جامعة السلطان قابوس
مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية

Sultan Qaboos University
Journal of Arts & Social Sciences

سياسة التسامح اللسانيّ القرآنيّ منهج في اللسانيَّات الدلاليَّة الحضاريَّة وتحليل الألفاظ الأعجميَّة في سياق الجنَّة

محمَّد جعفر العارضيّ

أستاذ مساعد
كلية الآداب، قسم اللغة العربية
جامعة القادسية، العراق
muhm71666@yahoo.com

تاريخ الاستلام: ٢٠١٨/١٠/٠٨
تاريخ القبول للنشر: ٢٠١٩/٠٤/١١

سياسة التسامح اللسانيّ القرآنيّ منهج في اللسانيَّات الدلاليَّة الحضاريَّة وتحليل الألفاظ الأعجميَّة في سياق الجنَّة

محمَّد جعفر العارضيّ

الملخص:

يحرص الخطاب القرآنيّ على إنتاج إخاء لغويّ بتوظيف ألفاظ من غير العائلة اللغويَّة الساميَّة، فيظهر التسامح اللسانيّ ومنظومة السياسات اللسانيَّة القرآنيَّة النوعيَّة؛ لتبيان أنَّ وجود هذه الألفاظ بين الاختيارات القرآنيَّة ليس قصورًا في اللسانيَّة العربيَّة بل جاء لأهدافٍ ذات طابع إنسانيّ عالميّ، متمثِّلة في إشاعة أجواء من الانفتاح على الآخر المجتمعيّ عبر الآخر اللسانيّ الذي يحقِّق وظيفة تداوليَّة، ويحقِّق - أيضًا- وظيفة حوار حضاريّ واندماج إنسانيّ بمجتمعات اللغات المقرِضة. وهذا يلامس حقيقة مهمَّة هي أنَّ السياسة اللسانيَّة القرآنيَّة لم تتجاهل الإقليم اللغويّ، ولم تعمد لإنتاج خاصَّتها الدلاليَّة إلى تهميشِ لغات الجوار الإنسانيّ؛ لذلك وظَّف القرآن العظيم ألفاظًا من اللغات الحاميَّة والهند أوربيَّة والتركيَّة، فضلًا عن اللغات الساميَّة. وهكذا فالخطاب القرآنيّ خطاب ملوَّن لسانيًّا، لكنَّه موحَّد دلاليًّا؛ فيمثِّل هذا التوظيف إعجازًا كونيًّا وخاصَّة قرآنيَّة تتجلَّى في الإضافة الدلاليَّة التي أكسبها السياق القرآنيّ لهذه اللفظة الأعجميَّة أو تلك. بمعنى أنَّ للسياق القرآنيّ إرادته الدلاليَّة في الألفاظ الأعجميَّة المستعملة، فضلًا عن الألفاظ العربيَّة. وما في المشهد الأخرويّ المتكامل من الأرائك والشراب ونظرة النعيم يحقِّق معادلًا حضاريًّا منشودًا؛ دعوة تأسيسيَّة لمشروع النهضة الحضاريَّة التنافسيَّة؛ فيكون توظيف الأعجميّ رامزًا إلى الحافز على إنتاج الحضارة والتغيير.

الكلمات المفتاحية: التسامح، الحضارة، القرآن، الألفاظ، الأعجميّ.

Tolerance of the Quranic Linguistic Approach in Semantic Linguistic Linguistics And the analysis of vocabulary in the context of Paradise

Mohammed Jaafar Al Ardhi

Abstract:

The research examines the keenness of the Qur'anic discourse on the production of a linguistic brotherhood through the employment of one of the non-Semitic languages of the Semitic languages. This view is based on linguistic tolerance and the system of Quranic linguistic policies, in order to show that the existence of such words in the Koranic language did not come from deficiencies in the Arabic language, but came to achieve goals of a universal human nature, namely creating an atmosphere of openness to the other Community through the other language, which achieves a deliberative function on the one hand, and achieves the function of civilizational dialogue and human integration with the societies of these languages taken from the other hand. As for the cultural aspect, it appears that the Quranic discourse places the Arab in front of civilizations and countries surrounding him. He must turn to the discovery and the necessity of competing. On the other hand, the recruitment in the context of Al-Naim creates a Quranic will to call for the urbanization, settlement and stability of the Arab Bedouin man, and his call to think about improving his retirement, clothing and the requirements of his life from food and architecture.

Keywords: Tolerance; Localization; Quranic; Words; Persian.

المقدمة

يأتي التسامح اللسانيّ متمثِّلًا في قبول التعدُّديَّة اللغويَّة واستعمال لغة قوم آخرين والتحاور بها معهم، وعدم التعصُّب للغة الأم أو اللغة الوطنيَّة. مع لحاظ أنَّ اختلاطًا لغويًّا وقارضًا في الألفاظ بين مجموعة لغات هو من مظاهره أيضًا؛ يأتي هذا التسامح ليكون عنصرًا من عناصر التسامح المجتمعيّ العام، ووسيلة من وسائله المهمَّة التي لا ينبغي السكوت عنها.

أردت في هذا البحث أن أفحص مصاديق التسامح اللسانيّ في الخطاب القرآنيّ من خلال توظيف الألفاظ الأعجميَّة في سياق الجنَّة ونعيمها، وقد اقتصرت في مفهوم الألفاظ الأعجميَّة على ما استعمله القرآن الكريم من ألفاظ اللغات غير الساميَّة من اللغات الحاميَّة، واللغات الهند أوربيَّة. وقد عمدت إلى تأثيل الألفاظ في لغاتها الأصول، وبيان دلالاتها؛ وصولًا إلى خاصَّة الدلالة القرآنيَّة في سياق الجنَّة. مع محاولة استخلاص الناتج الحضاريّ والتنمويّ لهذا التوظيف.

ورأيت أنَّ الإحاطة بفكرة البحث تتجلَّى في مجموعة فقرات مركَّزة تستوعب المحور النظريّ الذي استوفيته في: "مفهوم الألفاظ الأعجميَّة"، و "مفهوم التسامح اللسانيّ والسياسات اللسانيَّة" التي تكفَّلت ببيان مطلب "التسامح اللسانيّ والسياسات اللسانيَّة في ضوء الاستعمال الأعجميّ القرآنيّ". أمَّا المحور التطبيقيّ فاستوفيته في مطلبين هما: مطلب "التعدُّد اللغويّ في سياق الجنَّة ونعيمها". وفيه فقرتان تعاطت مع الألفاظ الأعجميَّة في ضوء حقولها الدلاليَّة، فكان الحقل الأوَّل: "ألفاظ نعيم الجنَّة"، وفيه حقول صغيرة هي: "اللباس والفُرُش والوسائد"، و"مزاج الأشربة وروائحها"، و"أواني الشراب"، و "الأحجار الكريمة في سياق وصف نساء أهل الجنَّة". أمَّا الحقل الثاني فكان حقلًا كلِّيًا تناول "أوصاف الجنَّة ومقام أهلها". واستخلصت بعضًا من المقولات الحضاريَّة والتنمويَّة وراء توظيف الألفاظ الأعجميَّة في مطلب مسقل قرأت فيه "توظيف الألفاظ الأعجميَّة والمقولات الحضاريَّة والتنمويَّة". هكذا كانت أهداف البحث وتحليلاته في ضوء النظر اللسانيّ الدلاليّ الحضاريّ.

