

## مقاربة لسانية بين الجرجاني دي سوسير:

د\نورية شيخي - جامعة تلمسان

إنّ أول علم يثبت على أرضية الفكر العربي الإسلامي، هو علم النحو، ولقد بدأ منهج البحث في النحو العربي وصفيا في صورته البسيطة الأولى، التي شكلت فيما بعد الخيوط الأساسية للنظرية اللسانية الغربية الحديثة، تلك الصورة التي ورثنا طلائعها منذ أبي الأسود الدؤلي و التي ما انفكت الحقب الزمنية تضيف إليها الكثير من الخيوط ذات الألوان الزاهية من كل عصر، لتمدها على الدوام بالنجاعة والرواء، فيزداد مع الأيام بريقها لتنتعش النظرية اللسانية العربية، ويستقيم سوقها، فتنتعش الدراسات اللغوية العربية المعاصرة مستلهمة مجدها الغابر منطلقة في منافسة النظريات اللسانية العالمية المعاصرة.

وفي هذا السياق أعمد إلى بيان الجهود العربية القديمة المتعلقة بالنظام التركيبي للغة العربية، وقد ينطلق عملي هذا من مبدأ الاعتماد على العلاقات النحوية المبنية على قوة التعانق بين مختلف الوحدات اللغوية، بغية الوصول إلى تعيين ما تؤديه هذه الوحدات من وظائف داخل السياقات المختلفة غير أن عملا من هذا النوع يقتضي تبيان الدور المنوط بكل وحدة في التركيب ، مع مراعاة الوضع الدلالي أي تسفر عنه الدلالة من السياق، مما يحدد القيمة اللغوية لكل وحدة من هذه الوحدات داخل التراكيب المختلفة، واضعة في الاعتبار التغيرات التي تطرأ على هذه الأبنية نتيجة تأثرها بالنظم أو التأليف، وهذا الرأي لا ينحصر في حدود ما ذهب إليه بلمفيلد<sup>1</sup> حول معرفة المكونات المباشرة للجملة ولا مكونات هذه الأخيرة فحسب ، وإنما تذهب إلى أبعد حد يمكن الوصول إليه، بل ينبغي الإشارة هاهنا إلى معرفة الخيوط الدقيقة التي نستعين بها في تعيين وظيفة كل وحدة من هذه الوحدات انطلاقا من المنجزات التي انتهى إليها النحاة العرب القدماء. وحتى لا نخرج عن موضوع بحثنا هذا أحاول التركيز على أوجه التشابه والاختلاف بين الجرجاني وأب اللسانيات الحديثة دي سوسير كان لا بد من الوقوف على أوجه يلتقي فيها الرجلان وأوجه يختلفان فيها.

## أ- الجرجاني و الدراسة اللغوية :

استطاع الجرجاني إنشاء نظرية لغوية، متينة وحدد أصولها العامة، ووضع تحليلاً لغوياً كشف به عن طاقات العربية في منهج دقيق كما استطاع أن يجتاز ما يزيد عن تسعة قرون، ويقف على حقائق لغوية، أكدتها اللسانيات الحديثة، وذلك من خلال ما لاحظناه من تقاطعات بين نظرية النظم ونتائج اللسانيات الحديثة. فهو يتعرض للبيان ويظهر خصائصه ومزاياه من خلال تناسق الألفاظ، وبراعة الأداء و حلاوة التأني، فيرى قارئه البيان صورة ماثلة وشاهداً قوياً. ويتحدث عن الشعر، وظيفته في تنمية الملكة اللغوية، وتحقيق الرؤية الدقيقة لجوهر الأشياء. ولما كان النحو هو الأساس الذي تنهض عليه نظرية النظم، وللنحو عند الجرجاني نكهة خاصة إذ هو الفيصل بين المعاني، و تركيب الجمل. فلا يعرف صحيح من مستقيم إلا بعد الرجوع إليه، ثم ينتقل إلى الحديث عن الفصاحة والبلاغة والبيان، والبراعة. ثم طفق الرجل يتحدث عن اللفظة المفردة التي هي اللبنة الأولى في الجملة ويرى أن الألفاظ بإفرادها لا تنمو على الأخرى ولا تفضلها، وأن الواضع وإن تعددت ألفاظه لمسمى واحد، فليس بين تلك الألفاظ يفاضل أو فرق وإنما يحدث ذلك التفوق في نظم تكاملت أسبابه، وتضامنت أجزاؤه واجتمعت أطرافه فقد وصل الجرجاني بين اللغة في نظمها، وبين المضمون في ترتيبه المنطقي فإنه قد أشار في ذلك إلى أهم نقطة في أصول الوحدة المنطقية وقسم للعقل مكاناً في الأداء اللغوي والفني وجعله هادياً. ولقد عني كذلك بالنفس، فهي تلك الوعاء الذي تنقدح فيه هذه المعاني إنقادها يكفل لها قوة التأثير في القارئ أو السامع، متى برزت له صورة منطوقة أو مكتوبة على هدي من إرشاد العقل وتوجيهه. إذ يقول: "...عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلام، أن توالى ألفاظها في النطق بل أن تناسقت دلالتها وتلاقى معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل<sup>2</sup> وعلى أية حال فإن اللغة عند عبد القاهر ذلك البيان الذي يمتاز به الإنسان عن غيره من سائر المخلوقات، كما في قوله تعالى: (الرَّحْمَانُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)<sup>3</sup>. فقد أوصل بين النظم والإعجاز. مضيفاً إلى ذلك النحو والبلاغة والمنطق وهو ما يمكن أن يحدث معه اتساق النظم وتلويحه، بحيث يؤدي دوره في عرض الفكرة المتعلقة بالمتكلم ثم الأشخاص الذين يفهمون طبيعة النص ولا شك من أن النظم عند الجرجاني له دلالة خاصة، ويقسم حديثه عن دلالة النظم إلى قسمين:

أولا يصل المرء خلاله إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده وآخره لا يوصل إلى المراد منه بدلالة اللفظ وحده لكن بدلالة أخرى.

وعلى هذا يرى الجرجاني أن الألفاظ أصوات لغوية لها دلالة أولى ولهذه الدلالة عند النظم دلالة أخرى، ويكاد يحصر الثانية في ثلاث وهي: الكناية والاستعارة والتمثيل، ويظهر من ذلك أنها الوسائل التي يمكن أن تعرض بها الفكرة وأن الأديب هو الذي يستطيع أن يفاضل بينهما في الاختيار أما الضرورة الملحة إلى نوع خاص من هذا التعبير لا سبيل إلى الاختيار فيه وليس من العمل البلاغي وإنما هو ألصق بالنحو، وأوثق به التباسا، ويمضي في بيان هذه المعارضة الأدبية بيانا يقتزن بالأمثلة والشواهد والتحليل ويمكن أن نوجز منهج عبد القاهر في النظم بأنه يعتمد على استغلال طاقات اللغة، والاستفادة منها في الخلق الإبداعي وأن عملية الخلق نفسها تتمثل في التقنن والأصالة في استغلال تلك الطاقة.

ولا نغالي إن قلنا إن نظرية الجرجاني قد اتسعت عموديا لتشمل أغلب مستويات التحليل اللغوي، وأفقيًا لتمس علوم اللغة وفنونها من نحو وبلاغة ونقد أيضا. كل ذلك توصل إليه الجرجاني من خلال كشفه عن سر التألف الكلامي في اللغة، والذي اختار أن يسميه في كتابه "الدلائل" بالتعليق.

#### ب- عبد القاهر الجرجاني بين النحو والبلاغة:

كما هو معلوم أن الجرجاني قد انتبه للعمل النحوي، فظهر ذلك العمل في نظريته، إذ يقول: "واعلم أن النظم ليس إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه، وأصوله، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها ...".<sup>4</sup>

وإذا تمعنا في تحليل الجرجاني خاصة في تقديم الفاعل على فعله للتأكيد، فهو يرى في قول الشاعر: "وهما يلبسان المجد" أبلغ من أن يقال: يلبسان المجد، ويرى كذلك أن اسم الفاعل يفيد مجد الثبوت.

ثم يقيس المسألة قياسا صارما ففي القول "زيد منطلق" بمائل تماما: "زيد طويل" مجرد إثبات الصفة، أما "زيد ينطلق" فيه مزاولة. ويضع مقارنة بين هذين المثالين والبيتين اللاحقين:

لا يالف الدرهم المضروب صرتنا \* لكن يسير عليها وهو منطلق

لعمري قد لاحت عيون كثيرة \* إلى ضوء نار في بقاع تحرق  
فيرى أن " منطلق " في البيت الأول إثبات صفة وحصولها فقط وليس مفيد؛ منطلق للمزاولة أو  
معنى يحدث شيئا فشيئا. وعليه فإنك إذا قلت: يمر عليها. وهو ينطلق طبعاً لا يحسن ذلك، ويرى  
في البيت التالي أنك لو وضعت الاسم فقلت " نار متحرقة " لجفا عنه الطبع. ويجعل ذلك قولك  
تماماً إلى: ضوء نار عظيمة فتلك الفوارق لا يؤديها فقط الاسم والفعل بل تتداخل عناصر تركيبية  
أخرى نستطيع أن نلتمسها إذا نظرنا إلى هذا البيت:

أو كلما وردت عظاما قبيلة \* بعثوا إلى عرفهم يتوسم.  
فيحلله الجرجاني تحليلاً مذهلاً، أو يرى أنه لو قيل: " بعثوا إلى عرفهم متوسماً " لم يفد حق الإفادة.  
وإذا دققنا النظر فإن ذلك ليس لدلالة الفعل فقط، بل إن التركيب اللغوي يتأزر حيث نجد دلالة  
كلها في أول البيت، إلى جانب معناها اللغوي الذي يفيد التكرار. وإلى جانب ارتباط "وردت"  
"بعثوا". تلازم نغمي ومعنوي، كل ذلك يؤدي إلى ضرورة "يتوسم" الفعلية.

من المعروف أن الجملة في العربية تنقسم إلى قسمين إحداهما اسمية: تبدأ بمبتدأ وخبر،  
وفعلية تتألف من فعل وفاعل. اسم وفعل، ومنها تتعرض لتغيرات ويكاد الجرجاني في حديثه عن  
التقديم والتأخير يؤصل أصلاً أي أن تقديم الشيء يكون على وجهين. أول يقال على نية التأخير  
مع التقديم ومن ذلك تقديم الخبر والمفعول على الفعل مع إعرابها على، ما كان عليه وتقديم لا  
على نية التأخير. بل الخبر فيه مبدأ " المنطق زيد " بعد قولنا زيد المنطق، ومثل ذلك يقال في  
الاستفهام بالهمزة<sup>5</sup>.

أأنت فعلت هذا، كما جاء في قوله تعالى: ( قَالُوا أَأَتَتْ فَأَعْلَتْ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ )<sup>6</sup> فإن القصد  
هنا من تقديم أنت، حمله على الإقرار بالفعل الحاصل الذي لا مناص من حدوثه ولا جدال في  
وقوعه ومنه قول الشاعر:

أيقطني والمشرقي مضاجعي \* ومسونة زرق كأنياب أغوال  
والقصد من التقديم هنا، هو إنكار الفعل والاستغراب من حدوثه والدهشة المنكرة لوقوعه. وشبيهه  
بالاستفهام والقصد منه، النفي فالشاعر يقول:  
وأنا أسقمت جسمي به \* ولا أنا أضمرت في القلب نار.

السقم حاصل وواقع، ولكن ينفي جليبه له واتصافه به، وهكذا فالجرجاني يرى أنَّ القصد من التقديم إيصال معانٍ أخرى. وأنَّ التقارير في النظم دليل عليها، وبرهان لها، وتأكيد لوجودها وكذلك القول في حذف أحد أجزاء الجملة أو فصله عنها. أما عن الجانب البلاغي فإننا نكتفي التمثيل بالاستعارة وهي عند الجرجاني أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتؤثر، ألا تصرح بالشبه في صورة محددة بينه، تستعين منها أركانه الأربعة: المشبه و المشبه به، أداة التشبيه، ووجه الشبه، إلى عملية يراد بها طي التشبيه وتحويله إلى صورة فنية أخرى فتقصد مثلاً إلى المشبه، وتطلق عليه لفظ المشبه به، لمعان مشتركة تلاحظ بينهما، وتلك المعاني صوغت أن تطلق لفظ هذا على ذاك. فمثلاً: " رأيت أسداً " وهي استعارة تصريحية، لأن المشبه به مصرح به فيقول: ضرورة التفريق بين نوعي الاستعارة؛ وهنا أصل يجب ضبطه، المشبه، المشبه به على ضربين أحدهما أن تنزل له منزلة الشيء، وتذكر بأمر قد ثبت له. كقولك: " رأيت أسداً " تريد به إنساناً يبلغ في شجاعته وقوته حد الأسد والثاني أن تجعل ذلك الأمر الذي يحتاج في إثباته إلى عمل تحتال عليه كقول لبيد: " إذا أصبحت بيد الشمال زمامها " فإنك هنا قد شبهت الشمال برجل ذي بأس، ثم حذفته، وبرهنت على وجود فكرة التشبيه باليد المضافة إلى الشمال.<sup>7</sup>

وبالتالي فإن مراد الاستعارة في قوتها، وأصالتها إلى التوليد والتفنن في تغليب المعاني، واستهلاك طاقة اللغة في التعبير عن الفكرة. ومن هذا المنطق قسم الجرجاني الاستعارة إلى ما هو خاص، لا يتناول إليه إلا فحول الشعراء، و الكتاب الذين يتمتعون بسعة العقل، و صفاء الذهن، كما يقول الشاعر:

ولما من منى كل حاجة \* و مسح بالأركان من هو ماسح  
أخذنا بأطراف الحديث بيننا \* و سالت بأعناق المطي الأباطح .  
وقول الشاعر:

سالت عليه شعاب الحي حين دعا \* أنصاره بوجوه كاللدنانير<sup>8</sup> .

أما الاستعارة العامة، فهي المألوفة التي توارد عليها الشعراء، إذ لا جدال في أن الاستعارة الخاصة تحتاج إلى طاقات جديدة، يكتبها الشاعر من خبرته بالمعاني، والكشف عنها. وربما كان أبو تمام من أغوص الشعراء على الاستعارة، وقد يغرب فيها أحياناً، وذلك لثقافته العميقة، وإدراكه

الواسع، ومن هنا يذكر الجرجاني الأمثلة ويفيض في إيراد الشواهد التي أدى بها النظم، إلى أن تكون ثقيلة على النفس مضطربة في الذوق، بعيدة عن منازع الحسن والجودة والدقة. فالجرجاني حدد أسباب الفساد في النظم في التقديم والتأخير، وكثرة إيراد الحشو أثناء النظم نفسه.

