثار من الكلام وعدم الكف عنه، ما يسبب نفور السامع منه، واستكراهه له، وقد ذكر الجاحظ بعض التماذج لهذه الظاهرة، "ومنهم ربيعة الرأي، وكان لا يسكت. قالوا: وتكلم يوماً فأكثر وأعجب بالذي كان منه، فالتفت إلى أعرابي كان عنده فقال: يا أعرابي: ما تعدّون العي فيكم؟ قال: ما كنت فيه منذ اليوم"⁽⁶⁾.

وقال في نصّ آخر: "وما فضل عن قدر الاحتمال، ودعا إلى الاستثقال والملال، فذلك الفاضل هو الهذر وهو الخطل وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيبونه"⁽⁷⁾.

(1) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، دار العلم للملايين، ط1، 1974م، ص 53.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 27.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 333.

(4) ينظر ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 54 / 55.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 202.

(6) المصدر نفسه، ج/1، ص 102.

(7) المصدر نفسه، ج/1، ص 99.

فقد ذمّ الجاحظ هاتين الصفتين في الخطيب المتكلم لأنّ المستمع يستثقلهما ويملّهما، وقد قرّهما الجاحظ بالخطل والإسهاب.

- **الاستعانة:** يذكر الجاحظ هذا العيب البيانيّ من خلال إيراده لكلام العتّابي، حين سئل عن البلاغة، فقال: "كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ..."⁽¹⁾. فالإبلاغ الفعّال هو أن تعبر عن حاجتك دون إعادة أو حبسة أو استعانة، وكل تلك العيوب هي بمثابة عوائق تحول دون تبليغ المتكلم حاجته للمتلقّي في أحسن صورة؛ وقد فسّر مصطلح الاستعانة بقوله: "أما تراه إذا تحدّث قال عند مقاطع كلامه: ياهناه، ويا هذا، ويا هيه، واسمع مني واستمع إلي، وافهم عني، أولست تفهم، أولست تعقل. فهذا كلّه وما أشبه فساد وعي"⁽²⁾.

فالمقصود بالاستعانة -حسب هذا النص- هو خروج المتكلم عن لبّ حديثه حين يفقد الاسترسال فيلجأ إلى استخدام ألفاظ وعبارات لا صلة لها بالموضوع الذي يعالجه، فيستعين بها حتّى يتمكن من استرجاع الفكرة الغائبة عن بديته، فيواصل حديثه. وهذه الظاهرة تقطع الكلام، وتجعله مبتورا، فتفقدته التّرابط بين أجزائه، فتفسده.

❖ العيوب اللفظيّة، وعيوب الصّوت المقطّع:

وهي تلك العيوب التي تعترّي اللسان الذي يعدّ عضوا من أعضاء النطق الأساسيّة، لما له من وظيفة في التقطيع الصّوتيّ، وما ينشأ عن ذلك من تنوع وتماييز في الأصوات، فحين تتعطلّ هذه الملكة أو تفقد وظيفة من وظائفها، فإنّ الحدث التّواصلّي يفقد فعّاليّته وتأثيره، ومن ذلك:

- **التتبع:** مصطلح مرادف للتّللجج، ويقرّنه الجاحظ بعيوب أخرى كالتمتمة التي تعني التّعثر في لفظ التّاء، والفأفأة التي تعني التّعثر في لفظ الفاء، وهما مظهران من مظاهر التتبع والتّللجج⁽³⁾، حيث يقول الجاحظ: قال الأصمعيّ: إذا تتعع اللسان في التّاء فهو متمم، وإذا تتعع في الفاء فهو فأفأة"⁽⁴⁾.

فهذه الظاهرة تشوّه الكلام وتخرجه عن دائرة الفصاحة، لما يحدث من تنافر للحروف، وقد أورد الجاحظ لنا نصّا في هذا السّياق، حيث يقول: "ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر، وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلّا ببعض الاستكراه، فمن ذلك قول الشّاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرُ وليس قُربِ قبرٍ حربٍ قبرُ

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 113.

(2) المصدر نفسه، ص 113.

(3) ينظر ميشال عاصي، مظاهر الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 63.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 37.

ولمّا رأى مَنْ لا علم له أنّ أحدا لا يستطيع أن ينشد هذا البيت ثلاث مرّات في نسق واحد فلا يتتبع ولا يتلجلج، وقيل لهم إنّ ذلك إنّما اعتراه إذ كان من أشعار الجنّ صدّقوا بذلك⁽¹⁾.

- التّمتمة: "ولها في مفهوم الجاحظ معنيان: معنى التشويه الذي يصيب لفظ ((التاء))، ومعنى العجز عن الإفصاح بالحاجة"⁽²⁾؛ والدليل عن المعنى الأوّل ما أورده الجاحظ عن الأصمعي، إذ يقول: "إذا تتعّع اللسان في التاء فهو متمم، وإذا تتعّع في الفاء فهو فأفاء"⁽³⁾؛ أمّا الدليل عن المعنى الثّاني، فقول الجاحظ: "فجعل الخولاني التّمتم غير معرّب عن معناه، ولا مفصح بحاجته"⁽⁴⁾.

- التّحنّحة: مصطلح مقترن بالسّعلة، وهي ليست خطأ في اللفظ ذاته وإنّما هي اضطراب في حركة التنّفس تسيء إلى عمليّة الكلام ومواصلته⁽⁵⁾، فُتحدّث لدى المتكلم انقطاعا وتوقفا يمنع عن الاسترسال في الحديث، ويضرب الجاحظ مثلا بجعفر بن يحيى الذي كان منزها عن هذه العيوب، فيروي لنا كلام ثمامة بن أشرس حين قال: "ما رأيت أحدا كان لا يتحبّس، ولا يتوقّف، ولا يتلجلج، ولا يتنحّج، ولا يرتقب لفظا قد استدعاه من بعد، ولا يلتمس التّخلّص إلى معنى قد تعصّى عليه طلبه، أشدّ اقتدارا، ولا أقلّ تكلفا، من جعفر بن يحيى"⁽⁶⁾.

- الحبسة: الحبسة والاحتباس في الكلام التوقف، وتحبس في الكلام توقف. قال المبرد: "الحبسة تعدّر الكلام عند إرادته، والقلقلة التواء اللسان عند إرادة الكلام"⁽⁷⁾. وتعني أيضا افتقار المتكلم لطلاقة في كلامه، لثقله عليه، فهي أشبه بعقدة تعترى اللسان، وتعوقه عن الأداء الجيّد، والتّعبير بما يحقّق إفهام الطّرف الآخر. "وهي تبدو بشكل وقفات قاهرة أثناء الكلام وكأنّ ملقّطاً أمسك باللسان ومنعه عن الحركة بضع ثوان، ثمّ أطلقه من جديد ليستأنف عمله"⁽⁸⁾؛ فيضرب لنا مثلا عن الحبسة التي أصابت لسان سيّدنا موسى عليه السلام، فحالت دون إفصاحه وبيانه، فقال: "وسأل الله عز وجل موسى بن عمران عليه السلام، حين بعثه إلى فرعون بإبلاغ رسالته، والإبانة عن حجّته، والإفصاح عن أدلّته، فقال حين ذكر العقدة التي كانت في لسانه، والحبسة التي كانت في بيانه: ((واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي))"⁽⁹⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 65.

(2) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 64.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 37.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 38.

(5) علي بوملحم، المعاني الفلسفية عند الجاحظ دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط/2، 1988م، ص 244.

(6) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 106.

(7) مصطفى فهمي، أمراض الكلام، دار مصر للطباعة والنشر، ط/5، 1975، ص 332.

(8) علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص 224.

(9) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 7.

فهذه عقدة تحول دون التبليغ الجيد للرسالة، وبالتالي افتقارها للتأثير في السامع، لأنها تنأى بالمرسل عن الفصاحة والكشف والإظهار، فيطلب سيدنا موسى عليه السلام من ربه أن يرسل معه أخاه هارون إلى قومه كي يقنعهم بالحجة، ويفصح لهم بالدليل، لأنه يمتلك تلك الكفاءة اللغوية والخطابية، فيقول: "وقال موسى: ((وأخي هارون هو أفصح مني لسانا فأرسله معي ردءا يصدقني))، وقال: ((وبضيق صدري ولا ينطلق لساني))، رغبة منه في غاية الإفصاح بالحجة، والمبالغة في ظهور الدلالة؛ لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول إليه أفهم، والتنفوس إليه أسرع"⁽¹⁾.

ويطلق عليها الأطباء الغربيون اسم ((الأفازيا))، ويقدم لنا عبد الرحمن الحاج صالح تفسيراً علمياً لهذا المصطلح، فيقول: "فإنها خاصة بالآفات التي تصيب المراكز العصبية فيحاء الدماغ كالتلافيف الجيبية التي هي حيز التحريك، والتلافيف الصدغية اليسرى التي هي حيز الإحساس السمعى وغيرها"⁽²⁾. وهذا ما يؤدي إلى إصابة الأجزاء المحركة للجهاز الصوتي بالشلل مما يؤدي إلى عسر شديد في إخراج الحروف أو الكلم.

وقد أورد الجاحظ هذا المصطلح في البيان والتبيين، فقال: "يقال في لسانه حبسة إذا كان الكلام يثقل عليه، ولم يبلغ حدّ الفأفاء"⁽³⁾.

فهذه الظاهرة تعرقل عملية التواصل وتتبط التفاعل بين المرسل والمرسل إليه، لأن سلاسة الكلام، وجرانيه على اللسان جريانا مرنا مسترسلا، هو ما يسهم في وضوح الرسالة المتداولة بين الأفراد والجماعات؛ ولهذا نجد الجاحظ يعدّ من يخلو لسانه من هذه الظاهرة الأفصح والأقدر على تبليغ الرسالة.

- العقلة: وهي عيب من عيوب التطق عند الجاحظ وهي أقرب إلى الحبسة، لكن بدرجة أشدّ، لما يجده صاحبها من عسر في التطق بكلام تتطابق دلالاته وتصوّراته الذهنية، فلا ينطلق لسانه لحائل منعه عن ذلك. يقول الجاحظ: "ويقال في لسانه عقلة، إذا تعقل عليه الكلام"⁽⁴⁾، أي امتنع واحتبس، فالعقلة هي اعتقال اللسان. يقال: "اعتقل لسانه، أي: حبس عن الكلام"⁽⁵⁾. وقد تعرّض عبد الرحمن الحاج صالح لهذا المصطلح في معرض حديثه عن عاهات عسر الكلام الخطيرة كاللفلفة واللحجة، ويعني بها عدم القدرة على الكلام، أو أن يجد المتكلم حصرًا أو ضيقًا في الكلام، وقيل أنّ العقلة هي صفة التواء اللسان عند إرادة الكلام⁽⁶⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ص 7.

(2) عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، بنظر الهامش رقم 80، ص 220.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 39.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1 ص 39.

(5) المنجد في اللغة والأعلام، منشورات دار المشرق بيروت، الطبعة الثامنة والعشرون، 1986، ص 520.

(6) عبد الجليل مرتاض، الفسح في ميلاد اللسانيات العربية، دار هومة للنشر و التوزيع، الجزائر، د/ ط، 2008، ص 50.

- **العقدة:** وهي عند الجاحظ مرادفة للحبسة، وهي ناتجة عن "تعثّر آلة النطق باللفظ لأسباب تتعلّق بجهاز النطق ذاته"⁽¹⁾.
- **اللفف:** "إدخال بعض الكلام في بعض، ممّا يجعل الخطاب اللّغويّ غير مفهوم"⁽²⁾؛ ويورد الجاحظ تعريفا لهذا المصطلح حيث يقول: "إذا أدخل الرّجل بعض كلامه في بعض فهو أَلَفٌ، وقيل في لسانه لَفَفَ. وأنشدني لأبي الرّحف الرّاجز:
- كَأَنَّ فِيهِ لَفَفًا إِذَا نَطَقَ مِنْ طَوْلِ تَحْبِيسٍ وَهَمٍّ وَأَرْقٍ
- كأنّه لما جلس وحده ولم يكن له من يكلمه، وطال عليه ذلك، أصابه لفف في لسانه. وكان يزيد بن جابر قاضي الأزارقة بعد المقعطل، يقال له الصّموت؛ لأنّه لما طال صمته ثقل عليه الكلام، فكان لسانه يلتوي، ولا يكاد يبين"⁽³⁾.
- يبدو من خلال الكلام السابق أن اللّف آفة تصيب اللّسان، وتعطلّ النطق السليم للأصوات، نتيجة الصّمّت الطويل للمتكلّم، أو حزن أو أرق ألما به.
- وقد ورد هذا المصطلح في معجم أساس البلاغة للزمخشري إذ يقول: "ورجل أَلَفٌ وملفلف: عيى، وبلسانه لفف ولفلفة"⁽⁴⁾.
- **العجّلة:** يستخدمها الجاحظ للتعبير عن "السرعة في تأليف الحروف وسوق الكلمات، ممّا يجعل الكلام غير واضح ولا مفهوم"⁽⁵⁾. وقد أشار الجاحظ إلى هذا العيب كأفة تحوّل دون الإبانة والعجز عن الإفصاح، ومن ثمّة الإخلال بالتواصل الفعّال بين المتخاطبين⁽⁶⁾.
- **الحكّلة:** يقول الجاحظ: "فإذا قالوا في لسانه حكّلة، فإنّما يذهبون إلى نقصان آلة المنطق، وعجز أداة اللّف، حتّى لا تُعرف معانيه إلّا بالاستدلال"⁽⁷⁾.
- ثمّ لا يلبث الجاحظ حتّى يقرن مصطلح الحكّلة بالحبسة حين قال: "يقال في لسانه حكّلة إذا كان شديد الحبسة مع لثغ"⁽⁸⁾.
- وقد أورد عبد الرّحمن الحاج صالح هذا المصطلح لما عرض لمصطلح الحبسة، بل عدّ الحكّلة هي الحبسة عينها لما قال: "والحبسة هي غير العاهات التي تصيب آلة النطق في ذاتها بسبب شلل يعترى بعض الأجزاء المحرّكة للجهاز الصّوّيّ. وتسمّى بالعربية بالحكّلة"⁽⁹⁾.

(1) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 66.

(2) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 149.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 38.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 572.

(5) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 66 / 65.

(6) ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 39، والحيوان، ج/1، ص 12.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 40.

(8) المصدر نفسه، ص 217.

(9) عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، ينظر الهامش رقم 80، ص 220.

- **الفأفة:** عيب يصيب عملية نطق حرف الفاء وإخراجه بصورة طبيعية، ويطلق على صاحبه الفأفاء، ولا بأس أن نعيد ما أورده الجاحظ عن الأصمعي، حيث يقول: "إذا تتمع اللسان في التاء فهو متمم، وإذا تتمع في الفاء فهو فأفاء"⁽¹⁾.
- وقد ردّد الجاحظ هذا المصطلح في أكثر من موضع⁽²⁾، والذي يعدّه عيباً من العيوب اللفظية التي تحول دون الإفصاح والإبانة.
- **اللجلجة:** أورد الجاحظ هذا المصطلح في أكثر من موضع⁽³⁾، ويعني "أن يتكلم الرجل بلسان غير بين... واللجلجة والتلجلج التردّد في الكلام، وكذلك أن يكون في الكلام عي، وإدخال بعض الكلام في بعض"⁽⁴⁾. فيقال: "جلج لسانه بكلام غير بين، وتلجلج لسانه به. ورجل لجلاج"⁽⁵⁾.
- أو "هي ثقل اللسان ونقص الكلام، وأن لا يخرج بعضه في إثر بعض، ورجل لجلاج، وقد لجج وتلجلج، وقيل لأعرابي: ما أشدُّ البرّ؟ قال: (إذا دمعت العينان، وقطر المنخران، ولجلج اللسان)"⁽⁶⁾.
- فهي عيب من عيوب التطق التي تخلّ بعملية التّواصل، وفي هذا يورد الجاحظ قول اللّهي⁽⁷⁾ في اللّجلاج، حيث يقول⁽⁸⁾:

ليس خطيب القوم باللجلج ولا الّذي يزحل بالهلباج
وربّ يبداء وليل داج هتكته بالنصّ والإدلاج

- **اللثغة:** أو اللثغ "تحوّل اللسان من حرف إلى حرف آخر، أو قصر اللسان عن موضع الحرف ولحوقه موضع أقرب الحروف كلفظ الرّاء غينا، والسّين ثاء، ونحو ذلك، أو ثقل اللسان بالكلام"⁽⁹⁾.
- ويعرّفها عبد الرّحمن الحاج صالح اللثغة بأنّها "العدول في اللفظ من حرف إلى حرف غيره، وقد تعترى بعض الحروف دون بعض"⁽¹⁰⁾.
- وقد تعرّض الجاحظ لهذا المصطلح في كتابه البيان والتبيين، ومثّل له، لكن لم يعرّفه، فقد ذكر الحروف التي تدخلها اللثغة، وهي أربعة أحرف: القاف، والسّين، واللام، والرّاء.⁽¹¹⁾

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 37.

(2) ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 12 / 37 / 39 / 69.

(3) ينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 106 / 39.

(4) مصطفى فهمي، أمراض الكلام، ص 330/331.

(5) ينظر الزمخشري، أساس البلاغة، ص 562.

(6) مصطفى فهمي، أمراض الكلام، 330.

(7) اللّهي: هو الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب الهاشمي القرشي (ت سنة 96هـ / 715م)، أحد شعراء بني هاشم وفصحائهم. ينظر البيان والتبيين، هامش ص 39.

(8) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 39.

(9) مصطفى فهمي، أمراض الكلام، ص 329.

(10) عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، ينظر الهامش رقم 66، ص 215.

(11) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1 ص 34.

"فاللثغة التي تعرض للسّين تكون ثاء، كقولهم لأبي يكسوم: أبي يكتوم، وكما يقولون: بثرة، وبثم الله، إذا أرادوا بسرة، وبسم الله.

والثانية اللثغة التي تعرض للقاف فإنّ صاحبها يجعل القاف طاء، فإذا أراد أن يقول: قُلت له، قال: طُلت له....

أما اللثغة التي تقع في اللّام فإنّ من أهلها من يجعل اللّام ياء، فيقول بدل قوله: اعتللت: اعتميت، وبدل جمل: جمى، وآخرون يجعلون اللّام كافا، كالذي عرض لعمر أخي هلال، فإنه إذا أراد أن يقول: ما العلة في هذا، قال: مَكْعَكَّةُ في هذا.

أما اللثغة التي تقع في الرّاء إنّ عددها يُضعف عدد لثغة اللّام؛ لأنّ الذي يعرض لها أربعة أحرف: فمنهم من إذا أراد أن يقول عمر، قال عمد، فيجعل الرّاء ذالا... كما أنّ الذي لثغته بالياء، إذا أراد أن يقول: ((واستبدت مرة واحدة)) يقول: ((واستبدت مية واحدة))...، ربّما اجتمعت في الواحد لثغتان في حرفين، كنحو لثغة شوشى، صاحب عبد الله خالد الأموي، فإنه كان يجعل اللّام ياء والرّاء ياء. قال مرة: موياء ويى ابي. يريد مولاى ولى الرّبي"⁽¹⁾.

ويمكن أن نمثّل لصور اللثغة حسب المخطّط التالي:

- | | | | | | |
|-----|------------|-------|-----|-----------|-------|
| س ← | ث / سلام ← | ثلام. | ر ← | ي / رجع ← | يجمع. |
| ق ← | ط / قريب ← | طريب. | ر ← | غ / رجع ← | غجمع. |
| ل ← | ي / لمع ← | يجمع. | ر ← | ذ / رجع ← | ذجمع. |
| ل ← | ك / لمع ← | كمع. | ر ← | ظ / رجع ← | ظجمع. |

ب- التواصل عن طريق الخطّ والكتابة (الخطّي الكتابي):

تحدّث الجاحظ عن الخطّ، الذي "يعني به كتابة الكلام وتدوينه. وقد جعله في التّرتيب تاليا على اللفظ مباشرة، من غير أن يكون لهذا الأخير فضل ليس مثله للبيان بالكلام المدوّن"⁽²⁾.

فالخطّ عند الجاحظ يعدّ بدوره نطقا، لكن باستخدام الحبر أو المداد⁽³⁾، وقد أقرّ بأهميته في عمليّة التّواصل اللّغويّ، لما فيه من الإبانة والإفصاح عن المعاني، فقال: فأما الخطّ ممّا ذكره الله عزّ وجلّ في كتابه من فضيلة الخطّ والإنعام بمنافع الكتاب، قوله لنبّيه عليه السّلام: ﴿أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ وأقسم في كتابه المنزل على نبّيه المرسل، حيث قال: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ ولذلك قالوا: القلم أحدُ اللّسانين"⁽⁴⁾.

فالخطّ ذو أهميّة بالغة في عمليّة التواصل، ولو لم يكن كذلك لما أمر الله نبّيه صلى الله عليه وسلم بالقراءة، والقراءة لا تقع إلّا على الخطّ والكتابة، ولولا عظمة آلة الخطّ (القلم) لما أقسم به المولى عزّ وجلّ في كتابه

(1) المصدر نفسه، ج/1، ص 36/35/34.

(2) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 44.

(3) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 70، وج/6، ص 5.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 79.

العزیز الحکیم، ولما أفرد له سورة كريمة سماها سورة القلم، "فلذلك وضع الله عز وجل القلم في المكان الرفيع، ونوه بذكره في المنصب الشريف حين قال: ﴿ ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾"، فأقسم بالقلم كما أقسم بما يُخَطُّ بالقلم؛ إذ كان اللسان لا يتعاطى شأوه، ولا يشقُّ غباره، ولا يجري في حلبته، ولا يتكلفُ بُعدَ غايته. لكن لما كانت حاجات الناس بالحضرة أكثر من حاجاتهم في سائر الأماكن، وكانت الحاجة إلى بيان اللسان حاجة دائمة وأكدة، وراهنة ثابتة، وكانت الحاجة إلى بيان القلم أمراً يكون في الغيبة وعند التائب، إلا ما حُصِّت به الدواوين؛ فإن لسان القلم هناك أبسط، وأثره أعم⁽¹⁾.

فذلك هو الشأن العظيم للقلم، فإذا كان أثر اللسان مؤقتاً، لا يتجاوز حدود زمن التكلم، فإن أثر القلم وما يخطّه من رموز وإشارات ذات دلالات، أعمّ وأبقى، ويتجاوز مداه حدود زمن الكتابة، فيمتدّ إلى حقب وأزمان تعقب الحدث الكتابي، وبذلك تتناقله الأجيال المتلاحقة، فالأثر الخطي الكتابي بمثابة جسر يصل الغائب بالشاهد، والغابر بالحاضر، وبه يتمّ البيان والإفصاح عمّا مرّ وغبر، لمن غاب أو حضر.

وللجاحظ في رسائله إشارة إلى فضل الخطّ والكتاب في تحقيق غاية التواصل بين الأجيال المتلاحقة والمجتمعات المتباعدة، ذلك لأنّ الرسالة محفوظة مقيدة، لا تتحكّم فيها عوامل الزمان والمكان، ويذكر ذلك في رسالته (الجواب في استحقاق الإمامة)، فيقول: "والكتاب قد يفضل ويرجح واضعه بأمر منها: أنّ الكتاب يُقرأ بكلّ مكان، وفي كلّ زمان على تفاوت الأعصار، ويُعد ما بين الأمصار، وذلك أمر يستحيل في الواضع (أي واضع الكتاب)،...، وقد يذهب العالم، وتبقى كتبه، ويفنى ويبقى أثره"⁽²⁾.

فالخطّ والكتابة أثرهما خالد عبر العصور، حتّى وإن فني وغبر صاحبهما، ففي ذلك الخطّ وتلك الكتابة معرفة إنسانية، وتجارب حياة تتناقلها الأجيال، مهما حالت بينها فواصل الزمان، وجغرافيا المكان؛ يقول الجاحظ: "ولولا ما رسمت لنا الأوائل في كتبها، وخلفت من عجيب حكمها، ودوّنت من أنواع سيرها، حتّى شاهدنا بها ما غاب عنّا، وفتحنا بها المستغلق علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلاّ بهم، لقد حسنَ حظنا في الحكمة، وانقطع سبيلنا إلى المعرفة"⁽³⁾.

فقدّر الخطّ والكتابة عظيم عند الجاحظ، إذ به يصبح الغائب شاهداً والمستغلق مفتوحاً، والقليل كثيراً، والغامض المبهم مدركاً، فهما حسب الجاحظ الجسر الذي تتواصل من خلاله الشعوب والمجتمعات بعضها مع بعض، مهما فصلت بينها الحقب التاريخية الطويلة، والعوازل الجغرافية الكبيرة، فتكون بذلك وسيلة لاستمرار المعرفة الإنسانية التي تنقل من خلالها التجارب والثقافات والعادات والمعتقدات، فيحدث الاتصال وتتفي القطيعة بين الأجيال.

وتوضح الدكتور فاطمة طبال بركة -في كتابها النظرية الألسنية عند رومان جاكسون- مفهوم الكتابة عاقدة مقارنة بين الأثر الكتابي واللغة المحكية، فتقول: "والكتابة بمعناها اللغوي الخاص هي تعبير عن اللغة المحكية (الكلام) بواسطة إشارات خطية (مكتوبة)، وذلك لأغراض شتى منها حفظ الذي يزول فور إلقائه شفهيًا، أو نقله إلى أماكن بعيدة عن المكان الذي ألقى فيه، ففي حين يزول الكلام بمرور الزمن، تبقى الكتابة دعامة مهمة أكثر

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 48.

(2) الجاحظ، الرسائل، ج/4، ص 297.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 297.

ثبوتية وانتشارا في المكان والزمان، فالكتابة هي نظام سيميائي مرئي دلالي ييدي فونيمات ومقاطع تعمل عامة كدلالات على الوحدات المطابقة لها في اللغة المحكية⁽¹⁾.

فهذا النص يقدم لنا ماهية الكتابة أو الخط، ويكشف عن أهمّ غاياتها التي تنحصر في حفظ الكلام المحكي من الضياع والاندثار والزوال عبر الحقب التاريخية المتباعدة، ونقله من مكان إلى مكان في صورته الأصليّة، ضمنا لمبدأ التواصل بين الأجيال التي تفصل بينها حواجز الزمان والمكان.

وهذا ما أكده الجاحظ قبل قرون خلت، في موازنته بين القلم واللّسان، إذ يقول: "وقالوا: القلم أبقى أثرا، واللّسان أكثر هذرا، وقال عبد الرّحمن بن كيسان: استعمال القلم أجدر أن يخصّ الذّهن على تصحيح الكتاب من استعمال اللّسان على تصحيح الكلام، وقالوا اللّسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشّاهد والغائب، وهو للغابر الحائن، مثله للقائم الرّاهن، والكتاب يقرأ بكلّ مكان، ويدرس في كلّ زمان، واللّسان لا يعدو سامعه، ولا يتجاوزه إلى غيره"⁽²⁾.

فمن خلال النصّ السابق نستخلص أهمّ المزايا التي تميّز التواصل الكتابي الخطي، والتي نلخصها فيما يلي:

- 1- الديمومة: فالرسالة التّواصلية الخطيّة دائمة الأثر، خالدة لا تندثر، تتداولها الأجيال عبر الحقب والعصور المتباعدة.
 - 2- الحضور: أي أنّها حاضرة في كلّ زمان ومكان.
 - 3- قدرة صاحب الرّسالة على تصحيح الأخطاء: إذا كانت الرّسالة تنطوي على أخطاء، أمكن استدراكها، وهذا عكس المشافهة، كون المتكلّم لا يمتلك وقتا لتدارك ما يقع فيه لسانه من خطأ.
 - 4- التّحرّر من قيود الزّمان والمكان: أي أنّ تأثيرها يتجاوز حدود الزّمان والمكان.
- فقد تنبّه الجاحظ إلى ما للتواصل الإنسانيّ عبر الخطّ من أهميّة قصوى، حيث يعتبره بمثابة الجسر الرّابط بين الأجيال، مهما بُعدت بينهم الفواصل الزّمنية والمكانيّة؛ وذلك حين أرست المجتمعات اللغوية المختلفة بشكل أو بآخر، بالتّواضع أو الاتّفاق الصّريح التي تتناسب مع تجسيد لغتها وتحويلها من أصوات منطوقة إلى رموز مكتوبة، ومن تلك الطرق والوسائط التي لجأ إليها الإنسان تلك النقوش الحجريّة، والرّسوم على الأخشاب والجلود والعظام، وغيرها ممّا أتيح لهم الرّسم عليه، لأنّ المجتمعات الإنسانيّة منذ نشأتها في سعي دائم إلى حفظ موروثها الثقافيّ والحضاريّ، وما تزخر به من مآثر وآثار وأحداث خالدة في ذاكرتها تحشى عليها من الزّوال والاندثار مع مرور الزّمن، بما أنّ الاعتماد على الحفظ والذاكرة قد لا يجدي نفعا أمام تشعب الأحداث وتسارعها، فقد قال الجاحظ: "ولأنّ من طبع الإنسان محبّة الإخبار والاستخبار، وبهذه الجبلة التي جبل عليها الناس نقلت الاخبار عن الماضين إلى الباقين، عن الغائب إلى الشّاهد، وأحبّ الناس أن يُنقل عنهم، ونقشوا خواطرهم في الصّخور، واحتالوا لنشر كلامهم بصنوف الحيل"⁽³⁾.

(1) فاطمة الطيبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكسون، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 1993م، ص 49/50.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 80/79.

(3) الجاحظ، الرسائل، رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ج1، ص 143.

فالإنسان شغوف بتقصّي أخبار أخيه الإنسان الغائب والشاهد، القريب والبعيد، بل إنّ هذا الأمر فضول متأصل فيه، كما أنّه بالمقابل يحبّ أن يفضي بخواطره وأسراره إلى غيره؛ ومن أجل تلك الغاية، فإنّه مضطّر إلى الإفصاح عمّا يدور ويحتلج في صدره من أفكار عن طريق الخطّ والكتابة، ومن هنا تنتقل الأخبار من جيل إلى جيل، ومن مكان إلى مكان، ومن عهد إلى عهد.

ثانيا: التواصل غير اللغوي عند الجاحظ:

بعد أن عرضنا للتواصل اللغوي عند الجاحظ، وأهمّ أدواته المتمثلة في اللفظ والخطّ، حري بنا أن نعرّج على نمط آخر من أنماط التواصل، وهو التواصل المطلق غير المقيّد بالعلامة اللغويّة، والذي أقرّه الجاحظ في كثير من كتبه، وخاصة في كتابي البيان والتبيين والحيوان، وبعض رسائله، فتحدّث عن الإشارة ودورها التواصلية، كما تحدّث عن العقد ((الحساب))، ثمّ النّصبة التي يُراد بها الحال.

أ- التواصل عن طريق الإشارة:

عرف الإنسان لغة الإشارة منذ أن وجد نفسه مجبرا على ربط العلاقات، وحبك الصّلات بينه وبين أفراد جماعته، فكانت حاجته إلى تلك الإشارات والرموز كحاجته إلى اللغة المنطوقة، وقد ذكر القرآن هذا الصّنف من اللّغة في أكثر من موضع، ليؤكّد على أهميّة الإشارة في الجانب التواصلية، فقد قال ربّ العزّة في سورة آل عمران مخبرا عن نبيّه زكريّا: ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴾ آل عمران /41، كما قال مخبرا عن أسلوب الإشارة الذي تواصلت مريم بنت عمران رضي الله عنها من خلاله مع قومها: ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾ مريم/29.

فتلك بعض الآيات والنماذج التي عبّر فيها القرآن الكريم عن استخدام الرموز والإشارات لأغراض تواصلية محضة.

وقد عدّ الجاحظ الإشارة أداة من أدوات البيان، تجسّد الأعضاء المختلفة للجسم كالحواجب والأجفان والشفاة والأعناق والأيدي وقسمات الوجه، وغير ذلك ممّا يمكن التعبير به عن حاجات النّفس ومكوناتها، غير أنّ أثرها لا يتجاوز حدود النّاطر، كما لا يتجاوز الصّوت حدود سماع السّامع⁽¹⁾.

فلما انطلق الجاحظ في تحديد الوظيفة الاجتماعية للغة حين تحدّث عن مفهوم البيان ودلالاته، أكّد على اللّغة المنطوقة بالدرجة الأولى، ثمّ تحدّث مطولا عن الإشارة التي تتجسّد من خلالها لغة الجسم، فتكون وسيلة للتواصل دون اللّسان، وقد اعتبرها الجاحظ "أهمّ أنواع الدّلالات صلة باللّغة، حتّى كاد حديثه يقتصر عليها"⁽²⁾، فقد قال: "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخطّ"⁽³⁾. فهذا إقرار بدور الإشارة في إتمام معنى اللفظ، بل قد تكون عاملا مهمّا يسهم في تأكيد اللفظ أو جعله أكثر وضوحا، وغالبا ما تنوب عنه؛ فقد تكون من مكملات الكلام ومتمّماته، وربما كانت أبلغ منه، حين يقول في استخلاص يشبه القانون "وحسن الإشارة باليد والرأس، من تمام حسن البيان

(1) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 46.

(2) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره حتى القرن السادس الهجري، ص 173.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 78.

باللسان"⁽¹⁾، وهذا ما يقرّه رواد علم الكينات (kinesics) أو علم الحركة الجسميّة اليوم في كون الإشارة سندا للفظ وترجمانا عنه.⁽²⁾

فلم يغفل الجاحظ عن أهميّة الإشارة التي تتخذ أشكالا عديدة تعبّر عنها الإيماءات والحركات التي يصدرها المرسل، وهذا ما يؤكده (برنارد سونوسكي Bernard Sowinski 1908م – 1940م) حين يقول: "من الممكن حقًا أن تعرض سياقات دلاليّة كبرى في شكل إيمائيّ Pantomimish، بحيث تستغني - بهذه الطريفة من الاتّصال المحاكي - عن اللّغة اللفظيّة Verbal Speache. وغالبا ما يكون للعلامات الإيمائيّة والجسميّة وظيفة دلاليّة تكميليّة، من حيث أنّها تُظهر شكل العلاقة أثناء الاتّصال وتقويّه. كما أنّها تشير إلى الموقف الشّخصيّ والسلوك الانفعاليّ الذي يسلكه أحدهم تجاه الآخرين أو ضدّ الآخرين"⁽³⁾.

فالمتخصّص فيما أقرّه الجاحظ حول ما يتّصل بلغة الإشارة من حقائق ثابتة، يتبيّن له بأنّ الرّجل من الرّواد الذين قصدوا الموضوع بالتحليل العميق، وأسّسوا لهذا العلم الذي يسمّى حديثا علم الحركة الجسميّة، "وتوصّلوا من ذلك إلى نتائج لا نغالي كثيرا إذا قلنا أنّ المحدثين لم يزيّدوا عليها شيئا"⁽⁴⁾.

- أشكال الإشارة عند الجاحظ:

تحدّد لغة الإشارة من خلال ما يبدو على ملامح المرسل وقسماته، أو ما يقوم به من حركات تلمحها عين الناظر أو المرسل إليه، لتؤدّي دلالات تُفهم حسب ما تملّيه الأعراف الثقافيّة والحضاريّة والاجتماعيّة والدينيّة للمجتمع، فهي أشبه ما تكون بسلك اجتماعيّ يفرض نوعا خاصّا من اللّغة التي تعتمد نسقا من العلامات غير اللّغويّة، كالحركات الجسميّة المختلفة، أو الإيماءات، أو الألوان، أو الثوب، أو "استعمال الطّبول والأبواق والزّيّات والتّيّان في المجتمعات البدائيّة، واستعمال الإشارات الضوئيّة والأجراس وزمّارات التحذير وغيرها في المجتمعات الحديثة"⁽⁵⁾.

وقد حدّد الجاحظ الأعضاء والأدوات التي يستخدمها الباثّ للرسالة أثناء الحدث التّواصليّ، مشيرا إلى بعض الدلالات التي تؤدّيها، فيقول: "فأما الإشارة فباليد والرّأس والعيّن والحاجب والمنكب إذا تباعد الشّخصان، وبالتّوب والسّيف، وقد يتهدّد رافع السّيف والسّوط، فيكون ذلك زاجرا، ومانعا رادعا، ويكون وعيدا وتحذيرا"⁽⁶⁾.

فمن الأعضاء: اليد والرّأس والعيّن والحاجب والمنكب.

ومن الأدوات: التّوب والسّيف والسّوط، وهي أدوات تؤدّي في مقامات تواصلية معاني مختلفة كالترّجر والمنع والرّدع والوعيد والتّحذير.

كما لنا أن نستنبط من قول الجاحظ ((تباعد الشّخصان)) فطنته المبكّرة إلى المسافات الفيزيقيّة الفاصلة بين المشاركين في الاتّصال، وما لهذه المسافات من أثر في تعيين السلوك الحركيّ أو الإشاريّ المناسب"⁽⁷⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 57.

(2) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 159.

(3) ينظر محمد العبد، العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتّصال، مكتبة الآداب، القاهرة، ط/1، 1428هـ/ 2007م، ص 110.

(4) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 158.

(5) حسن ظاظا، اللسان والإنسان، ص 20.

(6) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 77.

(7) محمد العبد، العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتّصال، ص 146.

فمسألة البعد الجسديّ بين الشخصين، والأبعاد الدلاليّة التي يؤدّيها هو ما يسمّيه علماء السيمياء اليوم بالتقريبية أو التّوضعية ((Proxémique))، والتي تُعنى بدراسة المجال الزمكانيّ والمسافة بين المرسل والمرسل إليه، فهي قناة بصرية تحدّد حدود التّواصل الفضائيّ، حيث إنّ "المسافة التي تفصلنا عمّن يتحدّث معنا، وكذلك الزمن الذي نستهلكه لاستقباله أو لإجابته؛ كلّ ذلك يشكّل علامات. وهذا ((الكلام)) هو المخصوص بالدراسة تحت اسم ((التقريبية))" (1).

وإذا كان علم الحركة الجسميّة اليوم قائماً على تبادل المعلومات، ونقل الأفكار بوسائط غير لغويّة، تواضع عليها أفراد المجتمع، فقد أدرك الجاحظ هذه الفكرة منذ القرن الثالث الهجريّ، فضلاً عن إقراره بالوسائل غير اللفظيّة المستخدمة في أداء الفعل التّواصلّي، فإنّه يقرّ أيضاً بأنّ هذا النمط من التّواصل يتمّ وفق سلوكيّات وحركات يصدرها المرسل للتعبير عن حاجاته، مثل: "رفع الحواجب، وكسر الأجناف، وليّ الشفاه، وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه" (2).

وقد تصدر الحركة الجسميّة عن عضو واحد، فتسمّى الحركة الجسميّة البسيطة، كما قد تشترك فيها مجموعة من الأعضاء، حيث لا تكتمل دلالتها بعضو واحد، فتسمّى حينئذ بالحركة الجسميّة المركّبة. ويقرّ علم الحركة الجسميّة بأنّ "للحركة كما لللفظ شكلاً خاصّاً وبناءً محدّداً، وتتعاقد العناصر المكوّنة لها بترتيب معيّن، فالحركة التي دلالتها (تعال هنا) تختلف في تركيبها، وتعاقد عناصرها عن الحركة التي دلالتها: (اذهب بعيداً) أو (إليك عني)" (3).

وهذا ما لاحظته الجاحظ من "اختلاف في الإشارات في الطبقات والدلالات، فإشارة العين -مثلاً- تعرف طبقات متفاوتة من النّظر والغمز، ورفع الحاجب، ونحوها من الطبقات الأخرى التي ترتبط كلّ منها بدلالة خاصّة في موقف اتّصاليّ بعينه" (4)؛ ويؤكد ذلك في هذا النّص: "فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها" (5).

والجدير بالذكر أنّ هذه العلامات والإشارات يختلف نسقها باختلاف الثقافات، "فالثقافة تلعب دوراً هاماً في تحديد أنواع العلامات والإشارات والرموز المستخدمة في مجتمع ما ذي ثقافة مميّزة، ومثلما تقسّم الثقافة اللّغة إلى لهجات متباينة متعدّدة، تقسّم أيضاً الإشارات إلى أنواع مختلفة، فكلّ مجتمع وشعب له علاماته ورموزه التي تعبّر عن مفاهيمه من خلال إطار ثقافته السائدة" (6).

- أهميّة الإشارة عند الجاحظ:

يقرّ بعض الباحثين والدّارسين بافتقار المتكلّم عامّة، والخطيب خاصّة إلى المقدرة البلاغيّة، حين يغالي في استعمال الحركات الجسميّة خلال حديثه وخطابه، وعدّوه عيباً ونقصاً في القدرة على التّأثير في المخاطب، كما تمّت الإشارة إليه في العيوب البيانيّة للتّواصل، "وهذا ما جعل بعض الكُتّاب يعيب على شعوب البحر الأبيض

(1) ببيرجيرو، السيميائيات/ دراسة الأنساق السيميائية غير اللغوية، ترجمة منذر عياشي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، ط1، 104.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج1، 48.

(3) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 159.

(4) محمد العبد، العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتصال، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1428هـ/ 2007م، ص 147.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 78.

(6) محمد فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية، ص 45.

المتوسط كالفرنسيين والإيطاليين والإسبان أنّها تكثر من الحركات الجسميّة أثناء الكلام، ويعدّ ذلك نقصاً، ومُتدح الشعب الإنجليزيّ لأنّه يعتمد على التعبير اللّغويّ أكثر من اعتماده على الحركة الجسميّة⁽¹⁾.

غير أنّ هؤلاء لم يكونوا السّباقيين إلى هذه الأفكار، فقد التفت إليها الجاحظ في عصره حين يروي لنا قصّة (أبي شمر)، الذي كان من مُعارضاً شرساً لنمط التعبير بلغة الإشارة المصاحب للغة المنطوقة، معتقداً بأنّ في ذلك نقصاً في التأثير، غير أنّه غير رأيهِ بمجرد أن أُلزمه الموقف التّواصلِي بتحرك يديه، وتغيير جلسته. يقول الجاحظ: "كان أبو شمر إذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه، ولم يقلّب عينيه، ولم يحرك رأسه، حتّى كأنّ كلامه يخرج من صدغ صخرة. وكان يقضي على صاحب الإشارة بالافتقار إلى ذلك، وبالعجز عن بلوغ إرادته. وكان يقول: ليس من حقّ المنطق أن تستعين عليه بغيره، حتّى كلمه إبراهيم بن سيار النّظام، عند أيّوب بن جعفر، فاضطرّه بالحجّة وبالزيادة في المسألة، حتّى حرك يديه وحلّ حُبوتَهُ (غير جلسته)، وحبّاً إليه حتّى أخذ بيديه..."⁽²⁾.

فأينما كان الكلام إلّا وحلت معه الإشارة إتماماً وتأكيداً وتوضيحاً له، وذلك في مواقف انفعاليّة تستدعي وجود هذا النوع من اللّغة إلى جانب لغة الكلام.

كما يقرّ الجاحظ بأهميّة الإشارة، حين يضعها على رأس العلامات غير اللّفظيّة من حيث الوظيفة الاتّصاليّة أو الدّلالة على المعنى، كما يقدّمها على الصّوت في تحقيق غاية الإفهام، وبلوغ الرّسالة، وتأثيرها في المرسل إليه، حين يعقد مقارنة بين مبلغ الإشارة ومبلغ الصّوت، فيقول: "ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصّوت، فهذا أيضاً باب تتقدّم فيه الإشارة الصّوت."⁽³⁾ ورغم أهميّة الصوت في تجسيد اللفظ، فإنّه يؤكّد على أنّ حسن الإشارة باليد والرّأس يعدّ من أساليب التّأثير والولوج إلى مكامن ذات المتلقّي والتّأثير فيه، بل إنّ الإشارة تعادل حسن البيان باللسان، فيقول: "والصّوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التّأليف، ولن تكون حركات اللّسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منشوراً إلا بظهور الصّوت، ولا تكون الحروف كلاماً إلّا بالتقطيع والتّأليف، وحسن الإشارة باليد والرّأس من تمام حسن البيان باللسان، مع الذي يكون بالإشارة من الدّل والشّكل والتّقنن والتّشبي، واستدعاء الشّهوة، وغير ذلك من الأمور."⁽⁴⁾

كما نجدّه ينوّه بفضل الإشارة ودورها في إحداث نوع من التّفاهم والانسجام بين المرسل والمرسل إليه اللّذين يخفيان موضوعاً شديداً الخصوصيّة، ولا يرغبان في إظهاره، إقراراً منه بميزة يجدها في الإشارة، ويفتقدونها في المنطوق، فيقول: "وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير، ومعونة حاضرة، في أمور يسترها بعض النّاس عن بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس، ولولا الإشارة لم يتفاهم النّاس معنى خاصّ الخاصّ، ولجهلوا هذا الباب البتّة."⁽⁵⁾

(1) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 160.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 91.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 79.

(4) المصدر نفسه، ص 79.

(5) المصدر نفسه، ص 48.

فبما أنّ الإشارة قناة بصرية، "تمكّن من قَصْر المشاركة في الاتّصال على من تريد بما يكون في الإشارة من إمكان السّتر والخفاء. أمّا المنطوق فيمثّل في قناة سمعية آلتها الصّوت لن يكون ظهور هذه القناة إلاّ بظهوره"⁽¹⁾.
فالسّلوك الحركيّ كفيّل بحفظ الرّسالة المتبادلة بين المرسل والمتلقّي دون أن ينكشف أمرهما، حيث تنتقل بينهما بسرّية تامّة، وهذا ما يدخل في باب اللّغة السّريّة التي يصوّرها أبو العتاهية في هذين البيتين اللّذين يوردهما الجاحظ في بيانه⁽²⁾

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة مذعور لم تتكلّم
فأيقنت أنّ الطّرف قال مرحباً وأهلاً وسهلاً بالحبّيب المتيمّم.

فالإشارة بالطّرف هنا رمز حلّ محلّ الكلام بين مرسل أرسل الرّسالة ومتلقّ فهمها وأدرك محتواها، بشكل يخفى على من حضر الموقف التّواصلّي، حيث توارت اللّغة الصّائتة، وتجلّت اللّغة الصّامتة، فكانت إيحاء بطرف العين، وهذا ما يطلق عليه الجاحظ اسم "خاص الخاص"⁽³⁾.

وقد اعتُبر حسن الإشارة ضرباً من ضروب البلاغة، حين سئل ابن المقفّع: "ما البلاغة؟ قال: البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السّكون، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة..."⁽⁴⁾.

كما سئل الهنديّ "ما البلاغة؟ قال: وضوح الدّلالة وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة"⁽⁵⁾.

فكل تلك النّصوص وغيرها تؤكّد ما للغة الإشارة من أهمّية في إنعاش الحدث التّواصلّي، وبخاصّة إذا كانت مصاحبة للغة الكلام.

- أشكال التواصل باستخدام الإشارة، ودلالاته عند الجاحظ:

1- الإشارة بالعين:

ولهذا الشّكل من التّواصل عدّة تسميات كالاتّصال البصري، والاتّصال بالعين Ey Contact، ولغة العيون Ey Language، ولنظرات العيون أهمية كبيرة في عملية التّواصل، ولكلّ شخص طريقتة التي ينظر بها إلى العالم، وكلّ نظرة تحمل الكثير من المعاني المتعلّقة بمقاصد وميول المرسل، كما يستقبل المرسل إليه الإشارة بالعين، ويفهم المقصد منها بناء على ملاحظة تعبيرات العين، فيقرأ من خلالها مشاعر التّهكم أو الازدراء أو العدوانيّة أو المحبّة أو الكراهيّة...، فعيون البشر "تتحدّث تماماً كألسنتهم، لكن بميزة واحدة، وهي أنّ لغة العيون لا تحتاج إلى قاموس، بل هي مفهومة في جميع أنحاء العالم"⁽⁶⁾.

وقد ذكر القرآن الكريم تعابير العين وما تؤدّيها من دلالات في أكثر من موضع، فمن الدّلالة على الدّهشة يقول عز من قائل: ﴿وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الأنبياء/97، كما تعبّر عن الدّلة والمهانة في قوله عزّ وجلّ: ﴿يَوْمَ يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَانَهُمْ إِلَىٰ نُصْبٍ يُوفُضُونَ خَاشِعَةً﴾

(1) محمد العبد، العبارة والإشارة، ص 147.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 78. وينظر ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، مصر، ط/1، 1343هـ/1925م، ج/2، ص 182.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج/1، ص 83.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 115/116.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 88.

(6) مدحت محمد أبو النصر، مهارات الاتصال الفعال مع الآخرين. المجموعة العربية للتدريب والنشر، ط/2، 1430هـ/2009م، ص 112.

أَبْصَارُهُمْ تَرَهَّقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ ﴿ المعارج/43 /44، كما تعبر عن البشارة في قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ عَلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ المائدة/83

وللعين وطرفها وظيفة في التعبير عن معان كثيرة، وقد ساق لنا الجاحظ نماذج كثيرة عبر فيها عن لغة العيون، أو الإشارة بالعين ودورها في تجسيد عملية التواصل، فأورد هذه الأبيات لأحد الشعراء⁽¹⁾

وللقلب على القلب
وفي الناس من الناس
وفي العين غنى للمر
دليل حين يلقاه
مقاييس و أشباه
ء أن تنطق أفواه.

كما ذكر بيتا لشاعر آخر، يقول فيه⁽²⁾

ومعشر صيد ذوي تجلة
ترى عليهم للندى أدلة.

وقال آخر⁽³⁾

ترى عينها عيني وحيها
وتعرف عيني ما به الوحي يرجع.

وقال آخر:⁽⁴⁾

العين تبدي الذي في نفس صاحبها
والعين تنطق والأفواه صامتة
من المحبة أو بغض إذا كانا
حتى ترى من ضمير القلب تبيانا

فالجاحظ يدرك دور العين في نقل الرسالة، فهي لسان ناطق عن حال صاحبها.

ولنا في كتاب البخلاء نماذج كثيرة أوردتها الجاحظ ليعبر من خلالها عن الإشارة بالعين وسلوكها الحركي، والدور الذي تؤديه في تبليغ الرسالة، فيقول حين يروي حوارا جرى بين شخصيتين من شخصيات كتاب البخلاء في قصة "أبي مازن"⁽⁵⁾، وهما (جبل) و (أبو مازن)، حيث إنه لما استجار الأول بالثاني في ليلة مظلمة مخافة أن يدركه الطائف أو المستقفي، وقد اعتقد (جبل) بأن (أبا مازن) سيؤويه في بيته، غير أنه أصيب بخيبة أمل، حيث "دق عليه الباب دق واثق، ودق مدل، ودق من يخاف أن يدركه الطائف أو المستقفي، وفي قلبه عز الكفاية والثقة بإسقاط المؤنة، فلم يشك أبو مازن أنه دق صاحب هدية، فنزل سريعا، فلما فتح الباب وبصر بجبل، بصر بملك الموت! فلما رآه جبل واجما لا يحير كلمة، قال له: إني خفت معرفة الطائف، وعجلة المستقفي، فملت إليك لأبيت عندك، فتساكر أبو مازن، وأراه أن وجومه كان بسبب السكر، فخلع جوارحه، وخبل لسانه، وقال: سكران والله، أنا والله سكران..."⁽⁶⁾

فقد كان التواصل البصري بين المرسل والمرسل إليه قناة رئيسة لبث الرسالة واستقبالها، حيث لم يتكلم الطرفان منذ أول وهلة، حيث تملكته الدهشة أبا مازن خوفا من طلب جبل أن يؤويه، وقد بدا ذلك من حركة

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 78.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 78.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 78.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 78.

(5) الجاحظ، البخلاء، ص 37.

(6) المصدر نفسه، ص 39.

عينه حين رآه فور فتحه الباب، وقد استقبل جبل تلك الإشارة وفهم دلالتها لحظة إبطاره وجوم وعبوس صاحبه، حينها بادر بشرح موقفه.

فقد كان التواصل البصريّ (غير اللغويّ)، سابقاً للتواصل اللفظيّ، وكانت الرّسالة البصريّة معبّرة عن مكان النفس، دالة على نوازعها.

ثم يواصل الجاحظ سرد فصول القصة قائلاً: "وأرّخى عينيه وفكّيه ولسانه، ثم قال: سكران والله! أنا سكران، لا والله ما أعقل أين أنا والله إن أفهم ما تقول".⁽¹⁾

فإرخاء العينين يدلّ على حال صاحبهما اللاواعية، رغم أنّ المرسل قام بحركة إرادية، متظاهراً بإرخاء عينيه، إيهاماً للمرسل إليه بأنه في حالة سكر، حتّى لا يلبّي له طلباً، وهذا ما يؤكّده الخطاب اللفظيّ الذي صاحب هذه الحركة "سكران والله أنا سكران". والذي جاء تعريفاً للموقف التواصلّي.

وذكر الجاحظ في موقف آخر وصف فيه الحارثي لصفة أكل علي الأسواري الذي "كان إذا أكل ذهب عقله، وجحظت عينه، وسكر وسدر وانبهرت وتربّد وجهه وعصّب، ولم يسمع ولم يبصر".⁽²⁾

فحجوظ العينين يؤدّي دلالات متباينة بين الدهشة والإعجاب وفقدان الوعي، وسياق الموقف (contexte of situation) في هذه الحادثة يقودنا إلى القول بأنّ حجوظ العينين دليل على حال اللاوعي.

كما روى لنا الجاحظ قصّة (جعفر بن يحيى) لما نزل بدار (الأصمعي) ومعه غلامه الذي تواصل معه بإشارة العين دون أن ينتبه الأصمعيّ، فقال: "زعم أبو يعقوب الخريمي أنّ جعفر بن يحيى أراد يوماً حاجة كان طريقه إليها على باب الأصمعيّ، وأنّه دفع إلى خادم له كيساً فيه ألف دينار، وقال له: ((سأنزل في رجعتي إلى الأصمعيّ، وسيحدّثني ويضحكني، فإذا رأيتني ضحكت، فضع الكيس بين يديه)). فلما دخل فرأى جرّة مكسورة العروة، وقصعة مشعّبة، وجفنة أعشارا، ورآه على مُصلّى بال، وعليه برّ كان أجرد، غمّز غلامه بعينه ألا يضع الكيس بين يديه، ولا يدفع إليه شيئاً، فلم يدع الأصمعيّ شيئاً ممّا يُضحك الثّكلان والغضبان إلا أوردته عليه، فما تبسّم"⁽³⁾.

فالغمز بالعين رسالة للمتلقّي لتنفيذ أمر معيّن، وهو عدم إعطاء كيس المال للأصمعيّ، وهي إشارة تنابّي ما تمّ الاتّفاق عليه، بعد أن تغيّرت ملامح المقام الذي لم يكن متوقّعا.

2- الإشارة بالرّأس:

يعدّ الرّأس جزءاً هاماً في عملية التّواصل غير اللفظيّ، بل يعدّ من أغنى أنظمة الرّموز عند الإنسان، ويتمتّع بقدرة عالية في نقل الرّسالة إلى المرسل إليه.

وللسلوك الحركي للرّأس دلالات تختلف باختلاف المقام، فقد يدلّ تحريك الرّأس إلى الأسفل على الدّل والهوان والخزي لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا

نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ السجدة/ 12

(1) الجاحظ، البلاء، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

(3) المصدر نفسه، ص 205.

كما دلّت حركة لي الرّأس في القرآن على صفة التّعالي والتّكبر والاستخفاف بأمر المرسل، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأَ رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾ المناقون/5

وقد يخرج السلوك الحركي للرّأس عن تلك الدلالات ليؤدّي معاني أخرى، كإبداء الموافقة بتحريك الرّأس إلى أسفل، أو الرّفص بتحريكه يمينا وشمالا، وتكون هذه الظاهرة عالميّة، تمارسها معظم المجتمعات البشريّة، بل إنّ بعض الدّارسين يرى أنّها نشأت مع الإنسان، إذ يعود "أصل هاتين الإشارتين إلى سنّ الرضاع، حيث يحرك الرضيع رأسه إلى أعلى وإلى أسفل باحثا عن ثدي أمه، ويحرك رأسه جانبا ليتخلّص من حلمة الثدي أثناء الإرضاع." (1)

وقد تحدّث الجاحظ عن اجتماع حركة اليد والرّأس ودورها في تعزيز الرّسالة الكلاميّة، حيث يقول: "والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه، ففرّقوا ضروب الحركات على ضروب الألفاظ، وضروب المعاني، ولو قبضت يده، ومُنِع حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه." (2)

كما أشار في كتاباته إلى حركة الرّأس وما تعبّر عنه في أكثر من موضع، فقال وهو يروي قصة أحمد بن خلف (3): "... وهو يشير بيده ويومئ برأسه أن اذهب ولا تقف" (4).

فالإشارة باليد و الإيماء بالرّأس عبّرا عن مضمون الرّسالة التي أرسل بها الباث إلى المتلقّي، وهي طلب مغادرة المكان، وعدم الوقوف.

وفي قصة أهل البصرة والمسجديين (5) يذكر الجاحظ شخصيّة معاذة العنبرية (6)، حيث يذكرها أحد الشيوخ من يتحلل الاقتصاد في التّفقه، والتّثمير في المال، وقد وجدها حزينة لأنّها لا تحسن التصرف في تصريف أضحيتها المهداة إليها، فقال: "أهدى لها العام ابن عم لها أضحية، فرأيتها حزينة كئيبة مطرقة..." (7)

فإطراق الرّأس إشارة تحمل رسالة مضمونها الحزن والحيرة، غير أنّ حركة الإطراق قد تدلّ في مواقف تواصلية أخرى على التّظاهر بالمسالمة وإشعار الغير بالأمان، و في الوقت ذاته تحيّن الفرصة للقيام برّدّة فعل عنيفة قد لا يتوقّعها الطّرف الآخر، ويتجلّى ذلك في قول المتلمس (8)

ولو غير أخوالي أرادوا نقيصتي	جعلت لهم فوق العرائن ميسما
وما كنت إلا مثل قاطع كفه	بكفّ له أخرى فأصبح أجذما
يداه أصابت هذه حتف هذه	فلم تجد الأخرى عليها مقدا
فأطرق إطراق الشّجاع ولو يرى	مساغا لنايبه الشّجاع لصمما
أحارث إنا لو تُسَاطُ دماؤنا	تزايلنا حتّى لا يمسّ دمّ دما

(1) أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، 119.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 119.

(3) الجاحظ، البخلاء، ص 41.

(4) المصدر نفسه، ص 43.

(5) المصدر نفسه، ص 29.

(6) المصدر نفسه، ص 33.

(7) المصدر نفسه، ص 33.

(8) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 136.

فالشَّجَاع يُقصد به هنا ذكر الحيَّة الذي يرخي رأسه ترتباً منه، وتُحْيْنَا لاقتناص الفرص المناسبة، والشَّاعِر لجأ إلى هذا الوصف ليعبّر عن معنى الغدر الذي يتستّر خلف إطراق الرّأس، وهو التَّأهّب للبطش بالعدو، والتَّمثِيل به شرّ تمثيل.

3- الإشارة بتعابير الوجه:

هناك إجماع بين الباحثين على أنّ الوجه أغنى أجزاء الجسم في القدرة على التّواصل، فهو وسيلة للتعبير عن المشاعر والحالات العاطفيّة، وأنّه مصدر أساسي لنقل المعلومات بعد الكلام. وللتعبير الوجهي دلالات كثيرة ومختلفة باختلاف الحالات التي سيقت فيها، فقد يدلّ سواد الوجه وامتقاعه على الحزن الشديد، والحسرة العميقة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ النحل/58، كما يدلّ على الحسرة على التّفريط في أداء واجب، أو ترك طاعة واقتراف معصية... لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ الزمر/60.

كما يدلّ بشرّ الوجه، وانسباط تقاسيم وأساريرها على الفرحة والسعادة التي تملأ القلوب، لقوله تعالى: ﴿وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾ سورة عيس/38/39.

ولم يتفق الدارسون على عدد الإحساسات التي يكشف عنها الوجه، غير أنّهم لم يختلفوا في حصرها دائرة مشاعر السعادة والتعاسة والغضب والدهشة والاشمئزاز والخجل والخوف والاحتقار.⁽¹⁾

فمن خلال تعبيرات الوجه يمكن توصيل مشاعرنا للآخرين حباً أو كرهاً، تقبلاً أو رفضاً، وبالتالي يحقّق التوافق الاجتماعيّ الذي قد لا يتحقّق دون هذه الرّسائل، "وهذا ما يثبت حقيقة المقولة المأثورة التي تقول: (مشاعرنا مكتوبة بوضوح في وجوهنا)"⁽²⁾

وقد رصد لنا الجاحظ عبر كتاباته المختلفة مواقف كان الوجه وتقاسيمه فيها أبلغ من الكلام، فقد ذكر أنّ بسط أسارير الوجه، والبشر الذي يديه الرّجل العربيّ لضيفه لدليل قاطع على القرى والإكرام، فقال: "إنّ العرب تجعل الحديث والبسط والتأنيس والتلقّي بالبشر من حقوق القرى، ومن تمام الإكرام، وقالوا: (من تمام الضيافة الطلاقة عند أول وهلة، وإطالة الحديث عند المؤاكلة)"⁽³⁾، فيورد بيتا لحاتم الطائي الذي يقول فيه:⁽⁴⁾

سلي الجائع الغرثان يا أمّ منذر إذا أتى ما بين ناري ومجزري
هل أبسط وجهي أنّه أول القرى وأبذل له معروفى دون منكري

كما يحدّثنا الجاحظ في قصّة معاذة العنبرية -التي أشرنا إليها آنفا- لما اهتدت -بعد حيرة شديدة وانقباض عميق- إلى سبيل تدبير شأن الأضحية التي أهديت لها، وبعد أن أشار عليها أحد الشيوخ، والذي يصف حالها فيقول: "فلم ألبث أن رأيتها قد طلّقت وتبسّمت..."⁽⁵⁾

(1) أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، ص 141.

(2) مدحت أبو النصر، الاتصال الفعال مع الآخرين، 108.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 10.

(4) المصدر نفسه، ص 10. وينظر ديوان حاتم الطائي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط/1، د/ت، ص 187.

(5) الجاحظ، البخلاء، ص 34.

فطلاقة الوجه وانبساطه إشارة واضحة عن مشاعر الرضا والسعادة والراحة النفسية التي تختلج في كوامن المرسل.

وفي كتاب الحجاب، يورد لنا الجاحظ نصًا يعرض فيه كلام أمير إلى حاجبه، يسدي له التصح، حتى يكون بمأمن من كلام الناس مما يثلبه ويعيبه، وهو يؤدي عمله، فقال: "أقبل على من تحجب بإبداء البشر، وحلاوة العذر، وطلاقة الوجه،.....، حتى يكون رضاه عنك لما يرى من بشاشتك به، وطلاقتك له، كرضا من تأذن له عنك لما يُمنحه من التكريم..."⁽¹⁾.

فانبساط أسارير الحجاب، بإظهار البشر وطلاقة الوجه، في وجهه من يحجبه، علامة غير لغوية وإشارة تبث مشاعر الرضا عنه، وحسن الظن به. وذلك لما يجده المحجوب من معاني حسن استقبال، وكرم الضيافة، وما شاكل تلك المعاني، والتي تفرسها المتلقي في ملامح الباث.

وقد تتبدل أسارير الوجه للخوف من اطلاع الناس على سرّ كان مكتوما، فتبدو على وجه صاحبه ملامح الخوف أو الخجل، وفي هذا يقول الجاحظ: "ولو أن أوزن الناس حلما ملك لسانه وحصن سرّه وقّل لفظه ما قدر على أن يملك لحظ عينيه وسحنة وجهه وتغيّر لونه وتبسّمه أو قطوبه، عندما يجري به من ذكر ذلك السرّ أو خطر بباله منه، فيبدو في وجهه ومخايله إذا عرض ذكره أو سنع له نظير أو مثل أو حضر من له سبب، إلا بعد التصنع الشديد والتحفّظ المفرط".⁽²⁾

فالحركة الوجهية هي بمثابة ناقل للرسالة، "ورمز له دلالاته الاجتماعية، ومحتواه اللغوي، وعن طريق هذه الحركات الوجهية يمكن للمرء أن يتعرف على أحاسيس الآخرين، وما يعتمل في نفوسهم، وبخاصة أنّ كثيرا منها يتمّ دون تحكّم أو تدخّل من مرسل الإشارة".⁽³⁾

4- الإشارة باليد:

يقول الجاحظ: "ومن شأن المتكلمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحوابهم. فإذا أشاروا بالعصي، فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيدياً آخر"⁽⁴⁾.

فهذا دليل على الدور التأثيري الذي تلعبه الإشارة باليد في إيصال الرسالة وتبليغها، حال كونها سندا للغة المنطوقة.

- سيميائية الثوب ودلالاته الاجتماعية عند الجاحظ:

يندرج الثوب واللباس ضمن ما يسمّى بلغة الأشياء Object Language، ويقصد بها ما يستخدمه المرسل من غير أعضاء الجسم وحركاته من أشياء يستعين بها لنقل أحاسيسه إلى المتلقي كاللباس، والزّيات بمختلف ألوانها الزّاهية أو الشّاحبة، والتي تمثّل في حقيقتها سلوكيات تواصلية تواضع عليها الأفراد في الزّمر الاجتماعية بمختلف ثقافتها ومعتقداتها، فاتخذوها وسيلة للتعبير عن أفكارهم وخواطهم⁽⁵⁾.

(1) الجاحظ، الرسائل، ج/2، ص 35.

(2) الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، نشرها ياول كراوس، ومحمد طه الحاجري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. د/ط 1943، ص 142.

(3) أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، ص 142.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، 116.

(5) ينظر حسن عماد مكايولي وليلى حسين السيد، الاتصال ونظرياته المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط/1، 1419هـ/ 1998م، ص 27.

ومن طريف ما يعرضه علينا الجاحظ في هذا الشأن، قصّة رجلين، أحدهما من أهل مرو (مروزيّ)، والآخر من أهل العراق، حين ينزل الأوّل بأرض الثاني، فيكرمه ويكفيه مؤونته، فيقرّر المروزي دعوة صاحبه العراقيّ في بيته حتى، يردّ له الجميل، "فلما قدم مضى نحوه في ثياب سفره وفي عمامته وقلنسوته وكسائه، ليحطّ رحله عنده...، فلما وجدته قاعدا في أصحابه، أكبّ عليه وعانقه، فلم يره أثبته، ولا سأل به سؤال من رآه قطّ. قال العراقيّ في نفسه: لعلّ إنكاره إيتي لمكان القناع، فرمى بقناعه، وابتدأ مساءلته، فكان له أنكر. فقال: لعله أن يكون من قبل العمامة، فنزعها ثم انتسب، وجدّد مساءلته، فوجده أشدّ ما كان إنكارا. قال: فلعله إنّما أتى من قبل القلنسوة. وعلم المروزيّ أنّه لم يبق شيء يعلق به المتغافل والمتجاهل، فقال: لو خرجت من جلدك، لم أعرفك..."⁽¹⁾.

فالتصّ السّابق يعبر عن الأبعاد السّيميائية للباس، لأنّ كلّاً من القناع والعمامة والقلنسوة أثواب تحمل إشارات ذات دلالة توحى بجهل المروزيّ بصاحبه العراقيّ، على أنّ الأوّل في حال تجاهل وتغافل، غير أنّ الثّاني ظنّ بصاحبه حسناً، وأنّه لم يتعرّف إليه بسبب تلك الأثواب، فقام بحركات هنداميّة قصد تغيير فهم معيّن، أو تعديل فكرة في ذهن المرسل إليه، حين راح يخلع قطعاً من ثيابه الواحدة تلو الأخرى، كإشارة منه لإثبات هويته لصاحبه، فيتعرّف إليه.

ولما كانت الأزياء علامة سيميائية توحى بمكانة الفرد الاجتماعيّة، فقد ساق لنا الجاحظ نصّاً آخر، يتحدّث فيه عن أبي وائلة إياس بن معاوية المزني الذي سبقت الإشارة إليه، حين "أتى حلقة من حلق قريش في مسجد دمشق، فاستولى على المجلس، ورأوه أحمرَ دميماً بأدّ الهيئة، قشفاً، فاستهانوا به، فلما عرفوه اعتذروا إليه وقالوا له: الدّنب مقسوم بيننا وبينك؛ أتيتنا في زيّ مسكين، تكلمنا بكلام الملوك"⁽²⁾. فمظهر المرسل يوحى بانتماء صاحبه إلى زمرة المساكين، لما كان يرتديه من أسمال بالية، فضلاً عن دمامة خلقتة، وسوء حاله وهيئته. إذ "عادةً ما يحكم الإنسان على الشّخص الغريب من خلال مظهره الخارجيّ، ويجدّد على ضوء هذا الحكم مدى القرب أو البعد عنه، بل أكثر من هذا يخلع على هذا الغريب صفات شخصيّة، قد تقرب أو تبعد عن الواقع"⁽³⁾.

وقد يكون اللباس علامة دالّة على الانتماء العقائديّ، فإذا كان القميص أو الإزار أو الرّداء لباس المسلم، والقلنسوة لليهود، فإنّ الصّوف علامة الرّهبايّة عند النّصارى، يقول الجاحظ: "وإذا كان النّصرانيّ فسلاً ندلاً مبغضاً للعمل، ترهب ولبس الصّوف، لأنّه واثق أنّه متى لبس وتزيّاً بذلك الرّبيّ وتحلّى بذلك اللباس، وأظهر تلك السّيما، أنّه وجب على أهل اليسر والثروة منهم أن يعولوه ويكفّوه"⁽⁴⁾. فقد يلجأ النّصرانيّ إلى ارتداء الصّوف ترهباً، وهو من وراء ذلك العمل يتظاهر بالضعف أو الحاجة، إيهاما غيره حتّى ينال مراده، ويلقى ضالّته.

(1) الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، ص 22.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 98.

(3) أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، ص 128.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 220.

كما يعدّ اللباس علامة من علامات الهوية والانتماء إلى عرق معيّن، فالعمامة -مثلاً- تدلّ على الأصل العربيّ، فقد ذكر الجاحظ أنّ عمر بن الخطاب قال: "العمائم تيجان العرب"⁽¹⁾. كما وصف أبو الأسود الدؤليّ العمامة -حين ذكروها عنده- بقوله: "جُنَّةٌ في الحرب، ومَكْنَةٌ من الحرّ، ومدفأة من القُرّ، ووقار من التّدي، وواقية من الأحداث، وزيادة في القامة، وهي بعد عادة من عادات العرب"⁽²⁾.

وكان من تقاليد خطباء العرب "لزومهم العمائم في أيام الجموع"⁽³⁾.

كما توحى العمامة بالانتماء إلى طبقة اجتماعيّة معينة، وقد أشار الجاحظ إلى تباين لبس العمائم في المجتمع العبّاسيّ، إذ لم تكن على هيئة واحدة، ولك أن تبيّن هويّة صاحب العمامة ومستواه الاجتماعيّ. يقول الجاحظ: "وللخلفاء عمّة، وللفقهاء عمّة، وللبقالين عمّة، وللأعراب عمّة، وللصوص عمّة، وللزوم والنصارى عمّة، ولأصحاب التشاخي عمّة"⁽⁴⁾.

كما أنّ للثوب دلالة على النسب، يوحي بأنّ صاحبه عربيّ النسب، أمّا الخفّ فيوحي بأنّ صاحبه فارسيّ النسب، لقول الجاحظ: "العرب تلهج بذكر الثعال، والفرس تلهج بذكر الخفاف..."⁽⁵⁾.

ولم يكن الثوب علامة دالة على النسب والأصل فحسب، بل هو شديد الإيحاء، وعلامة غير لغويّة ترشد إلى مكانة صاحبه الاجتماعيّة، سواء أكان من عامّة القوم أم من خاصّتهم، خصوصاً إذا علمنا أنّ الحياة العبّاسيّة عرفت امتزاجاً حضاريّاً، فكان الثوب من بين صور ذلك الامتزاج، وقد تجلّى ذلك في تباين الأزياء وكثرتها، وزركشتها، وفي هذا يقول الجاحظ: "لكلّ قوم زيّ: فللقضاة زيّ، ولأصحاب القضاة زيّ، وللشُرط زيّ، وللكتّاب زيّ، وللكتاب الجنديّ..."⁽⁶⁾.

ومما يدلّ على الطّبقيّة بين أفراد المجتمع العبّاسيّ، اتّخاذ الخلفاء والموسرين العمائم على القلانس كعلامة دالة تميّزهم عن قلانس العامّة⁽⁷⁾؛ فكلّ تلك الأزياء تمثّل رسالة تعبّر عن الهوية الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو الدنيّة أو السّياسيّة أو العرقيّة التي ينتمي إليها صاحب اللباس.

وقد ذكر الجاحظ الملابس التي توحى ب حياة الترف، والملابس التي توحى بحياة البساطة، وهذا مؤشّر آخر يدلّ على تباين وتنوّع الفئات الاجتماعيّة في عصره، وأهمّ عامل أدى إلى تقسيم الطبقات إلى عليا ووسطى ودنيا -حين قال: "الأعلون والأوسطون والأدون"⁽⁸⁾- إنّما هو عامل الثراء والغنى، الذي يقوم عليه التقدير الاجتماعيّ لكلّ طبقة.

كما أنّ لليون الجسم واللباس دلالة عن الاتجاه السّياسيّ، فاللون الأسود -مثلاً- يحرص أهل خراسان أن يكون لوناً لثياهم باعتبارهم من أهل الدّعوة العبّاسيّة التي اتّخذت السّواد شعاراً لها، يقول الجاحظ: "وحدّثني صديق لي، قال: أوّل يوم دخلت الرّقّة -وذلك في أيّام الرّشيد- استقبلني الشّاعر اليماميّ المتكلّم، الذي

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ج/3 ص 100.

(3) المصدر نفسه، ج/3، ص 6.

(4) المصدر نفسه، ج/3، ص 114.

(5) المصدر نفسه، ج/3، ص 106.

(6) المصدر نفسه، ج/3، ص 114.

(7) المصدر نفسه، ج/3، ص 117.

(8) الجاحظ، الرسائل، ج/2، ص 35.

يقول: ((إني تيمّي فإذا هو أسود ولحيته سوداء، وثيابه أسود وعمامته سوداء، وسرجه أسود، وسُمور سرجه أسود، وهو على بردون أدهم، وقد ركب غبار، فقلت أعوذ بالله من هذا الرّي ! أهل خراسان الذين هم أهل الدعوة، ومخرج الدولة، لا يتكفون جميع هذه الخصال كلّها لأنفسهم، واكتفوا بسواد ثيابهم!"))⁽¹⁾.
كما اتخذ اللون الأسود لدى الرجال والنساء في أحوال ومناسبات الحزن رمزا للحداد.

ب- التواصل عن طريق العقد:

العقد هو البيان بالحساب، وهو شكل من أشكال التواصل التي تواضع عليها الناس في تعاملاتهم الحياتية، حيث يعتمد على استخدام حاستي اللمس والبصر، في إرسال الرسالة واستقبالها. ويجمع معظم الباحثين بأن المقصود بالعقد هو علم الأصابع، أو الحساب بالأيدي⁽²⁾، و"الحساب بالأيدي هو اصطلاح للعرب القدامى يستغنون به عن اللفظ، وكان أكثر استعمالهم له عند المساومة في البيع، فيضع الواحد يده في الآخر، فتحدث حركة، فيفهم مراده من غير لفظ، بقصد ستر ذلك عن غيرهما ممن يحضرهما، كأن يجعل طرف السبابة اليمنى في أصلها، ويضمّها ضمًا محكما، بحيث تنطوي عقداتها، فيدلّ بذلك على عقد التسعين، فإن هو ضمّ بطرف الإبهام طرف السبابة (مثل من يمسك شيئا لطيفا كالإبرة) دلّ على عقد الثلاثين، فإن جعل طرف ظفر الإبهام بين عقدتي السبابة من باطنها، ولوى طرفي السبابة عليها مثل ناقد الدينار عند التقد، دلّ على عقد السبعين"⁽³⁾.

فالذي يعنيه الجاحظ بالعقد "ليست العمليات الحسابية بالأرقام ملفوظة أو مكتوبة. وإنما هو ضرب من الحساب بعقد أصابع اليدين كان معروفا عند الأقدمين"⁽⁴⁾.

وللعقد أهمية عظيمة في حياة الناس، وعليه تركز علوم جليلة الشأن مثل علم الرياضة وعلم الفلك. وله علاقة بأمور الدين، وبالحساب تعرف منازل القمر وحالات المدّ والجزر، وكيف تكون الزيادة في الأهلة وأنصاف الشهور، وكيف يكون التقصان في خلال ذلك، وكيف تكون المراتب والأقدار⁽⁵⁾.

وقد أقرّ الجاحظ بأهمية العقد ودرجته العالية في حياة الإنسان، لما فيه من المنفعة، حيث يتيح لهم معرفة الأيام والشهور والسنين، وهذا ضرب من ضروب البيان والإفصاح عن المعاني، ولون من ألوان الاتصال بالموجودات الكونية كالشمس والقمر والليل والنهار والصباح والمساء...، والتي تغني المرء عن استعمال الكلام والكتابة، فتكون بمثابة مرسل تبثّ رسالتها للمتلقّي (الإنسان) فيفهم فحواها، فتكون له بيانا جليًا كاشفا عن حقائق الكون المتعلقة بالعدد والحساب، ولعلّ أجلّ هذه الحقائق حقيقة الزمن الذي هو عامل وثيق الاتصال بحياة الإنسان بمختلف جوانبها الاجتماعية والنفسية والدينية والمهنية والاقتصادية. فيقول: "وأما القول في العقد، وهو الحساب دون اللفظ والخطّ، فالدليل على فضيلته، وعظم قدر الانتفاع به، قول الله عز وجل: ﴿فَالْقُرْآنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾. وقال جلّ وتقدّس: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾. وقال جلّ وعزّ: ﴿هُوَ الَّذِي

(1) الجاحظ، الرسائل، ج/2، ص 364. والبيان، ج/3، ص 373. والحيوان، ج/5، ص 56 - 59.

(2) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، مؤسسة نوفل، بيروت/ لبنان، ط/2، 1985، ص 128.

(3) عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب/ الجزائر، د/ط، 1986، ص 54/53.

(4) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 47.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 34.

جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴿١﴾. وقال: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابِ﴾⁽¹⁾.

فالشمس والقمر والليل والنهار علامات اعتاد الناس عليها، فأدركوا ما تحمله من رسائل، وفهموا عن الخالق عز وجل حقيقة وجودها الجوهرية، وهي معرفة الحساب والعدد، وهذه المعرفة تعينهم على قضاء حوائجهم وأغراضهم الدينية والدنيوية في إطارها الزمني المحدد، دونما تقدم أو تأخير أو تداخل. ثم إن معرفة الناس بالعقد لا تقتصر على حدود معرفتهم بالحساب المتعلق بحياتهم الدنيا، بل تتجاوزها لتبلغ فهم حقيقة ومعنى الحساب ما بعد الحياة الدنيا، أي يوم القيامة، وفي ذلك يقول الجاحظ: "والحساب يشتمل على معان كثيرة ومنافع جليلة، ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله معنى الحساب في الآخرة"⁽²⁾.

وبالنظر إلى أهمية العقد فإن الجاحظ يؤكد على أن عدم المعرفة به يفسد الكثير من النعم التي سخرها الله لنا للاستعانة بها على شؤون حياتنا، ويحلّ بكل المصالح والمنافع، بما في ذلك آية التواصل، واختلال ما سخر لنا من مقومات وكل ما من شأنه أن يكون لنا عوناً وسنداً نستعين به في مختلف شؤون حياتنا، وقد قرن ذلك بأهمية اللفظ والخط، فقال: "وفي عدم اللفظ، وفساد الخط، والجهل بالعقد فساد جلّ النعم، وفقدان جمهور المنافع، واختلال كل ما جعله الله لنا قواماً، ومصالحة ونظاماً"⁽³⁾.

ولما كانت المعرفة بالعقد ذات أهمية بالغة في حياة الناس، فقد أشار الجاحظ إلى الخسارة الفادحة التي تصيب الجاهل بعدد السنين والشهور، وبمنازل القمر وحالات المدّ والجزر⁽⁴⁾.

ج- التواصل عن طريق النّصبة:

قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ سورة المعارج/43

والنّصّب هنا ما ينصب للعبادة. وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ سورة الفرقان/45.

فوجود الظل دليل على وجود الشمس، وحركة الظل متعلقة بحركة الشمس، فمعرفة الناس بأحوال الظل وتقلباته، إنما يستدلّ عليه بمعرفتهم بأحوال الشمس وتدرّجها من الشروق إلى المغرب، فكلما ازداد ارتفاع الشمس ازداد تقلص حجم الظل، فضلاً على أن وجود الظل يدلّ على وجود الشمس، وغروب الشمس دليل على زوال الظل وتلاشيه. وكلّ تلك الأدلة ترشد العاقل منّا إلى إدراك قدرة الله وعظمته وأحقيته بتفردّه وحده بالعبادة دون سواه.

فكلّ تلك الأدلة المستخلصة من بعض مظاهر الكون هي بمثابة رسائل غير ناطقة، غير أنّها معبرة مبيّنة، عن حقائق معيّنة، يعيها الإنسان ويفهمها، فيحدث الاتصال، وتُستنبط الدلالة.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 80.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 80.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 80.

(4) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 38/39.

إنّ ما يدركه الإنسان من معانٍ ودلالاتٍ من خلال تلك الموجودات التي تملأ الكون من جمادات وأجرام هي ما يطلق عليها الجاحظ اسم النّصبة، التي هي صنف من أصناف الدّلالة الخمسة التي ذُكرت آنفاً. فإن كان الجاحظ قد ميّز بين أدوات البيان من حيث المادّة والوظيفة، ويتعلّق الأمر باللفظ والخطّ والإشارة والعقد، فإنّ حديثه عن النّصبة "قد جاء مجملاً، وربما غامضاً، وقد أحسنّ بذلك بعض الدّارسين، ووصف كراتشكوفسكي هذه الدّلالة بأنها غير واضحة تماماً"⁽¹⁾.

غير أنّه من الممكن استنباط مفهومها، وإدراك المراد بها من خلال ما نجده في ثنايا كتب الجاحظ؛ فالنّصبة صنف من أصناف الدلالات التي عرضها الجاحظ، والتي تمت الإشارة إليها سابقاً، فهي الحال التي تنبئ عن وضعيّة الحيّ أو الجامد دون الاستعانة باللفظ أو الإشارة، وهي "بمثابة النّطق لدى الإنسان والحيوان، ولهذا اعتبرها الجاحظ نوعاً من أنواع البيان بمعناه الفلسفيّ لديه"⁽²⁾. فقال: "...وكيف جعلنا دلالة الأجسام الصّامتة نطقاً، والبرهان الذي في الأجرام الجامدة بياناً"⁽³⁾.

إنّ الصّامت والتّاطق يستويان في التّعبير بهذه الوسيلة البيانيّة جامداً كان أو نامياً، لأنّها "الحال الناطقة بغير لفظ، والمشيرة بغير اليد"⁽⁴⁾، حيث إنّه "متى دل الشّيء على معنى فقد أخبر عنه، وإن كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكناً"⁽⁵⁾.

فهذا يعني "أنّ جميع أصناف المخلوقات دالّة على حالها بالنّصبة، لكنّ الإنسان وحده الذي يستطيع من بين هذه الإبداعات الإلهيّة أن يتبيّن أمرها"⁽⁶⁾. وهذا ما عناه الفضل بن عيسى الرّقاشي حين قال: "سل الأرض من شقّ أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك، فإن لم تجبك حواراً، أجابتك اعتباراً"⁽⁷⁾.

ومن هنا يصبح الجامد حيّاً، معبّراً عن حاله، مفصّحاً عمّا فيه، وإن لم ينطق، مُشاكلاً بذلك من آتاه الله ملكة المنطق والبيان، الذي هو الإنسان "فموضوع الجسم ونصبته، دليل على ما فيه، وداعية إليه، ومنبهة عليه، فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه، قد شارك في البيان الإنسان الحيّ الناطق"⁽⁸⁾.