المطلب الأوَّل - التسامح اللسانيّ في ضوء الاستعمال القرآنيّ للألفاظ الأعجميَّة:

أ- في مفهوم الألفاظ الأعجميَّة:

تتوزَّع اللغات البشريَّة إلى مجموعات متعدِّدة ذات ارتباط تاريخيّ مجتمعيّ فكريّ ينتهي بها إلى أسر لغويَّة تتحدَّد قرابتها في ضوء صلاتها التاريخيَّة (زوين، ٢٠١١، ٣٣ - ٣٤). ويأتي مفهوم الألفاظ الأعجميَّة الذي يدلُّ على ما دخل العربيَّة من غيرها من اللغات ليكون مظهرًا من مظاهر التعدُّد اللغويّ من جهة، واحتكاك اللغات ببعض من جهة ثانية.

ولعلَّ التباسًا يحدث في مفهوم الألفاظ الأعجميَّة؛ ذلك بأنَّ منها ألفاظًا مشتركة بين اللغات الساميَّة، وألفاظًا ذات أصول غير ساميَّة. ومن جهة أخرى تتدافع في سياق التعبير عن هذه الألفاظ مصطلحات المعرَّب والدخيل والمولَّد.

في هذا الميدان هنالك من يرى اقتصار مفهوم المعرَّب على الإشارة إلى ما كان ينحدر من أصول غير عربيَّة، ويشاركه مفهوم المولَّد في الدلالة على هذه الألفاظ، غير أنَّه لما استعمل بعد عصور الاستشهاد، في حين يصدق المعرَّب على ما أدخل في عصور الاستشهاد فقط. والحقُّ أنَّ المولَّد مفهوم يصدق على ما كان عربيًّا بلفظه، غير أنَّ دلالته قد تحوَّلت إلى ما لا يعرفه القدماء له من معنى. أمَّا المعرَّب فهو ما أدخل العربيَّة سواء كان هذا الإدخال في عصور الاحتجاج أم بعدها، مع إخضاع لهذا الداخل لصيغ العربيَّة وقوالبها، وهذا ما يميِّزه من الدخيل الذي يصدق على ما دخل العربيَّة بلفظه من دون أن يخضع لقواعدها وصيغها (خليل، ١٩٨٥، ٢٠٠ - ٢٠٣).

وأحسب أنَّنا في سياق هذا التداخل ينبغي أن نتعاطى مع مفهوم المعرَّب على نحو محدَّد ودقيق، فنعمد إلى تقسيم المعرَّبات على قسمين يعنى الأوَّل بالألفاظ المعرَّبة من عائلة اللغات الساميَّة، وهذا القسم يمكن أن يصطلح عليه المشترك الساميّ. ويعنى القسم الثاني بالألفاظ المعرَّبة من غير عائلة اللغات الساميَّة، ويمكن أن يصطلح عليه الألفاظ الأعجميَّة. بمعنى أنَّنا أمام ظاهرتين ومصطلحين؛ فينبغي أن يظلَّ مفهوم الألفاظ المشتركة دالًّا على ما تضارعت أصوله بين لغات العائلة الساميَّة، وينبغي أن يقتصر مفهوم الألفاظ الأعجميَّة على ما كان ذا أصول ليست ساميَّة. وهكذا نكون أمام اختيارات مصطلحيَّة دقيقة، أمام مصطلحي المعرَّب الساميّ، والمعرَّب غير الساميّ.

ومن الواضح أنَّ للعلماء في وجود ألفاظ أعجمية في الخطاب القرآني أقوالًا تدور بين الإقرار بوجودها أو رفض وجود مثل هذه الألفاظ. ولعلَّ أقرب هذه الأقوال هو أنَّ القرآن الكريم استعمل ما استعملته العرب من ألفاظ أعجمية، فصارت عربية بالاستعمال ذات أصول أعجمية (الجواليقي، ١٩٩٨، ٦). مع لحاظ أنَّ أغلبهم لا يميل إلى القطع بعجمتها مخافة أن يكون القطع بابًا من أبواب الطعن في القرآن الكريم. والظاهر أنَّ الطعن الذي يخاف منه مردود من طريق أنَّ هذه الألفاظ أدخلتها العرب وتكلَّمت بها واستعمالها في القرآن الكريم كان من هذه الطريق، فلا مجال للمساس بقدسيَّته (حينوني، ٢٠١٣، ٧٢) وأصالته. ولا سيَّما أنَّ مسألة التقارض بين اللغات ((ظاهرة حضاريَّة اصطلاحيَّة، لم يخلُ منها لسان من الألسنة في أي عصر من العصور، وهي بمثابة حبل الأسباب بين الأقوام عبر اللغات)) (المسدِّي، ٢٠١٠، ٥٥ - ٥٦)، ومورد من موارد حركيَّة نمو اللغات وإثرائها في ضوء الحاجات الفكريَّة والحضاريَّة والماديَّة للمجتمعات؛ بغية تحقيق التوازن اللغويّ في ضوء هذه الحاجات (خليل، ١٩٨٥، ١٣٩).

وعلى الرغم من أنَّ غير واحد من الدارسين يذهب إلى أنَّ اقتراض ألفاظ أعجميَّة في الخطاب القرآنيّ هو مظهر من مظاهر التأثير الأجنبيّ وعدم الأصالة القرآنيَّة، فإنَّ الأقرب إلى واقع الاستعمال اللغويّ وعلاقات الشعوب والبلدان واحتكاكها ببعض يدعو إلى عدِّ هذه الألفاظ من مظاهر اتفاق اللغات واشتراكها هذا من جهة. ولا يستبعد من جهة أخرى أن يكون وجودها مظهرًا من مظاهر عالميَّة الخطاب القرآنيّ وعدم اقتصار توجيهه للعرب (حينوني، ٢٠١٣، ٦٨ - ٧١).

ب- في مفهوم التسامح اللسانيّ والسياسات اللسانيَّة:

السياسة اللغويَّة Politique linguistic هي شعبة من شعب علم اللسانيَّات الاجتماعيَّة. وتعني اتخاذ قرارات محدَّدة في مجموعة من الخيارات الواعية التي تحكم العلاقة بين اللغة والحياة الاجتماعيَّة في بلد من البلدان (الفهري، ٢٠١٣، ١٤ – ١٥)؛ بغية تنفيذ ما يناسب من هذه الخيارات. مع الاهتمام بموضوع إدارة التعدد اللغويّ، ورسم ملامح العلاقة بين تغيرات المنظومة الاجتماعيَّة وتغيرات البنية اللغويَّة وأثرهما في بعض.

من الملاحظ أنَّ مجموعة متنوعة من المصطلحات واكبت ظهور مصطلح السياسة اللغويَّة، هي الهندسة اللغويَّة، والتنمية اللغويَّة، والتهيئة اللغويَّة، والتخطيط اللغويّ planifiquation linguistic والتنظيم اللغويّ، والتقييس اللغويّ. ويبدو أنَّ مصطلح التخطيط اللغويّ أكثر هذه المصطلحات استعمالًا (دربال، ٢٠١٤، ٣٢٥ – ٣٢٨) في الأوساط اللسانيَّة.

وعلى الرغم من أنَّ السياسات اللسانيَّة العربيَّة لها أهدافها الكبرى التي تتمثَّل ((في الدفاع عن الرأسمال اللغويّ والتواصل العربيّ)) (الخضراوي، ٢٠١٦، ٦٩ – ٧٠)، فينبغي أن تعمل النظريَّات اللسانيَّة من جهة أخرى على إنتاج ضرب من التوازنات اللغويَّة (الفهري، ٢٠١٣، ١٣٨)، ومظاهر التطبيع اللغويّ (الفهري، ٢٠١٦، ٢٣ – ٢٤).