وقد ربط الجرجاني مفهوم النظم بالقرآن الكريم، إذ رأى أن الإعجاز القرآني قد تأتى بحسن النظم، ودقة التأليف وليس من الألفاظ المفردة؛ ذلك أن الألفاظ قد وجدت واستعملت قبل نزول القرآن ومن ثمة تجاوز مستوى الألفاظ المفردة إلى مستوى العلاقات التركيبية، فأعاد قراءة التشكيل لغوي للتركيب في ضوء العلاقات السياقية المقامية؛ فارتقى بمفهوم النظم إلى نظرية علمية تبحث في وظيفة اللغة الأساسية كأداة اتصال والإبانة عن الأغراض بربط معاني النحو بالسياق والدلالات العقلية.

فالنظم يقوم أساساً على معاني النحو. ولا مناص للنظم من معرفة النحو. والنظر في وجوهه وفروقه، حسب ما تقتضيه الأغراض من كل هذه العبارات يتضح للقارئ أن الجرجاني يركز على معاني النحو في تحديد مفهوم النظم باعتبارها اللبنة الأولى التي يقوم عليها النظم.

### ج - أسس النظم عند الجرجاني :

إن المتمعن في دلائل الإعجاز حتماً سيتبين له أن النظم عند الجرجاني لا يقف عند حدود معاني النحو فحسب، وإنما ثمة مستويان آخران يستند إليهما النظم حتى تتكامل صورته ويتحقق مدلوله. وبناء على هذا فإن أسس النظم عند الجرجاني ثلاثة تنوعت بين مستوى نحوي، دلالي وثالث لغوي ونظراً لأن موضوع دراستي هو التركيبي النحوي سأكتفي بهذا المستوى تاركة المستويين الآخرين لدراسات مستقبلية.

**1 - الأساس النحوي :** إن الغرض من معاني النحو ليس شكلياً إعرابياً وهذا يتضح من سياقات دلائل الإعجاز، إذ لا يرى للحركة الإعرابية قيمة خارج الوظيفة التي تدل عليها، يقول الجرجاني: "ولا يجوز إذا عدت الوجوه التي تظهر بها المزية، أن يعد فيها الإعراب ذلك أنه مشترك بين العرب كلهم".<sup>9</sup>

وبهذا فإن الجرجاني قد تجاوز دائرة الصواب والخطأ وخلص النحو من النزعة الشكلية، ونظر إليه بوصفه أساساً يمكن اعتماده لبيان الجودة في الكلام. كما أن معاني النحو عنده لا تعني مراعاة

النمط النظري لبناء الجملة، كما تحدده قواعد التركيب؛ لأن التركيب يصل قمة الفن بغياب بعض عناصره مثل الحذف والتشبيه وغيرها من وجوه البيان.

## 2 - مباحث النظم :

بحث الجرجاني في جملة من المواضيع، عند تطرقه للتركيب اللغوية في إطار النظم، وقد حاولت أن أعتمد على بعض من هذه المواضيع التي أطال البحث فيها وأكد على دورها في جزئياتها.

### أ- الإسناد:

يعتبر الإسناد من أهم المباحث التي خاض فيها الجرجاني، فلا يخلوا من هذا القانون الكلمي الذي بموجبه تتحقق الفائدة، دلالة و تركيباً وإن لم يكن الجرجاني فضل الأسبقية والتأصيل لهذا القانون، إلا أنه يشهد له الفضل الكبير في توسيع مفهومه، وإثراء موضوعه، فكثيراً ما تطرق علماء اللغة والنحو بخاصة لهذا القانون في جانبه التركيبي. إلا أن الجرجاني قد عالج الموضوع، متجاوزاً التركيب إلى الدلالة من خلال وقوفه على العلاقات الإسنادية - بنوعيتها الحقيقي والجازي - وما تحققه من أغراض بلاغية.

لقد أدرك الجرجاني بعقليته الفذة، أن قانون الإسناد ظاهرة عامة في كل اللغات، لم تختص به العربية فحسب، إنما هو قانون عقلي، يقول: "و هو شيء يعرفه العقلاء في كل جيل وأمة، وحكم يجري عليه الأمر في كل لسان ولغة"<sup>10</sup>.

وعن مفهومه للإسناد وعلاقته بالكلام يقول الجرجاني: "اعلم أن معاني الكلام كلها معان لا تتصور إلا فيما بين شيئين، والأصل الأول هو الخبر، وإذا أحكمت العلم بهذا المعنى فيه، عرفت في الجميع ومن الثابت في العقول والقائم في النفوس، أنه لا يكون خبر حتى يكون مخبر به، ومخبر عنه"<sup>11</sup>.

يؤكد الجرجاني في هذا القول على العلاقة التلازمية بين المسند والمسند إليه، إذ لا يوجد الأول في غياب الثاني ولا وجود للثاني إلا في وجود الأول. وقد أشرت إلى ذلك في الفصول السابقة كما سوف أتطرق إلى ذلك بالتفصيل في الفصول اللاحقة، وتجلى أهمية الإسناد في تحديده النمط الجملة.

**ب - سياق الحذف و الذكر :**

تمكنت دراسات البلاغيين من معالجة سياقات الكلام ضمن علم المعاني حيث بينت إنزياحات النظام اللغوي عن الأصل من المنطلق جاء الاهتمام بسياق الحذف و الذكر المؤلف في الجملة العربية ذكر كل عناصرها ، غير أن انحراف الكلام في المجال التطبيقي يسقط إحداها و تنوب عنه دلالة القرائن المقالية أو الحالية والظاهر أن هذا الصنيع يلور جانباً من تحقق أدبية البنية التركيبية فتحدد الحاجة الفنية للتعبير عن استخدام هذا النسق من الأداء بحيث يكون العدول عنه إفساداً له " فترك الذكر أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة، وتجذك انطق ما تكون إذا لم تنطق وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبين." <sup>12</sup>

يتضح أن سياق الحذف يقتضيه كلام إذ يعبر الناص عن ما يريد ويترك مساحة للقارئ حيث يحذف ما من شأنه أن يفسح المجال لاستحضار الغائب ، لذا أفرد له عبد القاهر الجرجاني مبحثاً لسياقات الحذف والذكر أعرب من خلاله على أنه باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر لهذا يورد الجرجاني نماذج عن سياقات الحذف يؤكد عبرها حاجة الأداء الفني لمثل هذه الانزياحات اللغوية فبدأ بحذف المبتدأ وبذكر أنه يطرد في مواضع القطع والاستئناف حينما يبدؤون بذكر الرجل ويقومون بغض أمره، ثم يدعون الكلام الأول ويستأنفون كلاماً آخر، وإذا فعلوا ذلك أتوا في أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ مثال ذلك:

هم حلوا من الشرف المعلى \* ومن حسب العشيرة حيث شاءوا

بناة مكارم و أساة كلم \* دماؤهم من الكلب الشفاء <sup>13</sup>

أي: هم بناة، فقد أضمر المبتدأ. فالحذف " لم يغير من المعنى ولم ينقص الدلالة، وإنما جاء كضرورة فنية اقتضاها سياق الكلام فلم يكن في حاجة لحشو العبارة ألفاظ يمكن إدراك كنهها من خلال التركيب اللغوي الذي يترك موقعا في النفس حيث يجد القارئ لها لطفاً وظرفاً إذا مر بموضع الحذف منها ثم قلب النفس عما وجد ، و ألطف النظر فيما حس به، ثم تكلف أن يرد ما حذف الشاعر، فأخرجه لفظه، وتوقعه في سمعه " <sup>14</sup>.

إن تعليق الجرجاني على نماذج الحذف يؤكد حقيقة لزوم الإضمار في بعض مواضع كونه يرتبط بحاجة المتكلم وبطبيعة التركيب الذي يحقق جانب الدلالة بالاستغناء عن بعض عناصر الجملة وإضمارها مع إبقاء على قرائن تدل عليها .

يعقب الجرجاني على ثلة من السياقات التي يحذف فيها المفعول، فإذا كان جمع من النحاة واللغويين لا يرون في المفعول عمدة بل هو فضلة زائدة يمكن حذفها، فإن الجرجاني رأي آخر يذهب فيه إلى أن ارتباط عناصر الجملة واكتمال حضورها ضرورة لا بد منها لقيام العلاقات الإسنادية فيما بينها. ذلك أن حال الفعل عنده مع المفعول الذي يتعدى إليه حاله مع الفاعل " فإذا قلت: ضرب زيد فأسندت الفعل إلى الفاعل كان غرضك من ذلك أن تثبت الضرب فعلا له لا أن تفيد وجود الضرب في نفسه وعلى الإطلاق، كذلك إذا عدت الفعل إلى المفعول فقلت: ضرب زيد عمرا كان غرضك أن تفيد التباس الضرب الواقع من الأقل بالثاني ووقوعه عليه فقد اجتمع الفاعل والمفعول في أن عمل الفعل فيهما من أجل الدلالة على تلبس المعنى الذي اشتق منه بهما " 15 .

ومن ثمة تتأكد مكانة المفعول في التركيب اللغوي، إذ يعد ركنا أساسيا في توضيح الدلالة وإجلاء الغموض والالتباس. لذا فإن حذفه حتما من نظام السياق. ولا يأتي الحذف فيه إلا إذا كان القصد منه أن يثبت المعنى في نفسه فعلا للشيء، لأن ذكر المفعول تنقض الغرض وتغير المعنى كما يرد الحذف إلى طبيعة الصياغة ومقتضياتها حيث يكون فعل المفعول مقصودا معلوما إلا أنه يحذف لدليل الحال عليه أو يكون فعل المفعول مخصوص إلا أننا نتناساه ونخفيه قصدا للإيهام بأنه غير مقصود، ويمكن أن يأتي في سياق يكون فيه المفعول معلوما مقصودا من حيث أنه لا يوجد للفعل المذكور مفعول سواء بدليل الحال وإنما يضمم ولا يفصح عنه لتوافر العناية على إثبات الفعل الفاعل وتخليصه له.

من الملاحظ أن أسلوب الحذف أخذ حظه من البحث والعناية. ولا تغادر سياق الحذف إلا بالتعرض لمقابله وهو سياق الذكر. فقد كان له نصيب من البحث لا يقل عن نظيره ونحسب أن أهميته تكسب التركيب بعدا جماليا وتضفي عليه المسحة الأدبية، ولعل هذا الأمر دفع بالبلاغيين ودارسي الإعجاز إلى معالجة سياقات الذكر والكشف عن خصوصياتها ومميزاتها داخل التركيب.

فالذكر أصل الأداء الفني يمثل جانبا موضوعيا في الصياغة باعتبارها قائمة على الوضع اللغوي.<sup>16</sup> حيث لا مجال لإضمار أجزاء الجملة كلها، بل لابد من ذكرها حتى يستقيم المعن وتكتمل الدلالة والملاحظ أن الناص يستغل إمكانات لغته الخاصة في التعبير عما يريد فيذكر أجزاء الجملة، وقد يزيد المعنى وتعميم الفائدة. ذلك أنه يملك حسا إبداعيا ونية جمالية تجعل من الذكر قيمة فنية وهدفا بلاغيا حيث تحقق الإفادة في الإيضاح أو التعظيم من شأن الأمر أو تحقيره من ذلك قول الشاعر:

النفس راغبة إذا رغبتها \* و إذا ترد إلى قليل تنقع

فالمخاطب في هذا البيت يود إيصال المعنى للسامع بالتصريح باللفظ من غير إضمار حتى يفهم المقصود. كما أن سياقات الذكر تتصل في أحيان كثيرة بطبيعة الصياغة فقد يلتبس المعنى إذا لم يزد في ذكر أجزاء العبارة ومن قوله تعالى: (أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)<sup>17</sup> فذكر المسند إليه و هو (أولئك) والثاني لقصد زيادة الإيضاح والتقرير وأن أولئك الذين ثبت لهم الهدى من ربهم وأنفسهم الذين ثبت لهم الفلاح فتكرر أولئك أفاد اختصاصهم بكل واحدة من الأمرين<sup>18</sup>. غير أن خصائص سياق الذكر لا تعني الإسراف في حشو التركيب بعبارات لا فائدة منها سوى أنها تثقل الأداء الفني والدلالي لذا نجد الجرجاني يقف منه موقف الرفض "فهو ذم لأنه خلا من الفائدة و لو أفاد لم يكن حشوا، وقد تراه مع إطلاق هذا الاسم عليه واقعا من القبول أحسن موقع، ذلك لإفادته إياك عن مجيئه مجيء ما لا يعول في الإفادة عليه فيكون مثله مثل الحسنة تأتيك من حيث لم ترقبها"<sup>19</sup>.

من هنا يتبين لنا أهمية سياق الذكر في التركيب ولكن تبقى ضرورة توظيفه بقدر ما يسمح به السياق ومقتضياته أما وإن تكلف الناص في استعماله لهذا السياق حد الشطط، فإن المتلقي يلتبس ثقلا وحشوا لا طائل منه و لعل هذا ما أثار انتباه الجرجاني وأكد عليه في نص السابق الذكر ومن ثمة تتضح عناية الإعجازيين بأدبية البنية التركيبية و الوقوف على سياقاتها بالبحث و المعالجة وإن كنا نعتقد أن مدارسهم انصببت في الأول على بيان الإعجاز القرآني إلا أنها تناولت مثل هذه القضايا الأدبية و البلاغية للكشف عن معالم الأدبية ونحسب أنهم التمسوا مواطنها في أحيان كثيرة ليبقى مجال محاصرتها مفتوحا على عديد الدراسات .

من هذا المنطلق فإن أدبية النص تستمد عناصرها من أركان البناء النصي فقد تبين لنا من خلال تتبع مستويات النظام النصي من الصوتي إلى التركيبي وقد تمكن الإعجازيون من الوقوف على خصائص هذه البنيات ومميزاتها التي تمنحها صفة الأدبية فتتألف فيما بينها في نسيج لغوي متماسك الأجزاء غير أن البناء النصي لا يشكل إلا بالإدراك الشمولي للظاهرة الأدبية، ويدوا أن هذا ما بلورته نظرية النظم التي سلطت الضوء على البنية اللفظية والمعنوية وكذا التركيبية وألغت النظرة الجزئية للبناء .

من هنا نفسر اهتمام رائد النظرية الجرجانية، بأدبية البنية التركيبية وتمييز السياقات التي تعزبها وتتبع التغيرات التي تطرأ عليها من ذلك سياق التقديم والتأخير، والحذف والذكر، التعريف والتكبير، الوصل والفصل وسواها واتضح مدى قدرتها على تكوين صورة واضحة لأدبية النص غير أن الملاحظ في مدارسته لهذه السياقات تناولها التركيب في جزئيات تقتصر على الجملة أو الجملتين، أما وإن عاجلها في نصوص لتمكن الدارس من استخلاص معالم فنية وجماليات أدبية من شأنها أن تتكون عبر هذه السياقات ذلك أن الدراسة الجزئية التي تعتمد على نموذج واحد نقصد بذلك - بيتا شعريا على حدا - وإن كانت تمثل لخصوصية التركيب إلا أنها تبقى قاصرة عن كشف جميع الخصائص الفنية والجمالية التي يتسم بها السياق، وهذا يعني أن تأصيل الإعجازيين الأدبية من منطلق نظام النص، اعتمد على القراءة الجزئية للبنات المكونة للنظام في أحيان كثيرة، إذا ما استثنينا نظرية النظم، فإن النتائج التي توصل إليها دارسوا الإعجاز تبلور تصورا خاصا لمفهوم الأدبية، غير أنه لا يعني التصور الشامل والمكتمل للجزئيات المكونة لها و لطرائق حدوثها.