والتأمّل في معظم النّصوص التي أوردها الجاحظ عن النّصبة يدرك منذ الوهلة الأولى أنّ استنباط الدّلالة، واستخلاص المعرفة من خلال أحوال المخلوقات لا يؤتى -بأيّ حال من الأحوال- لأيّ كان من النّاس، بل يختصّ به فئة تستقرئ حقائق الموجودات، وكنه العلامات التي تملأ علينا عالماً المترامياً "عن طريق التأمّل في معطيات الكون، وإعمال القياس، واستنباط البرهان في سبيل الاستدلال على عظمة الله من خلال النّظر والكشف عن عظمة مخلوقاته"⁽⁹⁾.

لذا فإنّ هذه الفئة من النّاس، وهم من أنصار الفكر الاعتزاليّ الذين يؤمنون بدور العقل الذي هو آلة المعرفة، في التّمييز بين الإنسان والبهيمة، والذي هو نتاج الاستطاعة والتّمكين، فالإنسان المثاليّ العاقل المتأمّل

(1) عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، مكتبة الآداب، القاهرة، طبعة 2006، ص 57.

(2) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء/المغرب، ط1، 1404هـ/1984م، ص 34.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/6، ص 5.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، 81.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 82/81.

(6) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 34.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، 81، و308.

(8) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 35.

(9) عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، ص 75.

يدرك أنّ "المخلوقات تدلّ على الخالق، وتقدّم لنا أروع برهان على وجود الله"⁽¹⁾. ويذكر الجاحظ أنّ أحد الخطباء قال: "أشهد أنّ السموات والأرض آيات دالات وشواهد قائمات، كلّ يؤدّي عنك الحجّة، ويشهد لك بالرّبوبيّة"⁽²⁾.

فالكون مليء بالعلامات التي تبتّ رسالاتها لكلّ متأملٍ، فيفهم دلالاتها، ويدرك الحقائق الكونيّة الخفيّة كالرّبوبيّة، وآثار القدرة الإلهيّة، التي تتجلّى في خلق الكون، وتدبير شؤونه.

فلأجرام والجمادات تنبئك عن حالها، وتبلغك رسالتها، دون أن تحدّثك، أو ترسل إليك بإشارة أو إيماءة، فهي في الكون دالٌّ على مدلول يدرك بملاحظة الإنسان الثاقبة، ونظرته المتفحّصة للعلاقة بين الأسباب والنتائج، "إذا رأى السّماء وقد تلبّدت سحبا تسيّ له القول إنّ عارضا سيمطر، فإن كان عارفا بشؤون الأنواء، وطالت عشرته في اختبار التّقلّبات الطّبيعيّة، أمكنه أن يميّز بين السّحاب الممطر من السّحاب المؤذن بعواصف الرّياح، وهيجان الرّمال، بل منهم من -إذا أمعن النّظر في السّحب وتبصّر مواقع بعضها من بعض مدقّقا كثافة تراكيبيها- تنبأ بما قد يصحب الأمطار من حجارات البرد"⁽³⁾.

وتأكيدا لمفهوم النّسبة نورد قول الإمام أبي طاهر إسماعيل النحيسي: "الدّلالة بالنّسبة القائمة في خلق الأرضين والسّموات والحيوانات، كالدّلالة المسموعة من العقلاء، والناطقين والفصحاء المتكلّمين بأبين البيان، بل النّسبة أصدق إعلاما، وأرقّ إفهاما، وأنصح وعظا، وأفصح لفظا، ولذلك قال بعض الرّهّاد: أشهد أنّ في السّموات والأرض دلائل، وآيات وشواهد قائمات كلّها تؤدّي عن الله الحجّة، ويشهد له بالرّبوبيّة"⁽⁴⁾.

فتلك إشارة إلى أنّ كلّ ما في السّموات والأرض يحيل على وحدانيّة الله عزّ وجلّ، وكذلك العلامات الطّبيعيّة الدّالة تحيل على معنى النّسبة، كاحمرار الوجه واصفراره، والشّحوب والكدر، والسّمنة والهزال، وكلّ ما يعتري الإنسان من ملامح يستدلّ بها النّاظر على أعراض صحيّة، قد يربطها بأسبابها الطّبيعيّة، فيدرك حقيقتها من خلال تلك القرائن والأمارات التي هي علامات غير لغويّة، تؤدّي دلالات عقليّة لا دخل للإنسان فيها، وهو ما يعنيه الجاحظ بقوله: "وجعل بيان الدّليل الذي يستدلّ تمكينه المستدلّ من نفسه، واقتياده كلّ من فكّر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان، وحُشي من الدّلالة، وأودع من عجب الحكمة. فالأجسام الخرس الصّامته ناطقة من جهة الدّلالة، ومعربة من جهة صحّة الشّهادة، على أنّ الذي فيها من التدبير والحكمة مخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، كما خبر الهزال وكسوف اللّون عن سوء الحال، وكما ينطق السّمّن، وحسن النّظرة عن حسن الحال"⁽⁵⁾. فالمرسل هنا ليس إنسانا يعبر عمّا في نفسه نطقا أو كتابة أو إشارة، إنّما هو الكون وما يحويه من أجسام جامدة صامتة، غير أنّها تعبّر عن حالها برسالات يهتدي المرسل إليه إلى حقيقتها بالتفتيش عنها بإعمال فكره فيها، وتدبره في شأنها. وبذا يكون البيان، فيقع التّواصل.

ويورد الجاحظ نماذج شعريّة حول الحال الناطقة بالمعاني والدلالات، فيقول: "وقد قال الشاعر:

(1) علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص 240.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 81.

(3) عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 46/45.

(4) أبو عبد العباس أحمد بن عمار المقرئ، ظاءات القرآن الكريم، شرح أبي الطاهر إسماعيل بن أحمد، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط/1، 1991، ص 61/62.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 34.

فعاجوا فأثنوا بالذي أنت أهله ولو سكتوا أثنت عليك الحقائق.

وقال آخر:

متى تك في عدوٍّ أو صديق تخبّرك العيون عن القلوب.
وقد قال العكليّ في صدق شمّ الذئب وشدة حسّه واسترواحه:

يستخبر الرّيح إذا لم يسمع بمثل مقراع الصفا الموقّع.
وقال عنتره وهو يصف نعيب غراب:

حرقّ الجناح كأنّ لحيّ رأسه جلمان بالأخبار هشّ مولع⁽¹⁾.

وما يؤكّد أداء الحالات الطّبيعيّة والعلامات غير اللّغويّة لدلالات تعني عن النّطق والإفصاح بالكلام قول الجاحظ أيضاً: "قال خطيب من الخطباء حين قام على سرير الإسكندر وهو ميّت: الإسكندر كان أمسٍ أنطق منه اليوم، وهو اليوم أوعظ منه أمس، ومتى دلّ الشّيء على معنى، فقد أخبر عنه وإن كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكناً"⁽²⁾.

"إنّ العالم في نظر الجاحظ -رغم اختلاف مظاهره- يعتبر نظاماً إشاريّاً. إنّه ناطق بأجرامه ونباته وحيوانه"⁽³⁾. وهذا النّطق هو الإبانة عن المعاني والإفصاح عنها، بل هو البيان بعينه، "ومعنى هذا أنّ الدّلالة في نظر أبي عثمان كيفما كان نوعها وشكلها الخارجي تعود في الأصل إلى اعتبارها نطقاً"⁽⁴⁾، فقد أكّد أنّ "الدّلالة في الموات الجامد كالدّلالة التي في الحيوان النّاطق، فالصّامت ناطق من جهة الدّلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان"⁽⁵⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 81 / 82.

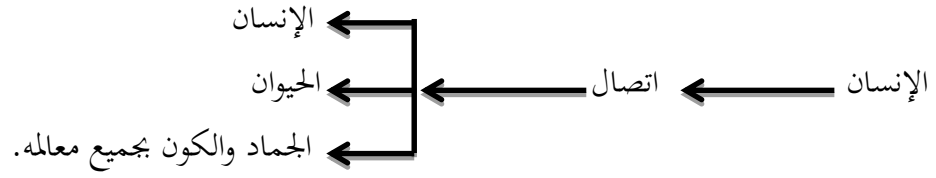
(3) إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 44 / 45.

(4) المرجع نفسه، ص 45.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، 81، وينظر الحيوان، ج/1، ص 34 / 45.

خاتمة الفصل الثاني:

في الختام، فإنه يمكن القول أنّ الجاحظ من خلال حديثه المطوّل عن البيان وأصناف الدلالات قد بيّن أقسام تواصل الإنسان مع محيطه الحيّ والجماد، والذي كان فيه قاسما مشتركا في أنماط الاتّصال الثلاث التي يوضّحها المخطّط التالي:



الفصل الثالث :

اللغة والسياق

الاجتماعي عند

البحاظر.

توطئة.

المبحث الأول: مفهوم السياق لغة واصطلاحاً.

- أولاً: في مفهوم السياق.

أ- السياق لغة.

ب- السّياق اصطلاحاً.

1- عند الأقدمين.

2- عند المحدثين.

المبحث الثاني: في مفهوم السياق الاجتماعي وملامحه في التراث البلاغي العربي.

- أولاً: مفهوم السياق الاجتماعي.

- ثانياً: ملامح السياق الاجتماعي وفكرة سياق الموقف ((Context of situation)) ، وعلاقتها

بمقولة: ((لكل مقام مقال)) في التراث البلاغي العربي:

أ- عند بشر بن المعتمر.

ب- عند ابن قتيبة.

ت- عند الجاحظ.

ث- عند قدامة بن جعفر.

ج- عند أبي هلال العسكري.

ح- عند السكاكي.

المبحث الثالث: فكرة السياق الاجتماعي عند المدرسة الاجتماعية ونظرية السياق لجون روبرت فيرث.

- أولاً: أصل الفكرة عند أنصار المدرسة الاجتماعية.

- ثانياً: المدرسة الاجتماعية وثنائيات دي سوسير.

- ثالثاً: سياق الموقف والبعد التداولي للخطاب.

- رابعاً: علاقة اللغة بالموقف في اللسانيات الاجتماعية.

المبحث الرابع: اللغة وسياق الموقف عند الجاحظ.

ت- مسألة ملائمة الكلام لأحوال المخاطبين.

ث- حقيقة الصلة بين اللغة ((المقال)) والموقف ((المقام)) عند الجاحظ.

ج- الدور التأثيري للموقف في توجيه المعنى واستمالة المتلقي.

ح- دور الموقف الزماني، والسلوك الاجتماعي في تحديد المعنى.

خ- علاقة الحركة الجسميّة ((Kenesis)) بالمقام ودورها في توجيه الدلالة.

المبحث الخامس: البلاغة ومقتضى الحال عند الجاحظ.

- أولاً: في مفهوم البلاغة وصلتها بمقتضى الحال.

- ثانياً: تعدّد أنماط الكلام بتعدّد الأغراض والمناسبات وأحوال المتلقّي.

المبحث السادس: أثر عوامل الزمان والمكان في دلالات الألفاظ.

- أولاً: تطور دلالات الألفاظ بين الجاهليّة والإسلام (الضرورة، المخضرم، الغائط، العذرة، التّجو).

- ثانياً: بعض الألفاظ المحدثّة في الإسلام لم تكن موجودة في الجاهلية. (القرآن/ الفرقان، المنافق، الفاسق،

المشرك، الكافر، التّيّم).

- ثالثا: المتروك من التراكيب الشائعة في الجاهلية لمخالفتها الموقف الاجتماعي الجديد (انعم صباح، انعم ظلاما، أبيت اللعن، ربي وربنا للسيد والملك، ورب البيت ورب الدار).
 - رابعا: المتروك من التراكيب الشائعة في الجاهلية.
- المبحث السابع: الكناية والسياق الاجتماعي عند الجاحظ.
- أولا: في مفهوم الكناية.
 - ثانيا: الكناية عند الجاحظ.
 - ثالثا: الكناية وعلاقتها بالمقام عند علماء العربية.
 - رابعا: استخدام العرب الكناية بالعصا في سياقات مختلفة.
 - خامسا: استخدام الكناية في مواقف العدول عن الإفصاح باللفظ الحادش والمستهجن اجتماعيا.
 - سادسا: استخدام الكناية في مواقف الوعظ والنصح.
 - سابعا: استخدام الكناية في مواقف الإبلاغ عن الخيانة.
 - ثامنا: استخدام الكناية في مواقف الإنذار والتحذير من خطر قادم.
- المبحث الثامن: المثل والسياق الاجتماعي عند الجاحظ.
- أولا: في مفهوم المثل.
 - أ- المثل لغة.
 - ب- المثل اصطلاحا.
 - ثانيا: كلمات للرسول صلى الله عليه وسلم اتخذت أمثال، وتورد في مواقف خاصة.
 - ثالثا: صلة المثل بالسياق الاجتماعي.
- 1- أمثال سيقت في مقامات النصح والوعظ.
 - 2- أمثال سيقت في مقامات التحذير والتخويف والترهيب.
 - 3- أمثال سيقت في مقامات استحالة حصول الشيء وتعذر حدوثه.
 - 4- أمثال سيقت في مقامات التفاضل في صفات مختلفة.
 - 5- أمثال سيقت للتعبير عن فوات الأوان، و تعذر تدارك ما مضى ونقضى وحصل وحدث.
- المبحث التاسع: الرطانة وسياق الموقف عند الجاحظ.
- أولا: في مفهوم الرطانة.
 - ثانيا: الرطانة ومقام التخويف والترهيب وإيهام المتلقي بالخطر والهلاك المهدق..
- المبحث العاشر: خروج الكلام عن مطابقة مقتضى الحال، ومخالفة الظاهر.
- أولا: اللغز في الجواب مظهر من مظاهر خروج الكلام عن مقتضى الحال.
 - ثانيا: بين اللغز في الجواب والأسلوب الحكيم والمغالطة.
 - ثالثا: أغراض خروج الكلام عن مطابقة مقتضى الحال باستخدام اللغز في الجواب عند الجاحظ.
- أ- موقف التطرف والدعابة.
 - ب- موقف التخلص من إحراج السائل.
 - ت- موقف التهكم.
- المبحث الحادي عشر: الدلالة الاجتماعية للرمز والإيماء.
- أولا: في مفهوم الرمز.

- ثانيا: استخدم الرمز في موقف التحذير من خطب ما.

المبحث الثاني عشر: السياق والدلالة المجازية.

- أولا: اللفظ بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي.

- ثانيا: الاستعمال الحقيقي والمجازي لكلمتي ((أكل)) و((ذاق)). والعلاقة بين الاستعمالين.

المبحث الثالث عشر: بعض ألفاظ الطّعام والدّعوة إليه، وعلاقتها بالسياق الاجتماعي:

- أولا: ألفاظ الطعام والسياق الاجتماعي.

- ثانيا: ألفاظ الدعوة إلى الطعام والسياق الاجتماعي.

د- خاتمة الفصل الثالث.

توطئة:

أضحى من المسلمّ به أنّ اللّغة لا تعيش إلاّ في أحضان المجتمع، وقد وجدت يوم أحسّ النّاس إلى التّفاهم فيما بينهم، فنشأت هذه الصّلة الوثيقة بين اللّغة والمجتمع، فانبرى علماء اللّغة وعلماء الاجتماع يدرسون أهمّية اللّغة في تفاعلها مع المجتمع، فظهر ما يسمّى بالتحليل الاجتماعيّ للّغة، ودراسة الاستعمال اللّغويّ الفعليّ بكلّ أبعاده الاجتماعيّة.

لذا فإنّ موضوع السّياق الاجتماعيّ للّغة من الموضوعات الأساسيّة والمهمّة التي يعالجها المختصّون في هذا المجال، في محاولة منهم للإجابة عن الأسئلة التالية: من يتكلّم؟ ومع من يتكلّم؟ وبأيّ لغة؟ وفي أيّ مناسبة؟ آخذين بعين الاعتبار كلّ عوامل المكان والزّمان وما يلقّهما من عوامل حيّاتيّة اجتماعيّة، أو سياسيّة، أو ثقافيّة، فضلا عن دراسة الموقف من الكلام من ترحيب، أو قبول، أو إعراض، أو امتناع، وغيرها. فمن خلال تلك العوامل يُهتدى إلى المعاني والدلالات، إذ لا وجود للمعاني خارج السّياق، حسب ما يقرّره رواد المدرسة الاجتماعيّة الحديثة التي يتزعمها (ج. فيرث).

لذا فإنّ هذا الفصل سيسعى إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما علاقة الحدث الكلاميّ بالموقف الاجتماعيّ عند الجاحظ؟ وما أبعاد هذه العلاقة؟ وكيف عرض لها؟
- ما مدى تحكّم الموقف الاجتماعيّ في توجيه الخطاب اللّسانيّ عنده؟
- فيم تتقاطع تحليلات الجاحظ وتحليلات المتخصّصين في اللّسانيّات الاجتماعيّة الحديثة للخطاب اللّسانيّ وفق الموقف الاجتماعيّ، وفيم تفترق؟

البحث الأول: مفهوم السياق لغة واصطلاحاً:

أولاً: في مفهوم السياق:

أ- السياق لغة:

ورد لفظ السياق في اللغة العربية في مادة ((س، و، ق)) التي يُراد بها حَدْوُ الشَّيءِ، يقال ساقه يسوقه سوقاً وسياقاً "في معنى حداه، أي دفعه أمامه"⁽¹⁾. وقد انسقت الإبل أي تتابعت، وفي حديث أمّ معبد⁽²⁾: "فجاء زوجها يسوق أعنزاً عجافاً ما تساوق"⁽³⁾. أي: ما تتابع، والمساوقة: المتابعة، كأنّ بعضها يسوق بعضها. وساق إليها الصّدّاق والمهر سياقاً وأساقه، وإن كان دراهم أو دنانير، لأنّ أصل الصّدّاق عند العرب الإبل، وهي التي تساق، فاستعمل ذلك في الدرهم والدّينار وغيرهما...، والسياق: المهر. وساق بنفسه سياقاً: نزع بها عند الموت، "تقول رأيت فلاناً يسوق سوقاً، أي ينزع نزعاً عند الموت"⁽⁴⁾. و"لم يذكر الجوهري في صحاحه، ولا ابن فارس في مقاييسه، ولا ابن منظور في لسانه سياق الكلام، وقد فعل ذلك الزّمخشرى عندما ذكر سياق الكلام ضمن المعاني المجازية التي يستخدم فيها اللفظ"⁽⁵⁾، فقال: "ومن المجاز: تساوقت الإبل: تتابعت، وهو يسوق الحديث أحسن سياق، وإليك ساق الحديث، وهذا الكلام سياقه كذا، وجئتك بالحديث على سوقه، أي سرده"⁽⁶⁾. ويقصد بالسرد التّوالي والتّتابع، كما في قوله: "سرد الحديث والقراءة، جاء بهما على ولاء"⁽⁷⁾.

ب- السياق اصطلاحاً:

1- عند الأقدمين:

ورد لفظ السياق في التراث العربيّ بهذه الصيغة، كما ورد بصيغ أخرى تؤدّي نفس المعنى، أو ما يقترب منه، مثل: الموقف، الحال، المقام، القرينة (القرائن)، الدليل، المشاهدة، وهذه المصطلحات تداولها اللغويّون والأصوليون والمفسّرون.

غير أنّ البلاغيّين بوجه خاصّ استخدموا مصطلحي الحال والمقام للدلالة على ما نسمّيه سياق الموقف، أي على القرائن الخارجيّة المتعلّقة بالمتكلم أو المخاطب أو الحالة العامّة للكلام باعتبار المكانة الاجتماعيّة لطربيّ التّخاطب.

فعلماء البلاغة أكثرها من استخدام مصطلح "الحال" وأضافوا مصطلح "مقتضى الحال"، فقالوا في تعريفهم للبلاغة: "بلاغة الكلام هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته"⁽⁸⁾.

وقد أطلق الجاحظ مصطلح ((النّسبة)) يريد به ((الحال)) كما سلف ذكره في الفصل السّابق.

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتّوزيع، 1399هـ/1979م، ج/3، ص 117. والصّاح للجوهري، مراجعة وتحقيق محمد محمد تامر/ أنس محمد الشامي، زكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، د/ط، 2009م، ج/4، ص 1499.

(2) أمّ معبد: الصحابية التي استضافت رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيمتها أثناء هجرته من مكة إلى المدينة.

(3) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط/3/1414هـ/1994م، ج/10، ص 166.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة ((سوق))، ج/7، ص 305.

(5) عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الكتب، القاهرة، ط/1، 1991م، ص 25.

(6) الزّمخشرى، أساس البلاغة، قراءة وشرح وضبط محمد نبيل طريقي، دار صادر، بيروت، ط/1، 1430هـ/2009م، ص 314.

(7) المرجع نفسه، ص 392.

(8) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المكتبة الأزهرية للتّراث، مصر، ط/3/1413هـ/1993م، ص 7.

أما اللغويون، فقد ورد لفظ السياق عندهم ليؤدّي المعاني التالية⁽¹⁾

- تتابع الكلمات في الجمل، أو الجمل في النصوص.
- المقام الذي يصاحب الكلام.
- القصّة أو الظرف الخارجي الذي يمكن فهم الكلام على ضوءه، ويضاف إلى ذلك ما يستفاد من المقال. وأهمّ ما يمكن استخلاصه من هذا كلّه، هو أنّ مفهوم السياق الذي يراد به الظرف الخارجي المحيط بالحدث الكلامي، والذي هو موضوع دراستنا، يُراد به في التراث العربيّ كلّاً من الحال والمقام والموقف، وقد يتّسع هذا المفهوم ليشمل ما يعرف في الدّراسات الحديثة ما يسمّى بسياق النّص ((verbal context))، وسياق الموقف أو المقام الخارجي ((context of situation))، أي أنّ دلالة الحدث الكلاميّ تستفاد من عنصرين أساسيين، هما المقال والمقام، واللذان يطلق عليهما:
- السياق اللغويّ: وهو ما يستفاد من عناصر مقالية داخل النّص.
- السياق غير اللغويّ: وهو ما يستفاد من عناصر غير لغوية خارج النّص، كشخصية المتكلّم، والسّامع، وجميع الظروف المحيطة بالكلام كاليئة المكانية والزّمانية، وحالة الجوّ، والحالة السياسيّة والاجتماعيّة...

2- عند المحدثين:

يستعمل لفظ السياق مقابلاً للمصطلح الإنجليزي ((Context))، الذي يراد به: "المحيط اللغويّ الذي تقع فيه الوحدة اللغوية، سواء أكانت كلمة أو جملة في إطار من العناصر اللغوية أو غير اللغوية"⁽²⁾. ويرى هاليداي ((M. Halliday)) أنّ السياق "هو النّص الآخر، أو النّصّ المصاحب للنّصّ الظاهر، وهو بمثابة الجسر الذي يربط التمثيل اللغويّ ببيئته الخاصّة"⁽³⁾.

وترى ((بروس إنغام Bruce Ingham)) أنّ "السياق يعني واحداً من اثنين: أولاً: السياق اللغويّ وهو ما يسبق الكلمة وما يليها من كلمات أخرى، وثانياً السياق غير اللغويّ: أي الظروف الخارجة عن اللغة التي يرد فيها الكلام"⁽⁴⁾.

فلاشك أنّ المحدثين يكادون يتفقون حول مفهوم السياق، وحول قسميه: سياق يتعلّق بالمحيط اللغويّ الذي تعيش فيه الكلمة، فتتوقّف دلالتها على ما يسبقها وما يليها من وحدات لغوية، وسياق يتعلّق بالمحيط الخارجي الذي يرد فيه الحدث الكلاميّ، حيث تتدخل عوامل وظروف غير لغوية اجتماعية أو ثقافية أو نفسية...، في توجيه الدلالة، فيحدث التّأويل وفق ما تمليه تلك الظروف والملابسات، وهذا ما جاءت به نظرية السياق التي نادى بها العالم الإنجليزيّ (جون روبرت فيرث، 1960/1890)، والتي سيأتي الحديث عنها لاحقاً.

المبحث الثاني: في مفهوم السياق الاجتماعي، وملامحه في التراث البلاغيّ العربيّ.

أولاً: مفهوم السياق الاجتماعيّ:

(1) عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الكتب، القاهرة، ط1، 1991م، ص 27/26
(2) ينظر ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، دلالة السياق، جامعة أم القرى، السعودية، 1418هـ/ج1، ص 40.
(3) يوسف نور عوض، علم النص ونظرية الترجمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1، 1410هـ، ص 29.
(4) بروس إنغام، الزمن والجهة في اللغة العربية، ضمن السجل العلمي للندوة الأولى لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، العدد 1، ص 139.

السياق الاجتماعي هو "مجموعة الظروف الاجتماعية الممكن أخذها بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي والسلوك اللغوي..، وأحيانا يوسم بالسياق الاجتماعي للاستعمال اللغوي، ونقول أيضا ((السياق المقامي)) أو ((سياق المقام))، وهو المعطيات التي يشترك فيها المرسل والمستقبل حول المقام الثقافي والتفسي، والتجارب المشتركة بينهما، والمعارف الخاصة بكل منهما"⁽¹⁾.

أو هو "مجموعة من الظروف والأحوال والملابسات المتعلقة بالمقام الذي تُنطق فيه الكلمة، أو بمعنى آخر دراسة الكلام على وفق مراعاة المحيط الذي وقع فيه"⁽²⁾.

ولهذا فإنّ للسياق الاجتماعي علاقة وثيقة بالمقام الذي هو "مجموعة الشروط الاجتماعية والتاريخية والعوامل غير اللسانية التي يتحدّد بمقتضاها إنشاء العبارة أو العبارات في زمان ومكان ما، وهو ما يُعرف في اللسانيات بالسياق المقامي"⁽³⁾.

إنّ العلاقة بين السياق اللغوي والسياق الاجتماعي أو المقام هي علاقة تكامل، لما يؤدّيه الموقف الذي يرد فيه الكلام من توجيه للدلالة وإزالة للإبهام والغموض الحاصل على مستوى اللغة، فلا يمكن الفصل بين المعطيات اللغوية والمعطيات غير اللغوية التي تتصل بالحدث الكلامي، لأنها تسهم في توجيه الدلالة، وتحديد المعنى؛ ويمكن حصر المعطيات غير اللغوية في مجمل الخلفيات الثقافية والعوامل البيئية والزمانية، والمعطيات الاجتماعية، وتجارب الحياة المختلفة التي يشترك فيها كلٌّ من المرسل والمتلقي، فيتحقق التواصل بينهما وفقا لتلك المعطيات والظروف والملابسات.

وقد عدّ علماء النصّ المحدثون "المعطيات السياقية عناصر أساسية تؤثر في قيمة الخطاب وتأويله كلّما تعيّرت، أو تعيّر عنصر منها، وكلّما توفّر المتلقي على معلومات من هذه المكونات تكون أمامه حظوظ قوية لفهم الرسالة وتأويلها"⁽⁴⁾.

ثانياً: ملامح السياق الاجتماعي، وفكرة سياق الموقف «Contexte of situation» وعلاقتها

بمقولة ((لكلّ مقام مقال)) في التراث البلاغي العربي.

كان للعرب القدامى موقف من السياق اللغوي، وقد وضّحوا ذلك فيما قدّموه من دراسات تطبيقية لضروب الكلام ونصوصه الإبداعية، وذلك حين عاجلوا نظم الكلام، وأسرار تأليفه، وأساليبه المتنوعة، كما لم يغفلوا عن السياق المقامي الحالي، الذي يراعي فيه المتكلم مختلف الظروف والملابسات المحيطة بالحدث اللغوي التواصلية، كمنزلة المخاطب الاجتماعية والثقافية والتفسيّة، وذلك من خلال مقولة ((لكلّ مقام مقال))، فهذه المقالة تحدّد مدى أهميّة مراعاة السياق أو المقام في بيان دلالة العملية اللغوية"⁽⁵⁾.

ولهذا فلم تكن فكرة المقام والأحوال الاجتماعية والثقافية والظروف غير اللغوية المحيطة بالحدث الكلامي غائبة عن بديهية البلاغيين والنقاد العرب، ولعلّ من مظاهر اهتمامهم بالسياق وملابساته اهتمامهم أيضا إلى فكرة

(1) ينظر مسعود بودوخة، البلاغة العربية بين الإمتاع والإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 2018، ص 107.

(2) نعمة دهب فرحان، مقاربات سوسبولسانية، ص 303.

(3) المرجع نفسه، ص 444.

(4) مسعود بودوخة، البلاغة العربية بين الإمتاع والإقناع، ص 112.

(5) هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط/1، 1457هـ/2007م، ص 278.

((مطابقة الكلام لمقتضى الحال)) وهو تعريف أطلق على البلاغة ذاتها⁽¹⁾، وهذا ما دعاهم إلى الاهتمام بطبيعة المتلقي، ومراعاة مكانته الاجتماعية والثقافية، وظروفه النفسية والبيئية، مما يوجب تكييف الخطاب بما ينسجم وهذه الظروف، و يتفق وتلك العوامل.

فلا جدال في أنّ أحوال المستمعين تشمل "جميع الظروف التي يتأثرون بها، وتشكل أمزجتهم واتجاهاتهم، كالبيئة التي يسكنونها، وحالة المناخ السائد فيها، ونوع المهنة التي يشتغلون بها، وأحوالهم المعيشية والسياسية التي يخضعون لها، والمذاهب التي يعتنقونها، وغير ذلك من الظواهر الاجتماعية التي تؤثر في أجسام الناس وعقولهم، والوقوف عليها أمر مهمّ للبلّغ"⁽²⁾.

فمراعاة تلك المراتب والمنازل التي تخصّ المخاطبين، وأحوالهم، والظروف المحيطة بالخطاب، عامل هامّ لبلوغ الغاية من الكلام التي هي التأثير في المتلقي، وحصول المنفعة والفائدة، ولعلّ من بين علماء التراث الذين أثاروا هذه الفكرة أو أومأوا إليها:

أ- **بشر بن المعتمر (ت 210هـ):** ينقل لنا الجاحظ في بيانه كلاما لبشر بن المعتمر، يقول فيه: "المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال"⁽³⁾.

فهو يؤكّد على وجوب مطابقة الكلام للمقام الذي يقع فيه، حتّى يبلغ غايته الأسمى، وهي إحراز المنفعة. وليشّر كلامٌ كثير في هذا المجال، سيتمّ عرضه في مقامه.

ب- **ابن قتيبة (ت 276هـ):** يعرض علينا في كتابه أدب الكاتب كلاما، يتفق مع كلام بشر، ويتقاطع معه في مجال وجوب مطابقة المقال للمقام، حين يدعو الكاتب أن تكون ألفاظه "على قدر الكاتب والمكتوب إليه، وألا يعطي خسيس الناس رفيع الكلام، ولا رفيع الناس خسيس الكلام"⁽⁴⁾.

ت- **الجاحظ (ت 255هـ):** يؤكّد الجاحظ أنّ مدار الأمر في عملية الإبلاغ والتواصل أن يسوق القائل أو المتكلم خطابه وفق الظروف الخارجية المحيطة بالعملية اللغوية، فيقول: "لكلّ ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكلّ نوع من المعاني نوع من الأسماء"⁽⁵⁾.

ث- **قدامة بن جعفر (ت 337هـ):** يدافع قدامة بن جعفر عن هذه الفكرة، حين تحدّث عن أسلوب المدح الذي يختلف باختلاف درجة الممدوح الاجتماعية والسياسية والحرفية، ويقرّر أنّ انتقاء عبارات المدح بما يتفق ومراتب الممدوحين بات أمرا ضروريا، فيقول: "أمّا مدح ذوي الصناعات، فإنّ يُمدح الوزير والكاتب بما يليق بالفكرة والرؤية، وحسن التنفيذ والسياسة... وأمّا مدح القائد فبما يجانس

(1) ينظر الخطيب القزويني، الإيضاح، ص 32.

(2) فتحي فريد، المدخل إلى دراسة البلاغة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1978، ص 56.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، 136.

(4) ابن قتيبة، أدب الكاتب، شرح علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، ص 18.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 39.

البأس والتجدة، ويدخل في باب الشدة والبطش والبسالة... وأما مدح السوقة والبادية والحاضرة فينقسم بحسب انقسام السوقة إلى المتعشّين بأصناف الحرف وضروب المكاسب، وإلى الصّعاليك والخراب والمتلصّصة، ومن جرى مجراهم⁽¹⁾.

ج- أبو هلال العسكري (ت 395هـ): حين يستشهد -في كتابه الصناعتين- بما فعله الرسول صَلَّى اللهُ عليه وسلّم "لما أراد أن يكتب إلى أهل فارس كتب إليهم بما يمكن ترجمته... فسَهّل الألفاظ غاية التسهيل، حتّى لا يخفى منها شيء على من له أدنى معرفة في العربيّة، ولما أراد أن يكتب إلى قوم من العرب فتحّم اللفظ، لِمَا عرف من فضل قوّتهم على فهمه، وعادتهم لسماع مثله"⁽²⁾.

ح- السكّاكي (ت 626هـ): أثار السكّاكي قضية السياق الاجتماعي والخلفيات الاجتماعيّة والثقافيّة للخطاب وأطرافه حين يضرب لنا مثلاً من القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ العاشية 17 / 18 / 19 / 20. فالإبل والسّماء والجبال والأرض جمعت منسجمة في هذه الآيات، وهذا أمر يحمل في طياته نوعاً من الغرابة لدى الإنسان "ليُعد البعير عن خياله في مقام النّظر، ثم لُبّعه في خياله عن السّماء، وُبّعد خلقه عن رفعها، وكذا البواقي"⁽³⁾، فلا يعي سبب ورودها منسجمة متتابعة على هذا الشّكل إلّا من كان عارفاً بشؤون الحياة في البادية، وما يتّصل بظروف معاش الأعراب، أو بالأحرى من كان ذا خلفيّة ثقافيّة واجتماعيّة متّصلة بحياة البدو، وظروف عيشهم، وطبيعة بيئتهم.

فزوال الاستغراب والعجب من الجمع بين تلك الأسماء التي لا تبدو أنّها تنتمي إلى حقل دلالي واحد، لا يتم إلا بإدراك السياق الاجتماعيّ، والتوغّل في خبايا حياة العرب في مختلف نواحيها؛ فإذا كان مطعم أهل الوبر "ومشركهم وملبسهم من المواشي، كانت عنايتهم مصروفة -لا محالة- إلى أكثرها نفعاً، وهي: الإبل. ثمّ إذا كان انتفاعهم بها لا يتحصّل إلّا بأن ترعى وتشرب، كان جلّ مرمى غرضهم نزول المطر، وأهمّ مسارح النظر عندهم السّماء، ثمّ إذا كانوا مضطّرين إلى مأوى يأويهم، وإلى حصن يتحصّنون فيه، فلا مأوى ولا حصن إلّا الجبال"⁽⁴⁾. ففي النّص إشارة إلى ما تطالعنا به اللسانيات النّصيّة التي تهتم ببنية السياق والعلاقة بينها وبينية النّص، وهذا الأمر يمثّل أحد المقومات الفاعلة في اتّساق النّص، وخاصّة من الناحية الدلاليّة، "وكأنّ السكّاكي يشير إلى ما عُرف في المدارس الحديثة بالسياق الاجتماعيّ والثقافيّ، وهذا ما يدلّ على أنّ إدراك ترابط النّص وانسجامه وتأويله لا يمكن أن يحصل من غير افتراضات تكون لدى المتلقّي، وهذه الافتراضات تكون جزءاً لا يتجزأ من السياق الاجتماعيّ العام"⁽⁵⁾.

إنّ مراعاة الموقف الخارجيّ أو المقام عند الأداء الكلاميّ مسألة تتفق مع الفكر القائل بأنّه "لكل مقام مقال"، وهو فكر عربيّ أصيل، يعبر عن ذلك الانسجام والاتّفاق الحاصل بين الكلمة والظّروف المحيطة بها، تلك

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوانب، قسطنطينية، ط1، 1302هـ، ص 85 / 87.

(2) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين (الشعر والنثر)، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1371هـ / 1952م، ص 155.

(3) السكّاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2 / 1407هـ / 1987م، ص 257.

(4) المرجع نفسه، ص 257.

(5) مسعود بودوخة، البلاغة العربيّة بين الإمتاع والإقناع، ص 117.

الفكرة التي سبق إليها البلاغيون العرب منذ قرون خلت، وفي هذا الشأن يقول الدكتور "تمام حسان": "وحيث قال البلاغيون (لكلّ مقام مقال)، أي عندما راعوا ما يسمّى عند المحدثين بسياق الموقف، و(لكلّ كلمة مع صاحبها مقام)، أي عندما راعوا ما يُعرف في علم اللغة الحديث بسياق النصّ، وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كلّ اللغات، لا في العربيّة الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كلّ الثقافات على حدّ سواء، ولم يكن مالمينوفسكي وهو يصوغ مصطلحه الشّهير « Contexte of situation » يعلم أنّه مسبوق إلى مفهوم هذا المصطلح بألف أو فوقها. إنّ الذين عرفوا هذا المفهوم قبله سجّلوه في كتب لهم تحت اصطلاح المقام، ولكنّ كتبهم هذه لم تجد من الدّعاية على المستوى العالميّ ما وجد اصطلاح مالمينوفسكي من تلك الدّعاية بسبب انتشار نفوذ العالم الغربيّ في كلّ الاتجاهات..."⁽¹⁾.

المبحث الثالث: فكرة السياق الاجتماعي عند المدرسة الاجتماعية الحديثة، ونظرية السياق

لجون روبرت فيرث.

أولاً: أصل الفكرة عند أنصار المدرسة الاجتماعية:

أكّد ((جون روبرت فيرث)) على الوظيفة الاجتماعية للغة، ونظر إلى المعنى بوصفه علاقة بين العناصر اللّغويّة والسيّاق الاجتماعيّ، حيث تحدّد تلك المعاني وفق استعمالها في المواقف الاجتماعية المختلفة، "وبهذا فإنّ نظريّته في المعنى تدخل بشكل رئيس في صلب المباحث اللّغويّة الاجتماعية، إذ إنّ فحواها الأساس هو أثر الأشكال الاجتماعية المختلفة في البناء اللّغوي"⁽²⁾.

فاهتدى إلى ما يُعرف بسياق الموقف « Contexte of situation »، وهي فكرة لم يكن هو السّباق إليها، بل سبقه إليها الأنثروبولوجي البولنديّ ((برونسلاف مالمينوفسكي)) الذي ارتأى أنّه من الضّروريّ أن توضع كلّ ألفاظ الكلام في سياق الموقف لفهم مغراها الحقيقيّ، وقد قادته بديهته إلى فكرة (سياق الموقف) واستعان بها حين "واجهته مهمّة ترجمة مفردات وجمل من النّصوص الإثنوغرافيّة في الجزر التّرباينديّة شرقيّ غينيا إلى لغة إنجليزيّة مفهومة، فطرح على إثر ذلك ((نظرية سياق الموقف)) التي تعين الباحث على استيعاب معاني المفردات والجمل بالرجوع إلى معاني الوظائف التي تؤدّيها في السياقات الموقفية الخاصّة التي تستعمل فيها...، لذلك مثّلت هذه الخطّة أساساً استند إليه أنصار المدرسة الاجتماعية الإنجليزيّة في وضع نظريّة السياق الاجتماعيّ"⁽³⁾.

فلو جئنا بشخص من مجتمع متحضّر إلى مجتمع بدائيّ، وزودناه بترجمة حرفيّة للكلام المتداول في تلك البيئة البدائيّة، فإنّه لا يمكنه إدراك معناه إلّا إذا وضع في السياق الذي جرى فيه الحديث، ومن هنا استخلص (مالمينوفسكي) ضرورة وضع اللفظ في سياق الموقف أو سياق الحال (الماجريات) لفهم مغزاه الحقيقيّ.

وقد تبني (فيرث) هذا الرّأي، وأقرّ بأنّه مدين لمالمينوفسكي، ولكن في الوقت نفسه تنبّه إلى أنّ سياق الحال بالصّورة التي قدّمها (مالمينوفسكي) لم يكن مرضياً للاتّجاه اللّسانيّ الأكثر دقّة وإحكاماً، فرفض حصر السياق في الإطار الاجتماعيّ فقط، لما في ذلك من عزل للكلمة عن مستوياتها الصّوتية والصّرفيّة والنّحويّة والمعجميّة، حيث

(1) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط/5/1427هـ/2006م، ص 272.

(2) عبده الراجحي، اللغة وعلوم المجتمع، ص 22.

(3) نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسيولسانية، ص 295.

عمق (فيرث) مفهوم المعنى الذي اخترله (مالينوفسكي) بربطه بالبيئة الاجتماعية، حيث وسّعه ليشمل كافة مستويات اللغة، فقال بأنه "المعرفة المعنى يمكن أن نتقبل الحدث اللغوي بشكل كامل، وبعد ذلك نختبره على مستويات مختلفة بالترتيب التنازلي مبتدئين بالسياق الاجتماعي، ونتقدم من خلال النحو والمفردات إلى الأصوات ووظائفها"⁽¹⁾.

فجاءت عناية (فيرث) وأتباعه-(ستيفن أولمان) و(لودفيغ تغنشتاين Ludwig Wittgenstein 1889م-1951م)- بالسياق للكشف عن المعنى والدلالة التي يؤديها الحدث الكلامي، معارضا بذلك اللساني الأمريكي (بلومفيلد)، الذي أعرض عن دراسة الدلالة لأنها -برأيه- مهمة خارجة عن نطاق اللسانيات، فأراد (فيرث) أن يجعلها علما قائما بذاته، والمهمة الرئيسة للسانيات الوصفية.

ثانيا: المدرسة الاجتماعية وثنائيات دي سوسير:

كما رفض أصحاب هذه النظرية بناء فكرهم اللغوي على ثنائيات (دي سوسير) متجاوزين أصل الدلالة وطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، واهتموا بالدور الذي تؤديه الكلمات في السياق، أو الطريقة التي تستعمل بها، فعرفوا المعنى "بأنه حصيلة استعمال الكلمة في اللغة من حيث وضعها في سياقات مختلفة"⁽²⁾. فلا معنى للكلمة عندهم إذا وردت خارج السياق؛ إذ إنّ دراسة معاني الكلمات عند هؤلاء تتطلب تحليلا للسياقات والمواقف والأحوال التي ترد فيها أو الملاحظات التي تصاحبها، ولذلك اقترح بعضهم تقسيما للسياق شمل كل ما يتصل باستعمال الكلمة من علاقات لغوية وظروف اجتماعية وخصائص، وسمات ثقافية ونفسية وغيرها، فقسّموا السياق إلى أربعة أقسام⁽³⁾

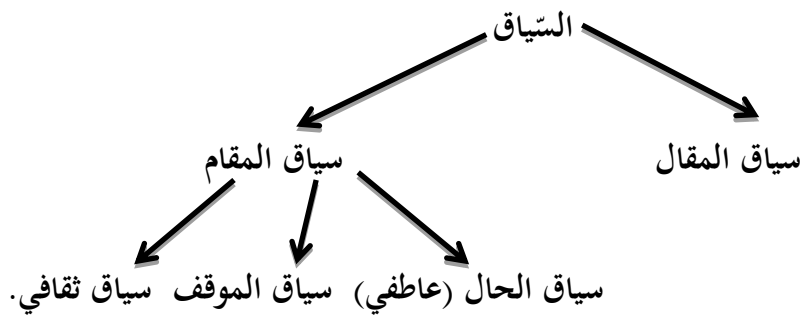
1- السياق اللغوي.

2- السياق العاطفي.

3- سياق الموقف.

4- السياق الثقافي.

ويمكن التعبير عن تلك التقسيمات بالمخطط التالي:



فخطر ل (فيرث) وأصحابه بلورة الفكرة، ومنحها الصبغة العلمية الدقيقة.

ثالثا: سياق الموقف والبعد التداولي للخطاب:

(1) عبد الكريم مجاهد، الدلالة عند ابن جني، مجلة الدارة، العدد الأول، شوال 1403هـ/ 1983م، الرياض، ص 169.

(2) أحمد محمد قنور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط/3 2008م، ص 354.

(3) المرجع نفسه، 354.

يُعبّر رواد اللسانيات الحديثة عن السياق الاجتماعي بجملة من المصطلحات والأسماء من قبيل الماخريات⁽¹⁾، والمسرح اللغوي، وسياق الحال، وسياق الموقف أو سياق المقام « Contexte of situation » تلك المصطلحات التي يعبرون من خلالها عن تلك الظروف والأحوال والملابسات غير اللسانية التي يجري فيها الحدث اللساني، أو بمعنى آخر الوقوف على أهم ما يميّز المحيط الخارجي الذي وقع فيه الكلام من أحوال متعلقة بالمخاطبين وبيئة الخطاب الزمانية والمكانية، وعوامل الثقافة والحضارة التي لها السلطة في توجيه المعاني والدلالات؛ وقد أشار إلى ذلك اللغوي الوظيفي ((هالداي)) حين ذهب إلى أنّ السياق يعني: "كلّ تلك العوامل ما وراء اللغوية (غير اللغوية) التي لها بعض الوقع على النصّ نفسه"⁽²⁾.

لذا فإنّ وجوب أخذ البعد التداوليّ للخطاب بعين الاعتبار أصبح مطلباً أساساً لدى علماء النصّ، فهم يرون أنّ هذا العامل هو أحد معايير الحكم على النصّ بالقبول « Acceptabilité » حين يكون ملائماً للسياق الذي يرد فيه.

"المقام إذاً أحد المقومات الفاعلة في اتّساق النصّ، وخاصّة من الناحية الدلالية، وعليه فإنّ نصيّة الخطاب لا تكتمل، ولا تستقيم إلّا إذا راعى صاحبه في إنجاز الظروف المحيطة التي سيظهر فيها النصّ، لذا فإنّ خطاباً يتعدّد كثيراً عن التقاليد الأدبية السائدة، وعن الأعراف الاجتماعية المتعارف عليها، لن يلاقي قبولا حسناً"⁽³⁾.

وفي هذا الشأن يؤكّد ((دي بوجراند)) أنّه "ينبغي للنصّ أن يتّصل بموقف يكون فيه، تتفاعل فيه مجموعة من المرتكزات والتوقعات والمعارف، وهذه البنية الشاسعة تسمّى سياق الموقف"⁽⁴⁾.

وعلى هذا الأساس فإنّ محلّ النصّ أو الخطاب لا بدّ أن يأخذ بعين الاعتبار الأبعاد السياقية للخطاب، خاصّة أنّ بعض الأشكال اللغوية لا يمكن فهم ما تحيل عليه دون الرجوع إلى سياق تلفظها، وهو ما يؤكّده كلٌّ من ((ج- براون Gillian Brown 1937)) و((جورج يول George Yule 1947 م)) بأنّه "على محلّ الخطاب أن يأخذ بعين الاعتبار السياق الذي يرد فيه الخطاب؛ إذ هناك بعض الحدود اللغوية التي تتطلّب معلومات سياقية أثناء التّأويل، ومن هذه الحدود المعينات مثل: هنا، الآن، أنا، أنت، هذا، ذلك، من أجل تأويل هذه العناصر، حين ترد في خطاب ما، من الضّروري أن نعرف (على الأقلّ) من هو المتكلّم، ومن هو المستمع، وزمان ومكان إنتاج الخطاب"⁽⁵⁾.

فالظروف والسّمات الاجتماعية والثقافية والدوافع النفسية للمتكلّم والمستمع، كلّها من مرتكزات سياق الموقف، ومن أسسه التي لا يقوم إلّا عليها.

رابعا: علاقة اللغة بالموقف في اللسانيات الاجتماعية:

(1) محمود السعران، علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط/2 1997م، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص 303.

(3) محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النصّ ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط/1 1429 هـ/ 2008م.

(4) دي بوجراند، النصّ والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط/1 1418 هـ/ 1998م، ص 97.

(5) محمد خطّابي، لسانيات النصّ/ مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط/1 1991م، ص 29.

من الموضوعات التي ترصدها اللسانيات الاجتماعية تنوع اللغة المعينة بتنوع الموقف الذي ترد فيه، مما يُنتج ما يسمّى باللّغة أو اللّهجة الموقفية التي تُنسب إلى الموقف الذي يجري فيه الحدث الكلامي، وهذا الموقف يتكوّن من (1)

- 1- طبيعة الموضوع والحدث الكلامي.
 - 2- شخصية المتكلّم والعلاقة بينهما.
 - 3- القناة المستعملة في عملية التّواصل (اللّغة/ الإشارة...).
 - 4- المكان الذي يجري فيه الحدث الكلامي، وما فيه من شخوص وأشياء.
 - 5- الزّمان الذي يرافق الحدث الكلامي، وما يصاحبه من ظروف وملابسات، كحالة الطّقس مثلاً.
- وبما أنّ الأساليب اللّغوية التي يستعملها الفرد تتغيّر بتغيّر الموضوع من جهة، والمشاركين بالحدث، أو المستمعين له من جهة أخرى، فإنّ اللّسانيات الاجتماعية تنظر إلى هذه المسألة، فتصبّ جلّ اهتمامها على دراسة المواقف الاجتماعية العامّة، ومراقبة التّعابير والكلمات التي يستعملها المتكلّم في هذه المواقف (2).
وتبعاً لذلك فإنّ لكل موقف كلامي لغة خاصّة به، (3)

- يستعمل الأسلوب الجامد في الخطابة الرسميّة والصلوات والأدعية...
 - يستعمل الأسلوب الرسميّ في لغة الصّحافة والتّدوات والمحاضرات الجماعيّة.
 - يستعمل الأسلوب الاستشاريّ الذي يشبه الأسلوب الرسميّ، ولكن لا يخطّط له بعناية في الاجتماعات العائليّة، أو بين أفراد الحيّ...
 - يستعمل الأسلوب العاديّ في مناقشة موضوع معيّن بين جماعة من النّاس يشتركون في مصلحة معيّنة.
 - يستعمل أسلوب الألفة الشديدة، وهو أقلّ الأساليب رسميّة بين الأصدقاء والأقارب ورفقاء العمل...
- ونتيجة لاشتغال الدارسين بالبعد الاجتماعيّ للّغة، واختلاف المواقف اللّغوية باختلاف المواقف الاجتماعيّة، فقد ظهر في إنجلترا تيار النظريّة السياقية التي طرحت هذه المسألة بشدّة، وتجلّت أفكارها ومبادئها في أعمال روادها الأوائل ولعلّ من أبرزهم (جون روبرت فيرث).

المبحث الرابع: اللغة وسياق الموقف عند الجاحظ

"يمكن أن نستخلص من بعض ما كتبه الجاحظ مجموعة من الحقائق العلميّة التي تتعلّق بموضوع مناسبة اللّغة للمقام، على نحو ما يشبه فكرة سياق الموقف ((Contexte of situation)) التي أوردتها (برونسلاف مالينوفسكي) (4). والتي نلخصها في المسائل التالية:

أولاً: مسألة ملائمة الكلام لأحوال المخاطبين:

(1) ينظر محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، مكتبة الآداب للنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط 2009م، ص 272.
(2) نايف خرما، أضواء على الدراسات اللسانية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، د/ط 1978م، ص 231.
(3) المرجع نفسه، 233/232.
(4) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 292.

يقول الجاحظ في هذا الشأن بأنه: "لكلّ ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكلّ نوع من المعاني نوع من الأسماء، فالسّخيف للسّخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال"⁽¹⁾.

فهذا إقرار منه صريح بوجود موافقة اللفظ للموقف الذي يجري فيه الحدث الكلامي، فلا بدّ أن يراعي المتكلّم المقام الاجتماعي للمخاطب ليسوق كلامه وفقه، إذ لا يجوز أن يساق كلام الخاصّة في مقام العامّة، كما لا يجوز عكس ذلك، كما لا يجوز التّصريح في مقام التّعريض، ولا التّعريض في مقام التّصريح، فرأس الأمر—عند الجاحظ— إنما هو قائم على "إفهام كلّ قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على أقدار منازلهم"⁽²⁾. حيث يرى أنّ "الوحشيّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من الناس، كما يفهم السّوقيّ رطانة السّوقيّ، وكلام النّاس في طبقات، كما أنّ النّاس أنفسهم في طبقات"⁽³⁾. وعليه فإنّه من غير الجائز أن يكلم الخطيب البليغ "سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السّوقة، ويكون في قواه فضل التّصرّف في كلّ طبقة"⁽⁴⁾.

فقد أوضح الجاحظ كما سلف ذكره في كثير من المواضع أنّ النّاس طبقات، منهم الخاصّة، ومنهم العوامّ وأشباه العوامّ، والنّساء وأشباه النّساء، والجهال وأصحاب الضّلالات، وأصحاب الأهواء والملل، والكتّاب وأصحاب المهن، والأعراب وأشباه الأعراب، فكلّ يخاطب على قدر عقله وفهمه؛ والمتكلّم الباتّ للخطاب بيده سلطة اختيار وانتقاء اللّغة، وله فضل التّصرّف فيها بما يناسب طاقة كلّ طبقة، وينسجم مع كلّ جماعة.

فهذه إشارة من الجاحظ إلى ضرورة مراعاة المقام الاجتماعي والثّقافي والنّفسي للمخاطب، ومخاطبته على قدر طبقته وحاله وتكوينه اللّغويّ الذي هو انعكاس—لا محالة—عن أبعاد مقاميّة تفرضها الطّروف الخارجيّة والاجتماعيّة المحيطة بالخطاب.

ثمّ يستطرد في المسألة ويقول: فإذا "أعطيت كلّ مقام حقّه، وقمت بالذّي يجبّ من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقوق الكلام، فلا تهتمّ لما فاتك من رضا الحاسد والعدوّ"⁽⁵⁾. فإعطاء كلّ مقام حقّه من الكلام الملائم، هو ما يحدث انسجاماً بين المقال والمقام، ويجسّد قصديّة المرسل وغايته من الخطاب.

ثانياً: حقيقة الصّلة بين اللغة (المقال) والموقف (المقام) عند الجاحظ:

ننتقل في حديثنا عن الصّلة بين اللّغة والموقف بعبارة أشهرها الجاحظ في الكثير من كتاباته، حين قال: "قد أصاب كلّ الصواب من قال: ((لكلّ مقام مقال))"⁽⁶⁾. تلك العبارة التي أضحت مثلاً يراود به أنّ "لكلّ أمر أو فعل أو كلام موضعاً لا يوضع في غيره"⁽⁷⁾، فيضرب غالباً لوجوب صوغ الكلام في موضعه، فهذا إقرار مبدئيّ من الجاحظ بتلك العلاقة الوثيقة بين الحدث اللّغويّ والإطار غير اللّغويّ الذي يجري في أحضانه، ومن هنا فهو يؤكّد بأنّه قد سعى إلى إثبات حقيقة علميّة، مفادها الصّلة الوثيقة التي تربط بين لغة الخطاب المستعملة وبين المقام

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 39.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 93.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 144.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 92.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 116.

(6) الجاحظ، الرسائل، ج/2، ص 93. وينظر الحيوان، ج/3، ص 43.

(7) ينظر الميداني، مجمع الأمثال، المعاونة الثقافية للأستانة الرضوية المقدسة، د/ط، 1366هـ، ج/2، ص 148.

الذي يساق فيه، وهذا حتى تتحقق الغاية من التواصل، وما يرافقه من الملابس الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية، وغيرها، مما يزود الكلام بالكثير من المعاني والدلالات.⁽¹⁾ فيقول فيما نقله من كلام ((بشر بن المعتمر))⁽²⁾: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار الحالات، فإن كان الخطيب متكلمًا تجنب ألفاظ المتكلمين، كما أنه إن عبّر عن شيء في صناعة الكلام واصفا أو مُجيبا أو سائلا، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين، إذا كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحن"⁽³⁾.

فالمستمعون الذين يقصدهم الجاحظ هم الطبقات التي يتكوّن منها المجتمع على اختلاف منازلهم ومراتبهم كالمتكلمين والنحاة والكتّاب والمعلمين والجواري والعروضيين والمناطقية والعوام والخواص...، أما الحالات فهي المناسبات التي يجري فيها الكلام، فالمستمع قد يكون واحدا في حالات مختلفة، ولكن المناسبة تختلف فتختلف تبعا لذلك المعاني.

فلا بدّ من إحداث انسجام بين ما يقال، والمخصوص بالقول، والغرض الذي يلقي فيه الكلام، بمراعاة الظروف المحيطة بالخطاب. وما كلام بشر إلا دعوة للمتكلم إلى ضرورة مراعاة مقام المستمع من حيث الطبقة التي ينتمي إليها، ليجعل كلامه ينسجم مع كل طبقة، فلا يمكن مخاطبة من لا حظ له من العلم بكلام المتكلمين، والعكس صحيح، وكذا مراعاة الظروف والأحوال المحيطة بأطراف الحدث اللغوي.

ويرى الجاحظ بأنّه من العيب أن يكون الخطيب المتكلم (من أهل علم الكلام) فاقدا للغة المتكلمين غير عارفٍ بألفاظها، وما يناسب المستمع المتكلم، فعليه أن يخلق انسجاما بين كلامه وطبقة المخاطب سواء أكان من أهل الكلام، أو من العوام أو من التجار أو من الأهل أو من العبيد أو من الإماء، أو أن يستخدم لغة أهل البادية من الأعراب الفصيحة العميقة، أو لغة العوام البسيطة، وهو يتحدّث في مجال علم الكلام، ويعدّ ذلك ضريا من العيوب التي تحلّ بطبيعة الصلة بين المقال والمقام، والتي تقوم على المناسبة والانسجام، فيقول: "وقبيح بالمتكلم أن يفترق إلى ألفاظ المتكلمين في خطبة، أو رسالة، أو في مخاطبة العوام والتجار، أو في مخاطبة أهله وعبدته وأمتته، أو في حديثه إذا تحدّث، أو خبره إذا أخبر، وكذلك فإنّه من الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب، وألفاظ العوام وهو في صناعة الكلام داخل. ولكلّ مقام مقال، ولكل صناعة شكل"⁽⁴⁾.

كما سبق الجاحظ إلى الإشارة إلى بعض الحقائق التي تقرّها اللسانيات الاجتماعية الحديثة ولسانيات النص على حدّ سواء، "حين يزيد في إيضاح العلاقة بين اللغة والمقام الذي تستعمل فيه، آخذا بعين الاعتبار كلّ العوامل التي تحكم العملية اللغوية، وهي عوامل متداخلة ومعقدة إلى حدّ بعيد"⁽⁵⁾. وذلك حين نقل عن (بشر

(1) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 193.

(2) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة. قال الشريف المرتضى: ((يقال أنّ جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجبيه)). تنسب إليه الطائفة ((البشرية)) منهم. له مصنفات في الاعتزال، منها قصيدة أربعين ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين، ومات ببغداد. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الباء، ص 55.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 146.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 368/369.

(5) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 193.

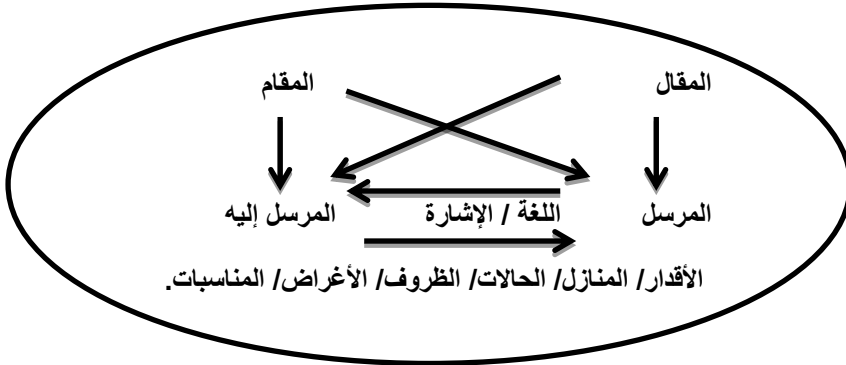
المعتمِر) هذا الكلام الذي يقول فيه: "والمعنى ليس يشرف أن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامّة، وإنّما مدار الشرف على الصّواب، وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام مقال، وكذلك اللفظ العامّي والخاصّي فإنّ أمكنك أن تبُلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك إلى أن تُفهم العامّة معاني الخاصّة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تُلطف عن الدّهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التّام"⁽¹⁾.

فهذا نصّ آخر يعبر عن العلاقة القائمة بين المقال والمقام في بعدها الطّبقي الاجتماعيّ، فالمعنى إمّا أن يكون للعامّة من النّاس، وإمّا أن يكون للخاصّة منهم، شرط أن يوافق المقال مقام الصّنفين (العامّة أو الخاصّة)، وما يجب أن يكون لكلّ طبقة وما يحيط بها من سمات كلاميّة تميّز إحداها عن الأخرى.

ومن خلال ما سبق يتبيّن لنا أنّ الجاحظ حريص على موافقة المقال للمقام حتّى تؤدّي الألفاظ دلالاتها في سياقها المحيط بها، فاهتمّ بالباتّ وأحواله، والسّامع وأحواله، والقناة وأشكالها، والظّروف والملابسات الخارجيّة المحيطة بتلك العناصر، وهو ما يسمّى بالسياق المقاميّ، وأقرّ بالترابطة الوثيقة بين تلك الأطراف، التي تفضي في حال تفاعلها وتكاملها إلى وضوح الدّلالة، واستقامة المعنى.

وسنحاول توضيح تلك العلاقة حسب المخطّط التالي:

الحدث التّواصلّي: لغوي / غير لغوي.



ثالثاً: الدور التّأثيريّ للموقف في توجيه المعنى واستمالة السّامع:

إنّ فهم العبارة وإدراك دلالتها ومعناها قد يتعدّى حدود المتكلّم والسّامع إلى الظّروف الأخرى المحيطة بالأداء الكلاميّ، كالغرض العامّ الذي يساق من أجله الكلام، والبيئة التي احتضنت الحدث الكلاميّ. ويؤكّد الجاحظ أهميّة هذا العنصر في الكشف عن المعنى، فيقول: "ومتى سمعت -حفظك الله- بنادرة من نوادر كلام الأعراب، فإنّك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها... وكذلك إن سمعت بنادرة من نوادر العوامّ ومُلحّة من ملح الحشوة⁽²⁾ والطّعام⁽³⁾، فإنّك أن تستعمل فيها الإعراب، أو تتخيّر لها لفظاً حسناً، أو تجعل لها من فيك مخرجا سرّياً، فإنّ ذلك يُفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها، ومن الذي أريدت له، ويذهب استطابّتهم إيّاها واستملاحهم لها"⁽⁴⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 146.

(2) الحشوة: أرادل القوم وأكدهم.

(3) الطّعام: أرادل النّاس وأوغادهم، يقال طير طعام. والطّعام الضّعيف والرّديء من كل شيء.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 146.

في النصّ إقرار صريح بالتّنزّه عن المعياريّة والانتقائيّة، والجنوح إلى الوصفية الواقعيّة، ونقل اللّغة كما وردت في سياقها، حتّى تسلك مسلك التّأثير في السّامع والتّمكّن من مواقفه وانفعالاته.

إنّ الغرض العامّ الذي سيق من أجله الكلام هنا هو التّأثير في نفس السّامع وإثارة مشاعره، أي إنّ وظيفة الكلام هنا هو كما يقول ((ستيفن أولمان)): "التّعبير عن العواطف والانفعالات وإثارة المشاعر والتّأثير في السلوك الإنساني"⁽¹⁾.

وقد ذهب ((أولمان)) إلى النّتيجة نفسها التي توصل إليها الجاحظ، وهي "أنّ وقوع الكلمات في نماذج من السياقات يكسبها جواً خاصاً ويحيطها بملاسات تعين في الحال على استحضار البيئة التي تنتمي إليها هذه الكلمات... وقد تزيد التّعابير الدّارجة واصطلاحات اللّهجات العاميّة في بهجة الأسلوب وحيويّته إذا استعملت استعمالاً لبقاً"⁽²⁾.

ويذهب الجاحظ ليؤكّد هذا الكلام بقوله: "وإن وجدتم في هذا الكتاب لحناً، أو كلاماً غير معرب، أو لفظاً معدولاً عن جهته، فاعلموا أنّنا تركنا ذلك، لأنّ الإعراب يبيّض هذا الباب، ويخرجه من حدّه"⁽³⁾. فهو يرى أنّ المقام يلزمه أن يلحن ولا يعرب، حتّى لا يذهب روح القصّة (قصة ليلي التّاعطيّة)⁽⁴⁾، وينقلها من جوّها التي قيلت فيه، ويأتي على جمالها، ممّا يفقدها عامل التّأثير في المتلقّي. وهذا ما يسمّيه ((أولمان)) بالوظيفة العاطفيّة للغة⁽⁵⁾، وهي إحدى وظيفتين رئيسيتين لها إلى جانب الوظيفة الثّانية وهي التّعبير عن الحقائق، والقضايا الموضوعيّة.

ومن جانب آخر يشترط الجاحظ على أهل العلم أن يوجّهوا علومهم حسب ما تملّيه عليهم معايير مقام من يقصد تعلّم العلوم بشقّي صنوفها، حتّى يتمّ التّأثير فيهم واسترعاء اهتماماتهم، فيقول: "وإنّ لكلّ نوع من العلم أهلاً يقصدونه ويؤثرونه، وأصناف العلم لا تُحصى، منها الجزل ومنها السّخيف وإذا كان موضع الحديث على أنّه مضحك ومُلهٍ، وداخِل في باب حدّ المزح، فأبدلت السّخافة بالجزالة انقلب عن جهته، وصار الحديث الذي وضع على أن يسرّ النفوس يكرهها ويغمّها"⁽⁶⁾.

فكلّ تلك الحالات لا تنسجم إلّا في مواضعها وسياقاتها، فإذا تغيّرت الحالات والمقامات تغيّر معها الحديث انسجاماً واتّفاقاً معها، وإن لم يتّفق الحديث مع المقام نأى عن التّأثير في النفوس وانقلب إلى التّقيض. ونفهم من كلام الجاحظ بأنّه لا بدّ للأدباء والكتّاب من مراعاة السياق الخارجيّ عند إنشاء القصائد، أو إلقاء الخطب، حتّى تبلغ درجة التّأثير في نفس المتلقّي، لذا فلا بدّ من مراعاة هذا الجانب عند إرادة الجودة.

رابعاً: دور الموقف الزماني والسلوك الاجتماعي في تحديد المعنى:

التّاريخ جزء من فعل السياق في تحديد المعنى، وبما أنّ اللّغة كائن يعيش مع النّاس، فإنّ دلالات الكلمات والألفاظ في تغيّر مستمرّ، بانتقالها من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى عصر، وهي بهذا الانتقال تكتسب دلالات

(1) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، دط، د/ت ص 92.

(2) المرجع السابق، ص 92.

(3) الجاحظ، البخلاء، تحقيق علي الجارم وأحمد العوامري بك، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، د/ت، ص 78.

(4) المصدر نفسه، ص 37.

(5) ينظر ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص 92.

(6) الجاحظ، الرسائل، ج/2، ص 92.

جديدة يتعارف عليها أفراد المجتمع الجديد، وقد يتسع مدلولها حسب معطيات المجتمع الجديدة، وفي هذا الشأن يسوق لنا الجاحظ في كتاب البخلاء كلام الأصمعي الذي يقول فيه: "قد كان للعرب كلام على معان، فإذا ابتدلت تلك المعاني، لم يتكلم بذلك الكلام، فمن ذلك قول الناس اليوم: ساق إليها صداقتها، وإنما كان هذا يقال حين كان الصداق إبلا وغنما، وفي قياس قول الأصمعي، أن أصحاب التمر الذين كان التمر دياتهم ومهورهم، كانوا لا يقولون: ساق فلان صداقه. قال ومن ذلك قول الناس اليوم: قد بنى فلان البارحة على أهله، وإنما كان هذا القول لمن كان يضرب على أهله في تلك الليلة قبته وخيمته، وذلك هو بناؤه... وكان الأصمعي يعدّ من هذا أشياء ليس لذكرها هاهنا وجه"⁽¹⁾.

يفهم من هذا النص الذي ساقه الجاحظ عن الأصمعي، أن تغير بعض السلوكيات والعادات في المجتمع، بتغير الزمن، قد يفقد الكلمة دلالتها، وذلك لاستعمالها خارج سياقها الزمني ومحيطها الاجتماعي، فتتحول دلالتها عما كان متعارفا عليه، وتكسب دلالات أخرى جديدة، تبعا لظروف جديدة تتحكم فيها.

فعبارة "ساق فلان الصداق أو المهر إلى فلانة" إنما قيلت حين كان الصداق من الإبل والغنم التي كان تساق سوقا، أي تقاد فترتحل من مكان إلى آخر، فلما أصبح الصداق من المال والحلي، تحلّى الناس عن تلك العبارة، لأن المال والحلي لا يساق، وإنما يعطى ويمنح للزوجة.

والحكم نفسه يقع على العبارة "بنى فلان على أهله"، فتلك عبارة تجاوزها السياق التاريخي والاجتماعي، لأنّ الرجل كان يبني قبة أو خيمة ليلة الدخول على أهله، أما اليوم فقد تحلّى الناس عن تلك العادة، بعد أن أصبح بيت الزوجية جاهزا قبل يوم الزفاف. فالهدف من هذا الكلام هو الوعي بما للسياق الاجتماعي من دور في انتقاء اللغة المعبرة عن المعاني الجديدة في ضوء مجتمع جديد.

خامسا: علاقة الحركة الجسميّة « kenesis » بالمقام، ودورها في توجيه الدلالة:

ينطلق الجاحظ في تحديد الوظيفة الاجتماعية للغة حين تحدّث عن مفهوم البيان ودلالاته، فأكد على اللغة المنطوقة بالدرجة الأولى، ثمّ تحدّث مطوّلا عن الإشارة التي تتجسّد من خلالها لغة الجسم، فتكون وسيلة للتواصل دون اللسان، فيقول: "فأما الإشارة فباليد والرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان، وبالثوب والسيف، وقد يتهدّد رافع السيف والسوط، فيكون ذلك زاجرا، ومانعا رادعا، ويكون وعيدا وتحذيرا."⁽²⁾

فإذا كان علم الحركة الجسميّة اليوم قائما على تبادل المعلومات، ونقل الأفكار بوسائط غير لغويّة، فقد أدرك الجاحظ هذه الفكرة منذ القرن الثالث الهجري، فأقرّ أنّ هذا النمط من التواصل يتمّ بوسائل مختلفة كالرأس والعيّن واليدين والمنكبين، أو من خلال حركات مثل "رفع الحواجب، وكسر الأجناف، وليّ الشفاه، وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه."⁽³⁾

ويقترّ علم الحركة الجسميّة بأنّ للحركة كما لللفظ شكلا خاصا وبناء محددًا، وتتعاقب العناصر المكوّنة لها بترتيب معيّن، فالحركة التي دلالتها (تعال هنا) تختلف في تركيبها وتعاقب عناصرها عن الحركة التي دلالتها: (اذهب

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 215 / 214.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 77.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 48.

بعيدا) أو (إليك عيّ)، وهذا ما يعنيه الجاحظ بقوله: "فما تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها".⁽¹⁾

وقد أدرك الجاحظ ما للإشارة من أهمية في بعض المواقف والمقامات، لذا فإننا نجد يقول: "وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير، ومعونة حاضرة، في أمور يسترها بعض الناس عن بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس، ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاصّ الخاصّ، ولجهلوا هذا الباب البتّة".⁽²⁾

فالإشارة هنا كفيلة بحفظ الرّسالة المتبادلة بين المرسل والمتلقّي دون أن ينكشف أمرهما، حيث تنتقل بينهما بسريّة تامّة، وهذا ما يدخل في باب اللّغة السّريّة، وهذا ما يصوره أبو العتاهية في هذا البيت الذي ينقله لنا الجاحظ في بيانه⁽³⁾

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة مذعورٍ لم تتكلّم
فأيقنت أنّ الطرف قال مرحبا وأهلاً وسهلاً بالحبیب المتيمّم

فالإشارة بالطرف هنا رمز حلّ محلّ الكلام بين مرسل أرسل الرّسالة ومتلقّ فهمها، بشكل يخفي على من حضر الموقف التّواصليّ، حيث توارت اللّغة الصّائتة، وتجلّت اللّغة الصّامتة، فكانت إجماعاً بطرف العين، وهذا ما يطلق عليه الجاحظ اسم "خاصّ الخاصّ".⁽⁴⁾

المبحث الخامس: البلاغة ومقتضى الحال عند الجاحظ:

أولاً: في مفهوم البلاغة وصلتها بمقتضى الحال:

إذا كان معظم البلاغيّين يتفقون على أنّ مفهوم البلاغة لا ينأى عن "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"⁽⁵⁾، فإنّ الجاحظ لم يشير إلى مصطلح البلاغة إلّا واستدعى معه فكرة "مقتضى الحال" التي تلزم المتكلّم أن يكيّف ألفاظه مع الأغراض والمناسبات والمواقف التي تقع فيها، وأن يجعل خطابه منسجماً مع الظروف والملابسات التي تحيط بهذا الخطاب، فقد أصبح مبدأ مراعاة مقتضى الحال -عنده- معياراً من معايير البلاغة وأساساً من أسسها، فها هو يورد لنا كلاماً لابن المقفّع حين سئل: ما البلاغة؟ فقال: "البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السّكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعا أو خطباً، ومنها ما يكون رسائل"⁽⁶⁾.

تعرّفنا فيما سبق على تلك الصّلة الوثيقة التي تربط بين البلاغة وفكرة التّواصل، والنّصّ السابق يؤكّد تلك الفكرة، كما يرشدنا إلى فكرة مفادها تنوّع المواقف التّواصلية وتباينها؛ هذا التّنوّع والتّباين يتماشي والسّياق الذي تجري فيه، وتتفق مع أحوال المتكلّم والسّامع وموضوع الرّسالة، فكلّ موقف لفظ أو سلوك ينسجم معه، لذا فإنّ انتقاء اللفظ المناسب والسلوك المناسب للمقام والسّياق الاجتماعيّ المناسب، والانسجام مع المواقف المختلفة يعدّ عين البلاغة.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 78.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 78.

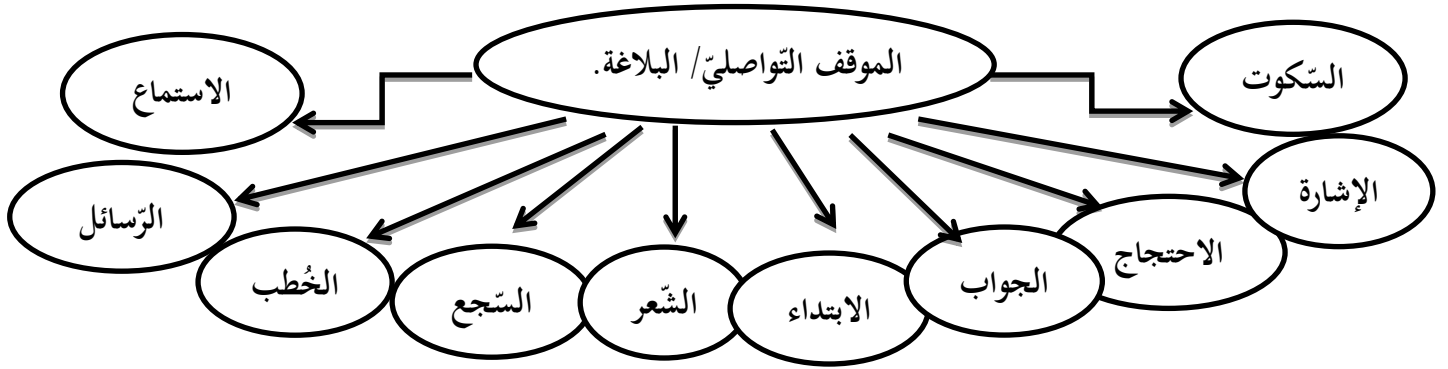
(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 78.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 78.

(5) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط/3، 1413هـ/1993م، ص 32.

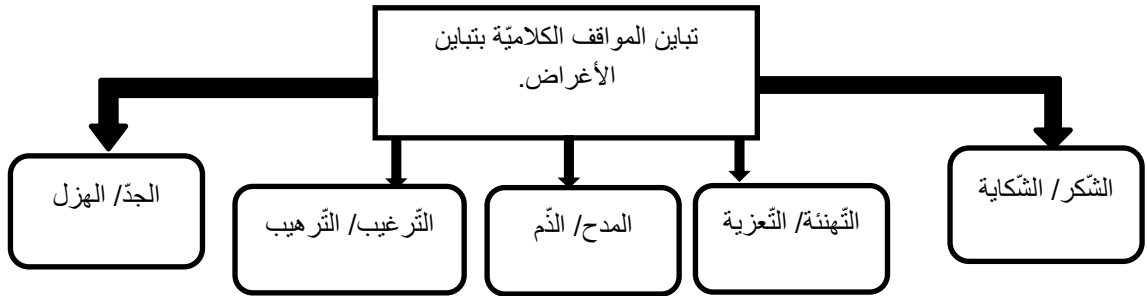
(6) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 129.

ويمكن التمثيل للكلام السابق بالمخطط التالي:



ومن هنا فقد بات ضبط التركيب، ورفض وحداته اللغوية، بما يناسب فحوى الكلام ويلئم المقام ضرورة مُلحّة، يفرضها ذلك التباين والتفاوت بين المواقف والمقامات الكلامية، "فمقام الشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجدّ في ذلك يباين مقام الهزل"⁽¹⁾.

ويمكن التمثيل لهذا الكلام وفق المخطط التالي:



تانياً: تعدّد أنماط الكلام بتعدّد الأغراض والمناسبات وأحوال المتلقّي.

إنّ ما يقال عن الأغراض والمناسبات يقال أيضاً عن أحوال المتلقّين على اختلاف مراتبهم الاجتماعية، وطبائعهم الفكرية المتباينة، حيث نجد أنّ "مقام الكلام ابتداءً يغيّر مقام الكلام بناءً على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يباين مقام البناء على الإنكار... وكذا مقام الكلام مع الذكيّ يباين مقام الكلام مع الغيبيّ، ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر"⁽²⁾.

وما هذا الاهتمام بالمتلقّي إلا على سبيل التأثير من خلال صياغة ما يناسب حاله من التراكيب والأساليب، حيث لا يمكن إفهام العامة بلغة الخاصة، كما لا يمكن مخاطبة الخاصة بكلام العامة؛ فالمتكلم المقتدر المتمكّن هو الذي يخاطب هذا بلغة يأنسها، وذاك بلغة يفهمها، فيجري لسانه وفق ما تقتضيه الأحوال، وتفرضه المواقف، يقول الجاحظ: "فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك إلى أن تُفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي تلتطف عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام"⁽³⁾.

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، ضبط وتحقيق/ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2/ 1407هـ / 1987م، ص 168.

(2) المرجع نفسه، ص 168.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 136.

فبالنظر إلى تعدد الأغراض واختلاف المناسبات التي يساق فيها الخطاب، فإن ذلك سينسحب حتما على بنية التركيب التي يجب أن تُبنى حسب ما يقتضيه الحال الذي يرد فيه، فحين يلجأ المتكلم إلى التقديم والتأخير أو التعريف والتكثير، أو الإطناب والإيجاز والمساواة... فإنه يراعي إزاء ذلك التناسب بين البنية اللغوية والسياق الاجتماعي الذي ترد وفقه، وهذا ما يؤكد نص القزويني الذي يقول فيه: "مقامات الكلام متفاوتة، ومقام التكثير يبين مقام التعريف، ومقام الإطناب يبين مقام التقييد، ومقام التقديم يبين مقام التأخير، ومقام الذكر يبين مقام الحذف، ومقام القصر يبين مقام خلافه، ومقام الفصل يبين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يبين مقام الإطناب والمساواة"⁽¹⁾.

فكلُّ يورد في موضعه ومقامه المناسب له، وهو ما يؤكد نص الجاحظ حين قال: "المبسوط في موضعه، والمحدوف في موضعه، والموجز، والكناية، والوحي، باللحظ ودلالة الإشارة"⁽²⁾.

وما يقال عن اللغة يقال أيضا عن الحالات الشعورية التي تنتاب المرء، باعتبارها أدلة وعلامات ناطقة من غير لسان، ورسائل تواصلية ميتالغوية، فهي بمثابة أعراف اجتماعية تواضع عليها أفراد المجتمع باختلاف طبقاته، فلا الضحك والتبسم حاصلان في حال الحزن، ولا البكاء والقطوب حزنا وتعاسةً يحصلان في حال الفرح، ولا البذل والعطاء إلا لمن به حاجة، ولا المنع إلا على من به سعة ويسر، ولا العقاب نازل على المحسن، ولا العفو واقع على المسيء؛ ولا القبض منبوذ إلا في موضعه، ولا البسط محمود إلا في موضعه، وفي ذلك يقول الجاحظ: "لكل شيء قدر، ولكل حال شكل، فالضحك في موضعه كالبكاء في موضعه، والتبسم في موضعه كالقطوب في موضعه، وكذلك المنع والبذل والعقاب والعفو، وجميع القبض والبسط"⁽³⁾.

البحث السادس: أثر عوامل الزمان والمكان في التطور الدلالي للألفاظ.

قد تفرض عوامل الزمان والمكان منطقتها على استحداث ألفاظ جديدة، أو توجيه دلالاتها، فتستجيب للموقف الجديد الذي ترد فيه، وذلك ناتج عن تأثر اللغة بالظروف الطارئة على البيئة الاجتماعية التي تعيش اللغة في أحضانها، وقد أثبت الجاحظ هذه الظاهرة في بعض كتبه، مستنبطاً إياها إما عن تجربته الشخصية، ومعايشته لتلك الظاهرة، وإما من خلال ما نقله عن بعض اللغويين في عصره من أمثال الأصمعي.

فإذا سلّمنا بأن اللغة من صنع المجتمع، تعيش في أحضانها، وفي كنفه تنال حظها من التطور أو التقهقر، فإن هذا التفاعل لا بد أن يسهم في خلق دلالات جديدة للغة مختلفة عن تلك التي كانت تلازمها قبلا، بل هي نتاج للسياق الجديد الذي ترد فيه، والذي يفرضه معيار الزمان والمكان.

ويذكر الباحثون في هذا المجال بأن لهذا التغيير الدلالي أسبابا داخلية وأخرى خارجية، فأما الداخلية منها فمتعلقة بكل ما يتصل باللغة، "كأسباب الصوتية والاشتقاقية والنحوية والسياقية التي تظهر في مدار الاستعمال. ويلاحظ أنّ بداية التغيير تكون على شكل انحراف أو خروج عن المؤلف. لكن هذا التغيير يغدو بعد كثرة الاستعمال عرفا متواضعا عليه..."⁽⁴⁾.

(1) القزويني، الإيضاح، ص 32 / 33.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 44.

(3) الجاحظ، الرسائل، ج/3، ص 80.

(4) أحمد محمد قنور، مبادئ اللسانيات، ص 387.

وأما الأسباب الخارجية لهذا التغيير فمتصلة بالعوامل الاجتماعية والتاريخية والثقافية والنفسية التي تؤدي بشكل مباشر إلى هذا التغيير. ولعل "أهم هذه العوامل ما يرجع إلى الظواهر الاجتماعية التي تضم طرق الحياة، وأنماط السلوك والعادات، وما يتصل بكل فئة من فئات المجتمع من ملامح".⁽¹⁾ فلو أخذنا -على سبيل المثال- معنى كلمة (السفر) لوجدناها متصلة -في المجتمع البدوي- بمعنى (السفور) أي: البروز والجلاء من جهة، وبالركوب وامتطاء ظهر الدابة من جهة أخرى، ومع تحول المجتمع وانتقاله من البداوة إلى الحضارة تحول معه معنى الكلمة ليدل على (النقل)، وهو ما تستوعبه أذهان الناس في أيامنا هذه. والكلام ذاته ينسحب على كلمات أخرى كالدار والمنزل، والأثاث والفرش التي تغيرت معانيها بسبب التطور الحضاري المشهود.⁽²⁾

أولاً: تطور دلالات الألفاظ بين المجتمعين الجاهلي والإسلامي:

يقرّ الجاحظ بأن العرب أحدثوا ألفاظاً اشتقوها من أسماء قديمة، كانت متداولة في عهد الجاهلية، وذلك للدلالة على معان جديدة، فرضتها حياة المجتمع العربي الجديد في كنف الدين الإسلامي الذي ألحق بالمجتمع تغييراً جذرياً في مناح شتى، لعل أبرزها مجال العقيدة، فضلاً عن تلك التحولات التي مسّت الجوانب الاجتماعية والثقافية والحضارية والسياسية.