والتسامح والاستعداد عند جماعة المتكلِّمين يتجلَّى في إشاعة رغبة صادقة في التواصل اللسانيّ المتكافئ مع الآخر المختلف، وتجنُّب الانطواء اللسانيّ الذي لا يقتصر على المتكلِّمين بل يعدوه إلى اللسانيين (سراج، ٢٠٠٧، ١٨٨) أيضًا على نحو من المسؤوليَّة والترويج؛ وصولًا إلى ((منع اشتعال حروب لغويَّة)) (شريف؛ عامر، ٢٠١٦، ١١١).

إنَّ السياسات اللغويَّة لا تعمل بالضرورة على مكافحة التعدُّديَّة اللغويَّة، بل تقوم من جهة ثانية على تبنِّي هذه التعدُّديَّة من خلال رسم خطط للمحافظة على اللغات الأساسيَّة داخل البلد الواحد واعتماد أكثر من لغة رسميَّة؛ وصولًا إلى تعايش الثقافات (دربال، ٢٠١٤، ٣٣١)، وخلق حالة من التجانس المتنوِّع غير المتعارض، الذي يكون ((الحائل دون انقراض اللغات)) (عامر، ٢٠١٦، ١١١). بمعنى أنَّ قبولًا لغويًّا أو تسامحًا يجنح إليه المتكلِّمون في تعاطيهم مع اللغات ككل، أو انتخاب طائفة من ألفاظها في ضوء متطلَّباتهم الدلاليَّة وظروف وعي تقانات الكلام وأنظمته.

ولا تقتصر أهداف السياسات اللغويَّة على اللغة بلحاظها الشكليّ أو المعياريّ، بل تتخطَّاها إلى المنزلة اللغويَّة، ومظاهر التأثير في السلوك اللسانيّ للأفراد، والغوص في ثنائيَّات العلاقة بين اللغات والحياة الاجتماعيَّة، وما يتَّصل بمشكلات الهويَّة والثقافة والاقتصاد والتنمية (دربال، ٢٠١٤، ٣٣٢)، ومظاهر التغيُّر المجتمعيّ وعوامل تطوره. مع لحاظ مسألة مهمَّه هي أنَّ ((الاقتراض عادة ما يكون سببًا في نمو اللغات)) (السالم، ٢٠١٤، ٨). وينبغي أن يأتي هذا كلُّه في سياق تأكيد مسألة نجاعة اللغة ورفع عدد متكلِّميها إلى الحدِّ الأقصى، وفعَّالية التواصل وجودته القصوى (الفهري، ٢٠١٦، ١٨٥) أيضًا.

وهكذا فإنَّ أهم ما يميِّز اللسانيَّات الاجتماعيَّة ومن خلال الترويج للسياسات اللغويَّة أنَّها تمثِّل البديل المدنيّ والعلميّ لحرب اللغات وصراعها الثقافيّ والمعرفيّ المتنامي تبعًا لظروف الصراعات الاقتصاديَّة والسياسيَّة (دربال، ٢٠١٤، ٣٣٣) المحتدمة.

وللتسامح أصله الاصطلاحيّ الغربيّ Tolerance، وهو ذو دلالة على الاستعداد لقبول معتقدات أخر غير معتقدات المرء، وصولًا إلى التسامح في هذا الأمر. وعلى الرغم من أنَّ الاستعمال اللغويّ لهذا الدليل اللفظيّ يحمل في كنفه معنى حمل الذات وإكراهها على قبول الآخر، غير أنَّ المعنى الإيجابيّ هو ما ينبغي أن يسود في سياقات استعمال هذا المفهوم بدلالاته الاصطلاحيَّة واللغويَّة. وأكثر ما يستعمل هذا المفهوم في السياق الدينيّ والعباديّ، إذ يتجلَّى في قبول آراء دينيَّة ومعتقدات تتعارض مع المعتقدات السائدة في هذا المجتمع أو ذاك. مع لحاظ أنَّ التسامح لا يتجزأ من منظار فكريّ؛ ذلك بأنَّه نسق من المواقف. ويظلُّ للتسامح مؤدَّاه الواسع تبعًا للفكر الفلسفيّ والاجتماعيّ المتنوّع، فضلًا عن تمتُّع هذا المصطلح بمساحة أيديولوجيَّة كبيرة تجعل منه يتَّسم بالغموض وقبول الأهواء في تفسيره (مراد؛ رزَّاق، ٢٠١٢، ٢).

ومن المسلَّمات أنَّه لمَّا كانت المجتمعات الإنسانيَّة تنطوي على درجة كبرى من التباين على مستوى الأعراق والأجناس والثقافات والأديان؛ فإنَّ التسامح الإنسانيّ على جميع مظاهره أضحى ضرورة حضاريَّة. وفي ظلِّ أجواء هذه التباينات ظهر التسامح الدينيّ، والسياسيّ، والاجتماعيّ، والثقافيّ في ضوء هذه الضرورة الحضاريَّة والتطلُّعات المجتمعيَّة؛ فينطلق مشروع التسامح بمظاهره المتنوّعة متضافرًا مع مظهر التوحُّد الأبرز المتمثِّل في سعي المجتمعات الإنسانيَّة إلى السلام والعيش الكريم متَّخذًا وسائله المتعدِّدة التي تحقِّقه، ومنها الحوار المتعقِّل، وجعل المصلحة العامَّة أولويَّة مجتمعيَّة، فضلًا عن نشر التعليم، وإشاعة الحريَّات العامَّة واحترامها.

أحسب أنَّ من النافع في هذا المضمار إضافة الإخاء اللغويّ أو التسامح اللغويّ لهذه الوسائل وسيلة مهمَّة لم يذكرها الباحثون في سياق كلامهم هنا. مع لحاظ أنَّ تعدُّد اللغات من مظاهر التباين المجتمعيّ الإنسانيّ؛ فلا بدَّ من أن يروَّج للتعاون اللغويّ ليكون رافدًا من روافد تصالح المجتمعات وتقليل تبايناتها، من دون أن يكون ذلك على حساب الهويَّة الوطنيَّة لهذه اللغة أو تلك. وهنا يجدر التنبيه على أنَّ الإخاء أو التعاون بين اللغات ينبغي أن يكون على نحو متوازن ومنظَّم يتماهى مع الهويَّة الذاتيَّة لكلِّ لغة.

وهكذا كان ديدن الخطاب القرآنيّ في إنتاج إخائه اللغويّ؛ ذلك بأنَّه قد حرص على انتقاء طائفة من الألفاظ التي عمل على إذابتها إذابة دلاليَّة في نسيجه اللغويّ العربيّ من دون أن تشكِّل نتوءات غريبة في جسده الدلاليّ، بل حرص وعلى نحو دقيق على طبع هذه الألفاظ بألوان دلاليَّة تمزجها باللون الدلاليّ القرآنيّ، وتفارق بنسبة كبرى بيئتها الدلاليَّة لتنغمس في البيئة الدلاليَّة القرآنيَّة عنصرًا فاعلًا ومهمًّا في إثراء الخاصَّة الدلاليَّة في هذا السياق أو ذاك.

وما في الخطاب القرآنيّ من غير ألفاظ العربيَّة قد يكون دخل

اللسان العربيّ من مخالطة العرب لأقوام غير عربيَّة، فاستعملها القرآن الكريم لمَّا وجد العرب يستعملونها وقد جرت على لسانهم الفصيح. ولعلَّ ورود مثل هذه الألفاظ في الخطاب القرآنيّ هو من توارد اللغات (السالم، ٢٠١٤، ٩ – ١٠). بمعنى أنَّ الألفاظ التي قيل إنَّها أعجميَّة هي من المشترك اللسانيّ العالميّ.