#### د - الجرجاني بين التقليد والتجديد:

لم يكن الجرجاني بالبعيد عن الساحة التي قرنت الدرس البلاغي بقضية الإعجاز القرآني. فقد أدرك أن البحث عن الإعجاز ليس سبيله اللفظ ولا المعنى فاللفظ مالك للمعنى "يؤلف من لفظ ومعناه" و ليس سبيله أيضا البحث عن الاستعارة أو الكناية أو سواهما، فقد تطرق الجرجاني أثناء عرضه لقضية اللفظ والمعنى في مدخله للجاحظ فيقول:

" ما في اللفظ لولا المعنى و هل الكلام إلا بمعناه، فأنت تراه لا يقدم شعرا حتى يكون قد أودع حكمة وأدبا، واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر الأمر بالضد إذا جئنا بالحقائق"<sup>20</sup>. فبذلك

يحمي برأي الجاحظ و يؤوله لإبراز شيء ما، فيتمهل بالدعوة إلى أهمية التصوير والصياغة فيقول : "ومعلوم أن سبيل الكلام، سبيل التصوير والصياغة، وإن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه"<sup>21</sup>.

ومن ثم ينصب على الجاحظ قائلاً: وإذا أمنت في كتب الجاحظ وجدته يبلغ في ذلك كل مبلغ، وانتهى إلى التسوية بين الخاصة و العامة، ثم يقول الجاحظ كما ورد في الحيوان : " المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير"<sup>22</sup>. وهكذا بحث الجرجاني في اللفظ والمعنى وظلت مباحث النحو كما هي واجبة أن تكون، والتي أجادها سيبويه هي الثراء الأواحد للجرجاني في علم المعاني الوظيفية الأساسية للنحو. ولم يظهر شكري عباد تأثر الجرجاني في وصفه لفكرة النظم بفكرتي المحاكاة والوحدة لدى أرسو، وحثته في ذلك :

أنك لو تأملت هذه الفكرة عند الجرجاني والتي يفتخر بها، فإن البلاغة تمس كل كلام بليغ من شعر و نثر؛ فتلك الفكرة بعيدة عن فكرة الوحدة، فمتى ينقلها نقلاً مفهوماً فنجد بن سينا يشير لها ويدقق في ذلك، والفرق يكمن في أن الجرجاني حصر الوحدة في الجملة، ولم يمدد نظامها إلى القطعة الكاملة<sup>23</sup>. ومنه فإن الباحثين يرون أن الدرس البلاغي عند الجرجاني في كتابه: دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، كان المصدر الأساسي الذي استقى منه البلاغيون مادتهم، فهو لم يهتم بالتعريف ولم يؤكد كما صنع السكاكي في مفتاح العلوم، إنما أقام دراسته على أساس من الدلالة إذ تم تطويرها، ثم النقل و صوره. فامتاز الجرجاني عن عصره بأنه أقدمهم جميعاً على إبراز الأصول والقواعد التي تركز عليها نظرية النظم. ويعد كذلك الواضع لأصول البلاغة العربية، فليس هو أول من تكلم عن النظم، إنما الفكرة كانت موجودة، و الكلام فيه عرفته أجيالاً قبله، وأمم أخرى، ممن عتوا بالدرس البلاغي موصولاً بآثر فني توافرت له أسباب الخلود والإبداع. فقد عرف الهنود النظم و فصلوا القول فيه كما عرفه اليونان وما دفع الهنود في الحديث عن ذلك كتابهم الديني الذي قالوا بإعجازه لخصائص فنية يمكن الكشف عنها، ومن الذين أثارهم هذا

الموضوع البيروني، في كتابه " تاريخ الهند "، فقد أشار إلى ذلك، الإعجاز وأثره في تبسيط الدراسة النقدية عندهم.

وكانت نظرة الجرجاني لإشكالية النظم تتجلى من خلال قوله : "و هاهنا أمر عجيب، وهو أنه معلوم لكل من نظر أن الألفاظ من حيث هي ألفاظ وكلم ونطق لا تختص بواحد دون الآخر، وإنما إذا توخى فيها النظم، وإذا كان كذلك كان من رفع النظم من اليمين و جعل الإعجاز يعمل في سهولة الحروف و جريانها"<sup>24</sup>.

وقد حصر النظم عند الجرجاني فيما يلي:

- فكرة يراد أداؤها.
- ألفاظ تختار على قدر هذه المعاني.
- جعل التركيب ملائماً لترتيب المعاني في النفس.
- ترتيب الألفاظ على ما تقتضيه صناعة النحو.
- اختيار الألفاظ على أساس ملائمة الحس للفكرة.
- استنبط المعاني الثانية من واقع النظم.

ومن هنا نقول أن نظرية النظم، قد اتخذت في العصر الحديث أساس التحديد البلاغي في الدرس الحديث ... أما فيما يخص النظرية التي أفاد بها، ابن جني فإن هناك تكاملاً بينهما وبين نظرية الجرجاني؛ فابن جني في حديثه عن اللغة من منطلق بنوي وتحدث عن المفردات فقط. والجرجاني انطلق من منطلق بنوي وظيفي، إذ اشتمل كلامه نظم الكلام. ونظر للغة على أنها وسيلة اتصال بين الناس، فانصب اهتمام الاثنين على كشف قوانين النظام اللغوي. فبتم ذلك على أساس منهج علمي، يقوم على تعميم ما يتم ثبوته على كثير من الحالات على غيرها من الحالات المماثلة. والجرجاني كابن جني جاوز التوقيف، والاصطلاح معاً في أصل اللغة. وبين ارتباط الكلمة في نشأتها بالجملة؛ وهذا يعني أنّ اللغة نظام لربط الكلمات بعضها ببعض. وخلاصة لما سبق نقول إن نظرية الجرجاني و ابن جني متكاملتان، وتشكلان جانبين لنظرية واحدة تعبر عن اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي التي تقوم على الثنائية من جهة، ووحدة الشكل والمضمون من جهة أخرى وتلازم اللغة والتفكير من جهة ثالثة .

وانخذ موقفا علميا فذا، " ذلك أنه ثبت قانونا دلاليا انتظرت الدراسات الحديثة ما يقارب عشرة قرون لبصاغ على يد العالم السويسري دي سوسير في مطلع القرن العشرين ألا وهو: عشوائية الألفاظ وقيمتها العرفية الاجتماعية، فأشكال الكلمات ليست بداية على شيء ولا ترتبط في هيئتها و أصواتها بمدلولاتها - الأشياء و الأفكار - وإنما يتم الربط بين هذه الأشكال اللغوية وما تدل عليه بالتفاهم الاجتماعي أي بالوضع اللغوي " <sup>25</sup>. وقد رأينا أن نقف على بعض ما أورده هذا العالم كتابه، وذلك بغية الكشف عن أهم المقاربات بين أفكار الجرجاني والباحثين المعاصرين، وسنحاول التعرض في هذا العمل :

#### 1- بين عبد القاهر الجرجاني و دي سوسير :

يطالعنا الجرجاني في استغراب كبير: " هل يُتصور أن يكون بين اللفظيين تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها الذي وُضعت له من صاحبها على ما هي موسومة به حتى يقال إن رجلا أدل على معناه من فرس على ما سمي به. وحتى يُتصور في الاسمين الموضوعين لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه وأبين كشفا عن صورته من الآخر، فيكون الليث مثلا أدل على السبع المعلوم من الأسد، وحتى لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية، ساغ لنا أن نجعل لفظة رجل أدل على الآدمي الذكر من نظيره في الفارسية " <sup>26</sup>. يشير هذا النص إلى أن العلاقة الموجودة بين الدال والمدلول هي علاقة اعتبارية عشوائية لا يحكمها وازع طبيعي، فلا يعقل أن تكون مثلا لفظة رجل أدل على ما وضعت له من كلمة فرس، فلو أن واضع اللغة كان قد قال "ربض " مكان " ضرب " لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد " <sup>27</sup>.

وبعد مرور عشرة قرون يطالعنا دي سوسير قائلا إن الرابط بين الدال والمدلول غير طبيعي، فهو عشوائي، وإن واضع اللغة حين أطلق الأسماء على كاهلها لم يراع أدنى ارتباط . ولندع هذا جانبا، ونذهب إلى العلاقات السياقية، إن أول ما أكدته سوسير هو " أن اللغة منظومة لا قيمة لمكوناتها أي لعلاقتها القائمة فيما بينها، وبالتالي لا يمكن للألسني اعتبار مفردات لغة ما كيانات مستقلة بل إن لزاماً عليه وصف العلاقات التي تربط هذه المفردات " <sup>28</sup>. رأى الجرجاني أن اللفظ لا يحمل قيمة في ذاته ، وأنه كيان مستقل قائم برأسه وأن قيمته تكمن في تلك العلاقات التي يقيمها داخل النص عن طريق عملية النظم .

فإذا كانت الألفاظ في اللغة مجرد دوال وضعية اصطلاحية اتفاقية وحتى قوانين النحو التي تربط الألفاظ بموجبه في علاقات داخل السياق هي بدورها قوانين، لا يملك المتكلم حق رفضها، فهو مجبر على الالتزام بها .

وبالافتاتة بسيطة إلى هذه القوانين التي أوردتها في خطبة الكتاب، يمكننا القول أن عبد القاهر قد استطاع أن يفرق على نحو ضمني بين اللغة بمعنى النظام النحوي الراسخ في وعي الجماعة، والكلام بمعنى التحقق الفعلي لهذه القوانين في حدث كلامي بعينه يقول: " ومختصر كل الأمر أنه لا يكون الكلام من جزء واحد، وأنه لا بد من مسند ومسند إليه، وكذلك السبيل في كل حرف رأته يدخل على جملة " كأن " و أخواتها، ألا ترى أنك إذا قلت: " كأن يقتضي مشيها ومشبهها به كقولك: كأن زيدا أسد وكذلك إذا قلت " لو " و " لو " وحدثهما يقتضيان جملتين تكون الثانية جوابا للأولى " .<sup>29</sup>

وهذه التفرقة هي التي أرسى دعائمها دي سوسير حين رأى " أن اللغة كنز يدخره الأفراد الذين ينتمون إلى مجموعة واحدة عبر ممارسة الكلام وهي منظومة نحوية موجودة بالقوة، وإنما عند الأفراد ". في كل دماغ وتحديدًا في أدمغة مجموعة أفراد، إذ إنها لا توجد تامة عند الفرد وإنما عند الأفراد، وهذه المنظومة التي تدعى لغة لا تتجلى إلا بفعل تحقيق فردي لها، وتعني الكلام فينبغي إذ تحديد مجموعة القواعد المجردة التي تتحكم بهذه المنظومة المشتركة بين الأفراد والمتواجدة في تحقيق كلامي " .<sup>30</sup>

ينطلق الجرجاني من هذه التفرقة ليصوغ مفهوم النظم الذي يميز به كلام عن كلام، لا على أساس المستوى الصوتي والمستوى النحوي، وإنما من حيث الجانب الفني الأدبي. واعتمادا على أن قوانين النحو هي القوانين الفاعلة في مستويات الكلام فإن الكلام الأدبي دون غيره يعبر عن فاعليته العقلية. وعلى مستوى النظم تتحقق للمتكلم أقصى درجات الحرية الممكنة داخل قوانين اللغة ، " فليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه و أصوله، وتعرف مناهجه، التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت فلا تخل منها شيء " .<sup>31</sup> هذا النص يبين لنا أن علم النحو يتطابق مع النظم بدليل أسلوب القصص، " ليس النظم إلا ... علم النحو " .

ومما يجب أن نحكمه في هذا المجال أن عبد القاهر الجرجاني كان يفرق بين أصول النحو وهي قوانين اللغة التي وضعها في مقدمة الكتاب، وعلم النحو، وهو ما حاول إرساء دعائمه من خلال الدلائل وهو الذي يحصر الخصائص الفنية، ويفرق بين مستويات الكلام والدليل حديثه عن أصول النحو على أنها قوانين مجملة.

أما علم النحو أي النظم فيقول فيه: " وذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي يراها في قولك: " زيد منطلق " و" زيد ينطلق ".... وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرج أخرج .... وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءني زيد مسرعا، وجاءني يسرع .. فيعرف لكل ذلك موضعه. ويجيء به حيث ينبغي له وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى. نحو أن يجيء ب ( ما ) في نفي الحال، وب ( لا ) إذا أراد نفي الاستقبال. ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار والإضمار والإنظار، فيصيب بكل من ذلك مكانه "32. وليست هذه الأمثلة إلا أمثلة للتدليل على فروق في التراكيب وهي التي رأيناها يفرد لكل منها فصلا قائما برأسه. مما يقوي في أذهاننا أن عبد القاهر أراد أن يقيم رابطة بين الأدب وعلم النحو. فالفرق بين الإخبار والاستفهام، أو التقديم والتأخير هي فروق في الدلالة، وهذه الفروق هي مدار المعنى. وقد استعمل عبد القاهر كلمة " أسلوب " للدلالة على هذه التفرقة فيقول: " واعلم أن الاحتذاء عند الشعراء ، و أهل العلم بالشعر وتقديره و تمييزه، أن يتدبى الشاعر في معنى له وغرضه أسلوبا و " الأسلوب " ضرب من النظم. وإذا تمعنا في النصوص التي أوردها الجرجاني في كتابه، نجد أنها تدل دلالة واضحة على أن عبد القاهر لم يكن من أصحاب الصنعة، فإنه كان يدرك إدراكا تاما فاعلية المتكلم، ودوره في تشكيل الكلام. وهذا ليس عيبا لأنها لغة عصره. فاستعماله لعبارات شائعة في التراث لا ينفي كونه يعي وعيا حادا الفرق بين تشكيل المادة الخام، ونظام المعنى في الشعر وإنما ذلك من قبيل المقارنة التي تؤدي إلى كشف المعنى المراد. فالشاعر لا يضع الألفاظ، ولا يحدد دلالتها، ولكنه يعيد تشكيلها في علاقات جديدة وفق تصوره الخاص، الشيء الذي يمنع الدالات سلطانها داخل التركيب.

فمزية الكلام لا تتحدد بالفروق التي تحدثها المعاني النحوية، بل لا بد من القدرة التي تمكن الشاعر من توظيف هذه الدلالات بما يكفل له إبراز مكابדתه أو معاناته داخل النص. وهو ما سنعرض له عند تشومسكي بمصطلحي الكفاءة والأداء.