"ولعل أفضل الإشارات التي تنفعنا في هذا المكان ما ذكره ابن فارس في (صاحبيه) حول خروج المفردات عن معانيها الحقيقية إلى معانيها المصطلحية أو العرفية في ظل المجتمع الجديد، والظروف التاريخية والحضارية الجديدة مثل: الصلاة والزكاة والإيمان والحج والشهادة والصوم... الخ"⁽³⁾.

فكان هذا التغيير جديراً أن يفرض سلطانه على اللغة، فتتولد ألفاظها، وتتسع دلالاتها. وقد أورد لنا الجاحظ جملة من الألفاظ المحدثّة والمشتقة من ألفاظ أخرى، وقد خالف استعمالها في الإسلام استعمالها في الجاهلية، بل هناك من الألفاظ ما لم يكن في الجاهلية أصلاً، وظهرت بمجيء الإسلام، ومن تلك الألفاظ:

1- الصّرورة: يقول الجاحظ: "وقد علمنا أنّ قولهم لمن لم يحجّ: ((صرورة))"⁽⁴⁾، فأصل اللفظ هو

الصّرّ والمنع، والصّرورة: تطلق على من امتنع عن الحجّ وهو قادر، وفي الحديث: ((لا صرورة في الإسلام)) رواه أبو داود في سننه،⁽⁵⁾ ومعناه أن لا يبقى أحد من المسلمين من يستطيع الحجّ، فلا يحجّ، حتى يكون صرورة في الإسلام. وفي الموطأ قال مالك في الصّرورة "من النساء التي لم تحجّ قطّ، إن لم يكن لها محرم يخرج معها، أو كان لها فلم يستطع أن يخرج معها: أنها لا تترك فريضة الله عليها في الحجّ، ولتخرج مع جماعة من النساء"⁽⁶⁾، كما للفظ في الحديث معنى آخر وهو التبتّل وترك النكاح. وقد ورد هذا اللفظ في قصيدة ((أ من آل مية))⁽⁷⁾ للنابغة الذبياني في العصر الجاهلي، بمعنى المتعبّد الأعزب، حيث قال⁽⁸⁾

(1) أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص 389.

(2) المرجع نفسه، ص 389.

(3) رشيدة العبيدي، أبحاث ونصوص في فقه اللغة العربية، مطبعة التعليم العالي، جامعة بغداد، دط، 1988، ص 25.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 280.

(5) ينظر أبو داود، السنن، تج/ محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط/2، 1950م، ج/2، ص 192.

(6) مالك بن أنس، الموطأ، رو/ يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي، تج/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط/2، 1997، مج/1، ص 569.

(7) النابغة الذبياني، التبيان، شرح وتقديم عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط/3، 1416هـ/ 1996م، ص 105.

(8) المرجع نفسه، ص 109.

لو أتها عرضت لأشمتط⁽¹⁾ راهبٍ عبداً إلاه ضرورة⁽²⁾ متعبداً
لرنا ليهجتها وحسن حديثها ولخاله رُشداً وإن لم يرشداً

2- المخضرم: يقول الجاحظ: "وأسماء حدثت ولم تكن، وإنما اشتقت لهم من أسماء متقدمة، على التشبيه، مثل قولهم لمن أدرك الجاهلية والإسلام مخضرم... ويدل على أن هذا الاسم أحدث في الإسلام، أنهم في الجاهلية لم يكونوا يعلمون أن أناسا يسلمون وقد أدركوا الجاهلية، ولا كانوا يعلمون أن الإسلام يكون"⁽³⁾.

فدلالة اللفظ في الجاهلية تعني الجذع والقطع، فيقال "ناقة مخضرمة: جذع نصف أذنها"⁽⁴⁾، وقد اكتسب اللفظ دلالة جديدة في عصر الإسلام، فأصبحت تقال لمن "أدرك الجاهلية والإسلام، كأنما قُطع نصفه، حيث كان في الجاهلية"⁽⁵⁾، وذلك على سبيل التشبيه.

3- الغائط: كما ارتبطت تسمية بعض السلوكيات بأسماء الأماكن التي كانت تحتضن ذلك السلوك، فقد "سموا رجيع الإنسان الغائط، وإنما الغيطان البطون التي كانوا ينحدرون فيها إذا أرادوا قضاء الحاجة للستر"⁽⁶⁾.

4- العذرة: مصطلح آخر تغيرت دلالاته لما طال استعمال الجماعة اللغوية له متصلاً بالزبل والنحو، والعذرة "أصلها الفناء"⁽⁷⁾، "والأفنية هي العذرات، ولكن لما طال إلقاءهم النحو والزبل في أفنيتهن، سُميت تلك الأشياء التي رموا بها، باسم المكان الذي رميت به. وفي الحديث: ((أنقوا عذراتكم))"⁽⁸⁾.

فسمي الشيء باسم المكان الذي أُلِف الناس رؤيته به، فانتقلت الدلالة من المكان إلى الشيء، حيث طالت ملابس الزبل وما شابهه في الفناء، وقد جاء في الحديث: ((مالككم لا تنظفون عذراتكم)) أي: أفنيتهكم. ((واليهود أنتن خلق الله عذرة)) رواه الترمذي.

5- النجو: يستخدم هذا اللفظ للدلالة على قضاء الرجل حاجته، كالعائط تماماً، غير أن الدلالة الأصلية له هي الارتفاع من الأرض، وبما أن من عادات العربي أنه إذا أراد قضاء حاجته استتر بمكان مرتفع من الأرض، حتى لا تدركه أعين الناس، ولما اتصل هذا السلوك الاجتماعي بالنحو، تحوّل اللفظ من الدلالة القديمة إلى دلالة حديثة، وذلك لملاسة المقام الجديد، فأصبحت الكلمة تطلق على كل من ذهب لقضاء حاجته حتى وإن لم يستتر بما ارتفع من الأرض، "وذلك أن الرجل كان إذا أراد قضاء الحاجة تستر بنجوة. والنجو: الارتفاع من الأرض، قالوا من ذلك: ذهب ينجو،

(1) الأشمتط: الأشيب المسن.

(2) الضرورة: المتعبد الذي لا يزال عازباً.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 330/331. وينظر ج/5، ص 280.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 163.

(5) المرجع نفسه، ص 14.

(6) المصدر نفسه، ص 332.

(7) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 414.

(8) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 332.

كما قال قالوا: ذهب يتغوّط إذا ذهب إلى الغائط لذلك الأمر، ثم اشتقّوا منه فقالوا: إذا غسل موضع التّجو استنجى"⁽¹⁾.

ثانيا: بعض الألفاظ المحدثة في الإسلام، لم يكن لها وجود في الجاهليّة.

أضفى الإسلام على اللّغة العربيّة ألفاظا جديدة فرضها العهد الجديد الذي صار إليه المجتمع العربيّ، فجاء بكلمات محدّثة لم تكن متداولة في المجتمع الجاهليّ، ولعلّ ذلك راجع إلى ما كان الناس عليه من عادات الجاهليّة وعقيدة عبادة الأوثان، وكلّ المعتقدات العمياء التي ألغاهها الإسلام، وأحلّ محلّها سلوكيات جديدة مستمدّة من كتاب الله عزّ وجلّ، وسنة نبيّه الكريم، ولعلّ من بين ما ذكره الجاحظ في كتبه:

1- القرآن/ الفرقان: يقول الجاحظ: "...وتسميتهم لكتاب الله ((قرآنا))، ((فرقانا))"⁽²⁾، فالقرآن

هو كلام الله المعجز المنزل على نينا محمد صلى الله عليه وسلّم، ليكون به بشيرا ونذيرا للناس كافة. فلم يكن هذا اللفظ معروفا في الجاهليّة إلا بعد مجيء الإسلام، وتحوّل حياة المجتمع من عهد الوثنية إلى عهد التوحيد؛ من عهد عبادة اللّات والعزى وهبل، إلى عبادة الله الواحد الفرد الصّمد، فكان كتاب الله ((القرآن)) وجهة كلّ مسلم وضالّته.

2- المنافق: يقول الجاحظ: ومن المحدث المشتقّ، اسم منافق لمن رأى بالإسلام واستسر بالكفر، أخذ ذلك من التّافقاء..."⁽³⁾.

فالمنافق اسم إسلاميّ لم يعرف في المجتمع الجاهليّ، "فكان ممّا جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والمنافق وغيرها من الكلمات"⁽⁴⁾. ولفظ المنافق مشتقّ من التّافقاء وهو المكان الذي يستتر به اليربوع، قال ابن قتيبة: "التّفاق في اللّغة مأخوذ من نافقاء اليربوع، وهو جحر من جحرفته يخرج منه إذا أخذ عليه الذي دخل فيه، فيقال: قد نَقَّق وناقق، شبه بفعل اليربوع، لأنّه يدخل من باب ويخرج من باب، وكذلك المنافق يدخل في الإسلام باللفظ، ويخرج منه بالعقد...، والتّفاق لفظ إسلاميّ، لم تكن العرب قبل الإسلام تعرفه"⁽⁵⁾.

3- الفاسق: يقول الجاحظ: "...وتسميتهم للقاذف بـ((الفاسق))، أنّ ذلك لم يكن في

الجاهليّة"⁽⁶⁾. فالقاذف هو من يقذف المحصن أو المحصنة، وينسبها إلى الرّثا صريحا أو دلالة، وإطلاق لفظ (الفاسق) عليه هو ما نفهمه من قول الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ سورة النور/4

وفي اللسان: ((قال ابن الأعرابي: لم يسمع قطّ في كلام الجاهليّة ولا في شعرهم: ((فاسق))."⁽⁷⁾

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 333.

(2) المصدر نفسه، ج/5، ص 280.

(3) المصدر نفسه، ج/2، ص 332.

(4) ابن فارس، الصحابي في فقه اللّغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص 23.

(5) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، دط، 1398 هـ / 1978م، ص 29.

(6) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 280.

(7) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/5، هامش ص 280.

4- **المشرك والكافر:** أورد الجاحظ هذين اللفظين وعدّهما من الألفاظ المحدثّة بعد مجيء الإسلام،⁽¹⁾ فالتحوّل العقائدي من الجاهلية إلى الإسلام فرض على المجتمع العربيّ التعامل بلغة جديدة، ذات دلالات جديدة، فحصل ما يسمّى بالتطور الدلالي (Semantic Change). فالعرب كانوا لا يعرفون من الشرك إلا مادّ على معنى المشاركة والمصاحبة، وهو "مصدر شَرِكْتُهُ في الأمر، أَشْرَكَهُ، وفي الحديث: أن معاذًا أجاز بين أهل اليمن الشُّرك. يراد في المزارعة أن يشترك فيها رجلان أو ثلاثة، فكان الشُّرك بالله هو أن يُجعلَ له شريكٌ، قال: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ قال أبو عبيدة: كانت تلبية أهل الجاهليّة: لبيك لا شريك لك، إلا شريك هو لك تملكه وما ملك، فأُنزل الله هذه الآية".⁽²⁾

أمّا الكفر فهو ما دلّ على معنى السّتر والغطاء، فيقال: "كفرت الشّيء إذا غطّيته. يقال الليل كافر لأنّه يستر بظلمته كلّ شيء. ومنه قوله الله عزّ وجلّ ﴿ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ﴾، يريد بالكفّار الزّراع، سمّاهم كفّارًا لأنّهم إذا ألقوا البذر في الأرض كفروه، أي: غطّوه وستروه، فكأنّ الكافر ساتر للحقّ، وساتر لنعم الله عزّ وجلّ".⁽³⁾

5- **التيمّم:** مصطلح جديد فرضته الحياة الجديدة بعد مجيء الإسلام، حيث انتقل النّاس من عبادة الأوثان إلى عبادة الله عزّ وجلّ، ففرضت الطّهارة على كلّ من سلك سبيل العبادة، وكان من بين أصناف الطّهارة التيمّم، هذا المصطلح الذي يعني التّوّخي والتّحرّي، ولما كثر استعماله بمعنى المسح، صار التيمّم هو المسح نفسه، وفي ذلك يقول الجاحظ:

"...وتسميتهم للتّمسح بالتراب ((التيمّم))"⁽⁴⁾، وقوله في موضع آخر: "ومثل التيمّم. قال الله تعالى: ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾"⁽⁵⁾ أي تحرّروا ذلك وتوخّوه. وقال: ﴿ فَاْمَسَحُوا بِرُءُوسِهِمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾"⁽⁶⁾، فكثرت هذا في الكلام حتّى صار التيمّم هو المسح نفسه"⁽⁷⁾.

ثالثًا: المتروك من الألفاظ الشائعة في الجاهليّة، واستبدالها بألفاظ جديدة:

ترك العرب بعد مجيء الإسلام كثيرا من الألفاظ التي كانوا يتداولونها في الجاهليّة، وذلك باعتبار التّطوّر الاجتماعيّ والثّقافي والحضاريّ الذي مسّ المجتمع العربيّ في كنف الدّين الجديد، يقول الجاحظ: "قال أبو عبيدة معمر بن المثنّى عن أبي عبد الرّحمن يونس بن حبيب التّحويّ حين أنشده شعر الأسيديّ:

ومركضة صريحي أبوها تُهان لها العلامه والغلام.

قال: فقلت له: فتقول للجارية غلامه؟ قال: لا هذا من الكلام المتروك، وأسماءهم زالت مع زوال معانيها كالمرباع والتّشيطه وبقي الصّفايا".⁽⁸⁾

(1) المصدر نفسه، ج/2، 332.

(2) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص 27.

(3) المرجع نفسه، ص 28.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 280.

(5) سورة النساء، الآية 43.

(6) سورة المائدة، الآية 06.

(7) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 332.

(8) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 330 / 329.

ففي النَّصِّ عرض لجملة من الألفاظ التي تخلى عنها العرب في الإسلام، كقولهم الغلامه للجارية، والمرباع الذي يعني "ربع الغنيمه الذي كان خالصا للرئيس، وصار في الإسلام الخمس، على ما سنه الله تعالى. أما النشيطه فإنه كان للرئيس أن ينشط عند قسمة المتاع العلق النفيس يراه إذا استحلاه، وبقي الصفي وكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من كل مغنم، وهو كالسيف اللهدم (الهذام) والفرس العتيق، والدرع الحصينة، والشيء التادر".⁽¹⁾

كما يورد الجاحظ نصاً آخر يورد فيه بعض ما تُرك من اللفظ الشائع في الجاهلية، والذي لم يعد متداولاً بعد مجيء الإسلام، وأهمل لأنه لم يعد يناسب الحياة الجديدة، فيقول: "ترك الناس ممّا كان مستعملاً في الجاهلية أموراً كثيرة، فمن ذلك تسميتهم للخراج إتاوة، وكقولهم للرّشوة ولما يأخذه السلطان: الحُمّالان والمكس... وكما تركوا أن يقولوا لقوام الملوك السدنة وقالوا الحجة".⁽²⁾

رابعاً: المتروك من التراكيب الشائعة في الجاهلية:

ويورد الجاحظ بعض التراكيب التي شاعت في الجاهلية، وتخلّى عنها الناس بعد مجيء الإسلام، ففي هذا العهد الجديد وجد الناس أنّ بعض اللفظ يناهض حسّهم وذوقهم اللغوي، ولم يعد يفي بأغراضهم الحياتية، بل قد لا يتفق مع تعاليم الدين الجديد التي قد توقع متكلم اللغة في دائرة الشرك، فابتكرت تراكيب جديدة تلائم الحال والمقام، لذلك نجد الجاحظ يقول: "... وكما تركوا انعم صباحا، وانعم ظلاما، وصاروا يقولون كيف أصبحتم؟ وكيف أمسيتم؟... وكما تركوا أن يقولوا للملك أو السيّد المُطاع: أبيت اللعن، كما قيل: ((مهلا أبيت اللعن لا تأكل معه))،... وقد ترك العبد أن يقول لسيّده ربّي، كما يقال ربّ الدار وربّ البيت. وكذلك حاشية السيّد والملك تركوا أن يقولوا ربّنا".⁽³⁾

وفيما يلي بيان لأهمّ التراكيب المهجورة، والتراكيب التي استبدلت بها:

التّركيب القديم المهجور	التّركيب الجديد المستبدل
انعم صباحا. ومنه قول عنزة بن شدّاد ⁽⁴⁾ يا دارد عبلة بالجواء تكلمي وعمي صباحا دار عبلة واسلمي.	كيف أصبحتم؟
انعم ظلاما.	كيف أمسيتم؟
"أبيت اللعن" عبارة كانت العرب تحيي بها ملوكها وسادتها في الجاهلية، ومعناها: (حاشاك ممّا يذم)، وأبيت أيّها الملك أن تأتي ما تلعن عليه، ومنه قول النّابغة الذبيانيّ يعتذر للنعمان بن المنذر ملك الحيرة ⁽⁵⁾	عافاك الله وكفاك.

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 330.

(2) المصدر نفسه، ج/1، 327 / 328 / 329.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 327 / 328 / 329.

(4) الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، ط/2، 1426هـ/ 2005م، ص 117.

(5) عباس عبد الساتر، ديوان النابغة الذبيانيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، ط/3، 1416هـ/ 1996م، ص 27.

	أتاني أبيت اللعن أنك لم تني وتلك التي أهتمّ بها وأنصب.
السّيد، كبير القوم، الأب، كبير الدّار.	قول العبد للسّيد: ربّي، وقولهم: ربّ الدّار وربّ البيت. حيث كانوا يطلقون (الرّبّ) على السّيد والكبير، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ ⁽¹⁾ . يقصد به عزيز مصر الذي أكرم سيدنا يوسف، وآواه خير المأوى.
سَيّدنا ومولانا.	قول الحاشية للسّيد والملك: ربّنا.

المبحث السابع: الكناية والسياق الاجتماعي عند الجاحظ

أولاً: في مفهوم الكناية:

"الكناية في اللغة مصدر كنيت بكذا عن كذا، إذا تركت التصريح به، والكناية في اصطلاح أهل البلاغة لفظ أطلق وأريد به لازم معناه، مع جواز إرادة ذلك المعنى"⁽²⁾.

فهي إذن تلميح للمعاني دون التصريح بها، وذلك قصد تأدية أغراض عدّة، "فهي تمكّن الإنسان من التعبير عن أمور كثيرة، يتحاشى الإفصاح عنها، إمّا احتراماً للمخاطب، أو للإبهام على السامعين، أو للتّيل من خصمه دون أن يدع له سبيلاً عليه، أو لتزيه الأذن عمّا تنبو عن سماعه، ونحو ذلك من الأغراض واللّطائف البلاغيّة"⁽³⁾.

ثانياً: الكناية عند الجاحظ:

تعدّ الكناية عند الجاحظ من أرقى الأساليب البلاغيّة التي يتطلّبها التعبير عن المعاني في مواقف تفرضها ظروف وملابسات ما، وأنّ العدول عنها إلى الإفصاح في بعض المناسبات التي تقتضيه أمرٌ مُجَلُّّ بالبلاغة، فجاءت الكناية عنده بمعناها العامّ تعبيراً عن المعنى تلميحاً، لا تصريحاً كلّما اقتضى الحال⁽⁴⁾.

فهي -إذاً- التلميح للشيء أو المعنى الذي يغني عن التصريح، وهذا التلميح لا يكون إلا في حالات ومواقف تقتضي اللّجوء إلى هذا الأسلوب من الكلام، حيث إنّ المتكلم البارع هو الذي يعرف كيف يسوق كلامه مُنسجماً مع الطّروف والسياقات والأعراف الاجتماعيّة والثّقافيّة السّائدة حال تكلمه، فيعرض عن الإفصاح والتصريح، ويلجأ إلى الإشارة والتلميح، فـ "ربّ كناية تُربي على إفصاح، ولحظ يدلّ على ضمير، وإن كان ذلك الضمير بعيد الغاية، قائماً على النهاية"⁽⁵⁾.

(1) سورة يوسف، الآية 23.

(2) عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم البيان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د/ط، 1405هـ / 1985م، ص 203.

(3) السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ضبط وتدقيق يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، د/ط 1425هـ / 2005م، ص 290.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 44.

(5) المصدر نفسه، ج/2، ص 7.

ويعبر الجاحظ عن هذا المعنى في موضع آخر حين يورد تعريفاً للبلاغة عند بعض الهنود حين قالوا: "جماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة، ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن ندع الإفصاح بها إلى الكناية، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة"⁽¹⁾.

يتضح من خلال نصّ الجاحظ السابق أنّ البلاغة عند بعض الهنود قائمة أساساً على:

- 1- إقامة الحجة الدامغة، بغرض الإقناع.
- 2- المعرفة بمواطن ملاءمة المقال للمقام، ومطابقة مقتضى الحال.
- 3- المعرفة بمواطن التعريض بدل التصريح، والكناية بدل الإفصاح.

ويتوقف تمام هذه العناصر على ترك الإفصاح إلى استخدام الكناية، إذا كان طريق الإفصاح أشق وأصعب؛ ولا يجب أن يفهم من هذا الكلام أنّ المتكلم عليه أن يلتزم باستخدام الكناية، ويترك التصريح في جميع كلامه، إذ الكناية في موضعها، والإفصاح في موضعه، "فلا تصحّ الكناية في موضع الإفصاح، ولا الإفصاح في موضع الكناية، ولكن في الجملة فإنّ الكناية أبلغ من الإفصاح"⁽²⁾؛ وبإمكانها هنا أن تقوم مقام الإفصاح إن اقتضى الحال ذلك.

ثالثاً: الكناية وعلاقتها بالمقام عند العرب:

"تعدّ الكناية من ألصق ألوان التخييل بالسياق الاجتماعي والثقافي"⁽³⁾، وغالبا ما يلجأ العرب في أكثر أحاديثهم إلى استخدام الكناية، هروبا من استخدام ظاهر اللفظ وصرح به الذي قد يكون في غالب الأحيان خادشا للقيم التي تواضع عليها المجتمع، أو كاشفا عن سرّ ما يخشى المتكلم إفشائه، بل يرمي من خلاله إلى إبلاغ فئة معيّنة دون أخرى من المتلقين؛ "وربما وضعوا الكلمة بدل الكلمة، يريدون أن يظهر المعنى بألين اللفظ إمّا تنويها وإمّا تفصيلا، كما سمّوا المعزول عن ولايته مصروفا، والمنهزم عن عدوّه منحازا، نعم حتى سمّى بعضهم البخیل مقتصدا ومُصلحا، وسمّى عامل الخراج المتعدّي بحق السلطان مستقصيا"⁽⁴⁾.

فالكناية تتخذ شكل التعبير الظاهري المأنوس عن معنى مستتر لا يراد الإفصاح عنه لسفاهته وعيبه، فهي تعرّض به ولا تفسح عنه أو تكشفه"⁽⁵⁾، وهذا وارد في القرآن الكريم بكثرة، على سبيل ما نجده في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾⁽⁶⁾ "قالوا: الجلود كناية عن الفروج...، وقالوا في قوله تعالى: ﴿كَانَا يَا كَلَانَ الطَّعَامِ﴾⁽⁷⁾. إن هذا إنما كان كناية عن الغائط"⁽⁸⁾.

أو قوله عزّ وجلّ: ﴿أَوْ لَأَمْسُتُمُ النِّسَاءَ﴾⁽⁹⁾، كناية عن الجماع. كما قد تستخدم الكناية خدمة لأغراض يعلمها المرسل.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 88.

(2) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ، ص 239.

(3) مسعود بودوخة، البلاغة العربية بين الإمتاع والإقناع، ص 108.

(4) الجاحظ، الرسائل، ج/3، كتاب النساء، ص 140.

(5) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد عند الجاحظ، ص 155.

(6) سورة فصلت، الآية 21.

(7) سورة المائدة، الآية 75.

(8) الحيوان، ج/1، ص 344.

(9) سورة النساء، الآية 43.

لذا فالألفاظ تتجاوز دلالاتها حدودها المعجمية، لتكشف عن معان جديدة تضبطها مجموعة الظروف الحيطية بالخطاب، والتي تحدّد العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي والسلوك اللغوي، فالمعطيات الثقافية والتفسيّة والتجارب الحياتية التي يشترك فيها الباحث والمتلقي هي الجديرة بتحديد المعنى الآخر، والذي يخضع لسلطة سياق الحال أو المقام.

وقد ساق لنا الجاحظ بعض النماذج عن الكناية المشهورة والتي تداولها العرب، وذلك في قول شريح⁽¹⁾ ((الحدّة كناية عن الجهل))، وعن أبي عبيدة قوله: ((العارضة⁽²⁾ كناية عن البذاء))، وإذا قالو: ((فلان مقتصد فتلك كناية عن البخل، وإذا قالوا للعامل: مستقصي، فتلك كناية عن الجور⁽³⁾)).

رابعا: استخدام العرب الكناية بالعصا في سياقات مختلفة:

في معرض حديثه عن العصا⁽⁴⁾، ساق لنا الجاحظ جملة من الكنايات التي تواضع عليها العرب وغيرهم، لما يجمع بين أفراد الجماعة الكلامية من روابط ثقافية واجتماعية، تواضعوا عليها، فأصبحت تقال ضمن المقامات والأحوال التي تستدعي التعبير بها، فذكر الجاحظ المعاني التي يُكنى عنها بذكر العصا، والتي نوضحها في الجدول التالي:

المقام والدلالة.	الكناية
"كناية عن التفرّق" ⁽⁶⁾ . وفي مجمع الأمثال للميداني "طارت عصا بني فلان شققاً" ⁽⁵⁾ . "طارت عصا بني فلان شققاً)، إذا تفرّقوا في وجوه شتى" ⁽⁷⁾ .	"طارت عصا فلان شققاً" ⁽⁵⁾ .
"عصبي الشمل: كناية عن الجمع والالتزام" ⁽⁹⁾ .	"قال الأسدي: عصبي الشمل من أسدٍ أراها قد انصدعت كما انصدع الزجاج" ⁽⁸⁾
"كناية عن التفرّق والاختلاف" ⁽¹¹⁾ .	"يقال: "فلان شقّ عصى المسلمين" ⁽¹⁰⁾ .
كناية عن الخضوع والانقياد لأوامر الأقوى.	"يقال لبني أسد: عبيد العصا" ⁽¹²⁾ .
كناية عن التحقير والازدراء.	"وتسمي العرب كل صغير الرأس (رأس العصا)" ⁽¹³⁾ .

(1) شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي، أبو أمية: من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام. أصله من اليمن. ولي قضاء الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية، واستعفى في أيام الحجاج فأعفاه سنة 77هـ، وكان ثقة في الحديث مأمونا في القضاء، له باع في الأدب والشعر، وعمر طويلا ومات بالكوفة سنة 72هـ. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الشين، ص 161.

(2) العارضة: القدرة على الكلام.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 263.

(4) ينظر المصدر نفسه، ج/3، ص 39.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 39.

(6) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ، 240.

(7) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 447.

(8) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 39.

(9) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ، ص 240.

(10) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 39.

(11) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ، ص 240.

(12) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 40.

(13) المصدر نفسه، ج/3، ص 40.

كناية عن الثّبات والسّداد وحسن التّدبير .	"تقول العرب في مديح الرّجل الجلد الذي لا يفتات عليه بالرّأي: (ذلك الفحل لا يقرع أنفه)" ⁽¹⁾ .
كناية عن الإشفاق على الإبل ورحمة راعيها بما بقلّة ضربه لها. ف "يقال للراعي الشّفيق هو ضعيف العصا، وفي ضدّه صلب العصا". ⁽³⁾	"ويقال للرّاعي: (إنّه لضعيف العصا)" ⁽²⁾ .
كناية عن القوّة والحزم.	ويقولون عن الرّاعي: "صلب العصا" ⁽⁴⁾ .
كناية عن اللّين والفضّل والإفلاس.	"ويقولون: قد أقبل فلان ولانت عصاه" ⁽⁵⁾ .

ولما كانت العصا تُستخدَم في الغالب في مقام التّأديب والعقاب والرّدع، فهي تؤدّي رسالة غير لسانيّة تصدر من مرسلٍ مستعملٍ للعصا تجاه مرسلٍ إليه يُراد له التّأديب، فشاع استخدامها لردع الدّواب وزجرها في عادات المجتمعات البدويّة، والحضريّة بدرجة أقلّ، ونادرا ما تستعمل لضرب الرّجال. والذي تعارفت عليه المجتمعات أنّ استخدام العصا يكون للدّوابّ بشكل عامّ، وقد ساق الجاحظ نصّا يثبت هذا الكلام، وذلك حين دخل رجلٌ على أحدهم بخراسان، "وهو يضرب رجلا بالعصيّ، فقال: أيّها الأمير، إنّ الله قد جعل لكلّ شيءٍ قدرا، ووقّت فيه وقتا، فالعصا للأنعام، والبهايم العظام، والسّوط للحدود والتّعزير، والدّرّة⁽⁶⁾ للأدب، والسّيف لقتال العدو والقوّد"⁽⁷⁾.

فجعل لكلّ مقام وسيلة، ولكل حال آلة يُعمد إليها، حين أنكر على الأمير لجوءه إلى استخدام العصا لضرب الرّجال.

غير أنّه يؤكّد في موضع آخر استخدام العصا لغرض تأديب صنف من النّاس وهم العبيد؛ فالعبد دون الحرّ يُقرع بالعصا، أما الحرّ فيكفيه العتاب أو الإشارة أو الوعيد، ويورد الجاحظ بيتا ليزيد بن مفرغ⁽⁸⁾ يقول فيه⁽⁹⁾:

العبد يُقرع بالعصا والحرّ تكفيه الملامة.

وقول: الفلتان الفهمي⁽¹⁰⁾:

العبد يُقرع بالعصا والحرّ تكفيه الإشارة.

وقول مالك بن الرّيب⁽¹¹⁾:

العبد يُقرع بالعصا والحرّ يكفيه الوعيد.

وقول بشّار بن برد⁽¹²⁾:

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 44.

(2) المصدر نفسه، ج/3، ص 52.

(3) ينظر الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 434.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 52.

(5) المصدر نفسه، ج/3، ص 52.

(6) الدّرّة: السّوط، وفي اللسان، سوط يؤدّب به السلطان.

(7) المصدر نفسه، ج/3، ص 45.

(8) يزيد بن مفرغ الحميري: (تـ 69 هـ) شاعر أمويّ، لُقّب مفرغا لأنه راهن على سقاء من لبن، فشربه حتى فرغه.

(9) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 37.

(10) المصدر نفسه، ج/3، ص 37.

(11) المصدر نفسه، ج/3، ص 37.

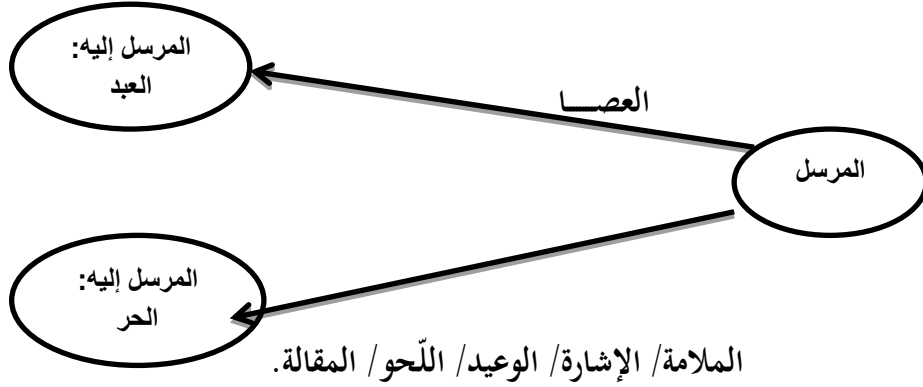
(12) المصدر نفسه، ج/3، ص 37.

الحرّ يُلحَى والعصا للعبدِ وليس للمُلحِفِ مثل الرّدِّ.

وقول آخر⁽¹⁾:

والعبد يقرع بالعصا والعبد تكفيه المقالة.

من خلال الأبيات السابقة، يمكننا أن ندرك أنّ وسيلة الرّدع سواء أكانت فعلا بالعصا، أم قولاً بالعتاب أو بالوعيد...، أم إشارة، تختلف باختلاف طبيعة المرسل إليه (المؤدّب)، وتختلف باختلاف مقامه الاجتماعيّ، وإن كان الغرض من الرّسالة الموجهة إلى الحرّ هو نفسه المتعلّق بالعبيد، ألا وهو التأديب والرّجر، فإن مقام الحرّ سيّد نفسه، يباين مقام العبد عند سيّده، ويمكن توضيح ذلك حسب المخطّط التّالي:



خامسا: استخدام الكناية في مواقف العدول عن الإفصاح باللفظ الخادش أو المستهجن اجتماعيا.

يورد الجاحظ نماذج لبعض الألفاظ التي لا تقصر معانيها على دلالة اللفظ وحده، بل تتعداه إلى دلالات أخرى يحددها السّيَاق الاجتماعيّ، فيقول: "وقالوا ذهب إلى المخرج، وإلى المتوضّأ، وإلى المذهب، وإلى الخلاء، وإلى الحشّ، وإنّما الحشّ القطعة من النّخل وهي الحشّان. وكانوا بالمدينة إذا أرادوا قضاء الحاجة دخلوا النّخل؛ لأنّ ذلك أستر، فسّموا المتوضّأ الحشّ، وإن كان بعيدا من النّخل؛ كلّ ذلك هربا من أن يقولوا ذهب للخوّ، لأنّ الاسم الخوّ، وكلّ شيء سواه من رجيع وبراز وزبل وغائط فكلّه كناية"⁽²⁾. ويمكن تحليل قول الجاحظ حسب ما يوضّحه الجدول التّالي:

الغرض	لازم المعنى	العبرة الكنائية
التّستر عن اللفظ المستهجن اجتماعيا.	ذهب لقضاء الحاجة.	1- ذهب إلى المخرج.
		2- ذهب إلى المتوضّأ.
		3- ذهب إلى المذهب.
		4- ذهب إلى الخلاء.
		5- ذهب إلى الحشّ.

سادسا: استخدام الكناية في مواقف الوعظ والنّصح:

تستخدم الكناية أيضا في مقام الوعظ والنّصح والإرشاد، فيختار الكلام الملائم لهذا الموقف، فيورده المتكلّم بأسلوب لطيف ومهدّب مراعاة لمقام الموعوظ. وفي هذا الشّأن يعرض الجاحظ نصّا على لسان لقمان

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 37.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 333.

الحكيم وهو يعظ ابنه، فيقول: "يا بنيّ ازحم العلماء بركبتيك، ولا تجادلهم فيمقتوك، وخذ من الدّنيا بلاغك، وأنفق فضول كسبك لآخرتك، ولا ترفض الدّنيا كلّ الرّفص فتكون عيالا، وعلى أعناق الرجال كلّا، وصم صوما يكسر شهوتك، ولا تصم صوما يضّرّ بصلاتك، فإنّ الصّلاة أفضل من الصّوم، وكن كالأب لليتيم، وكالزّوج للأرملة، ولا تحابّ القريب، ولا تجالس السّففيه، ولا تخالط ذا الوجهين ألبيّة⁽¹⁾.

الكناية	المعنى المكني عنه
ازحم العلماء بركبتيك.	احرص على مجالسة العلماء والتّقرب منهم، وخذ من علمهم.
خذ من الدّنيا بلاغك.	خذ من دنياك ما يبلغك الآخرة/ خذ ما يكفيك لبلوغ حاجتك، ولا تزد عنها.
أنفق فضول كسبك لآخرتك.	ابدل ما فضل من مالك الذي اكتسبته.
لا ترفض الدّنيا كلّ الرّفص فتكون عيالا، وعلى أعناق الرجال كلّا.	لا تعرض على أمور الدّنيا وشؤونها من علم وعمل وسعي، بل أقبل عليها مهما كلّفك، حتّى لا تعيش حالة ثقيلًا على النّاس، فتكفي نفسك مؤونة الحاجة إليهم.
صم صوما يكسر شهوتك، ولا تصم صوما يضّرّ بصلاتك.	أي: صم الصّوم الذي يكفّك عن المعاصي والمحارم، ولا تصم الصّوم الذي يمنعك عن الصّلاة، لأنّها أحبّ إلى الله من الصّوم.
كن كالأب لليتيم، وكالزّوج للأرملة.	كن عطوفا حنونًا -كالأب- على من لا أب له، وودودا رحيمًا -كالزّوج- على من لا زوج لها.
لا تحابّ القريب.	أي: كن إلى جانب الحقّ ناصرًا له، ولا تمل إلى ذي القرابة، فتظلم وتجوّر.
لا تخالط ذا الوجهين.	لا تصاحب المتلونّ الذي يلقي هؤلاء بوجهه، وهؤلاء بآخر.

ومن ألوان الكناية التي تستخدم في مقام الوعظ يورد لنا الجاحظ نصّا آخر، يعظ فيه يزيد بن معاوية⁽²⁾ سلم بن زياد⁽³⁾ لما ولّاه خراسان، وسلّمه مفاتيح الولاية، حيث يقول⁽⁴⁾ "إنّ أباك كفى أخاه عظيما، وقد استكفيتك صغيرا. فلا تتكلنّ على عذر منّي لك. فقد اتكلتك على كفاية منك. وإياك منّي قبل أن أقول إياي منك؛ فإنّ الظنّ إذا أخلف منّي فيك أخلف منك فيّ. وأنت في أدنى حظّك فاطلب أقصاه.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 149.

(2) يزيد بن معاوية: بن أبي سفيان الأموي (25هـ/ 64هـ)، ثاني ملوك الدولة الأموية في الشام... ولي الخلافة بعد وفاة أبيه، سنة 60 هـ، كان نزوعا إلى اللهو، وله شعر رقيق، دامت خلافته ثلاث سنوات وتسعة أشهر إلا أياما، توفي بحوارين (من أرض حمص) ينظر معجم الأعلام للزركلي، حرف الباء، ص 189.

(3) سلم بن زياد: (تـ 73هـ)، أمير آل زياد كنيته أبو حرب، كانت إقامته بالبصرة، ولاء يزيد بن معاوية خراسان سنة 61هـ، فذهب إليها وغزا سمرقند، وكان جوادا أحبّه الناس، ومدحه الشعراء... توفي بالبصرة. ينظر معجم الأعلام للزركلي، حرف السين، ص 110

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 151.

وقد أتعبك أبوك، فلا تريحنّ نفسك. وكن لنفسك تكن لك، واذكر في يومك أحاديث غذك، تسعد إن شاء الله⁽¹⁾.

فالواعظ خبير بشؤون الخلافة، وإن لم تدم مدّة خلافته طويلا، والموعوظ حديث عهد بها، فالأوّل يدرك أن تواني الوالي أو الخليفة عن القيام بما هو واجب، سبيل إلى الفشل والسّقوط، لذا فقد جاءت مواعظه بأسلوب لطيف، رصد فيها المرسل جملة من الأضداد والمقابلات، حتّى تتضح المعاني، وتدرك المقاصد، مصحوبة بصيغ التّهي والتّحذير والإغراء، بعيدا عن اللّفظ الغليظ العنيف، كما حملت جملة من الكنايات ذات الدّلالات العميقة، المناسبة لمقام الوعظ، والتي يمكن توضيحها فيما يلي:

المعنى المكني عنه	الكناية
أي: إنّ أباك قد ولي أخاه أمرا عظيما، وقد وليتك أمرا صغيرا.	إنّ أباك كفى أخاه عظيما، وقد استكفيتك صغيرا.
أي: لا تنتظر مني عذرا إن بدرت منك زلّات أو هفوات، فإنّي لا أغفرها، لأنّي وليتك وأنا على ثقة بك وبكفائاتك في إدارة شؤون الولاية.	لا تتكلنّ على عذر مني، فقد اتّكلت على كفاية منك.
أي: وأنت في هذه الولاية، لا يغرّتك المنصب، ولا تستهويك المنزلة والمكانة، فتستغلّها في التسلّط على من دونك، لذا فأنا أحذرك منّي رغم مكاتتك، فلا تحوّل إليك نفسك بأنّ مقامك هذا يفوّض لك التّحرّؤ على من وّلاك هذه الولاية.	إيّاك منّي، قبل أن أقول إيّاي منك.
أي: ارع الثّقة التي بيننا، واحرص على حسن ظنيّ بك، لأنّ سوء ظنّ أحدنا بالآخر، يفسد وصال الودّ الذي بيننا، ويقطع آصرة الثّقة التي تجمعنا.	إنّ الظنّ إذا أخلف منّي فيك، أخلف منك فيّ.
أي: لا ترض بما بلغت من النّجاح والمجد، ولا تقنع بما هو محقّق، واطلب دوما ما لم يتح، واسع إلى تحقيق الأفضل، فالأفضل.	وأنت في أدنى حظّك، فاطلب أقصاه.
أي: استمرّ في الكدّ والجدّ والاجتهاد، ولا تخلد إلى الرّاحة بعد أن أضناك التّعب، وامض في مسيرتك متكبّدا المشقّة والنّصب، لأنّهما سبيل السّودد والفلاح.	وقد أتعبك أبوك، فلا تريحنّ نفسك.
أي: أنّ النّفس أمارة بالسّوء، فإن اتّبعته هواها وكنّت عبدا لها، رمت بك في سبيل الغيّ	كن لنفسك تكن لك.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 151.

والضّلال. وإن روّضتها على الإقبال على الصّلاح والخير، وارتقيت بها عن نوازع الشرّ، وكنت سيّدا لها وكانت طيّعة منقادة إلى ما تأمرها.	
كناية عن دعوة المخاطب إلى التّظر إلى ما يأتي به المستقبل، وترك الالتفات إلى ما مضى وغبر، حتّى لا يبقى أسير ماضيه، فلا يتطلّع إلى ما يحمله غده، ولا يستشرفه.	اذكر في يومك أحاديث غديك.

سابعا: استخدام الكناية في مواقف الإبلاغ عن الخيانة:

ويورد لنا الجاحظ نصّا آخر رواه الأصمعيّ في قصّة المهورة بالشّياه والخمر⁽¹⁾، حيث قال: "تزوّج رجل امرأة فساق إليها مهرها ثلاثين شاة، وبعث بها رسولا، وبعث بزقّ خمر. فعمد الرّسول فذبح شاة في الطّريق فأكلها، وشرب بعض الرّزق. فلما أتى المرأة نظرت إلى تسع وعشرين ورأت الرّزق ناقصا، فعلمت أنّ الرّجل لا يبعث إلا بثلاثين وزقّ مملوء، فقالت للرّسول: قل لصاحبك: إنّ سحيما قد رثم، وإنّ رسولك جاءنا في المحاق! فلما أتاه الرّسول بالرّسالة، قال: يا عدوّ الله، أكلت من الثلاثين شاة شاة، وشربت من رأس الرّزق! فاعترف بذلك"⁽²⁾.

ويمكن أن نوضّح الدلالات الخفيّة المتضمّنة في كلام المرأة في الجدول التّالي:

العبارة الكنائية	الدّلالة ظاهرة	الدلالة الخفية
إنّ سحيما قد رثم.	"رثم: كُسِرَ فوه، والرثم بياض الشّفا العليا هذا أصله، ثم استعمل في الهثم. وسحيم ⁽³⁾ كناية عن الرّزق" ⁽⁴⁾ .	الرّزق هو وعاء من جلد يملأ بالماء أو اللّبن أو الخمر ونحوها، وكسره أو شقّه علامة دالّة على تناول ما فيه من إحدى السّوائل المذكورة، والمقصود هنا أنّ الرّسول قد شرب من الخمر الذي استؤمن عليه، والدّي سيق كمهر لتلك المرأة.
إنّ رسولك جاءنا في المحاق.	"أرادت أنّ ليلة تسع وعشرين هي ليلة المحاق" ⁽⁵⁾ .	ربطت عدد أيّام الشهر (ثلاثون يوما)، بعدد رؤوس الغنم التي سيقت إليها (ثلاثون شاة) كمهر لها، فلما كان المحاق في الليلة

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 123.

(2) المصدر نفسه، ج/3، ص 124/123.

(3) السحيم مصغر أسحم بمعنى الأسود، وهو علّم الكثير من السودان، وكني به الزق لسواده. ينظر هامش سمط اللّالي في شرح أمالي القالي لأبي عبيد البكري الأونبي، تحقيق عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، الكويت، د/ط 1936، ص 26

(4) أبو عبيد البكري الأونبي، سمط اللّالي في شرح أمالي القالي، ص 26.

(5) المرجع نفسه، ص 26.

التاسعة والعشرين، إيجاء بنقص شاة من عدد الشياه المرسله مع الرسول.	
---	--

إنّ عامل اجتماعية اللغة هو ما يقودنا إلى تأويل الكلام -باعتباره الممارسة الفعلية للغة- وفق سياقها الاجتماعي، والكناية -كما تمت الإشارة إليه- ذات صلة وثيقة بالسياق الاجتماعي والثقافي، ودلالاتها متصلة تماما باستعمالاتها في مواقف معينة من قبل مستعملها، ولا يدرك مقاصد المتكلم إلا من له خلفيات وأعراف ثقافية اكتسبها من المحيط اللغوي الذي ينتمي إليه؛ حيث لا يمكن عزل اللغة عن تلك المواقف والسياقات التي تجري فيها، وإلا انتفى عامل الفهم والإفهام الذي هو أساس البيان، وأساس نجاح كل تواصل يتم عن طريق اللغة. فالدلالة في الكناية استنتاجية، ولا تفهم من ظاهر اللفظ، حيث إنّ "العرب تلفظ أحيانا بلفظ لا تريد منه معناه الذي يدلّ عليه بالوضع، بل تريد منه ما هو لازم في الوجود، بحيث إذا تحقّق الأول، تحقّق الثاني عرفا وعادة، فنقول: فلان رحب الصدر، ونقصد أنه حلیم من قبيل أن الحلیم يكون ذا أناة وتؤدّة، ولا يجد الغضب إليه سبيلا، لما في صدره من السعة لاحتمال كثير من الحفاظ والأضغان"⁽¹⁾.

ثامنا: استخدام الكناية في موقف الإنذار والتحذير من خطر قادم.

يذكر الجاحظ في ((قصّة العنبريّ الأسير)) كلاماً للأصمعيّ، يقول فيه: "أخبرني شيخ من بني العنبر، قال: أسر بنو شيبان رجلاً من بني العنبر، قال دعوني حتى أرسل إلى أهلي ليفدونني، قالوا على ألا تكلم الرسول إلا بين أيدينا. قال: نعم. قال: فقال للرسول إئت أهلي فقل: إنّ الشجر قد أورك. وقال إنّ النساء قد اشتكت وخرزت القرب. ثم قال له: أتعقل؟ قال: نعم. قال: إن كنت تعقل فما هذا؟ قال: الليل. قال أراك تعقل! انطلق إلى أهلي فقل لهم: عرّوا جملي الأصب، واركبوا ناقتي الحمراء، وسلّوا حارثا عن أمري -وكان حارث صديقا له- فذهب الرسول فأخبرهم، فدعوا حارثا، فقصّ عليه الرسول القصّة، فقال: أمّا قوله ((إنّ الشجر قد أورك)) فقد تسلّح القوم. وأمّا قوله: ((إنّ النساء قد اشتكت وخرزت القرب)) فيقول: قد ارتحلوا عن الصّمان⁽³⁾. وأمّا قوله: ((اركبوا ناقتي الحمراء)) فيقول: انزلوا الدهناء⁽⁴⁾.

وكان القوم قد تهيّؤوا لغزوهم، فخافوا أن يندرهم، فأندرهم وهم لا يشعرون، فجاء القوم يطلبونهم فلم يجدوهم"⁽⁵⁾.

فهذه الكنايات هي من صنع الظروف والملابسات والأعراف الاجتماعية، وتجارب الحياة التي عاشها الأسير، والتي يشاركه فيها صاحبه ((حارث))، وقد تجلّى ذلك في فكّه لتلك الشّقرات التي حملها كلام صديقه، ويمكن أن نبيّن ما جاء في قول الأسير من كلام يحذّر فيه قومه من بطش عدوّ قادم، دون أن يجد المتلقّي البسيط معاني التحذير والإنذار، ونوضّحه في الجدول الآتي:

(1) أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/3/1414هـ/1993م، ص 279 / 280.

(2) الشّكا: جمع شكوة بالفتح، وهو وعاء للماء أو اللبن.

(3) الصّمان: هضبة مستطيلة تقع شرّق شبه الجزيرة العربية، تمتد من الربع الخالي جنوبا حتى الحدود العراقية شمالا.

(4) الدهناء: من ديار بني تميم، وهي أكثر بلاد الله كلاً، تتميز بطيب هوائها وتربّتها، وهي اليوم من صحاري المملكة العربية السعودية.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 124 / 125.

العبارة	المعنى الظاهر القريب	المعنى الخفي البعيد
((إنّ الشجر قد أورك))	اكتساء الشجر للورق بعد انقضاء فصلي الخريف والشتاء.	تسلح القوم. ففي أشعار العرب يكون عن الشجر بالناس كقول المسيّب بن علس: دعا شجر الأرض داعيهمو لينصره السدر والأثاب. "فكنى بالشجر عن الناس، وهم يقولون في الكلام المنثور: جاء فلان بالشوك والشجر، إذ جاء بجيش عظيم" ⁽¹⁾ . وفي أمثال الميداني: "جاء بالشوك والشجر، يضرب لمن جاء بالشيء الكثير من كل ما كان من جيش عظيم وغيره" ⁽²⁾ .
((إنّ التّساء قد اشتكت، وخرزت القرب)).	صنعت الشكا، ورقعت وأصلحت القرب.	اتّخاذ الشكا للتزوّد باللبن، وترقيع القرب للتزوّد بالماء، استعداداً للغزو والإغارة.
((الليل)).	الظلام الحالك.	الجيش كثير العدد.
((عزّوا جملي الأصب)).	اخلعوا عنه السرج أو الهودج (الغيبط) الذي هو جهاز الحمل يوضع على ظهره ليجلس عليه الرّاكب.	التعرية والخلع، علامة انقضاء عهد أو حقبة، وقد دلت العبارة هنا عن موعد الرّحيل عن أرض تدعى "الصّمان" كان قوم الأسير يقيمون بها، فدعاهم إلى هجرها اتقاء شرّ العدو القادم.
((اركبوا ناقتي الحمراء)).	أمر بركوب ناقته الحمراء.	الركوب علامة السفر والارتحال، وقد دلت العبارة على أمر بركوب الناقة قصد الرّحيل، وقد دلّ اللون الأحمر على لون الأرض التي دلّ الأسير قومه على الإقامة بها، والتي تسمى "الدهناء" وهي صحراء رمليّة حمراء.

فإذا أخذنا بالمعاني المعجميّة لتلك للوحدات اللّغويّة التي وظّفها المرسل في حديثه، ما أفادتنا في شيء، لأنّها معان مفتوحة ومطلقة وعائمة وغير محدّدة، وفهم المقاصد من تلك العبارات "يتأتّى من طبيعة السياق اللّغويّ (Linguistic Context) الذي ترد فيه محكوماً بالسياق المقاميّ أو الحاليّ (Context of

(1) عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، د/ط 1405هـ/ 1985م، ص 209.
(2) الميداني، مجمع الأمثال، المعاونة الثقافية للأستانة الرضوية المقدسة، د/ط، 1366هـ، ج/1، ص 173.

(Situation أو السياق الاجتماعي، (Social Context) الذي تستعمل فيه بعناصره وظروفه وملابساته وحيثياته"⁽¹⁾).

وعلى ضوء ما سبق فإنه يمكن الإقرار بأن سياق الحال، أو السياق المقامي، أو السياق الاجتماعي الذي احتضن هذا الحدث اللغوي، هو السند الذي توكأ عليه ((حارث)) ليدرك مقاصد صديقه، فلو أنّ هذا الرجل أرسل بهذه الرسالة في موقف لم يؤسر فيه، لتغيّرت المعاني، واختلفت المقاصد. لذا فإنّ السياق الاجتماعي هو موجّه الدلالة هنا، لأنّه يمثل "المعطيات التي يشترك فيها المرسل والمستقبل حول المقام الثقافي والتفسي، والتجارب المشتركة بينهما والمعارف الخاصة بكل منهما"⁽²⁾.

المبحث الثامن: المثل والسياق الاجتماعي عند الجاحظ.

أولاً: في مفهوم المثل:

أ- المثل لغة:

قال ابن فارس: "الميم، والهاء، واللام، أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا، أي: نظيره"⁽³⁾.

وقال الفيروزبادي: "المثّل، والمثّل، والمثيل؛ كالتشبه، والشبّه، والشبيه، لفظاً ومعنى، والجمع أمثال. وقد يستعمل المثل بكسر الميم عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني، أي معنى كان"⁽⁴⁾.

والمثّل -بفتح الميم والهاء- يستعمل غالباً في الأمور المعنوية، لهذا قال الله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ﴾، والله المثل الأعلى، وهو العزيز الحكيم ﴿النحل/ 60﴾. كما قال جلّ شأنه: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو أهون عليه، وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ الروم/ 27.

ب- المثل اصطلاحاً:

مما لا شكّ فيه أنّ المثل يعبر عن الموروث الثقافي للحياة السائدة في المجتمعات المختلفة، فمن خلاله تتحلّى طريقة المجتمع في التفكير ونظراته للأشياء، فهو مستمدّ من عُصارة تجارب أفراد المجتمع، ومستخلص من حكمة وجهائه، فرسم صورة صادقة تعبر عن حالات معاناة الناس وشقائهم وسعادتهم وغضبهم، من خلال عباراته الموجزة، التي تختلف عن باقي الأشكال في الصياغة والتركيب، فكان أبلغ حديثاً وإقناعاً وتأثيراً.

والمثل لا يقتصر على طبقة معيّنة من المجتمع، بل تتداوله الطبقات الاجتماعية على اختلاف مستوياتها ومنازلها العامّة منها والخاصّة.

ويكاد مفهوم المثل يكون موحداً لدى أغلب الباحثين، حيث يقول المبرّد: "المثل مأخوذ من المثال، وهو قول سائر يشبهه به حال الثاني بالأول، والأصل فيه التشبيه. قال وقولهم مثل بين يديه، إذا انتصب؛ معناه أشبه الصلوة المنتصبة... وقال ابن السكيت: المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له ويوافق معناه. وقال إبراهيم النّظام:

(1) هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط/1، 1427هـ/2007م، ص 296.

(2) Jean dubois et autres, dictionnaire de linguistique, p 120.

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ط/2، حلبي، ج/5، ص 296.

(4) الفيروزبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف القرآن العزيز، ج/4، ص 481.

يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكتابة، فهو نهاية البلاغة".⁽¹⁾

والأمثال بشكل عام "فنّ من فنون القول تعبّر عن عقل الأمة وفكرها وثقافتها،... والمثل - كما قيل بحق - صوت السعب وعقله وفكره".⁽²⁾

فكلّ تلك التعاريف تكاد تتفق على أنّ المثل عبارة موجزة تورد على سبيل تحقيق انسجام بين تلك العبارة وما يمثّلها ويقابلها ويشابهها من مواقف وحالات وخبرات وتجارب على مسرح حياة المجتمعات باختلاف مقوماتها الثقافيّة والحضاريّة والاجتماعيّة، فتؤدّي أغراضاً مختلفة. لعلّ أجلّها تعليميّة تاديبيّة.

و"للّرب أمثالٌ واشتقاقاتٌ وأبنيّةٌ، وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حيثنذ دلالات أخرى".⁽³⁾

فلكلّ مثل معنى يساق لأجله، ودلالة يدرك مقصدها، ولكلّ كلام ولفظ موضع يورد فيه، فإنّ تعبّر ذلك الموضع، تعبّرت معه المعاني والدلالات.

وقد أورد الجاحظ في كتبه جملة من الأمثال التي لا تضرب إلا في مناسبات تقتضي إيرادها، حيث لا يمكن إيراد المثل في غير مضربه، حتّى تتحقق مقولة "لكل مقام مقال". بما أنّ للمثل مورداً يؤصّل له بقصّة أو حادثة، ومضرباً يلتبس مع ظروف القصّة أو الحادثة الأصليّة التي دار فيها المثل. فتورد الأمثال على سبيل المشابهة أو المطابقة بين المورد والمضرب.

ثانياً: كلمات للرسول صلى الله عليه وسلم اتخذت أمثالا تورد في مواقف وأحوال خاصة.

ومما يذكره الجاحظ من الأمثال ما جاء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتي لم يسبقه إليها أحد من المتقدّمين، وقد جرت على لسانه صلى الله عليه وسلم في مواقف ومناسبات مختلفة، فأصبحت تجري على ألسنة الناس بعده، إذا صادف المتكلم واقعة أو حدثاً يلبس الحال التي قيلت فيه أوّل مرّة، ومن تلك الأمثال:

المثل	سياق الحال الذي يضرب فيه.
((إذا لا ينتطح فيها عنزان)) ⁽⁴⁾ .	"أي لا يكون له تغيير ولا نكير". ⁽⁵⁾ ويساق للتعبير عن الأمر الواضح الذي يختلف فيه اثنان. قالوا: لأنّ النطح لا يكون من العنز لعدم قدرتها عليه، وإمّا يكون من التيوس والكباش، وقد خرج هذا القول عن حقيقة معناه كما يبدو من ألفاظه إلى معنى بلاغيّ سلف ذكره، فشاع بين الناس استعماله بهذا المعنى.
((مات حتف أنفه)) ⁽⁶⁾ .	"ويروى حتف أنفيه، وحتف فيه، أي: مات ولم يُقتل، وأصله أن يموت

(1) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، د/ط، 1342هـ / 1924م، ج/3، ص 2.

(2) محمود إسماعيل صيني، ناصف مصطفى عبد العزيز، مصطفى أحمد سليمان، معجم الأمثال العربية، مكتبة لبنان، بيروت/ لبنان، ط/1، 1992م، مقدمة المعجم، حرف الفاء.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 153 / 154.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 335، وينظر البيان والتبيين، ج/2، ص 15.

(5) الميداني، معجم الأمثال، ج/2، ص 175.

(6) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 335، وينظر الرسائل، كتاب البغال، ج/2، ص 223. والبيان والتبيين، ج/2، ص 15..

<p>الرجل على فراشه، فتخرج نفسه من أنفه وفمه. قال خالد بن الوليد عند موته لقد لقيت كذا وكذا زحفا، وما في جسدي موضع شبر إلا وفيه ضربة أو طعنة أو رمية، وها أنا ذا أموت حتفَ أنفي، كما يموت العير، فلا نامت أعين الجبناء".⁽¹⁾ ويضرب هذا المثل لمن مات موتا طبيعياً.</p>	
<p>ويا أرض اشهدي. والمقصود من هذه العبارة فرسان خيل الله، وهي العبارة التي تساق عند التغير للحرب والإسراع إليها. كما أنّها تحمل معاني الهمة والثورة على النفس جهادا ونهضة لها إلى المعالي.</p>	<p>((يا خيل الله اركبي))⁽²⁾.</p>
<p>"قال ابن السكيت: الفراء الحمار الوحشي، وجمعه فراء. قالوا: وأصل المثل أن ثلاثة نفر خرجوا متصيدين، فاصطاد أحدهم أرنباً، والآخر ظبياً، والثالث حمارة، فاستبشر صاحب الأرنب، وصاحب الظبي بما نالا وتطاولا عليه، فقال الثالث: كلّ الصيّد في جوف الفراء، أي هذا الذي رزقت وظفرت به يشتمل على ما عندكما، وذلك أنه ليس مما يصيده الناس أعظم من الحمار الوحشي، وتأنف النبي صلى الله عليه وسلم أبا سفيان بهذا القول حين استأذن على النبي صلى الله عليه وسلم، فحجب قليلاً، ثم أذن له، فلمّا دخل قال: ما كدت تأذن لي حتى تأذن لحجار الجلهمتين، قال أبو عبيد: الصواب الجلهمتين، وهما جانبا الوادي، فقال صلى الله عليه وسلم: يا أبا سفيان أنت كما قيل: كل الصيد في جوف الفراء يتألفه على الإسلام، وقال أبو العباس: معناه إذا حجبتك فَنع كلُّ محبوب. يضرب لمن يفضّل على أقرانه".⁽⁴⁾</p>	<p>((كل الصيّد في جوف الفراء))⁽³⁾.</p>
<p>"قيل هذا كناية عما يؤثمه أي أن الشرع يمنع المؤمن من الإصرار، فلا يأتي ما يستوجب به تضاعف العقوبة. يضرب لمن أصيب ونكب مرة بعد أخرى، ويقال هذا من قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي غرّة الشاعر حين أسره يوم بدر، ثم منّ عليه، وأتاه يوم أحد، فأسره، فقال منّ عليه الصلاة والسلام هذا القول، أي لو كنت مؤمناً لم تعاود لقتالنا".⁽⁶⁾</p>	<p>((لا يلسع المؤمن من جحر مرتين))⁽⁵⁾.</p>
<p>"قال الأصمعي وغيره: الوطيس حجارة مدوّرة، فإذا حميت لم يمكن</p>	<p>((الآن حمي الوطيس))⁽⁷⁾.</p>

(1) الميداني، مجمع الأمثال، ج/2، ص 220.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 335. والبيان والتبيين، ج/2، ص 15.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 335. والبيان والتبيين، ج/2، ص 16، والبرصان والعميان والحولان، ص 409.

(4) الميداني، مجمع الأمثال، ج/2، ص 82.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 335. والبيان والتبيين، ج/2، ص 16، والرسائل، كتاب البغال، ج/2، ص 223.

(6) الميداني، مجمع الأمثال، ج/2، ص 165 / 166.

(7) الجاحظ، الرسائل، كتاب البغال، ج/2، ص 222. البيان والتبيين، ج/2، ص 15.

<p>أحد أن يطأ عليها. يضرب للأمر إذا اشتد، ويروى أن النبي صلى الله عليه وسلم رفعت له أرض مؤتة، فرأى معترك القوم، فقال الآن حمي الوطيس، أي اشتد الأمر".⁽¹⁾</p>	
<p>"الهدنة في كلام العرب اللين والسكون، ومنه قيل للمصالحة والمهادنة، لأنها ملاينة أحد الفريقين الآخر...، والدخن تغير الطعام وغيره مما يصيبه من الدخان، يقال منه دخن الطعام، يدخن دخن إذا غير الدخان عن طعمه الذي كان عليه، فاستعير الدخن لفساد الضمائر والنبات".⁽³⁾</p>	<p>((هدنة على دخن))⁽²⁾.</p>

"فصارت كلها أمثالا"⁽⁴⁾.

ثالثا: صلة المثل بالمقام الاجتماعي:

كما نجد في كتب الجاحظ المختلفة رسدا للكثير من الأمثال التي جرت على ألسنة العرب، والتي تعبر عن خلاصة التجارب الحياتية المتكررة لديهم، فشكّلت نتاجا جماعيا، وموروثا أدبيا تتداوله طبقات المجتمع العربي المختلفة، كلما استدعت المواقف والمقامات التي تتفق مع مورده الأصيل، فيأتي على شكل عبارات موجزة، متميزة بجودة التشبيه، وحسن التهذيب، يرقى على لغة التواصل العادي، وغالبا ما يكتسي طابعا تعليميا، ولعل من خصائص المثل أنه أشد أنواع الكلام صلة بالسياق الاجتماعي، فلا يورده المتكلم في غير موضعه، لما له من علاقة بالمكان والزمان وأحوال المتلقي وظروف وملابسات الحدث الكلامي عامة؛ ويمكن تفصيل ذلك فيما يلي:

1- أمثال سبقت في مقامات النصح والوعظ:

ذكر الجاحظ جملة من الأمثال في مواقف النصح والوعظ والإرشاد، منها:

- "إذا عزّ أخوك فهن"⁽⁵⁾. ذكره الميداني في مجمع الأمثال، فقال: "قال أبو عبيد معناه مياسترك صديقك ليست بضم يركبك منه، فتدخلك الحمية به، إنما هو حسن خلق وتفضل، فإذا عاسرك فياسره، وكان المفضل يقول إن المثل لهذيل بن هبيرة التغلبي، وكان أغار على بني ضبة، فغنم فأقبل بالغنائم، فقال له أصحابه اقسّمها بيننا، فقال إني أخاف إن تشاغلتم بالاقتسام أن يدرككم الطلب فأبوا، فعندها قال إذا عز أخوك فهن، ثم نزل فقسّم بينهم الغنائم"⁽⁶⁾.
- "إذا جاء الحين غطى العين"⁽⁷⁾. يراد به أنه لا مناص من حتمية القدر، وحكم القضاء، "قال أبو عبيد، وقد روى نحو هذا عن ابن عباس، وذلك أنّ نجدة الحرويّ أو نافع الأزرق قال أنّك تقول أنّ

(1) الميداني، مجمع الأمثال، ج/2، ص 51.

(2) الجاحظ، الرسائل، كتاب البغال، ج/2، ص 223.

(3) الميداني، مجمع الأمثال، ج/2، ص 345/346.

(4) الجاحظ، الرسائل، كتاب البغال، ج/2، ص 223.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 162.

(6) الميداني، مجمع الأمثال، المعاونية الثقافية للأستانة الرضوية المقدسة، ج/1، ص 24.

(7) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 513.

الهدهد إذا نقر الأرض عرف مساقه ما بينه وبين الماء، وهو لا يبصر شعيرة القمح، فقال: إذا جاء القدر، عمي البصر".⁽¹⁾

- "لكلّ ساقطة لاقطة".⁽²⁾ يقول الميداني: "قال الأصمعيّ وغيره: الساقطة الكلمة يسقط بها الإنسان، أي لكلّ كلمة يخطئ فيها الإنسان من يتحفّظها، فيحملها عنه، وأدخل الهاء في اللاقطة إرادة المبالغة، وقيل أدخلت لازدواج الكلام. يضرب في التحفّظ عند التّطق...، وقيل أراد لكلّ أذن ساقطة أذن لاقطة، لأنّ أداة لقط الكلام الأذن".⁽³⁾

- "الليل أخفى للويل".⁽⁴⁾ أي: "افعل ما تريد ليلا، فإنه أستر لسرك".⁽⁵⁾

- "السعيد من وعظ بغيره"⁽⁶⁾. أي: "ذو الجدّ من وعظ بما لحق غيره من المكروه، فيجتنب الوقوع في مثله. قيل أنّ أوّل من قال ذلك ((مرثد بن سعد)) أحد وفد عاد الذين بعثوا إلى مكّة يستسقون لهم، فلمّا رأى ما في السحابة التي رفعت لهم في البحر من العذاب أسلم مرثد، وكنتم أصحابه إسلامه، ثمّ أقبل عليهم، فقال: مالكم حيارى، كأنتكم سكارى، إنّ السعيد من وعظ بغيره، ومن لم يعتبر الذي بنفسه، يلق نكال غيره، فذهبت من قوله أمثالا".⁽⁷⁾

2- أمثال سيقّت في مقامات التحذير والتّخويف والترهيب:

- "البطنة تذهب الفطنة"⁽⁸⁾. وقد قيل أيضا ((البطنة تأفن الفطنة))⁽⁹⁾، وتحمل هذه العبارة تحذيرا من اتباع شهوة البطن اتّقاء ذهاب الفطنة والتّباهة، وانتفاء حكمة العقل، وفي ذلك يقال: "أفن الفصيل ما في ضرع أمه. يضرب لمن غير استغناؤه عقله وأفسده".⁽¹⁰⁾

- "قد يضطر العير والمكواة في النار"⁽¹¹⁾. وهذا المثل يضرب "للرجل يخاف الأمر، فيجزع قبل وقوعه فيه...، فيقال أنّ البخيل إذا أعطى شيئا مخافة ما هو أشدّ منه، قال قد يضطر العير والمكواة في النار، ويقال أنّ أوّل من قاله مسافر بن أبي عمرو بن أمّية، وذلك أنّه كان يهوى بنت عتبة، وكانت تهواه، فقالت له أنّ أهلي لا يزوّجونني منك، لأتّك معمر، فلو قد وفدت إلى بعض الملوك، لعلّك تصيب مالا فتزوّجني، فرحل إلى الحيرة وافدا على التّعمان، فبينما هو مقيم عنده، إذ قدم عله قادم من مكّة، فسأله عن خبر أهل مكّة بعده، فأخبره بأشياء، وكان فيها أنّ أبا سفيان تزوّج هنداً، فطعن مسافر من الغمّ، فأمر التّعمان أن يُكوى، فأتاه الطّبيب بمكأويه، فجعلها في النار، ثمّ وضع مكواة منها عليه، وعالج من

(1) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 22.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 201.

(3) الميداني، مجمع الأمثال، ج/2، ص 142.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 285.

(5) الميداني، مجمع الأمثال، ج/2، ص 142.

(6) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 398.

(7) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 356/357.

(8) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 81.

(9) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 112.

(10) المرجع نفسه، ج/1، ص 112.

(11) الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجبل، بيروت، د/ط، 1410هـ/1990م، ص 87.

علوج النعمان واقف، فلما رآه يكوي، شرط فقال مسافر: ((قد يضطر العير والمكواة في النَّار))، ويقال أن الطَّيِّب شرط".⁽¹⁾

3- أمثال سيقت في مقام استحالة حصول الشيء، وتعدّر حدوثه:

يقول الجاحظ في كتابه الحيوان: "وتقول العرب: ((لا يكون ذلك حتى يُجمع بين الأروى والنعام))، و((حتى يُجمع بين الماء والنَّار))، و((حتى يشيب الغراب))، و((حتى يبيض القار))، و((حتى تقع السماء على الأرض)). ومن حديث الأمثال: ((حتى يجيء نسيط من مرو)). وهو لأهل البصرة. و((حتى يجيء مَصقلة من طبرستان))، وهو لأهل الكوفة. وقال الله عزَّ وجلَّ: ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾⁽²⁾، وتقول العرب: ((لا يكون ذلك حتى يُجمع بين الضَّبِّ والنَّون)) و((حتى يُجمع بين الضَّفدع والضَّبِّ))".⁽³⁾

ففي هذا النَّص الذي يحوي جملة من أمثال العرب، جمع فيه المؤلّف بين طرفي نقيض، فهذان الطرفان لا يجتمعان في مقام واحد، وحالة واحدة، فإذا حضر أحدهما غاب الثاني لا محالة، وحضورهما مجتمعين يعدّ ضرباً من الاستحالة، ولونا من التَّعدّر الذي لا يمكن بلوغه، ولا نياله. حيث لا يمكن الجمع بين: الأروى والنعام، وبين الماء والنَّار، وبين الشَّيب والغراب، وبين البياض والقار، وبين السماء والأرض، وبين الضَّبِّ والنَّون، وبين الضَّبِّ والضَّفدع، كما لا يمكن عودة نسيط⁽⁴⁾ من مرو، وعودة مصقلة⁽⁵⁾ من طبرستان⁽⁶⁾.

4- أمثال سيقت في مقامات إثبات التفاضل في صفات مختلفة:

ألّف العرب أمثالا سائرة ساقوها لأغراض ومواقف إثبات التمايز والتفاضل بين المقارنين المفاضلين في صفات وطبائع كثيرة، كالجرأة والخبث والسخاء والصبر والظلم والغدر والخبث والحرق واللؤم... وقد استخدم العرب ((أفعل التفضيل)) للدلالة على تلك المعاني، ولذلك يقال: "أجرأ من الليث، وأجبن من الصَّفرد، وأسخى من لاقطة، وأصبر على الهون من كلب، وأحذر من عققع، وأزهى من غراب، وأصنع من سُرفة، وأظلم من حيّة، وأغدر من الذئب، وأخبث من ذئب، وأشدّ عداوة من عقرب، وأروغ من ثعلب، وأمق من حبارى وأهدى من قطة، وأكذب من فاختة، وأضلّ من وزل، وأضلّ من ضب، وأضلّ من حيّة".⁽⁷⁾

(1) الميداني، مجمع الأمثال، ج/2، ص 42.

(2) الأعراف/ 40.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 258 / 259.

(4) كان نسيط غلاماً لزيد بن أبي سفيان، وكان بناءً هرب قبل أن يشرف وجه دار زياد، وكان لا يرضى إلا عمله، فقيل له لم لا تشرف دارك، فقال حتى يجيء المثل، فصار مثلاً لكل ما لم يتم. ينظر الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 226.

(5) مصقلة بن هبيرة هو من بني شيبان، وكان مع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ثم هرب إلى معاوية، فهدم علي داره، ثم بعث مصقلة رجلاً نصرانياً ليحمل عياله من الكوفة، فأخذ عليّ فقطع يده، وولاه معاوية طبرستان فمات بها، فقيل في المثل ((حتى يرجع مصقلة من طبرستان)).

(6) طبرستان: مقاطعة في إيران على بحر قزوين، قاعدتها بابل، من مَدُنْها أمل، تسمى اليوم "مازندران". ينظر النجد في اللغة والأعلام، ص 355 و 512.

(7) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 220 / 221.

ويمكننا التمثيل لذلك من خلال بعض الأمثال التي يتضمنها الجدول التالي:

المثل	أصله/ مورده
"أحمق من راعي ضأن ثمانين". ⁽¹⁾	"لأنَّ الضَّانَّ تنفر من كلِّ شيء، فيحتاج راعيها إلى أن يجمعها في كلِّ وقت...، وقال أبو عبيد: أحمق من طالب ضأن ثمانين، قال وأصل المثل أنَّ أعرابياً بشراً كِسرَى يبشري سُرَّ بها، فقال له: سلني ما شئت، فقال: أسألك ضأنا ثمانين، فضرب به المثل في الحمق، وروى الجاحظ أشقى من راعي ضأن ثمانين، قال وذاك أنَّ الإبل تتعشى وتريض حجرة فتجتزّ، والضأن يحتاج صاحبها إلى حفظها ومنعها من الانتشار والسَّباع الطَّالِبَة لها، وروى الجاحظ أيضاً: أشغل من مرضع بُهم ثمانين، قال: ويقول الرجل إذا استعنته، وكان مشغولاً: أنا في رضاع بهم ثمانين". ⁽²⁾
"أحيا من صبّ". ⁽³⁾	"فإنَّه أفعَل من الحياة، والصبَّ زعموا طويل العمر". ⁽⁴⁾
"أخف من فراشة". ⁽⁵⁾	"الفراشة أخفَّ من الذَّباب الضَّخْم، فإن أخذتها بيدك صارت بين أصابعك مثل الدَّقِيق". ⁽⁶⁾
"أحمق من جهيزة". ⁽⁷⁾	"قال ابن السَّكِّيت: هي أمُّ شبيب الحروري، ومن حمقها أمَّها لما حملت شبيبا، قالت لحماتها أن في بطني شيئاً ينقر، فنشروا عنها هذه الكلمة، فحمقت، وقيل أمَّها قعدت في مسجد الكوفة تبول، فلذا حمقت، وزعم قوم أن الجهيزة عرس الذَّئب، يعنون الذَّئبة، وحمقها أمَّها تدع ولدها، وتُرضع ولد الضبيع". ⁽⁸⁾
"أحذر من غراب". ⁽⁹⁾	"وذلك أنَّهم يحكمون في رموزهم أنَّ الغراب قال لابنه: يا بني: إذا رُميت فتلوّص، أي تلوّ، فقال: يا أبت أتى أتلوّص قبل أن أرمى". ⁽¹⁰⁾

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 284.

(2) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 234.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/6، ص 137/64.

(4) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 228.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/2، ص 228.

(6) الميداني، مجمع الأعلام، ج/1، ص 264.

(7) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 197.

(8) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 228.

(9) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 425، ج/5، ص 535.

(10) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 236.

"أحمق من عقق". ⁽¹⁾	"لأنّه مثل النّعامه الّتي تضيّع بيضها وفراخها". ⁽²⁾
"آمن من حمام مكة". ⁽³⁾	"من الأيمن، لأنّها لا تثار، ولا تهاج". ⁽⁴⁾
"أبين من سحبان وائل". ⁽⁵⁾	ويقال أيضا: ((أخطب من سحبان وائل))، "وهو رجل من باهلة، وكان من خطبائها وشعرائها...". ⁽⁶⁾
"أحزم من فرخ العقاب". ⁽⁷⁾	"قال الجاحظ: العقاب تتخذ أوكارها في عرض الجبال، وربّما كان الجبل عمودا، فلو تحرك، إذا طلب الطّعم، وقد أقبل إليه أبواه، أو أحدهما، أو زاد في حركته من موضع مجثمه لهوى من رأس الجبل إلى الحضيض، فهو يعرف مع صغره وضعفه، وقلة تجربته أنّ الصّواب له في ترك الحركة". ⁽⁸⁾
"أحلم من الأحنف". ⁽⁹⁾	"هو الأحنف بن قيس، وكنيته أبو بجر، واسمه صخر من بني تميم، وكان في رجله حنف وهو الميل... وكان حليما موصوفا بذلك حكيما...". ⁽¹⁰⁾
"أبصر من غراب". ⁽¹¹⁾	"زعم ابن الأعرابي أنّ العرب تسمّي الغراب أعور، لأنّه مُغمض أبدا إحدى عينيه، مقتصر على إحداها من قوة بصره، وقال غيره إنّما سمّوه أعور لحدّة بصره على طريق التّفاؤل له، وقد قال بشّار بن برد: وقد ظلموه حين سمّوه سيّدا كما ظلم النَّاس الغراب بأعورا قال أبو الهيثم: يقال أنّ الغراب يبصر من تحت الأرض بقدر منقاره". ⁽¹²⁾

فساقوا تلك العبارات والأمثال في مواضع الإحسان والإساءة، واللّوم والشّكر والحمد، والمدح والدّم.⁽¹³⁾

5- أمثال سيقّت للتعبير عن فوات الأوان وتعدّر تدارك ما فات:

- (1) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 180.
(2) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 235.
(3) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 92.
(4) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 89.
(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 39.
(6) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 259.
(7) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 24 / 10.
(8) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 230.
(9) الجاحظ، الحيوان، ج/2، ص 92.
(10) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 129.
(11) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 421. ج/7، ص 16.
(12) الميداني، مجمع الأمثال، ج/1، ص 122 / 121.
(13) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 221.

ومنها قول العرب: "سبق السيف العذل"⁽¹⁾. فهذه العبارة تساق في مقام التعبير عن عدم جدوى اللوم والعتاب بعد حصول أمر وتمامه، ويروى أنّ أول من قاله هو ضبّة بن أدّ، حين "لامه الناس على قتله قاتل ابنه في الحرم، وقد مرّ تمام القصّة فيما تقدّم عند قوله أنّ الحديث ذو شجون، ويقال أنّ قولهم سبق السيف العذل لخزيم بن نوفل الهمداني.⁽²⁾

فكلّ تلك الأمثال ذات الدلالات المختلفة، لها علاقة بالسياق الاجتماعيّ، إذ لا يساق المثل المعبر عن معنى الحمق في موضع التعبير عن معنى الفطنة والتباهة، ولا يساق المثل المعبر عن معنى الشجاعة والشدّة في موضع التعبير عن معنى الجبن واللّين، كما لا يساق المثل المعبر عن معنى التحذير والترهيب في موضع التعبير عن معنى الإغراء والترغيب، وهذا الأمر ينسجم أيضا مع القاعدة القائلة بأنّه ((لكلّ مقام مقال))، ولكلّ أمر أو فعل أو كلام موضع لا يوضع في غيره.

المبحث التاسع: الرطانة وسباق الموقف:

أولا: في مفهوم الرطانة:

الرطانة كما يراها ((هدسون)) هي "لغة تحويل الشفرة"⁽³⁾، فقد يلجأ المتكلم أحيانا إلى اختيار بدائل لغوية معينة، ترد على شكل رطانات أو كنيات أو استعارات يفرضها موقف معيّن، ولا يعي كنه تلك الرطانات سوى المتلقّي العارف بالأعراف الاجتماعية السائدة في تلك الجماعة اللغوية التي هو أحد أفرادها، وينتمي إليها.

ثانيا: الرطانة في مقام التخويف والترهيب، وإيهام المتلقّي بالخطر والهلاك:

ولعلّ من أبرز ما يورد لنا الجاحظ من نماذج الرطانة ما نجده في باب ((من الفطن وفهم الرطانات والكنيات والفهم والإفهام))⁽⁴⁾، فيقول في حديث المرأة التي طرقتها اللصوص فيما يرويه الأصمعيّ: "كانت امرأة تنزل متتخية من الحيّ، وتحبّ العزلة، وكان لها غنم، فطرقتها اللصوص، فقالت لأمتها: اخرجي! من هاهنا؟ قالت: هاهنا حيّان، والحمارس، وعامر، والحارث، ورأس عنز، وشادن. وراعيا بهمنا. فنحن أولئك. فلما سمعوا ذلك ظنّوا أنّ عندها بنيتها. وقال الأصمعيّ مرّة: فلما سمعت حسّهم قالت لأمتها: اخرجي سلّح بنيّ من هاهنا. قال: وسلّح جمع سلاح. وحيّان والحمارس: أسماء تيوس لها"⁽⁵⁾.

فسياق الموقف الذي لا يس هذه الحدث الكلاميّ الذي تلفظ فيه المتكلم بمجموعة من الأسماء التي تبدو في ظاهرها بأنّها أسماء رجال ذوي بأس شديد، وهي: ((حيّان والحمارس وعامر والحارث ورأس عنز وشادن والزراعيان))، على الرّغم من أنّ معظمها هي أسماء لحيوانات تملكها المرأة وابنة لها في مكان قاصّ من البلدة، واستجابة لعوامل خارجية لجأت إلى التلفظ بتلك الأسماء، الأمر الذي أوهم اللصوص بأنّ بالبيت رجالا بواصل يذودون عن أهلهم ومالهم، ما استدعى رهبتهم وفزعهم، لذا فإنّه لا حلّ لديهم سوى الفرار وإلاّ تكشف أمرهم، ووقعوا في قبضة أبناء تلك المرأة.

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 389.

(2) الميداني، مجمع الأمثال، ج/2، ص 341.

(3) هدسون، علم اللغة الاجتماعي، ص 100.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 122.

(5) المصدر نفسه، ج/3، ص 122.

فالمعطيات الاجتماعية التي صاحبت الحدث الكلامي هي التي حدّدت مفهوم تلك الوحدات اللغوية التي استخدمتها المرأة في حديثها لدى جماعة اللصوص، لأنّها "بمثابة الخلفيّة التي يجب الرجوع إليها لتحديد القصد من الكلمات أو الجمل التي توحى بأكثر من معنى" (1).

فتأويل الخطاب الذي لجأ إليه اللصوص الذين هم بمنزلة المتلقّي، والذي دفعهم إلى القيام بردّ فعل، واتّخاذ قرار حاسم إزاء كلام المرأة، وهو الفرار، كانت وفق العناصر السياقيّة المحيطة باللغة المستعملة من قبل تلك المرأة. "المتلقّي باعتباره أهم عنصر في عمليّة الإبلاغ يؤوّل الخطاب تبعاً للمعلومات التي تكون حاضرة في ذهنه...، وبهذا يستعمل معلوماته هاته في عمليّة الفهم والتأويل وتجنّب الغموض" (2).

اللفظ	دلالة اللفظ اللغوية	دلالة اللفظ السياقية
حيّان	العائش ودائم الحياة. وقد ذكر الجاحظ بأنّه اسم لتيس.	دلالة اللفظ السياقية: التبذير، إثبات القوة والتأكيد على الحصانة والتبذير. يُتهم بالتفرد على المواجهة، وصدّ
عامر	اسم من أسماء الرجال.	
الحمارس	الأسد، والشديد الجريء المقدام. (اسم تيس في النّص)	
رأس عنز	قد يكون اسم من أسماء الماعز الذي مجوزة المرأة.	
شادن	ولد الغزال، وقيل ولد الظبية أو الأيّلة.	
راعيا البهم	القائمان على رعي البهائم.	
سُلح	جمع سلاح.	

فلو حاولنا الوقوف على الدلالات الظاهرة لتلك الألفاظ والأسماء، لوجدناها توحى بالقوّة والشجاعة والشدّة والبطش والجبروت، والدّود عن الحمى، وقد لجأت هذه المرأة إلى تمثيل تلك المعاني في موقف الخوف وانتفاء الأمن، وهي حالة نفسية تملك المرسل إزاء خطر مُحْدق، ما دفعه إلى تطعيم رسالته بتلك الألفاظ ذات المعاني الموحية بالصلابة والشدّة، حتّى يوهم المرسل إليه بقدرته على مواجهة من يريد به شرّاً، فيدفع عنه كيد العدو.