ولا يبعد أنَّ وقوع الأعجميّ فيه من قبيل الإحاطة بكلِّ شيء، فوقع فيه من كلِّ لغة أعذبها وأخفُّها وأكثرها استعمالًا عند العرب. وهذا لأمر يختصُّ به القرآن الكريم بين سائر الكتب السماويَّة التي اقتصرت على لغات أقوامها التي أنزلت إليها (السيوطي، ١٩٨٢، ١٩٤).

الملاحظ أنَّ الألفاظ الأجنبيَّة لم تدخل العربيَّة دخولًا مباشرًا بل دخلت واحدة من اللغات الساميَّة ومنها إلى العربيَّة، أو أنَّها دخلت العربيَّة وقلَّ استعمالها أو انقرضت بعد أن كانت قد انتقلت إلى الساميَّات ثمَّ أرجعتها العربيَّة. ومعنى هذا أنَّ أمر هذه الألفاظ يظلُّ في دائرة الترجيح والاحتمال، والأقرب أنَّها غدت لفظة مشتركة على المستوى الساميّ بمعنى أنَّها استعملت في غير واحدة من لغات العائلة الساميَّة، مع لحاظ أصلها الأعجميّ غير الساميّ. ومن ذلك أنَّه قد ((صارت الفارسيَّة القديمة وسيطًا لغويًّا جاءت إلينا عن طريقها طائفة مهمَّة من المفردات البابليَّة، وهو ممَّا نجده ينعت في معجماتنا العربيَّة بالأعجميّ أو الدخيل أو الفارسيّ)) (باقر، ٢٠١٠، ٣٣).

وفي السياق نفسه فإنَّ ((كلمات بابليَّة غير قليلة قد انتقلت إلى اليونانيَّة كما خلَّفت اليونانيَّة بدورها مفردات ومصطلحات لغويَّة)) (باقر، ٢٠١٠، ٣٣). وهكذا يتأكَّد لنا أنَّ تداخلًا عجيبًا يحدث في أصول الألفاظ بين اللغات إلى الحد الذي يصعب معه بطبيعة الحال بيان أصلها على نحو من القطع واليقين؛ فيظلُّ ذلك مدار التخمين والاحتمال.

المطلب الثاني – التعدُّد اللسانيّ في سياق الجنَّة ونعيمها:

لمَّا كان العالم الآخر عالم الموقف الواحد فقد زخر بتعدُّد على مستوى الظهورات اللسانيَّة المستعملة في التعبير عنه، ورسم صورته على المستوى الجماليّ، وعلى المستوى المعنويّ. ولعلَّ ما أريد الإشارة إليه هنا لم يشر إليه أحد من قبل؛ ذلك بأنَّ النظر في الألفاظ الأعجميَّة في القرآن يكشف عن أنَّ ما نسبته فوق الثلثين منها جاء في سياقات الجنَّة والنعيم الأخرويّ، وهذا يدلُّ بشكل جليّ على إرادة لسانيَّة قرآنيَّة تتجلَّى في خلق عالم تعدديّ على المستوى الأخرويّ.

ولا يخفى أنَّ هذا التعدُّد ينبغي أن يجلب إليه أتباع هذه اللغات التي رسمت تعدُّده. وهذا بالضرورة إن دلَّ فعلى حرص الخطاب القرآنيّ على خلق عالم تعدُّديّ وحدويّ في سياق الدنيا. بمعنى أنَّ التعدُّد اللسانيّ وما يصاحبه من انجذاب وتوق وشراكة يعمل على إنتاج حاضنة يجد فيها المتعدِّدون أو المختلفون حضورهم وتمثيلهم ووجودهم فيظهرون بمظهر المتعاونين المتماسكين المتكاملين، وهذه آية وحدتهم المبنيَّة على وحدة انتماء كلٍّ منهم الجزئيّ المطمئن إلى الآخر؛ وصولًا إلى الانتماء الجمعيّ المتعايش المتعاون القائم على أساس من التمثيل وعدم التهميش أو الإلغاء. الجنَّة إنسانيَّة كونيَّة؛ لذلك جاءت ظهوراتها اللسانيَّة القرآنيَّة إنسانيَّة متعدِّدة. معنى هذا أنَّ عناصر العالم الآخر كلُّها على درجة كبرى من التنوّع والتعدُّد اللسانيّ؛ ذلك بأنَّه عالم إنسانيّ كونيّ يحب الله تعالى أن يقدِّمه هكذا تضافرًا مع المتطلِّعين إليه وغير المتطلِّعين فهم متنوّعون متعدِّدون.

أ – ألفاظ نعيم الجنَّة:

١ – في اللباس والفُرُش والوسائد:

سُنْدُس: فارسيَّة، هنديَّة (علي، ٢٠٠٤، ٢٦١)، يونانيَّة (زوين، ٢٠٠٦، ٢/٨٢٩). معناها الديباج الرقيق (الأندلسي، ١٩٧٧، ١٤٤)، المتَّخذ من الصوف اللَّين المستخلص من بين شعر المعز (الجواليقي، ١٩٨٨، ٩٠). وهي يونانيَّة أيضًا ((سِندين)) مأخوذة من الآكاديَّة ((سِدنُّ، سَدِنُّ)) وتعني فيها ثوب الكتَّان. وإضافة ((س)) أثار خلافًا في أصلها، ما جعل الميل إلى عروبتها قد يكون مستساغًا (علي، ٢٠٠٤، ٢٦١).

إسْتَبْرَق: فارسيَّة (الجواليقي، ١٩٩٨، ١٤) فهلويَّة، تستعمل للدلالة على الديباج الثخين المطرَّز بالذهب (زوين، ٢٠٠٦: ٢/٧٨٦). وأصلها في الفارسيَّة ((اسْتَفْرَهْ))، أو ((اسْتَرْوَه)) (الجواليقي، ١٩٩٨، ١٤)، أو ((استبرك)) (خليل، ١٩٨٥، ١٣٢). كان انتقالها إلى السريانيَّة (الأندلسي، ١٩٧٧، ٥٢)، ولعلَّها انتقلت منها إلى العربيَّة. وذكر القرآن الكريم الإستبرق في (٤ مرَّات)، أمَّا السندس فذكره في (٣ مرَّات). يقول تعالى في وصف لباس أهل الجنَّة من المتَّقين: {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ *فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ* يَلْبَسُونَ مِن سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ} (الدُّخان: ١٥-٥٣). إنَّ ((السُندس ما رقَّ من الحرير، والإستبرق ما غلُظ منه)) (العمادي، ١٩٩٩، ٦/٥٤). وتظلُّ دلالة السُندُس هنا على ((الحرير المنسوج الذي يتلوَّن ألوانًا)) (بيستوني، ٢٠١٥، ٢٣٧). ومن الدارسين من يرجِّح الدلالة على ملابس شفَّافة ذات لون يتماهى مع لون الجلد، وهو مخصوص بما ترتديه النساء (حمَّادي، ٢٠١١، ٣٢). والظاهر أنَّ السياق ليس فيه ما يجعله مخصوصًا بالنساء. أمَّا الإشارة إلى اللون في هذا السياق فهي إضافة قرآنيَّة، ومطلب دلاليّ نوعيّ لم تألفه الاستعمالات في اللغات الأصول.

وتتعزَّز الدلالة اللونيَّة في قوله تعالى: {عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً} (الإنسان:٢١). وفي قوله تعالى: {أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِن سُنْدُسٍ وإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِئِينَ فِهَا عَلَى الأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا} (الكهف:٣١). ولقد جمع النوعين من الديباج رقيقه وغليظه للدلالة على تكثير النعيم (العمادي، ١٩٩٩، ٤/١٨٨).