فاللغة لا تقتصر على الألفاظ بل تمتد إلى الدلالات النحوية، يقول "وغلط الناس في هذا الباب كثير، فمن ذلك أنك تجد كثيراً ممن يتكلم في شأن البلاغة إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف وأن لها في ذلك شأوا لا يبلغه الدُّخلاء في كلامهم والمولدون جعل يعلل ذلك بأن يقول، لا غرو فإن اللغة لها بالطبع ولنا بالتكلف، ولن يبلغ الدخيل في اللغات والألسنة مبلغ من نشأ عليها، وبدأ من أول خلقه بها. و أشباه هذا مما يوهم أن المزية أتنها من جانب العلم باللغة، وهو خطأ عظيم وغلط منكر يقضي بقائله إلى رفع الإعجاز من حيث لا يُعلم، وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر وتقصر قوى نظرهم عنها. ومعلومات ليس في متن أفكارهم وخواطرهم أن تقضي بهم إليها، وأن تطلعهم عليها. وذلك محال فيما كان علما باللغة لأنه يؤدي إلى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة وذلك ما لا يخفى امتناعه في عقل. واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فنستند إلى اللغة ولكننا أوجبنا هذا للعلم بمواضعها وما ينبغي أن يصنع فيها.

فليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع والفاء للتعقيب بغير تراخ وثم له بشرط التراخي وإن كذا وإذا لكذا ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت شعرا وألفت رسالة أن تحسن التخير، وأن يعرف لكل من ذلك موضعه. وأمر آخر إذا تأمله الإنسان أنف من حكاية هذا القول فضلا عن اعتقاده وهو أن المزية لو كانت تجب من أجل اللغة والعلم بأوضاعها وما أراحه الواضع فيها لكان ينبغي أن لا تجب إلا بمثل الفرق بين الفاء وثم وإن وإذا وما أشبه ذلك مما يعبر عنه وضع لغوي. فكانت لا تجب بالفصل وترك العطف بالحذف والتكرار والتقديم والتأخير وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التأليف ويقتضيها الغرض الذي تؤم والمعنى الذي تقصد، وكان ينبغي أن لا تجب المزية بما يبتدئه الشاعر أو الخطيب في كلامه من استعارة اللفظ للشيء لم يستعر له وأن لا تكون الفضيلة إلا من استعارة قد تعوقت في كلام العرب وكفى بذلك جهلا " <sup>33</sup>.

نص طويل يؤكد أن مهارة المتكلم تتمثل في قدرته على التخيير بين الممكنات المختلفة التي تطرحها اللغة في معاني النحو، من هذا المنطلق يطبق عبد القاهر مجازاً آخر يقارن فيه بين الألفاظ والذهب والفضة من حيث علاقة الشاعر أو المتكلم بمعاني النحو.

فيعقد قياساً يجمع فيه بين الأصباغ ومعاني النحو، وقياس يقيمه بين المادة الخام وألفاظ اللغة<sup>34</sup>. يخرج بتصوّر لمفهوم النظم ولدور المتكلم في تحقيقه، فألفاظ اللغة تشبه المادة الخام التي يصنع منها المتكلم أسلوبه طبقاً لقوانين النحو المعيارية.

ومعاني النحو هي الفروق الدقيقة داخل قوانين النحو تشبه الأصباغ التي تعمل بها الصور، والألفاظ هي الخيوط التي تتألف وفق قواعد خاصة.

. لقد فرق سوسير بين اللغة والكلام وأنهما ليس شيء واحداً؛ اللغة هي الجانب الاجتماعي الخارج عن نطاق الفرد، أما الكلام فهو الجانب الفردي، فنجد سوسير اعتبر الألفاظ رموزاً للمعاني، وقد رأينا الجرجاني لا ينكر أن يكون الفكر يتعلق أصلاً باللفظة المفردة، ولكنه يؤكد أن الألفاظ أوعية للمعاني وهذا شيء هام، لأنه ربط المعنى بالفكر، ولم يقل بهذا الرأي قبله أحد... وبالنسبة للدليل ( الدال والمدلول ) حدد سوسير الدليل اللغوي بأنه: كيان واحد لا يتجزأ وذو وجهين متصلين أي أثر على الوجه الأول يظهر على الثاني. وقد سبق أن فسرنا ذلك في الفصول السابقة. وفي الأخير نقول إن الجرجاني اهتم باللغة وأبرز الصلات القائمة بين الكلمات التي تؤلف الجملة، كما اهتم بالعلاقات القائمة بصورة متبادلة بين وحدات الكلام، وهذا ما أكدته في النظم إجمالاً، كما أنه أكد أن الهدف من اللغة ليس إعلام السامع بمعاني المفردات، ومعاني الكلام تقوم على الإخبار و النفي، أي أن اللغة وضعت من أجل التواصل فهي ظاهرة اجتماعية لا فردية، ونخلص من كل هذا ومن النظم الذي أكد عليه الجرجاني إلى أن اللغة تعمل كمجموعة لها روابط معينة، وبمراعاة تلك الروابط تؤدي اللغة غايتها التوصلية .

وهكذا فإن نظرة الجرجاني الأدبية للبنية التركيبية يأتي من إدراكه لأهمية العمل الأدبي من الداخل فيكون البناء النصي بمستوياته المختلفة الصوتي واللفظي، المعنى و التركيب محل مدارسته النظم " الذي ينظر إليه من حيث قدرته على توليد النسق المميز للأثر الأدبي"<sup>35</sup>. يكشف عن العلاقات المتألفة والمنسجمة الناجمة عن حركة النظام النصي وتماسك عناصره، ومن ثمة فالجرجاني

فضل التفصيل والاستفاضة في البحث عن البنية التركيبية من خلال إرساء قواعد نظرية النظم التي تعد بحق أهم نظرية ساهمت في عملية الكشف عن جماليات البيان العربي و مكامن الإبداع في النصوص الأدبية.

وكخلاصة لكل ما قيل فإننا نرى أن نظرية الجرجاني اللغوية لها مكانتها في علم اللغة الحديث، فقد جاءت بالأسس نفسها التي تقوم عليها القواعد التحويلية التوليدية من جهة، والنظرية البنيوية الوظيفية من جهة أخرى. وميزة نظرية الجرجاني أنها تجمع و توحد الأولى والثانية، وهذا ما تسعى إليه أحدث الدراسات اللغوية. ثم أن هذه النظرية يمكن أن تساعد في توضيح بعض الجوانب التي لم تحل في العلم الحديث كتحديد المستوى الذي يجري فيه التقسيم الوظيفي إلى موضوع ومحمول وهو المستوى الإخباري الذي يشترط فيه الإفادة، ثم بيان أن التقسيم الوظيفي للجملة ليس ظاهرة عامة تخضع لها اللغات و الجمل جميعها.

وصفوة القول أن تراثنا اللساني العربي غني جدا ، و يستحق أن ينفذ عنه الغبار و ينظر إليه، ففيه نظرات و آراء و مبادئ لا يمكن أن تستغني عنها اللسانيات المعاصرة .

#### الإحالات

- <sup>1</sup> - بنومفيلد : مجلة اللغة ص 22.
- <sup>2</sup> دلائل : الإعجاز الجرجاني ص 41
- <sup>3</sup> سورة الرحمن : 1،2،3
- <sup>4</sup> الجرجاني دلائل الإعجاز ص 64
- <sup>5</sup> الجرجاني ، دلائل الإعجاز ص 91
- <sup>6</sup> سورة الأنبياء / 62
- <sup>7</sup> الجرجاني : دلائل الإعجاز ص 53
- <sup>8</sup> انظر المدخل إلى الدراسة البلاغية ص 179
- <sup>9</sup> الجرجاني ، ط 2 - ص 264
- <sup>10</sup> دلائل الإعجاز ص 406
- <sup>11</sup> المصدر نفسه ص 405
- <sup>12</sup> نفسه ص 170 .
- <sup>13</sup> نفسه ص 176 .

- <sup>14</sup> المرجع نفسه و الصفحة نفسها .
- <sup>15</sup> 1- عبد العزيز عبد المعطي عرفة : قضية الإعجاز القرآني و أثرها في تدوين البلاغة العربية ص 623
- <sup>16</sup> ينظر محمد عبد المطلب : البلاغة و الأسلوبية ص 246.
- <sup>17</sup> البقرة : 5
- <sup>18</sup> ينظر المرجع السابق ص 247
- <sup>19</sup> ينظر الجرجاني : أسرار البلاغة ص 14.
- <sup>20</sup> الجرجاني دلائل الإعجاز ص 194
- <sup>21</sup> نفسه 196
- <sup>22</sup> المصدر نفسه 198
- <sup>23</sup> انظر كتاب الشعر ص 240
- <sup>24</sup> دلائل الإعجاز ص 366
- <sup>25</sup> دلائل الإعجاز مقدمة بقلم فايز الداية ص 12
- <sup>26</sup> نفسه ص 39
- <sup>27</sup> نفسه ص 42
- <sup>28</sup> دي سوسير : محاضرات في الألسنية العتمة ، ترجمة يوسف غازي ص 4
- <sup>29</sup> دلائل الإعجاز ص 6
- <sup>30</sup> محاضرات في الألسنية العامة ص 5
- <sup>31</sup> نفسه ص 62
- <sup>32</sup> دلائل الإعجاز ص 63
- <sup>33</sup> دلائل الإعجاز ص 174 175
- <sup>34</sup> نفسه ص 185
- <sup>35</sup> يعني العبد : معرفة النص ص 104.

من أهم ما نخلص إليه في ختام هذا المقال هو أن الأسرة في الوقت الحديث والمعاصر لم تعد متأثرة فقط بالتغيرات الحاصلة في المجتمع الذي توجد فيه وإنما أصبحت تتأثر كذلك بالتحويلات التي تطرأ على المجتمع العالمي بسبب ما أحدثته ظاهرة العولمة في شتى مجالات الحياة .

#### الهوامش:

- (1): مصطفى بوتقنوش: العائلة الجزائرية، التطور و الخصائص، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص 36.
- (2): المرجع نفسه، ص 36.
- (3): المرجع نفسه، ص 65.
- (4): المرجع نفسه، ص 70.
- (5): المرجع نفسه، ص 70.
- (6): المرجع نفسه، ص 114.
- (7): المرجع نفسه، ص 75.
- (8): المرجع نفسه، ص 224.
- (9) Moustafa Boutefnouchet : Système Social Et Changement Social En Algérie, Office des Publication Universitaire, Alger, P160.
- (10): Djamchid Behnam : le Devenir de la Famille : Dynamique Familiale Dans les Différents Aires Culturelles, UNESCO, Paris, 1992, P49.
- (11): مصطفى بوتقنوش: العائلة الجزائرية، مرجع سابق، ص 119، 223.
- (12) : Mohamed Rebzani : La Vie Familiale des Femmes Algériennes Salarisées, Harmattam, 1997, France, P17, 18.
- (13) : Djamchid Behnam : OP.cit, P51.
- (14): المرجع نفسه، ص 54.
- (15): المرجع نفسه، ص 56.
- (16): المرجع نفسه، ص 56.
- (17) مصطفى بوتقنوش: العائلة الجزائرية، مرجع سابق، ص 260.
- (18) : Mohamed Rebzani : OP.cit, P19.
- (19): مصطفى بوتقنوش: العائلة الجزائرية، مرجع سابق، ص 255.
- (20): Moustafa Boutefnouchet : Système Social Et Changement Social En Algérie, OP.cit, P160.
- (21): مصطفى بوتقنوش: العائلة الجزائرية، مرجع سابق، ص 292.
- (22) Moustafa Boutefnouchet : Système Social Et Changement Social En Algérie, OP.cit, P161.
- (23): Mohamed Rebzani: OP.cit, P 21.

## الحمامات الشعبية العربية

بين الماضي والحاضر.

أ. إدريس بن مصطفى - جامعة تلمسان

إن الحمامات العمومية أو الشعبية التي ندخلها أو نلاحظ استمرارها اليوم، ليست وليدة عصرنا الحالي، وإنما لها امتداد يغوص في أعماق التاريخ، كما أنها لم تكن حكراً على منطقة دون سواها أو على شعب دون آخر، فما السر وراء هذا الانتشار الواسع؟ وما هي المآرب التي كانت ولا زالت من وراء ارتيادها؟ وما هي الخطط والتصاميم التي خضعت لها في عملية بنائها؟ وما واقعها في البلاد العربية والإسلامية؟

**1- المعنى اللغوي للفظ "الحمام":** وردت الكثير من الشروح والتفسيرات لأصل كلمة "حمام" في المعاجم العربية، فنجد الرازي بن محمد يعود بأصل الكلمة إلى "الحمة" بفتح الحاء وتشديد الميم، والتي يعرفها بأنها العين الحارة التي يستشفى بها الأعداء والمرضى<sup>(1)</sup>، ولقد وردت الكلمة في عدة مواقع من كتب الجغرافيين والرحالة، فقد أورد لنا ياقوت الحموي مثلاً عن حمة الإسكندرية التي تشفى من البرص ومن جميع الأدواء<sup>(2)</sup>، ويرجع البعض الآخر أصلها إلى كلمة "الحميم" والتي تعني الماء الحار، فنقول حمّ الماء، أي سخّنه، واستحمّ أي اغتسل بالحميم، وأحمّه أي غسله بالحميم، فيقول هذا هو الأصل، ثم صار كل اغتسال استحماماً بأي ماء كان سواء كان بارداً أو ساخناً<sup>(3)</sup>، كما سمي حماماً كل مسبب للعرق<sup>(4)</sup>.

وقد وردت كلمة الحمام مؤنثة في بعض المواقع ومذكّرة في مواقع أخرى، فنجد زعم الجوهري حين يصف حماماً في بيت له ينشد فيقول:

فإذا دخلت سمعت فيها رجة \*\*\*\* لغط المعاول في بيوت هداد

ووردت مذكّرة لدى ابن سيده حين يقول "و الحمام مشتق من الحميم مذكّر، تذكره العرب، وهو أحد ما جاء من الأسماء على وزن فعال نحو القذاف والجبان، والجمع حمامات". وقال سيويه جمعه بالألف والتاء وإن كان مذكراً حين لم يكسر جعلوا ذلك عوضاً من التكسير<sup>(5)</sup>.

وعرف الحمام أيضا بـ "الدِّيماس" بفتح وتشديد الدال، وهذا ما نجده في لسان العرب في قول ابن منظور "و الدِّيماس الحمام" (6) وقوله أيضا "والحمام، الدِّيماس، مشتق من الحميم" (7)، فقد جاءت الكلمتان مترابطتان في الكثير من المواقع للتمييز، لأن كلمة "ديماس" لها عدة معاني أخرى في اللغة منها: السَّرب أي القبر، فيقال دمسته في الأرض أي دفنته، كما تعني الكلمة أيضا الظلمة الحالكة، ومن هنا نجد الحجاج بن يوسف الثقفي يسمي سجنه بهذا الاسم: أي الدِّيماس نظرا لظلمته الشديدة (8)، وعرف الحمام لدى البعض بالبلآن، لأنه يبل داخله بمائه أو بعرقه (9).

**2- بداية ظهور الحمامات الشعبية وتوسعها:** يؤكد الكثير من الرواة والمؤرخين القدامى أن أول من دخل الحمام هم الفراعنة، لكن دون ذكر اسم هذا الفرعون (10)، وهناك إشارات أخرى إلى أن النبي سليمان عليه السلام هو أول من صنع الحمام بمساعدة الجن (11).