أمّا الدلالات الخفية لتلك الأسماء عن المرسل إليه، هي أنّها لم تكن سوى أسماء لبعض الماشية التي تمتلكها تلك المرأة.

والأهمّ في هذا النّصّ هو انسجام المرسل مع موقف الخطر، حين ساق تلك الرّسالة التي فهمها المرسل إليه اعتماداً على معطيات السياق المقاميّ.

المبحث العاشر: خروج الكلام عن مطابقة مقتضى الحال:

أولاً: اللّغز في الجواب مظهر من مظاهر خروج الكلام عن مقتضى الحال:

تمت الإشارة في مطلع هذا الفصل أنّ سياق الموقف يراعي جملة من الأحوال والظروف المحيطة بالمرسل والمتلقّي والرّسالة، سواء أكانت هذه الرّسالة منطوقة، أم في شكل نصّ مكتوب، لأنّ تلك الملابس لها دور أساس في التّحكّم في الدلالات وتوجيهها الوجهة التي تحقّق انسجاماً تاماً بين المشاركين في الخطاب، لما تحمله من

(1) مسعود بودوخة، البلاغة العربية بين الإمتاع والإفئاع، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط1، 2008، ص 111.
(2) المرجع نفسه، ص 112.

وسائط وموارد تُعين على فهم المتلقي لمقاصد المرسل الذي يُفترض أن يوجّه كلامه مراعيًا الحالة الشعوريّة للمتلقّي، ومستوى تفكيره.

فإن لم يتم مراعاة المعايير السابقة، وغيرها ممّا ذكرنا آنفاً، فهم الكلام على وجه فاسد ناقص، فيلتبس مع سياقات ومواقف أخرى، حيث قد تتداخل المقامات، وتتشابك الأوضاع، ولا تتقيّد الألفاظ والعبارات بمعنى واحد، فتتشعب الدلالات، فلا يطابق الكلام مقتضى الحال، ما يؤدّي إلى الإحلال بعملية التواصل.

فقد يكون التّخاطب باستخدام اللّغز مظهرًا من مظاهر مخالفة مقتضى الحال، لما في اللّغز من المغالطات، والحيداد عن المراد، فالألغاز قد ترتبط بمواقف معينة تفرض على صاحبها اللّجوء إلى التّعريض، وعدم الإفصاح عن حقيقة ما، فيخالف بذلك المقتضى، ويجانب المقصود، فلا يكشف القناع عنها سوى من أوتي حظًا من التّدبّر وسعة من التّبصّر في خبايا اللّغة من جهة، وفي تجارب الحياة المتشعبة التي في أحضانها ينشأ هذا اللون من الكلام من جهة أخرى، ليفكّ تلك الألغاز والطلاسم، لأنّه متى كان اللّغز أكثر إيغالا في الغرابة، وإغراقا في الغموض، كان أكثر تعجيزًا، فتتضاءل القدرة على فهم مراد صاحبه، وتبيّن مقاصده.

وقد خصّص الجاحظ في كتابه ((البيان والتبيين)) بابًا قائمًا بذاته، أسماه ((من اللّغز في الجواب))،⁽¹⁾ و"المقصود به -عنده- هو: تلقي المخاطب أو السائل بغير قصده، سواء كان القصد التّنبية إلى ما هو أولى، أم كان لقصده الألغاز في الرّد على المخاطب أو السائل".⁽²⁾

وقد ساق في هذا الموضوع جملة من النصوص الحوارية في غالبها، والتي سنعرض بعضها لاحقًا، بيّن فيها تلك الهوة العميقة بين المتكلّم والمتلقّي، وانتفاء الانسجام، نتيجة الغموض واللّبس اللذين وسما كلام المتلقّي وهو يجيب السائل عن أسئلته، وهذا الكلام قد يكون متعمّدًا، وقد سيق على ذلك الشّكل لأداء أغراض يعلمها المتلقّي.

والسنا نقع عند الجاحظ على ما يتيح لنا الكشف عن حقيقة مفهومه لهذا المصطلح، غير أنّ الأمثلة التي يستشهد بها على ما يسمّيه لُغزًا أو ألغازًا لا تبوح بأكثر من اللّغز هو الكلام الغامض في معناه، والمتلبّس في دلّالته".⁽³⁾

ثانياً: بين اللّغز والأسلوب الحكيم والمغالطة.

وهذا الضّرْب من الكلام قد يشاكل ما يسمّيه السّكّاكي "الأسلوب الحكيم"⁽⁴⁾، ويسمّيه عبد القاهر الجرجاني "المغالطة"⁽⁵⁾، ويُقصد به "تلقي المخاطب بغير ما يترقّب، بحمل كلامه على خلاف مراده، تنبيهها على أنّه الأوّل بالقصد، أو السائل بغير ما يتطلّب، بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيهها على أنّه الأوّل بحاله أو المهمّ له"⁽⁶⁾. أو هو "تلقي المخاطب بغير ما يترقّبه، إمّا بترك سؤاله والإجابة عن سؤال لم يسأله، وإمّا بحمل كلامه على غير ما

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 147.

(2) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في كتاب البيان والتبيين، ص 207.

(3) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد عند الجاحظ، ص 154.

(4) ينظر الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج/2، ص 94.

(5) ينظر المرجع السابق، 95.

(6) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج/2، ص 94.

كان يقصد، إشارة إلى أنه كان ينبغي أن يسأل هذا السؤال أو يقصد هذا المعنى⁽¹⁾، حيث كانت العرب تستعمله لأغراض مختلفة منها: (2) التّظرف أو التّخلّص من إحراج السائل أو تقديم الأهمّ أو التّهكّم. فمن نماذج غرض التّظرف يورد القزويني قول ((القبعثري))⁽³⁾ للحجاج حين توّعه بالقيّد، قائلاً: "الأحملتكَ على الأدهم، مثل الأمير يُحمل على الأدهم والأشهب، فإنّه أبرز وعيده في معرض الوعد، وأراه بألطف وجه أنّ من كان على صفته من السّلطان، وبسطة اليد فجدير أن يُصنّف (يُعطى)، لا أن يصنّف (يقيد ويوثق)"⁽⁴⁾.

فقد كان أسلوب ((القبعثري)) ظريفاً لطيفاً مع الحجاج، وكان ذلك احتراماً لمقام السّلطان، الذي يفترض أن يُكرّم، لا أن يعذّب، وأن يوعّد فيعطى، لا أن يُتوعّد ويهدّد، "ولذا لما قال له الحجاج بعد ذلك: ((إنّه الحديد))، أجابه: لأنّ يكون حديداً خيراً من أن يكون بليداً، صرف كلامه إلى غير مُراد، لأنّ الحجاج أراد أنّه قيد حديد، فصرفه ((القبعثري)) إلى الفرس قائلاً: لأنّ يكون حديداً خيراً من أن يكون بليداً، أي لأنّ يكون الفرس ذا حدّة ونشاط، خيراً من أن يكون بليداً فاتراً، وهو بهذا ينبّه إلى أنّ ما ينبغي أن يفعله يجب أن يكون من جنس التّكريم والإنعام، فهذا الأوّل بمن في مثل مقامه، واللاق بمَن في مكانته وعُلوّ منزلته"⁽⁵⁾.

ومن نماذج غرض التّنبية إلى الأوّل من الكلام، وتقديم ما هو أهمّ وجدير بالذّكر، فيتلقّى السائل غير ما يتطلّبه سؤاله، على نحو ما نجده في قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة، قل هي مواقيت للناس والحج﴾ البقرة 189. "فقد سأله عليه الصّلاة والسّلام عن الهلال، فقالوا: ما باله يبدو دقيقاً مثل الخيط ثمّ يتزايد قليلاً حتّى يمتلئ ويستوي، ثمّ لا يزال ينقص حتّى يعود مثل ما بدأ؟ أي أتمّ سألوا عن السّبب وعن العلة في تغيير منازل القمر، فأجيبوا ببيان الحكمة والفائدة من ذلك التّغيير: ((قل هي مواقيت للناس والحج)) تنبيهاً على أنّه الأوّل بحالمهم والمهمّ لهم..⁽⁶⁾ أو على نحو قوله عزّ وجلّ: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون، قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ البقرة 215. فالسائل يسأل عن تحديد الشّيء المخصوص بالإنفاق، فأجيب ببيان الوجهة المخصوصة بالإنفاق، فليس المهمّ حجم المنفق (كثيراً كان أم قليلاً)، ولا طبيعته (ذهباً كان أم فضّة)، ولكن الأهمّ من ذلك كلّهُ "أنّ يُصرف فيما ينبغي أن يُصرف فيه، وأن يقع في موقعه المشروع"⁽⁷⁾.

وسنعرض فيما يأتي بعض النّماذج التي أوردها الجاحظ في هذا الباب لتؤدّي أغراضاً معيّنة، انسجاماً مع الطّروف المحيطة بالكلام، ولعلّ من تلك الأغراض:

ثالثاً: أغراض خروج الكلام عن مقتضى الحال باستخدام اللّغز في الجواب عند الجاحظ.

أ- موقف التّظرف والدّعابة:

(1) عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم البديع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1405هـ/ 1985م، ص 182.

(2) المرجع نفسه، ص 183.

(3) القبعتري: هو الغضبان بن القبعتري، من أشرف العراق، وكان من دعاة الموانية أيام حرب عبد الملك بن مروان مصعب بن الزبير. ينظر الأصفهاني، الأغاني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1935، ج/8، ص 310.

(4) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج/2، ص 95.

(5) بسيوني عبد الفتاح فيود، علم المعاني، دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/2، 2425هـ/ 2004م، ص 215.

(6) المرجع نفسه، ص 216.

(7) بسيوني عبد الفتاح فيود، علم المعاني، ص 216.

من المواقف التي يعمد فيها المخاطب إلى استخدام الألفاظ حين يجيب، فلا يكون كلامه مطابقاً للحال ما يورده الجاحظ عن سؤال بعض من أراد تزويج حُرْمته عن رجل، فقيل له: "(هو يبيع الدواب))، فلما نظروا في أمره وجدوه يبيع السنابير، فلما سُئِلَ عن ذلك قال: ما كذبت، لأنَّ السنور دابةٌ".⁽¹⁾

وقد ذكر أبو إسحاق بن إبراهيم بن سيّار التّطام شيخ الجاحظ بأنّ القول السابق يشبه "قول القائل حين سُئِلَ عن رجل في تزويج امرأة فقال: ((رزين المجلس، نافذ الطّعة))، فحسبوه سيّدا فارسا، فنظروه فوجدوه خيَاطا! فسئل عن ذلك فقال: ما كذبت؛ إنّه لطويل الجلوس، جيّد الطّعن بالإبرة".⁽²⁾

فلو أمعنا النظر في هذين النّصّين لوجدنا فيهما ما يوحي بالخروج عن مطابقة مقتضى الحال، وعدم إدراك المتلقّي مقاصد المتكلّم، إلّا بعد الاحتكام إلى أبعاد دلاليّة، قد لا يدركها المتلقّي لحظة الكلام، لأنّ السياق يقوده إلى فهم الدلالات القريبة إلى ذهنه، والمعاني المألوفة لديه.

ب- موقف التّخلّص من إحراج السّائل:

لهذا الغرض يورد لنا الجاحظ حوارا جرى بين خالد بن الوليد، لما أتى الحيرة يطلب رجلا من عقلائها يسأله عن بعض الأمور، فأخرجوا له ورجلا يدعى عبد المسيح بن عمرو بن قيس بن حيّان بن بُقيلة الغساني⁽³⁾، فساق لنا هذا الحوار الذي يمكن توضيحه في هذا الجدول.⁽⁴⁾

سؤال المرسل (خالد بن الوليد).	جواب المتلقّي (عبد المسيح بن عمرو).	مقاصد المرسل.
من أين أقصى أترك؟	من صلب أبي.	من أي بلد جئت؟ (المكان الذي أقبلت منه)
من أين خرجت؟	من بطن أمي.	من أين أتيت وأقبلت؟
علام أنت؟	على الأرض.	ما حاجتك؟ (الأمر الذي جئت لأجله)
فيم أنت؟	في ثيابي.	ما حاجتك؟
ما سنك؟	عظم.	كم مضى من عمرك؟
أتعقل، لا عقلت؟	إي والله وأقيد.	أتعقل وتدرّك ما أقول؟
ابن كم أنت؟	ابن رجل واحد.	كم عاما مضى من عمرك؟
كم أتى عليك من الدهر؟	لو أتى علي شيء لقتلني.	كم مضى من عمرك؟

فإذا كان الجاحظ قد أورد هذا الحوار في باب اللّغز، وإذا علمنا أنّ المتلقّي قد تعمّد إخفاء الحقيقة خلف تلك الألفاظ، غير أنّنا أدركنا جليّاً تلك الهوّة العميقة، وظاهرة عدم الانسجام بين المرسل والمتلقّي. على الرّغم أنّ

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 338.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 338.

(3) عبد المسيح بن عمرو قيس بن حيّان بن بقيلة الغساني: معمر، من الدهاة. من أهل الحيرة (في العراق) له شعر و أخبار. يقال إنه باني قصر الحيرة. عاش زمنا طويلا في الجاهليّة، وأدرك الإلام، وظلّ على النّصرنيّة، واجتمع به خالغ بن الوليد في الحيرة... ينظر الأعلام للزركلي، حرف العين، ج/4، ص 153.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 147.

ما لوحظ هو قيام المرسل بتغيير صيغة سؤاله في كل مرة لا يحظى فيها بجواب مقنع، غير أن ذلك لا يزيده إلا تيبها وضلالا، حين يقول: "ما تزيدني مسألتك إلا غمّي؟"⁽¹⁾، فيقول الرجل: "ما أجبتهك إلا عن مسألتك"⁽²⁾.

ت - موقف التهكم:

يورد لنا الجاحظ نصّا في اللّغز سيق في مقام التهكم، فيقول: "قالوا: كان الحطيئة يرعى غنما له، وفي يده عصا. فمرّ به رجل فقال: ياراعي الغنم، ما عندك؟ قال: عجرا⁽³⁾ من سلّم⁽⁴⁾. يعني عصاه. قال: إني ضيف. فقال: للضيفان أعددتها"⁽⁵⁾.

فقد كان جواب الحطيئة بغير ما يطلبه السائل، وكأنّا به يصرف السائل عن غير قصده، فأحال كلامه على معان أخرى لغرض من الأغراض يحددها السياق والمقام، كاحتقار السائل، وعدم الاكتراث بكلامه،⁽⁶⁾ حين لمسنا من إجابته شيئا من التهكم والسخرية، والتخويف أحيانا.

ولغرض التهكم أيضا يورد الجاحظ حوارا آخر جرى بين الحجاج، ورجل من الخوارج⁽⁷⁾، نبّيته في الجدول

التالي:

الحجاج	الرجل الخارجي	مقاصد المرسل
أجمعت القرآن؟	أمتفرقا كان فأجمعه؟	أتحفظه عن ظهر قلب؟
أتقرأه ظاهرا (وفي رواية طاهرا)؟	بل أقرأه وأنا أنظر إليه.	أتقرأه وأنت مكشوف العورة؟
أتحفظه؟	أخشيت فراره فأحفظه؟	أترسخه في ذهنك وتستظهره دون النظر إلى المصحف؟
ما تقول في أمير المؤمنين عبد الملك؟	لعنه الله، ولعنك معه.	يقصد عبد الملك بن مروان أحد خلفاء بني أمية، والذي كان الحجاج أحد قادة جيوشه.
إنك مقتول، فكيف تلقى الله؟	ألقي الله بعملتي، وتلقاه أنت بدمي.	كيف تلقى الله، وقد عصيت وليّ أمرك؟

وكأنّا بالخارجي يتجاهل المقصود من كل سؤال يطرحه الحجاج، ويعرض عن الإجابة، بل يجيب عن شيء لم يُسأل عنه ألبتة، وكأنه يريد أن يفهمه بأن أسئلته في غير محلها، فلا يجب أن يطرحها، وقد تجلّى ذلك في إجاباته التهكمية.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص 148.

(3) العجرا: الكثيرة العقد.

(4) السلم: بالتحريك: شجر.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 147.

(6) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 208.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 148.

كما يورد الجاحظ مثالا آخر لهذا الغرض فيما يرويه عن أزهري بن عبد الحارث⁽¹⁾، حين "أتاه رجل من بني يربوع، فقال: ألا أدخل؟ قال: وراءك أوسع لك. قال: قد أحرقت الشمس رجلي. قال: بلُ عليهما تبردا. فقال: يا آل يربوع! قال: ذليلا دعوت. يا بني دريص، أطعمتكم عاما أوّل جُلّة⁽²⁾، فأكلتم جُلّتكم، وأغرتم على جُلّة الضيفان".⁽³⁾

إنّ ما نلاحظه من خلال هذا الحوار هو تلقيّ كلّ من المخاطب والسائل -كليهما- بغير طلبهما، فكلّ منهما يجيب الآخر بغير ما سأل، سالكين منحى اللّغز المفعم بمعاني التّعمية والإيهام والغموض، والذي قد يحمل في طياته دلالات التّهكّم والازدراء أو دلالات أخرى يحددها الموقف.

كما يسوق لنا الجاحظ في موضع آخر موقفا تهكّميا يخرج فيه الكلام عن مقتضى الحال باستخدام اللّغز في الجواب، حين يروي "أنّ عيسى بن موسى⁽⁴⁾ سئل عن رجل، فقال: إنّ له شرفا وبيتا وقدمًا، فنظروا فإذا هو ساقط من السّفلة، فقيل له في ذلك، فقال: ماكدبت، شرفه أذناه، وقدمه التي يمشي عليها، ولا بدّ من أن يكون له بيت يأوي إليه".⁽⁵⁾

المبحث الحادي عشر: الدلالة الاجتماعية للرمز والابناء.

أولا: في مفهوم الرّمز.

قد يكون الرّمز في بعض المواقف بديلا عن العلامة اللّغوية ومقابلا لها، إذ "هو علامة محض تواضعية مع الموضوع. يقيم الرّمز علاقة غير مباشرة مع الموضوع، لأنّها علاقة ناتجة عن التأويل ومرتبطة بمواضعة وبعادة".⁽⁶⁾ فهو بمثابة لغة إيحائية صامتة يجري تمثيلها عن طريق إيماءات أو أيقونات معيّنة، فهو اتّفاقيّ تواضعيّ اعتاد عليه أفراد الجماعة، فصار نمطا تواصليّا بينهم، لا يفكّ شفرته إلّا من ألف تلك الأنساق والأيقونات التي يتمّ تحليلها وإدراك مقاصدها من خلال قرائن وعلامات لها علاقة واقعية (مباشرة) مع الموضوع.

ثانيا: استخدام الرّمز في موقف التحذير من خطب ما.

قد يؤدّي الرّمز دلالات مختلفة تتفق وأعراف المجتمع التي تواضع عليها أفرادها. وبين أيدينا نصّ يورده الجاحظ في هذا السياق. حيث يقول: "وكذلك صنع العطاردي⁽⁷⁾ في شأن شعب جبلة، وهو كرب بن صفوان⁽⁸⁾؛ وذلك أنّه حين لم يرجع لهم قولا حين سألوه أن يقول، ورمى بصرتين في إحداهما شوك،

(1) أزهري بن عبد عوف بن عبد الحارث: بن زهرة بن كلاب بن مرة القرشي الزهري، عم عبد الرحمن بن عوف، ووالد عبد الرحمن بين أزهري، أسلم يوم فتح مكّة، وكان عمر بن الخطاب يبعثه فيجدّد أنصاب الحرم هو ومحرمة بن نوفل وسعيد بن يربوع وحويطب بن عبد العزى، ثم بعثهم عثمان حين ولي الخلافة... ينظر ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تح/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، دط، دت، ج1، ص 97 / 98 / 99.

(2) الجُلّة: وعاء من خوص، يوضع فيه الثمر ويكنز.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 148.

(4) عيسى بن موسى بن محمد العباسي: أمير من الولاة القادة، وهو ابن أخي السّفاح، كان يقال له: ((شيخ الدولة))، ولد ونشأ في الحميمة، وكان من فحول أهله وذوي النجدة والرأي منهم. وله شعر جيد، وآله عمه الكوفة وسوادها سنة 132 هـ، وجعله ولي عهد المنصور، فاستنزل المنصور عن ولاية عهده سنة 137 هـ، وعزله عن الكوفة، وأرضاه بمال وفير... ينظر الزركلي معجم الأعلام، حرف العين، ص 110 / 109.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 337.

(6) إميل بنفست، الثروس الأخيرة في السيمولوجيا واللسان والكتابة، ترجمة حميد جسوس، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية/ سوريا، ط1، 2016، ص 83.

(7) العطاردي: هو عطاردي بن عوف بن كعب، من تميم، من العادنة، جدّ جاهليّ، من نسله كرب بن صفوان، كان له شأن في الجاهليّة... ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف العين، ص 236.

(8) كرب بن صفوان بن شجعة بن عطاردي: من بني سعد بن زيد مناة، من تميم، فصيح جاهليّ، له أخبار. كان يجيز الناس من عرفات إلى مزدلفة، ورث ذلك عن أبيه... ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الكاف، ص 221.

والأخرى تراب، فقال قيس بن زهير⁽¹⁾: هذا رجل مأخوذ عليه ألا يتكلم، وهو يندركم عددا (أي عدواً كثير العدد) وشوكة (أي حرباً ذات بأس شديد)، قال الله تعالى: ﴿وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم﴾⁽²⁾.

فألحوق إلى الإيماء والرمز واستخدام أيقونات من الطبيعة (الشوك والتراب) ناب عن إحجام الرجل عن الكلام، حيث استخدم لغة أخرى، لا يستطيع فك شفرتها سوى من كانت له خبرة وتجربة يمثل هذه المواقف؛ فكان رميه للصرة التي بها شوك دليلاً على عدو قادم، كثير العدد يقود حرباً شعواء ضد القوم، لذلك تقول العرب مجازاً: "ولهم شوكة في الحرب"⁽³⁾. أي: هم أصحاب بأس وبطش شديدين بالعدو. والآية الواردة في نص الجاحظ، كُنت عن موصوف وهو الحرب (ذات الشوكة).

وأما رميه للصرة التي بها تراب فدليل على الذلّة والخزي والمهانة والفقر المحقق بالقوم؛ حيث كان العرب يجعلون التراب دليلاً على الفاقة والعوز والإقلال والمذلة والهوان. ألم يقل الله -عز وجل- في كتابه الحكيم: ﴿أو مسكيناً ذا متربة﴾⁽⁴⁾ البلد/ 16، أي: فقيراً فقراً مدقعاً، من "الدقعاء وهي التراب من شدة الفقر"⁽⁴⁾، لاصقاً بالتراب ومطروحاً فيه، لا مأوى له إلا التراب، بل يتوعددهم بالموت والهلاك في هذه الحرب، لأنّ الميّت مصيره إلى التراب. "ومن المجاز: تربت يداك، إذا دعوت كأنك تقول: حَبَبَتْ وخَسِرَتْ"⁽⁵⁾، ونجد هذا المعنى في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال: ﴿فاظفر بذات الدين تربت يداك﴾ رواه البخاري ومسلم. أي: لصقت يداك بالتراب من شدة الفقر.

وقد فهم (قيس بن زهير) مقاصد الرجل من رميه للصرتين، لأنّ لديه من خبرات الحياة ما يمكنه من فهم دلالات الرموز والإشارات، لأنّه كان سيّد بني عبس وأميرهم، لذا فإنّه لا تغيب عنه مثل هذه المواقف وما تحمله من مقاصد ودلالات.

المبحث الثاني عشر: السياق والدلالة المجازية:

أولاً: اللفظ بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي.

قد تخرج الكلمة عن دلالتها المعجمية، لتؤدّي دلالات أخرى يفرضها السياق المقالي أو المقامي الذي ترد فيه. وفي اللغة العربية الكثير من الألفاظ التي لا تُدرَك دلالتها إلا من خلال الموقف السياقي الذي وردت في ضوئه، لأنّ السياق هو المعين الأوّل على تحديد الدلالة، كما يقرّ ((أولمان)) وغيره من علماء النّصّ.

فلاستعمال اليومي للكلمة يمدّها بالحياة والتّكيّف مع الأوضاع الكلامية المختلفة، فتستوحي دلالاتها السياقية المختلفة انسجاماً مع المواقف والأغراض الكلامية المختلفة، ويساعد على ذلك المشير الاجتماعي الذي يعدّ الموجّه الأساس للكلام، فيحصر الدلالة في معنى معيّن، ويميّزه عن المعاني الكثيرة المتشعبة، فلو أخذنا على

(1) قيس بن زهير بن جديمة بن رواحة العبسي: أمير عبس وداهيتيها، وأحد السادة القادة في عرب العراق. كان يلقب بقيس الرّأي، لجودة رأيه. ويكنى أبا هند. هو معدود في الأمراء والذّهاء والشجعان والخطباء والشعراء... حكمته في مآثور كلامه مستقيضة، وخطبه غير قليلة، وشعره جيد فحل... ويضرب المثل بدهائه. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف القاف، ص 206.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 125.

(3) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 342.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 189.

(5) المرجع نفسه، ص 61.

سبيل المثال "كلمة الوزير في قوله تعالى: ﴿واجعل لي وزيراً من أهلي﴾ طه/ 29. تحمل إليك ما أحسنه موسى عليه السلام من الحب والتقدير لأخيه، وما يحسنه العاجز عن أن ينهض بعبء ثقيل، فيلتمس العون من أقرب الناس إليه. وكلمة الوزير نفسها تدلّ دلالة أخرى في نصّ آخر بيت لشاعر عبّاسي، يقول فيه:

سبحان ربّي الخالق الباري صرت وزيراً يا ابن عمّار

فإذا عرفت أنّ ابن عمار كان طحّاناً، لا حظّ له من علم أو سياسة، ثمّ رفعه القدر إلى كرسيّ الوزارة أدركت ما تنطوي عليه كلمة الوزير من السّخر والاحتقار والعجب، ونقد الأحوال السياسيّة والاجتماعيّة، ومن التّنديد بالوزير، وبمن استوزره، وبمن دانوا لوزارته، فتربط عندئذ دلالة الوزير بالوزير الذي هو الإثم تلقيه على من ولّاه، وعلى من رضوا بولايته⁽¹⁾.

فالملاحظ أنّ كلمة "الوزير" قد دلّت على معنيين مختلفين في التّصيّين السّابقين، حيث دلّت على رفعة الشّأن والمقام وسموّ المكانة في النّصّ القرآنيّ، لأنّ الأمر يتعلّق بنبيّ من أنبياء الله، وكيف لنبيّ اصطفاه الله من بين الخلق إلّا أن تكون مكانته معزّزة مكّرمة، أمّا في البيت الشعريّ، فقد دلّت على معاني الازدراء والتّحقير والسّخرية، والنّقمة على الزّمان وأهله.

ويقرّر تمام حسن بصواب ما ذهب إليه بعض الباحثين العرب⁽²⁾، ويعترف ضمناً للدرس العربيّ القديم بقصب السّبق إلى مسألة الكلمة وعلاقتها بالسياق، أو بالأحرى الصّلة بين المقال والمقام، "حينما ذكر أنّ ما يردده اللّسانيّون من تحليل للسياق، أو ما يسمّيه مالينوفسكي الوضع السياقيّ للكلمة Context of situation أمر معروف في الدّرس اللّغويّ العربيّ، ويسميه نقادنا (المقام)، ويعنون به كلّ ما يكتنف الكلمة من أحوال وأحداث تساعد على فهمها، ولذلك لم يكتفوا في تفسير الدّلالة بما يذكره المعجم، بل أضافوا إليه ما يدلّ عليه السياق، وهذا يعني أنّ للكلمة عنصرين يحدّدان معناها: عنصراً لفظيّاً يحدّد المعجم، وعنصراً سياقيّاً يحدّد المقام، وهذان العنصران يجتمعان في ظلّ المبدأ الذي لخصه البلاغيّون بقولهم: ((لكلّ مقام مقال))"⁽³⁾.

ولنا في بيت المتنبيّ الذي يقول فيه مادحا سيف الدولة⁽⁴⁾:

إذا كان ما تنويه فعلاً مضارعاً مضى قبل أن تُلقى عليه الجوارم

خير مثال للتمييز بين المقام والمقال؛ فالبيت "مقاله في النحو، ومقامه في السياسة، أمّا النحو فيقول: إنّ الحرف الجازم يجعل المضارع ماضياً، وأمّا السياسة فتقول: إنّ حماسة سيف الدولة حقّقت آماله وآمال العرب المنوطة به، فنصرته وهزمت الرّوم قبل أن يتخذ الأمير للمعركة عدتها لهيبته وإخلاصه"⁽⁵⁾.

ويؤكّد الباحثون أنّ الكلمة تتحدد دلالتها حسب المقام الذي تستعمل فيه، وحسب ما يميزه السياق الذي ترد خلاله؛ ولذلك فإنّك "تقول: ألقى الشّاعر قصيدته، ولا تقول ألقى المصلّي دعاءً، وكلاً الشّعْر والدُّعاء كلام"⁽⁶⁾.

(1) غازي مختار طليعات، في علم اللغة، دار الأطلس للدراسات والترجمة والنشر، ط2، 2000، ص 212.

(2) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 372.

(3) غازي مختار طليعات، في علم اللغة، ص 213.

(4) ينظر الواحدي، شرح لديوان المتنبي، ضبط وشرح وتقديم وتعليق ياسين الأيوبي وقصي الحسين، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1419هـ/1999م، ص 1504.

(5) غازي مختار طليعات، في علم اللغة، ص 213.

(6) المرجع نفسه، ص 214.

ومن هنا يتضح أنّ اختلاف وتنوّع الاستعمالات السياقيّة للكلمة هو ما يجعلها تؤدّي دلالات كثيرة ومختلفة، وهو العامل الذي يفتح الباب واسعا أمام معان جديدة تفرضها المواقف الكلاميّة المختلفة.

وفي ظلّ تعدّد المعاني وتشعبها، فإنّ للسياق ومجمل الظروف المحيطة بالحدث الكلامي دورا رائدا في توجيه الدلالة، وتحديد المعنى الدقيق للكلمة، والسياق - كما يقول فندريس - هو "المعين على تحديد قيمة الكلمة، لأنّه يحددها ويجرّدها من كلّ الدلالات التي يمكن أن تتبادر إلى الذهن عند سماعها منفردة"⁽¹⁾.

فاختصاص اللفظ الواحد بمعنى معيّن يختلف عن المعاني الأخرى التي قد يؤدّيها اللفظ ذاته في مواقف مختلفة، ناهيك عن المعنى المعجمي الموروث عن الاستعمال العربي، هو نتاج أحوال وظروف خارجيّة أحاطت بالموقف الكلامي، وهذه الظروف قد تكون اجتماعيّة أو نفسيّة أو سياسيّة أو دينيّة... يعيشها المتكلّم، ساعدت على توجيه الدلالات، وتحديد المعاني.

"والحقّ أنّك ترى للكلمة دلالة معجميّة، وهي الدلالة الحقيقيّة للفظ، وثمة دلالة تاريخيّة يكتسبها اللفظ خلال حقبة طويلة من عمره بتطوّره وانتقاله إلى معان جديدة يولّدها الاستعمال اليومي، وثمة دلالة ظرفيّة تنشأ في ظرف معيّن، وفي استعمال خاصّ - وهو مذهب بلومفيلد - ويريد بذلك أنّ اللفظ يكتسب دلالة خلال السياق في ظرف معيّن يعيشه المتكلّم، فكلمة (الأسد) ليست دائما هي في معناها الحقيقيّ الدالّ على الحيوان، إذ ربّما يُخرج بها في ظرف معيّن إلى معنى الشجاعة أو الإباء مطلقا على إنسان، وهذه النظرة هي التي عبّر بها اللغويّون العرب بالمعنى المجازي"⁽²⁾.

فاجاز - إذن - ضرب آخر من الأساليب التي تتخذ بواسطتها الكلمة أوجه دلاليّة جديدة غير دلالتها المعجميّة، فلا تفهم إلّا من المقام، ولا يدرك معناها إلّا إذا وضعت على محكّ السياق. وهو ما يفسح المجال واسعا لابتكار أوجه جديدة من الاستعمال السياقيّ للكلمة، وقد رصد لنا الزخشيّ (ت 538) عددا لا يحصى من المعاني المجازيّة لكلّ كلمة في كتابه (أساس البلاغة)، "كأنّه يقول للقارئ: افهم المقال من المقام، واضرب الاشتقاق على محكّ السياق تدرك المعنى"⁽³⁾.

ثانيا: الاستعمال الحقيقيّ والمجازي للفظي (أكل) و(ذاق) عند الجاحظ.

للجاحظ التفاتة طيّبة لهذا الموضوع، في باب وسمه بـ ((المجاز والتشبيه بالأكل))⁽⁴⁾، وباب آخر وسمه بـ ((في مجاز الدوق))⁽⁵⁾، وقد تحدّث فيها عن الاستعمالات المختلفة لكلمتي ((أكل)) و((ذاق))، وربطهما بسياق الحال الذي وردتا فيه، مشيرا إلى دور السياق في توجيه الدلالة، كما يوضّحه الجدول التالي:

الكلمة	دلالتها المعجمية	دلالتها المجازية	علاقتها بالسياق
أكل	- لفظ يستخدم للدلالة على مضغ الطعام وبلعه وهضمه.	- "الإحراق": ورد لفظ الأكل في القرآن الكريم بمعنى الإحراق، لما ذكر الله عزّ وجلّ بني إسرائيل الذين "زعموا أنّ علامة النبوة"	تأثّر كلمة (أكل) بسياق الحال والموقف، والمقام الذي

(1) فندريس، اللغة، ص 228 / 231.

(2) رشيدة العبيدي، أبحاث ونصوص في فقه اللغة العربية، مطبعة التعليم العالي، جامعة بغداد، د/ط 1988، ص 25.

(3) غازي طليعات، علم اللغة، ص 214.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 23 / 25.

(5) المصدر نفسه، ج/5، ص 28.

<p>وردت فيه، ما أدى إلى تغير وتنوع دلالاتها تبعاً لذلك.</p>	<p>تنزل نار من السّماء فتأكل قربان النّبيّ، والقربان ذبائح كانوا يذبحونها"⁽¹⁾.</p> <p>فجعل الإحراق من مشتقّات الأكل على سبيل التّشبيه والمجاز، وما يجمع اللفظين من علاقة سبب ومسبّب. يقول الجاحظ: "وقد يقولون ذلك أيضاً على المثل، وعلى الاشتقاق، وعلى التّشبيه، فإن قلتهم فقد قال الله عز وجل في الكتاب: ﴿الذين قالوا إن الله عهد إلينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار﴾ آل عمران/ 183، علماً أن الله عزّ وجلّ إنّما كلّمهم بلغتهم"⁽²⁾.</p> <p>فالنّصّ القرآنيّ يحدّثنا عن بني إسرائيل، وهم يحملون أنبياءهم ما لا يطيقون، حين ينشُدون إعجازهم بإنزال نار من السّماء لتأكل قربان النّبيّ، وهذا معتقدهم، لذلك نزلت الآية محاكية لغتهم ومعتقدهم.</p> <p>- "النّحت": يورد الجاحظ بيتين لأوس بن حجر⁽³⁾، يقول فيهما⁽⁴⁾:</p> <p>فأشّط فيها نفسه وهو مُعصِم وألقى بأسباب له وتوكّلا قد أكلت أظفاره الصّخرُ كلّما تعايا عليه طول مرقى توصّلا إنّ احتكاك الأظفار بالصّخر ينحتها، ويذهب حدّها، وتصير أقلّ حجماً ممّا كانت عليه، "فجعل النّحت والتّقصّ أكلاً"⁽⁵⁾.</p>	
---	--	--

(1) المصدر نفسه، ج/5، هامش ص 23.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 23.

(3) أوس بن حجر بن مالك التّميمي، أبو شريح: شاعر تميم في الجاهليّة، أو من كبار شعرائها. في نسبه اختلاف بُعد أبيه حجر. وهو زوج أم زهير بن أبي سلمى. كان كثير الأسفار، وأكثر إقامته عند عمرو بن هند في الحيرة. عمّر طويلاً، ولم يدرك الإسلام. في شعره حكمة ورقة، وكانت تميم تقدّمه على سائر شعراء العرب... ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الألف، ص 31.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 23 / 24.

(5) المصدر نفسه، ج/5، ص 24.

	<p>وإنما العلاقة بين الأكل والتحت علاقة مشابهة، وذلك لكونهما يشتركان في صفة التَنَقُّص، فما أصابه الأكل انتقصه، وما أصابه التَّحت انتقصه.</p> <p>"وهل قوله: ((وقد أكلت أظفاره الصخر)) إلا كقوله: كضَبَّ الكُدى أفى بِرائثه الحفر" (1).</p> <p>والكُدى جمع كدية وهي الأرض الغليظة.</p> <p>- الجذب والأزمة: يروي الجاحظ عن خفاف بن ندبة (2) بيتا يقول فيه (3):</p> <p>أبا خُرَاشة أما كنتَ ذا نفر فإنَّ قومي لم تأكلهم الضَّبُعُ</p> <p>فالضَّبُع هي السَّنة المجذبة التي ينزل فيها القحط، "ومن المجاز: أكلتهم الضَّبُع، إذا أَسْتَوُوا" (4). أي: أجذبوا. فسيق لفظ الأكل لملاءمة معنى الجذب والقحط.</p> <p>- أكلُّ الأرض لما صار في بطنها: يورد الجاحظ بيتا لمرداس بن أدية (5) يقول فيه (6)</p> <p>وأدَّت الأرض مَيِّ مثل ما أكلت وقبوا لحساب القسط أعمالي</p> <p>والمراد بأكل الأرض هو إحالة كل ما صار في بطنها إلى جوهرها، فتحتويه ويصير ترابا</p>	
--	--	--

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 26.

(2) خفاف بن عمير بن الحارث بن الشريد السلمي: وندبة أمه، بلقب بأبي خراشة، من مصر، وهو شاعر فارس، ومن أغربة العرب. كان أسود اللون (أخذ السواد من أمه ندبة). عاش زمنا في الجاهلية، وله أخبار مع العباس بن مرداس ودريد بن الصِّمة. أدرك الإسلام فأسلم. وشهد فتح مكة وكان معه لفواءئ بني سليم، وشهد حنين والطائف. وثبت على إسلامه في الردة. مدح أبا ل بكر، وبقي على أيام عمر. أكثر شعره مناقضات له مع ابن مرداس... قال عنه الأصمعي أنه هو ودريد بن الصِّمة من أشعر الفرسان. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الخاء، ص 309.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 24.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 372.

(5) مرداس بن أدية: هو أبو بلال مرداس بن حدير بن عمرو الحنظلي التميمي (1هـ/611 - 622م/680م) من أمراء الخوارج وأبطالهم وشجعانهم، ويعرف في بعض المصادر التاريخية بمرداس بن أدية نسبة إلى أمه أو جدته، شهد معركة صفين مع علي بن أبي طالب هو وأخوه عروة، ثم أنكر التحكيم، وشهد معركة النهروان مع الخوارج... ينظر ابن قتيبة الدينوري، كتاب المعارف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط/2، 1992. ص 598.

(6) الحيوان، الجاحظ، ج/5، ص 25.

	<p>مثلها.⁽¹⁾</p> <p>-أخذ الشيء بغير حق/ أكل مال الغير بالباطل: وهذا المعنى يتجسد في "قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾⁽²⁾»⁽³⁾.</p> <p>"وقوله تعالى عز اسمه: ﴿أَكَالُونَ لِلسَّحْتِ﴾⁽⁴⁾. وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الخلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهما واحدا في سبيل الأكل. وقد قال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾⁽⁵⁾ وهذا مجاز آخر"⁽⁶⁾.</p> <p>أي: يأخذون أموالهم ظلما بغير حق.</p> <p>ققد ورد مصطلح الأكل على سبيل المجاز ليؤدّي دلالة السطو على مال اليتيم بغير وجه حق، حتى وإن لم يصرف في اقتناء الطعام.</p> <p>ويسمى المال غير المشروع بالسحت⁽⁷⁾، والسحت هو ما خبث من المكاسب، فيقال: "فلان يأكل السحت، وأسحت في تجارته: كسب السحت"⁽⁸⁾.</p> <p>-اللدغ والنهش والعض:</p> <p>قد ينحى فعل الأكل منحى اللدغ والنهش والعض في كلام العرب، وذلك حين يلدغ المرء حيّة خبيثة، وذلك حسب قول الجاحظ: "وإذا قالوا: أكله الأسد، فإنما يذهبون إلى</p>
--	--

(1) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 25.

(2) الآية 10 من سورة النبأ.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 25.

(4) الآية 42 من سورة المائدة.

(5) الآية 10 من سورة النبأ.

(6) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 25.

(7) السحت من الفعل "سحت، فنقول: سحت شعره في الحلق، أو في الجرّ: استأصله، وسحت الشحم عن اللحم: قشّره...". ينظر الزمخشري، أساس

البلاغة، ص 286.

(8) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 286.

الأكل المعروف، وإذا قالوا : أكله
الأسود، فإنّما يعنون النهش واللّدغ والعضّ
فقط".⁽¹⁾

-الغيبة: استعمل القرآن الكريم لفظ
"الأكل" للدّلالة على الغيبة، وذكر المرء
لأخيه بما يكره، "وقد قال الله عزّ وجلّ:
﴿أحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه
ميتاً﴾⁽²⁾. ويقال: هم لحوم النّاس"⁽³⁾.

فالمقصود من أكل لحوم النّاس هو الغيبة،
"وهو يأكل النّاس ويغتابهم"⁽⁴⁾، وقد صوّر
الله عزّ وجلّ الغيبة على أنّها أكل للحوم
البشر، لما فيها من الإثم والجريرة والدّنب،
لأنّ الإقبال على الأكل الحقيقيّ للحوم
البشر ضرب من الشّدوذ عن الجادة والطّبيعة
الإنسانيّة، وتجاوز لحدود الفطرة التي فطر الله
الإنسانَ عليها، لذلك أورد الله عزّ وجلّ هذه
الآية على سبيل المجاز. وهذه من المعاني التي
تعارف عليها العرب، وتداولتها ألسنتهم،
وفقّحتها عقولهم، فقد "قال قائل لإسماعيل
بن حمّاد⁽⁵⁾: أي اللّحمان أطيب؟ قال:
لحوم النّاس، هي، والله أطيب من الدّجاج،
ومن الفراخ، والعنوز الحمر. ويقولون في
باب آخر: فلان يأكل النّاس، وإن لم
يأكل من طعامهم شيئاً"⁽⁶⁾.

-طول الأمد: يستخدم النّاس لفظ الأكل
وينسبونه للدّهر مجازاً للدّلالة على طول

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 27.

(2) الآية 12 سورة الحجرات.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 27.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 20.

(5) إسماعيل حمّاد: هو ابن الإمام أبي حنيفة. من القضاة العلماء، ولي قضاء الجانب الشرقي من بغداد، وقضاء البصرة والرفقة، وصنّف ((الجامع)) في الفقه على مذهب جدّه، و((الرّد على القدرية)) وكان من كبار الفقهاء، توفي سنة 212هـ. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الألف، ص 313.

(6) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 27.

	<p>الزّمان، وقد أورد الجاحظ هذا المعنى في بيت دهمان النهري⁽¹⁾ يقول فيه:⁽²⁾ سألّني عن أناس أكلوا شرب الدّهر عليهم وأكل وقد ذكر الميداني أنّ هذه الكلام ((يضرب لمن طال عمره))...والحقّ أنه يضرب لمن مضى على هلاكه طويل زمن، قال أبو عمرو: ((يقول: مرّ عليهم))، وقال غيره: ((معناه شرب الناس بعدهم وأكلوا))⁽³⁾.</p>		
<p>انسجام كلمة (ذاق) مع المقام الذي يعكس الحالات النفسية والاجتماعية لكلّ من المرسل والمتلقّي.</p>	<p>قد يخرج لفظ الدّوق عن دلالته المعجمية، لينحى مناحي دلالية أخرى تعارف عليها المجتمع على سبيل المجاز. -الألم والعذاب: يورد لفظ الدّوق للدلالة على حجم الألم والعذاب الذي يلحق المتألم والمعذب، فيقال للبعد الذي اشتدّت عقوبته: "ذُق! وكيف ذقته؟! و: كيف وجدت طعمه!"⁽⁵⁾. وهو لا يقصد ذوق الطّعام ولا الشّراب إنّما يقصد حجم وشدّة الألم والعذاب الذي يتكبده ويقاسيه من هو تحت وطأة ذلك العذاب. "وقال عز وجل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾"⁽⁶⁾⁽⁷⁾. فهذا خطاب من الله عزّ وجلّ للكافر على وجه التّقرّيع والتّوبيخ للكافر الذي كان يوصف بالعزّة والكرم بين قومه في الدّنيا. والحقّ أنّ هذه الآية نزلت في أبي جهل الذي لقي النبي صلى الله عليه</p>	<p>يقال: "ذقت الطّعام، وتذوقته شيئاً بعد شيء"⁽⁴⁾. فالذوق للطعام والشراب، حلوا كان مذاقه أو مرّاً.</p>	<p>ذاق</p>

(1) دهمان النهري: لم يعثر على ترجمة له، ينظر كتاب الحيوان، ج/5، هامش ص 28.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 28.

(3) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/5، هامش ص 28.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 208.

(5) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 28.

(6) الآية 39 سورة الدخان.

(7) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 28.

<p>وسلم، فأخذه فهزّه، ثمّ قال: أولى لك يا أبا جهل فأولى، ثمّ أولى لك فأولى، ذق إنك أنت العزيز الكريم، فقال: أيتوعدني (من الوعيد) محمّد، والله لأنّنا أعزُّ من مشى بين جليلها...⁽¹⁾</p> <p>-تقصّي الخبر ومعرفته: وذلك حين يقول الرجل لوكيله: ايت فلانا فذق ما عنده"⁽²⁾. أي: "تعرف ما عنده، واخبره"⁽³⁾.</p>	
--	--

إنّ ما يمكن استنتاجه من خلال ما جاء به الجاحظ، وتمّ عرضه في الجدول السابق هو أن الكلمة تتخذ منحنيين، منحى حقيقيّ، يحدّده المعجم، ومنحى مجازي يحدّده الحال أو السياق الذي ترد فيه، وأعراف المجتمع التي تواضع عليها، فتتخذ حينئذ دلالات مختلفة يضبطها الاستعمال السياقيّ باعتبار أنّ اللغة نشاط يرتبط بجملة من العوامل والأحوال، ولعلّ أبرز تلك العوامل مستعمل تلك اللغة (المتكلّم والمتلقّي) والظروف المحيطة بالحدث اللغويّ. وفكّل تلك العوامل وغيرها تشارك في توجيه الدلالات، وتحديد المعاني.

ولهذا فإنّ "المجاز يفتح أمام الأدباء أبوابا واسعة لابتكار أوجه جديدة من الاستعمال السياقيّ لكلّ كلمة. ولعل جار الله الرّمحشري (ت: 538هـ) قد نظر إلى هذا الجانب حينما حرص أن يسوق في معجمه (أساس البلاغة) عشرات العبارات المجازيّة لكلّ كلمة، وأغفل شرح القسم الأعظم منها، كأنّه يقول للقارئ: افهم المقال من المقام، واضرب الاشتقاق على محكّ السياق تدرك المعنى"⁽⁴⁾.

المبحث الثالث عشر: بعض ألفاظ الطعام والدعوة إليه وعلاقتها بالسياق الاجتماعي:

أولا: ألفاظ الطّعام والسياق الاجتماعي:

ذكرنا أنّنا ما للغة من علاقة بالأعراف الاجتماعيّة السائدة في بيئة ما، وكيف لتلك الأعراف أن تسهم في توجيه دلالات الألفاظ، وقد ساق الجاحظ جملة من الألفاظ التي تدلّ على معنى عام تشترك فيه جميعها، وهو الطّعام، غير أنّها تفرّق لتكتسب دلالات جديدة، تتناسب والمقام الذي يعدّ فيه هذا الطّعام، فالطّعام وإن كان يعني معمّياً كل ما يؤكل ويتذوّق، غير أنّ للعرب ألفاظا فيه، تتباين بتباين الأحوال والمواقف الاجتماعيّة التي ترد فيها، فلطعام الختان لفظه، ولطعام الولادة لفظه، ولطعام العرس لفظه، ولطعام البناء لفظه...، وعلى المتكلّم أن ينتقي لفظ الطّعام المناسب للمقام المناسب، فإذا كانت المأدبة اسما جامعا لكلّ أنواع الطّعام، فإنّه من الخطأ أن يطلق هذا الاسم على كلّ أنواع الطّعام، فجعلوا لكلّ مناسبة يجتمع فيها النّاس على الطّعام اسما ولفظا يتفق مع هذه المناسبة، ويختلف عن غيره ممّا يتفق مع مناسبة أخرى.

(1) ينظر أبو جعفر محمد بن جرير الطّبري، تفسير الطّبري، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط/1، 1415هـ/ 1994م، ج/22، ص 49.
(2) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 29.
(3) ينظر المصدر نفسه، ج/5، هامش ص 29.
(4) غازي مختار طليمات، في علم اللغة، ص 214.

ولعلّ من بين ألفاظ الطّعام وأسمائه التي ذكرها الجاحظ المأدبة والعرس والوليمة والحُرس والإعذار والوكيرة والتّقيعة والعقيقة⁽¹⁾، والتي يمكن أن نصنّفها في الجدول التالي، بتحديد المقام الاجتماعي الذي ترد فيه كل لفظة، ودلالاتها:

اسم الطعام	المقام	الدلالة
المأدبة	يورد لفظ "المأدبة" في مقام الدّعوة لتناول الطّعام في المناسبات والأحوال جميعها، على اختلافها وتنوّعها، سواء أكانت في أحوال الفرح أو القرع.	يقول الجاحظ بأنّه "اسم لكلّ طعام دعيت إليه الجماعات" ⁽²⁾ . ويعرّفها بعض الباحثين بأنها "الدّعوة إلى طعام أو الأمر به" ⁽³⁾ . وما تنكير كلمة "طعام" إلى إفادة العموم لا الخصوص.
الوليمة	يورد لفظ الوليمة في مقام الدّعوة لتناول طعام الإعراس عموماً، كما قد يكون طعاماً في مقامات أخرى كالإملاك والختان والسّبوع. غير أنّه غالباً ما يرتبط بما يقدم في العرس من طعام، وهو ما تُدعى إليه الجماعات في مناسبات "الرّفاف والتّزويج والعرس وليمتها (ج) أعراس" ⁽⁴⁾ .	يقول الجاحظ: "وقد زعم ناس أنّ العرس هو الوليمة لقول النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعبد الرّحمن ((أولم ولو بشاة))، وكان ابن عون والأصمعيّ يذمّان عمرو بن عبيد، ويقولان: لا يجيب الولائم. يجعلان طعام الإملاك والإعراس والسّبوع والختان وليمة، والعرس معروف، إلّا أن المفضّل الصّبيّ زعم أنّ هذا الاسم مأخوذ من قولهم: ((لا عطر بعد عروس)). وكان الأصمعيّ يجعل العروس رجلاً بعينه، كان بنى على أهله فلم يتعطر له، فسُمّي بعد ذلك كلُّ من بنى على أهله بذلك الاسم، ومثل هذا لا يثبت إلّا بأن يستفيض في الشّعر، ويظهر في الخبر" ⁽⁵⁾ . فهذا النّص يحمل في طياته أصل تسمية "العرس"، من خلال كلام رواة الشّعر واللّغة من جهة، وعلاقة لفظ "العرس" بالطّعام الذي يُعدُّ فيه من جهة أخرى.

(1) الجاحظ، البخلاء، 213.

(2) المصدر نفسه، ص 213.

(3) رشيدة عبد الحميد اللقاني، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، ص 49.

(4) ينظر المعجم الوسيط، مادة (عرس)، ج/2، ص 643.

(5) الجاحظ، البخلاء، ص 213.

<p>هي الطَّعام الَّذِي يقدم للرجال والنساء صبيحة الولادة، يقول الجاحظ: "وأما الحُرْس فالطَّعام الَّذِي يُتَّخَذ صبيحة الولادة للرجال والنساء. وزعموا أنَّ أصل ذلك مأخوذ من الحُرْسَة، والحُرْسَة طعام النُّفْسَاء"⁽²⁾. وقد أورده الزَّمخشرِيّ في كتابه ((أساس البلاغة))، فقال: "ودعوا إلى الحُرْس، وهو طعام الولادة، وأطعموا النُّفْسَاء حُرْسَتها، وهو طعامها خاصّة، وقد حُرِّسَتْ ففتحُرِّسَتْ"⁽³⁾.</p>	<p>يورد لفظ "الحُرْسَة" في مقام الدَّعوة لتناول طعام الولادة والإنجاب عند العرب. كما يرتبط اللفظ بالطَّعام الَّذِي تتناوله النُّفْسَاء بعد وضعها لحملها، فقد قالت جارية ولدت حين لم يكن لها من يخدمها، ويمارس لها ما يمارَس للنُّفْسَاء: ((تخرُسي لا مُخرُسة لك))"⁽¹⁾.</p>	<p>الحُرْسَة</p>
<p>يقول الجاحظ: "العقيقة اسم للشعر نفسه، والأشعار هي العقائق. وقولهم: عقوا عنه أي احلقوا عقيقته. ويقولون: عقق عنه، وعقق عليه. فسَمِّي الكبش لقرب الجوار وسبب الملتبس عقيقة. ثم سَمَّوا ذلك الطعام باسم الكبش"⁽⁵⁾.</p>	<p>يقول الجاحظ: "والعقيقة دعوة على لحم الكبش"⁽⁴⁾، فهي إذن لفظ يورد في مقام الدَّعوة لتناول لحم الكبش، حين ينبت شعر رأس المولود، فيُحلق، وتُقام له مأدبة يُدعى إليها النَّاس حمداً وشكراً لله عزَّ وجلَّ على نعمة الولد.</p>	<p>العقيقة</p>
<p>يقول الجاحظ: "ويسمَّون ما ينحرون من الإبل والجزر من غرض المغنم التقيعة. قال الشاعر: إنا لنضرب بالسيف رؤوسهم ضرب القدار نقيعة القدام"⁽⁶⁾. فالتقيعة هي ما يذبح للقادم من السفر أو من الغنيمة، حيث يقول الزَّمخشرِيّ: "من التقيعة التي هي ذبيحة القادم"⁽⁷⁾.</p>	<p>لفظ يورد في مقام الدَّعوة لتناول طعام القادم من السفر في الغالب، وفي ليلة زواج الرِّجل.</p>	<p>التقيعة</p>
<p>يقول الجاحظ عن الوكيرة بأنَّها: "طعام البناء؛ كان الرِّجل يطعم من بيني له، وإذا فرغ من بنائه تبرَّك بإطعام أصحابه ودعائهم"⁽⁸⁾. فهو -إذا- طعام الفراغ من البنين.</p>	<p>لفظ يورد في مقام الدَّعوة إلى تناول طعام البناء، يدعو فيه الرِّجل من يسند له مهمة البناء (البناء)، ليطعمه أو يدعو أصحابه وجيرانه لهذا الطَّعام عند الفراغ من البناء.</p>	<p>الوكيرة</p>

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 213.

(2) المصدر نفسه، ص 213.

(3) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 154.

(4) الجاحظ، البخلاء، ص 215.

(5) المصدر نفسه، ص 215.

(6) المصدر نفسه، ص 215.

(7) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 652.

(8) الجاحظ، البخلاء، ص 215.

<p>هو وليمة الختان، يقول الجاحظ: "والإعذار طعام الختان، يقال: صبيّ معذور، وصبيّ مُعذّر جميعاً، وقال بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وهو يريد تقاربهم في الأسنان: ((كُنَّا إِعْذَارَ عَامٍ وَاحِدٍ))" (2).</p>	<p>الإعذار</p> <p>فيورد لفظ الإعذار في مقام الدعوة إلى تناول طعام ختان الغلام أو الجارية.</p> <p>يقال: "كُنَّا فِي إِعْذَارِ فُلَانٍ وَفِي عِذِيرَتِهِ وَهُوَ طَعَامُ الْخِتَانِ" (1).</p>
---	--

ثانياً: ألفاظ الدعوة إلى الطعام والسياق الاجتماعي:

كما قُسمت ألفاظ الدعوة إلى أصناف الطعام السالفة إلى ممدوحة ومذمومة، منسجمة مع السياقات الاجتماعية، والأعراف السائدة في مجتمع الجاحظ، فمنها ما يتفق مع موقف المدح، ومنها ما يتفق مع موقف الذم، يقول الجاحظ: "فَأَمَّا الدِّعَاءُ إِلَى هَذِهِ الْأَصْنَافِ، فَمِنْهُ الْمَذْمُومُ، وَمِنْهُ الْمَمْدُوحُ، فَالْمَذْمُومُ النَّقْرَى، وَالْمَمْدُوحُ الْجَفَلَى. وَذَلِكَ أَنَّ صَاحِبَ الْمَادِيَةِ وَوَلِيَّ الدَّعْوَةِ إِذَا جَاءَ رَسُولُهُ، وَالْقَوْمُ فِي أَحْوِيَّتِهِمْ وَأَنْدِيَتِهِمْ، فَقَالَ: أَجْبِيؤَا دَعْوَةَ فُلَانٍ، فَجَعَلَهُمْ جَفَلَةً وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجُفَالَةُ، فَذَلِكَ هُوَ الْمَحْمُودُ. وَإِذَا انْتَقَرَ فَقَالَ: قَمِ أَنْتَ يَا فُلَانٍ، فَدَعَا بَعْضًا وَتَرَكَ بَعْضًا فَقَدْ انْتَقَرَ. قَالَ الْهَذَلِيُّ:

وَلَيْلَةٌ يُصْطَلِي بِالْفَرْثِ جَارِزُهَا
يُخَصُّ بِالنَّقْرَى الْمُشْرِينَ دَاعِيَهَا

يقول: لا يدعو فيها إلا أصحاب الثروة وأهل المكافأة، وهذا قبيح" (3).

فالجفلة هي الدعوة لعامة الناس على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم الاجتماعية، لأن العرب في هذا المقام "يدعون الجفلى، وهي الدعوة العامة يجفلون إليها" (4)، وهي مما يمدحه المجتمع ويستحسنه، لما فيه من انتفاء للطبقة والمحابة.

أما النقري فالمقصود به التخصيص في الدعوة، حيث يقال: "نقرت بالرجل وانتقرت به، دعوته من بين القوم، وهي النقري" (5). وقد أشار الراغب الأصبهاني إلى هذا المعنى، حين أقر بأن الفاصل بين المصطلحين هو تعميم الدعوة وتخصيصها (6).

ويمكن أن نبيّن الفرق بينهما في المخطّط التالي:

(1) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 414.

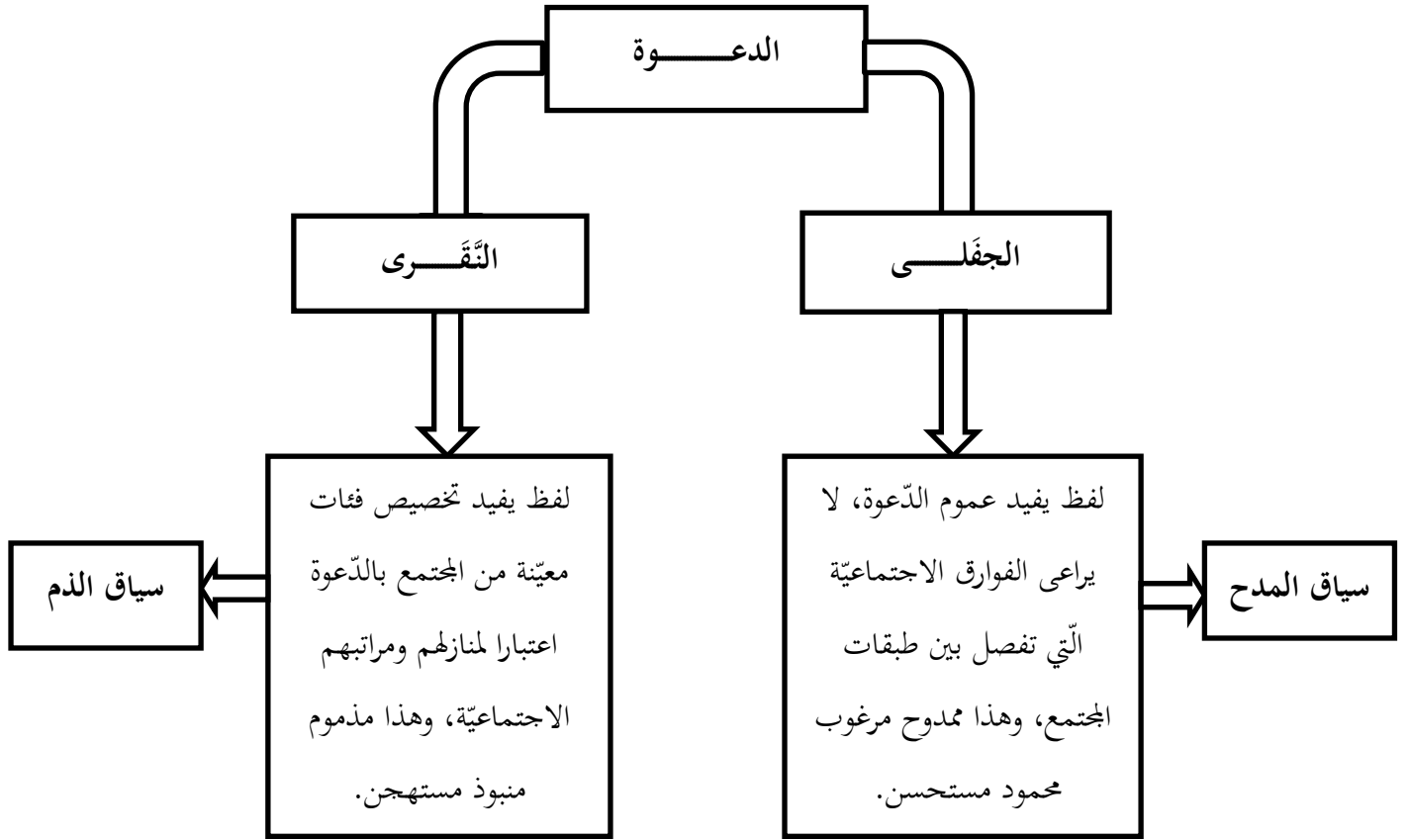
(2) الجاحظ، البخل، ص 214.

(3) الجاحظ، البخل، ص 216.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 93.

(5) المرجع نفسه، ص 651.

(6) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء و محادثات البلغاء، تحقيق عمر الطباع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط/ 1/ 1420هـ / 1999م، ج/ 2، ص 641.



فلمجتمع موقف من استخدام اللفظ، حيث نجده يستحسن لفظاً، ويستهجن آخر، وذلك بحسب ما يتفق مع الأخلاق السائدة، والأعراف التي نشأ وتواضع عليها، وهذا ما نلمسه في قول طرفة بن العبد مفتخرها، والذي أورده الجاحظ في بخلائه، حيث يقول: (1)

نحن في المشناة ندعو الجفلي لا ترى الآدب فينا ينتقِر

فقد استخدم الشاعر ضمير الجمع مفتخراً بالخلق النبيل الذي يتحلّى به قومه ومجتمعه في الدعوة إلى المأدبة في الشتاء، حين يشتدّ البرد والصقيع، فتتخذ الدعوة إلى الطعام طابع العموم لجميع فئات المجتمع، فلا يدعو صاحب المأدبة أفراداً بعينهم تقديراً لمكاناتهم الاجتماعية، وهذا ما يعكس دلالات عميقة، لعلّ أبرزها الدلالة على صفة الكرم المتأصلة في المجتمع العربي القديم.

ومن الشواهد التي أوردها الجاحظ حول تداول ألفاظ الدعوة هذه في الحياة اللغوية للمجتمع العربي قوله: "ولمّا غزا بسطام بن قيس الشيباني (2) مالك بن المنتفق الصبي (3)، وأثبتته عاصم بن خليفة الصبي (4)، شدّ

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 216.

(2) بسطام بن قيس بن مسعود الشيباني: أبو الصهباء، سيد شيبان ومن أشهر فرسان العرب في الجاهلية. يضوب المثل بفروسيته، وكان يقال ((أغلى فداء من بسطام بن قيس)) أسره عبيدة بن الحارث، فافتدى بأربعمئة ناقة وثلاثين فرساً، أدرك الإسلام ولم يسلم، وقتله عاصم بن خليفة الصبي يوم الشقيقة (بعد البعثة النبوي) قال الجاحظ: بسطام أفرس من في الجاهلية والإسلام. ونسب إليه صاحب ((شعراء النصرانية)) نظماً ركيكاً لا أراه إلا مصنوعاً، توفي نحو 10 ق/هـ/612م. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الباء، ص 51.

(3) مالك بن المنتفق الصبي: رئيس بني ((ضبة)) في أواخر العصر الجاهلي، قبيل الإسلام، كان من الفرسان. وهو صاحب ((يوم الأمل)) بفتح الهمزة وكسر الميم من أيام العرب، وفيه قتل بسطام الشيباني، وذلك أن بسطاماً أغار على بني ضبة في الأمل، واستاق أبلق بعير لمالك، فقنت عين فلها، (وكانوا في الجاهلية إذا بلغت إبل أحدهم آل، فقأ عين فلها، ليردّ... المعين عنها)، فركب مالك في قومه ومعه ابن عم له اسمه عاصم بن خليفة، واتبعوا بسطاماً وأصحابه، وشدّ عاصم على بسطام فقتله، واستردوا الإبل... ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الميم، ص 266.

(4) عاصم بن خليفة بن معقل الصبي: فارس اشتهر في الجاهلية بقتله بسطام بن قيس الشيباني، أدرك الإسلام، ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم، وسكن البصرة، وكان شاعراً من المخضرمين، توفي حوالي سنة 30هـ/650م. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف العين، ص 238.

عليه قطعناه وهو يقول: هذا وفي الحفلة لا يدعوني، ويُروى: في الجفلة لا يدعوني، كأنّه حقد عليه حين كان يدعو أهل المجلس ويدعه⁽¹⁾.

فقد اشتمل النَّص على لفظ الجفلى المتصل بسياق المدح، كما تضمّن معنى التّقرى المتصل بسياق الذّم، وذلك حين كان صاحب المأدبة يستثني عاصما بن خليفة الضّبّي من الدّعوة، بينما كان يدعو جلساءه جميعهم.

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 216.

خاتمة الفصل الثالث:

لم تغب عن بديهية الجاحظ جملة من القضايا التي يعالجها علم اللغة الاجتماعيّ الحديث، والتي يمكن حصرها في النقاط التالية:

- 1- عالج الجاحظ موضوع المقامية أو الموقفية التي أفرقتها اللسانيات الاجتماعية ولسانيات النص الحديثة، من خلال فكرة: "لكل مقام مقال"، و"مراعاة مقتضى الحال"، منذ القرن الثالث الهجري، ولم تكن تنأى في مضمونها عما يقره الدرس اللساني الحديث، باستثناء ما يتعلق بالمسميات والمصطلحات.
- 2- إشارة الجاحظ إلى إحراز المنفعة مع موافقة الحال من خلال حكاية كلام الأعراب والعوام أصيلا لا تصرف فيه، هو أحد معايير الحكم على الخطاب بالقبول « Acceptabilité » وهو ما يطرحه "أولمان" و"دي بوجراند" ورواد اللسانيات النصية وتحليل الخطاب.
- 3- مراعاة حال المستمع والمتكلم وكذا الظروف المحيطة بالخطاب والتي عبر عنها الجاحظ بالحالات والمقامات... أكسب تحليلات الجاحظ أبعادا تداوليّة، وهذه المسألة تعد من أبرز ما تقرّه الدراسات اللسانية الحديثة.
- 4- الدلالة السّياقية غير اللّغويّة عند الجاحظ يحددها سياق الموقف الذي يتطلب معلومات سياقية أثناء التّأويل، ومن تلك العوامل: المرسل، المرسل إليه، المكان، الزمان، المشاركون في الخطاب...
- 5- لم يكن المقام الاجتماعيّ متصلا باللغة المنطوقة فحسب، بل له علاقة أيضا بلغة الإشارة، وهذا ما أثاره الجاحظ في مسألة الحركة الجسميّة ودلالاتها.

الفصل الرَّابِع :

الاحتكاك اللغويّ عند

الجاحظ، صورته

وآثاره.

توطئة.

المبحث الأول: الاحتكاك اللغوي، مفهومه، مستوياته، بدايات ظهوره، وملامحه في الدراسات العربية القديمة.

- أولاً: في مفهوم الاحتكاك اللغوي.
- ثانياً: مستويات الاحتكاك اللغوي.
 - أ- المستوى المعجمي.
 - ب- المستوى التركيبي.
 - ت- المستوى التحويلي (القواعدي).
 - ث- المستوى الصوتي.
 - ج- المستوى الدلالي.
- ثالثاً: البدايات الأولى لظهور الدراسات حول ظاهرة الاحتكاك اللغوي في الدرس اللساني الحديث.
- رابعاً: الاحتكاك اللغوي في الدراسات اللغوية القديمة:
 - أ- عند ابن جني.
 - ب- عند جلال الدين السيوطي.

المبحث الثاني: الوضع اللغوي العام في مجتمع الجاحظ.

- أولاً: التنوع والتعدد اللغويّان ميزة عصر الجاحظ.
- ثانياً: الانبهار بالعربية والإقبال على تعلّمها.
- ثالثاً: تصدّي علماء العربية لمختلف صور الفساد، وحسم الأمر للغة الفصحى.
- رابعاً: عوامل حياة الفصحى، وتأثيرها على الألسن في مجتمع الجاحظ.

المبحث الثالث: التركيب العرقيّ والبناء الاجتماعي في عصر الجاحظ.

- أولاً: الجاحظ في المجتمع البصري.
- ثانياً: الجاحظ في المجتمع البغدادي.

المبحث الرابع: عوامل الاحتكاك اللغوي في عصر ومجتمع الجاحظ.

- أولاً: الاحتكاك اللغوي نتيجة حتمية للاحتكاك الاجتماعي والحضاري.
- ثانياً: الأسباب والدوافع الممهدة لتفاعل اللغات واحتكاكها في عصر الجاحظ.
- المبحث الخامس: ظاهرة الاحتكاك اللغويّ عند الجاحظ/ المظاهر والصّور والآثار.
 - أولاً: تأثير الخصائص اللغوية للغة الأصل (الأمّ) على اللغة الهدف (الثانية).
 - ثانياً: قدرة متكلّم اللغة الثانية على المجانسة بين اللغة الأصل واللغة الهدف (الثانية).
 - ثالثاً: اللغة العربية وحظها من ظاهرة الاحتكاك اللغوي.

- رابعاً: صور الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ:

- أ- الاحتكاك الداخلي.
- ب- الاحتكاك الخارجي.
- خامساً: آثار الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ.
 - 1- فشو اللحن، وظهور لكّنات الأعاجم.
 - 1.1- مظاهر اللحن على المستوى الصوتي.
 - 2.1- مظاهر اللحن على المستوى الصرفي.

3.1- مظاهر اللحن على المستوى النحوي:

أ- الإعراب والعلامات النحوية.

ب- طرق تركيب الجملة العربية.

2- الاقتراض والاقْتباس اللغويين، وشيوع ظاهري المعرّب والدخيل.

أ- الاقتراض والاقْتباس.

ب- شيوع الألفاظ المعرّبة والدّخيلة.

1- اللفظ الفارسي المعرّب والدّخيل: (ألفاظ الطعام، أسماء النباتات والحيوانات، ألفاظ الملابس

والأواني المنزليّة، ألفاظ الطبّقات الاجتماعيّة والمهن، ألفاظ الملاهي والألعاب).

2- اللفظ اليونانيّ المعرّب والدّخيل.

3- الألفاظ الهندية المعرّبة.

4- الألفاظ الآرامية المعرّب (ألفاظ الدّين، ألفاظ المهن والوظائف، ألفاظ الطّعام).

المبحث السادس: تأثير اللهجات العربية على اللغة الفصحى، ولغة العرب الأدبية.

- خاتمة الفصل الرابع.

توطئة:

اللغة كائن يتسم بالتجدد، ميّال إلى التغيير، سواء خلال الزّمان، أو عبر المكان، فيعيش مؤثراً حيناً، ومتأثراً أحياناً أخرى، استجابة لما تمليه عوامل مختلفة، والتي لا تعدو أن تكون اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو عسكرية أو دينية، كما حصرها أهل الاختصاص.

وبما أنّ الإنسان يتفاعل مع أخيه الإنسان، من خلال تلك العلاقات التي تفرضها عليه تلك العوامل السابقة أو غيرها، فإنّ اللغة بدورها تتفاعل مع غيرها من اللغات التي قد تُشبهها في الأصل، أو تجاورها جغرافياً، وهذا ما يؤدي حتماً إلى احتكاكها ببعضها، وتداخلها وتفاعلها فيما بينها، فيحدث بينها ما يحدث بين الجماعات الناطقة المرتبطة فيما بينها بروابط الحضارة والتجارة، وشتى مصالح الحياة، وبذا فإنّ اللغة النافذة تسعى إلى بسط نفوذها على رقعة أوسع من الجماعة الكلامية، لتُحكم سيطرتها على مثيلاتها من اللغات، من خلال فرض مستويات لغوية منها، أو لتضمن -على الأقل- بقاءها.

وتؤكد الحقائق التاريخية أنّ لغات معينة كانت في حقب زمنية غابرة منتشرة بشكل واسع، ثمّ سرعان ما اختفت من الوجود، وبادت معالمها، ولم يبق منها سوى بعض النصوص الكتابية، وكلمات قليلة، على غرار اللغة اللاتينية القديمة، واللغة الآرامية، واللغة الآشورية، وغيرها من اللغات الميتة أو شبه الميتة التي لم تعد الألسن تتداولها اليوم.

وفي المقابل فإنّ هناك لغاتٍ أخرى أظهرت قوّة جبّارة في التوسّع والامتصاص، من خلال استمالة أعداد هائلة من المتكلمين الجدد الذين لم يسبق استعمالهم لها، كالإنجليزية والفرنسية والإسبانية وغيرها من اللغات الحية التي لقيت رواجاً واسعاً في أوساط المتكلمين.

وبما أنّ اللغة العربية جزء لا يتجزأ من التراث اللغوي الإنساني، فقد أتيحت لها قبل الإسلام وبعده فرص كثيرة للاحتكاك بلغاتٍ أخرى من فصيلتها، ومن غير فصيلتها من جهة، والاحتكاك بلهجاتها المختلفة من جهة أخرى.

ولعلّ من دواعي ذلك الاحتكاك تلك العلاقات المادية والحضارية والثقافية والجغرافية والاجتماعية والدينية والاقتصادية التي توثقت بين العرب وجيرانهم الآراميين في الشمال، واليمنيين في الجنوب منذ أقدم العصور قبل الإسلام.

وقد نشط هذا الاحتكاك بعد الإسلام، لما امتزج العرب بكثير من الشعوب، كالأقباط والبرابرة والفرس والمغول والقوط؛ ممّا أدى إلى ظهور ما يسمّى بظاهرة الاحتكاك اللغوي.

فإذا أتيح للعربية أن تلتقي مع هذا العدد من اللغات منذ زمن بعيد، فإنّنا سنكتفي في هذا الفصل بما عرضه الجاحظ منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، والنصف الأول من القرن الثالث الهجري من أفكار وخواطر حول ظاهرة احتكاك اللغات، وما يتصل بهذه الظاهرة من مفاهيم من قبيل التفاعل والتداخل اللغويين، وما أقرّه من تفاعل بين اللغة العربية ولهجاتها من جانب، وتفاعلها مع الفارسية والنبطية والسندية من جانب آخر، لنذكر طبيعة هذا الاحتكاك، وحظّ اللغة العربية منه، ومدى إسهامه في تطوّر اللسان العربي.

فما مفهوم ظاهرة الاحتكاك اللغوي؟ وكيف عالجها الجاحظ؟ وما أهم تجلياتها عنده؟ وما النتائج المترتبة

عنها؟

المبحث الأول: الاحتكاك اللغوي، مفهومه، مستوياته، بدايات ظهوره، وملامحه في

الدراسات العربية القديمة.

أولاً: مفهوم الاحتكاك اللغوي:

قبل الخوض في تعريف الاحتكاك اللغوي يجدر بنا في البداية أن نعرض للمفهوم اللغوي للفظ "احتكاك" التي يوردها الدكتور يوسف رضا في معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة، فيقول: "احتكاك: مصدر احتكّ. تلامس سطوح الأجسام الموارث مقاومة لحركتها. - قوة الاحتكاك: المقاومة الناتجة عن تلامس سطوح الأجسام، وتكون باتجاه مضافاً للتحرّك"⁽¹⁾، كما يعرض للفظه التداخل، والتي فيما يبدو ظاهرة ناتجة عن ذلك الاحتكاك، فيقول: "تداخل: ظاهرة ناجمة عن تنظيم الحركات الارتجاجية بعضها مع بعض"⁽²⁾.

وإن اختصت التعاريف السابقة بالجانب العلمي، فإنها أمدتنا بفكرة شاملة عن المصطلحين، والمدى الأوسع من المعاني التي يمكن أن تلامسها، غير أنّ ما يهّمنا في هذا الموضوع هو الاحتكاك المتصل بميدان اللغة، وما ينجم عنه من تفاعل بين اللغات المختلفة وتداخلها فيما بينها.

يقصد باحتكاك اللغات أو تفاعل اللغات ذلك الاتصال الذي يحدث بين لغات أو لهجات معينة نتيجة لاتصال الجماعات الناطقة بها بعضها ببعض، فيحدث بينها تأثير وتأثر في مستوى الصوت أو الصّرف أو التركيب أو الدلالة، إذ قد "يحدث بين اللغات ما يحدث بين أفراد الكائنات الحيّة وجماعاتها من احتكاك وصراع وتنازع على البقاء، وتسعى وراء الغلبة والسيطرة"⁽³⁾.

ويتحدّث (أوريل فاينرايتش/U. Weinreich 1926 / 1967) في كتابه (Languages in Contact) الذي يعدّ كتاباً مرجعياً عنيّ بموضوع الاحتكاك اللغوي، حيث يقول: "في الدراسات الحالية، يقال إن لغتين أو أكثر أهما في وضعيّة احتكاك، إذا تمّ استخدامهما بالتناوب من قبل نفس الأشخاص"⁽⁴⁾، ثم يعرفه قائلاً بأنه: "انحراف عن قواعد إحدى اللغتين التي يتحدّث بها ثنائيو اللغة نتيجة للاتّصال بين اللغتين"⁽⁵⁾.

كما تعرّفه (ساره جراي توماسون Sarah G. Thomason 1939) في كتابها (Contact Language) بأنه: "استخدام أكثر من لغة واحدة، في مكان واحد، في وقت واحد"⁽⁶⁾.

وينتج عن هذه الظاهرة تداخل لغويّ (Linguistic interference)، يعرفه محمود كيال بأنه "عبارة عن تطبيق نظام لغويّ للغة ما أثناء الكتابة أو المحادثة بلغة ثانية"⁽⁷⁾ فهذا التداخل يحصل عندما تتفاعل لغتان، "فتؤثر إحداها في الأخرى تأثيراً يتباين من شخص لآخر. تتدخل أصوات اللغة الأولى في أصوات اللغة

(1) يوسف رضا، معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2006م، ص 38.

(2) المرجع السابق، ص 333.

(3) عبد الواحد وافي، علم اللغة نهضة مصر العربية للنشر والتوزيع، ط9، 2004، ص 229.

(4) Voir Weinrich, Uriel, (1953). Languages in contact, findings and problems. New york, P 1.

(5) المرجع السابق، ص 1.

(6) Voir Sarah Grey Thomason. Language contact, an introduction, Edinburgh university press, 2001. P. 1

(7) محمود كيال، التداخل اللغوي العبري في اللغة العربية المكتوبة في إسرائيل، جامعة تل أبيب، تقرير نهائي عن بحث أعد بدعم من مجمع اللغة العربية في حيفا، آذار 2011، ص 1.

الثانية، ويتدخل صرف اللغة الأولى في صرف اللغة الثانية، وتتدخل مفردات اللغة الأولى في مفردات اللغة الثانية، وتتدخل معاني اللغة الأولى في معاني اللغة الثانية، كما أنّ اللغة الثانية تتدخل في اللغة الأولى في جميع المجالات، وهكذا يحصل تداخل متبادل، وهذا التداخل يحدث في عقل المتكلم ويظهر في أدائه اللغوي⁽¹⁾.

يتّضح من خلال هذا النص أنّ من نتائج الاحتكاك تأثير نمط لغوي على آخر أو العكس، فيحدث هذا التداخل بينهما، وهو ما يؤكده ((جون دي بوا)) بقوله: "نقول أنّ هناك تداخلا إذا استعمل متكلم ثنائي اللغة نحو لغة هدف "أ" سمة صوتية، صرفية، معجمية، أو تركيبية تكون من خصائص اللغة "ب" «⁽²⁾، وهذا ما يتفق مع الفكرة القائلة بأنّه "تأثير اللغة الأمّ في اللغة التي يتعلّمها المرء"⁽³⁾.

أو هو "تلك المشكلات اللغوية أو التداخلات اللغوية التي تظهر عند تعلّمنا اللغة الثانية، لأنّ كلّاً منّا عندما يكتسب اللغة إنّما يكتسبها دون معرفة لأنماط لغوية سابقة، يمكن أن تتداخل مع اللغة التي نتعلّمها لأول مرّة"⁽⁴⁾.

ويُجمع أغلب الدارسين أنّ هذه الظاهرة تنجم عادة عندما يحدث تقارب أو اتصال متبادل بين لسانين أو أكثر، وغالبا ما تكون الترجمة عاملا بارزا في حدوث هذا التداخل، وذلك عندما تفرض الخصائص اللغوية للنص المترجم نفسها على المترجم، ممّا يتيح للغة المنقولة أن تؤثر في اللغة المنقول إليها، فتحصل هذه التداخلات التي "ترداد حدّة كلّما ازداد التقارب والاتصال بين اللغتين، وخاصّة في أوضاع اجتماعية تميّز بالتعددية أو الثنائية اللغوية. كما أنّ العلاقات غير المتكافئة بين اللغات تساهم هي الأخرى في ازدياد وتيرة التداخلات اللغوية. فاللغات التي تُعتبر لغات مهيمنة يمكنها أن تؤثر بشكل واضح في اللغات الأضعف منها، سواء أكان ذلك في ظلّ وجود أغلبية عرقية في مجتمع ما، أو في ظلّ وجود هيمنة اقتصادية، عسكرية أو ثقافية لشعب ما على شعب آخر"⁽⁵⁾.

فمن خلال التعاريف السابقة يتّضح أنّ مصطلح الاحتكاك اللغوي يعني تلك السمات اللغوية تختصّ بها لغة ما، والتي تظهر عند ثنائي اللغة، فتمتزج بسمات لغوية في لغة أخرى. وهذا الكلام يجرّنا إلى القول بأنّ مصطلح الاحتكاك اللغوي قد يلتبس مع مسميات أخرى كالتداخل اللغوي، والصراع اللغوي، ومزج اللغات، والتلاسن، وغيرها من المصطلحات، حيث لا يكاد يجمع الباحثون على مصطلح دقيق حول هذا المفهوم، في ظلّ فوضى المصطلح الذي تشهده ساحة الدراسات اللغوية الحديثة.

ثانيا: مستويات الاحتكاك اللغوي:

مما لا شكّ فيه أنّ الاحتكاك اللغوي متّصل أساسا باللغة، وهذا ما يدعونا إلى الجزم بأنه يمسّ ما يعلق بها من مفردات وقواعد تراكيب وأصوات، كما قد يمسّ جوانبها الدلالية، وحتى الكتابية والإملائية؛ فتلك هي ما يعرف بمستويات اللغة التي لم يتفق الدارسون على ترتيبها حسب درجة أهميتها في النظام اللغوي⁽⁶⁾.