ويظلُّ الإستبرق يعطي الدلالة على الحرير ذي اللمعان (بيستوني، ٢٠١٥، ٦٥). وهذا اللمعان هنا هو ما أنتجه الخطاب القرآنيّ لهذا الاستعمال من دلالة تنسجم مع النسق اللونيّ الأخَّاذ الذي تتكلَّم عليه الآية المباركة؛ فتنشأ الدلالة على اللون اللامع من تضافر دلالتي اللون واللمعان بمصاحبة السندس والإستبرق في هذا

السياق.
بَطَائِنها: قبطيَّة. ومعناها ظواهرها (المرسى، ٢٠٠٤، ٥٥). تستعمل للدلالة على القماش الداخليّ، مع لحاظ أنَّ مادَّتها عبريَّة آراميَّة سريانيَّة (علي، ٢٠٠٤، ٥٣).
وجاءت في الاستعمال القرآنيّ في مرَّة واحدة. يقول تعالى: {مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الجَنَّتَيْنِ دَانٍ} (الرحمن: ٥٤). والملاحظ أنَّ الإستبرق لم يفارق البطائن في هذا السياق أيضًا ليمنحها الدلالة اللونيَّة اللامعة مع دلالتها على الغليظ من الحرير. هكذا تتكامل صورة النعيم الحريريّ بأفقه الوظيفيّ المريح إن لباسًا وإن جلوسًا، وأفقه البصريّ اللونيّ اللامع البهيج أيضًا. معنى هذا أنَّنا أمام لوحة ملوَّنة تشبع الحاجات البدنيَّة والحاجات البصريَّة على نحو من التكامل بين الواقعيّ والخياليّ.
زَرَابِيّ: فارسيَّة. معناها متَّكأ يتَّخذه الرجل، وأصلها مركَّب من (زير) بمعنى تحت، و(با) الدالَّة على الرجل (زوين، ٢٠٠٦، ٧٩٦/٢). وردت في القرآن الكريم في مرَّة واحدة في سياق الكلام على ما لأهل الجنَّة من نعيم دائم كثير فيها. يقول تعالى: {وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ} (الغاشية: ١٦). والزرابيّ ضرب من الوسائد المخمليَّة الرقيقة تبسط للجلوس (علي، ٢٠٠٤، ٢١٩).
٢- في مزاج الأشربة وروائحها:
زَنْجَبِيل: فارسيَّة (سيَّاح، ١٩٩٨، ٢٨٨) (شنكليل). وقيل إنَّها سنسكريتيَّة الأصل، دخلت الآراميَّة، ومنها إلى العربيَّة (علي، ٢٠٠٤، ٢٢٥). والزنجبيل عرق حار (سيَّاح، ١٩٩٨، ٢٨٨)، أو نبات طبِّيّ (علي، ٢٠٠٤، ٣٢٥)، عشبيّ، نافع، طيِّب الرائحة (زوين، ٢٠٠٦، ٨٢٨/٢)، ليس بشجر، تستطيبه العرب، ينبت في أرياف عُمان على هيأة عروق تسري في الأرض. وقيل إنَّ أجوده ما يأتي من بلاد الصِّين (الجواليقي، ١٩٨٨، ٨٨). واستعملها الخطاب القرآنيّ للدلالة على الشراب أو الخمرة الممزوجة بنقيعها في مرَّة واحدة. يقول تعالى في نعيم أهل الجنَّة: {وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا} (الإنسان: ١٧).
كَافُور: فارسيَّة (خليل، ١٩٨٥، ١١٤). ولعلَّها هنديَّة لاشتهار الهنود بأنواع الطيب والروائح (حمَّادي، ٢٠١١، ٤٠). والكافور شجر عطريّ الرائحة، مُرُّ الطَّعم (بيستوني، ٢٠١٥، ٤١٨). وقريب من هذا دلالته على ((المشموم من الطِّيب)) (الجواليقي، ١٩٨٨، ١٣٨). وقيل فيه إنَّه شجر ينبت في ((جبال بحر الهند والصين ....، وخشبه أبيض هشٌّ، ويوجد في أجوافه الكافور، وهو أنواع، ولونها أحمر)) (الفيروز آبادي، ٢٠٠٩، ١١٣٩). وقد يقال فيه القَفُّور والقَافُور، ولعلَّ هذا ما يعزِّز الأصل الأعجميّ للكلمة (الجواليقي، ١٩٨٨، ١٣٨).
واستعملها الخطاب القرآنيّ للدلالة على مزاج شراب أهل الجنَّة بماء الكافور وطيب مذاقه مرَّة واحدة. يقول تعالى: {إِنَّ الأَبْرَارَ يَشْرَبُون مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا} (الإنسان: ٥). فالكافور في هذا السياق يدلُّ على الطِّيب (الأصفهاني، ١٩٩٦، ٧١٧)، والرائحة (العمادي، ١٩٩٩، ٣٤١/٦). مع لحاظ الإشارة إلى البياض والبرد (الطوسي، ١٩٨٤، ٢١٤/١٠). والملاحظ أنَّ هذه الدلالات كلَّها لم تلحظ في استعماله الأعجميّ. ولا يخفى أنَّ اللون لا ينفكُّ يرافق هذا الاستعمال القرآنيّ الثوابيّ.
مِسْك: فارسيَّة، تدلُّ على الطِّيب (الجواليقي، ١٩٨٨، ١٥٣) الذي ((يستخرج من دم دابَّة من نوع الظباء تسمَّى غزال المسك)) (باقر، ٢٠١٠، ١٦٦)، استعملتها الآراميَّة، والعبريَّة، والحبشيَّة (علي، ٢٠٠٤، ٤٩٨).
وللفظة وجود في اللغات العراقيَّة القديمة على نحو مركَّب من مجموعة علامات مسماريَّة تتمثَّل في اللفظة (مُسُكانو musukanu) تشير إلى الشجر ومكان تواجده في عُمان (السالم، ٢٠١٤، ١٢٤). ولعلَّ علامة الشجر إنَّما جاءت لتشير إلى العطريَّة. يقول تعالى: {إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِم * عَلَى الأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ * تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيم * يُسْقَوْنَ مِن رَحِيقٍ مَخْتُوم * خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ} (المطففين: ٢٢-٢٦). ومعنى ذلك أنَّه ((شراب خالص لا غشَّ فيه ... مختوم أوانيه وأكوابه بالمسك مكان الطين، ولعلَّه تمثيل لكمال نفاسته، وقيل ختامه مسك أي مقطعه رائحة مسك)) (العمادي، ١٩٩٩، ٣٩٧/٦). وهذا الاستعمال كان في مشهد لوحة النعيم في الجنَّة، تلك اللوحة التي تزخر بمظاهر الجمال والجلال إن على المستوى الواقعيّ وإن على المستوى المتخيَّل المنطلق من الواقعيَّة المعيشة.
٣- في أواني الشراب:
أَكْوَاب: يونانيَّة، وقد انتقلت من اليونانيَّة إلى الآراميَّة فالسريانيَّة. وقد وردت في الفارسيَّة أيضًا. وعلى الرغم من ذلك فهي قد تكون عربيَّة (علي، ٢٠٠٤، ٤٦٥)، تستعمل للدلالة على الإناء الذي لا عروة له ولا خرطوم (الأندلسي، ١٩٧٧، ٢٣٠). ولعلَّ التدافع في قبول عجمتها وعدمه يسير بها إلى أن يجعلها مشتركة بين طائفة من اللغات الساميَّة واللغات الهند أوربيَّة.
أباريق: فارسيَّة (المرسى، ٢٠٠٤، ٥٣)، فهلويَّة مركَّبة من آب وري الدالَّين على الماء وصبِّه، وبما يشير إلى طريق الماء (علي، ٢٠٠٤، ٢). ومن الملاحظ أنَّه ((قد عادت الكلمة إلى الفارسيَّة الحديثة بصورتها المعرَّبة مدلولها أيضًا)) (خليل، ١٩٨٥: ١٣٢). والإبريق إناء ذو قناة يصبُّ منها (جبل، ٢٠١٢، ١٠٨/١)، ولهذا الإناء مقبض (زوين، ٢٠٠٦، ٧٩٢/٢). وهذا ما يميِّزه من الكوب.
استعمل الخطاب القرآنيّ الأكواب (٤ مرَّات)، أمَّا الأباريق فكانت في مرَّة واحدة، واجتمعا في قوله تعالى: {وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِم * ثُلَّةٌ مِنَ الأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ * عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَة * مُتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ * يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِن مَعِينٍ} (الواقعة: ١٠-١٨). وهذا الاستعمال لقد كان في مشهد لوحة النعيم في الجنَّة أيضًا. وفي الاستعمالات الأخر تفنَّن السياق القرآنيّ في وصف الأكواب، وإظهار وظائفها المادِّيَّة والجماليَّة. يقول تعالى: {يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (الزخرف: ٧١). ويقول تعالى: {وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا} (الإنسان: ١٥). ويقول تعالى: {وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ} (الغاشية: ١٤).
٤- الأحجار الكريمة في سياق وصف نساء أهل الجنَّة:
يَاقُوت: يونانيَّة (زوين، ٢٠٠٦، ٨٢٣/٢). تدلُّ على حجر كريم