وتشير أكثر المصادر إلى أن إنشاء الحمامات الشعبية يعود إلى العصر الروماني في إيطاليا أو في الولايات الرومانية، في القرن الثاني قبل الميلاد، وكانت الفكرة في إنشائها بسيطة للغاية، تقوم على مجموعة من الأحواض الصغيرة التي تحتوي على الماء البارد والساخن، وبعض دهانات المساج وبعض التدليك، وكانت مفتوحة أمام العامة صغارا وكبارا دون مقابل، وتواجدت حمامات خاصة بالأباطرة مثل نيرون و دقلديانوس وغيرهم، اتسمت بضخامتها إذ ضمت في جنباتها مكتبات وملاعب وحدائق، فكانت بذلك تقوم بدور ترفيهي استجمامي إلى جانب دورها في عملية الاغتسال.

أما الحمامات الشعبية أو العامة في البلاد العربية الإسلامية، فظهرت مع بداية العصر الإسلامي وتحديدًا بمصر، إذ أنشأ عمرو بن العاص أول حمام بالفسطاط (12)، ويعتبر أول حمام عمومي في مصر أيضا، أما في العصر الفاطمي فيذكر المقرئ أن الخليفة العزيز بالله هو أول من بنا الحمامات بها -أي بمصر-، وازدادت ازدهارا وانتشارا بشكل خاص في العهد العثماني، ومن الحمامات المصرية التي لا تزال قائمة نذكر حمام الملاطيلي الواقع في حي باب الشعريّة والذي يزيد تاريخ تشييده عن الخمسمائة وثمانين عاما، وحمام قلاوون وحمام السلطان أينال وحمام باب البحر، و باتساع رقعة الدولة الإسلامية وازدياد عدد المسلمين، ازدادت أعداد هذه الحمامات بشكل مذهل، فلقد اشتهرت بلاد الأندلس المفقود بحماماتها الكثيرة وخاصة مدينة قرطبة، التي تجاوز عدد

الحمامات بها التسعمائة<sup>(13)</sup>، فكانت ملازمة لدور العبادة ، وتقرن دوما بكلمة المسجد، فنجد ابن حيان يروي قائلا " إن عدة المساجد عند تناهيها-أي قرطبة- في مدة ابن أبي عامر ألف وستمئة مسجد والحمامات تسعمائة حمام"<sup>(14)</sup>.

ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة لبلاد الشام، التي يقول عنها ابن بطوطة حين زيارته لها " وأكثر قرى دمشق فيها الحمامات والمساجد الجامعة"<sup>(15)</sup>، وينطبق الأمر ذاته على فلسطين ولبنان، إذ نجد نفس هذا الرحالة ينبهر بما رآه بهما من حمامات حسان كحمام "القاضي القرمي" بطرابلس - الشرق-، وحمّام "سمندور" نسبة إلى أمير هذه المدينة<sup>(16)</sup>، أما ابن جبير فيذكر أنه كان بدمشق عند زيارته لها سنة 580هـ/1185م ما يقارب المائة حمام ونحو أربعين دارا للوضوء يجري بها الماء<sup>(17)</sup>، ومن أشهر هذه الحمامات حمام نور الدين في محلة البزورية الذي أنشئ في عهد نور الدين بن زنكي، الملك العادل و المتوفي سنة سبعين وخمسمائة، حسب صاحب البرق الشامي<sup>(18)</sup> والذي لازال متواجدا، وقد رُمّم وأصبح من المعالم السياحية السورية، هذا إلى جانب حمام التوريزي الذي يعود بناؤه إلى العهد المملوكي، أمّا ما يعود منها إلى العهد العثماني، فنجد حمام فتحى وحمّام الرّفاعي، كما لم تغب هذه الحمامات عن مدينة حلب إذ انتشرت في معظم أحيائها، حتى بلغ عددها حسب بعض المؤرخين المائة وسبعة وسبعين حماما حسب ابن الشحنة في كتاب الدر المنتخب في تاريخ حلب وكامل الغزي في كتابه نهر الذهب في تاريخ حلب<sup>(19)</sup>، ومن أشهر تلك الحمامات، حمام يلبغا الناصري الذي يعود بناؤه إلى بداية العصر المملوكي في حلب في منتصف القرن الثامن الهجري، الذي أهمل منذ مجيء المغول حتى نياحة الأمير المملوكي سيف الدين يلبغا الناصري الذي قام بترميمه حوالي سنة 1417م، فحمل اسمه منذ ذلك الوقت، ثم أعيدت عملية ترميمه سنة 1960م.

أما عن بغداد فقد ذكر الخطيب في تأريخه قائلا " أن الحمامات بلغ عددها ببغداد لعهد المأمون خمسة وستين ألف حمام، وكانت مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين"<sup>(20)</sup>، ومما تجدر الإشارة إليه أن بناء هذا النوع من الحمامات بدأ بها محتشما وخاصة بالبصرة، فكانت لا تبنى إلا بإذن من الولاة، ليصدر بيان منهم فيما بعد يسمح بتشيدها، فكثرت بذلك الحمامات وأصبحت أمرا عاديا<sup>(21)</sup>. ويروي القحزمي وغيره أن أول حمام اتخذ بالبصرة هو

حمام عبد الله بن عثمان ابن أبي العاص الثقفي، في موضع بستان سفيان بن معاوية الذي بالخريبة، أما الثاني فهو حمام فيل مولى زياد، و الثالث حمام مسلم ابن أبي بكر في بلال آباد، وهو الذي صار لعمر بن مسلم الباهلي<sup>(22)</sup>، فيقول البلاذري "مكثت بالبصرة دهرا وليس بها إلا هذه الحمامات" وهذا ما يؤكد قولنا السابق بأن انطلاقها كانت بطيئة أو محتشمة.

أما اليمن فيمكن أن نعتبر الحمامات الشعبية أحد أبرز معالمها، وخاصة بمدينة صنعاء القديمة<sup>(23)</sup>، حتى أنها أصبحت جزءا من طابعها الاجتماعي وتقاليدها المنطقية التاريخية، اذ يعتبرها سكان المنطقة فضاء صحيا للاسترخاء وتحديد النشاط والحياة، ويعود إنشاء هذه الحمامات باليمن حسب الكثير من الاكتشافات، الى الدولة السبئية في الألف الأولى قبل الميلاد، لكن أكثرها تم تشييده في العهد العثماني الأول بالمنطقة، ولهذا أخذت اسم الحمامات التركية، ومن أشهر هذه الحمامات حمام الحميري وحمام الأبرر وحمام الجلاء وحمام القزالي وحمام القرعة وحمام سبأ وغيرها. أما في بلاد المغرب الإسلامي فظهرت الكثير من الحمامات التي تأثرت في بناءها وشكلها بالطراز الأندلسي، ففي المغرب الأوسط<sup>(24)</sup> وتحديدًا بعاصمة الدولة الزيانية - تلمسان -، نجد أحياء المدينة ودورها تزخر بالحمامات الأنيقة، التي كانت تلحق بالبناءات الاجتماعية والدينية بما في ذلك بيوت الله<sup>(25)</sup>، والتي كان العاهل أبو تاشفين أكثر المهتمين ببنائها<sup>(26)</sup>، ومن تلك الحمامات "حمام العالية" الذي يقع بالقرب من باب الحديد، والذي يصفه الرحالة العبدري بأنه أحسن وأنظف حمامات المدينة، وبذلك أكتسب شهرة فائقة، فقل أن تجد له نظيرا في تلك الفترة<sup>(27)</sup>.

أما حمام الصباغين و الذي كان الشيخ أحمد بن الحسن الغماري كثير التردد عليه، فيعد من أقدم حمامات تلمسان، ويقع بالزقاق الرابط بين شارع معسكر وخلدون، و يعود سبب هذه التسمية الى وقوعه بجوار سوق الصباغين بذلك الحي، ولا يزال موجودا الى اليوم<sup>(28)</sup>، كما نجد حمام الطبول الذي ورد اسمه في وثيقة الأوقات التي أصدرها أبو حمو موسى الثاني و الخاصة بالمدرسة اليعقوبية، وحمام سيدي بومدين<sup>(29)</sup> بالعباد والذي لا يزال يقوم بوظيفته الى يومنا هذا في استقبال مريدي هذه الحمامات الشعبية، فكان لكل حي حمام خاص به تقريبا، كما وجدت حمامات خاصة في منازل الأغنياء وفي قصور السلاطين والأمراء والوزراء<sup>(30)</sup> تجنبا لمخالطة العوام بهذه الحمامات.

وبمدينة فاس المغربية وجدت أيضا الكثير من الحمامات والتي كانت حسب الحسن الوزان أوفر ماء من نظيرتها في المغرب الأوسط<sup>(31)</sup>، وتعود بداية بنائها الى عهد يحيى بن محمد بن إدريس في النصف الأول من القرن الثالث الهجري الذي أمر ببناء الحمامات والفنادق للتجار<sup>(32)</sup>، ثم ازدادت عددا في عهد المرابطين وتحديدا في عهد يوسف ابن تاشفين مؤسس دولة المرابطين، إذ بدخوله مدينة فاس، أمر بهدم الأسوار التي كانت فاصلة بين المدينتين عدوة القرويين وعدوة الأندلس وصيرهما مصرا واحدا، حصنهما وأمر ببناء المساجد في شوارعها وأزقتها، وأي زقاق لم يجد فيه مسجدا عاقب أهله، وأمر ببناء الحمامات والأرحاء<sup>(33)</sup> فكان إنشاء الحمامات من أولويات هذا الأمير إذ ارتبطت أئما ارتباطا ببيوت العبادة لان الدولة المرابطية، كانت دولة دينية وبالتالي فالطهارة هي إحدى أهم أسس الدين الإسلامي الذي قامت عليه.

نفس الشيء يمكن قوله بالنسبة لبلاد الأندلس، فقد ارتبطت الحمامات فيها بدور العبادة، فنجد المقرئ يذكر من حين لآخر ما كانت تزخر به مدن الأندلس بها كالمرية التي كان بها من الحمامات والفنادق نحو الألف، ناهيك عن ما كانت تحتويه أرباضها هي الأخرى من فنادق وحمامات وفنادق وصناعات، مستغلة في ذلك الأنهار المتصلة والدائمة الجريان كبرض الوحض<sup>(34)</sup>.

**2- دورا لحمامات في المجتمعات العربية والإسلامية:** لعبت الحمامات بأنواعها المختلفة دورا هاما في حياة الشعوب منذ آلاف السنين، حيث كانت وسيلة هامة للنظافة وتخفيف آلام الجسم والبحث عن الجمال أيضا، فالفراغة استعملوا حمامات الطمي، وواروا أجسامهم في الرمال الساخنة، كما عرفوا فوائد الحمامات البخارية وطرق العلاج المائي، فكانت لهم في ذلك طقوسا خاصة بهم، ولا تزال بعض آثارهم من تلك الحمامات قائمة الى غاية اليوم، كحمام كيلوباترا بمحافظة قنا، وحمام فرعون بصحراء سيناء.

أما لاحقا وبانتشار هذه الحمامات وازدياد أعدادها، أصبحت فائدتها لا تحف عن أحد، فنجد صديق بن حسن القنوجي، الذي عاش في القرن الثالث عشر الهجري يقول "والحمام وضع صناعي مركب الكيفية للتدبير والاستفراغ في الداخل والخارج معا، وغايته جلب المنافع للبدن ودفع المضار عنه باعتبار حالة عناصر ذلك البدن، فيتبعها صحة أو فساد، والحاجة باعثة الى

اتخاذها" (35) أي أن الاستحمام قد يساعد على التخلص من بعض الأمراض وقد يؤدي في نفس الوقت إلى مضاعفتها أو إلى عكس النتائج المرجوة منه وذلك حسب طبيعة المرض (36)، وقول ابن منظور "الحمة عين ماء فيها ماء حار يستشفى بالغسل منه" (37)، وما يدل على ذلك حمة طبرية المشهورة التي ورد عنها في كتاب صبح الأعشى "وهي عين تنبع ماء شديد الحرارة يكاد يسلق البيضة، يقصدها المترددون للاستشفاء فيها بالاغتسال فيها" (38) وقد عوضت هذه العين الحمام العامة إذ يقول فيها ابن الأثير (( وليس فيها حمام - أي في منطقة طبرية - يوقد فيه النار إلا الحمام الصغير )) (39) أي الحمامات الخاصة بالمنازل، وكذا الحمامات المعدنية الشعبية التي اشتهرت بها مدينة عكا، إذ كانت ساخنة من غير نار توقد لها، وتحافظ على حرارتها صيفا وشتاء، منها حمام الدماقر وحمام اللؤلؤ وحمام المنجدة وعين موقعين وعين الشرق التي كان يقصدها الناس من جميع النواحي من أهل البلايا مقعدين ومفلجين ومرياحين وأصحاب القروح والجرب، فكانوا يقيمون بها في الماء ثلاثة أيام فيبرؤون من أسقامهم (40)، ورغم أن تلك العيون طبيعية أو معدنية بلغة عصرنا، إلا أننا أخذناها من باب أنها أصبحت شعبية ومفتوحة أمام الكل، ومن الأمراض التي تناقل الناس شفاؤها بواسطة الحمامات الشعبية الأمراض الجلدية وأمراض العظام والمفاصل، رغم إنكار بعض الأطباء المعاصرين لهذا الاتجاه باعتبار أن سكون الألم يكون مؤقتا، وأن مياه هذه الحمامات ليست معدنية ولا تحتوي على كبريت قد يساعد على تسريع عملية الشفاء منها (41).

كما أشار القدماء إلى ما تعطيه هذه الحمامات من نشاط لجسم الإنسان، وهذا ما نستشفه مما ورد في أبجد العلوم "ينشأ النشاط عن الحمام والكسل عن الإعياء" (42) أي أنه بقدر ما يؤدي التعب والإجهاد إلى تناقص نشاط الجسم، فإن الحمام يعمل على إعادته، ويرى الكثيرون وخاصة في الوسط التسوي أن هذه الحمامات تعيد لمن نضارتهم وحيويتهم، ولذا كن أكثر المترددات عليها، ويرى البعض بأن دخول الحمام يعد رياضة فاضلة ومهنة نافعة لتفتيحه المسام وتطريقه وتلطيفه لما غلظ من الكيموسات (43) إذا استعمل بالترتيب الذي ينبغي (44)، وهناك من أنقذته هذه الحمامات من دفن خطأ كاد ينهي حياته، إذ يروى في عيون الأنبياء أنه مرت ذات يوم جنازة بالطبيب ابن جميع وهو بفسطاط مصر، فذكر لأصحابها بأن صاحبهم لم يمت وأنهم إذا دفنوه فإنما

يدفنوه حيا، فأشار بحمله الى الحمام، ثم سكب عليه الماء الحار فأحمى بدنه، ونظله بنطولات<sup>(45)</sup> -أي سقاه جرعات من شراب من قوارير مختلفة- فأروا به حركة خفيفة، فقال ((أبشروا بعافيته))<sup>(46)</sup>. كما يروى عن أحد ملوك الروم ويدعى سليمان، أنه ظهر في جسمه برص، فعزمت الرعية ومقربوه على خلعه واستبداله لسقوط هيئته وتشوه مظهره بما لا يليق بشخص في مقامه فقال: أنظروني أمض إلى حمة الإسكندرية وأعود، فسار إليها في ألف مركب، وكان من شرط هذه الحمة أن لا يمنع منها أحد يريد الاستشفاء بها، فلما سار إليها فتحو له أبوابها الشارعة إلى البحر، فدخلها واستحم في مائها أياما فشفي من دائه<sup>(47)</sup> ومن هنا نرى بأن الحمامات الشعبية ومنذ القدم مثلت وصفا للكثير من الأمراض والأسقام.