(1) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، دار الفلاح للنشر والتوزيع/ الأردن، د/ط 2000، ص 173.
 (2) Voir DUBOIS et autres, dictionnaire de linguistique et des sciences du langage p. 252
 (3) مذكور عاطف، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1997، ص 35.
 (4) عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، دار التونسية للنشر، تونس، د/ط، 1986، ص 74.
 (5) محمود كيال، التداخل اللغوي العبري في اللغة العربية المكتوبة في إسرائيل، ص 1.
 (6) ينظر مكي درار، هندسة المستويات اللسانية من المصادر العربية، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط 2012، ص 1.

غير أنّ الذي يُهمُّنا في هذا الموضوع ليس هو الاختلاف القائم بين الباحثين، إنّما المهمّ هنا هو التعريف بالمواطن اللغويّة التي تتأثّر بظاهرة الاحتكاك هذه، حتى نتبيّن مواضع التفاعل والتداخل ونميّز بينها فيما يلي:

أ- **المستوى المعجمي (المفرداتي) Lexical level**: هو الجانب الأكثر تأثراً بالاحتكاك اللغوي، نظراً لكمّ الضخم الذي ينتقل من المفردات، ويتسرّب من لغة إلى أخرى، وهذا الانتقال تفرضه بعض المعطيات العلميّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، فتضطرّ اللغة الآخذة إلى إثراء معجمها بمفردات من لغة أخرى، والتي قد تساعد على تحقيق الوظيفة التبليغيّة التواصليّة بشكل أفضل، وخاصة إذا تعلّق الأمر بالمصطلحات العلميّة والتقنيّة، فينشأ ما يسمّى بعملية الاقتراض اللغوي (Linguistic borrowing) التي ظهرت في الدّراسات اللغويّة القديمة حين أثار النحويّون قضايا "المعرب" و"الدّخيل" و"الغريب".⁽¹⁾

ومن هنا يظهر الأثر المعجمي في اللغة المنقول إليها نتيجة احتكاك اللغات وتفاعلها فيما بينها؛ ويبرز محمد بدوي هذه العمليّة بعوامل لغويّة واجتماعيّة، حيث يعزو لجوء لغة إلى تبني مفردات من لغة أخرى إلى دوافع لغويّة كسهولة هذه المفردات، وافتقار اللغة الآخذة إلى الألفاظ المناسبة لمجال ما، أو عدم اهتدائها إليها، كما يحتجّ لهذه الظاهرة بعوامل اجتماعيّة تفرزها عادات المجتمع وتقاليده ونظمه، أو تقدّمه الحضاري والصنّاعي...⁽²⁾

وكذلك لعلّ من بين أبرز العوامل التي تسهم في انتقال المفردات - في العصور السالفة - من لغة إلى أخرى انتقال الأفراد من بلد إلى آخر لدواعي علميّة أو تجاريّة؛ أمّا اليوم فقد أصبح هذا الانتقال متاحاً مع نشاط حركة الترجمة، وانتشار وسائل الإعلام المتطوّرة، لذلك نجد أعداداً هائلة من المفردات ذات الأصول الأجنبية تنتقل من هذه اللغة إلى تلك بصورة لافتة.

ب- **المستوى التركيبي (Synthetic level)**: ويقصد به إنتاج تراكيب لغويّة جديدة تؤثّر في نظام اللغة العام نتيجة التآثر بلغة أجنبيّة³، وذلك ببناء جمل وتراكيب في اللغة الهدف بشكل يتفق ببنى اللغة المصدر، وهذا الأمر شائع بشيوع عمليّة الترجمة، على نحو ما نجده في تراكيب الكثير من النصوص المترجمة من لغات أجنبيّة إلى اللغة العربيّة، كأن يُستخدم كاف التشبيه في صيغ ليست للتشبيه، وتستخدم الظروف بدل المفعول المطلق، وهلمّ جرّاً.⁽⁴⁾

ت- **المستوى النحوي (القواعدي) Gramatical level**: يعتبر بعض الباحثين هذا المستوى تابعاً للمستوى التركيبي أو جزءاً منه، وهناك من يفصله عنه ويدرسه بصورة مستقلة، ويحدث التداخل في هذا المستوى حين يستخدم المتكلّم نُظْم اللغة المصدر في اللغة الهدف، مثل⁽⁵⁾

- ترتيب عناصر الجملة.

(1) محمود كيال، التداخل اللغوي العبري في اللغة العربية المكتوبة في إسرائيل، ص 17.

(2) محمد مختار قاسم بدوي، الاحتكاك اللغوي وأثره المعجمي في لهجة تشاد العربية، كلية الآداب، جامعة كاردفان، ص 10/9.

(3) محمود كيال، التداخل اللغوي العبري في اللغة العربية المكتوبة في إسرائيل، ص 20.

(4) ينظر محمد حسن محمد عصفور، تأثير الترجمة على اللغة العربية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، المجلد 4، العدد 2، ص

206 / 205.

(5) علي القاسمي، التداخل اللغوي والتحول اللغوي، مجلة الممارسات اللغوية، العدد (1)، ص 77-92.

- استخدام الضمائر.

- استعمال أدوات التخصيص ك (ال) التعريف.

- توظيف أزمنة الفعل.

- توظيف صيغ: النفي، الإثبات، الاستفهام، التعجب...

ث- **المستوى الصوتي (Phonetic level):** يحدث التداخل على المستوى الصوتي، حين يتم استبدال صوت من اللغة (أ) بصوت آخر يشبهه أو يقاربه في المخرج من اللغة (ب)، كأن يستبدل المتكلم العربي صوت (P) من اللغة الإنجليزية أو الفرنسية بصوت (b) لعدم اعتياده على صوت (P) في لغته الأم.

وفي هذا المستوى من مستويات اللغة تظهر أيضا العادات الصوتية للغة الأم حين نتحدث بلغة أخرى، كالنبر والتنغيم والقافية، تلك العادات الكلامية المتأصلة في متكلم اللغة الأم تظهر جليا حين يتحدث لغة أخرى في شكل لُكنة accent

ج- **المستوى الدلالي (Semantic level):** يحدث التداخل في هذا المستوى حين يتم إحداث مدلولات جديدة في اللغة تحملها دوال موجودة فيها، ويحصل ذلك من خلال ظاهرتين بارزتين:

- **الترجمة الحرفية:** وذلك من خلال انتقال المدلول دون الدال من لغة مصدر مقرضة إلى لغة مورد (هدف) مقترضة، وذلك بإسناد مدلول غير أصلي إلى دال من دوال اللغة المقترضة.

وتعد ترجمة المتلازمات اللفظية في الترجمة الحرفية أكثر الظواهر شيوعا ودلالة على التداخل اللغوي، فتلك المتلازمات تحمل أبعادا دلالية تختلف تماما عن الدلالات التي تحملها كل مفردة مكونة لهذا التلازم اللفظي، بيد أن المترجمين يقومون بترجمة كل مفردة بشكل حرفي، وتفكيك المتلازمات، فينتج عن ذلك دلالات جديدة في اللغة الهدف، فتترسخ في اللغة المقترضة، تصبح جزءا منها، ومن خطاها.⁽¹⁾

- **المجاز:** وذلك بنقل الوحدة المعجمية من دلالتها الأصلية التي وضعت لها في أصل استعمالها اللغوي إلى دلالة جديدة.⁽²⁾

وللاحتكاك اللغوي على المستوى الدلالي حالات أخرى، تتجلى في توسيع الحقل الدلالي لبعض الكلمات العربية، حيث نجد أن المترجمين والكتّاب قد استخدموا كلمات عربية بدلالات مختلفة عن الدلالة المعهودة في اللغة العربية، وذلك بتأثير من اللغة الأخرى.⁽³⁾

كما يظهر هذا المستوى من الاحتكاك عندما تضمم اللغتان الأولى والثانية كلمة واحدة، ولكنها تُستعمل بمعنيين مختلفين، فإن متعلم اللغة الثانية قد يميل إلى فهم تلك الكلمة

(1) محمود كيال، التداخل اللغوي العبري في اللغة العربية المكتوبة في إسرائيل، ص 22.

(2) المرجع نفسه، ص 24.

(3) المرجع نفسه، ص 24.

بمعناها في لغته الأولى، وهذا ما يطلق عليه الفرنسيون (Les faux amies) الأخوات المزيجات.⁽¹⁾

وقد يحدث الاحتكاك اللغوي في مستويات أخرى كالمستوى الكتابي والإملائي، وذلك حين يتم التداخل بين الحروف المتشابهة التي قد يخلط بينها كاتب اللغة خطأ، كأن يخلط بين الثاء والتاء، لأنه أليف ذلك في لغته الأصل، فيميل إلى كتابة الثاء تاءً طبقاً للفظه، فمثلاً بدل أن يكتب "ثلاثة" يكتب "تلاثة".⁽²⁾

ثالثاً: البدايات الأولى لظهور الدراسات حول ظاهرة الاحتكاك اللغوي في الدرس اللغوي الحديث:

ارتبط الكلام عن ظاهرة الاحتكاك والتداخل اللغويين، بظهور الدراسة الاجتماعية للغة، والبحث في اللغة وعلاقتها بالمجتمع، والنظر في قضايا التأثير والتأثر بين هذين القطبين المتلازمين اللذين لا يُذكر أحدهما إلا وذكر معه الآخر، وبما أنّ الإنسان مهياً بطبعه لتعلّم أكثر من لغة، بما زوّده الله من ملكة تتيح له ذلك، فقد ظهر الحديث عن التداخل اللغوي "في النصف الأول من القرن العشرين، عندما سيطر السلوكيون على ميدان الدراسات النفسية واللسانية، ودأبوا على النظر إلى الكلام بوصفه عادة لفظية لا يختلف عن العادات السلوكية الأخرى، من حيث اكتسابها بالمران والتكرار والتعزيز، حتى يتكلم المرء بسهولة ويُسر دون أن يبذل جهداً فكرياً يُذكر تماماً كما يتعلّم الطفل المشي، ونتيجة لتأصل عادة التكلم باللغة الأم، فإنّ الطالب ينقل بعض عناصرها بصورة لا شعورية إلى اللغة الجديدة التي يتعلّمها"⁽³⁾.

إنّ هذا الكلام يقودنا إلى الجزم بأنّ هذه الظاهرة لم تكن وليدة العصور المتأخّرة، وأنها نتاج ما أفرزته دراسات رواد المذهب الاجتماعي حديثاً في دراسة وتحليل اللغة؛ فتفاعل اللغات وجد منذ وجدت المجتمعات البشرية، والإنسان بطبعه ميال إلى التواصل ومعرفة الآخر وما يتصل به من أنماط ثقافية وحضارية، ولعلّ أبرزها اللغة، لذلك فإنّ ما كان يحدث بين اللغة العربية واللغات الأخرى التي كانت تشاركها الفصيلة، أو تجاورها جغرافياً، من اقتراض وتأثير وتأثر، لم يكن إلاّ احتكاكاً، وإن لم يكن يُعرف بهذا الاسم حينذاك، وهذا ما سنشير إليه في العنصر اللاحق.

رابعاً: الاحتكاك اللغوي في الدراسات العربية القديمة:

لم تكن مسألة "الاحتكاك اللغوي" بالجديدة، ولم تظهر مع الدراسات اللسانية الحديثة، بل كانت لها جذور في التراث اللغوي العربي، حيث لم تغب هذه الفكرة عن خلد بعض رواد الدراسات العربية القديمة، فقد أُشير إلى هذه القضية منذ القرن الثالث الهجري؛ فبصرف النظر عمّا أثاره الجاحظ -محور هذه الدراسة- في هذا المجال من مصطلح "الضيم" الذي يجده مترجم اللغة حين ينتقل من اللغة الأصل إلى اللغة الهدف، أو الذي يُحدثه ثنائي اللغة في اللغة التي يستخدمها أثناء الحديث، وما ينجم عن هذا العمل من تفاعل وتداخل واحتكاك في مستويات اللغة المختلفة، والتي سيأتي الحديث عنها لاحقاً، فإنّ هناك من اللغويين من تناول هذه الفكرة بشيء من التحليل والتمحيص، ومن بين هؤلاء:

(1) علي القاسمي، التداخل اللغوي والتحول اللغوي، ص 79.

(2) المرجع نفسه، ص 79.

(3) المرجع نفسه، ص 77.

أ- ابن جنّي (ت 392هـ): أفرد ابن جنّي بابا في كتابه الخصائص أسماء ((تركّب اللّغات))⁽¹⁾، أي أن تتركّب لغتان أو أكثر لدى متكلّم اللّغة، والذي يقول فيه: "ثمّ تلاقى أصحاب اللّغتين، فسمع هذا لغة هذا، فأخذ كلّ واحد منهما من صاحبه ما ضمّه إلى لغته، فتركّبت هناك لغة ثالثة، كأن من يقول "سلّا" أخذ مضارع من يقول "سلى"، فصار في لغته "سلّا يسلى".⁽²⁾

كما يورد لنا مثالا آخر عن هذا التداخل، فيقول: "فنعِم في الأصل ماضي "ينعم"، و"ينعم" في الأصل مضارع "نعم"، ثم تداخلت اللّغتان، فاستضافَ مَنْ يقول "نعِم" لغة من يقول "ينعم"، فحدث هناك لغة ثالثة".⁽³⁾

ثم يمضي ابن جنّي في عرض النّماذج والشواهد التي تثبت طرحه، وقد اهتدى إلى ذلك من خلال ما يجده من اختلافات لغويّة في كلام العرب، بالنظر إلى عوامل الاختلاط والتواصل بين القبائل العربيّة من جهة، وبين العرب وغيرهم من الأجناس من جهة أخرى، فيقول: "وأعلم أنّ العرب يختلف أحوالها في تلقي الواحد منها لغة غيره، فمنهم من يخفّ أو يسرع قبولا ما يسمعه، ومنهم من يستعصم، فيقيم على لغته البتّة، ومنهم من إذا تكرّر لغة غيره لصقت به، ووجدت في كلامه"⁽⁴⁾.

فهذا النّص يؤكّد فيه ابن جنّي اختلاف أحوال العرب في تقبّل لغة الآخر، وقد أفرد لهذه المسألة بابا آخر عرض فيه ما خرج من كلام العرب مخالفا للغة الجمهور، ليؤكّد بذلك ظاهرة التأثير والتأثر التي تحدث بين اللّغات المتجاورة.

ب- جلال الدين السيوطي (849هـ / 911هـ): على خطى ابن جنّي سار السيوطي الذي أشار إلى فكرة الاحتكاك اللغوي في كتابه المزهري في علوم اللّغة وأنواعها، وذكر ذلك في باب ((معرفة تداخل اللغات))، حين عرض نصّا لابن جنّي يتضمّن بعض حالات التداخل اللغوي، والسّمات اللغويّة الدّخيلة على اللّغة الأصل، وقد أدّى طول الاستعمال لتلك اللّغة إلى اندماجها وانصهارها، ليتركّب نظام لغويّ جديد، يأخذ من هذه اللّغة إلى هذه اللّغة، لذلك نجده يعرض نصّ ابن جنّي السّابق في كتابه بقوله: "كلّ ذلك إنّما هو لغات تداخلت... فالجمع بينهما من التداخل، انتهى كلام ابن جنّي".⁽⁵⁾

وقد أثار السيوطي في كتابه مسألة اختلاف لغات العرب، وتناول فكرة تعدّد أوجه اختلافها في سبعة عشر موضعا،⁽⁶⁾ وبالمقابل أفرد بابا آخر أسماء ((معرفة توافق اللّغات)).⁽⁷⁾ وهذا ما يؤكّد اهتمامه بمعرفة المختلف والمتوافق من اللّغة، وهو الأمر الذي لا يحصل إلّا بوجود أنظمة لغويّة متعايشة تؤثّر وتتأثر، وقد تتفق أحيانا في بعض الخصائص والسّمات المتصلة بمستويات اللّغة المختلفة.

(1) ابن جنّي، الخصائص، ج/1، ص 375.

(2) المرجع نفسه، ج/1، ص 377.

(3) المرجع نفسه، ج/1، ص 379.

(4) المرجع نفسه، ج/1، ص 384.

(5) جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللّغة، مطبعة السعادة، مصر، د/ط 1999م، ج/1، ص 156.

(6) المرجع نفسه، ص 255 / 256.

(7) المرجع نفسه، ص 266.

وللسيوطي كتاب آخر يسمّى ((الافتراح في علم أصول النحو)) أشار فيه إلى فكرة التداخل من خلال النص التالي: "وعلى هذا يتخرّج جميع ما ورد من التداخل نحو (قلى، يقلى)، و(سلا، يسلى)، و(طهر فهو طاهر)، و(شعر فهو شاعر)، فكلّ ذلك إنّما هو لغات تداخلت، فتركت بأن أخذ الماضي من لغة، والمضارع أو الوصف من أخرى، لا تنطق بالماضي كذلك، فحصل التداخل والجمع بين اللغتين".⁽¹⁾

وبعدّه بيّن السيوطي موقف العرب في استعمال هذين النظامين المتداخلين بعرض رأيين وقولين: "أحدهما يجوز مطلقاً، والثاني إنّما يجوز بشرط ألاّ يؤدّي إلى استعمال لفظ مُهمَل كـ (الحُبْك)".⁽²⁾

فمن خلال هذه اللّمة الوجيزة عن مسألة الاحتكاك اللّغوي وحظّه في الدّراسات العربيّة القديمة ندرك أنّ العرب لم يهملوا الفكرة، فقد أشاروا إلى مسألة التداخل بين اللغات، بالنظر إلى اختلاط العرب ببعضهم البعض، فكان هناك تنوّع لهجّي، وما عرف قديماً بلغة الحجاز ولغة تميم ولغة قريش وقيس وهوازن، وهي في الأصل عبارة عن لهجات، غير أنّ النحويّين قديماً أطلقوا على كلّ لهجة عربيّة اسم "اللغة". وسنقوم عبر بقية أطوار هذا الفصل بعرض أهمّ قضايا الاحتكاك اللّغوي التي أثارها الجاحظ في مصنّفاته، لكن قبل الخوض في هذه المسألة وما يتصل بها من صور وأشكال وآثار، جدير بنا أن ننظر إلى قضية مهمّة، تساعدنا على التعرّف على أهمّ دواعي هذا الاحتكاك، وتكمن هذه القضية في تقصّي الوضع اللّغوي في عصر الجاحظ، وتمثّل حال اللّغة في مجتمعه.

المبحث الثاني: الوضع اللّغوي العام في مجتمع الجاحظ: (165د/ 255هـ)

أولاً: التنوّع والتعدّد اللّغويّ ميزة عصر الجاحظ:

لقد شهد عصر الجاحظ تنوّعا لغويًا غير مسبوق، حيث تمازجت فيه الألسن واختلطت، نتيجة اتّصال العرب بغيرهم من الأجناس والأقوام الذين تباينوا ثقافيًا وحضاريًا وعقائديًا، وقد كان هذا الاتّصال نتيجة عوامل مختلفة أهمّها:

- الفتوحات الإسلاميّة.

- البعثات العلميّة.

- انتعاش المعاملات الاقتصاديّة والتّجاريّة بين العرب والأعاجم.

وفي ضوء ذلك التحوّل الحضاريّ الذي شهدته الحياة الاجتماعيّة في هذا العصر، فقد كانت اللّغة أكثر الأشياء تأثراً بتلك العوامل السّابقة، باعتبارها وسيلة التّواصل الأولى بين هذه الشّعوب؛ لكن على الرّغم من ذلك المدّ اللّغويّ المتشعب فقد أثبتت اللّغة الفصحى وجودها بقوّة في المجتمع، حيث كانت لغة الدّولة ولغة الشّعور والفكر والأدب، على الرّغم من المنافسة الشّرسية من بعض اللّغات المجاورة للعربيّة، وأبرزها اللّغة الإيرانيّة (الفارسيّة).

(1) جلال الدين السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، قراءة وتعليق محمد سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د/ط/ 1426 هـ/ 2006م، ص 141/ 142.
(2) المرجع السابق، ص 143.

لقد كان للتحوّل الحضاري تأثيرٌ كبيرٌ في فكر المجتمع الذي يضمّ أقواما وأجناسا يمجج بعضها في بعض، من عرب وفرنس وترك ويونانيين وهنود وأراميين، إذ من الطبيعي أن يكون لكلّ جنس من هذه الأجناس خصائص وسمات لغوية خاصة تتميز بها عن غيرها من الأجناس الأخرى.

لقد كان لهذا الاختلاط والامتزاج العرقي أن يولّد تعايشا اجتماعيا، تضبطه أعراف سياسية ودينية وتجارية بين الأجناس المختلفة من جهة، وبين طبقات المجتمع العباسي وفئاته المتباينة من جهة أخرى، وهذا الاختلاف والتباين تحكمه عوامل مادية وثقافية وتاريخية، فكان لا بد أن ينعكس هذا التباين الاجتماعي والطبقي على اللغة، التي تعدّ الوسيلة الأسمى المستخدمة في التواصل، وتبادل المنافع والأغراض في مجالات عدّة، ولعلّ أبرزها مجال الحياة الاجتماعية الجديدة، في كنف الدولة العباسية الممتدة من حدود الصين وأواسط الهند شرقا، إلى المحيط الأطلسي غربا، ومن المحيط الهندي والسودان جنوبا إلى بلاد الترك والخزر والروم والصقالبة شمالا، فضمت - بهذا الامتداد الفسيح - بين جناحيها "بلاد السند وخراسان وما وراء النهر وإيران والعراق والجزيرة العربية والشام ومصر والمغرب"⁽¹⁾.

فأخذت تلك الأجناس تنصهر في المجتمع العربي وتمتزج به، وقد هيأت لذلك الامتزاج جملة من العوامل والأسباب، أهمّها نزول القبائل العربية بالأمصار المفتوحة، واحتكاكها بسكانها، ومشاركتها في حياتها الاجتماعية "في السكن، وعن طريق المصاهرة، وتسري الإماء، بحيث غدت بيوت العرب تزخر بالجواري من كلّ جنس: سندية وحبشيات وفارسيات وخراسانيات وتركيات وروميات وصقلبيات"⁽²⁾.

وقد نتج عن ذلك شيوع طبقة ((المولدين))، حيث "أصبح العربي خالص الدّم في بغداد نادرا، فالكثره الكثرة من أبناء العرب أمهاتهم من الجوّاري والإماء"⁽³⁾.

ومن جانب آخر فقد ظهرت طائفة أخرى في المجتمع العباسي تسمى ((طبقة الموالي))، والتي مزجت بين العنصر العربي والعنصر الأعجمي مزجا روحيا "عن طريق الولاء الذي شرّعه الإسلام، والذي اتخذ رابطة تشبه رابطة الدّم، فالشخص يكون فارسيا أو هنديا أو روميا أو قبطيا ويكون عربيا ولاء"⁽⁴⁾؛ والموالي قسمان أحرار وعبيد، "فأما الأحرار فهم هؤلاء اللّاجئون إلى القبيلة، طالبين الحماية والنصرة، وكانوا يسمّون الخلفاء أو الموالي، وأما العبيد من هذه الطبقة فهم أولئك الذين أعتقهم سادتهم من نير الرّق، ولكنهم ظلّوا مرتبطين بهم برباط الولاء"⁽⁵⁾.

فهل انفرد كلّ جنس بلغته، وتشبّث بهويته اللغوية في ذلك المجتمع الذي تحكمه روابط اجتماعية ودينية وتجارية؟ وما مكانة الرابطة اللغوية في ذلك الوسط؟ وإذا كانت اللغة هي الوسيلة الرئيسة للتواصل، فكيف كان يتمّ التعامل في ظلّ ذلك الامتزاج والاختلاط العرقي؟

ثانيا: الانبهار بالعربية والإقبال على تعلّمها.

(1) شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، ط/8، د/ت، ص 89.

(2) المرجع نفسه، ص 89.

(3) المرجع نفسه، ص 89.

(4) المرجع نفسه، ص 89.

(5) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 187.

لقد كان سكان تلك البيئات التي فتحتها المسلمون يتكلمون لغات مختلفة "كالفهلوية في إيران، والآرامية في العراق، وبعض اللغات السامية في الشام، والنبطية في مصر، والبربرية في المغرب، كما بدأت اليونانية تشرع وتنتشر منذ غزو الإسكندر في الأوساط الثقافية بالشرق كله، غير أن سكان تلك البلاد بدأت تتعرب بعد إقبال من أسلموا منهم إلى تعلم لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولم يمض نصف قرن حتى أخذت العربية تسود في كل أنحاء العالم الإسلامي، "ولا نكاد نتقدم في كل تلك البيئات بعد فتحها بنحو قرن، حتى نجد العربية قد ملكت ألسنة الناس وقلوبهم في جميع أنحاءها القريبة والبعيدة"⁽¹⁾.

وقد تفاوتت مستويات الإقبال على تعلم اللغة العربية التي أضحت لغة الشعوب والفكر والأدب والثقافة والحضارة، حيث كان إقبال العنصر الفارسي منقطع النظير، مقارنة بالشعوب الأخرى، فقد عكفوا على تعلم علوم العربية، فأثقفوها، ونبغوا فيها، حيث لمع نجم ((عمرو بن عثمان بن قنبر)) الملقب بـ ((سيبويه تـ 180 هـ))، حيث أقبل على جمع العربية وتدوين أصولها النحوية، وفي الكتابة تألق ((ابن المقفع تـ 142 هـ))، وفي الشعر برز كلٌّ من ((بشار بن برد تـ 168 هـ)) و ((أبو نواس تـ 198 هـ)).

وعلى الرغم من هذا الإقبال الواسع من الفرس على تعلم اللغة العربية، فإن هذا لا يعني أنهم هجروا لغتهم وبهجوها، بل حافظوا عليها واعتنوا بها في أكثر البيئات تعربًا وخاصة في العراق والشام؛ وظلت لغة حيّة لا يتداولها سكان إيران فحسب، بل شاعت بين سكان الأمصار في العراق، وبخاصة حين علا سلطان الفرس في الدولة العباسية، ولا أدلّ على ذلك ما يرويهِ الجاحظ عن موسى بن سيار الأسواري وهو أحد قصاص البصرة، ووعاضها، حين أقرّ ببيان الرجل في العربية والفارسية على حدّ سواء.⁽²⁾

ويؤكد شوقي ضيف أن أهمّ "لغة قديمة ظلت حيّة هي الفارسية، لا بين سكان إيران فحسب، بل أيضا بين سكان الأمصار في العراق، إذ زحفت إليها منذ عصر بني أمية جموع كبيرة منهم، وازداد زحفهم في هذا العصر الذي علا فيه سلطانهم"⁽³⁾.

وبالمقابل فقد أقبل كثير من العرب أنفسهم يتعلم الفارسية ويحسنها، "حتى لنها تدور في مجالسهم، وحتى لئرى الأصمعي العربي القح يفهم ما يجري منها على لسان بعض الفرس"⁽⁴⁾.

فقد شاعت هذه اللغة وتداولتها الألسن في البصرة والكوفة وبغداد، لأنها كانت تمثل لغة الحضارة الفارسية، وقد ساهم هذا العامل في دخول كثير من ألفاظها إلى العربية، خاصة ما اتصل منها بالحياة الاجتماعية، كألفاظ الطعام والشراب واللباس، والأدوات المنزلية، وأدوات الفلاحة والزراعة والأدوية، ومختلف المهن والحرف الشائعة في ذلك العصر.

ومن جانب آخر فقد وفدت على العربية بعض الألفاظ الهندية المتصلة بأسماء الحيوانات والنباتات، "وألفاظ يونانية، وخاصة ما اتصل بأسماء المقاييس والموازين والأمراض والأدوية مثل القيراط والأوقية والقولنج"⁽⁵⁾؛

(1) شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 91.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 368.

(3) شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 92.

(4) المرجع نفسه، ص 92.

(5) المرجع نفسه، ص 92.

كما سقطت إلى العربية ألفاظ من التَّبَطِّيَّة والآرَامِيَّة، وهما لغتان لم تكونا في مستوى شأن اللغات السابقة، لكونهما أقلَّ حياة واستعمالاً مقارنة باللغات الأخرى وبخاصَّة الفارسيَّة.

بقي أن نشير إلى فئة أخرى من المجتمع خاضعة لسلطان الإسلام بالشرق، غير أنَّها لم تكن على حظٍّ من المثل الثقافيِّ الأعلى للعربيَّة، وهي فئة النَّصارى واليهود الذين "ألفوا من حيث أنهم ذوو أديان نصَّ القرآن على حقِّها من التسامح والحماية، جماعاتٍ دينيَّةٍ في الدَّولة الإسلاميَّة ذات استقلال ثقافيِّ، وإدارات خاصة بشؤونهم، وقوانين مقصورة عليهم، كما كانوا يميون حياة اجتماعيَّة واقتصاديَّة خاصة بهم. وعلى عكس ذلك كانوا يشاركون جيرانهم المسلمين في لغتهم الدَّارجة، وتلك الخصائص القليلة في مادَّتهم اللغويَّة وطرائق تعبيرهم، إنَّما نشأت من طبيعة الموضوعات التي يعالجونها، بحيث لا تقوى على تكوين لهجة يهوديَّة أو مسيحيَّة عربيَّة خاصَّة"⁽¹⁾.

وأمام هذا التَّعدُّد والتنوُّع اللغوي الذي ميِّز المجتمع الواحد، فإنَّ الحقيقة التي لا تدعو للريبة هي "أنَّ الفصحى كانت المثل الأعلى للناس في هذا العصر، وخاصَّة المثقِّفة، وكان أهمَّ ما دعمها، وبسط سلطانها القرآن الكريم، وحتىَّ الشَّعوبيُّون والزنادقة اتَّخذوها لسانهم وأداتهم في التَّعبير، ولم يحاولوا الخروج عن قوانينها"⁽²⁾.

وأنَّ ما دخل العربيَّة من كلمات أجنبيَّة، وما تمَّ تعريبه، لم يزد لها إلاَّ اتِّساعاً وثراءً، وحوَّلها من لغة البادية القديمة المنغلقة على نفسها، إلى لغة ميزتها التَّطور والتَّجدُّد، مواكبةً للحضارة ومحافظةً على مقوماتها وأصولها الاشتقائيَّة والصَّرفيَّة والنَّحويَّة.

ثالثاً: تصدِّي علماء العربيَّة لمختلف صور الفساد اللغويِّ وحسم الأمر للغة الفصحى.

بما أنَّ هذا العصر هو عصر الامتزاج الحضاريِّ، امتزج فيه العنصر العربيُّ بالعنصر الأجنبيِّ بشكل لافت من جهة، وحلَّ فيه أهل البوادي بالحواضر من جهة أخرى، فقد كان من المحتوم أن تكون اللغة أوَّل العناصر تأثراً بهذا التَّحوُّل الحضاريِّ والثَّقافيِّ والاجتماعيِّ.

لذا فإنَّ الجانب الذي لا يمكن إهماله، ونحن نحاول الإحاطة بهذا الموضوع، هو أنَّ اللسان في هذا العصر قد اعتراه فساد وأصابه زلل ناتج عن فشو اللَّحن، وظهور لُكنات الأعاجم جزاء ما لقيه هؤلاء من صعوبة وعسر في التَّكيف مع الخصائص الصَّوتيَّة والصَّرفيَّة والنَّحويَّة والمعجميَّة للغة العربيَّة، وقد شاعت هذه الظَّاهرة عند العامَّة والخاصَّة من العرب، وكذا لدى الأعاجم من المولِّدين والموالي، أحرارهم وعبيدهم كما أتتبه كتابات الجاحظ، وخاصَّة في ((البيان والتبيين))، والتي سنعرض لها في حينها، كما أُلَّف الكسائي (119هـ/189م) كتابه في هذا العصر ((الحن العامَّة)).

وعلى الرِّغم من صور الفساد الذي طال اللسان في ذلك العصر، فقد "عاش علماء العربيَّة يحوطونها ويجرسونها حراسة حفظت لها كل مقوماتها الاشتقائيَّة والتَّعبيريَّة والنَّحويَّة، ومكنتها من الثِّبات والجريان على الألسنة لا في الأوساط المثقِّفة فحسب، بل أيضاً في أوساط العامَّة، وبين العناصر التي لم تدخل في الإسلام..."⁽³⁾.

(1) يوهان فك، العربيَّة، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة عبد الحليم النجار، المركز القومي للترجمة، دط، 2014، ص 101.

(2) المرجع نفسه، ص 92.

(3) شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 94.

ولعلّ من صور نشاط البحث اللغوي العربيّ في هذا العصر، إشارة رواده إلى تداخل اللغات التي قد تفسد السلائق نتيجة للاحتكاك والاتّصال بالأعاجم، ونهيمهم عن أخذ اللغة من القبائل العربيّة التي تجاورهم، فقاموا برسم حدود للقبائل التي لا يُعتدّ بلغتها، بداعي مجاورتها للأعاجم كالفرس أو الروم أو الهنود، واحتكاكهم بهم، وتردّدهم عليهم، وهذا من شأنه أن يضعف لغة هؤلاء العرب، لذلك نجد الجاحظ يقرّ بأن نحاة العربيّة امتنعوا عن الأخذ عن الأعراب الذين يفهمون لغة أولئك الأعاجم، لأنّ فهمهم للغة هؤلاء قد يكون داعياً لفساد لغتهم والإخلال ببيانهم، لذلك فما وجد التحوّيون أعرابياً يفهم تلك اللغة وما شابهها من الفساد أعرضوا عنه، "ولم يسمعوا منه، لأنّ ذلك يدلّ على طول إقامته في الدار التي تفسد اللغة، وتنقص البيان، لأنّ تلك اللغة إنّما انقادت واستوت، واطّردت وتكاملت بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة، وفي تلك الجيرة"⁽¹⁾.

فقد شعر النحاة أنّ العرب إذا طالت إقامتهم بجوار الأعاجم، لا بدّ أن تتأثر لغتهم بالسّمات اللغويّة للأعاجم، إن قليلاً أو كثيراً، وذلك عامل من العوامل المباشرة التي تؤدّي إلى فساد اللسان، وضعف البيان.

ولو لم تكن اللغة أكثر العوامل تأثراً بتلك الظروف الجديدة على المجتمع العباسيّ، لما نشطت الدّراسات اللغويّة التي عكف روادها على⁽²⁾

- جمع اللغة العربيّة وتدوينها.

- وضع القواعد النحويّة.

- رواية الشعر والأخبار التي تحفظ اللغة العربيّة من عوارض الفساد.

- تنقيح اللغة ممّا طالها من مظاهر اللحن ولُكنات الأعاجم.

ومن جانب آخر، فقد نشطت حركة الترجمة، ونقل النتاج العلميّ والأدبيّ لتلك الأمم في مجالات مختلفة، كعلوم اللغة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والأنثوجرافيا، وعلم الآثار، وغيرها إلى اللغة العربيّة، وهذا عامل آخر قد يسهم في نقل نسخة غير أصليّة للحقيقة العلميّة (للأثر المترجم) أيّاً كانت، فيؤثّر ذلك على اللغة بالدرجة الأولى، والمعرفة المنقولة بالدرجة الثانية.

وأمام هذه العوامل وتلك، فقد عمل العباسيون على الارتقاء باللغة العربيّة، وحفظ مكانتها على الرّغم من ذلك الامتزاج العرقيّ غير المسبوق في ذلك العهد، حتّى أصبح امتلاك ناصية اللغة "من الأمور الباعثة على الرقيّ الاجتماعيّ، سواء للفرد أو الجماعة، فقد وُجدَ في المثل الأعلى للثقافة العربيّة طريقٌ يرفع من شأن الفرد والجماعة في سلّم الارتقاء الاجتماعيّ، حتّى إنّ الفرس الذين عظم سلطانهم إذ ذاك، لم يكونوا يستطيعون التفكير في رفع إحدى اللّهجات الإيرانيّة لتكون لغة الدّولة"⁽³⁾.

رابعاً: عوامل حياة الفصحى وتأثيرها على الألسن في مجتمع الجاحظ:

إنّ الحقيقة التاريخيّة التي أثبتتها البحوث والدّراسات هي أنّ اللغة العربيّة فرضت سلطانها، وبسطت نفوذها بشكل قويّ لم ينل منه التيار الأعجميّ، ولعلّ من أكثر اللغات مضايقة للغة العربيّة اللغة الفارسيّة التي كانت لغة لذلك المدّ الحضاريّ الجديد الذي لم يكن للعرب قبيلٌ به، لأنّ العرب كانوا أهل بدَاوة وعزلة، ولما

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 162 / 163.

(2) ينظر محمد عويس، المجتمع العباسي من خلال كتابات الجاحظ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د/ط 1977، ص 209.

(3) المرجع نفسه، ص 208.

انفتحوا على الشعوب الأخرى، -ونخصّ في هذا المقام الواجهة الفارسيّة- انبهروا بمعالم الحضارة الجديدة من أشكال العيش المختلفة، كأنماط اللباس والطعام والعمارة والمهن...، فضلا عن اقتحام الفرس لميدان السياسة، فاشتغلوا بالوزارة ودواوين الدولة المختلفة، فهجّع الناس إلى مجازاة تلك السمات الحضارية والسير على منوالها، في مختلف شؤون الحياة، بما فيها اللغة التي تعدّ عاملا حساسا، وعنصرا مهما في تحقيق مبدأ التواصل والتفاعل بين العنصر العربيّ والعنصر الأعجميّ.

وعلى الرّغم من تلك التحوّلات، إلّا أنّ اللغة العربيّة الفصحى حافظت على بريقها، ولم يلحقها الضيّم الذي لحق بغيرها من اللغات التي تعايشت معها في ذات البيئة، ولعلّ ذلك عائد إلى جملة من الأسباب⁽¹⁾

- القرآن الكريم الذي نزل باللغة العربيّة.
- الاهتمام بجمع اللغة وتدوينها، ونشاط الدّراسات اللّغويّة.
- الاهتمام بوضع القواعد النّحويّة حفاظا على سلامة اللّغة.
- حفظ اللّغة العربيّة عن طريق رواية الأخبار والأشعار.
- تنقيح اللّغة العربيّة من الشّوائب وعوارض الفساد، كاللّحن وعيوب البيان.

ولهذه الأسباب وغيرها، فقد توفّر للغة العربيّة ما يجعلها لغة للفكر والشّعور، حتّى أصبح التّمكّن منها، وامتلاك ناصيتها من دواعي الرّقي الاجتماعيّ، والأمور الباعثة على سموّ منزلة الفرد أو الجماعة.⁽²⁾

وإزاء تلك المكانة التي تبوّأها اللغة العربيّة، فقد أقبل عليها الناس، من عرب وعجم يتدارسونها ويتعلّمون أصولها، وينظّمون أشعارهم بها، ولا عجب أنّ الكُتّاب والشّعراء من الفرس في هذا العصر قد اتّخذوا اللغة العربيّة لغتهم العلميّة والأدبيّة في مؤلّفاتهم وأشعارهم.⁽³⁾

ولعلّ من رواد الكتابة والشّعور في العصر العبّاسيّ "أثنان من الفرس: ابن المقفّع وبشار بن برد، وعلى الرّغم من قوّة نزوعهما إلى الشّعوبيّة، لم يفكّر واحد منهما في استخدام لغته الأصليّة، وإقامة وزن لها من الوجهة الأدبيّة، بل اعتمد على اللغة العربيّة".⁽⁴⁾

فكانت اللغة الفصحى في مطلع هذا العصر المثل الأعلى الذي يحتذيه المثقّفون ويسيروا على نهجه في لغتهم المنطوقة والمكتوبة، على نحو ما نجد في كلام الخطباء والبلغاء والشّعراء الذين استفاض الجاحظ في ذكر أحاديثهم؛ غير أنّ للحياة الجديدة التي نجمت عن ذلك التحوّل الحضاري أثرا عميقا على مستويات اللغة المختلفة، لِمَا نجد من سمات الحدائث المتجليّة بوضوح في لغة الأدب الذي تأثّر بتلك السمات، فهذه اللغة تختلف اختلافا لافتا "من حيث صوغ القوالب وتركيب الجمل والمادّة اللّغويّة وطرق التّعبير عن لغة شعراء البادية، ولكن عربيّة الدّولة هذه احتفظت بالتّصرّف الإعرابيّ، وبقواعد الإعراب والتّصريف احتفاظا تامّا، ولم تزل من حيث بناؤها الحقيقيّ، على الرّغم من بعض الصّفات المولّدة تعدّ من الفصحى"⁽⁵⁾.

(1) محمد عويس، المجتمع العبّاسي من خلال كتابات الجاحظ، ص 208 / 209.

(2) يوهان فك، العربيّة، ص 50.

(3) محمد عويس، المجتمع العبّاسي من خلال كتابات الجاحظ، ص 208.

(4) يوهان فك، العربيّة، ص 54 / 55.

(5) المرجع نفسه، ص 100.

فالتصّ السابق يدفنا إلى القول بأنّ لانتقال العربيّة من عهد البداوة إلى عهد التمدّن والحضارة أثرا ليس بالعميق على الحياة اللغويّة، وذلك من حيث أنّها تأثّرت بمظاهر التمدّن والحضارة الجديدة، غير أنّها ظلّت محافظة على خصائصها النحويّة والصرفيّة.

وعلى النقيض تماما، فقد "كانت اللّغة الدّارجة التي تتفاهم بها الطبقات الوسطى والدنيا من سكّان المدن منذ نشوئها في عصر الفتوحات الإسلاميّة الأولى تعدّ عربيّة مولّدة في نظر التاريخ اللّغوي" (1).

وبشكل عامّ فإنّه يمكننا أن نلخص أهمّ الظواهر التي ميّزت اللّغة في عصر الجاحظ، على الصّورة التي وصفها لنا الجاحظ نفسه في كتاباته، وعلى الخصوص في كتابه البيان والتبيين، والتي نوجزها فيما يلي:

- اللّغة العربيّة الفصحى هي لغة الدّولة ولغة الفكر والشّعور والأدب والحضارة.
- تأثّر الفصحى بالتطوّر الاجتماعيّ، ومواكبتها لمظاهر الحياة الجديدة في ضوء الاختلاط الجنسيّ، والامتزاج الحضاريّ.
- شيوع بعض صور فساد اللّسان، بظهور اللّحن ولُكنات الأعاجم.
- انتشار ما يسمّى بالتنوّع اللّهجيّ بظهور اللّهجات الاجتماعيّة والمحليّة والمهنيّة.
- شيوع الألفاظ الدّخيلة والمعرّبة.
- انتشار لغة الموالي والمولّدين والبلدّيين "كما يسمّيها الجاحظ، وهي العربيّة العاميّة التي تغلّغت بين الطبقات الشعبيّة، ولا سيّما بين الجماعات اليونانيّة والقبطيّة والسّريانيّة" (2). وظهر ما يسمّى بالعربيّة المحجين.
- جزالة لغة الأعراب ورسانتها، وصمودها في وجه المدد اللّغويّ الأعجميّ.
- الازدواجيّة اللّغويّة والثنائيّة اللّغويّة.

المبحث الثالث: التركيب العرقيّ والبناء الاجتماعيّ في مجتمع الجاحظ:

أولا: الجاحظ في المجتمع البصريّ:

عاش الجاحظ في هذه المدينة جزءا مهما من حياته، حيث أثّرت في تكوين شخصيّته الفكرية؛ ولا يُهمّنا في هذا الموضوع عوامل نبوغ الجاحظ بقدر ما يُهمّنا التّعريف على التركيبة البشريّة للمجتمع البصريّ، وأحواله اللّغويّة، فهذا عامل مهمّ يخدم موضوع الاحتكاك اللّغويّ، الذي لم يكن ليحصل لولا وجود احتكاك بشريّ، حمل معه - بلا شكّ- جملة الأسباب والعوامل التي شكّلت ذلك التداخل والتفاعل بين الكثير من الأنماط الثقافيّة، ولعلّ أبرزها عامل اللّغة.

فقد سكنت البصرة قبائل عربيّة كثيرة منها الرُّحّل، ومنها المتحصّرة، وقد قُسمت البصرة -بحسب كتب التاريخ- إلى دوائر قبليّة سمّيت بالأخماس (مفردها خمس)، وهذه الأخماس هي: (3)

(1) يوهان فك، العربية، ص 100.

(2) أليس كوراني، اللّغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجا، ص 47.

(3) شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار البيضة العربيّة للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، دط، 1961، ص 54 / 53 / 52.

- أهل العالِيّة: وهم ما كان من جهة نجد من المدينة ومن قراها وعمائرها إلى تامة، وقد نزلت البصرة قديماً، وتمثّلت في قبائل قريش وكنانة وبجيلة وخشم وقيس عيلان ومزينة وأسد.
 - تميم: وهم مؤسسو البصرة الحقيقيون الذين نزلوها مبكراً.
 - بكر بن وائل: ويُنسبون إلى جدّهم ربيعة، وقد عُرفوا بعدائهم الشّدِيد لقبيلة تميم، وهم أقلُّ عددًا منهم.
 - عبد القيس: أضعف قبائل البصرة، وأكثرها اضطراباً وشعباً.
 - الأزد: انتقلت هذه القبيلة إلى البصرة في أواخر خلافة معاوية، وأوائل خلافة ابنه يزيد.
- كما تروي كتب التاريخ أنّ هذه المدينة كانت تحت إمرة الخليفة عمر بن الخطّاب بعد إنشائها عام 14هـ أو 16هـ، وبعده سعد بن أبي وقاص أحد ولاة عمر لأهداف عسكريّة، وقد مصّرها عتبة بن غزوان⁽¹⁾، فأصبحت محطّ أجناس مختلفة تمثّلت في:⁽²⁾
- العرب الفاتحين.
 - الآراميين (الأنباط): شعوب سكنت أجزاء من سورية، وبلاد الرافدين، وأجزاء من الأردن.
 - الزنج: وهم السود من سكان جنوب شرق إفريقيا، لغتهم تسمّى البانتو.
 - الرّط: وهم قبائل سنديّة وفدت إلى البلاد العربيّة والفارسيّة واستقرّت بها.
 - الهنود: سكان الهند حالياً. شعب متعدّد الأعراق واللغات والديانات.
 - السنّد: بلاد تضم حالياً كلا من الهند وأقاليم من باكستان.
 - الرومان: شعوب الإمبراطورية الرومانية القديمة، تحدّثت باللاتينية القديمة.
- ولعلّ من العوامل التي ساهمت في توافد هؤلاء على البصرة الموقع الجغرافيّ الجذّاب لهذه المدينة، حيث قامت على مفترق طرق المواصلات البحريّة والنهرية والبريّة، ما مكّنها من أن تكون مركزاً تجاريّاً مهمّاً يستقطب التّجّار والمهتمّين بمجال التّجارة؛ فضلاً عن عامل آخر لا يقلّ أهميّة عن الأوّل، وهو عامل الفتوحات الإسلاميّة، حيث أقبل النّاس من مختلف الأعراق على اعتناق الإسلام.⁽³⁾
- وأمام هذا الخليط العرقيّ، فإنّ أغلب الدّراسات تكاد تجمع أنّ سكّان البصرة يندرجون تحت أربع طبقات أساسية هي:⁽⁴⁾
- طبقة الفاتحين العرب ومواليهم القدامى.
 - طبقة المسلمين الجدد الذين اعتنقوا الإسلام.
 - طبقة غير المسلمين.
 - طبقة الرقيق.

(1) عتبة بن غزوان: (40 ق/هـ / 17هـ)، صحابي بدرّي، كان حليفاً بني نوفل بن عبد مناف في الجاهليّة، أسلم وهاجر إلى يثرب، وشارك مع النّبي صلى الله عليه وسلم في غزواته كلها، ثم شارك في فتح العراق، وهو الذي اختطّ البصرة، وكان أول ولايتها. ينظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، ط/2، 1425هـ / 2004م ج/1، ص 167.

(2) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، ص 56.

(3) شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ص 26.

(4) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، ص 58.

وقد كان لهذه الطبقات المتباينة أن تمتزج وتنصهر في مجتمع البصرة، مع تطوّر الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة في الحضرة العبّاسيّة، فتنشق عنها طبقات جديدة تضمّ (1)

- أغنياء العرب الذين كان بيدهم مقاليد الإدارة والحصّة الكبرى من الغنائم وأحوال الجباية، بالإضافة إلى أملاكهم.

- طبقة وسطى من تجار وصناع، وعرب وعجم، مسلمين وغير مسلمين، كاليهود والنصارى.

- عمّاة الشعب.

- الرقيق الذي غصّت به دور الأغنياء والميسورين والأسياذ والخلفاء. (2)

وفي ظلّ هذا التطوّر الحضاريّ الذي عرفته البصرة، فقد نشطت الحركة السياسيّة والفكريّة، وظهرت الحرّيّة الدينيّة، والتعدديّة المذهبيّة، "فهناك العثمانيّة والشيعيّة، وبقية الخوارج والمرجئة والذهريّون والمعتزلة والزنادقة والنصارى واليهود، يقارنون بين مذاهبهم وآرائهم في جوّ من الحرّيّة التسيّبة، فيخلقون بذلك حركة فكريّة ساعدت بصورة خاصّة على تكوين الجاحظ". (3)

وأمام هذا المشهد الذي امتزجت فيه الأعراق والأفكار والآراء والمذاهب، فقد أتيح للجاحظ تكوين شخصيّةه الفكريّة والعقليّة من خلال الاطلاع على حضارات تلك الأمم والشعوب الذين لم يرتحلوا إلى العراق أجسادا بلا أرواح، بل حملوا معهم ثقافتهم وعلومهم وأفكارهم وعاداتهم وتقاليدهم، ومن جانب آخر فإنّ البصريّين الأصليّين لم يقبّعوا في مدينتهم ينتظرون الوفود الأجنبيّة تردّ أرضهم في ضوء هذه الحركة التجاريّة غير المسبوقة التي أتاحت لهم هم أيضا "أن ينتقلوا بين الأقطار المختلفة، فيتصلوا بشتىّ الثقافات، ويشهدوا مختلف الحضارات، فتتأثّر بذلك عقولهم وأخيلتهم، وتتسع بذلك مداركهم ومثلهم، وبذلك تمّ للبصرة ذلك المزيج العقليّ الذي يتألّف من سعة الأفق وشدة التطلّع والرؤية والرأي وسرعة الذكاء وصفاء القريحة..." (4).

وقد تمخّض عن هذا الاختلاط والامتزاج والتداخل بين هذه الشعوب وتلك الحضارات تأثير وتأثّر في جميع مناحي الحياة، بما في ذلك لغة التخاطب والكتابة والتأليف، فانتقلت الخصائص والسّمات التي تميّز اللغة الواحدة إلى ما يجاورها أو يعيش معها من اللّغات الأخرى والعكس، وإزاء هذا الوضع اللغويّ الجديد فقد "سارعت البصرة إلى تدوين اللّغة وسنّ القواعد لها، وانبرى لهذه الغاية عدد من الرّجال منهم الخليل بن أحمد وسيبويه والأخفش في النحو، وأبو عبيدة والأصمعيّ وأبو زيد في اللّغة" (5).

ثانيا: الجاحظ في المجتمع البغدادي.

نشأ الجاحظ في البصرة كما أسلفنا، وقد استطاع تكوين شخصيّةه الفكريّة والثقافيّة في أجواء يميّزها التنوّع والتعدّد العرقيّ والحضاريّ، ليصنع لنفسه رصيذا علميّا في مجالات متعدّدة أبرزها الفلسفة والدين واللّغة والأدب، ليرحل إلى بغداد عام 104هـ، (6) هذه المدينة التي جعلها المأمون في عهده قبلة للعلوم والعلماء التي قصدوها طلبا

(1) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجا، ص 58.

(2) شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، 315.

(3) المرجع السابق ص 13.

(4) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، مصر، ط2، د/ت، ص 26 / 27.

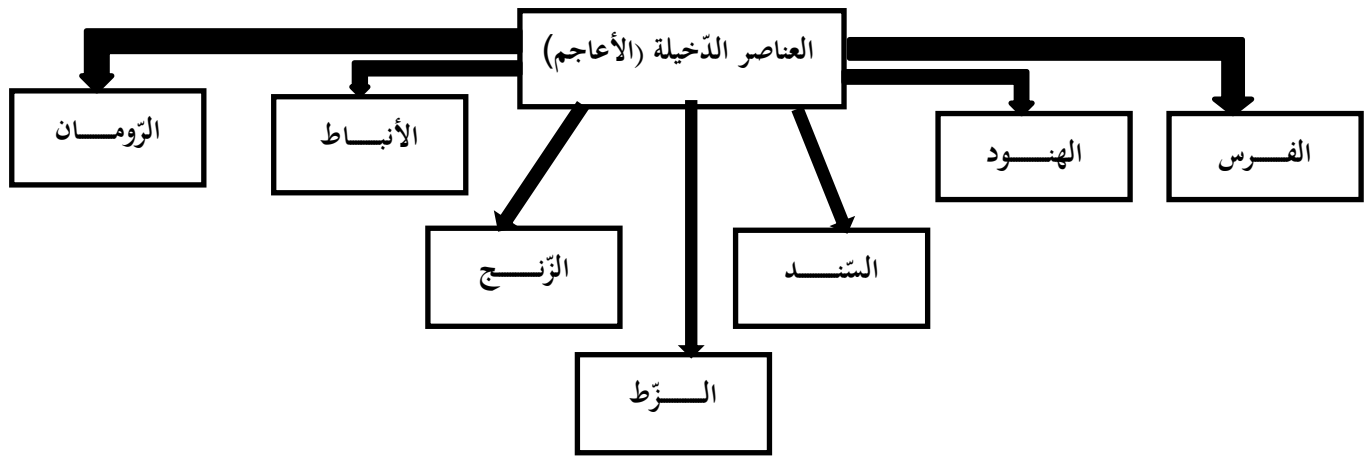
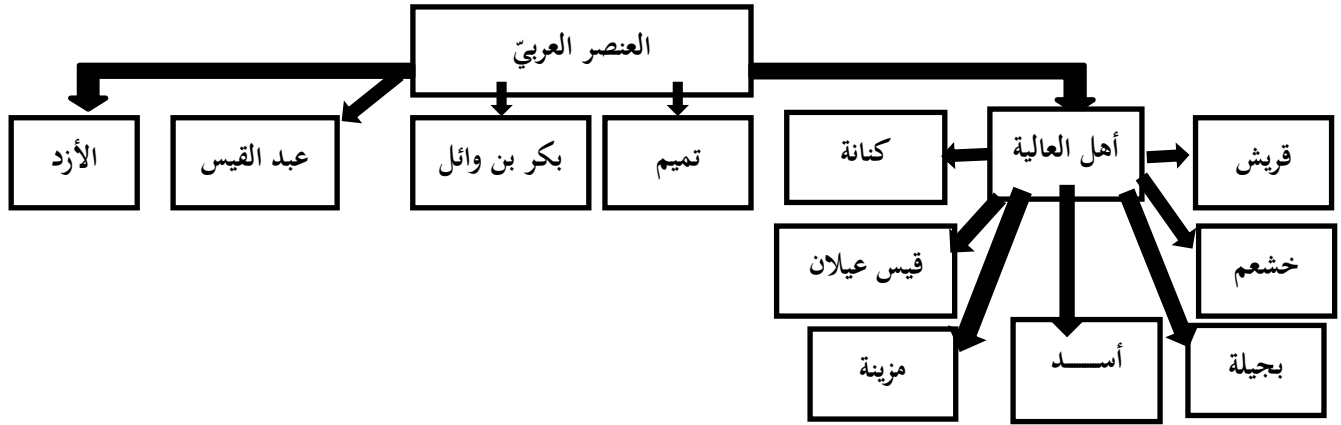
(5) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجا، ص 60.

(6) المرجع نفسه، ص 60.

للرزق والشهرة، "فاتصل أبو عثمان بهم، واتصل أيضا بالمرجمين الذين نشطوا في نقل العلوم والآداب إلى اللغة العربية، واستطاع أن يكون له رأيا في الترجمة"⁽¹⁾ كما سيأتي.

وقد كرس الجاحظ وقته خلال تواجده في بغداد في الكتابة والتأليف، وقد ذاع صيته حين اشتغل بالمنظرة التي ناظر خلالها علماء من أجناس ومذاهب مختلفة، فتعرّف إلى مذاهبهم، ونمط حديثهم، وطريقة تفكيرهم، وكل تلك العوامل أسهمت في اتساع آفاقه الفكرية والمعرفية. حيث فُتحت أمامه أبواب جديدة في ميدان العلوم والثقافات، لا سيما إذا علمنا بأنّ بغداد كانت مركز الإشعاع العلمي والفكري لخليط من الأجناس، فقد سكنها في هذه المرحلة من غير العرب أعاجم كثر يتقدمهم الفرس والهنود والآتراك...⁽²⁾.

وفيما يلي مخطّط تفصيلي لأهم الشعوب الذين استقطبتهم دولة بني العباس في البصرة وبغداد أشهر الحواضر العباسية، وذلك حتى نستشعر ذلك التنوع اللهجي واللغوي الذي طبع الألسن في هذه المرحلة، فأحدث نوعا من التأثير والتأثر في مستويات اللغة الصوتية والتركيبية والصرفية والدلالية والمعجمية كما سيوضح لاحقا:



فذلك صورة تمثّل ما ميّز ملامح التركيب العرقي التي وسّمت البناء الاجتماعي في عصر الجاحظ، حيث كانت مدينتا البصرة وبغداد بيئة خصبة احتضنت هذا التنوع من الأجناس، وجمعت بين تلك الشعوب التي حلّت

(1) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجا، ص 60.

(2) شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص 400.

بالحواسر العباسية بسماوات حضارية وثقافية ودينية متباينة، فانصهرت في مجتمع واحد، تحكمه الأعراف والشرائع والقوانين العباسية.

ومما لا يدع مجالاً للشكّ هو أنّ هذا الانصهار يفرض - لا محالة - أن يكون الواقع اللغوي في تلك البيئة على شكل فسيفساء من اللغات⁽¹⁾، في ضوء هذا التركيب الاجتماعي غير المتجانس؛ فكان لا بدّ أن تتفاعل الألسن كما يتفاعل أصحابها، فتأخذ هذه اللغة من الأخرى، وتمنح هذه لتلك، مهما كانت سيادة ومكانة لغة معينة وتفاضلها عن غيرها من اللغات، غير أنّه - من جانب آخر - لا بدّ أن تفرض لغة من تلك اللغات وجودها، وتضمن استعمالها على نطاق واسع، مقارنة بالألسن الأخرى التي تتقاسم معها المحيط الاجتماعي واللغوي، وذلك على الرغم من الانتقال من بيئة إلى أخرى، أو من عصر إلى آخر، والتفاعل مع لغة أجنبية أكثر حضارة قد يكلف تلك اللغة السائدة بعضاً من مفرداتها، أو بعض سماتها في مستويات مختلفة، وقد روى الجاحظ نادرة عن أبي علقمة التّحوي⁽²⁾ في هذا الشأن، فقال: "مرّ أبو علقمة ببعض طرق البصرة، وهاجت به مرّة، فوثب عليه قوم منهم، فأقبلوا يعضّون إبهامه، ويؤذّنون في أذنه، فأفلت منهم، فقال: ما لكم تتكأكون عليّ كما تتكأكون على ذي جنّة، افرنقوا عني! قال: دعوه فإنّ شيطانه يتكلم بالهنديّة"⁽³⁾.

فاستعمال أبي علقمة التّحوي لألفاظ غريبة عن أهل البصرة مثل: "تكأكون، افرنقوا"، وقد بطل استعمالها، ولم يعد نافعا في تلك البيئة الحضريّة، وهذا ما دفع اللغويين إلى العودة إلى البداية لأخذ اللغة من أفواه الأعراب البدو.

ولعلّ من أسباب عدم تداول اللغة العربيّة الأصيلة "تزايد العناصر الأعجميّة التي كانت تكتفي عند تعلّمها العربيّة بالمفردات المتداولة، والاستعانة في بعض الحالات بلغاتها الأصليّة التي تمدّ اللغة العربيّة بعدد وافر من الألفاظ"⁽⁴⁾.

ووسط هذا التّوّع البشريّ والثراء الثقافيّ، فقد تأثّر المحيط اللغويّ في زمن الجاحظ، بجملة من المؤثّرات التاريخيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والجنسيّة، بالنظر إلى ذلك التّشعب العرقيّ والطبقيّ، فإذا أمكن لنا أن نميّز بين ثلاث طبقات اجتماعيّة عليا ووسطى ودنيا - كما أشرنا في الفصل الثّاني - فإنّ ذلك سيؤدّي - حتماً - إلى تمثّل سمات لغويّة متباينة تتفق وسمات الجماعة اللغويّة التي تنتمي إلى كلّ طبقة، لأنّ اللغة تتأثّر حتماً بالتركيب والبناء الاجتماعيّ.

المبحث الرابع: عوامل الاحتكاك اللغويّ في عصر ومجتمع الجاحظ:

أولاً: الاحتكاك اللغويّ نتيجة حتميّة للاحتكاك الاجتماعيّ والثقافيّ والحضاريّ.

إنّ احتكاك العرب بمختلف الشّعوب الوافدة على الحضرة العباسية "أدّى إلى اصطباغ حياتهم الاجتماعيّة بكثير من عادات تلك الأمم وتقاليدها في المأكل والملبس والمسكن وغير ذلك؛ ونستطيع أن نتلمّس في ذلك

(1) شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص 177.

(2) أبو علقمة النحوي النميري: يذكر ياقوت الحموي أنه من أهل واسط، عارف باللغة يقعر في كلامه، ويعتمد الوحشي والغريب، ينظر بغية الوعاة، ص 325. وإرشاد الغريب، ج/12، ص 205/215.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 380/379.

(4) شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص 178.

العصر طبقات أو شرائح اجتماعية تداخلت فيما بينها بقواسم مشتركة، وتميّزت أيضا بعادات وهالات اجتماعية أو ثقافية، وأساليب لغوية خاصة بكلّ منها⁽¹⁾.

فقد عاش الجاحظ في أكبر الحواضر العباسية تنوعاً بشرياً، وأكثرها ازدحاماً بالسكان، وعاش زمن الرقي الحضاري والاجتماعي في البصرة مسقط رأسه، وموطن نشأته وترعرعه، قبل أن ينتقل إلى بغداد، أين اتسعت مشاركته العلمية والفكرية والأدبية، وتشعبت علاقاته مع فئات المجتمع من مختلف الطبقات والأعراق.

كما عاش العهد الأكثر انتعاشاً في ميادين شتى، لعلّ أبرزها الجانب الحضاري والثقافي، فقد شهد عصره بشقيه الأول والثاني قفزة نوعية وغير مسبوقه في مجال الانفتاح على الآخر، هذا الانفتاح الذي أتاح للأعراق المتعايشة في الحضرة العباسية أن تتعامل فيما بينها وتتواصل، وتتبادل ثقافياً وحضارياً، فتندمج تحت لواء مجتمع واحد، يحكمه تنوع في الأعراق والأعراف الاجتماعية والثقافية والدينية والحضارية.

وكلّ تلك الأطياف بمعتقداتها ومذاهبها وثقافتها المنصهرة في مجتمع واحد، لا بدّ لها من رابطة تربط وتصل بينها، حتى يتجسّد والتفاعل والانسجام فيما بينها، وتمثّل هذه الرابطة في رابطة اللغة، هذه الوسيلة التي من أبرز وظائفها التواصل، والتي ما من شكّ أنّها أثّرت وتأثّرت في ظلّ ذلك الزخم اللغوي الذي أصبح علامة مميزة لذلك العصر.

فقد كان سكان هذه البيئة "يتكلّمون لغات مختلفة، ففي إيران كانوا يتكلّمون الفهلوية، وفي العراق والجزيرة كانوا يتكلّمون الآرامية وما انبثق منها من النبطية والسريانية، وفي الشام كانوا يتكلّمون اللغة الأخيرة ولغات سامية مختلفة، وفي مصر كانوا يتكلّمون القبطية، وفي بلاد المغرب كانوا يتكلّمون البربرية."⁽²⁾

ولما كان للفتح الإسلامي لتلك البيئات دور في نشر اللغة العربية باعتبارها لغة الدين، فقد أقبل الناس على التعرّب، فأخذت اللغة العربية تنتشر انتشاراً سريعاً في العراق والجزيرة وبلاد الشام، ولعلّ الفرس من الأمم التي أكّبت على تعلّم العربية والتعرّب، حيث أتقنوها وبرعوا فيها، حيث "لا نكاد نتقدّم في العصر العباسي حتّى يصبح جمهور العلماء والكتّاب والشعراء منهم"⁽³⁾، فقد تألّق نجم ((أبي حنيفة النعمان)) وتلاميذه في دراسة الشريعة الإسلامية، وبرع ((سيبويه)) في جمع العربية وتدوين أصولها النحوية، وأجاد ((ابن المقفع)) في فنّ صناعة الكتابة، ونبغ ((بشار بن برد)) و((أبو نواس)) في نظم الشعر وقرضه⁽⁴⁾، كما تمّت الإشارة إليه في المطلب السابق.

ثانياً: الأسباب والدوافع الممهّدة لتفاعل اللغات واحتكاكها في عصر الجاحظ:

بعد تعرّفنا على التركيبة الاجتماعية، والمنظومة الثقافية والحضارية، التي وسّمت عصر الجاحظ، والتي كانت عبارة عن مزيج من الأعراق والثقافات والمعتقدات، حريّ بنا في هذه الوقفة أن نستشعر أبرز الأسباب والعوامل التي أفحمت اللغة في هذه الدائرة من الامتزاج والاختلاط، ويمكننا أن نلخصها في العناصر التالية⁽⁵⁾

- المناظرات والمجادلات المنعقدة بين الفاتحين ناشري الدين الإسلامي وبين أصحاب الديانات الأخرى.

(1) شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص 38 / 39.

(2) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي/ العصر العباسي الأول، ص 90 / 91.

(3) المرجع نفسه، ص 91.

(4) المرجع نفسه، ص 91.

(5) محمد عويس، المجتمع العباسي من خلال كتابات الجاحظ، ص 215 / 216.

- الامتزاج بين ثقافة العرب الدينيّة والتراث العقيدّي لشعوب البلدان المفتوحة.
 - نقل العرب للمعارف العلميّة التّطبيقية الأجنبيّة في إنشاء المدن وضبط الدواوين وعمل الأساطيل، وإعداد الجيوش.
 - تبادل الخبرات مجالات في الزراعة والتجارة والاقتصاد.
 - التأثير بمنهج حياة الأمم الأخرى وأسلوبهم في المأكل والمشرب والملبس...
- كلّ تلك العوامل وغيرها مهّدت لتفاعل لغويّ بين اللّغة العربيّة ولغات الشّعوب الوافدة، وقد مسّ هذا التّفاعل مختلف النّظم الاجتماعيّة والدينيّة والاقتصاديّة والإداريّة، ما أحدث مزيجا لغويّا في المستويات كلّها الصّوتيّة والصرفيّة والتّركيبية والدلاليّة والمعجميّة.

المبحث الخامس: ظاهرة الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ/ المظاهر والصّور والآثار:

أولا: تأثير الخصائص اللغويّة للغة الأصل على اللّغة الهدف:

"لقد أصبح من المسلّم به عند اللغويين أنّ احتكاك اللّغات ضرورة تاريخيّة، وهذا الاحتكاك يؤدّي إلى صراع بينها، إن قليلا وإن كثيرا"⁽¹⁾.

فإذا كان مفهوم الاحتكاك اللغويّ وتأثير اللّغة في الأخرى عن طريق اتّصال اللّغات واحتكاكها ببعضها، قد ظهر في النّصف الأوّل من القرن العشرين متزامنا مع ظهور المذهب الاجتماعيّ في دراسة وتحليل اللّغة، من خلال علاقتها بالمجتمع، فإن الجاحظ قد عبّر عن هذه الفكرة في القرن الثالث الهجريّ في إطار ما أسماه بـ "الضيم" الذي يُلحقه متكلم اللّغة الثّانية على اللّغة الأمّ، أو العكس، وكان ذلك في حديثه عن الصّعوبات التي يجدها مترجم اللّغة في عمله، وذلك في قوله: "ومتى وجدناه أيضا قد تكلم بلسانين علمنا أنّه أدخل الضيم عليهما، لأنّ كلّ واحدة من اللّغتين تجذب الأخرى، وتأخذ منها، وتعرض عليها. وكيف يكون تمكّن اللّسان منهما مجتمعين فيه كتمكّنه إذا انفرد بالواحدة، وإنّما له قوّة واحدة، فإن تكلم بلغة واحدة استفرغت تلك القوّة عليها، وكذلك إن تكلم بأكثر من لغتين على حساب ذلك تكون التّرجمة لجميع اللّغات. وكلّما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقلّ، كان أشدّ على المترجم، وأجدر أنّ يخطئ فيه. ولن تجد البتّة مترجما يفني بواحد من هؤلاء العلماء"⁽²⁾.

فهذا نصّ صريح عن ثنائيّة اللّغة، يؤكّد فيه الجاحظ تأثير إحدى اللّغتين على الأخرى، حيث لا يكون اللّسان على درجة واحدة من إتقان اللّغتين معا، كحال تمكّنه من إتقان اللّغة الواحدة، حيث يكون التّداخل عندما يستعمل المتكلم ثنائيّة اللّغة في لغته الأولى "خاصّة أو سمة صوتيّة أو صرفيّة أو نحوية مختصّة باللّغة الثّانية"⁽³⁾. وما نفهمه من هذا الكلام أنّ الاحتكاك هو ذلك التأثير الذي تفرضه العادات اللّغويّة والسّمات النّظميّة التي فُطر عليها متكلم اللّغة في لغته الأمّ على تلك الأنماط التي يريد اكتسابها في اللّغة الثّانية، وهو ما ذهب إليه ابن خلدون في مقدّمته، حيث يرى بأنّ المقبل على تعلّم شيء من كلام العرب، شعرا كان أم نثرا، فإنّ تمّ له ذلك فإنّ تعلّمه - لا محالة - يطاله نقص، لما ييسم الملكة الجديدة من سمات وخصائص، مبعثها اللّغة الأصل،

(1) رمضان عبد التّواب، المدخل إلى علم اللّغة ومنهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/3، 1471هـ/1997م، ص 172.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 76/77.

(3) مبارك مبارك، معجم المصطلحات الألسنية الحديثة، انكليزي/عربي، دار الكتاب اللبناني، ط/1، 1995، ص 82.

فلا تنسجم أنماط اللغة الأصل مع نظيرتها في اللغة الهدف، ما يجعل متكلم اللغة الثانية يفترق في كلامه عن العريبي الأصيل.⁽¹⁾

فقد أدرك الجاحظ هذه الظاهرة من خلال أعمال الترجمة من اللغات الأجنبية التي قام بها معاصروه، حين ترجموا من اليونانية -على وجه الخصوص- إلى العربية، فكان مُمخّصا لكل ما يقع بين يديه من الترجمات التي لم يكن معظمها يرقى إلى مستوى تطلّعاته كطالب علم، حيث إنّها لم تكن منسجمة مع خصائص لغته العربية التي يجيدها ويعرف خباياها، فلم يكن راضيا بما سيق إليه من الترجمات التي لم تُرض ذائقته العربية، بل أنكر ما تحمله من تشويش على كتب العلم والتراث، والدين، واللغة بشكل عامّ، ولهذا فقد وضع شروطا يجب توفّرها فيمن يمارس الترجمة، ولعلّ من أبرزها التمكن التام من اللغتين الأصل والهدف، فأوجب على المترجم "أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواءً وغاية"⁽²⁾.

فتلك المستويات اللغوية لا بدّ لها أن تظهر على لسان متكلم اللغة الثانية، تحت تأثير السمات الصوتية والصرفية والتحويلية والدلالية للغة المنشأ، إذ "قد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربية المعروفة، ويكون لفظه متخيّرا فاحرا، ومعناه شريفا كريما، ويعلم مع ذلك السامع لكلامه، ومخارج حروفه أنّه نبطي، وكذلك إذا تكلم الخرساني على هذه الصفة، فإنّك تعلم مع إعرابه، وتخيّر ألفاظه في مخرج كلامه أنّه خرساني، وكذلك إن كان من كُتاب الأهواز"⁽³⁾.

فهذا الكلام يؤكّد استعصاء محاكاة أصوات وتراكيب اللغة الثانية، ذلك لأنّ مخارج أصوات اللغة الأمّ ونحوها تؤثر على طريقة النطق بمستوى لغويّ جديد.

وهناك عامل آخر قد يسهم في عدم القدر على محاكاة الخصائص اللغوية للغة الهدف، وهو عامل السنّ الذي قد يحول دون النطق السليم لأصوات اللغة المكتسبة حديثا، فيبقى ملازما لخصائص اللغة الأصل ولغة المنشأ، ويظهر أثر النشأة اللغوية الأولى في كلامه، ويقدم لنا الجاحظ نموذجا عن هذه الحالة، فيقول: "ألا ترى أن السندي إذا جلب كبيرا فإنه لا يستطيع أن يجعل الجيم زايا، ولو أقام في عليا تميم، وفي سفلى قيس، وبين عجز هوازن خمسين عاما، وكذلك التبطي الفحّ خلاف المغلاق الذي نشأ في بلاد النبط، لأنّ التبطي يجعل الزاي سينا، فإذا أراد أن يقول: زورق قال: سوزق، ويجعل العين همزة، فإذا أراد أن يقول مشمعل، قال مشمئل"⁽⁴⁾.

ثانيا: قدرة متكلم اللغة الثانية على المجانسة بين اللغة الأصل واللغة الهدف:

يؤكد الجاحظ في نصّ آخر على قدرة متكلم اللغة الثانية على إتقانها بنفس الصّورة التي يتحدث بها اللغة الأمّ، فيقول: "ومع هذا إنّنا نجد الحاكية من الناس يحكي ألفاظ سكّان اليمن مع مخارج كلامهم، لا يغادر من ذلك شيئا، وكذلك تكون حكايته للخرساني، والأهوازي، والزنجي، والسندي، والأجناس، وغير ذلك.

(1) ابن خلدون، المقمّة، ج/3، ص 1151.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 76.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 69.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 71/70.

حتى تجده كأنه أطبع منهم، فإذا ما حكى كلام الفأفاء، فقد جمعت كل طرفة في كل فأفاء في الأرض في لسان واحد" (1).

يبين النص السابق أنّ الإنسان مهيأً لإتقان لغات العالم على اختلاف مستوياتها، لأنّه مزود بجهاز نطق يمكنه من محاكاة ألسنة الأمم، حتى أنّك لا تكاد تميّز بين لسان وآخر عند المتكلم الواحد، حيث يتحدث بلغة سليمة من التداخل في جانب من الجوانب، وفي هذا الشأن يستطرد الجاحظ: "وإنما تهيأ وأمكن الحاكية لجميع مخارج الأمم، لما أعطى الله الإنسان من الاستطاعة والتمكين، وحين فضّله على جميع الحيوان بالمنطق والعقل والاستطاعة، فيطول استعمال التكلف زلت جوارحه لذلك" (2).

ولعلّ ما يطرحه الجاحظ في هذا النصّ يقودنا إلى ما يسمّيه ((تشومسكي)) حديثاً بالفطرة اللغوية التي يختصّ بها ذهن الإنسان في حديثه عن اكتساب اللّغة، حين جعل من المقارنة بين الإنسان والحيوان ميداناً للتطبيق، إذ يرى أنّ "العقل/ الدماغ الإنسانيّ نظام معقّد، يدخل في تركيبه أجزاء متفاعلة متعدّدة، أحدها الجزء المسمّى بالملكة اللّغويّة، وهذا النظام الفريد مقصور على النوع الإنسانيّ، وإذا ما قُدمت إلى هذه الملكة اللّغويّة المادّة الأولىّ فسُتحدّد اللّغة التي ستكتسب". (3)

ويؤكّد الجاحظ كلامه القاضي باستطاعة اللسان البشريّ إتقان اللّغات على اختلاف مستوياتها، حين يسوق لنا مثالا عن حالة موسى بن سيّار الأسواريّ، وهو أحد القُصّاص من أهل البصرة، الذي كان "يقراً الآية من كتاب الله، ويفسّرها للعرب بالعربيّة، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس، فيفسّرها بالفارسيّة، فلا يُدرى بأيّ لسان هو أبين" (4).

ولعلّ عوامل الممارسة والمران، وترويض اللسان على الصّفات النّطقية للّغة الجديدة عامل أساس في إتقانها، وبانتفاء هذا العامل لزم اللسان الصّفات النّطقية للغة الأم، وهذا ما يؤكّده الجاحظ بقوله: "ومن ترك شمائله على حالها، ولسانه على سجيّته، كان مقصورا بعادة المنشأ، على الشكل الذي لم يزل فيه، وهذه القضية مقصورة على الجملة من مخارج الألفاظ، وصور الحركات والسّكون" (5).

ثالثاً: اللغة العربية وحظها من ظاهرة الاحتكاك اللغوي:

أثار الجاحظ في كثير من المواضع مسألة احتكاك اللّغة العربيّة مع اللّغات الأخرى، ولم يغفل عن فكرة التداخل بين هذه اللّغات الناتج عن عامل التأثير والتأثر، ولم يكن هذا العالم ليثير هذه المسألة إلاّ بعدما خبره من عادات كلاميّة، وصفات نطقية كانت تميز طبقات المجتمع في عصره، وخاصّة في البصرة وبغداد، وذلك حين تسرّبت إلى العربيّة مئات الألفاظ الأجنبيّة، بحكم اتّصال العرب بغيرهم، واتّصال غيرهم بهم، فبدأ اختلاف جديد بين لهجات الأمصار الإسلاميّة، وقد لاحظ الجاحظ وعلّله تعليلاً علمياً بقوله: "وأهل الأمصار إنّما يتكلّمون بلغة التازلة فيهم من العرب، ولذلك نجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشّام ومصر" (6).

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 69.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 70.

(3) نعوم تشومسكي، اللّغة ومشكلات المعرفة، محاضرات مانجوا، الدار البيضاء/ المغرب، ط/1، 1990، ص 61.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 368.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 70.

(6) المصدر نفسه، ج/1، ص 18.

فهذا تأكيد لحقيقة تأثر اللهجات العربية بلغة النازلين بالأمصار العربية "لأنّ العربية لم تنتشر في البلاد المفتوحة أو الأمصار وفق مستوى لغوي متجانس، وإنما تأثرت باللغات الأصلية لأهل البلاد، وكذا باللهجات العربية أو الإقليمية للقبائل العربية التي فتحت الأمصار"⁽¹⁾.

وبما أنّ الاحتكاك اللغوي يؤدي إلى التداخل، والتداخل يفرضي إلى التغيير فإنه "من المبادئ الأساسية التي يؤمن بها الجاحظ أيضا هي أنّ اللغة بما لها من صلة بالمجتمع خاضعة لمبدأ التغيير اللغوي (Language Change)، فاللغة عنده لا تثبت على حال، وإنما تتغير طبقا لحاجات المتكلمين بها سواء بتأثيرات داخلية في المجتمع أو خارجه عنه، والدليل على ذلك تغير اللغة العربية وإسقاطها لكثير من الألفاظ الجاهلية التي لم تعد تعبّر عن المفاهيم الإسلامية أو التي لا تتوافق مع الفكر الإسلامي"⁽²⁾. وهو ما تمت الإشارة إليه في الفصل السابق، وفي معرض حديثنا عن اللغة والسياق الاجتماعي.

رابعا: صور الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ:

قد يبدو من خلال اطلاعنا الخاطف على بعض ما أورده الجاحظ حول ظاهرة الاحتكاك اللغوي أنّ لها صورتين بارزتين، إحداهما تعكس ملمحا للاحتكاك الداخلي بين العربية ولهجاتها، والأخرى تصوّر واقع الاحتكاك الخارجي بين العربية واللغات الأخرى.

أ- الاحتكاك الداخلي:

"دخلت العربية في صراع داخلي مع نفسها، حين تعددت لهجاتها بفعل اختلاف البيئات العربية، وما صاحبه من اتجاه الألسنة إلى الاختلاف بين القبائل في النطق، وقد وصل هذا الخلف بتفرع القبائل، حتى وصل إلى الألفاظ ومعانيها، فكان ذلك إيذانا بتعدد اللغة المشتركة إلى لهجات تبعد عن بعضها بظواهر عديدة، منها الصوتي، ومنها الدلالي، ومنها التركيبي"⁽³⁾.

ونتيجة لهذا الصراع، فقد كُتب للغة قريش التغلّب آخر الأمر لأسباب دينية بالدرجة الأولى، وسياسية واقتصادية بالدرجة الثانية، وقد أورد الجاحظ نموذجا من ذلك الصراع في شكل حوار جرى بين أهل مكة، ومحمد بن المنذر، وهو من أهل البصرة بالعراق، وشاعر فصيح مقدّم في العلم باللغة وإمام فيها، فقال: "قال أهل مكة لمحمد بن المنذر ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة، فقال ابن المنذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها له موافقة، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم، أنتم تسمّون القدر بُرمة، وتجمعون البرمة على بَرام، ونحن نقول قدر ونجمعها على قدور، وقال الله عز وجل: ((وجفان كالجواب وقدور راسيات))، وأنتم تسمّون البيت إذا كان فوق البيت عُليّةً، وتجمعون هذا الاسم على عَلَليّ، ونحن نسميه غرفة، ونجمعها على عُرفات وعُرف، وقال الله تبارك وتعالى: ((غرف من فوقها غرف مبنية))، وقال الله عز وجل: ((وهم في الغرفات آمنون))، وأنتم تسمّون الطلع الكافور والإغريض، ونحن نسميه الطلع، وقال الله تبارك وتعالى: ((ونخل طلعه هضيم)). فعدّ عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلا هذا"⁽⁴⁾.

(1) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د/ط، 2003، ص 175.

(2) المرجع نفسه، ص 172.

(3) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 134 / 135.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، 18 / 19.

فهذه مقابلة صريحة بين لغة أهل مكة ولغة أهل البصرة، التي احتج لها محمد بن المناذر بمحاكاتها لألفاظ القرآن، وهو ما يجعلها مرجعا وموردا لغويًا يؤتم به. ويمكن بيان هذه المقابلة حسب الجدول التالي:

لغة أهل مكة	لغة أهل البصرة	المصدر القرآني
الزُمة: القدر من الحجارة.	القدر	﴿وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ سيا/13
العلية.	الغرفة	﴿غُرْفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرْفٌ مَبْنِيَةٌ﴾ الزمر/20 ﴿وَهُمْ فِي الْغُرْفَاتِ آمِنُونَ﴾ سيا/37
الكافور والإغريض.	الطلع	﴿وَنَخْلٌ طَلَعَهَا هَضِيمٌ﴾ الشعراء/148.

وكان من نتائج احتكاك اللغة العربية بلهجاتها أن تفيد من أمور كثيرة، حيث "غنت بالمترادف والمشارك والمتضاد، وغيرها من الأمور التي كان لها كبير الأثر في نمو اللغة وسعتها"⁽¹⁾.

ب- الاحتكاك الخارجي:

لما انطلق العرب مبشرين بالإسلام، وحالطوا أما كثيرة تكوّنت في الأمصار والبادي لغات جديدة تختلف عن لغتهم الأم، حين "تسرّبت إلى اللغة العربية مئات الألفاظ الأجنبية بحكم اتصال العرب بغيرهم، واتصال غيرهم بهم، فبدأ اختلاف جديد بين لهجات الأمصار الإسلامية"⁽²⁾.

ولما كان الاحتكاك بين اللغات نتيجة لازمة عن الاحتكاك بين المجتمعات، وما يكتنفها من مقومات حضارية وأبحاث فكرية وأنشطة اجتماعية أو اقتصادية، فقد تأثرت العربية بدخول عدد لا بأس به من المفردات الفارسية واليونانية والتركية، وبلغت حركة التبادل اللغوي أقصى صورها بين العربية والفارسية، خاصة ما يتصل منه بنواح مادية أو علمية أو بنظم إدارية امتاز بها الفرس آنذاك⁽³⁾.