شديد الصلابة. وفيها أقوال تجعلها بين اليونانيَّة والفارسيَّة انتقلت إلى الآراميَّة. ودلالتها على اسم زهرة (علي، ٢٠٠٤، ٥٩٩).
مَرْجَان: يونانيَّة (زوين، ٢٠٠٦، ٨٢٣/٢). وقيل إنَّها فارسيَّة دخلت الآراميَّة (علي، ٢٠٠٤، ٤٩٣). وقبل ذلك هي لها وجود في اللغات العراقيَّة القديمة فانتقلت منها إلى هذه اللغات. معنى هذا أنَّ الكلمة موغلة القدم، وقد يكون أصلها قد ضاع على اللغويين بسبب من هذا القدم؛ فكان ذلك سببًا في الاضطراب في مسألة تأصيلها ودلالاتها (السالم، ٢٠١٤، ١٢٣). وتدلُّ على الصغار من حبَّات اللؤلؤ الأحمر (جبل، ٢٠١٢، ٢١١٨/٤). فضلًا عن دلالتها على بقلة ربيعيَّة حمراء، أو عروق بحريَّة حمراء (السالم، ٢٠١٤، ١٢٢ – ١٢٣) أيضًا.
واستعملهما الخطاب القرآنيّ وصفًا لنساء أهل الجنَّة. يقول تعالى: {فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ * فَبِأَيِّ آَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ} (الرحمن: ٥٦-٥٨). وهنا وصف لقاصرات الطرف ((بالياقوت في حمرة الوجنة، والمرجان ... في بياض البشرة وصفائها)) (العمادي، ١٩٩٩، ١٨٢/٦). يظهر أنَّ السياق القرآنيّ قد أراد الدلالة على اللون فاختار الياقوت للحمرة والمرجان للبياض. في حين أنَّ اللفظين يدلَّان على حمرة اللون في أصولهما اللغويَّة، مع دلالتهما على الحجر الكريم كبيرًا وصغيرًا.
ب- في أوصاف الجنَّة ومقام أهلها:
عَدْن: روميَّة (المرسى، ٢٠٠٤، ٦٠). وهي مستعملة في العبريَّة والآراميَّة ولهجاتها. وتعني المتعة والسرور (علي، ٢٠٠٤، ٣٤٥). وهي في السريانيَّة تدلُّ على المحلِّ والخصب والنعيم (حدَّاد، ٢٠٠٢، ٢٣٠). ومن الضرورة الإشارة إلى أنَّ لها أصلًا عراقيًّا قديمًا يسبق أصلها العبريّ أو الآراميّ؛ ذلك بأنَّها ترتبط بالكلمة الآكاديَّة ((ادنُّو)) الدالَّة على الأرض السهلة ذات الخصوبة (باقر، ٢٠١٠، ١٣٧).
وجاءت في الاستعمال القرآنيّ (١١ مرَّة) أضاف إليها السياق القرآنيّ دلالة الخلود وآفاق الاستقبال. يقول تعالى: {هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآَبٍ * جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الْأَبْوَابُ} (ص: ٤٩-٥٠). فهي تدلُّ على أنَّها دار ((استقرار وثبات)) (الأصفهاني، ١٩٩٦، ٥٥٣)، واطمئنان (بيستوني، ٢٠١٥، ٣١٢). ويقول تعالى: {أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِن سُنْدُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا} (الكهف:٣١). فيأتي توظيفها في سياق مشهد النعيم المتكامل ذي التوظيف الشامل للألفاظ الأعجميَّة.
طُوبَى: هنديَّة (الجواليقي، ١٩٩٨، ١١٢)، استعملتها الآكاديَّة والحبشيَّة والآراميَّة والعبريَّة. وكانت دلالتها على الحسنى والخير (علي، ٢٠٠٤، ٣٣٣ – ٣٣٤)، والفوز والسعادة (حدَّاد، ٢٠٠٢، ١٣٢ – ١٣٣). وردت في قوله تعالى: {الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآَبٍ} (الرعد: ٢٩). وهي تحتمل الدلالة على هذه الدلالات كلَّها (بيستوني، ٢٠١٥، ٢٩٩). وقيل إنَّها ((شجرة في الجنَّة)) (الجواليقي، ١٩٨٨، ١١٢)، أو هي ((إشارة إلى كلّ مستطاب في الجنَّة من بقاء بلا فناء، وعزٍّ بلا زوال، وغنًى بلا فقر)) (الأصفهاني، ١٩٩٦، ٥٢٨).
فِرْدَوس: فارسيَّة مأخوذة من فاير يرازا الدالَّة على الإحاطة (خليل، ١٩٨٥، ١٣٥)، انتقلت إلى اليونانيَّة (حمَّادي، ٢٠١١، ٢٠). والظاهر أنَّها انتقلت أيضًا إلى النبطيَّة والحبشيَّة والسريانيَّة (خليل، ١٩٨٥، ١٣٥)، بعد أن كانت قد دخلت البابليَّة من الفارسيَّة القديمة ومنها إلى الساميَّات (علي، ٢٠٠٤، ٤٠٠). ومن الدارسين من يرى أنَّها يونانيَّة الأصل (زوين، ٢٠٠٦، ٨٢٤/٢)، دخلت العربيَّة منها مباشرة (أبو عودة، ١٩٨٥، ٤٠٥). ومعناها البستان الخصيب (خليل، ١٩٨٥، ١٣٥)، الحسن الواسع (حدَّاد، ٢٠٠٢، ٢٥٩)، أو المخصوص بالكَرْم (الجواليقي، ١٩٨٨، ١١٩).
واستعملت في الخطاب القرآنيّ في مرَّتين منها قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا} (الكهف:١٠٧). وقوله تعالى: {الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (المؤمنون: ١١). وقيل فيها إنَّها تدلُّ على ((الأودية التي تُنبت ضروبًا من النَّبت)) (الجواليقي، ١٩٨٨، ١١٩)، أو هي ((حديقة الجنَّة)) (بيستوني، ٢٠١٥، ٣٦٥).