ولم تغب عن القدامى بعض الأضرار الناجمة عن هذه الحمامات، مثل العلامة ابن خلدون الذي أدرك أثر تغير درجة حرارة هواء الحمام عما يلاءم رئتي المستحم، و الهواء اللازم للدورة الدموية، فيؤدي ذلك الى وفاته، فيقول "وهو أن المنغمس في الماء ولو كان في الصندوق، يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعي وتسخن روحه بسرعة لقلته، فيفقد صاحبه الهواء البارد المعدل لمزاج الرئة والروح القلبي، ويهلك مكانه وهذا هو السبب في هلاك أهل الحمامات"<sup>(48)</sup> وحذر بعضهم الآخر من أمور يجب تفاديها عند دخول الحمامات، فقد ورد في كتاب الأبيشيحي المتوفي سنة 850 للهجرة، أن دخول الحمام على شبع يعد من المهلكات الخمس<sup>(49)</sup>، ونفس الشيء أوصى به الطبيب ابن جميع الحاج ابن يوسف الثقفي، قائلا أربعة تهدم العمر. وربما قتلت، منها دخول الحمام على بطنة، أما الطبيب تياذوق الذي عاش في العهد الأول للدولة الأموية، فقد أوصى بالإكثار من دخولها أي بمعدل مرة واحدة في اليوم فقال ((عليك بدخول الحمام في كل يوم مرة واحدة فإنه يخرج من جسدك ما لا يصل إليه الدواء))<sup>(50)</sup> لكنه حذر في نفس الوقت من البقاء فيه لفترة طويلة بقوله: ((خذ من الحمام قبل أن يأخذ منك))<sup>(51)</sup>.

وحقا فغالبا ما كانت تلك الحمامات تأتي بنتائج عكسية في بعض الأحيان، ففي سنة 566 للهجرة وصف أحد الحمام للمنصور الفاطمي، وكان الطبيب سليمان الإسرائيلي قد أوصاه بعدم الإقدام على ذلك، فلم يأخذ برأيه وبدخوله الحمام زادت علته، فمات لفقده لحرارته الغريزية

حسب ما استنتجه الطبيب سليمان<sup>(52)</sup>، ومن أمثلة من توفوا بالحمام أيضاً، الأوزاعي الذي مات مختنقاً بعد أن أغلقت عليه زوجته الباب ونسيته<sup>(53)</sup>.

وهناك من الأطباء المسلمين الذين نهوا عن دخول الحمام بشكل نهائي باعتبار ذلك معقناً للأجسام ومفسداً للأمزجة مثل أبو مروان ابن زهر الذي رحل إلى المشرق وتطب به زماناً وتولى رئاسة الطب ببغداد ثم بمصر ثم بالقيروان ليستوطن مدينة دانية فطار ذكره فيها إلى أقطار الأندلس والمغرب واشتهر بالتقدم في علم الطب حتى فاق أهل زمانه ومات في مدينة دانية<sup>(54)</sup> ورد عليه أطباء زمانه بخطاً ما ذهب إليه واعتبروا ما أورده من الآراء الشاذة في الطب، لأن رأيه يخالفه فيه الأوائل والأواخر ويشهد بخطئه الخواص والعوام<sup>(55)</sup>.

و إلى جانب دور الاستشفاء الذي تقوم به الحمامات، فقد ارتبطت ظاهرة الاستحمام أياً ارتباطاً بالمدنية وتطور العمران وتوسعه، فأصبحت بذلك مظهراً من مظاهر الترف والتنعم المقتصر على فئة معينة من الناس، وهم الأغنياء، ولذا تواجدت تلك الحمامات بكيريات المدن، وقلما تواجدت بالقرى والمدن المتوسطة وإن حدث، فيكون قد تكفل بها وإنشائها بعض الملوك والرؤساء، لكنها سرعان ما كانت تهجر لعدم تلاؤمها مع مزاج أهل تلك القرى لقلّة فائدتهم ومعاشهم منها على حدّ تعبير ابن خلدون<sup>(56)</sup>، وكأني به يريد القول أن لكل طبقة أو فئة من فئات المجتمع طريقة أو كيفية خاصة للترويح عن النفس وإسعادها، وهذا ما نجده انعكس تماماً اليوم إذ أن أغلب من يرتاد هذه الحمامات هم الفقراء أو الطبقة المتوسطة وعامة الناس.

أما عند المسلمين القدامى فقد ارتبط اسم الحمامات بالطهارة كما أسلفنا الذكر، فكانت تغص بالناس أيام الأعياد، التي كانت أكثر أيام السنة إقبالا عليها، ولذلك فقد خضعت للرقابة الشديدة من المحتسب<sup>(57)</sup> أو صاحب الشرطة، ضماناً لنظافتها وإتباع القواعد الصحية بها واحتراماً للآداب العامة والقواعد الأخلاقية ككشف العورات أمام الآخرين<sup>(58)</sup> أو كل من يتسبب في إزعاج الآخرين وإلحاق الضرر بهم كالدباغين خشية انتشار الرائحة الكريهة أو ذوي الأمراض المعدية كالبرص والجذام. ووجدت ببعض المناطق العربية بعض العيون الحارة التي يخرج مع مياهها القار فيقصد سكانها للاستحمام قصد التخلص من البثور وغيرها من الأدوية، ومن أمثلتها عين القار بالقرب من الموصل والتي تصب في نهر دجلة بالعراق<sup>(59)</sup>.

رغم أن الكثير من الناس لم يعد يشغلها أمر هذه الحمامات الشعبية، إلا أن هناك الكثير من عشاقها الذين لا يزالون يتمسكون بما تبقى منها، ويترددون عليها في مختلف أنحاء الوطن العربي، فهي تمثل لديهم مكاناً أو منتدى يلتقي فيه الرجال والنساء على حد سواء لقضاء لحظات ممتعة، فأهل الشام لا زالوا يعتبرونها "نعيم الدنيا" كما كنت لدى العرب القدامى، فيروى أن حبيب بن سلمة دخل الحمام العليا بجمص، فقال ((هذا من نعيم ما ينعم به أهل الدنيا، لو مكثت فيه ساعة لهلك، ما أنا بخارج حتى استغفر ألف مرة))<sup>60</sup> ولا تزال تمثل عند أغلبهم موروثاً شعبياً منذ أقدم العصور، وعنصر رئيسي يندرج ضمن تقاليد الزواج للفقراء والأغنياء على حد سواء، فتؤخذ العروس والعريس مع أقرب الناس إليهما بالإضافة إلى الوصيفة والوصيف "الوزير" كما يسمى لدى بعض شعوب المغرب العربي لقضاء فترة من الزمن بداخلها تهيئاً لليلة الزفاف التي تمثل أبهى وأرقى مظاهر الفرح لديهم، ويقول إيتاد صاحب حمام الهناء الشعبي بالعراق "كانت الأعراس تبدأ من الحمامات حيث يأتي العريس وبصحبه مجموعة من أصدقائه المقربين وبعد أن يتم غسله وتشجيعه، يخرجون به إلى الزفة وطبعاً مع اغتسال الجميع على نفقة المعرس"<sup>61</sup>.

والى جانب دور الاغتسال والتطهر والترفيه عن النفس، فقد لعبت هذه الحمامات دور الفندق، فاشتملت على أماكن خاصة لذلك يقصدها الغرب عن المدينة للمبيت<sup>62</sup> مقابل مبلغ من المال، ولا زالت هذه العادة مستمرة في الكثير من مدن المغرب العربي كالجيزة والمغرب الأقصى، ومن العادات المرتبطة بالاستحمام، قول البعض للخارج منه طاب حميمك، أي استحمامك، لكن ابن منظور يرى بأن كلمة حميمك هنا تعني عرقك، وتختلف هذه العبارة من بلد لآخر حسب اللهجة المحلية، فسكان بلاد الشام يقولون "نعيماً" أما سكان منطقة المغرب العربي حالياً فيقولون "بصحتك" أي هنيئاً لك كدلالة على جمال ونفع عملية الاستحمام.

**3. تصميماتها وطرق عملها:** تعتبر الحمامات البغدادية حسب ابن بطوطة من أبدع وأبهى الحمامات التي زارها في البلاد التي طاف بها، سواء من حيث طريقة بنائها أو طريقة عملها وتنظيمها، حتى أن بغداد أخذت شهرتها من حماماتها التي فاق عددها الستين ألفاً، وأحسن ما كانت في أيام الرشيد<sup>63</sup>، فإلى جانب عددها الكبير، فقد تميزت بطريقة خاصة في بنائها وإبراز

مظهرها الخارجي للناس، إذ كانت تطلّى بالقار فيتبادر الى ذهن الرائي أنه رخام أسود<sup>(64)</sup>، وهذا القار يجلب من عين بين الكوفة والبصرة، تنبع به ولا تنقطع حتى يصير في جوانبها كالصلصال، فيجرف منها ويجلب إلى بغداد. وحسب ما أورده بدر الدين الحسن بن زفير الإربلي في وصف إحدى الحمامات البغدادية قائلا: رأيت ببغداد في دار الملك شرف الدين هارون ابن الوزير صاحب شمس الدين محمد الجويني حماما متقن الصنعة حسن البناء كثير الأضواء قد احتفت به الأزهار والأشجار فأدخلني إليه سائسه وذلك بشفاعه صاحب بهاء الدين بن الفخر عيسى المنشئ الإربلي وكان سائس هذا الحمام خادما حبشيا كبير السن والقدر، فطاف بي عليه وأبصرت مياهه وشباكيكه وأنابييه المتخذ بعضها من فضة مطلية بالذهب وغير مطلية وبعضها على هيئة طائر إذا خرج منها الماء صوّت بأصوات طيبة، ومنها أحواض رخام بديعة الصنعة، والمياه تخرج من سائر الأنابيب إلى الأحواض ومن الأحواض إلى بركة حسنة الإتقان، ثم منها إلى البستان ثم أراني نحو عشر خلوات كل خلوة منها صنعتها أحسن من صنعة أختها، ثم انتهى بي إلى خلوة عليها باب مقفل بقفل حديد، ففتحه ودخل بي إلى دهليز طويل كله مرخّم بالرخام الأبيض الساذج، وفي صدر الدهليز خلوة مربعة تسع بالتقريب نحو أربعة أنفس إذا كانوا قعودا، وتسع اثنين إذا كانوا نياما ورأيت من العجائب في هذه الخلوة أن حيطانها الأربعة مصقولة صقالا لا فرق بينه وبين صقال المرأة، يرى الإنسان سائر بشرته في أي حائط شاء منها، ورأيت أرضها مصورة بفصوص حمراء وصفراء وخضراء ومذهبة وكلها متخذة من بلور مصبوغ بعضه أصفر وبعضه أحمر فأما الأخضر فيقال إنه حجارة تأتي من الروم وأما المذهب فرجاج ملبس بالذهب، وتلك الصورة في غاية الحسن والجمال على هيئات مختلفة في اللون وغيره<sup>(65)</sup> من هنا ندرك بأن الحمامات الشعبية العربية وخاصة ببغداد كانت على درجة عالية من الإتقان وإبراز الناحية الجمالية. وحسب ما روي أيضا عن بعض الحمامات البغدادية، أنه وجد في صدر إحدى الخلوات حوض رخام مصلع وعليه أنبوب مركب في صدره، وأنبوب آخر يرسم الماء البارد والأنبوب الأول يرسم الماء الفاتر، وعن يمين الحوض ويساره عمدان صغار منحوتة من البلور يوضع عليها مباحر الند والعود وقد أنفق عليها أموال كثيرة<sup>(66)</sup> من هنا تتجلى لنا التقنية الإسلامية في الحمامات في وقت كانت غائبة عن البلاد

النصرانية التي كانت تن تحت نير الجهل والظلام والاستعباد، فهم أي العرب أول من أنشأ شبكة مياه في مواسير من المعدن توصل الماء بانتظام الى الحمامات الشعبية والى البيوت أيضا .

أما في بلاد الشام فقد استعمل نوع من الآجر الخاص بالحمامات يعرف بالقرميد، وهذا ما نستشفه مما ورد في لسان العرب "القراميد في كلام أهل الشام آجر الحمامات" (67) نظرا لما لها من قوة وقدرة على تحمل حرارة النار المستعملة في تسخين المياه وحفظ حرارة الحمام.

كان في كل حمام من حمامات بغداد خلوات كثيرة، وكل خلوة منها تفرش بالقار، يطلي نصف حائطها مما يلي الأرض به، أما النصف الأعلى منه فيطلى بالحصّ الأبيض الناصع، فالضدان بها مجتمعان متقابل حسنهما حسب تعبير ابن بطوطة (68)، وكانت كل خلوة تحتوي على حوض من الرخام، فيه أنبوبان أحدهما يجري بالماء الحار والآخر بالماء البارد، فيدخل المستحم الخلوة منها منفردا لا يشاركه أحد إلا إذا أراد ذلك، وفي زاوية كل خلوة أيضا حوض آخر للاغتسال، فيه أيضا أنبوبان يجريان بالحار والبارد، وهذا ملا نجده في حمامات المغرب الأقصى التي كانت تتكون من خلوة واحدة حالت دون دخول البعض إليها (69).

وما يمكن قوله أن الحمامات الشعبية قد تميزت في تخطيطها وعناصرها بالاستقرار، لكن قد تختلف في التفاصيل والعناصر الأخرى، ففي مصر كانت الحمامات إما مقتصرة على الرجال أو مزدوجة، أحدها للنساء و الآخر للرجال على شكل متناظر يفصل بينهما حائل وهي تحت تصرف نفس العائلة كما هو الحال في حمامات طبرية التي ذكرها ابن بطوطة (70)، أو مختلطة، يدخلها الرجال ثم النساء، أو العكس ولا زالت الكثير من الحمامات الشعبية وخاصة في بلاد المغرب العربي تتبع النظام الأخير. كما كانت تلحق في بعض الأحيان بمطاعم شعبية.