ولم تكن هذه المسألة غائبة عن بديهة الجاحظ الذي كان يسجل ملاحظاته، التي تنم عن خبرة بمدى اتصال البنية اللغوية بالبنية الاجتماعية والجماعة الكلامية، فيقول في هذا الشأن: "ألا ترى أنّ أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس في قديم الدهر، علقوا بألفاظ من ألفاظهم، ولذلك يسمّون البطيخ الخربز، ويسمّون السميطة الزردق، ويسمّون المصّوص⁽⁴⁾ المزور، ويسمّون الشطرنج الأشترنج في غير ذلك من الأسماء، وكذلك أهل الكوفة فإنهم يسمون المسحاة بال، وبال بالفارسية"⁽⁵⁾.

ويقدّر الجاحظ أنه لو نزل العرب ببلاد غيرهم، وحدث هذا الاتصال الاجتماعي واللغوي لحصل هذا التداخل، لأنّ "احتكاك اللغات يؤدي حتما إلى تداخلها"⁽⁶⁾، فيقول: "ولو علق ذلك لغة أهل البصرة إذ نزلوا بأدنى بلاد فارس وأقصى بلاد العرب كان ذلك أشبه، إذ كان أهل الكوفة قد نزلوا بأدنى بلاد التبت، وأقصى بلاد العرب"⁽⁷⁾.

(1) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، 135.

(2) المرجع السابق، ص 136.

(3) هادي نهر علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 130.

(4) المصوص: لحم ينقع في الخل، ويطبخ.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 19.

(6) فندريس، اللغة، ص 348.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 19.

ولعلّ من النماذج التي يوردها الجاحظ حول فكرة التداخل بين العربيّة والفارسيّة، قوله: "ويسمي أهل الكوفة الحوك: الباذورج، والباذورج بالفارسيّة، والحوك كلمة عربيّة، وأهل البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها: مربعة، ويسميها أهل الكوفة الجهارسوك والجهارسوك بالفارسيّة، ويسمّون السّوق والسّويقة (وازار) والوازار بالفارسيّة، ويسمّون القشّاء: خيارا والخيار بالفارسيّة، ويسمّون المجذوم ويذي بالفارسية"⁽¹⁾.

خامسا: آثار الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ:

كانت لغة العرب الفصحاء والأعراب الخالص قبل الإسلام سليمة إعرابيّة لا تعترتها الأقسام، ولا تشوبها العلل، ذلك لأنّها كانت بمعزل عن أيّ مؤثر خارجيّ جدير بأن يخلّ بمستوى من مستوياتها الصّوتيّة أو الصّرفيّة أو التّركيبيّة، غير أنّه مع مجيء الإسلام أتيح للعرب أن يتصلوا بغيرهم من الأمم في هذا العهد، "وبما أنّ اللغات يحدث بينها ما يحدث بين الكائنات الحيّة وجماعاتها من احتكاك، فالألفاظ كالتّاس تنتقل كما ينتقلون وتهاجر كما يهاجرون"⁽²⁾.

فاللغة وألفاظها في حركة دائمة، فهي ترحل من إقليم إلى إقليم برحيل أهلها واتّصالهم بغيرهم من الأفراد والجماعات، فيؤدّي "انتقالها وهجرتها واحتكاكها مع غيرها إلى تسرّب الألفاظ وأساليب كثيرة منها أو إليها، وقد يؤدّي صراعها مع غيرها إلى انتصارها أو انكسارها، ومن ثمّ موتها واندثارها"⁽³⁾.

ولعلّ من الآثار التي طرأت على العربيّة بعد احتكاكها بغيرها من اللّغات الأخرى ما يلي:

1- فسوّ اللّحن وظهور لُكناتِ الأعاجم:

أخذ المفهوم اللّغويّ للّحن منذ القديم معاني كثيرة، غير أنّه لم يخرج عن معاني اللّهجة أو الخطأ في الإعراب، أو الغناء أو الفطنة أو التّعريض أو المعنى، فهو بذلك مصطلح عامّ (Collective Term). أمّا اصطلاحاً، فقد عرفه أبو هلال العسكريّ (ت 393هـ) بأنّه: "صرفك الكلام عن جهته، ثم صار اسماً لازماً لمخالفة الإعراب"⁽⁴⁾.

وعرفه ابن شهيد الأندلسيّ (ت 426هـ) بأنّه: "الخطأ في الاستعمال أو العدول عن وجهة الصّواب، أو اختيار ما خالف الفصيح من الرّاجح"⁽⁵⁾.

أمّا حديثاً، فقد عرفه عبد العزيز مطر بأنّه: "الخطأ في اللّغة أصواتها أو نحوها أو صرفها أو معاني مفرداتها"⁽⁶⁾. كما يعرفه رمضان عبد التّواب بأنّه: "مخالفة العربيّة الفصحى سواء أكان ذلك في الأصوات، أو الصّيغ أو التّراكيب، أو حركات أو أواخر الكلمات"⁽⁷⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 20.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة، ط/6، 1961، ص 373.

(3) هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، ص 127.

(4) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة، منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت، ط/4، 1400/1980م ص 245.

(5) ابن شهيد الأندلسي، التهذيب بمحكم الترتيب (الجمع بين كتابي لحن العامّة لأبي بكر الزبيدي)، تح/ علي حسين البواب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط/1، 1420هـ/1999م، ص 6.

(6) عبد العزيز مطر، لحن العامّة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط/2، 1981م، ص 173.

(7) رمضان عبد التّواب، لحن العامّة والتطور اللغوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط/2، 2000، ص 13.

فهو إذاً "مخالفة العربية الفصحى في الأصوات، أو في الصيغ، أو في تركيب الجملة وحركات الإعراب، أو في دلالة الألفاظ، وهذا هو ما كان يعنيه كلٌّ من ألف في لحن العامة من القدامى والمحدثين، ويظهر ذلك في الأمثلة التي عالجوها في كتبهم"⁽¹⁾.

فالمتفق عليه أنّ مصطلح اللحن لا ينأى عن معنى الخروج عن مألوف كلام العرب صوتاً وصرفاً وتركيباً ودلالة؛ ولم يعرف العرب اللحن بمعنى الخطأ في اللغة أصواتها وصرفها ومعجمها وتراكيبها ودلالاتها، إلا بعد اختلاطهم بالأعاجم، ففطنوا - حينها - إلى الفرق بين التعبير السليم والتعبير الملحون⁽²⁾، لأنّ عرب البوادي طُبعوا على الدّوق الصّافي، والملكة النّاضجة، والإحساس الصّادق بجمال اللفظ، ودقّة المعنى.

وبما أنّ هذه الظاهرة مسّت هذه المستويات من اللّغة، فسنحاول التّمثيل لكلّ مستوى، حسب ما ورد في كتب الجاحظ.

يعدّ اللحن من المصطلحات التي استوقفت الجاحظ، حيث خصّه باهتمام بالغ، يضاهاه اهتمامه بالبيان، فيبين أنّه يدلّ على معانٍ كثيرة، "غير أنّه ينصرف عنده كمصطلح لغويّ (Linguistic Term) للدّلالة على الخروج عن أوضاع العربية البدويّة، أو عربيّة العرب الخلّص، سواء في الصّوت أو الصّرف أو النّحو أو الدّلالة أو فيها جميعاً"⁽³⁾.

فقد أولى الجاحظ نصيباً من العناية للسّمات اللغويّة للجماعات الكلاميّة المنتشرة في عصره، وما يصاحب هذا الكلام من عادات لغويّة، وذلك من خلال تلك الملاحظات الكثيرة التي دوّنها في كتبه المختلفة عن كلام النّاس، عرباً كانوا أم عجماً، خاصّتهم أم عامّتهم، فهو البارع الفطن النّبيه العارف بمسّقيم الكلام من منحرفه عن السّليقة العربيّة، وقد ساعده على ذلك انغماسه في أعماق المجتمع واتصاله الوثيق بطبقاته، وتغلّغه العجيب في مختلف فئاته، وتنقلّه بين أقاليم الدّولة الإسلاميّة، مُمارساً لكثيرٍ من وجوه الحياة التي يتّصل بعضها باللّغة والأدب والفكر، وبعضها بحياة النّاس السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، ومن ثمّ تكوّن من هذا المزيج الفريد عالم من علماء علم اللّغة الاجتماعيّ، لا يعرف تاريخ الفكر اللّغويّ الإنسانيّ عنه شيئاً⁽⁴⁾.

ولعلّ ملاحظاته المتبصّرة النّافذة لكلام النّاس في عصره، ومعرفته بدقائق اللّغة، وبطبيعة العناصر البشريّة في مجتمعه، جعلته يتحرّى صواب الكلام من خطئه في جميع مستوياته، فقد كان "إماماً من أئمة الكلام، وزعيماً من زعماء المعتزلة، وصاحب نحلة من نحلهم، وكان عالماً محيطاً بمعارف عصره، لا يكاد يفوته شيء منها، سواء في ذلك أصلها ودخيلها...، وكان من رواة اللّغة وآدابها وأخبارها، غابرها ومعاصرها، واسع الرّواية دقيق المعرفة، قويّ الملكة في نقد الآثار وتمييزها"⁽⁵⁾.

ومن جانب آخر فقد أدّى هذا الامتزاج الحضاريّ والاجتماعيّ بين العرب وغيرهم من الشّعوب المجاورة لهم، والذي نتج عنه تفاعل لغويّ إلى ظهور ما يسمّى بلُكنة الأعاجم، حيث أقرّ الجاحظ بهذه الظاهرة في كتابه

(1) رمضان عبد التّواب، لحن العوامّ، ص 13.

(2) يوهان فك، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ص 245.

(3) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 175.

(4) المرجع نفسه، ص 17.

(5) الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، مقدّمة الطبعة، ص 18.

البيان والتبيين، وقدّم لنا تعريفا لها، فقال: "يقال في لسانه لُكنة، إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب، وجذبت لسانه الحالة الأولى إلى المخرج الأول"⁽¹⁾.

فهذا يعني تأثير العادات التّطقيّة للغة الأولى على اللغة الجديدة، فالمتكلم متعود على نطق أصوات وتراكيب خاصّة باللغة "أ"، فيتحوّل لسانه إلى لغة جديدة "ب"، والتي لها خصوصياتها الصوتية والتركيبيّة والصّرفيّة، لذا فقد يبدو التّسق الجديد غريبا عن متكلم اللغة، لأنّ لسانه لم يجر على هذا التّسق، وحين يصعب أو يتعدّر عليه التّحكّم في الجانب الصّوتيّ بدرجة أكبر، فإنّه يلجأ إلى استبدالها بأنساق أخرى من لغته، حيث "لكلّ لغة حروف تدور في أكثر كلامها، كنحو استعمال الرّوم للسين، واستعمال الجرامقة للعين"⁽²⁾.

وقد أورد الجاحظ في بيانه إقرار الأصمعيّ بأنّه: "ليس للرّوم ضاد، ولا للفرس ثاء، ولا للسريان ذال"⁽³⁾. فهذا ما يجعل الأعاجم حين يتحدّثون بلسان عربيّ يستعينون بأصوات من لغتهم سعيا منهم لتعويض الحروف العربيّة التي لا أصل لها في لغتهم، كالذال والجيم والعين والطاء والشين... وهذا ما أدى إلى ظهور مصطلح العربيّة الهجين (Pedgin Arabic)، والتي تمخّضت عن صراع لغويّ طويل خاضته العربيّة مع ألسنة الأعاجم من الخاصّة والعامة، حتّى تمّ التعريب⁽⁴⁾.

وإذا كان مصطلحا اللّحن واللكنة متقاربين في المعنى، فإننا نستطيع التمييز بينهما، حيث يدلّ لأول على الخروج على أوضاع العربيّة البدويّة أو عربيّة العرب الخالص، وهذا الأمر قد يأتي من العرب أو من العجم على وجه سواء، في مقابل الثاني الذي يدلّ عند الجاحظ على طريقة غير العرب، أو الأعاجم على وجه الخصوص دون غيرهم - سواء من طبقة الخاصّة كالعلماء والشعراء والرؤساء أم من طبقة العامة منهم - في نطق العرب واستخدامها⁽⁵⁾.

وقد مسّ اللّحن مستويات اللغة المختلفة، صوتها وصرفها، ونحوها ومعجمها، ويمكن توضيح ذلك فيما يلي:

1.1 - مظاهر اللّحن على المستوى الصّوتيّ:

يظهر اللّحن على مستوى الصّوت عندما يتمّ إدراج صوت من اللغة الأم (المصدر) مكان صوت من لغة الحديث (اللغة الهدف)، كجعل الشين مكان السين في اللغة العبريّة، والغين بدل الرّاء في اللغة الفرنسيّة، واستبدال صوت (P) بصوت (B) (الباء) أثناء الكلام باللغة العربيّة، ولعلّ السبب المباشر في هذه الظاهرة هو افتقاد اللغة الهدف لبعض الأصوات، فيضطرّ المتكلم إلى استبدالها بأصوات من اللغة الأصل قد تقاربها في المخرج في غالب الأحيان.

وقد عرض الجاحظ جملة من نماذج اللّحن في مستوى الصّوت، ويذكر أنّ هذا اللّون من اللّحن قد اختصّ به الموالي والمولّدون والأعاجم الذين اختلطوا بالعرب فلم يتمكنوا من محاكاة الأصوات العربيّة بالطريقة المثلى، فقال: "وزعم يزيد مولى ابن عون، قال: كان رجل بالبصرة له جارية تسمى ظمياء، فكان إذا دعاها

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 39/40.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 64.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 65.

(4) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 193.

(5) المرجع نفسه، ص 188/189.

قال: يا ضمياء بالضاد، فقال ابن المقفع: قل يا ظمياء، فناداها: يا ضمياء، فلما غير عليه ابن المقفع مرتين أو ثلاثا قال هي جاريتي أو جاريتك؟⁽¹⁾.

فالمتكلم أشكل عليه التمييز بين الظاء والضاد لأن لسانه لم يجر على الخصائص الصوتية للغة العربية. وبما أن الأعاجم لم يتخلصوا من الصفات الصوتية للغاتهم السابقة، فإنهم كثيرا ما يُبدلون أصواتا عربية بأصوات لغتهم الأم، فالسندّي مثلا يُبدل الجيم زايا، فإذا أراد أن يقول (جرادة)، قال (زرادة)⁽²⁾، أو ذالا، فإن أراد أن يقول (جمل) قال (ذمل)⁽³⁾، كما يجعل الشين سينا، فإن أراد (الشّر) قال (السّر)⁽⁴⁾، والنّبطي يجعل الرّاي سينا، فإذا أراد أن يقول (زورق) قال (سورق)⁽⁵⁾.

كما أن النّبطي يجعل العين همزة، فإن أراد أن يقول مشمعل، قال مشمئل⁽⁶⁾. ومنه ما أورده الجاحظ على لسان ((زياد النّبطي))، حين "دعا غلامه ثلاثا، فلما أجابه قال: فمن لدن ذأوتك إلى أن قلت لبي، ما كنت تصنأ؟ يريد من لدن دعوتك إلى أن أجبتني، ما كنت تصنع؟"⁽⁷⁾. أو قول أحدهم: "أهدوا إلينا أيرا يريد عيرا"⁽⁸⁾.

ومن سمات من يرتضخ لُكنة نبطية جعل الحاء هاء، فإن أراد أن يقول: (الحاصل)، قال: (الماصل)، وقد تجلّى ذلك في قول ((أزدانقازار))⁽⁹⁾، حين أمر كاتبه أن يكتب: "الهاصل ألف كُرّ"⁽¹⁰⁾، فكتبها الكاتب بالهاء كاللفظ بها، فأعاد عليه الكلام، فأعاد الكاتب، فلما علم على اجتماعهما على الجهل، قال: أنت لا تهسن أن تكتب، وأنا لا أهسن أن أُملي، فكتب الجاحظ ألف كُرّ، فكتبها بالجيم معجمة⁽¹¹⁾. أو قول أحد الموالّي، حين أهدي له حمار وحش: "أهدوا لنا همار وهش"⁽¹²⁾.

وقد يجعل من يرتضخ لُكنة الفرس الحاء هاء أيضا، ومن ذلك ما أورده الجاحظ من قول عبيد الله بن زياد⁽¹³⁾ والي العراق مخاطبا هانئ بن قبيضة⁽¹⁴⁾: "أهروري سائر اليوم! يريد أحروري"⁽¹⁵⁾.

وفي السياق ذاته يعرض الجاحظ مثلا آخر عن إبدال الحاء هاء، والذي يصدر عن من في لسانه لُكنة روميّة، وذلك حين أورد قول صهيب بن سنان التمرّي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنك لهائن، يريد إنك لحائن"⁽¹⁶⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 211.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 72.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 74.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 74. وينظر الحيوان، ج/3، ص 292.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 146.

(6) المصدر نفسه، ج/1، ص 146.

(7) المصدر نفسه، ج/2، ص 213.

(8) المصدر نفسه، ج/2، ص 213.

(9) أزدانقازار: لم يتم العثور على ترجمته.

(10) الكُرّ: بالضم مكيال لأهل العراق. ينظر البيان والتبيين، ج/1، هامش ص 72.

(11) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 72.

(12) المصدر نفسه، ج/2، ص 213.

(13) عبيد الله بن زياد بن أبيه: ويكنى بأبي حفص، هو والي العراق ليزيد بن معاوية. ولي البصرة سنة 55هـ، كما ولي خراسان، قتله إبراهيم بن مالك الأشتر النخعي سنة 67هـ في معركة الخازر، واشتهر أنه قتل سبط رسول الله الحسين بن علي.

(14) هانئ بن قبيضة بن هانئ بن مسعود الشيباني: أحد الشجعان الفصحاء في أواخر العصر الجاهلي. كان سيد بني شيبان... قيل أنه أدرك الإسلام ومات بالكوفة. ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الهاء، ص 68.

(15) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 72.

(16) المصدر نفسه، ج/1، ص 72.

فالملاحظ أنّ كُلاً من في لسانه لُكنة روميّة، أو لُكنة فارسيّة يجعلان الحاء هاء، وهذا ما يؤكّده الجاحظ بقوله: "وصهيب بن سنان يرتضخ لُكنة رومية، وعبيد الله بن زياد يرتضخ لُكنة فارسية، وقد اجتمعا على جعل الحاء هاء"⁽¹⁾.

ومن جانب آخر نجد أنّ الفارسيّ كثيراً ما يجعل السّين شيئا، والطاء تاء، فإن أراد أن يقول: (سلطان)، قال: (شلتان)⁽²⁾، ومن الفرس من يجعل القاف كافا، فإن أراد أن يقول: (قلت)، قال: (كُلت)⁽³⁾.
ويذكر الجاحظ أنّ الصّقلبيّ "يجعل الذّال المعجمة دالا في الحروف"⁽⁴⁾.
ويمكننا من خلال النّماذج التي رصدها لنا الجاحظ أن نلخص تلك التّداخلات الصّوتية بين لغات السّند والنّبط والفرس واللّغة العربيّة في الجدول التالي:

المتكلم	الصوت الأصلي في اللغة العربية	الصوت الجديد
السّنديّ	- الجيم	- الذّال - الزّاي.
النّبطيّ	- الحاء. - الزّاي. - العين.	- الهاء. - السّين. - الهمزة.
الفارسيّ	- الطّاء. - السّين. - القاف.	- التّاء. - السّين. - الكاف.
الصّقلبيّ	- الذّال	- الذّال.

فعلى تلك الصّورة بيّن الجاحظ أثر هذا الامتزاج الاجتماعيّ الذي تبعه احتكاك لغويّ بين العرب والأعاجم على المستوى الفونولوجي، حيث صُعّب على الأعجمي أن ينتقل إلى عادات صوتية جديدة، والتخلّص ممّا ألفه جهاز نطقه من عادات لغته الأم، حيث أصبحت هذه العادات الصّوتية علامات تُعرف بما هوية المتكلم. وهو ما يؤكّده الجاحظ في قوله: "قد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربيّة المعروفة، ويكون لفظه متخيّراً فاخراً، ومعناه شريفا كريما، ويعلم مع ذلك السّامع لكلامه، ومخارج حروفه أنّه نبطي، وكذلك إذا تكلم الخرسانيّ على هذه الصّفة، فإنك تعلم مع إعرابه، وتخيّر ألفاظه في مخرج كلامه أنّه خرسانيّ، وكذلك إن كان من كُتاب الأهواز"⁽⁵⁾.

2.1 - مظاهر اللّحن على المستوى الصّرفيّ:

(1) الجاحظ، البيان التبيين، ج/1، ص 72.

(2) المصدر نفسه، ج/1، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ج/1، ص 72 / 73.

(4) المصدر نفسه، ج/1، ص 74.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 69.

الصِّرف والتَّصريف هو ذلك العلم الذي يهتمُّ بأبنية الكلمة، وبما يعرض لحروفها من أصالة وزيادة، وحذف وصحَّة وإعلال، وإدغام وإمالة، وبما يعرض لآخرها ممَّا ليس بإعراب، ولا بناء من الوقف وغير ذلك⁽¹⁾.

تتجلَّى بعض ملامح اللَّحن الحاصل في المستوى الصِّرفيِّ لِلغة العربيَّة، من خلال بعض التَّماذج الَّتِي رصدها لنا الجاحظ، ولعلَّ ما أصاب فساد الألسن في مجال الصِّرف ما نجده في كلام تاجر الدَّواب الخرسانيِّ، حيث يقول الجاحظ: "وقد فهمنا معنى قول أبي الجهير الخرسانيِّ النَّخاس الَّذي قال له الحجاج: أتبيع الدَّواب المعيبة من جند السلطان؟ قال: (شريكنا في هوازنا، وشريكنا في مداينها، وكما تجيء تكون)، قال الحجاج: ماذا تقول وبيك؟ فقال بعض من قد كان اعتاد سماع الخطباء وكلام العلوج بالعربيَّة حتَّى صار يفهم مثل ذلك: يقول: شركاؤنا بالأهواز والمدائن يبعثون إلينا بهذه الدَّواب، فنحن نبيعها على وجوهها"⁽²⁾.

وممَّا يُلاحظ من خلال هذا النَّصِّ أنَّ الحجاج لا قبيل له بلغة التَّاجر الخرسانيِّ، فهو لم يفهمها، وهذا طبيعيٌّ لمن درج على سماع نسق لغويِّ معين أو التَّحدُّث به، فمن غير المعقول أن يفهم لغة استخدمت وفق نظام يخالف ما ألف سماعه أو التَّحدُّث به، إلَّا إذا كان متعودًا على تلك اللُّغة سواء عن طريق السَّماع أو عن طريق الحديث.

ويحلِّل حلمي خليل كلام الخرسانيِّ من الجانب الصِّرفيِّ فيقول أنَّ الرجل "قد استخدم العربيَّة في أوضاع تراكيب متأثرة بلغته الأصليَّة، فقال: (شريكنا) بدلا من (شركائي)، أو (شركاؤنا) وكلاهما مرَّكب إضافيٌّ مكوَّن من شركاء + ضمير المتكلم (الياء) في شركائي، أو شركاء + نون الجمع في شركاؤنا"⁽³⁾، ثمَّ يقول حلمي خليل: "ولكنَّ التَّاجر فيما يبدو جاء بمفرد كلمة (شركاء)، وهو (شريك)، ثمَّ أضاف إليها ضمير المتكلم (أنا)، أي شريك + أنا، ثمَّ لم يستطع نطق الهمزة فأسقطها فأصبحت شريك + ن، ثمَّ أضاف نونا أخرى بدلا من الهمزة، فنطق (شريكنا)، وهناك احتمال آخر، وهو أنَّ التَّاجر الخرسانيِّ، ربما يكون أضاف للمفرد العريِّ (شريك) المقطع (آن) في اللُّغة الفارسيَّة، وبذلك نشأ هذا التَّركيب المهجين كلمة عربيَّة ونهاية فارسيَّة"⁽⁴⁾.

كما يمكن تعليل "السَّبب الَّذي جعل الخرسانيِّ ينطق بصيغة كلمة (شريكنا) بصيغة المفرد، وهو يريد شركائي، هو جهله بصيغة جمع التَّكسير شركاء"⁽⁵⁾.

ويضرب الجاحظ مثلا آخر عن اللَّحن الواقع على المستوى الصِّرفيِّ، فيقول: "قالت أمُّ لجريير الخطفيِّ⁽⁶⁾ لبعض ولدها: "وقع الجردان في عجان أمكم"، (فأبدلت الذال من الجردان دالا، وضمت الجيم، وجعلت العجين عجانا)"⁽⁷⁾.

(1) الاستر ابادي، شرح الشافية، تحقيق وضبط لغريب وشرح المبهم الأساتذة: محمد نور الحسن، محمد الزقراف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د/ط 1402هـ / 1982م. ج/1، ص 7.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 161 / 162.

(3) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 192.

(4) المرجع نفسه، ص 192.

(5) المرجع نفسه، ص 200.

(6) جريير الخطفي: هو جريير بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي البربوعي، من تميم، أشعر شعراء أهل عصره، ولد ومات في اليمامة، وعاش عمره كله يناضل شعراء زمنه ويساجلهم، وكان هجاء مرًا، ولم يثبت أمامه غير الفرزدق والأخطل، وكان عفيفا، وهو من أغزل الناس شعرا... ينظر معجم الأعلام للزركلي، حرف الجيم، ص 119.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 52.

وما يهتّمنا هنا هو كلمة (عجين) التي ترد على وزن (فعليل)، فجاءت على وزن (فِعال)، حيث نطقت بها المرأة على نحو أقرب الصيغ الفارسيّة وأشبهها⁽¹⁾.

كما ساق لنا الجاحظ صورة أخرى من صور اللّحن في مجال الصّرف حين صاغ يوسف بن خالد السّمتي⁽²⁾ اسم التّفضيل من الفعل (حجر) بصورة مباشرة على وزن أفعال، مع أن هذا الفعل ترد الصّفة منه أصلاً على وزن (أفعل) مؤنّثها (فعلاء)، لذلك فلا تجوز صياغة اسم التّفضيل منه صياغة مباشرة، فقد قال: "هذا أحمر من هذا، يريد: هذا أشدّ حمرة من هذا"⁽³⁾. فلا يجوز قول هذا أحمر من هذا، وهذا أسود من ذلك، لأنّ لاسم التّفضيل شروط صياغة، فلا يصاغ "إلا من فعل ثلاثي، مجرّد لفظاً وتقديراً، تامّ متفاوت المعنى، غير منفي، ولا مبني للمفعول"⁽⁴⁾. أي مبني للمجهول.

فالأفعال "حولٍ وسودٍ وعورٍ وحمرٍ وعجميٍ وعرجٍ..." وإن كانت مجرّدة في اللفظ لكنّها مزيدة في التّقدير؛ إذ أصل حولٍ حولٍ، وعورٍ اعورٍ، وغيدٍ اغيدٍ، والدليل على ذلك أنّ عيناتها لم تُقلب ألفاً مع تحركها وانفتاح ما قبلها...، وما سمع مخالفاً لشيءٍ ممّا ذكرنا لم يُقسّ عليه؛ فمن ذلك قولهم ((هو ألصّ من فلان)) و((أقمن منه)) فبنوه من غير فعل، بل من قولهم: هو لَصّ، وقَمِنٌ بكذا..."⁽⁵⁾.

غير أنّ الجدير بالذّكر هو أنّ بعض الأفعال الدّالة على اللّون قد صيغ منها اسم التّفضيل صياغة مباشرة على نحو ما جاء فيما رواه عبد الله بن عمرو عن رسول الله صَلَّى عليه وسلّم، حين قال: ﴿حَوْضِي مَسِيرَةٌ شَهْرٍ، مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ، وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ، وَكِيْرَانُهُ كَنْجُومِ السَّمَاءِ، مِنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَا يَظْمَأُ أَبَدًا﴾.

ومن التّماذج الأخرى التي تعبّر عن الفساد الذي طال بنية الكلمة ما يورده الجاحظ من كلام خالد بن يوسف⁽⁷⁾، حين قال لعمر بن عبيد: "ما تقول في دجاجة ذبحت من قفائها؟ قال له عمرو: أحسن. قال من قفأؤها، قال: أحسن. قال: من قفأها. قال عمرو: ما عنّاك بهذا؟ قُل: من قفأها واسترخ"⁽⁸⁾.

إنّ ما يثير انتباهنا ونحن نتتبع كلام يوسف هو زيادته لهزمة في آخر الكلمة ((قفا)) التي نطقت ((قفاء))، وهذه الزيادة لا أصل لها، لأنّ ((القفا)) اسم مقصور ألفه منقلبة عن واو، مثله مثل: "العصا، والصّبا، والرّبا، والحجا، والغلا، والمها، والقطا"⁽⁹⁾. وقد حوّلته يوسف بن خالد إلى اسم ممدود بزيادة همزة بعد الألف عند إضافته إلى الضّمير، بيد أنّ هذا الاسم وغيره من الأسماء المقصورة تضاف مباشرة إلى الضّمائر بعدها فنقول: قفاك، عصاك، صباك، رباك، حجاك، علاك، مهاك، قطاك...

(1) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 200.

(2) يوسف بن خالد بن عمير السمتي: فقيه يرمى بالزندقة من أئمة ((الجهمية))، وهو أول من وضع كتاباً في ((الشروط))، وهي كتابه الوثائق والسجلات، وأول من حمل رأي أبي حنيفة إلى البصرة، وكان من أهلها من الموالي، وله كتاب في ((التجهم))... ينظر معجم الأعلام للزركلي، حرف الياء، ص 228.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 212.

(4) ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د/ط، 1423هـ/2002م، ص 424.

(5) المرجع السابق، ص 424.

(6) أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق تصحيح وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 1412هـ/1991م، ص 1793/1794.

(7) خالد بن يوسف: لم يتم العثور على ترجمة له.

(8) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 212.

(9) محمد خير حلواني، الواضح في علم الصرف، دار المأمون للتراث، دمشق، ط/1، 1428هـ/2008م، ص 199.

وكان ظنُّ يوسف بن خالد بعمر بن عبيد - حين كان ينبّهه إلى وجود خلل في كلامه - أنه لم يحسن الإعراب، فكان في كلِّ مرّة يغيّر علامة الإعراب من الكسرة ((قَفَائِهَا)) إلى الضمّة ((قَفَاؤُهَا)) إلى الفتحة ((قَفَاءُهَا)).

وهذا الكلام يجرّنا إلى الحديث عن مسألة مشابهة، وهي تلك التي تحدّث عنها الجاحظ كأولى حالات للحن التي سُمعت ببادية العرب والعراق، حين قال: "قالوا: وأوّل لحن سمع بالبادية: هذه عصاتي، وأوّل لحن سمع بالعراق: حيّ على الفلاح"⁽¹⁾.

فالعصا اسم مؤنّث تأنثا معنويًا، لا تظهر في آخره علامة التأنث، ودليل ذلك ما جاء في القرآن الكريم على لسان سيّدنا موسى عليه السلام لما سأله الله عزّ وجل ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾⁽²⁾، فأجاب نبي الله موسى ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾⁽³⁾.

فقولنا ((عصاتي)) يجعلنا نتوهم أنّنا لو فصلنا ((عصا)) عن ياء المتكلم أصبحت ((عصاة)) مثل: فلاة، أناة، حياة، لهاة، قناة، فتاة، نجاة...، والتي حين تضاف إلى ياء المتكلم تصبح: فلاتي، أناتي، حياتي، لهاتي، قناتي، فتاتي، نجاتي...

أمّا فيما يتعلّق باللحن الحاصل في العبارة ((حيّ على الفلاح))، فالتكلم حوّل كلمة ((حيّ)) من صيغة اسم فعل الأمر ((حيّ)) بمعنى ((أقبل)) إلى صيغة فعل الأمر الصريحة ((حيّ))، غير أنّها لا تعني طلب الإقبال على الصلّاة، لأنّ معناها تغيّر في هذه الحال وأصبحت تعني طلب إلقاء التّحية.

وفيما يتعلّق بالفساد الذي طال تصريف الأفعال، يورد لنا الجاحظ صورة من صور تلك الانحرافات اللغوية، والتي نقلها على لسان يوسف بن خالد، فقال: "وسمعت يوسف بن خالد يقول: لا، حتّى يشجّه بكسر الشين. يريد: حتّى يشجّه، بضمّ الشين"⁽⁴⁾. فماضي الفعل يشجّ شجّ، من باب مدّ، ردّ، مرّ، قدّ، سدّ...، تُضمّ عينه في المضارع، فنقول: يمدّ، يرّد، يمّر، يُقدّ، يسدّ...

ومن مظاهر الفساد الذي طال بنية الأفعال ما نجده في قول التّبطيّ حين سئل عن سبب شرائه لإحدى الأثّن، فأجاب: "(أركبها وتلدّ لي))، فجاء بالمعنى بعينه، ولم يبدل الحروف بغيرها، ولا زاد فيها ولا نقص، ولكنّه فتح المكسور حين قال: ((وتلدّ لي))، ولم يقل ((وتلدّ لي))"⁽⁵⁾.

فالفعل ((ولد)) فعل أجوف واويّ، من باب ((ورد، وصل، وعد، وفد...))، تُكسر عينه في المضارع، فنقول:

- ولد ← يلد.
- وصل ← يصل.
- وعد ← يعد.
- وفد ← يفد.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 219.

(2) سورة طه، الآية 17.

(3) سورة طه الآية 18.

(4) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 212.

(5) المصدر نفسه، ج/1، ص 74.

وفي مجال التصغير، فقد كان أهل البصرة يحملون في لهجاتهم سمات فارسيّة، فكانوا "إذا سمّوا إنسانا بفيل، فأرادوا تصغيره، قالوا (فيلويه)، كما يجعلون عمرا (عمرويه)، ومحمّدا (حمدويه)"⁽¹⁾، فهذه الطّريقة تتنافى مع عمليّة التصغير في اللّغة العربيّة التي تصعّر الاسم الثلاثيّ على وزن "فُعَيْل" والزّباعي على وزن "فُعَيْعِل" والخماسيّ والسداسيّ على وزن "فُعَيْعِل" أو "فُعَيْعِل"⁽²⁾.

3.1 - مظاهر اللّحن على المستوى التّحويّ:

يتحلّى اللّحن في هذا المستوى حين لا يدرك المتكلّم النّظّم السّليم للكلام، فلا يرتّب أجزاء الجملة، ولا يحترم علامات الإعراب، ولا يحسن استخدام الضّمائر، والتّوظيف السّليم لأزمنة الفعل.

فقد أشار الجاحظ في مؤلّفاته إلى جملة من المواقف اللّغوية التي خرج فيها أصحابها عن مألوف كلام العرب في شقّه التّحويّ، فقد جرت هذه الظّاهرة على ألسنة الأعاجم والعرب على حدّ سواء، لأنّ نزوح الكثير من الأعاجم إلى الأمصار العربيّة سواء قبل الفتح الإسلاميّ، أو بعده كان يضطرّهم إلى تعلّم اللّغة العربيّة باعتبارها لغة التّفاهم والتّعامل"⁽³⁾، فظهر ما يسمّى بالفساد اللّغويّ خاصّة في عصور الإسلام الأولى، "ذلك أنّ العرب في جاهليّتهم، لم يكن الخلاف بينهم في الإعراب، وانحراف الألسنة، سوى مظهر من مظاهر تباين اللّهجات العربيّة، أمّا ما طرأ على العربيّة بذلك من خطأ في الإعراب مصاحبا لحركة الفتوحات الإسلاميّة منذ عهدها الأول فإن ذلك ما يمكن إن نطمئنّ إلى أنّه كان من مقدّمات ظهور اللّحن في الحياة اللّغوية العربيّة"⁽⁴⁾.

فالمقبلون على تعلّم اللّغة العربيّة لم يكونوا قد امتلكوا ناصية اللّغة بصورة سليمة، فكانوا يحزّرون الرسائل بلغة ركيكة"⁽⁵⁾، فمزجوا عاداتهم اللّغوية بتراكيب اللّغة الجديدة، وكلّ ذلك هو نتاج التّأثير والتّأثر، وهو مظهر من مظاهر الامتزاج الحضاريّ واللّغويّ الذي وسم عصر الفتح الإسلاميّ في العراق.

وقد أشار الجاحظ إلى بعض المواقف اللّغوية التي مسّ فيها اللّحن مستوى التّراكيب التّحويّة؛ ويمكن تقسيم مظاهر اللّحن في النّحو إلى شقّين، شقّ مسّ الإعراب والعلامة التّحويّة، وشقّ آخر مسّ تراكيب الجملة العربيّة، والتي نوضّحها فيما يلي:

أ- الإعراب والعلامات التّحويّة:

يعرّف ابن الأنباري الإعراب بأنّه "اختلاف أواخر الكلم باختلاف العوامل لفظا أو تقديرا"⁽⁶⁾، أو هو "أثر ظاهر أو مقدّر يجلبه العامل في آخر الاسم المتمكّن والفعل المضارع"⁽⁷⁾. وهذا الأثر يعبر عنه بعلامة إعرابيّة قد تكون ضمّة في حال الرفع، أو فتحة في حال النصب، أو كسرة في حال الجرّ، أو سكون في حال الجزم، فتلك علامات أصلية للإعراب وهناك علامات فرعية نائبة عنها، وهي:

- **الواو:** في حال رفع الأسماء الخمسة وجمع المذكّر السّالم والملحق به، والألف: في حال رفع المثنيّ، وثبوت النّون: في حال رفع الأفعال الخمسة.

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 85.

(2) ينظر عباس حسن، النحو الوافي، جامعة القاهرة، دط، دت، ج/4، ص 539، 540، 541.

(3) محمد عويس، المجتمع العباسي من خلال كتابات الجاحظ، ص 338/339.

(4) المرجع نفسه، ص 252.

(5) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، مطبعة الأخبار، مصر، دط، دت، ج/1، ص 240.

(6) ابن الأنباري، أسرار العربيّة، تحقيق محمد بجة البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، دط، دت، ص 10.

(7) ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ص 59.

- الياء: في حال نصب جمع المذكر السالم والملحق به والمثني والملحق به، والألف: في حال نصب الأسماء الخمسة، وحذف النون: في حال نصب الأفعال الخمسة، والكسرة: في حال نصب جمع المؤنث السالم.
- الياء: في حال جر جمع المذكر السالم والملحق به، والمثني، والملحق به، والأسماء الخمسة، والفتحة: في حال جر الاسم غير المنصرف.

فما استقام من الكلام ووافق ضوابط الإعراب السابقة، كان خاليا من الفساد الإعرابي، سليما من لحن القول، وأما ما خالف تلك القواعد أصيب بالعلة والسقم، وقد يتسبب في الإخلال بالمعاني، وفساد المقاصد؛ وقد كان للجاحظ كلام مستفيض في هذا الشأن، حين عرض لتلك الانحرافات اللغوية التي سادت في عصره، للأسباب التي ذكرت آنفا.

فهذا أحد البلديين يقول لأعرابي "كيف أهلك؟ بكسر اللام، فردّ الأعرابي قائلا: صلبا، لأنه أجابه على حدّ فهمه، ولم يعلم أنه أراد المسألة عن أهله وعياله".⁽¹⁾

فالأعرابي فهم من فحوى كلام الرجل على أنه يقصد الهلاك، فأجابه على حدّ فهمه، لأنّ السؤال عن الأهل يكون بضمّ اللام، لا بكسرها، فيقول: ((كيف أهلك؟))، فترفع الكلمة على الابتداء، وتؤدّي معنى ((كيف حال أهلك؟)) لأنّ اسم الاستفهام ((كيف)) من الأسماء التي تتصدّر الكلام وتُستعمل للسؤال عن الحال، ولما كُسرت اللام تحوّل الاسم إلى فعل، فتغيّر المعنى، وفسد المقصد.

كما عرض الجاحظ كلاما آخر لبشر المريسي⁽²⁾، قال فيه: "قضى الله لكم الحوائج على أحسن الوجوه وأهنؤها"⁽³⁾. بدل ((أهنئها))، فقد رفع ما حقّه الجرّ.

ويروي الجاحظ أنّ غلاما لبشر بن مروان⁽⁴⁾، دعا رجلا يسمّى صالحا—وكان ذلك في حضرة عمر بن عبد العزيز— "فقال الغلام: يا صالحًا، فقال بشر ألق منها ألف، قال عمر وأنت فزد في ألفك ألفا"⁽⁵⁾، فالغلام أخطأ في إعراب المنادى المفرد العلم "صالح"، الذي جعله نكرة غير مقصودة، أما بشر فأخفى علامة الإعراب في كلمة "ألف".

ومن الخروج عن مألوف الإعراب أيضا ما ورد على لسان رجل يدعى بأبي حنيفة لما قيل له: "ما تقول في رجل أخذ صخرة، فضرب بها رأس رجل فقتله، أتقيده به؟ قال: لا ولو ضرب رأسه بأبا قبيس"⁽⁶⁾، فنصب بالألف ما كان حقّه الجرّ بالياء.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 163.

(2) بشر المريسي: (تـ 218هـ) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، العدوي بالولاء، فقيه معتزلي، يرمى بالزندقة، وهو رأس الطائفة المريسية، القائلة بالإرجاء، وإليه نسبتها،... كان جده مولى لزيد بن الخطاب، وقيل كان أبوه يهوديا... ينظر معجم الأعلام للزركلي، حرف الباء، ص 55.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 212.

(4) بشر بن مروان: هو بشر بن مروان بن الحكم بن أبي العاص القرشي الأموي. أمير، كان سمحا جواد، ولي إمرة العراق (البصرة والكوفة) لأخيه عبد الملك سنة 74 هـ، وهو أول أمير مات بالبصرة، توفي عن نيف وأربعين سنة. ينظر معجم الأعلام للزركلي، حرف الباء، ص 55.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 211.

(6) المصدر نفسه، ج/2، ص 211.

والمثال نفسه يورده الجاحظ عن الوليد بن عبد الملك⁽¹⁾ الذي كان لحنًا، حيث قال مرّة لأبيه: "يا أمير المؤمنين، اقتل أبي فُديك"⁽²⁾، فقد جرّ بالياء ما حقّه التّصّب بالألف.

وعن الوليد نفسه أنّه قال يوماً: "يا غلام ردّ الفارسان الصّادان عن الميدان"⁽³⁾، فلحن ولم يعرب، بعد أن رفع ما هو منصوب.

ومن علامات إعراب جمع المذكر السّالم رفعه بالواو ونصبه وجرّه بالياء، فهذا خالد بن عبد الله⁽⁴⁾ يقول: "إن كنتم رجّيون، فإننا رمضانيون"⁽⁵⁾.

ب- طرق تركيب الجملة العربية:

يذكر الجاحظ أنّ خادماً له يُدعى نفيساً "قد أجرى الكلام العربيّ مجرى الكلام الفارسيّ، فقدّم الصفة وأضافها إلى الموصوف حين سأله الجاحظ: في أيّ صناعة أسلموا هذا الغلام؟"⁽⁶⁾، "قال في أصحاب سند نعال، يريد أصحاب النعال السّندية"⁽⁷⁾.

وقد حكى الجاحظ عن غلامه "نفيس" أنّه أخطأ في تركيب بعض الجمل العربيّة، عندما قال لغلام آخر: "الناس ويملك أنت حياء كلهم أقل! يريد: أنت أقلّ الناس كلهم حياء"⁽⁸⁾. كما قال الجاحظ للغلام ذاته: "بعثتك إلى السّوق في حوائج، فاشتريت مالم أمرك به، وتركت كلّ ما أمرتك به! قال يا مولاي: أنا ناقة وليس في ركبتني دماغ"⁽⁹⁾، فلعلّه يقصد: "ليس فوق رقبتني دماغ فيه عقل، أو أنا مثل النّاقة ليس في رأسي عقل ولا أفهم"⁽¹⁰⁾.

وعلى هذا التّحو قدّم لنا الجاحظ بعض الصّور عن اللّحن النّاتج عن الاحتكاك الذي نشأ بين العربية واللّغات الأخرى، وبخاصّة الفارسيّة، في العصور الأولى من الفتوحات الإسلاميّة في الحضرة العباسية.

2- الاقتراض والاقْتباس اللغويين وشيوع ظاهرتي المعرّب والدخيل:

أ- الاقتراض والاقْتباس:

الاقتراض هو إدخال أو استعارة ألفاظ من لغة إلى أخرى، وقد استعمل رواد البحث اللّغويّ مصطلحات الاقتراض (Borrowing)، والاستعارة (Emprunt)، والإدخال (Innovation)، وأطلقوا على الألفاظ

(1) الوليد بن عبد الملك بن مروان أبو العباس: (48هـ/96هـ)، من ملوك الدولة الأموية في الشّام، ولي بعد وفاة أبيه سنة 86 هـ، وكان من رجاله طارق بن زياد وموسى بن نصير، ومولاه طارق بن زياد، وامتدت في زمنه حدود الدولة العربيّة إلى الهند وتركستان وأطراف الصين شرقاً...دامت خلافته 9 سنوات و8 أشهر، وكان قد نقش خاتمه ((يا وليد إنك ميت))، توفي بدير مروان، ودفن بدمشق. ينظر معجم الأعلام للزركلي، حرف الواو، ص 121.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 204.

(3) المصدر نفسه، ج/2، ص 204.

(4) خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسري: (66 هـ/126 هـ)، أمير العراقيين (الكوفة والبصرة) وأحد خطباء العرب وأجوادهم، يمانى الأصل، من أهل دمشق، ولي مكة سنة 89 هـ للوليد بن عبد الملك، ثم ولاة هشام العراقيين سنة 105 هـ، فأقام بالكوفة طالت مدته...ينظر الزركلي، معجم الأعلام، حرف الخاء، ص 297.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 216.

(6) عبد الفتاح سليم، اللحن في اللغة العربيّة/مقاييسه ومظاهره، دار المعارف، القاهرة، ط/1، 1409هـ/1989م، ص 16.

(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/4، ص 27.

(8) المصدر نفسه، ج/4، ص 26.

(9) المصدر نفسه، ج/4، ص 26.

(10) حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 200.

التي تعرّضت لتلك العمليّات (Loan-words)، أي الكلمات المقترضة. أمّا العرب فقد أطلقوا على هذه العملية لفظ التعريب، وعلى الألفاظ المقترضة الألفاظ المعربة⁽¹⁾

وبما أنّ الاقتراض اللغويّ هو أحد وسائل الوضع اللغويّ المصطلحيّ، وأحد الآليات التي تسهم في التطوّر اللغويّ ونموّه، فإنّنا قد نجد له مقابلات مصطلحيّة عند العرب كالاقتقاق، والقياس، والنحت، والارتجال، وكلّ تلك الطرائق التي بها تكتسب اللّغة مفردات جديدة.

وباعتبار أنّ مستوى الوحدات المعجميّة هو الأكثر تأثراً بظاهرة الاحتكاك اللغويّ، نظراً لما تشهده بعض اللّغات حين تتأثر بلغات أخرى، فتتسرّب الكثير من المفردات إلى اللّغة الآخذة، وتبنيها حسب ما تقتضيه الحاجة، فقد دخل المعجم العربيّ العديد من الألفاظ من لغات أخرى على سبيل الاقتراض والاقتراس اللغويّين، وقد دوّن الجاحظ هذه الظاهرة في بعض كتاباته المبثوثة في مؤلّفاته.

ويؤكّد بعض الباحثين أنّ "معظم ما انتقل إلى العربيّة من اللّغات التي احتكّت بها كاليونانيّة والفارسيّة مثلاً يتّصل بنواح مادّيّة أو علميّة، أو بنظم إداريّة امتاز بها اليونانيّون والفرس آنذاك، وأخذها عنهم العرب الذين انطلقوا بعد الإسلام في رحاب جديدة من الرقي والتقدّم، ووجدوا أنفسهم أمام أشياء كثيرة ليس في ألفاظهم ما يدلّ عليها، فاقترضوها وأدخلوها في المعجم العربيّ، إمّا بلفظها، أو بإيجاد المقابلات اللّفظيّة العربيّة لها على وفق الأنظمة الصوّتيّة والصرفيّة الموجودة في العربيّة، ومن جانب آخر منحت العربيّة نفسها للنّاطقين بغيرها، فاقترضوا ما شاؤوا من ألفاظ وأساليب"⁽²⁾.

وإذا كان مصطلح الاقتراض اللغوي حديث العهد، فإنّ العرب الأقدمين اهتموا إليه، ولكن بمسمّيات أخرى كاللّخيل والمعرب والمولّد، وغيرها من المصطلحات التي حفلت بها كتب التراث اللغويّ، وكلّها تعبّر عن نتاج التأثير والتأثر، والأخذ والعطاء الذي ميّز اللّغات من خلال امتزاج واختلاط بعضها ببعض.

وعلى الرّغم من أنّ العربيّة أعطت أكثر ممّا أخذت، فإنّ العرب قد اقتبسوا عدداً من ألفاظ الأعاجم الّذين نزلوا بالمدن والحواسر العربيّة، وقد أشرنا في السّابق إلى بعض النّصوص التي تبين بعض الألفاظ الفارسيّة التي علق بها أهل المدينة وأهل الكوفة، حين نزل بهم ناس من الفرس⁽³⁾.

ويبيّن الجدول التّالي بعض تلك الألفاظ التي تداولها أهل المدينة، وما قابلها من الكلمات العربيّة⁽⁴⁾:

الكلمات الأعجميّة	الكلمات العربيّة
الخريز.	البطيخ.
الرزق.	السّميط بضم السّين (وهو الأجرّ أو القرميد القائم بعضه على بعض) ⁽⁵⁾ .
المزور.	المصوص (وهو نوع من قصب السّكر).
الأشترنج.	الشّطرنج.

(1) سميح أبو علي، تعريب الألفاظ والمصطلحات وأثره في اللّغة والأدب من العصر الجاهلي حتى نهاية ق / 4هـ، عمان، الأردن، د/ط 2003، ص 41.

(2) هادي نهر، علم اللّغة الاجتماعي عند العرب، ص 130.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 20 / 19.

(4) أليس كوراني، اللّغة والمجتمع عند العرب، (الجاحظ أنموذجاً)، ص 76.

(5) ينظر الزمخشري، أساس البلاغة، ص 308.

وهذا مخطّط آخر للكلمات الأعجمية التي تداولها أهل الكوفة، وما قابلها من الكلمات العربية⁽¹⁾:

الكلمات العربية	الكلمات الأعجمية المقترضة
المسحاة (آلة للرفس، وهي كالمجرفة يجرف بها الطين أو نحوه، جمعها مساح)	بال
الحوك (ما نسج من الثياب)	الباذوج
مربعة (يقال أرض مربعة، أي كثيرة اليرابيع)	الجهارسوك
القثاء.	الخيار
المجدوم (المصاب بمرض الجدام، أي البرص)	ويذي

فالجداول السابق يعرض لنا بعض الألفاظ الأعجمية التي أصبح العربيّ يستخدمها في حديثه، "ويرى الجاحظ أنّ هذا الاقتباس كان نتيجة لاحتكاك أهل الكوفة بالأعاجم بسبب القرب الجغرافيّ للكوفة من بلاد التّبط، وبالتالي نشوء العلاقات التجاريّة أو الاجتماعيّة بينهما، والشّيء نفسه يكون لأهل البصرة لو ابتعدوا عن الديار العربيّة"⁽²⁾.

ويذكر الجاحظ في بيانه أنّه من الشعراء العرب من كان يقتبس اللفظ الفارسيّ، ويتملّح بإدخاله في شعره، كتلك الأبيات للشاعر أسود بن أبي كريمة، حيث يقول⁽³⁾

لَزِمَ الْغُرَّامُ ثَوْبِي	بُكْرَةً يَوْمَ سَبْتِ
فَتَمَّائِلْتُ عَلَيْهِم	مَيْلَ زَنْكِيٍّ بِمَسْتِي
قَدْ حَسَا الدَّادِيَّ صِرْفَا	أَوْ عُقَّارَا بَايْخَسْتِ
ثُمَّ كُفْتَمُ دُورٍ بَاد	وَيَحْكُمُ أَنْ خَرَّ كُفْتِ
إِنَّ جِلْدِي دَبَّغْتُهُ	أَهْلُ صَنْعَاءَ بِجَفْتِ
وَأَبُو عَمْرَةَ عِنْدِي	أَنْ كَوْرُودَ نَمَسْتِ
جَالِسٌ أَنْدَرُ بَكْتَاد	أَيَا عَمْدٍ بِيَهَشْتِ.

فقد جعل الشاعر كلامه مزيجاً بين العربية والفارسية، "فأجرى في أبياته السابقة اثنتي عشرة كلمة فارسية منها ثلاثة أسماء هي: (مستي) بمعنى: السكر وإدمان الشراب و(بايخست) بمعنى الشراب على الرقيق، و(جفت) بمعنى: ثمره، و(فعلان) هما: (كفتم) بمعنى قلمت، (كفت) بمعنى: قلت، واسم إشارة هو (آن) بمعنى هذا، و(صفتان) هما (خر) بمعنى: بليد أحق، و(كوربد) بمعنى: أعمى وأعور، وحرف جر هو (اندر) بمعنى: في، ونهي هو (بكتاد) بمعنى لا تجعل، و(جار وجرور) هما (بمشت) بمعنى في الجنة أسلوب استغراب هو (دورباد) بمعنى: معاذ الله"⁽⁴⁾

وكذلك فعل العماني الشاعر⁽⁵⁾ عندما مدح الخليفة هارون الرشيد، فأدخل في أرجوزته بعض الكلمات الفارسية، فقال:⁽⁶⁾

(1) ينظر أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب (الجاحظ أنموذجاً)، ص 76 / 77.

(2) المرجع السابق، ص 77.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 143 / 144.

(4) عبد الفتاح سليم، اللحن في اللغة/ مظاهره ومقاييسه، ص 17.

(5) العماني: لم يتم العثور على ترجمة له.

(6) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/ 1، ص 142.

من يلقه من بطل مُسْرِنِدٍ في زعفة مُحْكَمَة بالسَّرد
تجولُ بين رأسه والكَرْد
لما هوى بين غياض الأسد وصار بين كفّ الهزبر الورد
آلى يذوق الدهر آبِ سَرْدٍ

فقد اقتبس الشاعر من الفارسيّة كلمتي (الكرد) التي تعني: العنق، و(آب سرد) التي تعني: الماء، ومزج الفارسيّ بالعربيّ في كلامه، وربما لجأ إلى ذلك استملاحاً لبعض ألفاظ الفرس، أو تأثراً بحركة الاقتباس من لغات الأعاجم، تلك الحركة التي نشطت "بعد الفتوح الإسلاميّة، وترجمة علوم الأمم المغلوبة وآدابها، بعد الاحتكاك والامتزاج بين العرب وتلك الأمم داخل المجتمع العبّاسيّ"⁽¹⁾.

ولنا في كتاب البخلاء نماذج كثيرة عن تلك الألفاظ الأعمميّة التي يستخدمها متحدّث اللّغة العربيّة في حديثه، ومن ذلك ما أورده الجاحظ في قصص أهل خراسان وأهل مرو، فقد استخدمت كلمة "الطّباهج"⁽²⁾، بفتح الطّاء للتعبير عن اللّحم المشرّح بتشديد الطّاء، وفي قصّة زبيدة بن حميد⁽³⁾ الذي لجأ إلى استخدام كلمة "الجوارشن"⁽⁴⁾، وهي كلمة فارسيّة تعني الدّواء⁽⁵⁾. وفي القصّة ذاتها يستخدم بعض الشّخصيات كلمتي "الخوان"⁽⁶⁾ بضم الخاء، وهو ما يؤكل عليه، و"التّخت"⁽⁷⁾ الذي يعني الوعاء الذي تُصان فيه الثّياب، و"الترّد" الذي يعني الصّندوق ويسمّى أيضاً "الترّدشير"، كلّها كلمات فارسيّة معرّبة⁽⁸⁾.

ب- شيوخ الألفاظ المعرّبة والدّخيلة:

قد يشعر القارئ حين يطالع مضمون هذا العنصر أنّه تكرر لما رأيناه في مجال الاقتراض والاقتباس، نظراً لما بين هذه المصطلحات وتلك من تداخل وتشاكل، إذ من الصّعب أن نتبيّن حدوداً وفوارق بينها، غير أنّ ما أرمي الوصول إليه من خلال هذا التّمييز هو أنّ ظاهريّ الاقتباس والاقتراض أثارهما الجاحظ كظاهرتين بارزتين في أعمال بعض شعراء عصره، نظراً لعامل التّأثر بالتّوسّع الحضاريّ والثّقافيّ الذي مسّ اللّغة على الخصوص، أمّا ظاهرة المعرّب والدّخيل، فقد ثبت حضورها في كتاباته ومؤلفاته شخصيًّا.

من البديهيّ أنّ اللفظ المعرّب لا يكون كذلك إلّا إذا خضع لمنهاج العرب في لغتهم كإدخال الألف واللام في أوّل الاسم، وإخضاعه لقواعد الإعراب، فيصبح اللفظ خاضعاً لأعراف العرب اللّغويّة، أمّا الدّخيل فهو "كلّ كلمة أدخلت في كلام العرب، وليست منه"⁽⁹⁾. فالمتفق عليه أنّ كلاً من المصطلحين (المعرّب والدّخيل) يعبران عن كلّ ما هو ليس من كلام العرب، غير أنّه أدرج فيه من أجل إشباع أغراض تواصلية بالدرجة الأولى.

فمن المتعارف عليه أنّ الألفاظ تهاجر مع هجرة مستعمليها، فاللّغة ملازمة لأصحابها أينما حلّوا وارتحلوا، لأنّ اللّغة فرع من فروع المعرفة تنتقل بين النّاس كلّما حدث التّواصل بينهم في شتى شؤون الحياة، واللّغات

(1) أليس كوراني، اللّغة والمجتمع عند العرب (الجاحظ أنموذجاً)، ص 77.

(2) الجاحظ، البخلاء، ص 23.

(3) ينظر البخلاء، ص 35.

(4) ينظر المصدر نفسه، ص 36.

(5) المصدر نفسه، ص 35.

(6) المصدر نفسه، ص 36.

(7) المصدر نفسه، ص 36.

(8) المصدر نفسه، ص 72.

(9) ينظر التاج، مادة (د، خ، ل)، وينظر اللسان المادة نفسها.

متداخلة ببعضها، ولعلّ من دلالة الحيويّة في اللّغات أنّها تتقبّل من غيرها من اللّغات، كلّما جدّت الحاجة إلى هذا، ولقد حدث أن دخل في العربيّة مادّة غريبة وافرة من أصول عدّة، فيها الإغريقيّ واللاتينيّ والفارسيّ بله الموادّ ذات الأصول السّامية...⁽¹⁾.

فمثلاً أمدّت اللّغة العربيّة لغات أخرى بموادّ كثيرة عبر مختلف العصور، فإنّه -بالمقابل- قد دخل عدد ليس بالقليل من ألفاظ اللّغات الأخرى إلى العربيّة، وهذا أمر طبيعيّ أوجده -كما أسلفنا- حاجة الإنسان إلى أخيه الذي يشاركه أعباء الحياة في المجتمع الذي ينتمي إليه، بما أنّ اللّغة تعدّ "أقوى الروابط بين أعضاء هذا المجتمع، وهي في الوقت نفسه ترمز إلى حياتهم المشتركة، وضمان لها"⁽²⁾، وهي وثيقة الصّلة بالإنسان وبيئته.

ولعلّ تاريخ هجرة الألفاظ من اللّغة الأصل إلى اللّغة الهدف قدّم قدم التّاريخ الإنسانيّ، ولا سيما حين نشطت التّجارة بين الشّعوب ومختلف الأمم، وشاع بينها تبادل المنافع في مختلف المجالات.

ونظراً لتلك العوامل، فقد باتت الحاجة ملحّة إلى استعمال العرب لألفاظ غير ذات الأصل العربيّ، وذلك بدافع مساندة ركب الحضارة الذي أصبح علامة مميّزة في عصر الجاحظ، حيث أصبحت البيئة اللّغويّة العربيّة بحاجة شديدة إلى الاستعانة بالمعجم الأجنبيّ الوافد مع وفود أصحابه من الفرس واليونان، وغيرهم على البلاد العربيّة؛ ولكن لا بدّ من الإشارة -ونحن نقول هذا الكلام- بأنّ الحاجة إلى إدراج اللفظ الأجنبيّ في المعجم العربيّ لا يعدّ عجزاً في اللّغة العربيّة، وإنّما إرضاء لتلك المصالح المشتركة بين العرب وتلك الأمم المجاورة لهم من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذا التّبادل اللّغويّ هو نتاجٌ للامتزاج الحضاريّ الذي ميّز عصر الجاحظ، وهذا أمر يكاد يكون ظاهرة عامّة في كلّ اللّغات، وقد سلكت العربيّة مسلك غيرها من اللّغات"⁽³⁾.

وقد تصادفنا هذه الظّاهرة ونحن نتصفّح كتابات الجاحظ، حيث تصوّر لنا "بشكل واضح، إذ أنّنا نستطيع أن نقف فيها على أمثلة من الألفاظ الفارسيّة واليونانيّة والهنديّة والآراميّة والعبريّة من أسماء الأدوات والأطعمة والأشربة وغيرها ممّا عربّ وكان مستعملاً في عصره"⁽⁴⁾. إذ من الطبيعيّ أن تتأثّر لغة الجاحظ بلغة عصره، فالإنسان ابن بيئته كما هو معروف، تلك البيئة المنفتحة على الثقافات والحضارات على تنوّعها واختلافها.

وقد اتّصلت أغلب الألفاظ المعرّبة بالحياة الاجتماعيّة، التي تفرض على مستعملي اللّغة تداولها والتّعامل بها؛ ولعلّ أغلب ما دخل المعجم العربيّ من الألفاظ كان من لغة الفرس واليونان، حيث عمد العرب "إلى تحوير بعض الألفاظ عن بنيتها الأصلية وجعلها على نسج الكلمات العربيّة، وأسموها بالألفاظ المعرّبة، والبعض الآخر من الألفاظ الأجنبية تركوها على صورتها الأصلية، وأسموها بالألفاظ الدخيلة"⁽⁵⁾.

وفيما يلي بيان لبعض الألفاظ المعرّبة:

1- اللفظ الفارسيّ المعرّب والدخيل:

(1) إبراهيم السامرائي، دراسات في اللّغة، مطبعة العاني، بغداد، د/ط، 1961، ص 136.

(2) المرجع نفسه، ص 140.

(3) طيبة صالح الشدر، ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ، ص 441.

(4) محمد عويس، المجتمع العباسي من خلال كتابات الجاحظ، ص 220 / 219.

(5) طيبة صالح الشدر، ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ، ص 441.

يقول الجاحظ: "وقد يجب أن نذكر بعض ما انتهى إلينا من كلام خلفائنا من ولد العباس، ولو أن دولتهم عجمية خراسانية، ودولة بني مروان عربيّة أعرابيّة وفي أجنادٍ شامية"⁽¹⁾.

فصّ الجاحظ السابق يلخص حال الدولة تحت حكم بني العباس، فهو إذ يقارن بينها ودولة بني أمية في ظلّ حكم بني مروان، إنما يقارن بين شؤون كثيرة بينهما، منها ما هو سياسي، ومنها ما هو واجتماعي وثقافي وحضاري...، وقد أكد خلال موازنته هذه على العجمة والخراسانية كصفتين تميّزت بهما دولة بني العباس، كما أكد على العروبة والأعرابيّة كصفتين ميّزتا دولة بني مروان.

فالأعجمي هو من في لسانه عجمة، ولا يفصح بالعربيّة، ثم ربط تلك العجمة بأصولها الخراسانية، من خراسان، وهو الأمر الذي يدعوننا إلى الجزم بأنّ العناصر الخراسانية ذات الأصول الإيرانية الفارسية قد حلّت بأرض العرب بأعداد كبيرة في ظلّ الخلافة العباسية، وقد بلغت سدة الحكم، وتولّت مناصب مهمّة في الدولة كالوزارة -مثلا-، غير أنّ هذا لا يعني انتفاء النّفوذ العربيّ، كما يعتقد بعض الدارسين، بل كان للخليفة العربيّ "قواد من العرب، كما كان له قواد من الفرس، وكان له ولاة من العرب، وولاة من الفرس"⁽²⁾.

ومن هذا المنطلق فقد تلاقحت الحضارتان العربيّة والفارسيّة في تلك الحقبة، وكان لذلك التّلاقح الأثر الكبير في إدخال الدّوق الفارسيّ في العادات والتقاليد، ومختلف الأنماط الثقافيّة بما في ذلك لغة التّخاطب الشّفهيّة أو المكتوبة؛ فقد "أثرت اللّغات الإيرانيّة في عربيّة العراق تأثيراً قوياً، وكثرت في اللّغة العربيّة الألفاظ الإيرانيّة المعرّبة بصورة واضحة"⁽³⁾، ذلك لأنّ العباسيين "قد بعدوا عن حياة البدو بعدا كبيرا، كما لم يفعل أمويّ أيّاً كان"⁽⁴⁾، لذلك فقد باتت مواكبة الحدث بما يحمله من مستجدّات في شتى شؤون الحياة أمراً محتوماً.

ولهذا فقد انتقلت إلى العربيّة الكثير من ألفاظ الفرس الوافدين على أرض العرب في العراق، وكان لتلك الألفاظ صدى قوياً تأثرت به اللّغة العربيّة، لما لها من صلة قويّة بمختلف مناحي الحياة الاجتماعيّة الجديدة، فشاع من اللفظ المعرّب والدّخيل ما يندرج في حقل ألفاظ الطّعام والشّراب واللبّاس، والأدوات المنزليّة، والمعدّات الحربيّة، والأدوات التي يستعين بها النّاس في مهنتهم كالزّراعة والصّناعة والحداثة، وبعض أسماء الحيوان والنّبات، وأسماء المعادن والرّياحين، وقد أشار الجاحظ إلى هذه الظّاهرة في كتبه في أكثر من موضع، ورصد لنا في كتبه المختلفة عددا كبيرا من الكلمات المعرّبة التي وجدت طريقها إلى اللّغة العربيّة من خلال التّصرّف في أبنيتها، وإبدال بعض حروفها، وتخفيف بعض مقاطعها، فكشف بذلك النّقاب عن مدى تأثر أهل العراق، وخاصّة الجيوش العربيّة الفاتحة بالسّمات اللّغويّة الفارسيّة.

وفيما يلي عيّنا مما عربّ من الألفاظ ذات الأصل الفارسيّ:

1.1 ألفاظ الطّعام:

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 366.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، بيروت، د/ت، ج/1، ص 35.

(3) طيبة صالح الشدر، ألفاظ الحضارة العباسية من خلال متابات الجاحظ، ص 443.

(4) محمد عويس، المجتمع العباسي من خلال كتابات الجاحظ، ص 209.

الفصل الرابع: الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ، صوره وآثاره.

أصله	اللفظ
كلمة فارسيّة معرّبة تعني: "مرق يعمل من اللحم والخلّ، معرّب سكبّار، وهو مرّكب من ((سكّ)) أي: خلّ، و((با)) أي: طعام" ⁽²⁾ .	السكّجاج ⁽¹⁾
ويسمّى أيضا الفالوذ، والفالودج، جمعه فالوذجات، فسره الجاحظ بأنّه طعام العجم. وهو في معجم الألفاظ الفارسية المعرّبة: "حلواء تعمل من الدقيق والماء والعسل، وهي أطيب الحلوات عند العرب، ومنه قول بعضهم: أمير يأكل الفالوذ سرّا ويطعم ضيفه خبز الشعير. وفيها لغات: الفالودج والفالودج والفالوذق، وهي معرّبة عن يالودة" ⁽⁴⁾ .	الفالوذق ⁽³⁾
"طعام من بيض وبصل ولحم، فارسيّة تباهة" ⁽⁶⁾ .	الطباهج ⁽⁵⁾
فارسيّ الأصل تعريب كيسران معناه: الدوائب جنس من التّمور. ⁽⁸⁾	الجيّسران ⁽⁷⁾
لحم مقطّع إلى قطع صغيرة، ويطبخ، وفي القاموس المحيط: ما اقتطع من اللحم صغارا ويطبخ وهو معرّب. ⁽¹⁰⁾	الشّبارقات ⁽⁹⁾
"العنب المطبوخ، مرّكب من ((مي)) أي: خمر، ومن ((بخته)) أي: مطبوخ، وهو عسل العنب. لكنّ الأطباء يغلّونه مرّة ثانية بالسكر والعسل" ¹² .	مبيختج ⁽¹¹⁾
"نوع من الحلويّات يصنع من السكر، وعند الأطباء نوع من الأدوية، وهو تعريب كوارشن، وأصل معناه الهضّام" ⁽¹⁴⁾ .	جوارشن ⁽¹³⁾
"من الحلواء، شبه القطائف، يودم بدهن اللّوز، تعريب الوزينة" ⁽¹⁶⁾ .	اللّوزينج ⁽¹⁵⁾
"تعريب كاك وهو خبز يعمل مستديرا من الدّقيق والحليب والسكر" ⁽¹⁸⁾ .	الكعك ⁽¹⁷⁾
الباذنجان "معرّب باذنجان بالفارسيّة، ومعناه بيض الجان: نبات يُعرف عند العامّة بالبتنجان والبيدنجان" ⁽²⁰⁾ .	الباذنجان ⁽¹⁹⁾

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 23 / 24.

(2) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط/2، 1987 / 1988، ص 92.

(3) الجاحظ، البخلاء، ص 229، وينظر البيان والتبيين، ج/1، ص 18.

(4) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، 121.

(5) الجاحظ، البخلاء، ص 47.

(6) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 111.

(7) الجاحظ، البخلاء، ص 197.

(8) السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة ص 49.

(9) الجاحظ، البخلاء، ص 203.

(10) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج/2، دار الحديث، القاهرة، د/ط، 1429هـ / 2008م، ص 666.

(11) الجاحظ، البيان والتبيين، ص 6.

(12) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 148.

(13) الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، ص 64.

(14) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 40.

(15) الجاحظ، الرسائل، ج/1، كتاب صناعات القواد، ص 391. وينظر البخلاء (لوز)، ص 337.

(16) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 142.

(17) الجاحظ، البخلاء، ص 201.

(18) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 136.

(19) الجاحظ، البخلاء، ص 122.

(20) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة ص 15.

2.1 أسماء النباتات والحيوانات:

أصله	اللفظ
ذَكَرَتْ هَذِهِ اللَّفْظَةُ فِي مَعْجَمِ اسْتَأْنِجَس بِأَنَّهَا بَدُورٌ لَشَجَرَةٍ تَنْبَتُ عَلَى الشَّوْاطِئِ، وَهِيَ فَارْسِيَّةُ الْأَصْلِ. ⁽²⁾	بِأَذَامِك ⁽¹⁾
ذَكَرَهَا الْأُسْتَاذُ عَبْدِ السَّلَامِ هَارُونَ بِأَنَّهَا كَلِمَةٌ فَارْسِيَّةٌ مَعْرَبَةٌ، وَمَعْنَاهَا الْجَزْرُ، وَهُوَ نَبَاتٌ مَعْرُوفٌ تَتَوَكَّلُ أَصُولُهُ وَتَرْتَبِي، وَالْجَزْرُ لَيْسَ عَرَبِيَّ اللَّفْظِ... ⁽⁴⁾	الزَّرْدِكُ ⁽³⁾
ضَرَبَ مِنَ الرِّيحِاحِينَ يَنْبَتُ فِي الْمِيَاهِ الرَّكَدَةِ، لَهُ أَصْلٌ كَالْجَزْرِ، وَسَاقٌ أَمْلَسٌ يَطُولُ بِحَسَبِ عَمَقِ الْمَاءِ، فَإِذَا سَاوَى سَطْحَهُ أُورِقَ وَأَزْهَرَ، وَإِذَا بَلَغَ يَسْقُطُ عَنْ رَأْسِهِ، فَارْسِيَّةٌ ((نِيلُوْبِر)) وَهُوَ مَرْكَبٌ مِنَ ((نِيل)) وَهُوَ الَّذِي يَصْبِغُ بِهِ، وَمِنْ ((بِر)) وَهُوَ اسْمُ الْجَنَاحِ... ⁽⁶⁾	النَّيْلُوفَرُ ⁽⁵⁾
وَقَدْ ذَكَرَ الْأُسْتَاذُ عَبْدِ السَّلَامِ هَارُونَ أَنَّ الْكَلِمَةَ مَوْلَدَةٌ، وَهِيَ فَارْسِيَّةُ الْأَصْلِ. ⁽⁷⁾	
هِيَ نَوْعٌ مِنَ النَّبَاتِ لَهُ عَطْرٌ أَوْ هُوَ زَيْتُ نَبَاتٍ ذُو رَائِحَةٍ لَطِيفَةٍ، وَيَجْلِبُ السَّلَامُ وَالهُوَى لِلْعَقْلِ وَالذَّهْنِ فَارْسِيَّ الْأَصْلِ. ⁽⁹⁾	البِأَذُورِجُ ⁽⁸⁾
"دَابَّةٌ عَلَى خَلْقَةِ الصَّبِّ، إِلَّا أَنَّهُ أَعْظَمُ مِنْهُ يَكُونُ فِي الرَّمَالِ وَالصَّحَارَى، فَارْسِيَّةٌ وَرِلٌّ" ⁽¹¹⁾ .	الْوَرْلُ ⁽¹⁰⁾
فَسَّرَهُ الْقَامُوسُ مَعْرَبٌ كَاوْمِيشْ، وَالْجَمْعُ الْجَوَامِيسْ، وَهِيَ جَامُوسَةٌ ⁽¹³⁾ ، وَهَذَا مَا ذَكَرَهُ الْجَاحِظُ فِي الْحَيَوَانَاتِ حِينَ قَالَ: "وَالْجَوَامِيسُ هِيَ ضَأْنُ الْبَقْرِ. يُقَالُ لِلْجَامُوسِ الْفَارْسِيَّةِ كَاوْمَاشْ" ⁽¹⁴⁾ .	الْجَامُوسُ ⁽¹²⁾
الْفَيْلُ الْعَظِيمُ، مَرْكَبٌ مِنَ زَنْدَةِ أَيِّ ضَحْمٍ، وَمِنْ بَيْلِ أَيِّ فَيْلٍ. ⁽¹⁶⁾	الرِّتْدِيلُ ⁽¹⁵⁾
جَاءَ فِي حَاشِيَةِ الْحَيَوَانَاتِ نَقْلًا عَنْ ابْنِ سَيِّدَةَ فِي مَخْصَصِهِ أَنَّ الشَّاهْمَرَكَ هُوَ كُلُّ طَائِرٍ طَوِيلِ السَّاقِينَ. ⁽¹⁸⁾	الشَّاهْمَرَكَاتُ ⁽¹⁷⁾

- (1) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 457.
(2) ينظر معجم إستأنجس، ص 141.
(3) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 456.
(4) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/3، هامش ص 456.
(5) الجاحظ، الحيوان، ج/6، ص 364.
(6) السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، ص 155 / 156.
(7) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/6، هامش الصفحة 364.
(8) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 20.
(9) إستأنجس، معجم إستأنجس، بيروت، طبعة بيروت عن طبعة لندن، 1938، ص 1140.
(10) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 160.
(11) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 159.
(12) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 187.
(13) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج/1، ص 527.
(14) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 459.
(15) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 187.
(16) السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، ص 80.
(17) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 336، وينظر ج/4، ص 301.
(18) ينظر هامش الحيوان ج/3 ص 363، نقلاً عن ابن سيده، المخصص، ج/8، ص 152.

الفصل الرابع: الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ، صورته وآثاره.

الهزاردستان ⁽¹⁾	"العندليب، فارسيته هزاردستان، وله أيضا أسماء أخرى بالفارسيّة منها: هزار آوا، وهزار آواز" ⁽²⁾ .
السيمرك ⁽³⁾	ورد في معجم استاينجس أنّ ((السيمرك)) حيوان أسطوريّ، وأصله فارسيّ، وهو من الطيور الخرافيّة. ⁽⁴⁾
المارماهي ⁽⁵⁾	سمك شبيه بالحيات رديء الغذاء، وهو الذي يسمّى الجريّ، ويسمّى المارماهي، ويكون في أثمار البصرة، ولفظه غير عربيّ. ⁽⁶⁾ ويقول استاينجس: المارماهي من الألفاظ الفارسيّة التي تدلّ على نوع من السمك Snake-Fish. ⁽⁷⁾
كاوماش ⁽⁸⁾	"الجاموس، معرّب كاوميش" ⁽⁹⁾ .
البريد ⁽¹⁰⁾	"قيل أصله فارسيّ من بردن أي ثقل وحمل، وقيل روميّ أصله Veredus، وهو دابة البريد...، وهنا أفضل الأصل الروميّ على الفارسيّ. والبريد الرسول، ومنه قول العرب: ((الحُمى بريد الموت))، أي رسوله" ⁽¹¹⁾ .
البرذون ⁽¹²⁾	"ضرب من الدوابّ دون الخيل وأقدر من الحمر. وفي المصباح: قال ابن فارس: ((برذن الرجل برذته، إذا ثقل واشتقاق البرذون منه)). وهو بالفارسيّة بردن، ومعناه الاشتداد في العدو، ويطلق أيضا على الحصان الفحل" ⁽¹³⁾ . و"يطلق على غير العربي من الخيل والبعال، عظيم الخلق، غليظ الأعضاء، قوي الأرجل، عظيم الحوافر، جمعه براذين". ⁽¹⁴⁾
الهملاج ⁽¹⁵⁾	"تعريب ((همله)) أي البرذون" ⁽¹⁶⁾ .
ورشان ⁽¹⁷⁾	طائر شجيّ الصّوت، وهو لفظ فارسيّ معرّب. ⁽¹⁸⁾ وفي اللسان الورشان: طائر شبه الحمامة وجمعه ورشان بكسر الواو، وتسكين الرّاء مثل كروان جمع كروان على غير قياس، والأنثى ورشانة وهو ساق حرّ، والجمع الوراشين، والورشان أيضا. ⁽¹⁹⁾

- (1) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 289.
(2) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 175.
(3) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 120.
(4) إستاينجس، معجم إستاينجس، ص 718.
(5) الجاحظ، الحيوان، ج/4، ص 129.
(6) الدميري، حياة الحيوان، ج/1، ص 64.
(7) إستاينجس، معجم استاينجس، ص 1140.
(8) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 459.
(9) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 44.
(10) الجاحظ، كتاب البغال، ص 274 / 273.
(11) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 19.
(12) الجاحظ، كتاب البغال، ص 306 / 307 / 308. وينظر أيضا البيان وتبيين، ج/3، ص 20، والبلاء، ص 10.
(13) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 19.
(14) ينظر، المعجم الوسيط، ج/1، ص 82.
(15) الجاحظ، كتاب البغال، ص 307.
(16) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 158.
(17) الحيوان، ج/1، ص 138.
(18) الخفاجي، شفاء الغليل، 272.
(19) ابن منظور، لسان العرب، ج/3، ص 910.

(1) زرزور	طائر صغير، وأصله فارسيّ معرّب إلى العربيّة. (2)
(3) كركدن	دابّة تحمل الفيل على قرحها، والعامّة تشدّد النون. (4) و فارسيّته ((كركدن))، ومنه الآراميّ ويقربه الروسيّ. (5)
(6) سلحفاة	فارسيّة معرّبة، وأصلها ((سولاح باي))، وذلك أنّ لرجلها ثقبه من جسدها تدخل فيها. (7) وهي دابّة بريّة ونهرية وبحرية لها أربع قوائم، تختفي بين طبقتين صقيلتين. (8)
(9) الفنك	"فارسيّ محض، وهو حيوان فروته أحسن الفراء وأعدّها" (10).
(11) الشّاهين	"فارسيّ وهو طائر من جنس الصّقر. و((الشّة)) لغة فيه" (12).

3.1 ألفاظ بعض الملابس والأواني المنزلية:

أصله	اللفظ
<p>قليل أنّها معرّبة عن الرّوميّة، "ويحتمل أن تكون معرّبة عن الفارسيّ ((كلّة بوش))، وهو مركّب من ((كلّة)) أي: رأس، ومن ((بوش)) أي: غطاء، ولعلّ الأجدد أن يقال أنّ القلنسة لغة في القلّوسة كما تقول العامّة، وأن القلّوية مأخوذة عن الفرنسي Calotte، وعن الفارسيّ كلاه" (14).</p>	القلنسة (13)
<p>فسّره عبد السلام هارون، فقال جريّان القميص جييه، يقال بضمّ الجيم والراء، وبكسرهما، وهو بالفارسيّة ((كريان)). (16)</p> <p>وجريّان السيّف وجريانه حدّه أي شيء يجعل فيه السيّف وغمده وحماؤه. (17)</p>	جريّان (15)
<p>"كساء مدور أخضر، لا أسفل له، لحمته أو سداه من صوف، يلبسه الخواصّ من الطّماء والمشايخ وهو من لباس العجم، وهو معرّب ((تالسان))، وفُسّر بكساء يُلقى على الكتف وهو مركّب من ((طره)) وهو طرف العمامة، ومن ((سان)) وهي أداة التّشبيه" (19).</p>	الطيّلسان (18)

- (1) الجاحظ، الحيوان، ج/3، 233.
- (2) ينظر معجم إستانجيس، ص 615.
- (3) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 111.
- (4) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج/4، ص 41.
- (5) السيد أدّى شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 134.
- (6) الجاحظ، الحيوان، ج/4، ص 144.
- (7) الجواليقي، المعرّب من الكلام الأعجمي، تعليق خليل عمران المنصف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1 1419هـ/ 1998م، ص 199.
- (8) السيد أدّى شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 92.
- (9) الحيوان، ج/5، ص 484. وينظر أيضا الجاحظ، التبصر بالتجارة، ص 28.
- (10) السيد أدّى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 122.
- (11) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 187.
- (12) السيد أدّى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 104.
- (13) الجاحظ، البخلاء، ص 219.
- (14) السيد أدّى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 128.
- (15) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 384.
- (16) عبد السلام هارون، رسائل الجاحظ، ج/1، حاشية ص 384.
- (17) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج/2، ص 467.
- (18) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 345.
- (19) السيد أدّى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 113.

الدَّيْبَاج ⁽¹⁾	"معرب ديبا وهو الثوب الذي سداه ولحمته حرير. وقيل أنّ ديبا بالفارسيّة مرّكب من ((ديو)) أي: جن، و((باف)) أي: نسيج، وقالت فيه العرب: دَبَج، أي: نَقَش، ودَبَّج، أي: زَيّن والدَّبَاج والدَّيْبَاجَة إلى غير ذلك" ⁽²⁾ .
الشاذرون ⁽³⁾	"وشاذرون بالفارسيّة ستر عظيم يسدل على سرادق السلاطين والوزراء وعلى الشرفه من القصر والدار، ومنه مأخوذ أيضا (الشاذرون) الذي يسمّى أيضا تأزيرا لأنّه كالإزار للبيت" ⁽⁴⁾ .
الكوز ⁽⁵⁾	"إناء من فخار له عروة ولبيل، تعريب: ((كواز أو كوزة))، وقالت العرب كاز يكوز كوزا، أي: شرب بالكوز، واكتاز" ⁽⁶⁾ .
الكوب ⁽⁷⁾	"كوز مستدير الرأس، لا عروة له، أو لا خرطوم له، هو معرب عنكوب" ⁽⁸⁾ .
الفنجان	"تعريب بنكان وهو معروف" ⁽⁹⁾ .

4.1 ألفاظ الطبقات الاجتماعية والمهنة:

أصله	اللفظ
ورد في حاشية الجزء الأول من الرسائل أنّ الأزامردية اسم كان يطلق على طبقة الأشراف من الفرس. ⁽¹¹⁾	الأزامردية ⁽¹⁰⁾
"القويّ على التصرف، وزعيم فلاحي العجم تعريب ((دهكان))، وقيل أنّ أصل دهكان ((ده خان))، أي رئيس القرية، وقالوا فيه دهقن وتدهقن" ⁽¹³⁾ .	الدهقان ⁽¹²⁾
بمعنى الأكار وهو تحريف برزيار بالفارسيّة" ⁽¹⁵⁾ .	البازيار ⁽¹⁴⁾
ورد في حاشية الجزء الثاني من البيان والتبيين أنّ هذه الكلمة فارسيّة مكونة من كلمتين: ((أشتر)) بمعنى: جمل، ومثله ((شُتر)) بضمّتين، و((بان)) بمعنى القائد والضابط والحارس. ⁽¹⁷⁾	أشتربان ⁽¹⁶⁾

(1) الجاحظ، التبصر بالتجارة، ص 26، وينظر الحيوان، ج/4، ص 138.

(2) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 60.

(3) الجاحظ، البخلاء، ص 24.

(4) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 99.

(5) الجاحظ، البخلاء، ص 17.

(6) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 140.

(7) الجاحظ، البخلاء، ص 232.

(8) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 139.

(9) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 121.

(10) الجاحظ، مناقب الترك، ج/1، ص 15، وينظر البخلاء، ص 228.

(11) ينظر هامش الرسائل، ج/1، ص 15.

(12) الجاحظ، الجد والهزل، ج/1، ص 244.

(13) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 68.

(14) الجاحظ، الرسائل، ج/1، ص 277.

(15) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 21.

(16) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/2، ص 82.

(17) ينظر هامش البيان والتبيين، ج/2، ص 82.

البد (1)	"بلا فائدة وبلا معنى" (2).
الموبذ (3)	ورد في حاشية الجزء الثاني من الرسائل الموبذ قاضي الجوس، ورئيس الكهنة، فارسيّ معرّب. (4)
البوش (5)	وتعني الجمع من الناس، فارسيّة الأصل، أوردها استاينجس في معجمه بمعنى حشد أو مجموعة كبيرة من الناس. (6)

5.1 ألفاظ الملاهي والألعاب:

اللفظ	أصله
الترّد (7)	"شيء معروف يُلعب، فارسيّته نرد، وهو وضع ((اردشير بن بابك)) من ملوك الفرس، ولهذا أضيف إليه، فقيّل: التردشير" (8).
الشطرنج (9)	"لعبة مشهورة والسّين لغة فيه، قيل هو معرّب شدرنك، أي من اشتغل به ذهب عناؤه باطلا (شفاء الغليل)، وقيل هو معرّب شترزَنك، أي ستّة ألوان وذلك لأنّ له ستّة أصناف من القطع التي يُلعب بها..." (10).
التحت (11)	"فارسيّ الأصل وأصل معناه لوح من خشب، وهو تحت أيضا بالتركيّة والكرديّة..." (12).
بنجكان (13)	جاء في المعرّب أن ((بنجكان)) لعبة لدى الفرس تسمّى فنجان بالفارسيّة، ولكن بنجكان بالباء الفارسيّة المنقوطة بثلاث نقط، وهي تعرّب باء أو فاء. وفي الجمهرة وفي الصّحاح والقاموس أمّا بالفارسيّة بنجه. (14)
جلاهق (15)	فسر المعرّب الجلاهق بأنّها الذي يرمي به الصّبيان، وهو الطّين المدور المدملق، يُرمى به القوس، فارسيّ، وأصله بالفارسيّة جلاهقه، الواحدة جلاهقه. والاثنتان جلاهقتان. (16)
	وفسرها ((آدي شير)) بالبندق الذي يرمي والحائك، وأنّ أصله بالفارسيّة ((جله))، وهو كبة من الغزل والكثير منها جلّها، وبها سمّي الحائك بالفارسيّة، وهو أيضا ((جولها)) بالتركيّة والكرديّة. (17)

- (1) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، 144.
(2) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 32.
(3) الجاحظ، الرسائل، الحنين إلى الأوطان، ج/2، ص 408.
(4) ينظر هامش الرسائل، ج/2، ص 408.
(5) الجاحظ، البخلاء، ص 82.
(6) إستانجس، معجم إستانجس، ص 207.
(7) الجاحظ، البخلاء، ص 64.
(8) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 151.
(9) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 19.
(10) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، دار العرب للنبتاني، القاهرة، ط/2، 1987/1988، ص 100.
(11) الجاحظ، البخلاء، ص 36.
(12) السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، ص 34.
(13) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 18.
(14) الجواليقي، المعرّب، ص 237.
(15) الجاحظ، الحيوان، ج/3، 191.
(16) الجواليقي، المعرّب، ص 96.
(17) السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، ص 43.

المهرجان: عيد الفرس، مركّب من مهر بمعنى المحبّة، ومن كان بمعنى المتّصلة. وكان المهرجان يوافق أول الشتاء، ثم تقدّم عند إهمال الكبس، حتّى بقي في الخريف، وهو اليوم السادس عشر من شهر ((مهر))، وذلك عند نزول الشمس أول الميزان. ⁽²⁾	مهرجان ⁽¹⁾
الطنبور والطنبار من آلات الطّرب ذو عنق طويل، وستّة أوتار، معرّب ((تنبور))، أصله ((دنبه بره)) أي آلية الحمل، سمّي به على آلية التشبيه. ⁽⁴⁾ كما روي عن الأصمعي أنّ الطنبور دخيل، وإمّا شبهه بألية الحمل، وهي فارسيّة ((دنب بره))، فقبل طنبور والطنبار لغة فيه. ⁽⁵⁾	طنبور ⁽³⁾

2- اللفظ اليوناني المعرّب والدّخيل:

هاجرت إلى العربيّة ألفاظ يونانيّة الأصل، فأدخلت فيها وعرّبت شأنها شأن الألفاظ الفارسيّة، غير أنّها لم تكن تضاهي اللفظ الفارسيّ عددًا، فقد كان للثقافة اليونانيّة وعلوم اليونان تأثير كبير في العرب والمسلمين بشكل عامّ، وخاصّة الفلسفة اليونانيّة والرياضيّات والطّب، وقد كان العرب يقتبسون الألفاظ اليونانيّة في كلّ هذه المجالات، وقد أصبح العراق في زمن الخلفاء العبّاسيّين أهمّ منبع للثقافة اليونانيّة العلميّة، فنجد الألفاظ اليونانيّة المعرّبة في كلّ فرع من فروع العلوم الرياضيّة والطبيّة والفلسفة⁽⁶⁾، وذلك بسبب ترجمة العلوم اليونانية والاحتكاك بعلماء اليونان، وقد عرض لنا الجاحظ بعض الألفاظ والمسمّيات اليونانيّة المعرّبة التي نوضّحها في الجدول التالي:

أصله	اللفظ
من الألفاظ اليونانيّة التي دخلت اللغة العربيّة في زمن الجاحظ مع التّزوح الحضاريّ للثقافة اليونانيّة، ففي المعرّب الإقليم: ليس بعربيّ محض ⁽⁸⁾ ، أمّا في العجم الكبير فقد فسّرت لفظة إقليم: "الأصل يونانيّ، وهو منطقة، وهو بالمعنى نفسه في السّريانيّة: قسم من الأرض تتشابه أجزاؤه في مظهر أو أكثر من المظاهر الطّبيعيّة والبشريّة...". ⁽⁹⁾	إقليميا ⁽⁷⁾
كتاب المجسطي، وباللغة اليونانية ماثماتيكي سينتاكسيس، وتعني الأطروحة الرياضيّة، وهو عبارة عن رسالة بحثيّة في الفلك والرياضيّات، ألفها العالم اليونانيّ بطليموس عام 148م في الإسكندريّة، يعتقد أنّه أقدم كتاب معروف في الفلك، ترجمه للعربيّة (حنين بن إسحاق) في عهد الخليفة المأمون، ⁽¹¹⁾ الذي من خلاله "صحّ المأمون كثيرا من حسابه وأقيسته لمحيط	المجسطي ⁽¹⁰⁾

(1) الجاحظ، الرسائل، كتاب القيان، ص 173.

(2) السيد آدي شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 147.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج/2، ص 366.

(4) السيد آدي شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 113.

(5) الجواليقي، المعرّب، ص 225.

(6) طيبة صالح الشدر، ألفاظ الحضارة العبّاسية في مؤلفات الجاحظ، ص 562.

(7) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 6.

(8) الجواليقي، المعرّب، ص 71.

(9) مجمع اللغة العربيّة، المعجم الكبير، مجمع اللغة العربيّة، القاهرة، ج/1، ط/1، 1412 هـ / 1992م، ص 383.

(10) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 80.

(11) ينظر المنجد في اللغة والأعلام، ص 521.

الأرض والدرجة الأرضية، فكان أرساد علمائه أول أرساد في الإسلام، وسموا مجموع أرسادهم ((الرصد المأموني)). ⁽¹⁾ ومن الترجمة العربية ترجم الكتاب إلى اللغة اللاتينية، ثم إلى بقية اللغات الأوربية.	
آلة تُرمى بها الحجارة في الحروب، وقد أُختلف في أصلها، ويقول عبد السلام هارون: المجانيق جمع منجنيق معرب من من الفارسي ((منجنيك))، وهذه مأخوذة من اليوناني، ويضطرب اللغويون في تأصيلها من الفارسي. ⁽³⁾	المنجنيق ⁽²⁾
تؤكد معظم المعاجم بأنّ البرجاس تعني: غرض في الهواء على رأس رمح أو نحوه فارسيّتها برجاس، ومعناها هدف السهم، ولعلّ أصل اللفظة يوناني ⁽⁵⁾ ، أمّا معجم استاينجس فيؤكد أنّ اللفظة فارسيّة الأصل، وهي بمعنى أداة لنوع من اللعب في الماء، ويستعمل فيها نوع من الأدوات تشبه الرمح. ⁽⁶⁾	البرجاس ⁽⁴⁾
تعني القيان ⁽⁸⁾ ، وقد ذكرها صاحب غرائب اللغة العربية، وصنّفها ضمن الكلمات اليونانية الأصل، ولم يعلّق عليها.	القارسطونات ⁽⁷⁾
فسره صاحب غرائب اللغة العربية، بأنّه خبث الحديد أو معدن آخر على الأرجح، وهي الألفاظ اليونانية المعربة. ⁽¹⁰⁾	الفلز ⁽⁹⁾
يونانية الأصل معربة، وتعني حصة التبليط. ⁽¹²⁾	الفسيفساء ⁽¹¹⁾
يذكر الجواليقي أنّ القرطاس قد تكلموا به قديما، ويقال أنّ أصله غير عربي. ⁽¹⁴⁾ وفي غرائب اللغة: القرطاس ورق يكتب عليه، وفي اللاتيني Khartis، ووردت الكلمة في جدول الألفاظ اليونانية التي نقلت إلى العربية. ⁽¹⁵⁾	قرطاس ⁽¹³⁾
دولاب تديره دابة لاستقاء الماء، وأسطوانة عموديّة متحرّكة في فحل السفن الذي يرفع المرساة من قعر البحر، ويقابلها في اللاتينية Manganen. ⁽¹⁷⁾	منجنون ⁽¹⁶⁾
ذكرها صاحب غرائب اللغة العربية في جدول الألفاظ اليونانية، وذكر ما يقابلها في اللاتينية	دلفين ⁽¹⁸⁾

(1) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/1، هامش الصفحة 80.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/5، 298.

(3) عبد السلام هارون، حاشية البيان والتبيين، ج/3، ص 17.

(4) الجاحظ، الرسائل، مناقب الترك، ج/1، ص 21.

(5) السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، ص 18.

(6) إستاينجس، معجم إستاينجس، ص 170.

(7) الجاحظ، الترتيب والتدوير، تحقيق شارل بيلا، ص 172.

(8) ينظر الجاحظ، مناقب الترك، حاشية ص 68.

(9) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 101.

(10) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، مطبعة الإحسان/ حلب، د/1954، ص 263.

(11) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 81.

(12) ينظر رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، 262.

(13) الجاحظ، البخلاء، 143.

(14) الجواليقي، المعرب، 276.

(15) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 264.

(16) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 39.

(17) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 27.

(18) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 31.

	Dhelfin ⁽¹⁾ .
بيطار ⁽²⁾	اقتبست هذه اللفظة عن اليونانية، ولم يذكر صاحب غرائب اللغة العربية تفسيراً لها، سوى ما يقابلها في اللاتينية Ippiyatres ⁽³⁾ .
إكسير ⁽⁴⁾	فسّرت هذه اللفظة في المعجم الكبير بأنها معرّب (كسيريون) في اليونانية: وهو مسحوق مجفّف يوضع فوق الجروح، ومادّة مركّبة كان الأقدمون يزعمون أنّها تحوّل المعدن الرّخيص ذهباً. ⁽⁵⁾ ويذكر الخفّاجي أنّ الإكسير، وأهل الصّناعة تسمّيه الحجر المكرّم، وقد قال عنه أبو هلال في الصّناعتين، وابن المعتزّ في البديع إنّّه مولّد يُعاب استعماله. ⁽⁶⁾
ديماس ⁽⁷⁾	فسّرها صاحب غرائب اللّغة بالمكان العميق الذي لا يدخله نور، وأورد مثلاً على أنّ سجن الحجاج سمّي بالديماس بسبب ظلمته، ويقابلها في اللّاتينية Dhimecien، وهي من الألفاظ اليونانية التي اقتبستها العربية. ⁽⁸⁾

3- الألفاظ الهندية المعرّبة:

كانت للعرب علاقات تجارية وطيدة مع الهند، حيث كانت السلع الهندية تنتقل إلى بلاد العرب فتحمل أسماءً هندية الأصل، ومن جهة أخرى فإنّ بغداد كانت وجهةً للكثير من أطباء الهند وغيرهم من المثقّفين الذين كانوا يصطحبون معهم كتباً وصحفاً في مواضيع كثيرة منها الأدب.⁽⁹⁾
وفيما يلي بعض الألفاظ ذات الأصول الهندية التي تمّ تعريبها:

أصله	اللفظ
وهو نبات ثمره شبيه بنوى التمر، ولبّه مثل لبّ الجوز حلواً، وقشره متخلخل مثقب. معرّب بلادر، وأصل معنى بلادر بالهندية الصدقة، قيل إنّ هذا النبات يقوّي الحفظ، ولهذا يعرف بحبّ الفهم، وثمر الفهم، ولكنّ الإكثار منه يؤدّي إلى الجنون. ⁽¹¹⁾ ويذكر الأستاذ عبد السلام هارون أنّ البلادر لفظة هندية، وأنّها ثمرة يميل لونها إلى السّواد، وبداخلها مادّة إسفنجية بها شيء من الدّم. ⁽¹²⁾	البلادر ⁽¹⁰⁾
يشرح الأستاذ عبد السلام هارون هذه اللفظة بأنّها الأدوية التي تجلب من الهند من الحشيش	البزّهار ⁽¹³⁾

⁽¹⁾ رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 158.

⁽²⁾ الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 100.

⁽³⁾ رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 256.

⁽⁴⁾ الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 6.

⁽⁵⁾ المعجم اللغوي، المعجم الكبير، ج/1، ص 390.

⁽⁶⁾ الخفّاجي، شفاء الغليل، ص 40.

⁽⁷⁾ الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 229.

⁽⁸⁾ رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 258.

⁽⁹⁾ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 246.

⁽¹⁰⁾ الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 79.

⁽¹¹⁾ أدى شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص 25.

⁽¹²⁾ الجاحظ، الحيوان، ج/3، حاشية الصفحة 359.

⁽¹³⁾ الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 435. وينظر أيضاً فخر السودان على البيضان، ص 225.

والعقاقير والفلوس وغيرها، يقول البحرية وأهل البصرة لها البرهار، وقال الأب أنستاس ماري: المراد بها توابل الهند ⁽¹⁾ .	
يقول الجواليقي بأنّ الأنجاب ضرب من الأدوية، وهي جمع أنبج، وهي فاكهة هندية، وأظنه معرباً ⁽³⁾ أما أدى شير، فيقول أنّ الأنبج ثمر شجرة هندية، وهو ضربان لوزي وتفاحيّ تعريب أنه ⁽⁴⁾ .	الأنجاب ⁽²⁾
هندية معربة، أصلها ((بھط))، وهي الأرز يطبخ باللبن والسمن بلا ماء، واستعملته العرب بالهاء، فقالت بھطة طيبة، كما يقال لبنة وعسله ⁽⁶⁾ ، وذهب أدى شير إلى أنّ البهظة ضرب من الطعم أرز وماء، وهي عندهم فارسية معربة أصلها ((بتا)) أو ((بھت)) ⁽⁷⁾ .	بھطة ⁽⁵⁾

4- الألفاظ الآرامية المعربة:

أورد الجاحظ في كتاباته بعض الألفاظ الآرامية التي تتعلق بمجالات شتى من مجالات الحياة في العصر العباسي، غير أنّ أشهر تلك الألفاظ التي هاجرت إلى العربية تعنى بالشؤون الدينية التي تخصّ النصارى وغيرهم من الأمم غير الإسلامية⁽⁸⁾، وهو ما نوضّحه فيما يلي:

1.4 الألفاظ المتصلة بمجال الدين:

اللفظ المعرب	أصله ودلالته
نسطوري ⁽⁹⁾	النسطورية: أمة من النصارى، يخالفون بقيتهم، وهو بالرومية نسطورس ⁽¹⁰⁾ . ويعرفها الخفاجي في شفاء الغليل بأنّها طائفة من النصارى منسوبة إلى نسطورس معربة ⁽¹¹⁾ . ونسطورس هو "نسطور الذي ظهر في زمن المأمون، وتصرف في الإنجيل بحكم رأيه" ⁽¹²⁾ . وهناك من يرى أنّه ظهر قبل الهجرة.
إكليل ⁽¹³⁾	الإكليل لفظة عرفها رفاتيل نخلة في كتابه غرائب اللغة العربية بأنّها آرامية الأصل، وتعني التّاج ⁽¹⁴⁾ .
مطران ⁽¹⁵⁾	كبير النصارى وعابدهم، ويتفق معظم أصحاب المعاجم على أصل الكلمة غير العربيّ دون ذكرٍ لأصلها، أمّا رفاتيل نخلة فيزعم بأنّها يونانية المنشأ، وأنّ المطران بين الأسقف والبطريك ⁽¹⁾ .

(1) الجاحظ، الرسائل، ج/1، فخر السودان على البيضان، حاشية ص 225.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 429.

(3) الجواليقي، المعرب، ص 43.

(4) السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، ص 150.

(5) الجاحظ، البخلاء، ص 181.

(6) ابن منظور، اللسان، مادة (بھط)، أو المعرب في ترتيب المعرب، ج/1، ص 147.

(7) السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، ص 29.

(8) ينظر طيبة صالح الشذر، ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ، ص 572 / 573.

(9) الجاحظ، الحيوان، ج/4، ص 458.

(10) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج/4، ص 364.

(11) الخفاجي، شفاء الغليل، تصحيح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الحرم الحسيني الكبرى، ط/1، 1371هـ/1925م، ص 260.

(12) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/4، هامش ص 458.

(13) الجاحظ، التزييع والتدوير، ص 62.

(14) رفاتيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 173.

(15) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/، ص 123.

والبطريك ⁽¹⁾ .	
ناقوس ⁽²⁾	من الألفاظ الآرامية الأصل التي قد نجد لها في معجم الألفاظ الفارسية المعربة لصاحبه ((أدى شير))، غير أنّ ما يمكن قوله هو أنّه كما استعارت الآرامية من الفارسية ألفاظا كثيرة فقد أعارت الآرامية للفارسية أيضا كلمات عديدة، ومنها هذه اللفظة التي دخلت العربية، والتي تعني: القطعة الطويلة من الخشب أو الحديد يضربونها لدعوة النَّصارى إلى الكنائس، وقد استعملت بمعنى الجرس ⁽³⁾ .
دير ⁽⁴⁾	وتعني: خان النَّصارى، والجمع أديار، وصاحبه ديار ⁽⁵⁾ ، ويؤكد رفائيل نخلة أنّ اللفظة آرامية الأصل، والتي تعني: بيت الزهبان ودارهم، وديراي منسوب إلى دير. وقد ذكرت في الفهرس المعدّ للكلمات الآرامية الأصل ⁽⁶⁾ .
بطريق ⁽⁷⁾	وردت اللفظة في القاموس بأثما سيد المحوس وجمعه بطارقة ⁽⁸⁾ ، وفي شفاء الغليل قائد الروم ⁽⁹⁾ ، أمّا في الألفاظ الفارسية المعربة، فتعني الرَّجل المختال المزهو ⁽¹⁰⁾ .
سفر ⁽¹¹⁾	وهو الكتاب الكبير، أو الجزء الكامل من التّوراة، وهي من الألفاظ الآرامية والسريانية ⁽¹²⁾ .

2.4 ألفاظ المهن والوظائف:

أركند ⁽¹³⁾	كلمة آرامية، وهي في هذه اللّغة ((أركونطا))، وهي من اليونانية ((Arken)) أي: رئيس ومقدّم وقائد. وإذا خُصّ بالخيّل كان معناه رأس أصائل الخيل، أو يكون رأسا لخيّل أصائل ⁽¹⁴⁾ .
أكار ⁽¹⁵⁾	وتعني: حرّاث، وهي ذات أصل آرامي، وفي اللاتينية ((Akree)) ⁽¹⁶⁾
ناطور ⁽¹⁷⁾	يجمع معظم أصحاب المعاجم أنّ هذه اللفظة ذات أصل غير عربي، وأثما تعني: حافظ الشجر والتخل والكرم، وقد صنّفها رفائيل نخلة ضمن الألفاظ الآرامية الأصل، فقال: ناطور حارس الكرم أو نحوه. فالظاء العربية يقابلها الطاء في الآرامية ⁽¹⁸⁾ .

3.4 الألفاظ المتعلقة بالطعام:

- (1) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 269.
- (2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 48.
- (3) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 208.
- (4) الجاحظ، الرسائل، فصل ما بين العداوة والحسد، ص 372.
- (5) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج/4، ص 240.
- (6) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 182.
- (7) الجاحظ، البرصان والعميان والحولان، ص 333.
- (8) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج/1، ص 287.
- (9) الخفاجي، شفاء الغليل، ص 66.
- (10) السيد أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، ص 24.
- (11) الجاحظ، التزييع والتدوير، ص 8.
- (12) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 187.
- (13) الجاحظ، التزييع والتدوير، ص 81.
- (14) الأب أنستاس ماري الكرملّي، معجم المساعد، تح وتغ كوركيس عواد، وعبد الحميد العلوجي، دار الطلوية للطباعة بغداد، د/ط، 1396هـ/1986م، ج/1، ص 192.
- (15) الجاحظ، البخلاء، ص 129.
- (16) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 173.
- (17) الجاحظ، البخلاء، ص 197.
- (18) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 208.

الصَّحْناء ⁽¹⁾	يصنّفها رفائيل نخلة ضمن الكلمات الآرامية ومعناها: سمك صغير مملّح، وفيها لغات صحي، وفي اللاتيني Sahnite وهي طعام من سميكات ⁽²⁾ .
السّفرجل ⁽³⁾	من الألفاظ الآرامية الأصل التي دخلت إلى العربية، وفي اللاتينية Sfargle ⁽⁴⁾ .
البطم ⁽⁵⁾	يعرّف الجاحظ أشجار البطم بأنّها الحبة الخضراء بعيدة المنابت ⁽⁶⁾ ، وهي من الألفاظ الآرامية الأصل ولفظها في اللاتينية (Betmte) ⁽⁷⁾ .
النّارجيل ⁽⁸⁾	فسّر هذا اللفظ تفسيرات عدّة أشهرها تفسير أدّى شير، حيث يفسّرها بجوز الهند، وهو تعريب ((ناركيل))، ومنه النّارجيلة لآلة يُشرب بها، لأنّها قد تتخذ منه، وهو بالسريانية ⁽⁹⁾ .
الجوذابة ⁽¹⁰⁾	هي في نصوص الجاحظ تعني نوعا من الطّعام، وهو ما يتفق مع أدّى شير حين يفسّره بأنّه الطّعام الذي يُتخذ من السّكر والرّزّ والجوز واللّحم وهو تعريب ((كوراب))، أمّا بقية المعاجم فتتفق على أنّ الجوذابة نوع من الألبسة، ومنهم رفائيل نخلة الذي يفسر "جوذباء" بأنّها مدرّعة من صوف يلبسها النّوّاتي، وقد صنّفها في جدول الألفاظ الآرامية الأصل ⁽¹¹⁾ .

وقد دخل العربية ألفاظ من الآرامية تخص مختلف مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى كالأواني والملابس وموادّ البناء، وأدوات الفلاحة والزّراعة، وأسماء الحيوانات والنباتات، وأسماء الشّهور والأيام، وغيرها من الألفاظ التي يستعين بها النّاس في المجتمع لقضاء أغراضهم المختلفة.

المبحث السادس: تأثير اللهجات العربية على اللغة الفصحى ولغة العرب الأدبية:

لقد كان اهتمام الجاحظ بالخصائص اللهجيّة لفئات مجتمعه كبيرا، من خلال تتبّعه للنّوادير والأخبار المتصلة بتلك اللهجات التي تمّ عرضها في الفصل الأوّل المتعلّق بالبنية اللّغوية والمستوى الاجتماعيّ، بينما كان له تنويه على سبيل الإشارة الموجزة لبعض اللهجات العربية التي يعدّها بعض الباحثين عيوباً تأثرت بها لغة الأدب، نظراً للاحتكاك الناتج عن الامتزاج الاجتماعيّ والاقتصاديّ بين الأمصار التي لا مناص لها من هذا الواقع الجديد، الذي يفرض التعامل مع الآخر في شتى مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتجارية والفكرية والأدبية.

وقد ذكر الجاحظ تلك اللهجات ذكراً عابراً، ولم يكلف نفسه إيراد تعريف مفصّل لكلّ سمة لهجيّة، وذلك في معرض حديثه عن أكمل النّاس فصاحة وأفضلهم، وهم قريش، فقال: "من أفصح النّاس؟ فقال قائل: قوم ارتفعوا عن لخلخانية الفرات، وتيامنوا عن عننة تميم، وتياسروا عن كسكسة بكر، ليس لهم غمغمة قضاة، ولا طمطمانيّة حمير. قال من هم؟ قال: قريش..."⁽¹²⁾.

(1) الجاحظ، البخلاء، ص 114.
(2) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 192.
(3) الجاحظ، الحيوان، ج/3، ص 348.
(4) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 187.
(5) الجاحظ، الحيوان، ج/5، ص 453.
(6) المصدر نفسه، ج/5، ص 453.
(7) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 174.
(8) الجاحظ، الحيوان، ج/4، ص 130.
(9) السيد أدّى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، ص 151.
(10) الجاحظ، البخلاء، ص 127.
(11) رفائيل نخلة، غرائب اللغة العربية، ص 177.
(12) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 212 / 213.

فإذا كانت اللغة الفصحى هي لغة الأدب في العصر العباسي، واللغة الرسمية للأمة، فإنها لم تسلم من بعض السمات اللهجية التي أثرت فيها بفعل ذلك الامتزاج والاختلاط، وقد اعتبر العارفون بأسرار اللغة أنّ مقياس الفصاحة واستقامة الكلام في هذه اللغة هو التنزّه عن اللخلخائية، والعنينة، والكسكسة، والغمغمة والطّمطمانية، فهذه اللهجات العربية القديمة غير فصيحة، وتعدّ عيوباً تفقد الفصحى سلامتها وسلاستها، وأنّ أفضل سبيل للفصاحة هو استخدام لغة قريش النقيّة من تلك العيوب والشوائب .

ويمكن التعريف بتلك اللهجات في الجدول التالي:

اللهجة	منشأها	مفهومها
اللخلخائية	حوض الفرات	العجمة في المنطق، ⁽¹⁾ وهي ناتجة عن حذف حرف أو دمج في الحرف الذي يليه، كأن نحذف الهمزة في قولنا: في أمان الله، فنقول: فمان الله.
العنينة	تميم / قيس	قلب الهمزة عيناً، ⁽²⁾ كقولنا في موضع ((أن)) ((عن))، ومن الشعراء المشهورين بالعنينة ذو الرّمة. ⁽³⁾
الكسكسة	بكر	جعل بعد الكاف أو مكائفاً في خطاب المؤثّ سينا كالكشكشة، فيقولون: أعطيتكس، وأكرمتكس وأبوس وأمّس في (أعطيتك، وأكرمتك وأبوك وأمّك). ⁽⁴⁾
الغمغمة	قضاة	كلام غير بيّن، ⁽⁵⁾ بإحاطة الكلام بشيء من الإبهام والغموض، فلا يكشف على معنى بيّن، "كما يُشار بها إلى كلّ الحالات التي يستغلّق فيها المعنى بصورة عامّة". ⁶
الطّمطمانية	حمير / اليمن	يذكر بعض اللغويين أنّها تعني العجمة، وتحدّث بإبدال لام التعريف ميماً ⁽⁷⁾ ، كقولهم: طاب امهواء، يريدون: طاب الهواء. ⁽⁸⁾ ويروى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم نطق بهذه اللغة في قوله: ﴿ليس من امرّ امصيام في امسفر﴾ ⁽⁹⁾ ، يريد: ((ليس من البرّ الصيام في السّفر)).

كانت هذه أهمّ اللهجات التي ذكرها الجاحظ، والتي تجلّت سماتها في لغة العرب الأدبية في شكل عيوب نطق انحرفت عن مضمار الفصاحة، وحادت عنه.

(1) ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، هامش ص 212.

(2) أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص 129.

(3) ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، هامش ص 212.

(4) عبد الغفار هلال، اللهجات العربية نشأة وتطوراً، مكتبة وهبة القاهرة، ط2، 1414هـ/1993م، ص 164 / 165.

(5) ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج/3، ص 213.

(6) ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص 80.

(7) المرجع نفسه، ص 188.

(8) أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، صححه الشيخ محمد منير الدمشقي، مطبعة السعادة/ مصر، ط1/ 1341هـ/ 1923م، ص 188.

(9) ينظر درة الغواص، ص 249، والنهاية ج/3، ص 303، والخصائص، ج/1، ص 411.

خاتمة الفصل الرابع:

من خلال ما سبق فإننا نخلص إلى النتائج التالية:

- 1- احتكاك اللغات من المصطلحات التي يتداولها علم اللغة الحديث، غير أن هذه الآليات المتصلة بمثل هذه المفاهيم تمّ الاهتمام إليها في الدراسات اللغوية لعربية القديمة، من خلال ذلك التنوع اللغوي الذي وسم اللهجات العربية، كما ظهر في ذلك التعالق الصوتي والصري والتحوي والمعجمي، الذي نشأ بين اللغة العربية ولغات الأعاجم.
- 2- الجاحظ عالم لغوي اجتماعي محنك، عارف بالألسن التي طبعت عصره، مدرك سمات كل طبقة من طبقات مجتمع عصره، لذلك تجده يميّز بين العادات الكلامية والسمات اللغوية الخاصة بالعربي والفرسي والسندي والنبطي والصقلي...
- 3- كان منهج الجاحظ في عرضه لفكرة تفاعل الألسن فيما بينها منهج استقرار للخصائص اللغوية التي تميّز الجماعات الكلامية في عصره، فهو الخبير بالعادات الكلامية، والصفات النطقية للطبقات الاجتماعية على اختلاف أعراقها وثقافتها، والمنصهرة في مجتمع واحد.
- 4- إنّ عدم الكفاءة في أداء لغة ثانية يؤدي حتما إلى فساد اللسان، وشيوع اللحن وظهور اللكنة، وهو ما يقره الجاحظ حين عرض لبعض صور الفساد اللغوي التي جرت على ألسنة بعض من العرب ومعظم الأعاجم.
- 5- اللغة العربية لغة حيّة تفاعلت مع لهجاتها من جهة، ومع مثيلاتها من الفصيحة ذاتها أو من فصائل أخرى، من جهة أخرى، فأثّرت وتأثّرت، وأخذت وأعطت.
- 6- رغم ما لحق اللسان العربي من فساد وانحراف عن مألوف كلام العرب، جزاء اتصال العرب بالأعاجم، غير أنّ اللغة العربية لا زالت تحافظ على متانة أسسها، ورسالة أساليبها، وسلاسة مستوياتها.

خاتمة

خاتمة:

بعد هذه الدراسة التي أتت على محاولة الكشف عن مدى تأثر الأساليب اللغوية بالمعطيات الاجتماعية، وتقصي شذرات علم اللغة الاجتماعي، وتتبع ملامحه عند الجاحظ، عبر امتداد فصول هذه الرسالة، حريٌّ بي أن أقف على أهم المحطات التي استوقفتني خلال هذه المسيرة البحثية، والتي أدركتُ من خلالها -دون انقياد خلف عواطف حب الانتصار للتراث- أن ما نشره الجاحظ عبر كتبه على تنوعها واختلافها، تتلاقى وتتقاطع في غالب الأحيان مع الكثير من قضايا اللسانيات الاجتماعية (Sociolinguistics)، والتي يمكن حصرها في العناصر الآتية:

1- أشار الجاحظ إلى أن الاجتماع البشري ضرورة أوجدتها الطبيعة، وهذا الاجتماع لا بد له من وسيلة تيسر على أفراد المجتمع على اختلاف طبقاته عملية التفاهم والتراقد، بغية قضاء الحاجات، وبلوغ الأغراض، والتعبير عن الخواطر والأفكار، وقد تمثلت هذه الوسيلة في اللغة والكلام الذي يرتقي بمجتمع البشر ويسمو به عن مجتمع الحيوان الذي قد يتواصل أعضاؤه، لكن بلغة وإشارة ورموز محدودة قاصرة، لا تتعدى التعبير عن حاجات الغريزة، وإشباع نزواتها، فأدرك حقيقة الفرق الشاسع بين اللغة الإنسانية التي نشأت في أحضان مجتمع يعبر فيه أفرادها عن حاجاتهم إلى بعضهم البعض بأصوات خاضعة إلى التقطيع، تؤدي معاني ودلالات تواضعت عليها الجماعة، ولغة مجتمع الحيوان التي لا ترقى إلى مستوى لغة المجتمع الإنساني، في السمات التالية:

- حلوها من التقطيع الصوتي الذي تشكل من خلاله الألفاظ والكلمات.
- قصورها عن التعبير عن المشاعر والأحاسيس.
- انحصارها في التعبير عن الغرائز والحاجات البيولوجية.

2- لم تغب وظائف اللغة عن بديهة الجاحظ، فقد أشار ضمناً إلى دور اللغة الرائد في عملية التواصل من خلال عرضه لمفهوم البيان، ولا يخفى عن كل باحث ما للتواصل من بعد اجتماعي، وهذا ما يدعو إلى إقراره للوظيفة الاجتماعية للغة، كما أدرك من خلال ملاحظاته بعض الوظائف الأخرى، وإن لم يسمها بمسمياتها ومصطلحاتها التي يقرها علماء اللغة اليوم من أمثال ((بوهلر / Buhler))، و((جاكسون / Jakobson))، و((هاليداي / Halliday))، من خلال أطراف الرسالة اللغوية وعناصرها من متكلم ومخاطب ومرجع (سياق)...

3- عرض الجاحظ للاتصال في صورتيه اللغوية وغير اللغوية (الميتالغوية)، وميز بين نمطي التواصل اللغوي لفظاً تشكل الرموز الصوتية وخطاً تشكل رموز كتابية (خطية)، وبين فضل الكتابة والخط ودوره في حفظ الرسالة المكتوبة وصونها من النسيان، وذلك بانتقالها عبر الأجيال المتعاقبة إلى المتلقي لا تتغير ولا تزول معالمها، في إشارة له إلى مدى خلود أثرها عبر الحقب والأجيال، خلاف الرسالة الشفوية التي تفرض على المتلقي الحضور والمشاهدة.

ولم يهمل الجاحظ في حديثه عن الاتّصال دور لغة الجسد ((Kesinics))، وأهميتها في تعزيز الرّسالة الاتّصاليّة.

كما لم يحرص الجاحظ حديثه عن الاتّصال بين الإنسان والإنسان، بل تعدّاه إلى أصناف أخرى من قبيل الاتّصال بين الإنسان والحيوان، وبين الحيوان والحيوان، وبين الإنسان ومظاهر الكون، وبيّن ما لكلّ صنف من تلك الأصناف من ميزات وخصوصيّات.

4- إنّ توغّل الجاحظ في أغوار وأعماق مجتمعه، وتفاعله مع طبقاته على اختلاف أعراقها ومذاهبها وثقافتها، وملاحظاته الدّقيقة للأساليب والسّمات اللّغوية لكلّ طبقة، فهو يعرف العجميّ والعربيّ والبدويّ والقرويّ والمدنيّ والرّنديق والمعتزليّ...، ما جعله يدرك تلك الفروق اللّغويّة في مستوياتها المختلفة الّتي تميّز كلّ طبقة عن غيرها، ليهتدي إلى مسألة التّوّع اللّغويّ ((Varieties of Languages))، فيدرك أنّ لكلّ قوم ألفاظا حظيت عندهم، ممّا شكّل مجتمعات كلاميّة ((Speech Communities)) بالمصطلح المتعارف عليه اليوم في الدّراسات الّتي اهتمّت بشؤون اللّغة والمجتمع.

5- من الحقائق اللّغويّة الاجتماعيّة الّتي اهتدى إليها الجاحظ هي أنّه من الأسباب الملحّة على الفرد على تعلّم اللّغة تشعبّ مناحي الحياة، وتعدّد شؤونها من تجارة وأسفار وطلب للعلوم داخل الأقاليم العربيّة أو خارجها، ومختلف المعاملات الّتي تفرضها طبيعة الحياة، كلّ ذلك تلخّ بشكل ملحّ على تعلّم اللّغة، لكونها أداة للإفصاح عن الخواطر والأفكار، والتّعبير عن الأغراض والحاجات.

كما اهتدى إلى أن العامل الأساس الذي يدفع بالإنسان إلى استحداث اللّغة واستخدامها عامل العلاقات التي تربط بين أفراد المجتمع، هذه العلاقات التي تقضي بضرورة التعاون والترافد والتفاهم كغايات أسمى يرمي إليها الإنسان في ظل وجوده إلى جانب أخيه الإنسان، ولولا تلك الغايات والأغراض لما لجأ الإنسان إلى استخدام تلك الألفاظ والأسماء، وهذه العلاقة تقودنا إلى إدراك العلاقة الوطيدة بين اللّغة والمجتمع التي تنبه إليها الجاحظ منذ ذلك العهد، والتي نجدها اليم محط أبحاث ودراسات لدى مؤسسي علم اللّغة الحديث عامة، وأنصار المدرسة الاجتماعيّة خاصة.

6- شكّل الحديث عن اللّهجات الاجتماعيّة عند الجاحظ موضوعا واسعا عرض فيه للعلاقة بين اللّغة والطّبقة الاجتماعيّة، وتأثر البنية اللّغويّة بالبنية الاجتماعيّة، ومن ثمّ ظهور اختلافات لغويّة في المجتمع الواحد، تبعا لاختلاف طبقات النّاس وفتاتهم، وذلك نتيجة لعوامل عدّة قد تكون متّصلة بمعطيات اجتماعيّة مختلفة، كعوامل البيئية، والحضارة، والثّقافة، والتّنشئة الاجتماعيّة، وطرق التّفكير والمستوى المعيشيّ والعادات والتقاليد والمهن والوظائف الّتي يزاوها أفراد المجتمع، لذلك وجدنا الجاحظ قد تحدّث عن لغة الأطفال والنّساء والجواري والغلمان والأعراب والموالي والمولدين والتّجار والبحارة والأطباء والمعلّمين والفلاسفة والشّعراء والخطباء ورجال الدّولة واللّصوص والبخلاء...، فلا غرو أن أقرّ الجاحظ وهو يعرض للغة كل طبقة من طبقات المجتمع إنّما يؤسّس لمجال من مجالات علم اللّغة

الاجتماعي قائم بذاته، وهو مجال اللهجات الاجتماعية ((Social dialects))، واللهجات المحليّة ((Local dialects)).

7- كان للامتزاج الحضاري الذي شهده عصر الجاحظ، والذي صورّه في ثنايا بعض كتبه عظيم الأثر على ثقافة المجتمع ككلّ، والتي تميّزت بالتنوع والتعدّد نظراً لتعدّد الأعراق والجنسيّات المتعايشة في مجتمع واحد، ما أثار على لغة المجتمع الأصليّة (الفصحى)، والتي قارعتها لغات دخيلة على المجتمع العربيّ إزاء اتصال العرب بالعجم، واحتكاكهم بهم، فانعكس ذلك على الألسن، وقد تجلّت مظاهر ذلك في ما يسمّى بالتداخل اللغويّ صوتاً وصرفاً ومعجماً وأساليب، فظهرت اللُّكنة ((Accent))، واللهجات الإقليميّة ((Regional Dialects))، والعربيّة الهجين ((Pidgin Arabic))، واللّحن وبعض أشكال الفساد اللغويّ ألسنة الخاصّة والعامة من المجتمع، وقد تحدّث الجاحظ عن تلك الظاهرة باستفاضة في بيانه.

8- حرص الجاحظ على ضرورة تكييف الخطاب، وتسييقه وفق الظروف والملابسات الاجتماعيّة والثقافيّة والنفسية للمتلقّي، ومراعاة مقام ومقتضى حال المستمعين وأقدارهم، فمن ضروب مخالفة القياس مخاطبة العوامّ والسوقة بكلام الخاصّة من أهل الكلام، والعكس صحيح، حرصاً على الفهم والإفهام ونجاح الرّسالة التّواصلية.

فإذا كان الجاحظ قد أثار عبر خطابه في هذا المجال مفاهيم من قبيل "لكلّ مقام مقال"، و"مراعاة مقتضى الحال"، و"المقامات" و"الأقدار" و"الحالات"، فإنّ هناك ما يقابل تلك المفاهيم من مصطلحات أقرّها علم اللّغة الحديث من قبيل "سياق الموقف" ((Context of situation))، و"سياق الحال"، و"السياق الاجتماعيّ"، وما إلى ذلك من المسمّيات التي يدعو أصحابها من خلالها إلى مراعاة أحوال الخطاب وما يتّصل به من ملابسات وظروف متعلّقة بالرّسالة وحال المرسل والمرسل إليه والزّمان والمكان والمرجع (السياق).

ومن جانب آخر، فقد عرض الجاحظ للتغيّر الدلالي الذي يلحق بعض الألفاظ تأثراً بعدة عوامل، قد تكون تاريخية (الزّمان)، أو جغرافيّة بيئية (المكان)، أو عوامل اجتماعيّة جديدة فرضت سلطانها على اللّغة، فضلاً عن بعض المؤثرات الأخرى التي قد تكون دينية أو سياسية أو ثقافية أو تاريخية، وكل تلك المؤثرات قد يكون للمجتمع دخل في تكوينها وإنشائها، فتنحى الكلمة اعتباراً لتلك العوامل منحى دلاليّ جديداً، في ظل محيط اجتماعي جديد، وهذا ما عبّر عنه الأنثروبولوجيّ البولنديّ ((برونسلاف مالينوفسكي)) واقتدى به ((جون فيرث)) صاحب النظريّة السياقيّة.

9- لم ينجح الجاحظ إلى الانتقائية والمعياريّة، ولم يقف باللّغة عند حدود معيّنة، ولم ينبز منهجه على اختيار الأحسن من الكلام الموافق للسليقة، وأطرح ماعداه، بل راح يعرض للأساليب اللغويّة المتنوّعة في مجتمعه كما سمعها من ألسنة أصحابها، عرباً خُلصاً كانوا أو موالي أو مولّدين أو عجماء، سواء أوافقت لغتهم السليقة أم خالفتها، وهذا ما ينادي به الدّرس اللغويّ الحديث الذي يمقت المعياريّة

الانتقائية. انسجاما مع مقولة (دي سوسير) القاضية بدراسة اللغة مُعْتَبَرَةً في ذاتها ومن أجل ذاتها، إذ لم يغيّر من طبيعتها، بل نقلها كما وردت على ألسنة متكلميها باختلاف طبقاتهم. كما اهتم بالمنطوق من الكلام ومكتوبه على السواء، على نحو ما يدعو إليه رواد الدّراسات اللّسانيّة الحديثة، حيث يعدّون الكتابة نسقا تابعا للّسان⁽¹⁾، ونقلًا لِلّغة الباطنيّة وتجسيّدًا لها على شكل خطوط ورسمات.

-10

ابن منهج الجاحظ - وهو يعرض لنا هذه الوقائع اللّغويّة ذات الطّابع الاجتماعيّ - على المنهج الوصفيّ، فقد عمد إلى توصيف الظواهر اللّغويّة وتشخيص واقعها وفق المعايير الاجتماعيّة السائدة في عصره، دون أن يكشف لنا عن تلك المبادئ النّظريّة الّتي سار على هديها في إثارة ومعالجة تلك القضايا اللّغويّة في إطارها الاجتماعيّ. والمتفحّص لما يعرضه علينا الجاحظ في بعض كتبه في هذا الإطار يجده ينتقل من موضوع إلى آخر، ومن باب إلى آخر، ثمّ يعود إلى حيث بدأ، وهذه سمة بارزة في بحوث ودراسات علماء تراثنا اللّغويّ، الّذين اتّصفوا بالمعرفة الموسوعيّة، ولم يتقيّدوا بتخصّص محدّد يلتزمونه في كتبهم، على عكس ما يقوم به رواد الدّرس اللّغويّ المعاصر، الّذين يكشفون عن الأدوات والآليات المنهجية للمادّة العلميّة الّتي يعرضونها، ويعربون عن الأسس النّظريّة المهيكلة للتّخصّص الّذي يطرقونه، ليسهل علينا تأسيس فكرة واضحة عن طبيعة الخطاب المعرفيّ الّذي نتصفّحه أو نندارسه، وهذا الكلام لا يدفعنا إلى نفي تلك الخصائص والسّمات عن الجاحظ، لأنّنا لا نستطيع تقويمه بأدوات الخطاب اللّسانيّ الاجتماعيّ المعاصر، لكن من باب المقارنة والموازنة بين الخطاب المعرفيّ المعاصر، ونظيره من التّراث، نجد أنّ الأوّل مؤسّس وفق أطر منهجية قائمة على دراسة اللّغة وفق الصّوابط الاجتماعيّة، ومفصّل مقسّم ضمن حقول معرفيّة وأبواب ومفاهيم قائمة بذاتها، بينما الثّاني وإن أشار إلى قضية من القضايا أو طرح مسألة من المسائل الحسّاسة ذات الصّلة الوثيقة بمجالات علم اللّغة الاجتماعيّ في عصرنا، والّتي تدعونا إلى القول بأنّ هذه المعرفة التّراثيّة الّتي بناها علماؤنا هي النّواة الأولى والبذرة الأساس الّتي استلهم منها المعاصرون أفكارهم وآراءهم، غير أنّ هؤلاء لم يكتفوا بتلك الفكرة البسيطة، بل ألبسوها ثوب المعاصرة القائمة على تخصّص راسخ واضح المعالم والملاحح، بيّن الهويّة، يحكمه منهج واضح الأدوات والآليات، وتتمظهر مفاهيمه المتنوّعة وتتجلّى تَبَعًا للعلاقة الجدليّة القائمة بين اللّغة والمجتمع.

لذا فإنّه يعدّ ضربا من المبالغة في الحكم إذا قلت أنّ الجاحظ كان السّباق إلى التّأسيس لهذا العلم مفهوما ومنهجيا، لأنّ التّخصّص في أيّ مجال من مجالات العلم يشترط بناء خطاب معرفيّ، مؤسّس على آليات وأدوات محدّدة تحكّم توجّهاته، وتضبط خصوصيّاته، وتكثّل بالضّبط المفاهيميّ المصطلحيّ له، كحقل معرفيّ قائم بذاته، ومن جانب آخر، فإنّه إذا نفيت عن الرّجل ضلوعه في بعض قضايا هذا المجال المعرفيّ، فهذا بالمقابل ضرب من الإجحاف وعدم تقديره حقّ قدره، فهو وإن

(1) ينظر إميل بنفست، الدروس الأخيرة في السيميولوجيا واللسان والكتابة، ص 109.

لم يكشف عن الأطر المفاهيمية والمعايير المنهجية لما يعرضه من قضايا هذا العلم، فقد عالج الكثير من تلك المسائل التي يطرحها هذا العلم، ولعلّ أبرزها: التّنوعات اللّغوية، النّاتجة عن اختلاف اللهجات في عصره، ومسألة التّواصل اللّغويّ وغير اللّغويّ، والحدث الكلاميّ وعلاقته بالسياق الاجتماعيّ، والتّعرض إلى كلام الأعاجم باللّسان العربيّ الممزوج بلكنة اللّغة الأمّ، ومختلف صور اللّحن الذي أصاب اللّسان العربيّ بعد احتكاك العرب بالعجم؛ وكلّ تلك القضايا والمسائل وإن لم يعرفها الجاحظ بهذه المصطلحات المعاصرة، غير أنّها تعدّ الحجر الأساس الذي انطلق منه رواد هذا العلم المعاصرون لبناء صروح حقول معرفية بمسميات جديدة، ومنهجيات اتّسمت بالدقّة والوضوح.

وخلاصة القول، فإنّ الجاحظ وإن لم يؤثّر قصب السبق إلى وضع الأسس المنهجية والإبستمولوجية التي يختص بها علم اللّغة الاجتماعيّ، إلا أنّه - من باب الإنصاف والإقرار بالفضل، والإشادة بالصّنيع - يكفي الرّجل فخرا وعزّا أنّ ما أورده عبر آثاره العلميّة، من إشارات وتلميحات تعكس بعض الخواطر والأفكار، قد لامس أمّهات المسائل، وأثار عيون القضايا، وعالج أهمّ الحقائق المتّصلة باللّغة في علاقتها بالمجتمع، والتي يتبناها هذا العلم اليوم، ويطرحها مدافعا عنها بشدّة، غير أنّه لم يفرد لتلك المسائل وتينك القضايا فصولا أو أبوابا قائمة بذاتها، وهذا حال أغلب معاصريه كأبي هلال العسكريّ والسكّاكيّ وعبد القاهر الجرجانيّ...، وإنّما نثر تلك القضايا ذات الصّلة بهذا العلم في مختلف كتبه ومصنّفاته، ومع ذلك فإنّ تلك الأعمال كانت بمثابة أرضية مهّدت الطّريق للتّأسيس لعلم واضح المعالم، بيّن الملامح، مُصطلحا ومفهوما ومنهجيا.

كما لا يفوتني في هذا السياق أن أعبر عن أهمّ صفة توتّمتها في شخصية الجاحظ العلميّة، وأنا أتصفّح أعماله القيّمة - ولا أدعي فضل السبق بهذا الوصف - فقد تمثّلت في شخصيته غزارة معرفية قيّاسة، وموسوعيّة علمية فائقة، لكنني لن أجزم بأنّ تلك المادّة المعرفية الغزيرة قد عُرضت بمعزل عن منهج معيّن، بل سأقول بأنّها عرضت وفق نهج يختلف عن النهج العلميّ الأكاديميّ المعتمد في أيامنا في بسط المعرفة، وعرض الفكرة، وترتيب المادّة، فهو لم يسلك مسلكا واضحا في ترتيب مادّته العلميّة وتصنيف خواطره وأفكاره بشكل يبسّر للباحث في هذا المجال إشباع فضوله العلميّ بسلاسة، ويعينه على بلوغ مراده من المعرفة التي ينشدها بمرونة، ويسعى إلى الغوص والتعمّق فيها، وهذا شأن أغلب الدّراسات العلميّة في عصره، كما سلف الدّكر.

ملحق:

الجاحظ: اسمه ونسبه، كنيته ولقبه،

مولده ونشأته، شيوخه، ثقافته،

شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته، و

آثاره، وملح حول الحياة السياسيّة

والاجتماعيّة والفكريّة لعصره.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره
وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

أولاً: اسمه ونسبه.

ثانياً: كنيته ولقبه.

ثالثاً: مولده

رابعاً: نشأته.

خامساً: شيوخه.

سادساً: ثقافته.

سابعاً: مذهبه الاعتقادي.

ثامناً: شيخوخته ووفاته.

تاسعاً: أهم آثاره ومؤلفاته.

عاشراً: ملمح حول الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة لعصر الجاحظ.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

أولاً: اسمه ونسبه:

هو عمرو بن بحر بن محبوب الكنايَ اللَّيْثِيّ من بني كنانة من خزيمَة والد النّضر أبي قريش، وبنو كنانة بطن من مُضر، يقال لهم: كنانة طلحة، واللّيثيّ نسبة إلى اللّيث بن بكر بن عبد مناة بن كنانة بن خزيمَة بن مدركة، وإلى هذه القبيلة ينتسب الجاحظ⁽¹⁾.

وقد تضاربت التّقديرات حول أصله، فمنهم من يعتقد أنّه عربيّ الأصل، وينتسب إلى قبيلة مُضَرِيّة من كنانة، ومنهم من يرى أنّه كان مولى لهذه القبيلة⁽²⁾، فمن المؤرّخين من يرى أنّ الجاحظ ينتسب إلى هذه القبيلة بالولاء، غير أنّ أغلب كتب التّراجم ترجّح عربيّة أصله دون الولاء، ولعلّ من بين الحجج التي احتكم إليها أصحاب هذه الكتب هي أنّهم لم يذكروا "أنّ أحداً من أجداده وقع عليه الرّقّ، وأيضاً فإنّ أعداءه وشانئيه كانوا كثيرين، فلو كان عربيّاً بالولاء لا بالنسب، لما أغفل أعداؤه ذلك ولعيّروه به، هذا فضلاً عن موقفه من العرب ودفاعه عنهم في كتبه، وبخاصّة البيان والتبيين، وقد دافع عنهم وعن بيّانهم وفصاحتهم، وما منحهم الله به من كريم الخصال دفاعاً يبدو فيه التّعصّب الشّديد لهم"⁽³⁾.

فلو صدّقنا بفرضيّة انتمائه إلى العرب بالولاء، لكان مناصراً لتيار الشّعوبيّة الذي انتعش في عصره، وكان فكره يفيض بالخواطر التي تنتقص من شأن العرب، وتسلبهم فضائلهم، يدفعه إلى ذلك حقد دفين عنهم وعن مآثرهم مثلما فعل معاصروه، أمثال أبي نؤاس وبشار بن برد، وحمّاد عجرد، ودعبل الخزاعيّ، وأبي العتاهية...، فهؤلاء كانوا يُغضون العرب ويستصغروهم، ولا يرون لهم فضلاً. وعن الشّعوبيّ يقول الجاحظ: "فإنّ عامّة من ارتاب الإسلام، إنّما كان أوّل ذلك رأي الشّعوبيّة والتّمادي فيه، وطول الجدال المؤدّي إلى القتال، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللّغة أبغض تلك الجزيرة، وإذا أبغض تلك الجزيرة أحبّ من أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف والقدوة"⁽⁴⁾. فما هذا التّقد اللّاذع من الجاحظ للشّعوبيّين إلّا دليل على استماتته في الدّفاع عن العرب ومآثرهم، وافتخاره بأصله العربيّ.

كما كان لون بشرته المائل إلى السّواد يريب بعض المؤرّخين حول عربيّة الجاحظ الخالصة، فقد أكّد هؤلاء أنّ جدّه ((فزارة))⁽⁵⁾ كان أسود اللّون، وكان جمّالاً لعمرو بن قلع، ومنهم من أثبت هاتين الصّفتين لجدّه المباشر ((محبوب))⁽⁶⁾، غير أنّ ذلك لا يمكن أن يكون دليلاً قاطعاً على الرّقّ والولاء، "لأنّ كثيراً من العرب الخالص كانوا

(1) ينظر محمد كرد علي، أمراء البيان مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د/ط 1355هـ/ 1937م، ج/1، ص 315.

(2) ينظر شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ص 93.

(3) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 20/19.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/7، ص 220.

(5) ياقوت الحموي، معجم الأديب، مراجعة وزارة المعارف، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، د/ط، د/ت ج/16، ص 74.

(6) السمعاني المروزي، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط/1، 1382هـ/ 1962م، ص

118. ينظر فوزي السيد عبد ربه، القاييس البلاغية عند الجاحظ في كتاب البيان والتبيين، ص 19

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

سودا، وهم من أصل عربي عريق، وأما قيام جدّه ((فزاره)) أو ((محبوب)) على إبل عمرو بن قلع فلا يقوى دليلا على رقه⁽¹⁾.

ثانيا: كُنيته ولقبه:

يُكنى بأبي عثمان، ويلقب بالجاحظ، لِحِوْظِ عَيْنِيهِ، وَالْحَدَقِيّ لِنْتَوِّءِ حَدَقْتِيهِ، وَجِحْوْظِ عَيْنِيهِ، أَي بَرُوْزِهِمَا وَقَدْ أَلِفَ تِلْكَ الْأَلْقَابِ وَاسْتِسَاغَهَا بَعْدَ أَنْ كَانَ يَأْتِفُهَا، وَيَنْزَعُجُ مِنْهَا، وَيَضِيقُ بِهَا، وَيَبْدُو أَنَّ سَبَبَ تَبَرُّمِ الْجَاحِظِ وَضِيقِهِ بِتِلْكَ الْأَلْقَابِ هُوَ أَنَّ مِنْ أَطْلَقَهَا عَلَيْهِ هُمُ أَعْدَاؤُهُ وَمِنَاهِضُوهُ الَّذِينَ كَانُوا يَتَعَمَّدُونَ مَضَايِقَتَهُ بِتَذْكِيرِهِ بِأَنَّهُ مَشَوَّهٌ الْخَلِيقَةَ انْتِقَاصًا مِنْ شَأْنِهِ وَازْدِرَاءً لَهُ⁽²⁾، وَلَمَّا ذَاعَ صَيْتُهُ وَبَلَّغَتْ سَمْعَتُهُ الْآفَاقَ أَصْبَحَ يَعْرِفُ نَفْسَهُ بِهَا، وَلَا سِيَّمَا بِلِقَبِ الْجَاحِظِ⁽³⁾.

ولم يكن لتلك الألقاب سلطان يُجُولُ دُونَ الرَّجُلِ وَأَفَاقَهُ الْعِلْمِيَّةِ، وَطُمُوحَاتِهِ فِي سَبِيلِ بِنَاءِ مَجْدٍ اعْتَرَفَ لَهُ بِهِ الْعَدُوُّ قَبْلَ الصَّدِيقِ، فَ "لَيْسَ فِي هَذَا مَا يَعِيبُ أَمِيرَ الْبَيَانِ الْعَرَبِيِّ، أَوْ يُنْقِصُ مِنْ قَدْرِهِ، فَكَثِيرٌ مِنَ الْعِظْمَاءِ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ جَمَالِ الْخَلِيقَةِ نَصِيبٌ، فَقَدْ كَانَ سَقْرَاطُ - شَيْخِ الْفَلَسْفَةِ - أَيْضًا جَاحِظَ الْعَيْنِينَ، أَفْطَسَ الْأَنْفَ مَشَوَّهًا"⁽⁴⁾.

ثالثا: مولده:

لم يكن مكان ولادة الجاحظ موضع خلاف بين المؤرخين، غير أن لبّ الخلاف كان حول زمن مولده، فهو بصريّ المولد والمنشأ، وقد رجّح ياقوت الحمويّ أنّه ولد سنة 150هـ، مستندا إلى خبر منسوب إلى الجاحظ نفسه، حيث قال: "أنا أسنُّ من أبي نؤاس بسنة، ولدت في أوّل سنة خمسين ومائة، وولد آخرها"⁽⁵⁾. فالكلام المنسوب إلى الجاحظ يؤكّد أنّه ولد في السنّة الخمسين بعد المائة للهجرة، بيد أنّ بعض المؤرخين يجعلون مجال ولادته مفتوحا ما بين سنوات 155هـ و159هـ و160هـ و163هـ و164هـ و165هـ⁽⁶⁾.

رابعا: نشأته:

يكتنف نشأة الجاحظ شيء من الغموض والضبابية، وذلك لقلة الأخبار وندرتها عن طفولته وما اتّصل بها من ظروف وأحوال، غير أنّ أغلب الدّراسات تُجمع على أنّه نشأ يتيما، حيث توفّي والده وهو طفل صغير⁽⁷⁾، فعاش طفولته في أسرة فقيرة مُعدّمة، تصارع من أجل العيش، حيث كفلته والدته التي لا تملك شيئا من متاع الحياة، ما اضطرّه إلى تقبّل واقعه وتحمل أعباء الحياة، باقتحام ميدان العمل والكدح منذ نعومة أظفاره، فخرج إلى

(1) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ، في البيان والتبيين، ص 20.

(2) المرجع نفسه، ص 20.

(3) ينظر ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج/16، ص 84.

(4) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 20.

(5) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج/16، ص 74.

(6) شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، إبراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، د/ط، 1961، ص 91/90.

(7) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 21.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

شوارع البصرة وأسواقها، يبيع الخبز والسمك⁽¹⁾، وبخاصة في المكان الذي يسمّى بـ ((سيحان)) وهو نهر في إحدى ضواحي البصرة.⁽²⁾

وقد التفت الآفات والعلل الاجتماعية والحلقة على الصبي من يتم وفقه وقبح في بيئة تنعم بالثراء، وتغرق في الترف والتعميم، فكانت أعين الناس تزدره لدماسته وقبحه وقصر قامته وفقره، حتى قيل فيه:

لو يُمسخ الخنزير مسخا ثانيا ما كان إلا دون قُبْح الجاحظ⁽³⁾

فهذا البيت يكشف عن قمة التهكم والسخرية من حلقة الصبي، وهو من جانب إنما يدل على ازدياد المجتمع واحتقاره للطبقة الدنيا التي يمثلها الفقراء والمعدمون الذين ليس لهم من وسيلة يصدون بها هذه السطوة الطبقيّة التي استفحلت في عصر الجاحظ، "وهذه في نظرنا مُنغصات صادفت طفولة الجاحظ، إذ أنّ رؤيته لنفسه ومقارنته مع الآخرين، تبعثان فيه شعورا بالتقص، أو بما يؤثّر على مستقبله...، ومن ناحية أخرى سماعه ما يقولون عنه في بيئة حتى ليخيّل إليه أنّه ليس مثلهم من البشر"⁽⁴⁾.

فكان على الصبي أن يتجاوز تلك الحواجز والعقد التفسّية التي ألحقها به مجتمع يدين بالطبقيّة، ويؤمن بالتفاوت والتمايز الاجتماعي بين شرائحه المختلفة، وكان لزاما عليه أن يثبت ذاته في مثل هذه البيئة، ويقتحم هذا المجتمع الاستثنائي التركيبي بجوهره الطيب المرح، وروحه الخفيفة، فقد كان حسن العشرة، لطيف الدّعابة، ما جعل الناس يأنسون بحديثه وبالاستماع إلى نوادره وأدبه، فقد روى عن نفسه نادرتين طريفتين دون حرج ولا اشمئزاز، فقال: "ما أخجلني إلا امرأتان: رأيت إحداها في العسكر (مجتمع الجيش)، وكانت طويلة القامة، وكنت على طعام، فأردت أن أمارحها، فقلت: ((انزلي كُلي معنا))، فقالت: ((اصعد أنت حتى ترى الدنيا))... معرّضة بقصره...، وأما الأخرى، فإنّها أتتني، وأنا على باب داري، فقالت: ((لي إليك حاجة، وأنا أريد أن تمشي معي))، فقامت معها إلى أن أتت بي إلى صائغ يهودي، فقالت: ((مثل هذا))، وانصرفت، فسألْتُ الصائغ عن قولها، فقال: ((إنّها أتت إليّ بفصّ، أمرتني أن أنقش عليه صورة شيطان، فقلت: ((يا سيدي، ما رأيت الشيطان، فأنت بك))"⁽⁵⁾.

أخذ الجاحظ يبحث له عن وسيلة تعوّض له هذا النقص في ضوء هذا الواقع الذي ينتقص من قيمته كإنسان طبيعيّ يتمتع بحقوقه المشروعة، وكان ذلك دافعا حقيقيّا وسببا مباشرا لشقّ طريق العلم والاعتراف من مناهله المتاحة في عصره، مستعينا بذلك الشغف المعرفي المتوقّد بداخله، ودكائه الحادّ الذي يميّز به، "ويظهر أنّه أتبح له في ذلك العهد عهد الكتّاب من المعلمين من كان في طبقة فوق طبقة عامتهم، فشحد طبعه، وألهب

(1) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، الجاحظ أنموذجا، ص 52.

(2) ينظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، 1404هـ/1984م، ج/3، ص 293.

(3) جميل جبر، الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، ص 16.

(4) محمد علي زكي صباغ، البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط/1، 1418هـ/1998م، ص 28.

(5) نقلا عن حسن السندوسي، أدب الجاحظ، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ط/1 1350هـ/1931م، ص 166/170، أو جميل جبر الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط 2008م، ص 16/17.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

تطلّعه، كأبي الوزير، وأبي عدنان المعلمين⁽¹⁾ اللذين أشار إليهما في كتابه الحيوان مُشيدا بدرائتهما بشتّى مجالات العلم، حين قال: "وما كان عندنا بالبصرة رجالان أدري بصنُوف العلم، ولا أحسن بيانا من أبي الوزير وأبي عدنان، وحالهما من أول ما أذكر من أيّام الصبّا"⁽²⁾.

فقد تأثر الطّفّل بهذين المعلمين أيّما تأثر لما كان يتمتّعان به من غزارة علم، وسداد فهم، وقوّة منطوق، وقد كان لهما دور في صقل فكره، وتوجيه طموحه وأفقه المعرفيّ، وإرشاده إلى مسجد البصرة ومريدها وارتياح دور العلم المتوافرة فيها، فقد "أخذ يتردّد على حلقات العلم في جامع البصرة، ويتلقّى الفصاحة شفاها عن العرب في المريد، ويستمتع من القصّاصين إلى أحداث الفتوح، وسير الغزاة وأطوار الرّهّاد والتّاسكين"⁽³⁾، فنشأ الطّفّل على حبّ الاطلاع والشّغف بالمعرفة في شتّى ميادينها، فكان دائم التّردّد على المسجد وسوق المريد، لإشباع حاجاته المعرفيّة، فقد "كان هذا المسجد، وذلك المريد يعملان دائبين على تخريج رجالات الدّولة وزعماء الأدب وأئمّة الدّين، وإذ كان من الأماكن العامّة التي لا يحظر على أحد غشيانها والتّلقّي عنها، فقد كانا بذلك أداتين من أخطر أدوات الموازنة الاجتماعيّة في العراق، فقد هيّأ للكثير من أفراد الطبقة الدّنيا أن يسموا بأنفسهم، وأن يأخذوا بين السّادة مكانهم، وكان من تمام ذلك أنّ هؤلاء السّادة كانوا يرون في سلوك تلك السّبيل ما يزري بهم، ويضع من قدرهم"⁽⁴⁾.

فقد كان الرّجل منهم يقول -كما يروي الجاحظ في بيانه- عن رجل من السّراة من بني العباس: "ليس ينبغي للقرشيّ أن يستغرق في شيء من العلم، إلّا علم الإخبار، فأما غير ذلك فالتّفكّر والشّدْر من القول"، ومّر رجل منهم -كما يروي الجاحظ أيضا في هذا الموضوع- بفتى من ولد عتاب بن أسيد، وهو يقرأ كتاب سيبويه، فقال: "أفّ لكم! علم المؤدّبين، وهمّة المحتاجين"⁽⁵⁾، لذلك فقد ارتفع السّادة والأشراف عن التّردّد عن تلك المجالس لهذا السّبب، فانفتحت الأبواب، وأحليت السّبيل لأبناء الطبقة الدّنيا من أبناء الفقراء لالتماس العلم بشتّى صنوفه وألوانه، فقد كانت هذه التّزعة الطّبقيّة حافزا أثار هم هؤلاء لشقّ طريق المجد، وبلوغ مراتب العزّ في كنف تلك البيئة العلميّة والاجتماعيّة المغربيّة لسلوك تلك السّبيل بقوّة.

ومن جانب آخر فقد كان لزاما على الطّفّل الفقير أن يؤمّن لقمة عيشه حتّى يضمن بقاءه، فكانت حياته مقسّمة بين طلب العلم، وطلب العيش والرّزق، فيوفّق ويوازن بين هذه الكفّة وتلك، حيث نجده -في النّهار- يبيع الخبز والسّمك، ويتردّد على المسجد والمريد، وعندما يجنّ عليه اللّيل يكتري دكاكين الورّاقين، يبيت فيها، ويقرأ من الكتب ما شاء، فأتقن معظم علوم عصره، وأجادها، فهو الذي قال عنه أبو العيناء حين سئل: "أيّ شيء كان الجاحظ يحسن؟ فقال: ((ليت شعري، أيّ شيء كان الجاحظ لا يحسن))"⁽⁶⁾.

(1) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، ص 93.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 12.

(3) عبد المنعم خفاجي، أبو عثمان الجاحظ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط/1، 1973م، ص 57.

(4) طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، ص 94.

(5) الجاحظ، البيان والتبيين، ج/1، ص 306.

(6) الجاحظ، مقدمة الحيوان، ج/2، ص 20.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

ولما جاوز الجاحظ الخمسين من العمر هجر البصرة متّجها صوب بغداد، حاضرة بني العباس في ذلك العهد، وكان ذلك سنة 204هـ في حكم الخليفة المأمون، واستقرّ بها، وقد "قُدِّر له أن يتّصل بأساطين اللّغة وعظمائها، ومنهم الأصمعيّ وأبو زيد الأنصاريّ، وأبو عبيدة معمر بن المثنى، فأخذ عنه اللّغة والأدب، كما أخذ النّحو عن الأخفش، والكلام عن النّظام، والحكمة عن أبي جناح، وكان هؤلاء أئمّة النّاس في اللّغة والشّعر وعلوم العرب، ولم يعرف قبلهم ولا بعدهم مثلهم، عنهم أخذ جُلُّ ما في أيدي النّاس من هذه العلوم"⁽¹⁾.

وفي هذه المرحلة ذاع صيته، وبلغت سمعته ما لم تبلغه من قبل، فاتّصل به العلماء، وقصده الطّلاب من كل حدب وصوب⁽²⁾، حيث أصبح قطبا علميا يُشهد له بكفاءته وغزارة علمه، فنالت مؤلفاته حظوة قصوى لدى الخلفاء والأمراء، فطلب الوزراء صداقته، وخطب الكبراء وده، واعترف له الخليفة المأمون بالفضل، وقربه إليه، فصنع لنفسه اسما لامعا في كلّ مكان بعد كفاح مرير ومستमित، تحدّى على إثره الفقر، واليتم، ونظرة المجتمع الدّونية له، ولم ينكسر حيال تلك العقبات والتّقد في سبيل طلب العلم وتحصيله.

خامسا: شيوخه:

أخذ الجاحظ علمه على يد شيوخ وعلماء عصره الأجلّاء، الذين تنوّعت ثقافتهم ومعارفهم، وتعدّدت مشاربهم الفكرية في اللّغة والأدب والبيان و الكلام والفلسفة، فكان لهذا العامل عظيم الأثر في بناء شخصيّة علميّة فذّة، وقامة من قامات الفكر التي يمتدّ تأثيرها إلى يومنا هذا، ومن هؤلاء العظماء:

1- أبو عبيدة معمر بن المثنى (110هـ - 209هـ / 728م - 824م): التّيميّ بالولاء،

بصريّ نحويّ من أئمّة العلم والأدب واللّغة. مولده ووفاته بالبصرة، وهو فارسيّ الأصل، روى عنه الجاحظ أنّه كان إباضيّا شعوبيّا من حُقّاق الحديث، ولم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه، "كان أعلم من الأصمعيّ وأبي زيد بالأنساب والأيام وكان أبو نواس يتعلّم منه، ويذمّ الأصمعيّ، وقد أثبتت كتب التّراجم تلمذة الجاحظ عليه وسماعه منه واستفادته من علمه"⁽³⁾، وقيل عنه بأنّه كان يُغض العرب، وصنّف في مثالبهم كتب كثيرة، تجاوزت مصنّفاته المائتين، منها: معاني القرآن، نقائص جرير والفرزدق، أخبار قضاة البصرة⁽⁴⁾.

2- أبو سعد عبد الملك بن قريب الأصمعيّ البصري (122هـ - 216هـ / 740م -

831م): أحد أئمّة العلم باللّغة والشّعر والبلدان. نسبته إلى جدّه أصمّع. ومولده ووفاته بالبصرة. كان كثير التّطواف في البوادي، يقتبس علومها، ويتلقّى أخبارها، ويتحف بها الخلفاء، وكان الرّشيد يلقبه بـ((شيطان الشعر))، وقيل عنه بأنّه أتقنُ القوم للّغة، وأعلمهم

(1) محمد علي زكي صباغ، البلاغة الشعرية في البيان والتبيين للجاحظ، ص 31 / 32.

(2) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 23.

(3) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج/16، ص 74.

(4) ينظر الزركلي، معجم الأعلام، مج 7، ص 272.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

بالشعر، وأحضرهم حفظاً⁽¹⁾، وكان شيخاً للجاحظ وصديقاً له، أفاده كثيراً من علمه، ولقنه كثيراً من أسرار الفصحى، ومناحي أساليب العرب الخُلص⁽²⁾. له مصنّفات كثيرة تزيد عن أربعين مؤلفاً، أكثرها في اللّغة والأدب، منها: خلق الإنسان، والتّوادر، ومعاني الشّعر، والقلب والإبدال، وغريب القرآن. ومن أشهر كتبه فحولة الشّعراء والأصمعيّات.

3- أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش البصريّ (ت 215هـ / 830م): نحويّ، لغويّ، عروضيّ، عالم باللّغة والأدب، وكان معتزليّاً من أهل بلخ، سكن البصرة، وأخذ العربيّة عن سيبويه. من أشهر تصانيفه: كتاب الأوسط في النّحو، تفسير معاني القرآن، الاشتقاق، العروض، معاني الشّعر، كتاب الملوك، وزاد في العروض بحر (الخبب/ المتدارك)، فأصبحت بحور الشّعر ستّة عشر بحراً، بعد أن وضع الخليل خمسة عشر بحراً.⁽³⁾ أخذ عنه الجاحظ، وتلمذ على يده، واستفاد من علمه، وقد قال عنه: "كان ينشر في مصنّفاتهِ ضرباً من الغموض والعسر، حتّى يلتمس منه النّاس تفسيرها؛ رغبة في التّكسب بها"⁽⁴⁾.

4- أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت بن زيد بن قيس الأنصاريّ (119هـ - 215هـ / 737م - 830م): لغويّ أديب نحويّ من أهل البصرة أخذ عن أبي عمرة بن العلاء، وأخذ عنه أبو عبيدة وعمرو بن عبيد، وأبو العيّن، وأبو حاتم السّجستاني، ورؤية بن العجاج، وغيرهم، وهو من الثّقات في اللّغة، قدريّ المذهب. من مصنّفاتهِ: التّوادر، فعلت وأفعلت، الهمزة، الجمع والثّنية، القوس والثّرس، الإبل، بيوتات العرب، اللّغات، خلق الإنسان، الشّجر، الغرائز، غريب الأسماء وغيرها... أخذ عنه، توفي بالبصرة.⁽⁵⁾

5- إبراهيم بن سيّار بن هانئ الملّقب بالنّظام (ت 231هـ / 845م): أبو إسحاق النّظام، متبحّر في علوم الفلسفة، واسع الاطّلاع على ما كتبه رجالها، وقد انفرد بآراء خاصّة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سمّيت ((النّظاميّة)) نسبة إليه، وأمّا شهرته بالنّظام فأشيعه يقولون إنّها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون إنّّه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، قيل أنّّه كان شاعراً أديباً بليغاً، ودُكر أنّ له كتباً كثيرة في الفلسفة والاعتزال،⁽⁶⁾ كما أنّ له آراء في الملل والنّحل، والمواقف، والفرق بين الفرق.

(1) ينظر الزركلي، معجم الأعلام، مج/4، ص 162.

(2) ينظر باقوت الحموي، معجم الأدباء، ج/16، ص 75.

(3) ينظر الزركلي، معجم الأعلام، مج/3، ص 101 / 102.

(4) الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 91.

(5) ينظر الزركلي، معجم الأعلام، مج/3، ص 93.

(6) ينظر المرجع نفسه، مج/1، ص 43.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

وقد تتلمذ الجاحظ عليه، وأخذ عنه فكره الاعتزالي، وقال عنه: "لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، فإن لم أقل ولولا أصحاب إبراهيم النّظام لهلكت العوام من المعتزلة، فإني أقول إنّه أنجّ لهم سبيلا، وفتق لهم أمورا، واختصر لهم أبوابا، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة"⁽¹⁾.

سادسا: ثقافته:

عاش الجاحظ طفولته في البصرة التي كانت مصدر إشعاع علمي وثقافي غير مسبوق، غير أنّ آفاق البصرة على رحبها لم تكن لتكفي أبا عثمان، فرحل إلى بغداد عاصمة العالم الإسلامي في ذلك العهد، وكانت تستقطب أهل العلم والأدب والفن، من كلّ الأعراق والمذاهب، ناهيك عن كونها مركزا ومن أكبر المراكز الاقتصادية والتجارية في العالم، فكانت بغداد عين العراق التي كانت عين العالم يومذاك، أين اتّسعت آفاقه المعرفية والثقافية لما وجده هناك من تنوع روافد الثقافة، ومناهل العلم، الوافدة من بلاد اليونان والهند والفرس والرومان، وذلك بعد أن وفدت إلى بغداد شعوب مختلفة الألوان والثقافات والأديان واللغات.

سابعا: مذهبه الاعتقادي:

كان الجاحظ محبا للفلسفة منذ عهد مبكر شغوبا بها، وقد شغف بالفكر الاعتزالي ذي الصلة الوثيقة بالفلسفة، فقد كان ملازما لأصحاب هذا المذهب، مترددا على حلقاتهم، يدفعه إلى ذلك التأثير الشديد بأرائهم وأفكارهم، ولعل من أشهر أولئك الذين لزمهم الجاحظ من رواد المذهب الاعتزالي ((أبو إسحاق النّظام))، فاعتنق مذهبه المعروف بـ((النّظامية))، وقد طوّر ذلك الفكر، وأضاف إلى آراء أستاذه آراء وطريقة أخرى، حتى أصبح له مذهبا مستقلا، وطريقة خاصّة في الاعتزال، عُرفت بـ((الجاحظية))، وكان لها أتباعها وأشباعها"⁽²⁾.

لذلك فإنّ الجاحظ يعدّ إماما من أئمة المعتزلة، وصاحب طريقة فيهم، وواحد من مروجي قواعد هذا المذهب وأصوله.

ثامنا: شيخوخته وفاته:

أفنى الجاحظ حياته مُكبّا على طلب العلم والتماس ينابيعه، والتأليف، منتقلا بين بغداد والبصرة وسر من رأى، إلى أن أدركته الشّيوخة، وقد استقرّ به الحال بالبصرة -مسقط رأسه- فأقام بها البقية الباقية من عمره، وقد أتمّ أيامه الأخيرة معتزلا الناس، إلّا القليل منهم ممن كانوا يعودونه من خلانه وصحبه من أمثال المبرد، وكان يأنس بقلمه وكتبه، حيث ألّف في هذه الفترة كتاب الحيوان، وظلّ يغالب الداء العضال، غير أنّ العلة عظيمة، استحكمت في جسده الضّعيف، فانقطع عن الكتابة، حين أصيب بالوهن، متأثرا بداء الفالج⁽³⁾، الذي ألزمه

(1) الجاحظ، الحيوان، ج/4، ص 206.

(2) فوزي السيد عبد ربه، المقابيس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 30.

(3) الفالج: داء يحدث في أحد شقي البدن طولا، فيبطل إحساسه وحركته.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

البيت إلى أن فارق هذه الحياة في شهر محرم سنة 255 هـ بالبصرة وقد أشرف على التسعين من العمر⁽¹⁾، بعد مسيرة حافلة بالعطاء الغزير، والبحث الدائب.

تاسعا: آثاره ومؤلفاته:

إنّ أبرز سمة اشتهر بها الجاحظ هي كثرة الكتابة والتأليف، وقد بلغ عدد مؤلفاته زهاء ثلاثمائة وخمسين مؤلفاً⁽²⁾، وقد أثبتت ياقوت من تلك المؤلفات مائة وثمانية وعشرين مصنفاً⁽³⁾، ذكر الجاحظ أربعين منها في كتاب الحيوان⁽⁴⁾، ألفها في شتى مجالات العلم، فقد ألف في اللغة والأدب والفلسفة، وعلم الكلام، وعلم الأحياء، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والتاريخ، والإلهيات والسياسة، والمذاهب، والمنطق، ولم يدع باباً من أبواب المعرفة إلا وطرقه، فقد "كان أدبياً بليغاً وناقداً موضوعياً لما كان يقرأه من علوم ومعارف، وكان كثير البحث والتأليف، حتى عدّ موسوعة متنوعة حوت معظم ثقافات عصره"⁽⁵⁾.

وقد ذكر ياقوت الحمويّ قائمة لكتب الجاحظ حين قال: "وهذا فهرست كتب الجاحظ: كتاب الحيوان، وهو سبعة أجزاء، وأضاف إليه كتاباً آخر سمّاه كتاب النساء، وهو الفرق بين الذكر والأنثى، وكتاباً آخر سمّاه: كتاب النعل، وقد أضيف إليه كتاب سمّوه كتاب الإبل ليس من كلام الجاحظ ولا يقاربه، وكتاب البيان والتبيين، وكتاب الزرع والنخل، وكتاب التبيء والمنتبئ، وكتاب المعرفة، وكتاب جوابات كتاب المعرفة، وكتاب مسائل المعرفة، وكتاب الردّ على أصحاب الإلهام، كتاب نظم القرآن، كتاب مسائل القرآن، كتاب فضيلة المعتزلة، كتاب الردّ على المشبهة، كتاب الإمامة على مذهب الشيعة، كتاب حكاية قول أصناف الزيدية، كتاب العثمانية، كتاب الأخبار وكيف تصحّ، كتاب الردّ على النصارى، كتاب عصام المريد، كتاب الردّ على العثمانية، كتب إمامة معاوية، كتاب إمامة بني العباس، كتاب الفتيان، كتاب القواد، كتاب اللصوص، كتاب ذكر ما بين الزيدية والرافضة، كتاب صياغة الكلام، كتاب المخاطبات في التوحيد، كتاب تصويب على تحكيم الحكمين، كتاب وجوب الإمامة، كتاب الأصنام، كتاب الوكلاء والموكلين، كتاب الشارب والمشروب، كتاب افتخار الشتاء والصيف، كتاب المعلمين، كتاب الجوّاري، كتاب نوادر الحسن، كتاب البخلاء، كتاب الفخر ما بين عبد شمس ومخزوم، كتاب العرجان والبرصان، كتاب فخر القحطانية والعدنانية، كتاب الترييح والتدوير، كتاب الطفيليين، كتاب أخلاق الملوك، كتاب الفتيان، كتاب مناقب جند الخلافة وفضائل الأتراك، كتاب الحاسد والمحسود، كتاب الردّ على اليهود، كتاب الصّرحاء والهجناء، كتاب السودان والبيضان، كتاب المعاد والمعاش، كتاب النساء، كتاب التسوية بين العرب والعجم، كتاب السلطان وأخلاق أهله، كتاب الوعيد، كتاب البلدان، كتاب الأخبار، كتاب الدلالة على أن الإمامة فرض، كتاب الاستطاعة وخلق الأفعال، كتاب المقينين⁽⁶⁾ والغناء والصنعة، كتاب الهدايا، كتاب الإخوان،

(1) ينظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، تح/ إحصان عباس، دار صادر، بيروت، د/ط 1398هـ/ 1978م، ج/3، ص 144.

(2) كرد علي، أمراء البيان، ج/2، ص 419.

(3) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ج/6، ص 75/78.

(4) الجاحظ، فهارس الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج/8، ص 226.

(5) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب الجاحظ أنموذجاً، ص 64/65.

(6) المقينين: مزيو الفتيان.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

كتاب الرّدّ على من ألد في كتاب الله عزّ وجلّ، كتاب آي القرآن، كتاب النَّاشي والمتلاشي، كتاب حانوت عطار، كتاب التَّمثيل، كتاب فضل العلم، كتاب المزاح والجدّ، كتاب جمهرة الملوك، كتاب الصّوّالجة، كتاب ذم الرّنا، كتاب التّفكّر والاعتبار، كتاب الحجر والتّبوة، كتاب آل إبراهيم بن المدبّر، كتاب إحالة القدرة على الظلم، كتاب أمّهات الأولاد، كتاب الاعتزال وفضله عن الفضيلة، كتاب الأخطار والمراتب والصناعات، كتاب أحوثة العالم، كتاب الرّدّ على من زعم أنّ الإنسان جزء لا يتجزأ، كتاب أبي التّجم وجوابه، كتاب التّقاح، كتاب الأنس والسّلوّة، كتاب الكبر والمستحسن والمستقبح، كتاب نقض الطّبّ، كتاب الحزم والعزم، كتاب عناصر الآداب، كتاب تحصيل الأموال، كتاب الأمثال، كتاب فضل الفرس، كتاب الهملاج⁽¹⁾، كتاب الرّسالة إلى أبي الفرج بن نجاح في امتحان عقول الأولياء، كتاب رسالة أبي التّجم في الخراج، كتاب رسالته في القلم، كتاب رسالته في فضل اتّخاذ الكتب، كتاب رسالته في كتمان السرّ، كتاب رسالته في مدح التّبيذ، كتاب رسالته في العفو والصّفح، كتاب رسالته في إثم السّكر، كتاب رسالته في الأمل والمأمول، كتاب رسالته في الحيلة، كتاب رسالته في ذمّ الكتاب، كتاب رسالته في مدح الكُتّاب، كتاب رسالته في مدح الورّاق، كتاب رسالته في ذمّ الورّاق، كتاب رسالته فيمن يسمّى من الشعراء عمرا، كتاب رسالته في اليتيمة، كتاب رسالته في فرط جهل يعقوب بن إسحاق الكنديّ، كتاب رسالته في الكرم إلى أبي الفرج بن نجاح، كتاب رسالته في موت أبي حرب الفار البصريّ، كتاب رسالته في الميراث، كتاب في الأسد والذّئب، كتاب رسالته في كتاب الكيمياء، كتاب الاستبداد والمشاورة في الحرب، كتاب رسالته في القضاة والولّاة، كتاب الملوك والأمم السّالفة والباقية، كتاب رسالته في الرّدّ على القويّة، كتاب العالم والجاهل، كتاب التّردّ والشّطرنج، كتاب غشّ الصناعات، كتاب خصومة الحول والعور، كتاب ذوي العاهات، كتاب المغنّين، كتاب أخلاق الشّطار⁽²⁾.

يبدو من خلال هذا السرد لمؤلفات الجاحظ أن الرّجل كان مُكبّا على التّألف والكتابة في مختلف ميادين العلم الدّينية منها والفلسفيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة واللّغويّة والأدبيّة، فكان حقا متبحرا في مختلف العلوم والفنون؛ والجدير بالذّكر أنّ هذا الرّحم المعرفيّ، وهذا الإنتاج الغزير كان محطّ اهتمام الخلفاء والوزراء والعلماء، قدما وحديثا، عربا كانوا أو عجماء، ممّن يقدرّون ويحلّون العلم والعلماء. غير أنّه لا بدّ من التعريف بأبرز مؤلّفات الجاحظ وأشهرها، والتي كانت محور بحثنا المتواضع، كما كان لها الحظّ الأوفر من الدّراسة لدى أغلب الباحثين والدّارسين وأخصّ بالذكر المهتمّين بالجانب اللّغويّ والأدبيّ والتّقديّ والبلاغيّ، نفضّلها فيما يلي:

1- كتاب البيان والتّبيين:

من أشهر كتب الجاحظ، وأكثرها ذيوعا وانتشارا، على الرّغم من أنّه رأى النّور في أحرّيات حياته، بعد كتاب الحيوان، وقد أهداه الجاحظ إلى أحمد بن داوود الذي كان من فصحاء ذلك العهد وبلغائهم وشعرائهم،

(1) الهملاج: الذلول المنقاد.

(2) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج/16، ص 106 / 107 / 108 / 109 / 110.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

ونظرا لأهمية الكتاب فقد قال فيه ابن خلدون: "وسمنا من شيوخنا في مجالس التعليم أنّ أصول هذا الفنّ وأركانه أربعة دواوين: وهي أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرّد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها، وفروع عنها"⁽¹⁾.

وقد مزج الجاحظ في هذا الكتاب بين موضوعات عدّة أهمّها: علوم البلاغة والأدب واللغة والأدب والبيان والتاريخ والمنطق، وقد ضمّنه عددا من الأشعار والخطب والرّسائل والوصايا، مبينا أصول الخطابة، وفنون الكتابة، وبلاغة الكلام نثرا وشعرا، "وكانت الغاية من وضعه الرّدّ على الشّعوبيّة بتبيان تفوّق العرب في البلاغة"⁽²⁾.

كما عرض في الكتاب ذاته نماذج من كلام النّسّاك، والقصاصين، والحمقى، والأعراب، مشيرا إلى بعض نوادرهم وأخبارهم.

ولم تقف شهرة هذا الكتاب عند عصر الجاحظ، بل امتدّت إلى ما بعده حتّى يومنا هذا، حتّى إنّنا لا نجد أديبا أو كاتباً في العربيّة لا يسمع بهذا الكتاب أو يحرص على اقتنائه لما فيه من مادّة علميّة غزيرة، وأدب رفيع.

2- كتاب البخلاء:

يقع هذا الكتاب في جزء واحد، وهو كتاب "يعكس أخلاق فئة من النّاس وعاداتها، في ظلّ تطوّر الحياة الاقتصاديّة وتعلّقها آنذاك، حيث باتت الأولويّة لرأس المال"⁽³⁾، فيعرض فيه الجاحظ لقصص طائفة من النّاس في عصره من أهل البصرة وخراسان اشتهرت بالبخل، وذلك بأسلوب أدبيّ نقديّ فكاهيّ، مصوّرا نماذج البخل في مجتمعه إلى حدّ التندّر والضّحك.

"أمّا غايته من هذا الكتاب الطّريف، الذي لم يفتقد طراوته على الزّمان، فهي على ما يبدو سرد نوادر البخلاء واحتجاج الأشخّاء، وتفسير قصدهم من تسمية البخل إصلاحا والشّح اقتصادا، وبيان نواياهم من جعل الجود سرّفاً، والأثرة جهلا. فكأنّني بالمؤلّف شاء أن يظهر، بشكل تمكّميّ بارع، حقارة البخلاء، ليعظّم سخاء العرب عن طريق مقارنة النّقيضين"⁽⁴⁾.

وأجمل ما في كتاب البخلاء هو أنّه صورة حيّة لبيئة عصر الجاحظ في مختلف نواحيها الاجتماعيّة والتاريخيّة والسياسيّة والمذهبيّة، فهو "مرجع وثيق لدراسة المجتمع العبّاسيّ إبّان ازدهار بغداد والبصرة وخراسان وخصوصا من عهد الرّشيد إلى عهد المتوكّل"⁽⁵⁾، فضلا عن قيمة الكتاب الفنّيّة والأدبيّة، إذ يعدّ "من أرشق آثار الجاحظ أسلوبا وأكثرها متعة"⁽⁶⁾.

3- رسائل الجاحظ:

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص 805.

(2) جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، دار صادر، بيروت، دط، دت، 16.

(3) أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، (الجاحظ أنموذجا)، ص 65.

(4) المرجع نفسه، ص 15.

(5) المرجع نفسه، ص 16.

(6) المرجع نفسه، ص 16.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

كتب الجاحظ إلى جانب الكتب السابقة رسائل كثيرة، عالج من خلالها مواضيع شتى ومتنوعة منها ما هو في الدين والفلسفة، من قبيل ما كتبه في فضيلة المعتزلة، أو الردّ على النصارى، ومنها ما هو في السياسة كرسالته في مناقب الترك، وفخر السودان على البيضان، والعثمانية، ورسالته في بني أمية، ومنها ما هو في المجتمع كالقيان والعشق والنساء، ومنها ما هو في الأخلاق كرسالته في الحاسد والحسود، وذمّ الكتاب، ومنها ما هو في العلم كرسالته في الكيمياء، ومنها ما هو في الاقتصاد كرسالته في الخراج...⁽¹⁾

ولعلّ أشهر رسائل الجاحظ رسالة التربيعة والتدوير التي كتبها في هجاء أحمد بن عبد الوهاب⁽²⁾، حيث عبّر فيها عن نقده اللاذع، وقذعه التّهكّمّي له بصورة لافتة، ووصفه بالحاسد للعلماء، والجاهل بعلوم عصره، والعاجز على حلّ المعضلات العلميّة التي تطرح عليه...

4- كتاب الحيوان:

هو آخر مصنّفات الجاحظ، لأنّه ذكر فيه سائر كتبه - كما أسلفنا - وهو بحث ضخم في سبعة أجزاء، يصف فيه الجاحظ ما يتعلّق بالحيوانات من شؤون وطبائع، غير أنّ فيه من المواضيع والمضامين ما لا صلة له بالعنوان. فقد عرض فيه عددا من المعارف الطّبيّة والفلسفيّة، وعددا آخر من المسائل الفقهيّة والكلاميّة التي أخذت صورة نزاع بين الكلب والديك⁽³⁾، كما تطرّق إلى بعض قضايا التاريخ والجغرافيا وتأثير البيئة في الإنسان والحيوان والنبات.

"إنّه موسوعة متنوّعة تضمّن بحوثا من التعاليم الدّينيّة، من اليهوديّة إلى المانويّة، إلى الزرادشتيّة، إلى التّصرائيّة، إلى الإسلاميّة، إلى الإلحاديّة من دهرية ووثنيّة، بما في هذه الدّيانات والوثنيّات من شيع ونزاعات ومذاهب، كما تضمّنت خواطر شخصيّة على هامش الحياة أو نوادر وفكاهات. أمّا الغاية الأولى من وضع هذا الكتاب، فلعلّها على الصّعيد الدّيني تمجيد للخالق من خلال عجائب الكون وامتداح للإسلام في قوّة شرائعه، بقدر ما هي على الصّعيد العلميّ، نظرة في علم الحيوان وفروعه"⁽⁴⁾.

فهو مرآة حقيقيّة لثقافة العصر العبّاسيّ المتعدّدة الألوان والأنماط، معتمدا في تأليفه لهذا المصنّف على خبرته الشخصيّة وبخاصّة في سير أغوار الحيوان، حيث جالس الملاحين وصائدي العصافير والحوّاتين. ملتزما بمبادئ الدّقة والموضوعيّة وهو يعرض لتلك الحقائق العلميّة عن حيوانات عاينها مشاهدة، أو علم بها سماعا.

وقد اتّخذ الجاحظ في هذا المشروع البحثيّ الكبير مباحث أرسطو وديموقريطوس وجالينوس وأبي عبيدة مراجع أساسيّة اعتمد عليها في عرض مادّته العلميّة.

- كتب نُسبت إلى الجاحظ:

(1) جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، ص 17.

(2) ينظر الجاحظ، كتاب التربيعة والتدوير، نخ/ شارل بلات، المعهد الفرنسي بدمشق، دط، 1955، ص 9/8/7/6/5.

(3) ينظر الجاحظ، الحيوان، ج/1، ص 306، وج/2، ص 153.

(4) المرجع السابق، ص 15/14.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

هناك كتبٌ كثيرةٌ نُسبت إلى الجاحظ، غير أنّ أغلب الباحثين أكّدوا أنّ نسبتها له تثير الكثير من الشكّ، بل إنّ هناك من ينفىها عنه مطلقاً، ومن أبرز تلك المؤلفات⁽¹⁾ "كتاب المحاسن والأضداد"، "كتاب سحر البيان"، "كتاب سلوة الخريف بمناظرة الزبيد والخريف"، "الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير"، "رسالة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في ذمّ العلوم ومدحها"، إضافة إلى "كتاب التاج"⁽²⁾.

غير أنّ ما هو جدير بالإشارة إليه هو أنّه من الشائع لدى الجاحظ في أوّل عهده الكتابي أن ينسب بعض كتبه إلى أديب معروف قصد ترويجه والإشهار به، و قد يكون هذا العمل داعياً مباشراً استند إليه بعض الباحثين لنسبة تلك المؤلفات أو نفيها عن الجاحظ.

عاشرا: الملامح السياسيّة والاجتماعيّة والفكرية لعصر الجاحظ:

عاش الجاحظ حياته في العصر العبّاسيّ الأوّل، وشطرا من العصر العبّاسيّ الثّاني، وقد عاصر من خلفاء بني العبّاس: الرّشيد، والمأمون، والمعتصم، والواثق، والمتوكّل⁽³⁾، وهناك من الدّارسين من يقرّ بأنّ الجاحظ قد عاصر اثني عشر من خلفاء بني العبّاس⁽⁴⁾.

لقد كان إقبال الجاحظ على الحياة مترامنا مع نخضة سياسيّة وفكريّة وأدبيّة غير مسبوقه، وذلك لأنّ العصر العبّاسيّ يعدّ عصرا ذهبيّاً، انتقلت فيه سُدّة الحكم من الشّام إلى العراق⁽⁵⁾، وقد تغلغل العنصر الفارسيّ إلى دواليب الدّولة العبّاسيّة، فكان سائر رجالها منها، بعد أن غزاها المدّ الشّيعيّ القادم من ((خراسان))، واتّخذوا بغداد مستقرّاً لهم⁽⁶⁾، على عكس الدّولة الأمويّة التي كانت عاصمتها دمشق، وكانت على حدود بادية العرب، فكان خلفاؤها وجندها وقوادها وقضاؤها وسائر رجال حكومتها عربا.

وقد كان لهذا التّغيير السياسيّ عظيم الأثر على الجانب الاجتماعيّ، حيث انفتحت الدّولة العبّاسيّة على غيرها من الدّول غير الإسلاميّة، وعقدت معها علاقات في غاية الوفاق والوئام⁽⁷⁾، فتقاطر الأجناس من بلدان فارس والترك والهند وغيرها وأحدث تنوّعا في تركيبة المجتمع العبّاسيّ جرّاء ذلك بدخول العناصر الأعجميّة، واختلاط هذه الشّعوب مع العنصر العربيّ، فامتزجت بذلك الثقافات وانصهرت الحضارات وتلاقحت، بعد أن مزج الإسلام بين هذه الأجناس مزجا روحيا عن طريق الولاء الذي شرّعه الإسلام، ولم يفرّق بين عربيّ وغير عربيّ، فالتّاس كلّهم سواء، فكان بحقّ عصر الإسلام الدّهبيّ الذي ثبتت قواعد الدّولة العبّاسيّة في عهد الرّشيد وابنيه

(1) ينظر محمد عويس، المجتمع العبّاسي من خلال كتابات الجاحظ، ص 45 / 46 / 47 / 48.

(2) جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، ص 17.

(3) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 13.

(4) عبد المنعم خفاجي، أبو عثمان الجاحظ، ص 17.

(5) ينظر كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/10، 1984، ص 177 / 178.

(6) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربيّة، مراجعة شوقي ضيف، دار الهلال، القاهرة، د/ط، 1957، ج/2، ص 21 / 22.

(7) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 13.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

المأمون والمعتمد على وجه الخصوص، "وأصبح لها شأن عظيم وسلطان مهيب، وسياسة واضحة، يغلب عليها طابع النظام والتدبير في كلّ الأمور"⁽¹⁾.

وفي هذه الظروف المشجعة على تعايش الأجناس والحضارات المختلفة، وكانت اللغة العربية محطّ اهتمام الأعاجم، حيث "سارع من أسلم من الشعوب المفتوحة إلى تعلّم لغة القرآن الكريم، بل إنّ كثيراً منهم هجروا لغاتهم، ومكنت اللغة العربية ألسنتهم وقلوبهم، فنقلوا إليها حضارتهم ومعارفهم، وأقبل الفرس -بخاصة- على التعريب بشكل منقطع النظير، وأصبحت الفصحى هي المثل الأعلى للناس في هذا العصر، وبخاصة الطبقة المثقفة"⁽²⁾.

لذلك فإنّه يمكن القول بأنّ أهمّ ما ميّز الحضارة الإسلاميّة في هذا العهد هو أنّها "مزيج من حضارات هذه الأمم، تحملها لغة القرآن، ودوّنت الكتب والمصنّفات بهذه اللّغة، ولا نبالغ إذا قلنا أنّ كل ألوان الثقافة العامّة التي كانت ماثورة في البلدان المفتوحة بين أواسط آسيا إلى مشارق البرانس تحوّلت إلى العربيّة، ودون حاجة إلى ترجمة منظّمة لسبب طبيعيّ جدّاً، وهو أنّ شعوب هذه البلاد تحوّلوا عرباً"⁽³⁾.

ويمكن أن نوجز أبرز ملامح هذا العصر فيما يلي:⁽⁴⁾

- 1- انتشار الحلقات العلميّة لتعليم الناشئة من الشّباب في المساجد التي تحوّلت إلى معاهد تفيض بشتى أنواع فروع المعرفة، كالتفسير والحديث والفقه والنحو واللّغة وعلم الكلام والشعر.
- 2- إقامة مناظرات علميّة بين الأساتذة في مختلف العلوم والمعارف، لفائدة الطّلاب، قصد إثراء زادهم المعرفي والثقافيّ، فتهيأ على إثر ذلك ظهور علماء أخذوا من كلّ فن بطرف ونبغوا في الكثير من مجالات العلم، وكلّ ذلك كان يتمّ في المساجد، حتّى ظهرت فئة سمّيت بالمسجديّين أصحاب المحاورات والمناظرات التي تحدّث عنها الجاحظ في كتاب البخلاء.⁽⁵⁾
- 3- انتشار المصنّفات والمؤلّفات في كلّ العلوم والفنون والآداب، بانتشار الكتابة، واهتمام النّاس باقتناء المكتبات والاعتناء بنسخ الكتب، فاتّسعت صنعة الوراقة التي تشبه الطّباعة في عصرنا، فظهرت الكتابة في العلوم التّقليّة أو الشرعيّة، والعلوم العقليّة، فمن التّقليّة: علم القراءات، وعلم التفسير، وعلم الحديث، والفقه، وعلم الكلام، والبيان، والأدب، أمّا العلوم العقليّة فقد شملت الفلسفة، والهندسة، وعلم النّجوم، والموسيقى، والطّب، والجبر، والكيمياء، والتاريخ والجغرافيا.⁽⁶⁾
- 4- تشجيع الخلفاء والوزراء للعلم والعلماء، وتخصيص رواتب شهريّة للتّوابع في العلم، واحتضان العلماء في مجالسهم التي تحوّلت إلى فضاءات للنّدوات العلميّة والمناظرات والمحاورات التي يستمع

(1) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 13.

(2) المرجع نفسه، ص 14.

(3) المرجع نفسه، ص 14 / 15.

(4) المرجع نفسه، ص 15 / 16 / 17.

(5) الجاحظ، البخلاء، ص 47 وما بعدها.

(6) ينظر حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، دار الجيل، بيروت/ مكتبة النهضة المصرية، ج/2، القاهرة، ط/14، 1416هـ/1996م، ص 245.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

الخلفاء إلى ما يدور فيها بين أهل العلم من كلِّ صنف، على نحو مناظرة الكسائيِّ وسيبويه في عهد هارون الرشيد، وعهد يحيى بن خالد البرمكيِّ، أو على نحو ما فعله المأمون الذي قرَّب إليه كثيرا من الجدليين والنظَّارين، كأبي الهذيل العلاف، وأبي إسحاق النِّظام، وغيرهما.

5- انتشار حركة الترجمة والنقل من علوم الأمم الأخرى إلى اللغة العربيَّة، وقد انتعشت هذه الحركة في عهد الرشيد ووزرائه من البرامكة، حيث أنشأوا دار الحكمة، وخصَّصوا لها طائفة من الموظفين، وجلبوا لهم الكتب والمصنِّفات من مختلف البلدان كالرُّوم واليونان والفرس والهند، وشجَّعوهم على ترجمتها إلى العربيَّة، وقد بلغت هذه الحركة أقصى نشاطها في عهد المأمون الذي ألحق بدار الحكمة مرصدا كبيرا خصَّصه لهذا الغرض، وكان من أبرز المترجمين في هذا العصر: الحجاج بن مطر، وابن البطريق، وسهل بن هارون، وحسين بن إسحاق، وغيرهم.

فنقل هؤلاء عن الهنود علومهم في الطبِّ والحكمة وما يتَّصل بالبلاغة والبيان، كما نقلوا عن الفرس صناعتها، وعن اليونان فلسفتها ومنطقها، كما نقلوا عن أرسطو وأفلاطون مصنِّفات مختلفة، يتَّصل بعضها بالأدب والبيان.

ومن هنا فقد نُقل شطرٌ ضخم من التِّراث العلميِّ والأدبيِّ لمختلف الأمم إلى العربيَّة، ومن ثمَّ أصبحت الثقافة في هذا العصر متاحة لجميع طبقات المجتمع العباسيِّ، فقد "كانت البصرة حاضرة العلم والتجارة، وكان سوقها (المريد) ملتقى التِّجار والمثقفين واللُّغويين والشُّعراء، يتبارون فيها، ويتبادلون الرأْي والسَّلَع...، فكانت مركزا ثقافيًّا تتنازع الكوفة الإمامة الفكرية واللُّغوية، فيها نشأت القدرية التي أكملتها المعتزلة، وفيها ظهرت مدرسة اللُّغويين التي اعتمدت الاستقراء الأسلوبيِّ والقياسيِّ"⁽¹⁾. وقد جاءت بغداد فيما بعد لتعطي صرح هذا الشرف الفكريِّ بعد أن استحوذت على الاهتمام الأكبر، والمقام الأول، فأصبحت ملتقى الأجناس والحضارات، ومصب روافد العلوم والثِّقافات، "فأصبحت أمَّ الدُّنيا تتهادى أمام العالم بخيلاء"⁽²⁾. فشكَّلت بتضافرها مصدر إشعاع علميِّ غير مسبوق، ثم امتدَّت موجات العلم إلى سائر المدن والأمصار، واتَّسعت حتَّى شملت العالم الإسلاميِّ الكبير.

ففي هذه الحقبة المشرقة من التاريخ الإسلاميِّ التي عاش فيها المجتمع العباسيِّ حياة الرِّغد الحضاريِّ، والازدهار الفكريِّ والثِّقافيِّ، والثراء العلميِّ الذي بلغ ذروته، والاستقرار السياسيِّ، والتنوع الاجتماعيِّ والطبقيِّ، وفي هذه البيئة الخصبة في شتى مجالات الحياة عاش الجاحظ ونشأ نشأته الفكرية والعلمية.

ومن جانب آخر فقد تميَّزت الحياة الاجتماعية في هذا العصر بالتنوع الطبقيِّ كما أشرنا فيما سبق من الفصول، حيث "كانت هناك طبقات اجتماعية مختلفة، وكانت الفروق بينها شاسعة من حيث الثراء، وطرق

(1) محمد علي زكي صباغ، البلاغة الشعرية عند الجاحظ في البيان والتبيين، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م، ص 19.
(2) المرجع نفسه، ص 19.

ملحق: الجاحظ: مولده، نسبه، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، أهم مؤلفاته وآثاره

وملمح حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصره.

المعيشة، وقد غرقت طبقة الخلفاء وأتباعهم وأهل الثراء في الترف والتعميم، فعمدوا مجالس اللهو والسمر، واحتفلوا بأعياد النصرى، وكانت هذه الأعياد كثيرة، كعيد الميلاد، وعيد الفصح، وعيد الشعانين⁽¹⁾، وغيرها⁽²⁾.

(1) يحتفل المسيحيون بعيد الشعانين إحياء لذكرى استقبال النبي عيسى عليه السلام عند دخوله لمدينة القدس، وبداية الاحتفالات بالأسبوع المقدس.
(2) فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 14.

قائمة المصادر

والمراجع

- القرآن الكريم (رواية حفص).

المصادر:

- 1- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف، مصر، ط/5، د/ت.
- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ الجاحظ، البخلاء، تحقيق علي الجارم وأحمد العوامري بك، دار الكتب العلمية، بيروت، د/ط، د/ت.
- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجبل، بيروت، د/ط، 1410هـ/1990م.
- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، د/ط، د/ت.
- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر، ط/1، 1362هـ/1943م.
- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للنشر والتوزيع، د/ط.
- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، نشرها ياول كراوس، ومحمد طه الحاجري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. د/ط 1943.

المراجع العربية:

- 2- إبراهيم السامرائي، دراسات في اللغة، مطبعة العاني، بغداد، د/ط 1961.
- 3- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مطبعة نضفة مصر، د/ط، د/ت.
- إبراهيم أنيس، اللغة بين القومية والعالمية، دار المعارف، مصر، ط/1، 1970.
- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط/3، 1976.
- إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د/ط، 2003.
- 4- أحمد إبراهيم موسى، الصبغ البديعي في اللغة العربية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط/1، 1388هـ/1969.
- 5- أحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي لنشر المعرفة والثقافة، القاهرة، ط/6، 1961.
- 6- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط/2، 1424هـ/2003م.
- 7- أحمد بن محمد الخفاجي، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، تصحيح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الحرم الحسيني الكبرى، ط/1 1371هـ/1925م.
- 8- أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د/ط 1398هـ/1978م.
- 9- أحمد شقيق الخطيب، قراءات في علم اللغة، دار النشر للجامعة، القاهرة، د/ط 2006.

- 10- أحمد ضيف، مقدمة لدراسة بلاغة العرب، مطبعة السفور، القاهرة، ط/1، 1921م.
- 11- أحمد ماهر البقري، اللغة والمجتمع، مؤسسة شباب الجامعة، ط/1، 1998م.
- 12- أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط/3، 2008م.
- أحمد محمد قدور، من الدرس اللساني الاجتماعي، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط/1، 1445هـ/2024م.
- 13- أحمد مختار عمر، أنا واللغة والمجتمع، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط/1، 1422هـ/2002م.
- أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، عالم الكتب للنشر والتوزيع والطباعة، مصر، ط/1، 1995.
- 14- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/3، 1414هـ/1993م.
- 15- إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط/1، 1404هـ/1984م.
- 16- إستاينجس، معجم إستاينجس، بيروت، طبعة بيروت عن طبعة لندن 1938.
- 17- إسحاق بن إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، تحقيق عي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت/لبنان، ط/2، 1953م.
- 18- الأب أنستاس ماري الكرملي، معجم المساعد، تح وتنع كوركيس عواد، وعبد الحميد العلوجي، دار الحرية للطباعة بغداد، د/ط، 1396هـ/1986م.
- 19- أليس كوراني، اللغة والمجتمع عند العرب، (الجاحظ أمودجا)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط/1، 1434هـ/2013م.
- 20- محمد اسماعيلي علوي، التواصل الإنساني، دراسة لسانية، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط/1، 1434هـ/2013م.
- 21- إميل بنفنيست، الدروس الأخيرة في السيميولوجيا واللسان والكتابة، ترجمة حميد جسوس، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية/سوريا، ط/1، 2016.
- 22- أندريه جوسان، طبقات المجتمع، ترجمة السيد محمد بدوي، مراجعة أحمد عزت راجح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، جمهورية مصر العربية، ط/2، 2011.
- 23- أنيس فريجة، نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط/2، 1981.
- 24- برنار توسان، ما هي السيميولوجيا، ترجمة محمد نظيف، إفريقيا الشرق، ط/2، 1994م.
- 25- بسيوني عبد الفتاح فيود، علم المعاني، دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/2، 2425هـ/2004م.
- 26- بطرس البستاني، محيط المحيط، تحقيق محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، د/ط 2009م.
- 27- بومزير الطاهر بن حسين، التواصل اللساني والشعرية، مقارنة تحليلية لنظرية جاكسون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط/1، 2007.

- 28- بيير جيرو، السيميائيات/ دراسة الأنساق السيميائية غير اللغوية، ترجمة منذر عياشي، دار
نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، ط/1، 104
- 29- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط/5، 1427هـ/
2006م.
- تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، القاهرة، ط/4، 1421هـ/ 2001م.
- 30- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، مراجعة شوقي ضيف، دار الهلال، القاهرة، د/ط،
1957.
- 31- جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ترجمة وتقديم سعيد حسن البحيري، مكتبة زهرة
الشرق، القاهرة، ط/1/ 2007.
- 32- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/1،
1415هـ/ 1994م.
- 33- جلال الدين السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، قراءة وتعليق محمد سليمان ياقوت، دار
المعرفة الجامعية، القاهرة، د/ط/ 1426 هـ/ 2006م.
- 34- جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري الحنبلي،
شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، د/ط،
1423هـ/ 2002م.
- 35- جمال الدين المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة
الرسالة، بيروت، ط/4، 1415هـ/ 1994م، ج/3.
- 36- جميل جبر، الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط
2008م.
- 37- جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، دار صادر/ بيروت، د/ط، د/ت.
- 38- جميل حمداوي، اللسانيات الاجتماعية أو علم الاجتماع اللغوي، دار الريف للطبع والنشر
الالكتروني، المملكة العربية، ط/2، 2020.
- 39- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د/ط، 1982.
- 40- الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي، تعليق خليل عمران المنصف، دار الكتب العلمية،
بيروت، ط/1/ 1419هـ/ 1998م.
- 41- جورج موانان، تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن 20، ت/ بدر الدين القاسم، دمشق
1392هـ/ 1974م.
- 42- جولييت غارمادي، اللسانة الاجتماعية، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة
والنشر، بيروت، ط/1، 1990.
- 43- الجوهري، الصحاح، مراجعة وتحقيق محمد محمد تامر/ أنس محمد الشامي/ زكريا جابر أحمد،
دار الحديث، القاهرة، د/ط 2009م.
- 44- حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي، الديوان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط/1، د/ت.

- 45- ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مركز هجر للبحوث و الدراسات العربية والإسلامية، د/ط، د/ت.
- 46- ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط/2، 1403هـ/ 1938م.
- 47- الحساني حسن عبد الله، كتاب الكافي في العروض والقوافي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/3، 1415هـ/ 1994م.
- 48- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، دار الجيل، بيروت/ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط/14 1416هـ/ 1996م.
- 49- حسن السندوسي، أدب المحاظ، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ط/1 1350هـ/ 1931م.
- 50- حسن ظاظا، اللسان والإنسان/ مدخل إلى معرفة اللغة، دار القلم/ دمشق، الدار الشامية بيروت، ط/2، 1410هـ/ 1990م.
- 51- حسن عماد مكاوي و ليلي حسين السيد، الاتصال ونظرياته المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط/1، 1419هـ/ 1998م.
- 52- حسن كزاز، اللسانيات الاجتماعية في الدراسات العربية الحديثة (التمثلات والتلقي)، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، ط/1 2018.
- 53- أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق تصحيح وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 1412هـ/ 1991م.
- 54- حسني عبد الجليل، موسيقى الشعر العربي، الأوزان والقوافي والفنون دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط/1، 2009.
- 55- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، الصحاح في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف بيروت، ط/1 1414هـ/ 1993م.
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ/ 1979م.
- 56- حسين حمدي الطونجي، وسائل الاتصال وتكنولوجيا التعليم، دار القلم، ط/4، 1981.
- 57- حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د/ط، 2003م.
- 58- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس الهجري، منشورات الجامعة التونسية، تونس/ د/ط 1981.
- 59- حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع/ بيروت، ط/1، 2016.
- 60- أبو حيان التوحيدي علي بن محمد بن عباس البغدادي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، المكتبة العصرية، بيروت/ صيدا، د/ط 1973هـ/ 1953م.
- 61- الخطيب التبريزي أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد الشيباني، شرح ديوان أبي تمام، تحقيق محمد عبده عزّام، دار المعارف، القاهرة، د/ط، 1964.

- الخطيب القزويني محمد بن عبد الرحمن بن عمر المعالي جلال الدين القزويني الشافعي، الإيضاح في علوم البلاغة، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط/3 1413هـ / 1993م.
- 62- خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم/ منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، ط/1، 1434هـ / 2013م.
- 63- خير الدين الزركلي، معجم الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان، ط/7، 1967.
- 64- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الأزدي، سنن أبي داود، تح/ محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط/2، 1950م.
- 65- دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة مصر، ط/1، 1418هـ / 1998م.
- 66- دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يوثيل يوسف عزيز، مراجعة مالك يوسف المطلي، دار آفاق عربية، الأعظمية/ بغداد، د/ط، 1985.
- 67- الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد بن محمد بن المفضل، المفردات في غريب القرآن، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، د/ط، 2009.
- الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد بن المفضل، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء، تحقيق عمر الطباع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط/1 1420هـ / 1999م.
- 68- رالف فاسولد، علم اللغة الاجتماعي للمجتمع، ترجمة إبراهيم بن صالح محمد الفلاحي، جامعة الملك سعود، الرياض، د/ط، 1421هـ / 2000م.
- 69- رشيدة العبيدي، أبحاث ونصوص في فقه اللغة العربية، مطبعة التعليم العالي، جامعة بغداد، د/ط، 1988م.
- 70- رشيدة عبد الحميد اللقاني، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د/ط، 1991.
- 71- رفائيل نخلة البيوع، غرائب اللغة العربية، مطبعة الإحسان/ حلب، د/ط 1954.
- 72- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومنهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/3، 1471هـ / 1997م.
- رمضان عبد التواب، لحن العامة والتطور اللغوي مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط/2، 2000م.
- 73- رولان بارط، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، تقدم عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال للنشر، المغرب، ط/3، 1993.
- 74- روى. سي. هجمان، اللغة والحياة والطبيعة البشرية، ترجمة داود حلمي أحمد السيد، عالم الكتب، ط/2، 2000.
- 75- ريم بسيوني، علم اللغة الاجتماعي في الوطن العربي (محاو و نظريات) مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي، السعودية، ط/1، 2018.
- 76- الزخشري، أساس البلاغة، قراءة وضبط وشرح محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط/1 1430هـ / 2009م.

- 77- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، د/ط، 1983م.
- 78- أبو سعد عبد الكريم بن محمد ابن منصور السمعاني التميمي، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف تاعثمانية، ط/1، 1382هـ/ 1962م.
- 79- سعيد جبر أبو خضر، التقابلات الدلالية في العربية والإنجليزية، عالم الكتب الحديث، ط/1، 2008.
- 80- سلطان ناصر، نقل المصطلحات اللسانيات الاجتماعية إلى العربية في النصف الثاني من القرن 20، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، السعودية، 1427هـ.
- 81- سميح أبو علي، تعريب الألفاظ والمصطلحات وأثره في اللغة والأدب من العصر الجاهلي حتى نهاية ق/4هـ، عمان، الأردن، د/ط 2003م.
- 82- سمير شريف استيتية، اللسانيات، المجال، والوظيفة، والمنهج، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان، ط/2، 1429هـ/ 2008م.
- 83- السيّد أحمد الهاشمي، ميزان الذهب في صناعة الشعر عند العرب، ضبط وتعليق علاء الدين عطية، مكتبة دار البيروني، ط/3، 1427هـ/ 2006م.
- 84- السيد أدى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط/2، 1987/ 1988م.
- 85- سيلفان أورو، فلسفة اللغة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط/1، 2010م.
- 86- شارل بلات، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، إبراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، د/ط، 1961م.
- 87- الشاهد البوشيخي، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط/3، 1415هـ/ 1995م.
- 88- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/2، 1404هـ/ 1984م.
- 89- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرّومي البغدادي، معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، 1404هـ/ 1984م.
- 90- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي/العصر العباسي الأول، دار المعارف/القاهرة، ط/8، د/ت.
- 91- صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة، الجزائر د/ط، 2003م.
- 92- صبري إبراهيم السيد، علم اللغة الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط. د/ت.
- 93- صلاح الدين أبو البقاء خليل بن أيبك بن عبد الله الألبكي الفاري الصفدي الدمشقي، الوافي بالوفيات، دار النشر، شتوتغارت، ط/ 2 / 1411هـ/ 1991م.
- 94- أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر بن أبي بكر بن أحمد بن إدريس الشيرازي الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، د/ط، 1429هـ/ 2008م.

- أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر بن أبي بكر بن أحمد بن إدريس الشيرازي الفيروزبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، ط/3/1416هـ/1996م.
- 95- طلعت منصور، سيكولوجية الاتصال، عالم الفكر، الكويت، د/ط. د/ت
- 96- طه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، مصر، ط/2، د/ت.
- 97- أبو الطيب المتنبي أحمد بن الحسين الجعفي الكندي الكوفي، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د/ط/1403هـ/1983م.
- 98- طيبة صالح الشذر، ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط، د/ت.
- 99- عاطف مذكور، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط/1، 1987م.
- 100- أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي، التهذيب بمحكم الترتيب، (الجمع بين كتابي لحن العامة لأبي بكر الزبيدي)، تح/ علي حسين البواب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط/1، 1420هـ/1999م.
- 101- عباس حسن، النحو الوائى، جامعة القاهرة، د/ط، د/ت.
- 102- أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى، دار الكتب المصرية، القاهرة، د/ط/1340هـ/1922م.
- 103- عبد الباقي بن عبد الله بن الحسن التنوخي، كتاب القوافي، تحقيق محمد عوني عبد الرؤوف، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط/2، 1424هـ/2003م.
- 104- عبد الجليل مرتاض، الفسيح في ميلاد اللسانيات العربية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د/ط، 2008م.
- 105- عبد الجليل ناظم، البلاغة والسلطة في المغرب، دار توبقال للنشر، ط/1، 2002م.
- 106- عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي وناقدي عند الجاحظ، مكتبة الآداب، القاهرة، طبعة 2006.
- 107- عبد الدائم عبد الرحمن، مكونات السياق التداولي عند الجاحظ من خلال كتابه "البيان والتبيين" مجلة معارف، المجلد 16، العدد 1، جوان 2021.
- 108- عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، موفم للنشر الجزائر، د/ط 2012م.
- 109- عبد الرحمن بن محمد القعود، الازدواج اللغوي في اللغة العربية، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، ط/1. 1417هـ/1997م.
- 110- عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنباري، أسرار العربية، تحقيق محمد بجة البيطار، مطبوعات الجمع العلمي العربي، دمشق، د/ط، د/ت.
- 111- عبد الرحمن حسن محمد العارف، اتجاهات الدراسات اللسانية المعاصرة في مصر 1932/ 1985، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/ لبنان، ط/1، 2013.

- 112- عبد الرحمن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق المستشرق الفرنسي أ/م/ كاترمير، مكتبة لبنان/ بيروت عن طبعة باريس سنة 1858.
- 113- عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، د/ط، 1967.
- 114- عبد الصبور شاهين، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/6، 1413هـ/ 1993م، ص 190.
- 115- عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، علم اللغة النفسي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط/1، 1427هـ/ 2006م.
- 116- عبد العزيز عتيق، علم العروض والقافية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د/ط، 1407هـ/ 1987م.
- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم البديع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د/ط، 1405هـ/ 1985م.
- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم البيان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د/ط، 1405هـ/ 1985م.
- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د/ط، 1405هـ/ 1985م.
- عبد العزيز مطر، لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط/2، 1981م.
- 117- أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط/1، 1404هـ/ 1983م.
- 118- عبد الغفار هلال، العربية خصائصها وسماتها، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/5، 1425هـ/ 2004م.
- عبد الغفار هلال، اللهجات العربية نشأة وتطورا، مكتبة وهبة القاهرة، ط/2، 1414هـ/ 1993م.
- عبد الغفار هلال، علم اللغة بين القديم والحديث، مطبعة الجبلأوي، شبرا، ط/3، 1406هـ/ 1986م.
- 119- عبد الفتاح سليم، اللحن في اللغة العربية/ مقياسه ومظاهره، دار المعارف، القاهرة، ط/1، 1409هـ/ 1989م.
- 120- عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الكتب، القاهرة، ط/1، 1991م.
- 121- عبد الفتاح عفيفي، علم الاجتماع اللغوي، دار الفكر العربي، بيروت، ط/1، 1995.
- 122- عبد الفتاح الغزالي، اللسانيات ونظرية التواصل، رومان جاكبسون نموذجاً، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط/1، 2003.
- 123- عبد القادر الفاسي الفهري، حوار اللغات، منشورات زاوية، الرباط، ط/1، 2007.
- عبد القادر الفاسي الفهري، اللغة والبيئة، منشورات الزمن، الدار البيضاء، د/ ط، 2003.
- 124- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني/ مصر، د/ط، د/ت.

- 125- عبده غريب محمد، علم لغة الحركة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة للنشر، عمان، ط/1، 2010.
- 126- عبد الله بن محمد بن المعتز، طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، ط/2، 1968.
- 127- أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، ط/2، 1426هـ/ 2005.
- 128- عبد المنعم خفاجي، أبو عثمان الجاحظ، دار الطباعة المحمدية/ القاهرة، ط/1 د/ت.
- 129- عبد الوهاب هاشم، محاضرات في تدريس اللغة العربية، مطبعة سمكة، أسيوط، د/ط، 1989.
- 130- عبده الراجحي، اللغة وعلوم المجتمع، دار الصحابة للنسر والتوزيع، طنطا/ مصر، ط/1، 1434هـ/ 2013م
- عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، د/ط 1979.
- 131- عبده عبد العزيز قلقيلية، البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، د/ط، 1987.
- 132- أبو عبد العباس أحمد بن عمار المقرئ، ظاءات القرآن الكريم، شرح أبي الطاهر إسماعيل بن أحمد، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط/1، 1991.
- 133- أبو عبيد البكري الأوني، سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الكويت، د/ط 1936.
- 134- أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، معجم الشعراء، دار صادر بيروت، تحقيق فاروق سليم، ط/1، 1425 هـ/ 2005م.
- 135- علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صادق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، د/ط، د/ت.
- 136- علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط/2، 1988م.
- 137- علي شتا، علم الاجتماع اللغوي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية/ مصر، د/ط، 1996م.
- 138- علي عبد الواحد وافي، اللغة والمجتمع، دار إحياء الكتب العربية، ط/2، 1370هـ/ 1951م.
- علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، نخضة مصر العربية للنشر والتوزيع، ط/9/ 2004م.
- علي عبد الواحد وافي، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع/ القاهرة، د/ط، 2003م.
- 139- عيسى برهومة، اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان/ الأردن، ط/1، 2002م.
- 140- غازي مختار طليمات، في علم اللغة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط/2، 2000م.

- 141- الفارابي أبو النصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرхан، إحصاء العلوم، مكتبة الخانجي، القاهرة، د/ط، 1350هـ / 1931م.
- 142- فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكسون، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط/1، 1413هـ / 1993م.
- 143- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية/ القاهرة، ط/2، 1371هـ / 1952م.
- 144- فتحي فريد، المدخل إلى دراسة البلاغة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د/ط، 1978م.
- 145- فلوريان كولماس، دليل السوسيولسانيات، ترجمة خالد الأشهب وماجدولين النهيي، مراجعة ميشال زكريا، بيروت/ لبنان، ط/1، 2009م.
- 146- فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، تقديم فاطمة خليل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د/ط 2014م.
- 147- فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د/ط، 2005.
- 148- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الجباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية/ سوريا، ط/ 1، 2007م.
- 149- القاسم بن علي بن محمد الحريري، درة الغواص، شرح وتكملة الحواشي، دار الجيل، بيروت، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط/1 1417هـ / 1996م.
- 150- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، دار الفارابي، بيروت، ط/1، 1439هـ / 2017م.
- 151- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط/1، 1302هـ.
- 152- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/10، 1984م.
- 153- كريم زكي حسام الدين، اللغة والثقافة، دراسة أنثروبولوجية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية.
- كريم زكي حسام الدين، المحظورات اللغوية/ دراسة دلالية للمستهجن والمستحسن من الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصري، مصر، ط/1 1905م.
- 154- كليز كرامش، اللغة والثقافة، ترجمة أحمد الشيمي، مراجعة عبد الودود العمراني، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، ط/ 1، 2010م.
- 155- كمال الدين محمد بن موسى الدميري، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا/ بيروت، د/ط 1424هـ / 2004م.
- 156- كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة/ مصر، ط/3، 1997م.

- 157- لويس جان كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة حسن حمزة، مراجعة سلام بزي حمزة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/1، 2008م..
- 158- ماريو باي، أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر، عالم الكتب، 1419هـ/ 1998م.
- 159- مالك بن أنس، الموطأ، رو/ يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي، تح/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط/2، 1997م.
- 160- مبارك مبارك، معجم المصطلحات الألسنية الحديثة، انكليزي/ عربي، دار الكتاب اللبناني، ط/1، 1995م.
- 161- مجمع اللغة العربية، المعجم الكبير، القاهرة، ج/1، ط/1، 1412 هـ/ 1992م.
- 162- محسن بوعزيزي، السيميولوجيا الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت/ لبنان، ط/1، 2010م.
- 163- محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت/ لبنان، ط/1، 1429هـ/ 2008م.
- 164- محمد الجوهري، المدخل إلى علم الاجتماع، بيروت لبنان، ط 2010م.
- 165- محمد العبد، العبارة الإشارة، دراسة في نظرية الاتصال، مكتبة الآداب/ القاهرة، ط/1، 1428هـ/ 2002م.
- 166- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تدقيق عصام فارس الحريستاني، دار عمّار، عمان، ط/9 1425هـ/ 2005م.
- 167- محمد بن الحسن الاسترأبادي، شرح الشافية، تحقيق وضبط لغريب وشرح المبهم الأساتذة: محمد نور الحسن، محمد الزقراف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، دط 1402هـ/ 1982م.
- 168- محمد بن الطيب أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن الكريم، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف/ مصر، دط، 2009م.
- 169- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الحلل والملل، تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط/3، 1414هـ/ 1993م.
- 170- محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط/3/ 1414هـ/ 1994م.
- 171- محمد بن يعقوب الفيروزبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط/8، 2005م.
- 172- محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط/1، 2009.
- 173- محمد خطابي لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط/1، 1991م.
- 174- محمد خير حلواني، الواضح في علم الصرف، دار المأمون للتراث، دمشق، ط/1، 1428هـ/ 2008م.

- 175- محمد داود، العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع/ القاهرة/د/ط، 2001م.
- 176- محمد شقرون، معجم الجاحظ في السياسة والاجتماع، مركز النشر الجامعي، تونس، د/ط، 2011م.
- 177- محمد عفيف الدين دمياطي، مدخل إلى علم اللغة الاجتماعي، مكتبة لسان عربي للنشر والتوزيع، إندونيسيا، ط/2، 1438هـ / 2017م.
- 178- محمد علي الخولي، أساليب تدريس اللغة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، الأردن، د/ ط، 2000م.
- محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، دار الفلاح للنشر والتوزيع/ الأردن، د/ط 2000م.
- 179- محمد علي اليولو الجزولي، إصلاح المجتمع، ط/ 2001م.
- 180- محمد علي زكي صباغ، البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط/1، 1418هـ / 1998م.
- 181- محمد عويس، المجتمع العباسي من خلال كتابات الجاحظ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د/ط، 1977م.
- 182- محمد كرد علي، أمراء البيان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د/ط 1355هـ / 1937م.
- 183- محمد محمد علي يونس، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط/ 1، 2004م.
- 184- محمد مهدي شمس الدين، دراسات في نخب البلاغة، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط/3، 1402هـ / 1981م.
- 185- محمد نظيف، ما هي السيميولوجيا، إفريقيا الشرق، ط/1، 1994م.
- 186- محمود أبو زيد، اللغة في الثقافة والمجتمع، دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط، د/ت.
- 187- محمود إسماعيل صيني، ناصف مصطفى عبد العزيز، مصطفى أحمد سليمان، معجم الأمثال العربية، مكتبة لبنان، بيروت/ لبنان، ط/1، 1992م.
- 188- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب، شرح علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 1408هـ / 1988م.
- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، د/ط، 1398هـ / 1978م.
- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، مصر، ط/ 1، 1343هـ / 1925م.
- 189- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، كتاب المعارف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط/2، 1992م.
- 190- محمود السعران، اللغة والمجتمع رأي ومنهج، كلية الآداب، الإسكندرية، ط/2، 1963م.

- 191- محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط/2، 1997م.
- 192- محمود سليمان ياقوت، قضايا التقدير النحوي بين القدماء والمحدثين، دار المعارف، د/ط، 1985م.
- 193- محمود فهمي حجازي، أسس علم العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د/ط، 2003م.
- محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، القاهرة، ط/ 1409هـ / 1989م.
- 194- مدحت محمد أبو النصر، مهارات الاتصال الفعال مع الآخرين. المجموعة العربية للتدريب والنشر، ط/2، 1430هـ / 2009م.
- 195- مذكور عاطف، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1997م.
- 196- مسعود بودوخة، البلاغة العربية بين الإمتاع والإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط/1، د/ت .
- 197- مصطفى السيد، علم اللغة الاجتماعي/ مفهومه وقضاياها، (صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية/ الإسكندرية مصر، د/ط/ 1995م.
- 198- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، مطبعة الأخبار، مصر، د/ط، د/ت.
- 199- مصطفى فهمي، أمراض الكلام، دار مصر للطباعة والنشر، ط/5، 1975م.
- 200- مصطفى لطفي، اللغة العربية في إطارها الاجتماعي، بيروت 1987م.
- 201- م.م لويس، اللغة في المجتمع، ترجمة تمام حسان، وإبراهيم أنيس، در إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، د/ط، 1959.
- 202- المنجد في اللغة والأعلام، منشورات دار المشرق بيروت، الطبعة الثامنة والعشرون، 1986م.
- 203- منصور حسن عبد الرؤوف، بناء الإنسان، دار أمواج للطباعة والنشر، الأردن، د/ط 2013م.
- 204- منصور هالة، الاتصال الفعال، الدار المحمدية، ط/1، 2000م.
- 205- أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، صححه الشيخ محمد منير الدمشقي، مطبعة السعادة/ مصر، ط/1 1341هـ / 1923م.
- 206- مها محمد فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية، دار المعرفة الجامعية، د/ط، 1430هـ / 2009م.
- 207- الميداني أبو الفضل أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، المعاونة الثقافية للأستاذة الرضوية المقدسة، د/ط، 1366هـ.
- 208- ميشال زكريا، الألسنية علم اللغة الحديث (المبادئ والأعلام)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط/2، 1983 م.
- ميشال زكريا، قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان، ط/1، 1993م.
- 209- ميشال عاصي، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، دار العلم للملايين، بيروت، ط/1، 1974م.

- 210- ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح ووفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، ط/1/2000م.
- 211- نادر سراج، حوار اللغات، مدخل إلى تبسيط المفاهيم اللسانية الوظيفية، المدار الإسلامي، بيروت، د/ط، 2000م.
- 212- ناصر بن عبد الله بن غالي، نحو لسانيات اجتماعية عربية من النظرية إلى التطبيق، مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، ط/1، 1445هـ / 2023م.
- 213- نايف خرما، أضواء على الدراسات اللسانية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، د/ط، 1978م.
- 214- نعمة دهش فرحان، مقاربات سوسiolسانية، كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية، جامعة بغداد، ط/1، 1437هـ / 2016م.
- 215- نعمة رحيم العزاوي، مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة، منشورات المجمع العلمي/ بغداد، 1421هـ / 2001م.
- 216- نهاد الموسى، الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية، بحث منشور في المجلة العربية للدراسات اللغوية
- 217- نواري سعودي أبو زيد، الدليل النظري في علم الدلالة، دار الهدى، عين مليلة/ الجزائر، د/ط، 2007م.
- 218- النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد، نهاية الأرب في فنون الأدب، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، د/ط، 1342هـ / 1924م.
- 219- هادي نحر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط/1، 1427هـ / 2002م.
- هادي نحر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، الجامعة المستنصرية، بغداد، ط/1، 1408هـ / 1988م.
- 220- هاشم صالح مناع، الشافي في العروض والقوافي، دار الفكر العربي، بيروت، ط/4، 2003م.
- 221- هديسون، علم اللغة الاجتماعي، ترجمة محمود عياد، عالم الكتب، القاهرة، د/ط 2014م.
- 222- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ط/4، 1400هـ / 1980م.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر) دار إحياء الكتب العربية، ط/1، 1371هـ / 1952م.
- 223- وديعة طه النجم، المحاظ في الحاضرة العباسية، مطبعة الإرشاد، بغداد، د/ط، 1965م.
- 224- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، مراجعة وزارة المعارف، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، د/ط، د/ت.
- 225- يحيى عباينة وأمنة الزعبي، علم اللغة المعاصر، دار الكتاب الثقافي للنشر والتوزيع، ط/1، 2018م.
- 226- يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ضبط وتحقيق/ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/2/ 1407هـ / 1987م.
- 227- يوسف رضا، معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة، مكتبة لبنان ناشرون، ط/1، 2006م.

- 228- يوسف نور عوص، علم النص ونظرية الترجمة، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط/1
1410هـ.
- 229- يوهان فك، العربية/ دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة عبد الحليم النجار، المركز القومي للترجمة، د/ط، 2014م.

المراجع الأجنبية:

- 1- D/ Saussure, cours de linguistique generale , (1916) Payot, Paris 1971.
- 2- Ed. Sapir, Le langage- Introduction à l'étude de parole , Traduction de S.M. Guillein , Payot, Paris.
- 3- Fraction Royal and Alain Rienier , Pédagogie , Dictionnaire des concepts clés 1997 , ESF éditeur..
- 4- Jean dubois et autres, dictionnaire de linguistique, Larousse-Bordas, paris, édition 2002.
- 5- Jhon Lock ; An Essay Concerning Humon Understanding ed , peter neditch oxford charodon press 1975
- 6- Sarah G.Thomson, Language contact , Edinburgh university press Edinburgh, U.K. 2001
- 7- Weinrich, Uriel, (1953). Languages in contact: findings and problems. New York.

الدوريات والحواليات:

- 1- أمين عبد الله محمد الزبيدي/ علي أحمد الزبيدي الحاوري، أسس الاتصال الفعال عند الجاحظ (مقاربة في ضوء الاتصال الفعال)، الحولية 37، اليمن، 1438 هـ / 2017م.
- 2- بروس أنغام، الزمن والجهة في اللغة العربية، ضمن السجل العلمي للندوة الأولى لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، العدد 1.
- 3- الجاحظ في الثقافة العربية الإسلامية، أعمال ندوة قسم العربية، بكلية الآداب والعلوم الإسلامية بصفاقص، 14/13/12 أبريل.
- 4- جميل حمداوي، التواصل اللساني والسميائي والتربوي، شبكة الألوكة.
- 5- رانيا رمضان أحمد زين، ملامح اللسانيات الواصلية في التراث النحوي العربي، رسالة ماجستير، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، 2014م.
- 6- سليم حمدان، أشكال التواصل في التراث البلاغي العربي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في لسانيات الخطاب ، جامعة باتنة، 2008 / 2009م.
- 7- عبد الكريم مجاهد، الدلالة عند ابن جني، مجلة الدارة، الرياض، العدد الأول، شوال 1403هـ / 1983م.

- 8- عبد المنعم السيد أحمد جدامي، رؤى الباحثين الغربيين لجذور علم اللغة الاجتماعي، مجلة كلية دار العلوم، القاهرة، ع/ 58، يناير 2011م.
- 9- عزيز السراج، اللغة وإشكالية التواصل والدلالة، نقلا عن مجلة التواصل نظريات وتطبيقات، إشراف محمد عابد الجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- 10- علي القاسمي، التداخل اللغوي والتحول اللغوي، مجلة الممارسات اللغوية، العدد الأول، د/ت.
- 11- ليلي المسعودي، من النظرية اللسانية إلى تنظير الواقع، من بحوث الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات، تونس 1985م.
- 12- محمود كيال التداخل اللغوي العبري في اللغة العربية المكتوبة في إسرائيل، جامعة تل أبيب، تقرير نهائي عن بحث أعد بدعم من مجمع اللغة العربية في حيفا، أذار 2011م.
- 13- نادر سراج، إشكالية الازدواجية اللغوية في اللسان العربي، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، بيروت/ لبنان، العدد 20 / 1993م.
- 14- واضح أحمد، التواصل بين أفق البلاغيين العرب وواقع التنظيرات المعاصرة/ تنظيرات الجاحظ أنموذجا، جامعة مولاي الطاهر/ سعيدة مجلة الحوار الفكري، العدد 16 / 2018م.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الصفحة	الموضوع.
أ-هـ	مقدمة.
الفصل التمهيدي: اللغة والمجتمع، واللسانيات الاجتماعية، المصطلح والمفهوم.	
8	توطئة
8	المبحث الأول: مفهوم اللغة والمجتمع، والصلة بينهما.
8	أولاً: مفهوم اللغة.
8	- المفهوم اللغوي للغة.
9	- المفهوم الاصطلاحي للغة.
9	1- مفهوم اللغة عند علماء التراث:
9	- تعريف ابن جنيّ.
9	- تعريف ابن خلدون.
9	- تعريف ابن حزم الأندلسي.
10	- تعريف الشريف الجرجاني.
10	- عبد الوهاب هاشم.
10	2- مفهوم اللغة في الدرس اللساني الحديث:
10	أ- المفهوم الغربي:
10	- تعريف فرديناند دي سوسير.
10	- تعريف ليونارد بلومفيلد.
10	- تعريف تشومسكي.
10	- تعريف روي - سي - هجمان
10	ب- المفهوم العربي:
10	- تعريف إبراهيم أنيس.
11	- تعرف تمام حسان.
11	- تعريف محمد علي الخولي.
11	- تعريف أنيس فريجة.
11	- تعريف عبد العزيز العصيلي.
11	- تعريف محمد محمد يونس.
11	ثانياً: مفهوم المجتمع.

12	- المجتمع في اللغة.
12	- المجتمع في الاصطلاح.
12	ثالثا: علاقة اللغة بالمجتمع.
17	المبحث الثاني: اللسانيات الاجتماعية: /Sociolinguistique/Sociolinguistics/ المصطلح والمفهوم.
17	- أولا: المصطلح.
22	- ثانيا: المفهوم.
24	المبحث الثالث: مجالات البحث في اللسانيات الاجتماعية:
27	- التوحد والتنوع اللغويان.
28	- الحدث الكلامي.
28	- التحول اللغوي والكلامي.
29	- التداخل اللغوي.
30	- الازدواجية اللغوية Diaglossia، والثنائية اللغوية Bilingualisme
31	- اللهجات الاجتماعية واللهجات العرقية.
32	- اللهجات الخاصة.
33	- المحذور اللغوي.
34	- اللغة والموقف.
35	- السياق والمعنى.
36	- التخطيط اللغوي.
37	- اللغة والمفاهيم الاجتماعية الكبرى.
37	المبحث الرابع: أثر المدارس اللسانية الحديثة في ظهور اللسانيات الاجتماعية.
37	أولا: المدرسة الأوروبية. (البنوية)
38	ثانيا: المدرسة الأمريكية. (البنوية، التحويلية التوليدية)
41	المبحث الخامس: البعد اللغوي الاجتماعي (السوسiolساني) في الدرس اللغوي العربي القديم (التراث العربي).
الفصل الأول: البنية اللغوية والمستوى الاجتماعي عن الجاحظ.	
54	توطئة.
55	المبحث الأول: اللغة والمتغير الاجتماعي.
55	- أولا: اللغة والطبقة الاجتماعية.

56	- ثانيا: اللّغة والثّقافة.
62	- ثالثا: اللّغة والبيئة الزّمانية والمكانيّة.
63	- رابعا: اللّغة والجنس.
64	- خامسا: اللّغة والجماعات العرقيّة.
65	- سادسا: اللّغة والعمر.
66	- سابعا: اللّغة والمهنة.
66	المبحث الثاني: التّركيب والاجتماعيّ الطّبقيّ في عصر الجاحظ.
67	أ- الطبقة العليا.
67	ب- الطبقة الوسطى.
67	ت- الطبقة الدنيا.
68	المبحث الثالث: البنية اللّغويّة والتّركيب الطّبقيّ في مجتمع الجاحظ.
70	المبحث الرابع: اللغات المهنية عند الجاحظ.
71	- أولا: لغة صاحب الخيل (حزام).
72	- ثانيا: لغة الطّبيب (بختيشوع).
72	- ثالثا: لغة الخياط (جعفر).
73	- رابعا: لغة الرّزّاع (إسحاق).
73	- خامسا: لغة الخبّاز (فرج الرّجحي).
73	- سادسا: لغة المؤدّب والمعلّم (عبد الله بن عبد الصمد بن أبي دؤاد).
74	- سابعا: لغة صاحب الحّمّام (علي بن الجهم بن يزيد).
74	- ثامنا: لغة الكتّاس (الحسن بن أبي قماشة).
75	- تاسعا: لغة الشّرايبيّ (أحمد).
75	- عاشرا: لغة الطّبّاخ (عبد الله بن طاهر).
76	- حادي عشر: لغة الفرّاش (محمد بن داود الطّوسي).
78	- ثاني عشر: لغة الصّيّادين والملاحين.
78	- ثالث عشر: لغة اللّصوص والمكذّبين والمتكسّبين.
81	المبحث الخامس: اللهجات المحليّة.
81	- أولا: لغة الأعراب.
81	1- علاقة لغة الأعراب بالفصاحة والبلاغة.
82	2- كلام الأعراب والعربية السليقية.

83	3- جزالة اللَّفظ وغريبه في كلام الأعراب.
84	4- ألفاظ الأعاجم وكلام الأعراب.
84	5- الإيجاز في كلام الأعراب.
85	6- طباعة الأسجاع في كلام الأعراب.
87	7- لغة الأعراب ومظاهر البيئة البدوية.
90	- ثانيا: لغة الجوّاري والعلمان.
90	1- إبدال بعض أصوات اللّغة العربيّة - عند الجوّاري- بأصوات لغة المنشأ.
90	2- تأنيث الجوّاري للمذكّر، وتذكيرهنّ للمؤنّث.
91	3- المحظور اللّغويّ في لغة الجوّاري.
92	4- ظاهرة اللّحن في لغة الجوّاري.
93	- ثالثا: لغة القيان.
94	- رابعا: لغة العوامّ.
96	1- استخدام اللَّفظ القليل النّادر وهجر الشّائع.
98	2- غلبة الثّقافة العاميّة والكلام الملحون.
104	3- إشباع ضمير تاء المخاطبة المتصل بضمير الغائب (الهاء) أو المتكلم (الياء)
105	4- خلو لغة العامّة من دقّة التّمييز بين المفرد والجمع.
105	5- المصطلح الأعجميّ في لغة العوامّ.
105	6- ظاهرة اللّحن في لغة العامّة.
105	- خامسا: لغة المولّدين.
106	المبحث السادس: اللّغات الخاصّة.
107	- أولا: لغة المتكلمين والفلاسفة.
111	- ثانيا: لغة الشّعراء.
111	1- رقة اللّغة وسلاستها.
111	2- تأثرها بالقرآن.
112	3- تأثرها بألفاظ الكلام والفلسفة.
112	4- أغراض الشعر في عصر الجاحظ.
113	5- ظهور الشعر التعليميّ
113	- ثالثا: لغة الكتّاب والأدباء.
115	- رابعا: لغة الخطباء والأبيّناء.

117	- خامسا: لغة العروضيين.
120	خاتمة الفصل الأول.
الفصل الثاني: التواصل اللغوي وغير اللغوي عند الجاحظ.	
124	توطئة.
125	المبحث الأول: مفهوم التواصل، عناصره، أنواعه، وسائله.
125	- أولا: مفهوم التواصل.
125	أ- التواصل لغة.
125	ب- التواصل اصطلاحا.
127	- ثانيا: عناصر التواصل.
127	1- المرسل.
127	2- المرسل إليه.
127	3- الرسالة.
127	4- الوسيلة أو القناة.
127	5- السنن أو الشفرة.
127	6- السياق أو المرجع
128	- ثالثا: الفرق بين الاتصال والتواصل.
129	- رابعا: أنواع التواصل.
129	1- التواصل اللفظي ووسائله.
129	2- التواصل غير اللفظي ووسائله.
131	المبحث الثاني: في ماهية التواصل/ البيان عند الجاحظ وعلاقتها بالاجتماع البشري.
131	- أولا: التواصل ضرورة اجتماعية.
132	- ثانيا: علاقة التواصل بمفهوم البيان وأدواته عند الجاحظ.
137	- ثالثا: علاقة أدوات البيان بالسيمولوجيا Sémiologie في اللسانيات الحديثة.
138	- رابعا: مواطن الاختلاف والتقاطع بين وسائل البيان وأدواته عند الجاحظ
140	- خامسا: علاقة البلاغة بالبيان/ التواصل.
142	المبحث الثالث: التواصل الإنساني والحيواني عند الجاحظ.
143	- أولا: التّطق سمة مشتركة بين الإنسان والحيوان، وأنماط التواصل الحيواني.
148	- ثانيا: العقل وعاء المعاني واللسان آلة اللفظ والبيان.
149	- ثالثا: الكلام معيار التمييز بين الإنسان والحيوان.

154	- رابعا: التّواصل بين الإنسان والحيوان.
157	أ- وسائط التواصل اللفظية بين الإنسان والحيوان.
157	ب- وسائط التواصل غير اللفظية بين الإنسان والحيوان.
160	المبحث الرابع: أشكال التّواصل عند الجاحظ.
160	- أولا: التواصل اللغوي.
160	أ- التواصل عن طريق اللفظ.
161	- استراتيجيات التواصل اللغوي الفعال.
161	1- ترك الإشارة وترداد وإعادة الكلام.
162	2- الإيجاز.
162	3- مراعاة المقام التخاطبي.
164	4- الفصاحة وحسن المنطق.
165	5- وضوح اللفظ ومشاكلته للمعنى.
168	6- حسن انتقاء اللفظ المناسب للمعنى المناسب.
168	7- استعداد المتلقّي لاستقبال الخطاب أو الرّسالة.
169	- معوّقات التّواصل اللغوي الفعّال.
169	1- استئقال الرّسالة التّواصلية من قبل المتلقّي، وعدم استعداده لاستقبال الخطاب.
170	2- تكرار الكلام وترداده من قبل المرسل.
171	3- اضطرابات في لغة المتكلّم.
171	❖ العيوب البيانية: (العي، الحصر، البكء، البهر)
173	❖ العيوب اللفظية، وعيوب الصّوت المقطّع (التتبع، التتممة، النحنحة، الحبسة، العقلة، العقدة، اللفف، العجلة، الحكلة، الفأفة، الللجة، اللنغة)
178	ب- التواصل الكتابي (الخطي).
181	- ثانيا: التواصل غير اللغوي عند الجاحظ.
181	أ- التواصل عن طريق الإشارة.
182	- أشكال الإشارة عند الجاحظ.
183	- أهميّة الإشارة عند الجاحظ.
185	- أشكال التّواصل باستخدام الإشارة، ودلالاته عند الجاحظ.
185	1- الإشارة بالعين.
187	2- الإشارة بالرأس.

189	3- الإشارة بتعايير الوجه.
190	4- الإشارة باليد.
190	- سيميائية الثوب ودلالاته الاجتماعية عند الجاحظ
193	ب- التّواصل عند طرق العقد.
194	ث- التّواصل عن طرق التّصبة.
198	خاتمة الفصل الثاني.

الفصل الثالث: اللّغة والسيّاق الاجتماعيّ عند الجاحظ.

203	توطئة.
204	المبحث الأول: في مفهوم السيّاق لغة واصطلاحا.
204	- أولا: في مفهوم السيّاق.
204	أ- السيّاق لغة.
204	ب- السيّاق اصطلاحا.
204	أ- عند الأقدمين.
205	ب- عند المحدثين.
205	المبحث الثاني: في مفهوم السيّاق الاجتماعيّ، وملامحه في التراث البلاغيّ العربيّ.
205	- أولا: مفهوم السيّاق الاجتماعيّ.
206	- ثانيا: ملامح السيّاق الاجتماعيّ وفكرة سيّاق الموقف ((Context of situation)) وعلاقتها بمقولة ((لكلّ مقام مقال)) في التراث البلاغيّ العربيّ.
207	أ- عند بشر بن المعتمر.
207	ب- عند ابن قتيبة.
207	ت- عند الجاحظ.
207	ث- عند قدامة بن جعفر.
208	ج- عند أبي هلال العسكريّ.
208	ح- عند السكاكيّ.
209	المبحث الثالث: فكرة السيّاق الاجتماعيّ عند المدرسة السياقية الاجتماعية الحديثة، ونظريّة السيّاق ل (جون فيرث).
209	- أولا: أصل الفكرة عند أنصار المدرسة السياقية الاجتماعية.
210	- ثانيا: المدرسة السياقية الاجتماعية وثنائيات دي سوسير.
210	- ثالثا: سيّاق الموقف والبعد التّداوئيّ للحطاب.

211	- رابعا: علاقة اللّغة بالموقف في اللّسانيات الاجتماعية.
212	- المبحث الرابع: اللغة وسياق الموقف عند الجاحظ.
212	- أولا: مسألة ملائمة الكلام لأحوال المخاطبين.
213	- ثانيا: حقيقة الصّلة بين اللّغة ((المقال)) والموقف ((المقام)) عند الجاحظ.
215	- ثالثا: الدور التّأثيريّ للموقف في توجيه المعنى واسمالة السّامع.
216	- رابعا: دور الموقف الزّماني والسلوك الاجتماعي في تحديد المعنى.
217	- خامسا: علاقة الحركة الجسميّة ((Kenesics)) بالمقام ودورها في توجيه الدّلالة.
218	المبحث الخامس: البلاغة ومقتضى الحال عند الجاحظ.
218	- أولا: في مفهوم البلاغة وصلتها بمقتضى الحال.
219	- ثانيا: تعدّد أنماط الكلام بتعدّد الأغراض والمناسبات وأحوال المتلقّي.
220	المبحث السادس: أثر عوامل الزمان والمكان في التطور الدلالي للألفاظ.
221	- أولا: تطوّر دلالات الألفاظ بين المجتمعين الجاهلي والإسلامي. (الصّروّة، المخضرم، الغائط، العذرة، التّجو).
223	- ثانيا: بعض الألفاظ المحدثّة في العصر الإسلامي لم يكن لها وجود في الجاهليّة. (القرآن/ الفرقان، المنافق، الفاسق، المشرك، الكافر، التّيمّم).
224	- ثالثا: المتروك من الألفاظ الشائعة في الجاهلية واستبدالها بألفاظ جديدة.
225	- رابعا: المتروك من التّراكيب الشائعة في الجاهلية، لمخالفتها التّذوق الاجتماعي الجديد. (انعم صباحا، انعم ظلّاما، أبيت اللّعن، ري وربنا للسيّد والملك، ربّ البيت وربّ الدار).
226	المبحث السابع: الكناية والسيّاق الاجتماعي عند الجاحظ.
226	- أولا: في مفهوم الكناية.
226	- ثانيا: الكناية عند الجاحظ.
227	- ثالثا: الكناية وعلاقتها بالمقام عند علماء العربية.
228	- رابعا: استخدام العرب الكناية بالعصا في سياقات مختلفة.
230	- خامسا: استخدام الكناية في مواقف العدول عن الإفصاح باللفظ الخادش والمستهجن اجتماعيّا.
230	- سادسا: استخدام الكناية في مواقف الوعظ والنّصح.
233	- سابعا: استخدام الكناية في موقف الإبلاغ عن الخيانة.
234	- ثامنا: استخدام الكناية في موقف الإنذار والتّحذير من خطر قادم.
236	المبحث الثامن: المثل والسيّاق الاجتماعي عند الجاحظ.
236	- أولا: في مفهوم المثل.
236	- أ- المثل لغة.

236	ب- المثل اصطلاحا.
237	- ثانيا: كلمات للرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّخَذَتْ أمثالا تورّد في مواقف خاصّة.
239	- ثالثا: صلة المثل بالمقام الاجتماعي.
239	1- أمثال سبقت في مقامات النصيح والوعظ.
240	2- أمثال سبقت في مقامات التحذير والتخويف والترهيب.
241	3- أمثال سبقت في مقام استحالة حصول الشيء وتعدّر حدوثه.
241	4- أمثال سبقت في مقامات إثبات التفاضل في صفات مختلفة.
243	5- أمثال سبقت للتعبير عن فوات الأوان والزّمان، وتعدّر تدارك ما فات.
244	المبحث التاسع: الرّطانة وسياق الموقف.
244	- أولا: في مفهوم الرّطانة.
244	- ثانيا: الرّطانة ومقام التخويف والترهيب وإيهام المتلّقي بالخطر والملاك.
245	المبحث العاشر: خروج الكلام عن مطابقة مقتضى الحال.
246	- أولا: اللّغز في الجواب مظهر من مظاهر خروج الكلام عن مقتضى الحال.
246	- ثانيا: بين اللّغز في الجواب والأسلوب الحكيم والمغالطة.
247	- ثالثا: أغراض خروج الكلام عن مقتضى الحال باستخدام اللّغز في الجواب.
247	أ- موقف التّظرف والدّعابة.
248	ب- موقف التّخلّص من إحراج السّائل.
249	ت- موقف التّهكّم.
250	المبحث الحادي عشر: الدّلالة الاجتماعية للرّمز والإيماء.
250	- أولا: في مفهوم الرّمز.
250	- ثانيا: استخدام الرّمز في موقف التّحذير من خطب ما.
251	المبحث الثاني عشر: السّياق والدّلالة المجازية.
251	- أولا: اللّفظ بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي.
253	- ثانيا: الاستعمال الحقيقيّ والمجازيّ لكلمتي (أكل) و(ذاق).
259	المبحث الثالث عشر: بعض ألفاظ الطّعام والدّعوة إليه، وعلاقتها بالسّياق الاجتماعيّ.
262	- أولا: ألفاظ الطّعام والسّياق الاجتماعيّ.
262	- ثانيا: ألفاظ الدّعوة إلى الطّعام والسّياق الاجتماعيّ.
265	خاتمة الفصل الثالث.

269	توطئة.
270	المبحث الأول: الاحتكاك اللغوي/ مفهومه، مستوياته، بدايات ظهوره، ملامحه في الدراسات العربية القديمة.
270	- أولا: في مفهوم الاحتكاك اللغوي.
271	- ثانيا: مستويات الاحتكاك اللغوي.
272	أ- المستوى المعجمي (المفرداتي) Lexical level.
272	ب- المستوى التركيبي Synthetic level.
272	ت- المستوى النحوي (القواعدي) Gramatical level.
273	ث- المستوى الصوتي Ponetic level.
273	ج- المستوى الدلالي Semantic level.
274	- ثالثا: البدايات الأولى لظهور الدراسات حول ظاهرة الاحتكاك اللغوي في الدرس اللساني الحديث.
274	- رابعا: الاحتكاك اللغوي في الدراسات العربية القديمة.
275	أ- عند ابن جني.
275	ب- عند جلال الدين السيوطي.
276	المبحث الثاني: الوضع اللغوي العام في مجتمع الجاحظ (165هـ/ 255م).
276	- أولا: التنوع والتعدد اللغوي ميزة عصر الجاحظ.
277	- ثانيا: الانبهار بالعربية والإقبال على تعلمها.
279	- ثالثا: تصدّي علماء العربية لمختلف صور الفساد اللغوي، وحسم الأمر للغة الفصحى.
280	- رابعا: عوامل حياة الفصحى، وتأثيرها على الألسن في مجتمع الجاحظ.
282	المبحث الثالث: التركيب العرقي والبناء الاجتماعي في مجتمع الجاحظ.
282	- أولا: الجاحظ في المجتمع البصري.
284	- ثانيا: الجاحظ في المجتمع البغدادي.
286	المبحث الرابع: عوامل الاحتكاك اللغوي في عصر الجاحظ.
286	الاحتكاك اللغوي نتيجة حتمية للاحتكاك الاجتماعي والثقافي والحضاري.
287	الأسباب والدوافع الممهدة لتفاعل اللغات واحتكاكها في عصر الجاحظ.
288	المبحث الخامس: ظاهرة الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ/ المظاهر والصّور والآثار.
288	- أولا: تأثير الخصائص اللغوية للغة الأصل (الأم) على اللغة الهدف (الثانية).
289	- ثانيا: قدرة متكلّم اللغة الثانية على المجانسة بين اللغة الأصل واللغة الهدف (الثانية).
290	- ثالثا: اللغة العربية وحظّها من ظاهرة الاحتكاك اللغوي.

291	- رابعا: صور الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ.
291	أ- الاحتكاك الداخلي.
292	ب- الاحتكاك الخارجي.
293	- ثالثا: آثار الاحتكاك اللغوي عند الجاحظ.
293	1- فشو اللحن، وظهور لكناات الأعاجم.
295	1.1- مظاهر اللحن في المستوى الصوتي.
297	2.1- مظاهر اللحن في المستوى الصري.
301	3.1- مظاهر اللحن في المستوى التحوي:
301	أ- الإعراب والعلامات الإعرابية.
303	ب- طرق تركيب الجملة العربية.
303	2- الاقتراض والاقتباس اللغويين، وشيوع ظاهري المعرب والدخيل.
303	أ- الاقتراض والاقتباس.
306	ب- شيوع الألفاظ المعربة والدخيلة.
307	1- اللفظ الفارسي المعرب والدخيل: (ألفاظ الطعام، أسماء النباتات
308	1.1- ألفاظ الطعام.
310	2.1- أسماء النباتات والحيوانات.
312	3.1- ألفاظ الملابس والأواني المنزلية.
313	4.1- ألفاظ الطبقات الاجتماعية والمهن.
314	5.1- ألفاظ الملاهي والألعاب.
315	2- اللفظ اليوناني المعرب والدخيل.
317	3- الألفاظ الهندية المعربة.
318	4- الألفاظ الآرامية المعربة.
318	1.4- الألفاظ المتصلة بمجال الدين.
319	2.4- ألفاظ المهن والوظائف.
319	3.4- ألفاظ الطعام
320	المبحث السادس: تأثير اللهجات العربية على اللغة الفصحى، ولغة العرب الأدبية.
322	خاتمة الفصل الرابع.
323	خاتمة

ملحق: الجاحظ: مولده، نشأته، شيوخه، ثقافته، شيخوخته، وفاته، وأهم مؤلفاته وآثاره/ ملحق حول الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية لعصر الجاحظ.

331	أولاً: اسمه ونسبه.
332	ثانياً: كنيته ولقبه.
332	ثالثاً: مولده.
332	رابعاً: نشأته.
335	خامساً: شيوخه.
335	1- أبو عبيدة معمر بن المثنى.
335	2- الأصمعي.
336	3- الأخفش.
336	4- أبو زيد الأنصاري.
336	5- إبراهيم بن سيار النّظام.
337	سادساً: ثقافته.
337	سابعاً: مذهبه الاعتقاديّ.
337	ثامناً: شيخوخته ووفاته.
338	تاسعاً: آثاره ومؤلفاته.
339	1- كتاب البيان والتبيين.
340	2- كتاب البخلاء.
340	3- رسائل الجاحظ.
341	4- كتاب الحيوان.
341	5- كتب أخرى نسبت للجاحظ.
342	عاشراً: الملامح السياسية والاجتماعية والفكرية لعصر الجاحظ.

قائمة المصادر والمراجع، فهرس الموضوعات، الملخص.

346	قائمة المصادر والمراجع.
363	فهرس الموضوعات.
376	الملخص بالعربية والإنجليزية.

المُلخَص

بالعربيَّة والإِنجِلِيزِي

الملخص بالعربية:

بين اللغة والمجتمع علاقة متجاذبة، وقد اهتمدى الدرس اللساني الاجتماعي إلى هذه الحقيقة في منتصف القرن الماضي، وأدرك رواده مدى تأثير البنيتين الاجتماعية واللغوية إحداهما في الأخرى، أو تأثر إحداهما بالأخرى، فبعد أن كانت اللغة تُدرس كبنية لذاتها ومن أجل ذاتها، بعيدا عن العالم الخارجي، وبمعزل عن نسيجها الاجتماعي الذي تعيش فيه، فقد نادى أصحاب التيار الاجتماعي بضرورة دراسة اللغة في ضوء المؤثرات الاجتماعية المختلفة، وما يعلق بها من عوامل ثقافية وحضارية وسياسية وعقيدية، مبشرين بميلاد فرع جديد منبثق عن علم اللغة العام، ألا وهو علم اللغة الاجتماعي، أو اللسانيات الاجتماعية. غير أنّ ما هو جدير بالتنبيه إليه هو أنّ الكثير من القضايا التي تملئها اللسانيات الاجتماعية الحديثة، لم تغب عن بديهة بعض رواد الدرس اللغوي في تراثنا القلسم، ولم تفتهم تلك الملاحظات والفرضيات حول ما يترتب عن الزاوية الوثيقة التي تصل اللغة بالمجتمع.

ويعدّ الجاحظ من أولئك الذين دونوا ملاحظاتٍ دقيقةً حول هذا الموضوع، إلى حدّ قد تتفق أفكاره وتتقاطع مع ما يقرّه الفكر الإنساني الحديث من طرائق ومناهج تسهم في تحليل اللغة وفق المنظور الاجتماعي، كما قد يفترق معه في بعض المفاهيم والمصطلحات، وحتى في المنهج الذي تناول الظاهرة اللغوية في ضوء المعطيات الاجتماعية.

ولذلك فقد جاء هذا الجهد ساعيا لتحقيق مقارنة لسانية اجتماعية بين الدرس اللغوي القديم والحديث، من خلال مراجعة أهم ما بلغنا من تراث الجاحظ وما نثره عبر مختلف آثاره ومصنّفاته الشهيرة، وتحليل ملاحظاته وآرائه، ومحاولة إسقاطها على ما يملئه رواد الدرس اللغوي الاجتماعي الحديث، وما يطرحونه من أفكار ومفاهيم من قبيل التنوع اللهجي والطبقة الاجتماعية، وقضايا التواصل وأنماطه، والاحتكاك اللغوي، ومسألة اللغة وسياق الحال.

كل تلك القضايا وما يعلق بها، سنحاول -من خلال هذا البحث- إثباتها لشخصية علمية تراثية كان لها الدور الرائد وفضل السبق في التأسيس للكثير من القضايا اللغوية التي يطرحها الفكر الإنساني المعاصر بشكل عام، والفكر اللغوي الاجتماعي بشكل خاص، والتي تتمثل في شخصية أبي عثمان عمرو بن بحر المشهور بلقب الجاحظ.

الكلمات المفتاحية:

الجاحظ، اللغة، المجتمع، اللهجات، التواصل اللغوي، الاحتكاك اللغوي، سياق الحال، اللسانيات الاجتماعية.

Abstract:

There is an attractive relationship between language and society, and the study of sociolinguistics was guided to this fact in the middle of the last century, and its pioneers realized the extent of the influence of the social and linguistic structures on each other, or the influence of each on the other. After language was studied as a structure for itself and for itself, away from the outside world, and in isolation from its social fabric in which it lives, the owners of the social trend called for the necessity of studying language in light of social influences, and the cultural, civilizational, political and ideological factors related to it, heralding the birth of a new branch emerging from general linguistics, namely sociolinguistics, or social linguistics.

However, what is worth noting is that many of the issues dictated by modern sociolinguistics were not absent from the intuition of some pioneers of linguistic studies in our ancient heritage, and they did not miss those observations

and hypotheses about what results from the close link that connects language to society.

Al-Jahiz is one of those who recorded precise observations on this subject, to the extent that his ideas may agree and intersect with what modern human thought has created in terms of methods and approaches that contribute to analyzing language according to the social perspective, but he may differ from it in some concepts and terminology, and even in the approach that addressed the linguistic phenomenon in light of social data. Therefore, this effort came in an effort to achieve a social linguistic approach between ancient and modern linguistic studies, by reviewing the most important of what has reached us from Al-Jahiz's heritage and what he has spread through his various famous works and writings, analyzing his observations and opinions, and trying to apply them to what the pioneers of social linguistic studies dictate in our days, and what they put forward in terms of ideas and concepts such as dialectal diversity and social class, communication issues and patterns, linguistic friction, and the issue of language and the context of the situation. All these issues and what is related to them, we will try – through this research – to prove them to a scientific heritage figure who had the pioneering role and the merit of precedence in establishing many of the linguistic issues raised by contemporary human thought in general, and social linguistic thought in particular, which is represented by the figure of Abu Uthman Amr ibn Bahr, known by the title of Al-Jahiz.

Key words:

Aljahiz – language – Society – Dialects – Linguistic communication – Llinguistic friction – Cotext of situation – Socolinguistics.