المطلب الثالث – توظيف الألفاظ الأعجميَّة والمقولات الحضاريَّة والتنمويَّة:

لوقوع الأعجميّ في القرآن الكريم مجموعة لحاظات منها ما هو فكريّ يتمثَّل في مقدرة العرب ومرونة عقليَّتهم على تمثُّل آفاق الألفاظ الأجنبيَّة، فضلًا عن لحاظ بلاغيّ مرتبط بما يحقِّقه اللفظ الأعجميّ من دقَّة في إصابة المعنى في موقعه من الاستعمال (بلاسي، ٢٠٠١، ١١٦-١١٧) في السياق القرآنيّ. ناهيك عن اللحاظ الحضاريّ الذي يرافق هذا الاستعمال في الوقت نفسه. ومصداق ذلك مثلًا ((أنَّ استبرق ليس بعربيّ وغير العربيّ من الألفاظ دون العربيّ في الفصاحة والبلاغة، فنقول: لو اجتمع فصحاء العالم وأرادوا أن يتركوا هذه اللفظة ويأتوا بلفظة تقوم مقامها في الفصاحة لعجزوا عنها ... لأنَّ الله تعالى إذا حثَّ عباده على الطاعة، فإن لم يرغِّبهم بالوعد الجميل، ويخوّفهم بالعذاب الوبيل، لا يكون حثُّه على وجه الحكمة، فالوعد والوعيد نظراً إلى الفصاحة واجب. ثمَّ أنَّ الوعد بما يرغب فيه العقلاء، وذلك ينحصر في أمور: الأماكن الطيبة، ثمَّ المآكل الشهيَّة، ثمَّ المشارب الهنيَّة، ثمَّ الملابس الرفيعة، ثمَّ المناكح اللذيذة، ثمَّ ما بعده ممَّا تختلف فيه الطباع ... ثمَّ إنَّ هذا الواجب الذكر، إمَّا أن يذكر بلفظ واحد موضوع له صريح أو لا يذكر بمثل هذا. ولا شكَّ أنَّ الذكر بلفظ الواحد الصريح أولى لأنَّه أوجز وأظهر في الإفادة، وذلك استبرق فإن أراد الفصيح أن يترك هذا اللفظ ويأتي بلفظ آخر لم يمكنه، لأنَّ ما يقوم مقامه إمَّا لفظ واحد أو ألفاظه متعدِّدة، ولا يجد العربيّ لفظاً واحداً يدلُّ عليه لأنَّ الثياب من الحرير عرفها العرب من الفرس، ولم يكن لهم بها عهد ولا وضع في اللغة العربيَّة للديباج الثخين اسم. وإنَّما عرَّبوا ما سمعوا من العجم واستغنوا به عن الوضع لقلَّة وجوده عندهم وندرة تلفُّظهم به. وأمَّا أنَّ ذكره بلفظين فأكثر فإنَّه يكون قد أخلَّ بالبلاغة لأنَّ ذكر لفظين لمعنى يمكن ذكره بلفظ تطويل،

فعلم بهذا أنَّ لفظ ((استبرق)) يجب على كلِّ فصيح أن يتكلَّم به في موضعه ولا يجد ما يقوم مقامه، وأي فصاحة أبلغ من ألَّا يوجد غيره مثله)) (السيوطي، ١٩٨٢، ١٩٥ – ١٩٦). يشير هذا الاستعمال إلى سبق مدني، قد يبغي الخطاب القرآنيّ اللفت إليه وضرورة إنتاج مدنيَّة تضاهيه. بمعنى أنَّ استعمال هذا اللفظ المنتمي إلى الحضارة الفارسيَّة آنذاك لعلَّه لتثوير الرغبة في مثل هذه الحضارة والعمل على تحصيل أدواتها؛ وصولًا إلى خلق حالة من التنافس الحضاريّ بين الأمم.

أمَّا استعمال ما لم تألفه العرب من نبات عطريّ فهو لغرض تكوين صورة عن المحيط البيئيّ، والتعريف به؛ بغية الإغراء بفتحه ونشر رسالة الإسلام فيه. وكأنَّ هذا التوظيف في السياق الأخرويّ يضع العرب أمام حالة من تقدُّم البلدان التي تحيط بهم؛ فينخرطوا في فهم واقعها والتوق إلى رؤيتها؛ فيكون التفكير في الفتح.

وغاية ما في الأمر أنَّ الخطاب القرآنيّ يضع العربيّ أمام تحدٍّ حضاريّ جديد على الصعيد المدنيّ والماديّ متمثِّلًا في نزعة الاكتشاف والتعرُّف على هذه البلاد، فقد يكون أراد من توظيف هذه الألفاظ اللفت إلى حضارات أهلها من الفرس، واليونان، والهنود، والصينيين، والأقباط. فيخلق في مجتمع الدعوة والرسالة عزمًا على بلوغ ما بلغته هذه الأمم. وأحسب أيضًا أنَّ التوظيف الأعجميّ في سياق النعيم تكتنفه إرادة قرآنيَّة إشاريَّة تتمثَّل في الدعوة إلى تمدين الإنسان العربيّ البدويّ وتوطينه واستقراره، ودعوته إلى التفكير في تحسين معاشه ولباسه ومتطلبات حياته من طعام وعمارة.

و من اللافت أنَّ أغلب هذه الألفاظ ذات المردود الحضاريّ و الدلالة اللونيَّة قد جاء استعمالها في مشهد الأرائك والشراب ونظرة النعيم والترف؛ ممَّا يحقِّق معادلًا لونيًّا يكتمل به هذا المشهد الأخرويّ الباعث على الصفاء و النماء والتلذُّذ و كمال النعمة التي اختيرت للتعبير عنها هذه الألفاظ الأعجميَّة؛ و كأنَّ الخطاب القرآنيّ قد بحث عن أغلى و أغنى ما يعبِّر عنها ويختم مشهدها؛ فما كان منه إلَّا أن يستورد لها ألفاظها الغالية، ذات الغنى الدلاليّ والتمكُّن الحضاريّ ليجمع الواقع و الرمز في خطاب النعيم الآجل، و يؤسِّس لمشروع النهضة الحضاريَّة التنافسيَّة. ومن مصاديق ذلك أنَّ الاستعمال القرآنيّ قد يجعل فارقًا لونيًّا بين لفظين كما في الياقوت والمرجان، إذ جعل الياقوت للحمرة والمرجان للبياض خلافًا لما عليه استعمالهما في لغاتهما الأصول كما مرَّ. ويمكن أن يفهم من هذا أنَّه دعوة رمزيَّة إلى التغيير، والتطلُّع إلى التطوّر الذاتيّ والحضاريّ.