وما تشترك فيه الحمامات العامة هو تكوين الحمام، من حيث الحجرات واختلاف حرارتها، التي كانت قد أشار إليها بطليموس في قوله (( تحتاج الأبدان الى تغير الفصول، فالشتاء للتجميد والصيف للتحويل والتحريك والتدريج والربيع للتعديل )) وعلى ذلك يقال أنّ أصل وضع الحمام أربعة بيوت بعضها دون بعض على التدريج ترتيبها على الفصول الأربعة (71)، إذ يمكن تجزئته الى ثلاثة أقسام هي البارد أو البرّاني حسب أهل بلاد الشام أين نجد "المعلم" صاحب الحمام أو "المعلمة" أو شخصا ينوب عنه في تحصيل الرسوم، وأين يتخلص الناس من لباسهم مقابل ثمن يأخذه الحمامي إذ

توضع في دواليب أو رفوف، ثم يرتدون المآزر الخاصة بالعملية، ويقومون ببعض التمارين الجسدية، وهي ظاهرة متوارثة من أيام الرومان، وتعرف هذه الحجرة أيضا بالسلخ، وكثيرا ما كان المستحمون يتبادلون الثياب فيما بينهم دون قصد، ومن بين ما تورده الكتب التاريخية، قصة إسحاق اللباني الذي قال: (( رأيت مرة في نفسي انه قد صفا لي حال من الذكر، ثم أنى احتجت الى دخول الحمام فدخلته، وقضيت حاجتي فخرجت ولبست ثياب إنسان على بدني ولبست ثيابي فوق تلك الثياب وأنا لا اعلم، وخرجت ومشيت فإذا صائح يصيح بي، يا شيخ فالتفت، فإذا صاحب الحمام فقال لي: ثياب الرجل والرجل في الحمام عريان، فقلت له وأين ثياب الرجل، فقال: عليك، فنزع ثيابي ونزع ثياب الرجل، فصرت أعرف في ذلك الموضع بسارق الثياب من الحمامات))<sup>(72)</sup>.

ثم يلي ذلك القسم الفاتر "الوسطاني" والذي يعتبر مرحلة انتقالية، حتى لا يصطدم جسم المستحم مباشرة بالساخن، وحجرة يستريح فيها المستحم إذا أتعبه الجو الحار للحمام أيضا، أما الجزء الأهم فهو الساخن "الجويني" أين تتم عملية الاستحمام والتعرق وعمليات التدليك وغيرها، كما أن معظم هاته الحمامات تبتدى بممر طويل يصل بين المدخل والسلخ أو ما سبق أن أسميناه بالبارد هذه الصفة التي بدأت تندثر تدريجيا في الحمامات الشعبية العصرية إذ لم يعد هذا الممر من أساسياتها إذ اختصر في بعضها لمتز أو مترين.

وفي اليمن يتكون مبنى الحمام من ثلاث غرف أيضا تأخذ نفس الترتيب من حيث درجة الحرارة، وهي متلاصقة تبنى تحت الأرض، أما ما يظهر على السطح فهو قباب تشكل سطح تلك الغرف الثلاث، وتؤمن لها دخول الضوء عبر نوافذ زجاجية.

وقد تواجدت بعض الحمامات العثمانية التي تختلف في تصميمها العام نسبيا عن الحمامات الشعبية الأخرى، إذ تتكون من عدة غرف متدرجة من حيث سخونتها تنتهي بقاعة كبيرة توجد بمنتصفها نافورة للماء الساخن ينبعث منها البخار، أين تتم عملية الاسترخاء والتدليك من طرف مختصين. كانت مياه الحمامات تسخن بالحطب، وكان لكل نوع من الحطب درجة حرارة معينة تنعكس على لذاذة الحمام وعشق الناس له، وهذا ما ندركه من قول ياقوت الحموي " وفي المدينة من الحمامات ما لا يوجد مثله في مدينة أخرى لذاذة وطيبة لأن وقودها الآس، ومياهها تسعى سيحاً

بلا كلفة" (73) فحمامات بلاد الشام ومعظم بلاد المغرب الإسلامي توقد النار بها تحت أرض الصهريج المعد لتسخين الماء، ويعرف هذا المستوقد بالآرة (74) ليتم توزيعها في قساطل قرميدية أو إسمنتية داخل القسم الساخن، كما استعملت في بعض الأحيان المخلفات الحيوانية الجافة في ذلك (75) وبقايا الزيتون المعصور في بعض بلدان المغرب العربي كالجيزة والمغرب الأقصى، أما حالياً فقد أصبحت طاقة الديزل والغاز هي البديل المسيطر عليها، كما كان لنوعية المياه دور في جودة وشهرة الحمام، ففي مصر مثلاً نجد أن الحمامات التي كانت تقع بالقرب من نهر النيل كانت جيدة لأن مياهها كانت تجلب من الآبار ذات المياه العذبة أو الحلوة على حد تعبير المقدسي (76) وكلما ابتعدنا عن هذا النهر كلما قلت جودة المياه فنجد يقول "وما بعد كربة وأطيب الحمامات ما كان على الشط" (77).

وفي بعض البلاد العربية وضعت قوانين صارمة بخصوص المياه المستعملة التي تخرج من الحمامات إذ منع صرفها نحو الأنهار كنهر دجلة، أو حتى جلب مياه الحمامات منها فألزم أربابها بحفر آبار للمياه (78).

وفي بلاد الأندلس كانت توضع في بهو بعض الحمامات بعض الصور الملفتة لانتباه العوام الذين يترددون عليها، فقد وجدت بإحدى حمامات اشبيلية صورة جارية من مرمر معها صبي، تبين من خلال ملامح وجهها وجسدها وكأن حية تريد ابنها بسوء، فكانت حسب صاحب النسخ لا تحاكي في إبداعها وإتقانها (79).

**4. بعض عادات الاستحمام المتوارثة ولوازمه :** كان كل داخل إلى الحمام يعطى ثلاث فوط، إحداها ينزل بها عند دخوله، والأخرى يأتزر بها عند خروجه، أما الثالثة فينشف بها الماء عن جسده (80) أما اليوم فأصبح قاصد هذه الحمامات يتزود مسبقاً بفوط خاصة به، ثم يضع في رجليه قبقاباً وهو النعل المتخذة من خشب بلغة أهل اليمن كي تحميهما حرارة أرضية الحمام وبرودة أرضية المسلخ، فظهر أناس مختصون في صناعتها يعرفون بالقبقابجية، ولا تزال هذه الصناعة مستمرة وخاصة في بلاد الشام، لكنها آيلة إلى الزوال لاستعاضة الناس عنها بنعال بلاستيكية حديثة الصنع، إضافة إلى السطل أو الطست التي كان يوفرها لهم الحمامي ويأجر عليها (81) كما كان لكل حمام عمال خاصون، ذكرهم صاحب المنتظم، وهم خمسة: القيم أي الذي يقوم مقام صاحب

الحمام، ومؤنثه القيمة، و الحمّامي ويأتي في المرتبة الثانية ويراقب كل أمور الحمام، أو بعبارة أخرى منسق بين الأطراف الأربعة الأخرى، أمّا الزبال فهو القائم على نظافة الحمام بالنقاط الأوساخ منه، والوقاد الذي يعمل على توفير الحطب و إيقاد النار بالحجرة المخصصة لها، ثم السقاء وهو الذي يتكفل بملء الدلاء بالماء وسقي من يريد ماء وغسل المستحمين ويعرف في بلاد الشام بالآيم والأثنى بالآيمة<sup>(82)</sup>. أما اليوم فنجد المعلم أو المعلمة اللذان يتوليان إدارة الحمام، يساعدتهما الأيم أو الآيمة حسب اللهجة الشامية، وهما يتوليان غسل المستحمين، ثم نجد الناطور أو الناطورة، التي تجلب المناشف والسترات للمستحمات إذا أردن الخروج من الساخن، وتضطلع بمهمة تنظيف الحمام بعد خروج المستحمات، وكثير من البلدان العربية كبلاد الشام مثلاً، وعلى أساس أن بغداد كان بها في تلك الفترة ستين ألف حمام، فقد قدر صاحب المنتظم عددهم ثلاثمائة ألف رجل، وبالتالي فقد كانت تلعب دوراً في إعالة الكثير من الأسر، وكانت بعض هذه الحمامات تحتوي على حلاقين للشعر .

وكان المستحم يتزود ببعض الضروريات ومنها نوع من الطين يستعمل في غسل الشعر (الغاسول)، ولا يزال استعماله مستمراً لدى نساء المناطق الريفية في بلدان المغرب العربي ومنها الجزائر والمغرب الأقصى، وكانت هناك مناطق معينة يستخرج منها هذا الطين كالنعمانية إحدى قرى مصر، فكان بها حسب صاحب المعجم "مقلع للطين تغسل به الرؤوس في الحمامات"<sup>(83)</sup>، كما كانت النسفة لازمة من لوازمه، وهي قطعة من حجارة تسمى الحرة وهي نخرة ذات نحراب ينسف بها الوسخ عن الأقدام داخل الحمامات<sup>(84)</sup>، أما في الوقت الحاضر فقد حلت محلها وبشكل يكاد يكون كلياً "الليفة" وهي قطعة من القماش الخشن التي تستعمل في إزالة الجلد والخلايا الميتة، مع استمرار استخدام بعض هذه الأدوات التقليدية في بعض البلاد العربية كمصر كقطع القماش الخشن والحجر الأحمر لحكّ جلد القدمين واليدين قصد إعطائهما النعومة اللازمة .

وعادة ما يجلس المستحم في الغرفة الساخنة حتى يتعرق جسمه، ثم يتولى مختصون "الدلاكون" عملية تنظيف جسمه مستخدمين الألياف الطبيعية والصابون ثم يعود ليغتسل بالماء أو يبقى في حال استرخاء لفترة من الزمن، ليقوم الحمّامي أو المدلك بعدها بتدليك جسمه، ومما تجدر الإشارة إليه هو أن العرب هم من أدخلوا على الحمامات الشعبية التدليك كنوع من العلاج الطبيعي، ونظراً لتراجع

عدد العاملين في هذه الحمامات فقد أصبح الكثير من الناس يعتمدون على أنفسهم في تنظيف أجسامهم.

منذ ظهورها والصابون يعد إحدى ضرورياتها، فكان كل فرد في بغداد يحتاج في ليلة العيد لرطل من الصابون<sup>(85)</sup>، والذي استعمل لأول مرة من طرف النبي سليمان عليه السلام<sup>(86)</sup> وكانت له عدة مصادر باختلاف المنطقة، فقد صنع من نوى شجر "الفاريتي" الذي يشبه الليمون في حمله والكشمري في طعمه<sup>(87)</sup>، وصنع في مصر وتحديدًا بمدينة فقط الواقعة على الضفة الشرقية لنهر النيل من البقول التي كانت تجمع بذورها وتطحن لتستخرج منها أنواع عديدة من الصابون و الأدهان وتباع في كل أنحاء مصر وتصدر الى مناطق عدة لما عرف عنه من نظافة وطيبة<sup>(88)</sup> كما صنع من الزيتون، وكانت تتخذ منه عدة ألوان كاللون الآجري والأصفر الذي اختصت به مدينة سرمين<sup>(89)</sup> وكان يعرف بالمطيب و يصدر نحو مصر وبلاد الشام<sup>(90)</sup> وقد وجدت دكاكين وأحياء خاصة لبيعه عرفت الأولى بوكالة الصابون، أما من يتكفل بعملية بيعها فيعرف بالصابونجي<sup>(91)</sup> وقد تواجد أيضا بداخل الحمامات كحمامات بغداد التي كان يباع فيها بدانقين وهي وحدة نقدية كانت متداولة آنذاك<sup>(92)</sup> أما مكان صنعه فيعرف بالمصينة وفيه تتم عملية طبخه واعطائه شكله النهائي، وقد تواجدت هذه المصابن في عدة مناطق من الأقاليم الإسلامية كمصر وبلاد الشام<sup>(93)</sup>.

**5. المقدس والدين والحمامات الشعبية:** بقدر ما ارتبطت الحمامات الشعبية بالطهارة، وبقدر ما اقترنت ببيوت العبادة، فقد كان للدين الإسلامي رأي فيها، ولهذا ظل الكثير من المسلمين منذ العهود الأولى للإسلام والى يومنا هذا متحفظين أو ممتنعين عن دخولها، سواء من قبل الرجال أو النساء، وذلك لما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه من أحاديث تحرمها أو تضع حدودا وشروطا لدخولها، فنجد الموصلي يقول ((ومما هو أشد نكيرا أمر الحمامات، فإن الناس قد أصروا بها على الإجهار وترك الاستتار والتهاون بأمر العورات، التي لصاحبها اللعنة وله سوء الدار، والنساء في هذا المقام أشد تهالكا من الرجال، وقد أخبر رسول الله بها فيما ورد عنه من الأخبار وجعل صاحبها معدودا من زمرة أصحاب النار<sup>(94)</sup>))، وروى الترمذي أن النبي صلعم قال "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليلته الحمام" والمقصود بالحليلة الزوجة، وفي حديث آخر عن عائشة رضي الله عنها قالت ((نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجال

والتساء عن دخول الحمامات، ثم رخص للرجال أن يدخلوا وعليهم الأزر ولم يرخص للنساء ((<sup>95</sup>) وقال الإمام العلامة محمد بن علي الشوكاني في كتابه "وبل الغمام" أنها قد وردت في الحمامات روايات غالبها الضعاف، فيها ما هو في رتبة الحسن، وحاصل ما دلت عليه تحريم دخوله على النساء مطلقا وعلى الرجال إلا في المآزر" (<sup>96</sup>)، كما يروى أن نسوة من أهل حمص دخلن على عائشة رضي الله عنها فقالت: ((لعلكن من اللواتي تدخلن الحمامات؟)) فقلن: ((أما إنا لنفعل ذلك)) فقالت عائشة رضي الله عنها "أما إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ((أما امرأة نزعت ثيابها في غير بيت زوجها هتكت ما بينها وبين الله عز وجل)) هذا حديث غريب من حديث عطاء عن عائشة لا أعلم عنه راويا غير يزيد بن أبي زياد (<sup>97</sup>)، كما يروى عن عمر بن الخطاب أنه أوصى قائلا ((...ولا يحل لمؤمن أن يدخل الحمام إلا بمئزر ولا امرأة إلا من سقم)) ورغم ذلك فقد كان أهل فاس العتيقة يحتلطون في الحمامات، لأنها كانت ذات صحن واحد ولا خلاوى فيها، ولذلك كان غالب رؤساؤهم يتخذون الحمامات في بيوتهم فرارا من مخالطة العامة فيها (<sup>98</sup>)، وقد يكون ذلك من باب الترفع عن العامة أو خشية افتضاح العورة والوقوع في الحرمة، ولعل أبو عبد الله الحسين أجاد حين وصف تلك الحالة -أي ظاهرة الاختلاط في الحمامات حين ردد في شعره قائلا.

ومنزلة أقوام إذا ما التقوا به\*\*\* تشابه فيه وغده ورئيسه

يخالط فيه المرء غير خليطه\*\*\* ويضحى عدو المرء وهو جليسه

ينفس كربى أن تزيد كروبه\*\*\* ويونس قلبي أن يقل أنسه (<sup>99</sup>)

لا تهنأ هنا صحة الأحاديث أو ضعفها، وإنما أثر الدين في ارتياد الناس هذه الحمامات، وبالكيفية التي فرضها في ذلك حت أصبحت عادة لصيقة بالكثير ممن يترددون على هذه الحمامات وإلى يومنا هذا، فنجد المقتدر بأمر الله يمنع الناس أن يدخلوا الحمام إلا بمئزر، كما منع اللعب بها لئلا تنكشف العورات فيطلع البعض على حرم البعض الآخر، ولهذا فغالبا ما نجد هذه الحمامات وإلى يومنا تحتوي على سترات أو مآزر لمن يريد ذلك، ويحكى أن أحدا دخل على أبي حنيفة الحمام من غير مئزر فلما رآه غمض عينيه فقال الرجل متى أعماك الله؟ فردّ ((حين هتك سترك)) (<sup>100</sup>)، لم يكن إلزام المستحم بالانتظار اعتباطيا بل نتيجة لما كان يحدث فيها من تجاوزات مخلة بالأخلاق والآداب

العامة، إذ كثيرا ما تغنى البعض بأجساد الرجال أي من بني جنسه، ومن أمثلة ذلك ما ورد في كتاب نفح الطيب، إذ ذكر ابن بسام أن الأديبان أبو جعفر بن هريرة التطيلي المعروف بالأعمى وأبو بقي دخلا الحمام، فتعاطيا العمل فيه، وراح كل منهما يصف الحمام بأجمل العبارات، فكان من بين ما قال الأعمى وقد نظر فيه إلى فتى صبيح البسيط

هل استمالك جسم ابن الأمير وقد \*\*\* سالت عليه من الحمام أنداء  
كالغصن بأشر حر النار من كئيب \*\*\* فظل يقطر من أعطافه الماء<sup>(101)</sup>

كما كان لبعض الأحاديث النبوية الشريفة دورا في إعطاء قدسية لهذه الحمامات وبالتالي نظافتها وطهارتها ومنها قول الرسول صلعم (( لا يبولن أحدكم في مستحمه ))، والمستحم هو الموضع الذي يغتسل فيه، ويوضح ابن منظور ذلك قائلا (( نهى عن ذلك إذا لم يكن له مسلك يذهب منه البول، أو كان المكان صلبا فيوهم المغتسل أنه أصابه منه شيء فيحصل منه الوسواس ))<sup>(102)</sup>، وهذا ما ينم أيضا عن مدى ارتباط المسلمين آنذاك بطهارة الجسم والمكان.

كما كان للتمايز الديني دورا في ظهور بعض العادات داخل الحمامات أصبحت ملازمة لأهل الذمة من نصارى ويهود، وأدت إلى ظهور حمامات خاصة بهم، إذ يذكر لنا التاريخ أن الحاكم الفاطمي أمر اليهود والنصارى بلبس العمام السوداء، وأن يحمل النصارى في أعناقهم من الصليب ما يكون طوله ذراعا ووزنه خمسة أرطال، وأن يحمل اليهود في أعناقهم قرامي الخشب على وزن صلبان النصارى تمييزا لهم عن المسلمين، وأن يكون في أعناق النصارى إذا دخلوا الحمام الصليبان وفي أعناق اليهود الجلاجل<sup>(103)</sup> لتمييزوا بها عن المسلمين، كما أفرد حمامات اليهود والنصارى عن حمامات المسلمين، ونهى عن الاجتماع مع المسلمين في الحمامات، وخط على حمامات النصارى صور الصليبان وعلى حمامات اليهود صور القرامي<sup>(104)</sup>، كما منع دخول نسوة أهل الذمة أيضا الحمامات مع المسلمات، وأن تبنى لهن حمامات تخصهن يدخلنها عملا في ذلك. بما روجه علماء الشرع الشريف<sup>(105)</sup>، ودعا الشافعي غير المسلمين أن يلبسوا قلانس يميزونهم عن قلانس المسلمين، وأن يشدوا الزنانيير على أوساطهم ويكون في رقابهم خاتم من نحاس أو رصاص أو جرس يدخلون بها الحمام<sup>(106)</sup>.

إن الحمامات الشعبية مثّلت منذ ظهورها والى يومنا هذا مقصدا شعبيا له مزاياه الخاصة، يجد فيه قاصده ملاذا للتخلص من متاعبه الجسدية وضغوطاته النفسية ومكانا للاغتسال والتطهر، بل تعدت ذلك لتتحول الى مبنى أو مقرّ استشفائي يقصده الأعلّاء رجاء الشفاء من الكثير من الأمراض والأسقام، كما مثلت ناديا مصغرا يلتقي فيه الأحبة لتجاذب أطراف الحديث والترفيه عن الذات، ومما يؤكد نجاحها هو استمرار وجودها وحفاظها على مظهرها وتصميمها حتى فيما بينى منها حاليا رغم ظهور الحمامات المنزلية أو حمامات البخار العصرية التي يطلق عليها اسم "الساونا" التي صممت لتعوضها أو تقوم بنفس دورها، لكن يظل للحمامات الشعبية طعمها أو ذوقها الخاص إذ يحسّ الداخل إليها بعقب التاريخ والأصالة بما تستحضره لديه من عادات وتقاليد الأجداد.

### الإحالات

- <sup>1</sup> . الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح، مكتبة لبنان ، ناشرون، بيروت تحقيق محمود خاطر، طبعة جديدة، 1995، ص66.
- <sup>2</sup> . الحموي ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، ج4، ص268.
- <sup>3</sup> . الرازي ، المصدر نفسه، ص66.
- <sup>4</sup> ابن منظور محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، ج12، ص601.
- <sup>5</sup> . ابن منظور، المصدر نفسه . ج12، ص153.
- <sup>6</sup> . نفسه، ج6، ص88.
- <sup>7</sup> ابن منظور، المصدر نفسه ، ج12، ص154. انظر أيضا، القنوجي صديق بن حسن، أنجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت 1978، ج2، ص257.
- <sup>8</sup> . ابن منظور، المصدر نفسه، ج6، ص88. البكري عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي . معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ط3، تحقيق مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت 1403 هـ، ج2، ص607، انظر أيضا الرازي، المصدر نفسه، ج1، ص88.
- <sup>9</sup> . الزّحشري محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، ط2، تحقيق علي محمد الجاوي . دار المعرفة، لبنان، ج1، ص129.
- <sup>10</sup> . الجوزي أبي الفرج جمال الدين، ط2، المدهش، تحقيق مروان قباني، دار الكتب العلمية، بيروت 1985، ص52.
- <sup>11</sup> . القلقشندي أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق يوسف علي طويل، ط1، دار الفكر، دمشق، 1987، ج1، ص485.
- <sup>12</sup> جمعها فساطيط، أما معناها فهو بيت من آدم أو شعر، انظر الحموي ، نفس المصدر، ج4، ص268، وهو الخيمة أيضا، انظر أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، مكتبة المعارف، بيروت، ج7، ص100.
- <sup>13</sup> . المقرئ أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968، ج2، ص353.
- <sup>8</sup> . نفسه، ج2، ص335.

15. ابن بطوطة محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي أبو عبد الله، تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ط4، تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت 1405، ج1، ص117.
16. ابن بطوطة، المصدر نفسه، ص84.
17. ابن جبير محمد بن أحمد الأندلسي، رحلة ابن جبير، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت- مصر، ص202.
18. الأصفهاني عماد الدين، البرق الشامي، ط1، تحقيق فالح حسين، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان- الأردن 1987، ج3، ص153.
19. موقع الكتروني؛ <http://www.chatsouria.com>.
20. ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، ط5، دار القلم، بيروت، 1984، ص343.
21. الحموي، المصدر نفسه، ج1، ص435.
22. البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت 1403، ص348.
23. عادل محمود، جريدة الشرق الأوسط، 2008/2/9، العدد 9935.
24. أي المنطقة الممتدة من تقوم الجزائر العاصمة حاليا الى غاية نهر ملوية بالمغرب الأقصى حاليا وعاصمته تلمسان.
25. دهبنة عطا الله، الدولة الزيانية في عهد يغمراسن، ضمن كتاب الجزائر في التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص364.
26. الطمار محمد بن عمرو، تلمسان عبر العصور، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، ص218.
27. فيلاي عبد العزيز، تلمسان في العهد الزياني، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر 2002، ج1، ص140.
28. الطمار محمد بن عمرو، المرجع نفسه، ص206.
22. هو الولي الكبير سيد أبو مدين شعيب، الذي اشتهر بالعبادة حتى تترك الناس به " فظهرت عليه بركته توفي رحمه الله تعالى في شوال سنة 624 وعاش نيفا وثمانين سنة وله ترجمة بالإحاطة انظر المقرئ، المصدر نفسه، ج2، ص1092.
30. الفيلاي عبد العزيز، المرجع نفسه، ص140.
31. إن حدود الدولة الزيانية لم تعرف الاستقرار أبدا فكانت دوما في حالة مد وجزر، حتى أنها انحصرت في بعض الفترات داخل تلمسان المدينة القديمة فقط.
32. الناصري أبو العباس أحمد، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ط1، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1997، ص231.
33. الناصري، المصدر نفسه، ص29.
34. المقرئ، المصدر نفسه، ج1، ص163.
35. القنوجي، المصدر نفسه، ج2، ص257.
36. نفسه، الصفحة ذاتها.
37. ابن منظور، المصدر نفسه، ج2، ص154.
38. القلقشندي، المصدر نفسه، ج4، ص75.
39. نفسه، الصفحة ذاتها.
40. الإدريسي أبي عبد الله محمد، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ط1، عالم الكتب، بيروت 1989، ص364.
41. جريدة الرياض، العدد 13398، فبراير 2005.
42. القنوجي، المصدر نفسه، ج2، ص155.

- <sup>43</sup> الكيموس حسب ما أورده ابن منظور، "هي الحاجة إلى الطعام والغذاء، أما الكيموس في عبارة الأطباء، فهو الطعام إذا انهضم في المعدة قبل أن ينصرف عنها ويصير دما، ويسمى أيضا الكيلوس" وهي كلمة يونانية دخيلة على القاموس العربي، انظر ابن منظور، المصدر نفسه، ج6، ص197.
- <sup>44</sup> أبي العباس أحمد، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص517.
- <sup>45</sup> نطل أو انتطل أي صب الشيء السير من سائل أو جرعة من شراب، فيقال انتطل من الرق نطقة إذا اضطب منه شيئا يسيرا، ومنه قيل للقدح الصغير الذي يري فيه الخمار النموذج ناطل، انظر، الرختشري، المصدر نفسه، ج3، ص445.
- <sup>46</sup> أبي العباس أحمد، المصدر نفسه، ص577.
- <sup>47</sup> الحموي، المصدر نفسه، ج4، ص268.
- <sup>48</sup> ابن خلدون، المصدر نفسه، ص36.
- <sup>49</sup> الأشيهي شهاب الدين محمد، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق مفيد محمد قميحة ط2، دار الكتب العلمية، بيروت 1986، ج2، ص765.
- <sup>50</sup> أبي العباس أحمد، نفس المصدر، ج1، ص180.
- <sup>51</sup> نفسه، ص179.
- <sup>52</sup> الشيباني محمد بن عبد الواحد، الكامل في التاريخ، ط2، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415 - 1995، ج7، ص242.
- <sup>53</sup> الذهبي أحمد بن أحمد، العبر في أخبار من غير، ط2، تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1948.
- <sup>54</sup> ج1، ص277.
- <sup>55</sup> المقرئ، المصدر نفسه، ج2، ص723، انظر أيضا أبي العباس، المصدر نفسه، ص517.
- <sup>56</sup> أبي العباس أحمد، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- <sup>57</sup> ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ص377.
- <sup>58</sup> الأصفهاني، المصدر نفسه، ج5، ص138.
- <sup>59</sup> نفسه، الصفحة ذاتها.
- <sup>60</sup> الحموي ياقوت، المصدر نفسه، ج2، ص529.
- <sup>61</sup> ابن الضحاك أحمد بن عمرو، الأحاد و المثنائ، ط1، باسم فيصل أحمد الجوابر، دار الراية، الرياض، 1411 - 1991، ج2، ص129.
- <sup>62</sup> جريدة النجاح، 2008/30/60.
- <sup>63</sup> فيلاي عبد العزيز، المرجع نفسه، ص140.
- <sup>64</sup> ابن الجوزي عبد الرحمن بن عني، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ط1، تحقيق محمد و مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412 - 1992، ج8، ص82.
- <sup>65</sup> ابن بطوطة، المصدر نفسه، ج1، ص241.
- <sup>66</sup> المقرئ التلمساني، المصدر نفسه، ج3، ص343.
- <sup>67</sup> نفسه، الصفحة ذاتها.
- <sup>68</sup> ابن منظور، المصدر نفسه، ج3، ص352.
- <sup>69</sup> ابن بطوطة، المصدر نفسه، ج1، ص243.

- 69 . القلقشندي، المصدر نفسه، ج5، ص151.
- 70 . ابن بطوطة، المصدر نفسه، ج1، ص82.
- 71 . القلقشندي، المصدر نفسه، ج2، ص429.
- 72 . البغدادي علي أبو بكر الخطيب، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، ج6، ص387.
- 73 . الحموي، المصدر نفسه، ج1، ص267.
- 74 . ابن منظور، المصدر نفسه، ج5، ص271.
- 75 . عادل محمود، المرجع نفسه.
- 76 . المقدسي محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم اسم المؤلف المقدسي، تحقيق غازي طليمات، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1980، ج1، ص194.
- 77 . نفسه، ص194.
- 78 . الشيباني، نفس المصدر، ج8، ص494.
- 79 . المقرئ، المصدر نفسه، ج1، ص158.
- 80 . ابن بطوطة، المصدر نفسه، ج1، ص241-242.
- 81 . ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية الكبرى، ط1، تحقيق الحافظ عبد الغني خان، عالم الكتب بيروت 1407، ج10، ص247.
- 82 . ابن الجوزي عبد الرحمن، المصدر نفسه، ج8، ص82.
- 83 . نفسه، ج5، ص294.
- 84 . الحموي، المصدر نفسه، ج9، ص329.
- 85 . أبو الفرج عبد الرحمن، المصدر نفسه، بيروت، ج8، ص82.
- 86 . ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص52.
- 87 . القلقشندي، المصدر نفسه، ج5، ص277.
- 88 . الإدريسي، المصدر نفسه، ص128.
- 89 . مدينة من أعمال حنب وتسمى أيضا سدوم، إليها ينسب أبو الحسن السرميني، انظر الحموي ياقوت، المعجم، ج3، ص200.
- 90 . ابن بطوطة، المصدر نفسه، ص86.
- 91 . الجبرتي عبد الرحمن بن حسن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، ج1، ص287.
- 92 . البغدادي علي أبو بكر، المصدر نفسه، ج6، ص31.
- 93 . ابن بطوطة، المصدر نفسه، ج3، ص525.
- 94 . الموصلي أبي الفتح ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995، ج2، ص142.
- 95 . أبو اسطي أسنم بن سهل، تاريخ واسط، ط1، تحقيق كوركيس عواد، عالم الكتب، بيروت، 1406هـ، ص72.
- 96 . القنوجي صديق بن حسن، المصدر نفسه، ج2، ص257-258.
- 97 . الأصمهاني أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ، ج3، ص325.
- 98 . القلقشندي، المصدر نفسه، ج5، ص151.
- 99 . ابن قيس عبد الله بن محمد، قرى الضيف، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، ط1، أعضاء السلف، الرياض 1997، ج5، ص26.