وغير بعيد عن هذا التوظيف تضمُّنه ما يرمز إلى التنمية البشريَّة بشقها الماديّ والروحيّ؛ ذلك بأنَّه استوعب في هذا المشهد ضروب الحاجات الإنسانيَّة التي ((تتَّصل بدوافعه الحيويَّة (أي: البيولوجيَّة)، بعضها يشكِّل حاجات أساسيَّة (في معيارنا الدنيويّ)، وبعضها يشكِّل حاجات ثانويَّة)) (البستاني، ٢٠٠٤، ٢٣٥/٥). وهذه الحاجات هي الماء، والطعام، والمسكن، واللباس، والخدمة، والحاسَّة الجماليَّة التي يستشعر بها مظاهر الجمال في هذا المشهد وطرائق الإشباع الجماليّ المصاحب لهذه الحاجات. والملاحظ أنَّ الماء والشراب قد هيمن على المشهد وتنوَّع تنوعًا هائلًا، من حيث نوعه ومادَّته؛ فهو قد امتزج بالكافور تارة، وبالزنجبيل تارة أخرى. ومن جهة أخرى فقد تنوَّعت أدواته وأوانيه، فنجد الأكواب، والأباريق (البستاني، ٢٠٠٤، ٢٣٦/٥ – ٢٣٧)؛ لتكريس التنوّع الفكريّ وتوسيع المدارك. ولعلَّ ما ((يفسِّر لنا سر يقظة الذهن والعقل الذي يصحب خمر الجنَّة فلا تغتال عقل شاربها أنَّها مزجت بما يوقظ العقل ويُحدُّه ويذكيه)) (جبل، ٢٠١٢: ٩٤٦/٢). وهذا الأمر يظهر الأهمِّيَّة الكبرى لاختيار هذا اللفظ الأعجميّ في موضعه؛ ذلك بأنَّه ينهض بالبعد التنمويّ، وسلامة العقل الإنسانيّ وفكره.

المراجع

القرآن الكريم.

أبو عودة، عودة خليل (١٩٨٥). التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، عمَّان، مكتبة المنار.

الأصفهاني، الراغب (١٩٩٦). مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم.

الأندلسي، أبو حيَّان (١٩٧٧). تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، تحقيق: د. أحمد مطلوب و د. خديجة الحديثيّ، بغداد، مطبعة العاني.

باقر، طه (٢٠١٠). من تراثنا اللغوي القديم – ما يُسمَّى في العربية بالدخيل، ط ١، بغداد، دار الورَّاق.

البستاني، محمود (٢٠٠٤). التفسير البنائي للقرآن الكريم، ط ١، مشهد، جمع البحوث الإسلامية.

بلاسي، محمَّد السيد علي (٢٠٠١). المعرَّب في القرآن الكريم – دراسة تأصيلية دلالية، ليبيا، جمعيَّة الدعوة الإسلامية العالمية.

بيستوني، محمَّد (٢٠١٣). معجم مفاهيم القرآن وألفاظه، كندا، المركز الأكاديمي للأبحاث.

جبل، محمَّد حسن حسن (٢٠١١). المعجم الاشتقاقي المؤصَّل لألفاظ القرآن الكريم، ط ٢، القاهرة، مكتبة الآداب.

الجواليقي، أبو منصور (١٩٩٨). المعرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، وضع حواشيه وعلَّق عليه: خليل عمران المنصور، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية.

حدَّاد، بنيامين (٢٠٠٢). الميزان – معجم الأصول اللغوية المقارنة، سرياني – عربي، بغداد، مطبعة المجمع العلمي.

حمَّادي، مثنَّى نعيم (٢٠١١). الألفاظ الدخيلة في آيات وصف الجنَّة في القرآن الكريم – دراسة بيانية، مجلَّة مداد الآداب، العدد الثالث،

الجامعة العراقية، كلية الآداب، بغداد، ١٣ – ٥٦.

حينوني، رمضان (٢٠١٣). المستشرقون وبنية النص القرآني، عمَّان، دار اليازوري للنشر والتوزيع.

الخضراوي، إدريس (٢٠١٦). الأمَّة واللغة: من أجل مقاربة شمولية للنهوض باللغة العربية، في: محمَّد مرزوق، نادية العمري، عبد الجواد السقاط (محرِّر): السياسات اللغوية العربية والبيئة والبقاء، نصوص الملتقى العلمي المنظَّم بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط ١، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمَّان، ٦٣ – ٧٥.

خليل، حلمي (١٩٨٥). المولَّد في العربية – دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام، ط ٢، بيروت، دار النهضة العربية.

دربال، بلال (٢٠١٤). السياسة اللغوية – المفهوم والآلية، مجلَّة المَخبر، العدد العاشر، جامعة بكسرة، الجزائر، ص ٣٢١ – ٣٣٨.

زوين، علي (٢٠٠٦)، ألفاظ الحضارة في الشعر العربي في القرن الثاني الهجري – دراسة ومعجم، الإمارات العربيَّة المتَّحدة، منشورات المجمع الثقافي.

زوين، علي (٢٠١١) مقدِّمة في علم اللغة العربيَّة، بغداد، دار الكتب العلمية.

السَّالم، صباح عبَّاس (٢٠١٤). أوهام الجواليقي في المعرَّب، ط ٢، دمشق، تمُّوز للطباعة والنشر والتوزيع.

سراج، نادر (٢٠٠٧). حوار اللغات – مدخلًا إلى تبسيط المفاهيم اللسانية الوظيفية: أندريه مارتينه و هنرييت فالتير، ط ١، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتَّحدة.

سيَّاح، أحمد (١٩٨٨). فرهنك دانشكاهي الثاني - فارسي عربي، إيران.

السيوطي، جلال الدين (١٩٨٢). المهذَّب فيما وقع في القرآن من المعرَّب، ضمن رسائل في الفقه واللغة، تحقيق: د. عبد الله الجبوريّ، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

شريف، عبد الحفيظ، وعامر، سعيد، (٢٠١٦). قراءات في كتاب "السياسات اللغوية في البلاد العربية"، في: محمَّد مرزوق، نادية العمري، عبد الجواد السقاط (محرِّر): السياسات اللغوية العربية والبيئة والبقاء، نصوص الملتقى العلمي المنظَّم بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط ١، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمَّان، ١١١ – ١٢٧.

الطوسي، أبو جعفر محمَّد بن الحسن (١٩٨٤). التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط ١، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي.

علي، خالد إسماعيل (٢٠٠٤). القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم، بغداد، مكتب سناريا.

العمادي، أبو السعود (١٩٩٩). تفسير أبي السعود، وضع حواشيه: عبد اللطيف عبد الرحمن، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية.

الفهري، عبد القادر، (٢٠٠٦). عشرة مفاهيم– أعراض لتقويم الشأن اللغوي بالمغرب، في: محمَّد مرزوق، د. نادية العمري، عبد الجواد السقاط (محرِّر): السياسات اللغوية العربية والبيئة والبقاء، نصوص الملتقى العلمي المنظَّم بكلية الآداب والعلوم الإنسانيَّة بالرباط، ط ١، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمَّان.

الفهري، عبدالقادر (٢٠١٣). السياسات اللغوية في البلاد العربية – بحثًا عن بيئة طبيعية، عادلة، ديموقراطية، وناجعة، ط ١، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتَّحدة.

الفيروز آبادي، مجد الدين محمَّد بن يوسف (٢٠٠٩). معجم القاموس المحيط، ترتيب وتوثيق: خليل مأمون شيحا، ط ٤، بيروت، دار المعرفة.

مراد، علي عبَّاس؛ روَّاق، فاتن محمَّد (٢٠١٢). التسامح في بعض الحضارات القديمة، المجلَّة السياسية والدولية، العدد الثاني والعشرون، الجامعة المستنصرية، كلية العلوم السياسية، بغداد، ١ – ٥١.

المرسى، كمال الدين عبد الغني (٢٠٠٤). دراسة في علوم القرآن، ط ١، الإسكندريَّة، دار الوفاء للطباعة والنشر.

المسدِّي، عبد السلام (٢٠١٠). مباحث تأسيسيَّة في اللسانيَّات، ط ١، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتَّحدة.