

الأدب الشفهي العربي في ماردین

تحرير
د. أحمد عبد الهادي أوغلو

الأدب الشفهي العربي في ماردین

Arabic Oral Literature in Mardin

Edited by
Dr. Ahmet ABDÜLHADİOĞLU

تحرير
د. أحمد عبد الهادي أوغلو

ISBN: 978-605-69802-2-0



9 786056 980220

Hobyar Mah. Ankara Cad. Güncer Han No: 17 Daire 306

Fatih / İSTANBUL Tel: 0 212 527 31 89

info@kriteryayinevi.com www.kriteryayinevi.com

@KriterYayinevi

facebook.com/kriteryayinevi



الأدب الشفهي العربي في ماردین

تحریر

د. أحمد عبد الهادي أوغلو

Title: Arabic Oral Literature in Mardin
Edited by: Dr. Ahmet ABDÜLHADİOĞLU

اسم الكتاب : الأدب الشفهي العربي في مardin
تحرير: د. أحمد عبد الهادي أوغلو

ISBN: 978-605-69802-2-0

First edition, İstanbul, October 2019

الطبعة الأولى، إسطنبول، أكتوبر 2019

Publisher Certificate No: 45353

رقم شهادة الناشر: 45353

Key Words: Oral culture, Mardin, Dialect

الكلمات المفتاحية: الأدب الشفهي، مardin، اللهجة

First Edition, 304 pages, 16 cm x 23,5 cm

الطبعة الأولى، 304 صفحة، 16 س.م. x 23,5 س.م.

References, no index

مع فهرس المحتويات، دون مسارد

Cover Design: Ahmed Baran

تصميم الغلاف: أحمد باران

Layout: Kriter Yayınevi

التنسيق: دار مشركرينار

Printing

الطباعة

Birlik Fotokopi Baskı Ozalit ve Büro Malzemeleri San. ve Tic. Ltd. Şti. Yıldız Mahallesi
Çırağan Cad. No: 51 Nolu Mağaza Beşiktaş/ İstanbul

Printing Press Certificate no: 20179 (20179) (رقم شهادة الطباعة: 20179)

© Kriter Yayınevi

All rights reserved. Except for the quotation of short passages no part of this publication of this may be reproduced without the prior permission of the Publisher: Kriter Basım Yayın Dağıtım Film Müzik Reklamcılık Yapım Sanayi ve Tic. ve Ltd. Şti.

© Kriter Yayınevi

جميع الحقوق محفوظة. باستثناء اقتباس المقاطع القصيرة، ولا يسمح إعادة إنتاج أي جزء من هذا الكتاب دون إذن من الناشر:

Kriter Basım Yayın Dağıtım Film Müzik Reklamcılık Yapım Sanayi ve Tic. ve Ltd. Şti.

Contact Information:

Hobyyar Mah. Ankara Cad. Güncer Han No: 17 Daire 306

Fatih / İSTANBUL

Tel: 0 212 527 31 89

info@kriter yayinevi.com

www.kriter yayinevi.com

الأدب الشفهي العربي في ماردین

تحریر

د. أحمد عبد الهادي أوغلو

تقديم

الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده والصلاة والسلام على سيد الفصاحة محمد المبعوث رحمةً للعالمين وبعد: فإنّ اللهجات العربيّة لقيت اهتماماً كبيراً منذ القديم وما زالت تجذب إليها الباحثين إلى يومنا هذا واللهجة الماردينية من أكثر اللهجات العربيّة في تركيا غنيّاً بالأمثال والحكايات التي نقلت ثقافةً شعبيّةً زاخرةً من جيل إلى جيل بلغةً عربيّةً حافظت على كثيرٍ من خصائص العربيّة وخصوصيّتها على الرّغم من الهجمات الشرسة التي تعرّضت لها نتيجة الاحتكاك بالأقوام المختلفة التي أثّرت في عربيّة المارديين على مرّ العصور إلّا أنّها لم تفقدها خصوصيّةً ظلّت صامدةً تربط الحاضر المعاش بالماضي العريق. من هنا دفعتني اللهجة الماردينية المتّصلة بأخواتها في الأفضية التابعة لولاية ماردين كمدياد وكذلك اللهجات العربيّة في سِعدِ ودياربكر وغيرها من الولايات، إلى البحث في هذه اللهجة فشمرتُ عن ساعدِ الجِدِّ وقيمتُ بجولات ميدانيّة وزيارات خاصّة لشيوخٍ واستمعتُ إلى كثيرٍ من الأشخاص وسجلتُ كلامهم ودوّنتُ ملاحظاتي وجمعتُ مادّةً جليّةً من الأمثال والمفردات والقصص التي كانت تُروى شفهيّاً واستنزفتُ مني جهداً لا شكّ عظيماً، ووقفاً طويلاً قارب عشر سنين عدداً، إلّا أنّ الهدف في الحفاظ على هذه الثقافة الثّرة ودراسة هذه اللهجة والأدب الشعبيّ للماردينيّين والعلاقة بينها وبين اللغة العربيّة الفصيحة ظلّ ماثلاً أمام عينيّ يحدوني دائماً المتابعة العمل الدؤوب، ويؤدّلُ كلّ الحوائلِ والمصاعب التي كانت تحوّلُ بيني وبين ما أصبو إليه. ومع أنّ كثيراً من الدراسات والأبحاث تناولت اللهجات العربيّة في تركيا، إلّا أنّها ظلّت قاصرةً لأنّها انصبّت في جانب دونَ آخر، لذا حاولتُ في هذا الكتاب أن أضعَ للقراء والباحثين دراسةً شاملةً للأدب الشعبيّ الماردينيّ تشتمل على دراسة للأمثال والقصص والمفردات تأصيلاً وبلاغةً وأدباً عسى أن تكونَ منهلاً يَرِدُهُ القراء والباحثون فيروي ظمأهم! لهذا فقد شكّلنا فريقاً من الأساتذة الأجلاء تناول كلّ واحدٍ منهم جانباً من هذا الأدب الزاخر من حكايا شعبيّة ومفردات وأمثال وأدعية وأغاني كانت تغنيّ في المناسبات المختلفة، ولحمةً عن تاريخ ولاية ماردين وخصائص لغتها، داعين المولى جلّ وعلا أن نكونَ قد بلغنا الغاية ولا ندّعي الكمال الذي يأبى كتابُ الله أن يشاركه كتاب فيه. وهذا جهد المقلّ فإنّ بلغنا به الغاية التي نتغيّاها بفضلٍ من الله ومنةً، وإنّ كانت الثانية فحسبنا إخلاص النّيّة.

أحمد عبد الهادي أوغلو

23.10.2019

فهرس المحتويات

أشكال وموضوعات الأدب الشعبي في ماردين 1

إبراهيم الشبلي

Ahmet ABDÜLHADİOĞLU

العرب في الجزيرة الفراتية ومدنها في تركيا 17

Hüseyin ALİ

العلاقة بين اللهجة الماردينية واللغة العربية الفصحى 43

خالد أحمد عبدالقادر المشهداني

تأصيل الكلمات العربية في اللهجة الماردينية ودراستها 71

Aslam JANKIR

الحكاية الشعبية في الأدب الشعبي العربي في ماردين 93

Ahmet Derviş MÜEZZİN

الأمثال الشعبية العربية في ماردين: دراسة لغوية تأصيلية 113

أحمد هاشم أحمد

الدلالات الاجتماعية للأمثال الشعبية في ماردين (دراسة بالعينة) 145

سمير الشيخ علي

بلاغة الأمثال في لهجة ماردين العربية 175

عامر الجراح

قراءة نحوية في الأمثال الماردينية 197

لوند علي

223 بلاغة الدعاء في الأدب الشعبي المارديني

سامر الكاطع

251 الأغنية الشعبية والحدائيات والتّهويدات في الأدب الشعبي في ماردین

Ahmet ABDÜLHADİOĞLU

محمود شوش

269 التراث الغنائي في ماردین: نشأة أغاني الأفراح وخصائصها اللغوية والفنية

مهنا بلال الرشيد

الأدب الشعبي: مفهومه وقضاياه

إبراهيم الشبلي

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü, Arap Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, dr.alshbli82@gmail.com.

Ahmet ABDÜLHADİOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, ahmetabdulhadioglu@gmail.com

مقدمة

اعتنى المتقدمون بجمع المرويات الشعبية وتوثيقها وترتيبها أمثال أبي عبيدة معمر بن المثنى (توفي 209هـ) والأصمعي (216هـ) والأصفهاني (356هـ)، فحسب، وإنما يذكر غيرهم أيضاً، من كبار الأدباء، عنوا بالمرويات الشعبية، أمثال الجاحظ (255هـ) وأبي حيان التوحيدي (414هـ) وابن عبد ربه (327هـ) وأبي علي القالي (356هـ). لطالما نظر إلى الأدب الشعبي على أنه يمثل ثقافة الهامش مقابل ثقافة المركز، التي يمثلها الأدب الرسمي، وذلك على الرغم من حضور الأدب الشعبي في الذاكرة الجمعية لكل الشعوب والأمم، ومما تجدر الإشارة إليه أن الأدب الرسمي حظي برعاية السلطة السياسية على اختلاف المراحل التاريخية أو أشكال النظم الحاكمة، بينما بقي الأدب الشعبي رهين التداول الشعبي، وحبس الحكايا والقصص والأخبار التي يتم تداولها شفاهياً حتى وقتنا الحاضر، ويرجع هذا إلى قدرة الأدب المكتوب على الاستئثار بالحضور الفاعل في مجالات الثقافة والإبداع؛ ذلك أن الطور الشفوي للحضارات يمثل مرحلة أولية من مراحل التواصل الإنساني، وعندما بدأت الكتابة شهدت الحضارات تطوراً كبيراً في قدراتها على كتابة تاريخها وتوثيق مخزونها الفكري والحضاري.

تتنوع أشكال الأدب الشعبي تنوع الحياة ومظاهرها وألوانها؛ إذ تندرج ضمنها الأساطير والحكايا الشعبية والخرافات، والأغاني، والأدعية، وتقاليد الزواج، وطريقة اللباس، وطرائق

التعبير الشعبي بوساطة الأغنيات، وتهميذة الأمهات للأطفال، وغيرها من مظاهر التعبير عن ثقافات الشعوب والأمم والحضارات المختلفة.

مفهوم الأدب الشعبي:

الأدب الشعبي، أو التراث الشعبي، فرع مهم من فروع المعرفة الإنسانية ولد في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ليعني بمظاهر الحضارة لشعب من الشعوب. وبسبب تعدد المعايير التي يُنطلق منها في النظر إلى طبيعته ووظيفته ومجالاته، فإن تعريفاته التي يقع عليها المرء يلفها نوع من الغموض والاضطراب. وإلى جانب المعايير الثقافية *cultural criteria* التي تؤكد أن الفولكلور هو التراث الشفوي *oral tradition* ليس غير؛ ثمة معايير اجتماعية *sociological criteria* تُدخل ضمن هذا الحقل المعرفي كل ما ينتمي إلى حياة الطبقات الريفية وثقافتها؛ ومعايير نفسية - اجتماعية *psycho - sociological criteria* تنطلق في تعريف مصطلح «شعبي» من معطيات نفسية - اجتماعية، فالحياة الشعبية والثقافة الشعبية، تبعاً لهذه المعايير، توجد دائماً حيث يخضع الإنسان، بوصفه حاملاً للثقافة، في تفكيره أو شعوره أو تصرفاته لسلطة المجتمع والتراث؛ والمعايير الإثنولوجية *ethnological criteria* التي ترى أن الفولكلور هو المعرفة التي تنتقل اجتماعياً من الأب إلى الابن، ومن الجار إلى جاره، وتستبعد المعرفة المكتسبة عقلياً، سواء أكانت محصّلة بالمجهود الفردي، أم بالمعرفة المنظمة والموثقة والتي تكتسب داخل المؤسسات الرسمية كالمدارس، والمعاهد، والجامعات، والأكاديميات وما إليها، وميادين دراسة الفولكلور عديدة أهمها العادات والمعتقدات والمعارف والفنون الشعبية فضلاً عن الثقافة المادية والأدب الشعبي الذي يقع في مكان القلب من هذه الدراسة. فالأدب الشعبي ليس واحداً من أبرز موضوعات الفولكلور، وأكثرها عراقية وحسب، وليس الأكثر حظاً في استقطابه للبحوث والدراسات من غيره من الميادين فقط، بل إن علم الفولكلور كان في مرحلة من مراحل تطوره يقوم أولاً وأخيراً على دراسة الأدب الشعبي كذلك، وكثيراً ما يستخدم مصطلح «فولكلور» للإشارة إليه، ويستعمل مرادفاً له. ذلك أن كلمة «lore» تعني المعرفة والمعتقدات التقليدية، والأدب الشعبي بهذا المعنى هو المعرفة والمعتقدات التقليدية للحضارات التي ليس لها لغة مدونة، والتي تتناقل من جيل إلى جيل بالطريقة الشفوية. وهذه المعرفة، مثلها مثل الأدب المدون، تتألف

من أنواع السرد النثري والشعري، والقصائد، والأغاني، والأساطير، والمسرحيات، والطقوس، والألغاز وغيرها. وقد عرفتھا الشعوب كلها تقريباً، وهذا أمر طبيعي إذا ما تذكر المرء أن الآداب جميعها كانت شفوية حتى الألف الرابع قبل الميلاد تقريباً، عندما طُورت الكتابة في حضارتي مصر وسومر واستخدمت لتسجيل الآداب والمسائل العملية المتصلة بالقانون والتجارة وغيرهما. ومع ذلك فقد وجد إلى جانب هذا السجل المدوّن، نشاط واسع ومهم، قام به أناس غير متعلمين، أو لم يألّفوا كثيراً القراءة والكتابة، كانت حصيلته مادة غنية واسعة تُنقل شفاهاً، واستجابت لحاجات إنسانية مختلفة تباينت بتباين العصور والشعوب، هي ما يسمى اليوم بالأدب الشعبي.¹

يعرف الأدب الشعبي بأنه: "الأدب المجهول المؤلف، العامي اللغة، المتوارث جيلاً بعد جيل بالرواية الشفوية"² والأدب الشعبي هو ذلك الأدب الذي استعاره الدارسون العرب من كلمة فلكلور التي استخدمها الأوروبيون للدلالة على ما له صلة بالتراث والعادات، والتقاليد الاجتماعية الخاصة بكل شعب، ويرى عبد الله ركيبي أن إطلاق صفة الشعبي على الأدب يدل على أنه مجهول المؤلف، وبالتالي تنصرف دلالة إلى كل ما يتسم بالعراقة والقدم، وما يعبر عن روح الجماعة؛ ليصبح الأدب الشعبي معبراً عن وجدان الشعب وصوته وتاريخه³، كما يشمل التراث الشعبي "العادات والتقاليد والطقوس والأزياء المتلفة في المناسبات كطقوس الزواج، والميلاد، والوفاء، والختان، والزرع، والحصاد..."⁴ إلا أن الحدود بين الشعبي والفلكلوري غير واضحة؛ ذلك أن بعض علماء الفلكلور حاولوا وضع حدود حاسمة بينهما، كما فعل كراب فيري الذي رأى أن "الأغنية الفلكلورية تتسم بالعراقة والتوارث شفاهاً، وبأنها كثيراً ما تكون مجهولة المؤلف، في حين أن الأغنية الشعبية هي التي تجري في الاستعمال

¹ ليلي أبو مدين، مفهوم الأدب الشعبي، أصوله وخصائصه وتقنياته، منتدى سماعي لإحياء التراث والموسيقى،

22/06/2019 <https://www.sama3y.net>

² حسين نصار، الشعر الشعبي العربي، منشورات اقرأ، ط2، 1980، ص 11.

³ انظر: عبد الله ركيبي، الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 1981، ص 363.

⁴ حلمي بدير، أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط.ت، ص 13.

العام، وقد تكون صادرة عن أصل أدبي مثقف نعرفه، وقد تكون مذاعة بواسطة نشر حديثة⁵، والنتاج "الشعبي في حقيقته إبداع جماعي، قد يكون مبدعه الأول فرداً، وقد يكون نتيجة لحادثة وقعت فعلاً، ولكنه لا يظل كذلك، إذ ما يلبث أن يصبح ملكاً للجميع، يتناقلونه، ويضيفون إليه، بل يبدعونه ثانية، حتى يبدو في أصله غير حقيقي، فيتخذ عندئذ طابعه الشعبي، وينسى مبدعه الأول، كما تنسى حادثته الحقيقية الأولى، وإن ذكرت، فكأنها خرافة لا حقيقة"⁶، وعلى الرغم من هذا التمييز الذي وضعه كراب، فإن دلالة كلمة (شعبي) تبقى غير محددة، ولا سيما إن الأغنية الشعبية قد تصبح مع مرور الوقت أغنية فلكلورية؛ إذ إنها تصبح مجهولة المؤلف بسبب كثرة استعمالها من قبل الشعب من ناحية، وبسبب عامل الزمن والنسيان من جهة أخرى.⁷

وقد أدّى الشعر الشعبي "دوراً كبيراً في نقل هذه الموروثات الشفوية، لسهولة حفظه وتداوله في الألسن، ولسهولة ترديده بألحان وأهازيج مختلفة، بخلاف النثر الذي تمثل في رواية الأساطير والحكايات الشعبية والخرافات والخوارق فقط. وما عدا ذلك من مواضيع التراث الشعبي، فقد صيغت كلها بالشعر حتى الرقص الشعبي منها، والألعاب الشعبية والنصائح، وفي استعمالات الطب الشعبي التي أدرجت بالشعر في أشكاله المختلفة"⁸، وقد دار جدل واسع حول مسألة مجهولية مؤلف الأدب الشعبي؛ إذ رأى بعض الدارسين أن من أهم خصائص الأدب الشعبي مجهولية المؤلف، الذي أصبح من أهم معالمه مجهولية المؤلف، والتداول الشفوي المتوارث جيلاً بعد جيل،⁹ بينما رأى بعضهم أن قصر كلمة أدب شعبي على الأشكال التعبيرية مجهولة المؤلف يقصي من مجاله الأدب الشعبي معروف المؤلف؛ إذ إننا نقرأ ونسمع غير قليل من الأعمال الأدبية الشعبية من قصص وحكايات وأشعار لأدباء

⁵ صالح رشيد، الأدب الشعبي، مكتبة النهضة المصرية الحديثة، ط3، 1971، ص 14.

⁶ أحمد زياد، محبك، من التراث الشعبي، دار المعرفة، بيروت، دت، ص 12.

⁷ انظر: أحمد قسطون، الشعر الشعبي وإشكالية المصطلح، مجلة الأثر، مجلة الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، العدد 6، مايو 2007، ص 162.

⁸ حسين سالم باصديق، في التراث الشعبي اليمني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1993، ص 53.

⁹ انظر: محمد المرزوقي، الأدب الشعبي، الدار التونسية، تونس، 1967، ص 11.

شعبيين معروفين اقترنت أسماؤهم بما أنتجوه من أعمال إبداعية مختلفة.¹⁰ وقد أثارت تلك النقاشات مسألة جوهرية تتصل بقضية تأليف الأدب الشعبي؛ إذ ذهب غير قليل من الباحثين إلى أن الأدب الشعبي ذو أصل فردي حتماً، فلا يعقل أن يكون نتاج ثقافة اجتماعية، ولا بد أن يكون له أساس فردي، ولكنه يعبر عن حياة الناس (الشعب)، ويصور آمالهم وأحلامهم، وتطلعاتهم؛ لذا فإن الأجيال المتعاقبة تتناول أدبه وتتداوله وتتوارثه كونه يدخل في تكوين الشخصية الاجتماعية لأبناء المجتمع، فالأصل وإن كان فردياً، فإنه لا يلبث أن يذوب في المجموع؛ ليغيب اسم المؤلف مع مرور الزمن، ويصبح المجتمع هو المحرك الدافع الأول للتأليف.¹¹ زتكمن مشكلة الأدب الشعبي من منظور بعض النقاد في مضمونه؛ نظر بعضهم إلى الأدب الشعبي بوصفه أدباً مجهول المؤلف، عامي اللغة، متوارث جيلاً بعد جيل بالرواية الشفوية، بينما رآه بعضهم بأنه الأدب المعبر عن مشاعر الشعب، في لغة عامية أو فصيحة، ورأى فريق ثالث بأنه الأدب العامي قديماً كان أو حديثاً، موثقاً كان أو مروياً شفاهاً، مجهول القائل أو معلومه.¹²

وقد ارتكز التعريف بالأدب الشعبي-بشكل عام- على مجموعة من المتقابلات:

- 1- الشفوية في مقابل التدوين والكتابة
- 2- الجماعية أو الشعبية في مقابل الفردية أو الذاتية
- 3- العفوية أو التلقائية في مقابل التصنع والتكلف.
- 4- الشيوخ الشعبي والذويوع الجماهيري في مقابل "الرسمية" والنخبوية.
- 5- الثقافة الشعبية في مقابل الرقي الفكري والعلمي والثقافي (الطابع الرسمي).
- 6- اللغة الدارجة واللهجة المحلية في مقابل اللغة الفصيحة.

¹⁰ انظر: محمد سعدي، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، أبريل، 1988، ص 10.

¹¹ انظر: إبراهيم عبد الحافظ، دراسات في الأدب الشعبي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2013، ص 21.

¹² انظر: حسين نصار، الشعر الشعبي العربي، منشورات اقرأ، ط2، القاهرة، 1980، ص 12.

خصائص الأدب الشعبي: للأدب الشعبي سمات وخصائص مختلفة نذكر منها:

أ- **العراقة:** إن تاريخ الأدب الشعبي يتصل اتصالا مباشرا بتاريخ الإنسان، فتاريخ ظهوره الأول يعود إلى تاريخ ظهور الإنسان فوق سطح الأرض، هذا الإنسان الذي غنى، و رقص، و بكى، و انتحب، و تصارع، و صرع...، كل هذه الانفعالات و العواطف خلدها بطريقته الخاصة، فشكلت رصيده الثقافي و الأدبي، هذا الرصيد - بشقيه المادي و المعنوي - هو ما اتفق الدارسون على تسميته بالثقافة الشعبية، و الأدب الشعبي بأشكاله الشائعة جزء لا يتجزأ من هذه الثقافة، فهو الوعاء الفني الذي يحفظ للشعوب هويتها، والشاهد الحي على مسيرتها الحضارية القديمة و الحديثة

ب- **الواقعية:** لعل أول ما يتبادر إلى الأذهان. سؤال: كيف يكون الأدب الشعبي واقعيًا و هو يزخر بالرموز الغريبة، و بالعجيب من الصور و الأخيلة، و يبحث في الميتافيزيقي و الماورائي؟. إن الرموز و العناصر السحرية التي يعج بها عالم الأدب الشعبي العجيب ما هي إلا قراءة شعبية لواقع مرير يحياها الفرد الشعبي و يحلم بتغييره، و يجعل من فنون القول الشعبية مكانا أو متنزها يعبر فيه عن هذا الرفض، بنية خلق نوع من السلام الداخلي و الانسجام الروحي داخل هذا العالم المعقد الذي يعيش فيه

ج- **الجماعية:** إن جماعية الإبداع الشعبي تتمثل في صورته الشاملة لكل أحاسيس وآلام و آمال الشعوب، فكل فرد يحس نفسه مترجما في هذا الإبداع، لأن المبدع الشعبي الفرد، ينصهر و يتلاشى داخل الجماعة، يحزن لأحزانها و يفرح لأفراحها، يتكلم لغتها و يرسم خطاها.

د- **تداخل الأدب الشعبي مع الفنون الأخرى:** يظل الأدب الشعبي وعاء ثقافيا و فكريا يحتوي اللغة، و الدين، و السحر، و المعتقدات، و التاريخ، و الفلسفة و غيرها من ألوان المعرفة أرضا خصبة تطأها كل الدراسات الإنسانية و الألسنية و الأدبية، لأنها وجدت بين ثناياه -

الأخرى، فهو يتقاطع معها يأخذ منها و يحتويهما في الوقت نفسه، الأمر الذي جعل منه على الأقل - عنصرا مناسبا لاتجاهها المعرفي..¹³

كما أن للأدب الشعبي مميزات، نذكر منها:

- لغته، وهي اللهجة المشتركة بين جميع أفراد الشعب، وهي تلك المتحررة من قيود الإعراب والمعجم.
- الجهل بالمؤلف في أغلب الأحيان، فالمبدع الأصلي يذوب في الجماعة التي ينتمي إليها.
- التداول الشفوي .
- التوارث عبر الأجيال.
- معرض -عبر التاريخ- للزيادة أو النقصان.
- المرونة: فهو قابل للتغيير حسب المواقف والظروف.
- أدواته التعبيرية: يعبر بالكلمة والإيقاع والحركة والإشارة.
- امتزاج الواقع فيه بالخيال .
- تشخيص الأشياء المادية وتجسيد القيم المعنوية والأشياء اللامعقولة.
- غلبة الطابع التوجيهي التعليمي.
- جمهوره العريض والأوسع.¹⁴

¹³ كريمة توادرية، وسعاد زمزم، التراث الشعبي: المفهوم والأقسام، مجلة ميلاف للبحوث والدراسات المركز الجامعي ميلاف، العدد الخامس، جوان، 2017، ص 868-869.

¹⁴ نور الهدى بركات، السيرة الشعبية دراسة نفسية الجازية الهلالية لمحمد المرزوقي أنموذجا، رسالة ماجستير، إشراف الدكتورة راضية عداد، كلية الآداب واللغات، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، العام الدراسي 2016/2017، ص9.

تسهم أشكال أدبية واجتماعية وتاريخية في تكوين الأدب الشعبي؛ لذا يظهر الأدب الشعبي بمختلف أشكاله بوصفه مجالاً للتعبير عن الخصوصية الحضارية للشعب، ومن الأشكال التي تدخل في تشكيل الأدب الشعبي:

1- الأساطير

- (الأسطورة هي حكاية إله أو شبه إله) بقايا الفئات الأسطورية.
- الحكايا العربية، الحكايات الأردنية (البدوية والقروية) حكايات العشق والحب.
- الحكايات الشعبية، الحكايات الخرافية، الحكايات الاجتماعية، الحكايات السياسية، الحكايات الأخلاقية، الحكايات الخرافية، الحكايات الاجتماعية، الحكايات السياسية، الحكايات الأخلاقية، حكايات المعتقدات التي تتضمن الإشارة إلى: (الأولياء، القديسين، الحيوانات وغيرها)، حكايات الأمثال، حكايات الألغاز، السير الشعبية(الهلالية، الأميرة ذات الهمة، سيرة عنتره، الظاهر بيبرس) السير الشعرية ، رواة السيرة، الحكواتي.

2- الأمثال

- أمثال الغيبيات: القيامة، السماء، النجوم، الأرض، البحر، الماء، الرياح... أمثال الكائنات الخارقة: الملائكة، الشياطين، الجن، العفاريت، الأسياد، القرين، الروح.
- أمثال الشعور: السعادة، الشقاء، الأمن، الخوف، الكذب، الثار، وغير ذلك.
- أمثال محاسن الأخلاق، الكرم، القناعة، العفو... أمثال مساوئ الأخلاق الكذب، البخل، الرياء... أمثال سلوكية: الضيافة المجاملة...
- أمثال حول جسم الإنسان: اللون، الطول، الأعضاء... أمثال مخلفات الإنسان، العورات، المكان والنسبة إليه...
- أمثال الذكور والإناث، الأطفال، الشباب، الشيوخ، المعمرون، النساء، الرجال، ذوو العاهات، الأولياء والقديسون، الحيوانات، الطيور، الحشرات، النباتات إلخ.

- أمثال السحر، أمثال استطلاع الغيب، الأحلام، الأماكن، الأمثال الحوارية...
- أمثال الزمن: النهار، الليل، الساعات، الأيام، الشهور، الفصول، السنين، أمثال الأرقام، أمثال الألوان، أمثال الميلاد والحمل والوضع والتسمية والسبوع والختان والبلوغ.
- أمثال الزواج: الخطوبة، كتب الكتاب، المهر، جهاز العروس، الحناء، الزفاف، بيت الزوجية، الصباحية، التأخر في الزواج، زواج الأقارب، الطلاق، الأرملة، تعدد الزوجات... التأخر في الإنجاب.
- أمثال حول الموت: الدفن، العزاء، الكفن، النعش، الجنائز، القبر.
- أمثال حول الأعياد.
- أمثال حول المواسم والزراعية والشهور.
- أمثال حول العلاقات الأسرية: الأقرباء، الابن، الابنة، الأم، البنت، أمثال حول الجوار.
- أمثال حول المرأة.
- أمثال حول الطعام، أمثال فكاهية، أمثال الرقص، الألعاب، الأدوات.
- أمثال حول الحرف، الحداد، الاسكافي، الخياط، الخباز.¹⁵

3- الشعر الشعبي

الموال، الحداء، الموشحات، الأغاني الشعبية، أغاني الميلاد، أغاني الزواج، البكائيات (المعيد)، الأغاني الدينية، أغاني الأعياد، الاحتفالات (رمضان، السحور، الأعياد، الحج، أغاني الأعياد المسيحية، أغاني العمل (الحراثة، البذار، الحصيد، الدراس) جمع المحصول

¹⁵ انظر: جنان الخوري، الأمثال والحكم بين الافتراض والواقع، دراسة سوسولوجية، دار الحدائث للطباعة والنشر، بيروت، 2018، ص 36 وما بعدها.

وتعبثته، أغاني البحر، الباعة المتجولون، البناؤون..) أغاني الرقص: الصحجة، السامر، غناء الدلاعين، حبل مودع¹⁶.

4-الألغاز

ألغاز القيامة والسماء والكواكب والأرض والبحر والرياح والكائنات الخارقة (الملائكة، الجن، الشياطين...) الروح، الإنسان، عورات الإنسان، أجناس البشر، المعارف الدينية، لغات البشر، محاسن الأخلاق، سوء الأخلاق- أحوال الإنسان: الأطفال، الشباب، الشيوخ، المعمرون، النساء، الرجال، جسم الإنسان، ذوو العاهات، الأولياء والقديسون، الحيوانات، الطيور، الحشرات، النبات، السحر، الأحلام، الأماكن، الزمن، الأرقام، الطهارة والنجاسة، اللغة، العقيدة، الزواج، الموت، الأعياد، المواسم الزراعية، الأسرة، الطعام، الرقص، الألعاب، الأدوات، الحرف اليدوية.¹⁷

5-الفكاهة

- النكتة، الاجتماعية، الجنسية، السياسية.
- التعابير والأقوال السائدة.
- الكنايات.
- نداءات الباعة.
- الباعة الجوالون، البائعون في الأسواق داخل دكاكينهم.
- المعاضلات اللسانية (الاختبار اللغوي).
- الشعراء الذين يتوسلون بالشعر والرد بعضهم على بعض.

¹⁶ انظر: أحمد زباد محبك من التراث الشعبي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص 19-36.

¹⁷ الأدب الشعبي وأشكال التعبير، موقع وزارة الثقافة الأردنية، <http://www.ich.gov.jo/node/53>

.22/07/2019

6- المعاضلات الحرفية

- المعاضلا اللفظية.

- المفاضلات اللغوية.

- المعاضلات التراثية.

7- الأدعية

- أدعية لرد غضب السماء (الرعد، انحباس المطر) العلاج (دوام الصحة كف المرض، الشفاء، زيارة المريض)
- أدعية سحرية، رد العين، الحسد، الكائنات الشريرة.
- أدعية مرتبطة بالأماكن (دخول الحمام، الخروج من الحمام، الدخول إلى المراض والخروج منه).
- أدعية قبل أداء العمل، أدعية نهاية العمل.
- أدعية الميلاد، الحامل، تسهيل الولادة، إنجاب الذكر، أسبوع المولود، أدعية للأطفال.
- أدعية الزفاف، قراءة الفاتحة، الزفاف، الدخلة، الصباحية، العروسان، أدعية الوفاة أدعية الغسول، صلاة الميت، الدفن، الروح وخروجها، ليلة القدر، شهر رمضان، عيد الفطر، عيد الأضحى، عيد المولد النبوي، الإسراء والمعراج، إلخ¹⁸.
- أدعية الحياة اليومية قبل النوم، الاستيقاظ، الخروج من المنزل، دخول المنزل، ركوب المواصلات.

¹⁸ الأدب الشعبي وأشكال التعبير، موقع وزارة الثقافة الأردنية، <http://www.ich.gov.jo/node/53> 22/07/2019

- أدعية الطعام، طهي الطعام، العجن، إعداد الخبز، إفراغ الطحين في الكوارة أو الأوعية الأخرى.
- أدعية السفر، أدعية المسافر، أدعية العودة.
- أدعية حل المشكلات، قضاء الدين، انفراج الأزمة، زوال الهم، زوال الخوف.
- أدعية مصاحبة لذبح الأضاحي أو أي مناسبة أخرى.
- أدعية مصاحبة لذبح الأضاحي أو أي مناسبة أخرى.

8- الرقى والتعاويذ:

- رقى ضد الشيطان.
- رقى ضد الوحوش.
- رقى ضد الزواحف.
- رقى ضد الحسد.
- رقى الأماكن.
- رقى الميلاد.
- رقى الزواج.¹⁹

9- الحكاية الشعبية:

تعرف الحكاية الشعبية بأنها "أحدوثه يسردها راوية في جماعة من المتلقين، وهو يحفظها مشافهة عن راوية آخر، ولكنه يؤديها بلغته، غير متقيد بألفاظ الحكاية، وإن كان يتقيد بشخصياتها وحوادثها، ومجمل بنائها العام، وغالباً ما تروى العجائز لأحفادهن، في ليالي

¹⁹ الأدب الشعبي وأشكال التعبير، موقع وزارة الثقافة الأردنية، <http://www.ich.gov.jo/node/53>، 22/07/2019.

الشتاء الطويلة، قبل الذهاب للنوم، وقد يرويها غير العجائز، في مواقف تقتضيها، للعبطة والاعتبار وضرب المثل، ولكن الحكاية لا تسرد على الأغلب إلا ليلاً، في جو يتم التهيؤ له، فالجدة تقعد على حشية، ويقعد الأولاد أمامها، في استعداد للتلقي، وتلقى الحكاية بلغة خاصة متميزة، ليست لغة الحديث العادي، مما يمنحها قدرة على الإيحاء والتأثير، وغالباً ما يكون الإلقاء مصحوباً بتلوين صوتي، يناسب المواقف والشخصيات، وإشارات من اليدين والعينين والرأس، فيها قدر من التمثيل والتقليد²⁰، وتجمع التعريفات المختلفة على أن الأدب الشعبي قصة ينسجها الخيال الشعبي حول أحداث مهمة، ويتم تصوير تلك الأحداث بأسلوب يشد المستمع أو القارئ إلى درجة أن الشعب يستقبلها جيلاً بعد جيل بوساطة الرواية الشفوية،²¹ وتتنوع موضوعات الحكايا الشعبية نظراً لهدف الراوي والسياق الذي يروي فيه حكايته؛ إذ يعمد الراوي الذي يسمى (حكواتي، أو القوّال، أو الراوي) يعمل في المقاهي إلى قص حكايا البطولات والمغامرات وحكايا العشق التي سطرها التاريخ مثل حكاية عنتره وقصة حبه لعبلة، أو بطولات أبي زيد الهلالي، أو سيرة الظاهر بيبرس الحافلة بالمعارك والأحداث، وغالباً ما يعمد الحكواتي إلى المبالغة في التصوير والقص وسرد الأحداث ليشد انتباه المستمع.

10- الأغاني الشعبية:

للأغنية الشعبية أهمية كبرى؛ إذ إنها "تكشف عن نظام المجتمع الواقعي الذي يعيشه الشعب"²²، لتصبح الأغنية الشعبية مرآة تنعكس من خلالها أشكال الواقع اليومي الذي يعيشه المجتمع بعيداً عما هو نخبوي، وقد حظيت الأغنية الشعبية بعناية غير قليل من الكتاب والأدباء ومنهم الأديب الألماني هرذر الذي احتفى بالأغاني الشعبية، واعتنى بها عناية كبيرة، وبذل جهوداً كبيرة في التأريخ لها والبحث عن أصولها، ولشدة تعلقه بالأغاني الشعبية سمى أحد دواوينه الشعرية (أصوات الشعوب من خلال أغانيها)، وتتنوع أشكال الأغاني الشعبية

²⁰ أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص 16.

²¹ نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت، ص 92.

²² المرجع السابق، ص 323.

فمنها الأغنية الفردية، والأغنية الجماعية التي تحمل أفكاراً متجذرة في المجتمع؛ إذ "تحمل عادات وخرافات ومعتقدات متنوعة"،²³ وأغاني المناسبات، ولكل أغنية وظيفة محددة، فأغاني الأفراح والختان تثير الشعور بالفرح والبهجة، وأما الأغاني التي تنشد في المناسبات الدينية تتمثل وظيفتها في تعزيز القيم الدينية عند المستمع.²⁴

²³ طلال حرب، أولية النص، نظرات في النقد والقصة والأدب الشعبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1989 ص 219.

²⁴ انظر: المرجع السابق، ص 224.

المصادر والمراجع:

- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- ليلي أبو مدين، مفهوم الأدب الشعبي، أصوله وخصائصه وتقنياته، منتدى سماعي لإحياء التراث والموسيقى، <https://www.sama3y.net> 22/06/2019.
- باصديق، حسين سالم، في التراث الشعبي اليمني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء.
- حلمي بدير، أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء لنديا للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط.ت.
- نور الهدى بركات، السبرة الشعبية دراسة نفسية الجازية الهلالية لمحمد المرزوفي أنموذجاً، رسالة ماجستير، إشراف الدكتورة راضية عداد، كلية الآداب واللغات، جامعة العربي بن مهدي، أم البواقي، العام الدراسي 2016/2017.
- طلال حرب، أولية النص، نظرات في النقد والقصة والأدب الشعبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1989.
- صالح رشدي، الأدب الشعبي، مكتبة النهضة المصرية الحديثة، ط3، 1971.
- عبد الله ركيبي، الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر.
- محمد سعدي، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، أبريل، 1988.
- إبراهيم عبد الحافظ، دراسات في الأدب الشعبي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2013.
- أحمد قسطون، الشعر الشعبي وإشكالية المصطلح، مجلة الأثر، مجلة الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، العدد 6، مايو 2007.

- حسين نصار، الشعر الشعبي العربي، منشورات اقرأ، ط2، القاهرة، 1980.
- كريمة نوادرية، وسعاد زمزم، التراث الشعبي: المفهوم والأقسام، مجلة ميلاف للبحوث والدراسات المركز الجامعي ميلاف، العدد الخامس، جوان، 2017.
- أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- محمد المرزوقي، الأدب الشعبي، الدار التونسية، تونس 1967.
- الأدب الشعبي وأشكال التعبير، موقع وزارة الثقافة الأردنية، <http://www.ich.gov.jo/node/53>

العرب في الجزيرة الفراتية ومدنها في تركيا

Hüseyin ALİ

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
husen222@hotmail.com

مقدمة

السكان في الجزيرة، كانوا وما زالوا يتكونون من الفئات الرئيسية الأربع: العرب، التركمان، الأكراد، السريان. ومن مجموعات أخرى قليلة العدد إذ قورنت بها. ومجال البحث هنا هو العرب وقبائلهم.

تميزت الجزيرة بمقومات عدة جعلتها موطناً للإنسان منذ القدم، فقد ساعد الموقع الجغرافي المتوسط، والمياه الوفيرة، والأرض الخصبة في استيطان السكان فيها، وأقاموا حضارات مزدهرة بقيت آثارها حتى وقتنا الحاضر، وهي تدل على عظمة تاريخها، وكانت الجزيرة أرضاً آمنة استقر عليها كثير من الأقوام كالعرب بمختلف قبائلهم كبنو تغلب، وربيعة، وبكر، وبنو شيبان، عقيل، وقضاة، وأزد، وطيء، وكندة، وغيرهم الكثير. وكان لكثرة هذه القبائل وقوتها، وانتشار الدين الإسلامي واللغة العربية بين أفرادها، أن استطاعت أن تتغلب على بقية الأجناس المنتشرة في تلك المنطقة العامرة من الجزيرة.

استقرت قبيلة ربيعة في الشرق، وقبيلة مضر في الغرب، أما بكر فقد أقامت في الشمال. وعُرفت الجزيرة قبل الفتح الإسلامي بأسماء هذه القبائل العربية فقيل: ديار ربيعة، ديار مضر، ديار بكر⁽¹⁾.

⁽¹⁾ ابن شداد، عز الدين أبو عبدالله محمد بن علي بن إبراهيم، الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، تحقيق: يحيى زكريا عبارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1991، 40/3.

وتوجهت هذه القبائل نحو الجزيرة بعد أن تفرقت قبيلة قضاة، فسكنت قراها وخالطوا أهلها وتكاثروا فيها، إلى أن أصبحت غالبية الجزيرة من هذه القبائل⁽²⁾ كما أن بني تغلب سكنوا في الجزيرة، أي ما يعرف بديار ربيعة، وكانت غالبية التغلبيين من النصارى⁽³⁾. والجدير بالذكر أن منازل تغلب كانت فيما بين الخابور والفرات ودجلة. وبالتحديد في المنطقة الواقعة بين قرقيساء وسنجار والموصل وماردين وحتى جزيرة ابن عمر شمالاً، وعانة وتكريت جنوباً⁽⁴⁾. وتعرف هذه المنطقة بديار ربيعة، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون حين قال: "وكانت بلادهم؛ أي تغلب، في الجزيرة بجهات سنجان ونصيبين وتعرف بديار ربيعة، وكانت لهم شهرة وكثرة"⁽⁵⁾. وماردين ودارا ونصيبين وسواها كانت من ديار ربيعة ومن منازل التغلبيين الأوائل. وبنو تغلب هؤلاء كانوا مواليين لآل مروان وحلفاء لهم.

ومع توسع حركة الفتح الإسلامي وانتشارها في الجزيرة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب في سنة 18هـ/639م، فقد دخلت قبائل عربية إليها وسكنت فيها، وكانت من بني تغلب، وإياد، والنمر وهذه القبائل كانت مع جيوش الفتح الإسلامي التي توجهت نحو الموصل، والجزيرة واستقرت هناك.

وعاشت هذه القبائل منذ أن حلت هناك في نزاع وتناحر مستمرين، وذلك من أجل الاستئثار بالأرض الخصبة والمياه الوفيرة، وزاد من حدة التناحر هذا، النزوح المستمر للقبائل الأخرى إلى تلك الجهات، فنتج عن ذلك حروب متواصلة.

وأصقاع الجزيرة هذه التي وصفها الجغرافيون بأنها جليلة وغنية كان لا بد أن تثير أطماع الجيران من أصحاب الديار من القبائل الأخرى، ومنها بالتحديد قبيلة قيس⁽⁶⁾.

(2) ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977، 2/134.

(3) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، ط2، بيروت، 1980، ص 187.

(4) حسن شمساني، مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 1515م/921هـ، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1987، ص 56-57.

(5) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1982، ص 132.

(6) شمساني، مدينة ماردين، ص 58.

كما أن عياض بن غنم القائد الإسلامي الذي توجه لفتح الجزيرة، بعد أن فتح سنجار أسكن فيها قوماً من العرب وأقطعهم أراضي منها ليثبتهم في المنطقة.

وفي عهد الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان انتقل إلى الموصل والجزيرة أعداد كبيرة من العرب، فأمر معاوية بن أبي سفيان وكان آنذاك والي الشام والجزيرة، بأن يرسل قبائل من العرب إلى المناطق النائية من الجزيرة⁽⁷⁾.

وقد تفاعلت هذه القبائل العربية القادمة مع أهالي البلاد، وشكلوا مزيجاً واحداً ساعد على نشر الدين الإسلامي واعتناقه من قبل الأهالي بسرعة كبيرة.

وعاش المسلمون والنصارى في بلاد واحدة تربطهم المحبة، وعمل المسلمون في الجزيرة على بناء المساجد والجوامع فيها، لمساعدة المسلمين الجدد على فهم الدين الإسلامي واتباع تعاليمه بشكل صحيح، فكانت هذه المساجد والجوامع مراكز عبادة وعلم، تخرج منها رجال علم وقضاء وفقهاء وشيوخ وأئمة.

وتم بناء هذه المساجد مع سنوات الفتح الأولى للجزيرة، فقام والي الجزيرة سعيد بن عامر ببناء مسجد الرقة ومسجد الرها، وسار على نهجه والي الجزيرة الجديد عمير بن سعد، فبنى المساجد في ديار مضر وربيعة⁽⁸⁾ وقد قام والي الموصل عرفجة بن هرثة البارقى في زمن الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب ببناء المسجد الجامع في الموصل.⁽⁹⁾

سار الولاة على خطى من سبقوهم في بناء المساجد والجوامع لتكون منارة هداية لجميع أهالي الجزيرة ومما لا شك فيه أن هذا الخليط والمزيج من العرب شكل وحدة متلاحمة، أدت لإقامة حضارة مزدهرة في الجزيرة.

(7) أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق: عبدالله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1987، ص238.

(8) البلاذري، المصدر نفسه، ص245.

(9) البلاذري، المصدر نفسه، ص465.

التعريف بمسمى الجزيرة الفراتية وموقعها وحدودها ونضاريسها:

أطلق الجغرافيون اسم الجزيرة على الجزء الشمالي من الأراضي المحصورة بين نهري دجلة والفرات⁽¹⁰⁾ وما يتبعها من الأقاليم والمدن الواقعة غربي دجلة وشرقي الفرات، فهي تشكل الجزء الشمالي من العراق والشمالي الشرقي من سورية والجنوبي.

من بلاد الأناضول في تركيا⁽¹¹⁾. وسبب تسميتها "جزيرة" كونها واقعة بين نهري دجلة والفرات، وتعرف بأنها "صحيفة الهواء جيدة الريح والنعاء واسعة الخيرات"⁽¹²⁾. وأطلق عليها أرض بلاد الرافدين وأيضاً حسب التسمية اليونانية "ميزوبوتاميا" أي بلاد ما بين النهرين⁽¹³⁾.

أما المناطق المجاورة للجزيرة الفراتية من جميع الجهات، فيذكرها بشيء من الدقة أبو الفداء الذي يقول: "فعلى هذا تكون بعض أرمينية و بعض الروم غربي الجزيرة وبعض الشام وبعض البادية جنوبها، والعراق شرقيها وبعض أرمينية شماليها"⁽¹⁴⁾ ويمكن إيجاز حدود الجزيرة بأنه يحدها من الشمال بلاد أرمينية و بلاد بيزنطية ومن جهة الغرب بيزنطية وإقليم الشام ومن الجنوب البادية وبلاد الشام، ومن الشرق العراق ولقد كان لموقع الجزيرة الفراتية، أثر كبير على استقرار السكان بها فقد كانت منطقة فاصلة بين الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية التي تنازعتها كل منهما.

¹⁰ (المؤيد عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر أبو الفداء، تقويم البلدان، دار الطباعة السلطانية، باريس، 1830، ص273. أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإصطخري، مسالك الممالك، مطبعة بريل، مدينة ليدن الهولندية، 1927، ص71. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، 4ط، د.ت، ص5.

¹¹ (عز الدين أبو عبدالله محمد بن علي بن إبراهيم ابن شداد، الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، تحقيق: يحيى زكريا عبارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1991، 39/3.

¹² (أبو القاسم بن حوقل النصيبي، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992، ص189، ياقوت الحموي، معجم البلدان، 134/2.

⁽¹³⁾ مجموعة من المؤلفين، الموسوعة العربية، دار الفكر، ط1، دمشق، 2002، 597/7.

⁽¹⁴⁾ (أبو الفداء، تقويم البلدان، ص273.

ويعرف ياقوت الحموي الجزيرة الفراتية بقوله: "هي المنطقة الواقعة بين دجلة، والفرات وتقع شمال العراق ومجاورة لبلاد الشام"⁽¹⁵⁾. والتي تمتد من تكريت على دجلة، إلى الحديثة وعانة على الفرات جنوباً، ثم تتجه شمالاً إلى منابع النهرين التي يقترب بعضها من بعض كثيراً⁽¹⁶⁾. وتضم كل ما حوى النهرين من مدن كالموصل⁽¹⁷⁾ وسنجار⁽¹⁸⁾ وجزيرة ابن عمر⁽¹⁹⁾ نصيبين⁽²⁰⁾ ورأس العين⁽²¹⁾ وماردين⁽²²⁾ وديار بكر⁽²³⁾ وميافارقين⁽²⁴⁾ والرقعة⁽²⁵⁾ والرها⁽²⁶⁾ وغيرها من المدن والبلدات، وقد ذكر الفلقشندي حدود الجزيرة الفراتية فقال

¹⁵ () ياقوت الحموي، معجم البلدان، 134/2.

¹⁶ () شميساني، مدينة ماردين، ص 14.

¹⁷ () الموصل: بالفتح وكسر الصاد: المدينة المشهورة العظيمة إحدى قواعد بلاد الإسلام قليلة النظير كبيراً وعظماً وكثرة خلق وسعة رقعة فهي محط رحال الركبان ومنها يقصد إلى جميع البلدان فهي باب العراق ومفتاح خراسان ومنها يقصد إلى أذربيجان. قالوا وسميت الموصل لأنها وصلت بين الجزيرة والعراق وقيل وصلت بين دجلة والفرات وقيل لأنها وصلت بين بلد سنجان والحديثة وقيل بل الملك الذي أحدثها كان يسمى الموصل. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 223/5-224.

¹⁸ () سنجان: مدينة مشهورة من نواحي الجزيرة بينها وبين الموصل ثلاثة أيام وهي في لحف جبل عال ويقولون إن سفينة نوح عليه السلام لما مرت نطحته فقال نوح: هذا سنُّ جبلٍ جار علينا فسميت سنجان، قال ابن الكلبي: إنما سميت سنجان وآمد وهيت باسم بانيتها. المصدر نفسه، 262/3.

¹⁹ () جزيرة ابن عمر: بلدة فوق الموصل بينهما ثلاثة أيام ولها رستاق مخضب واسع الخيرات وأحسب أن أول من عمرها الحسن بن عمر بن خطاب التغلبي وكانت له امرأة بالجزيرة وذكر قرابه سنة 250هـ، وهذه الجزيرة تحيط بما دجلة إلا من ناحية واحدة شبه الهلال. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 138/2.

²⁰ () نصيبين: هي مدينة عامرة من بلاد الجزيرة على جادة القوافل من الموصل إلى الشام، المصدر نفسه، 288/5. وقد وصفها ابن حوقل فقال هي من أجل بقاع الجزيرة وأحسنها. ابن حوقل، صورة الأرض، ص 191. وهي تقع في جنوب تركيا حالياً مقابل مدينة القامشلي في الجانب السوري.

²¹ () رأس العين: مدينة كبيرة مشهورة من مدن الجزيرة تقع بين حران، وديسر، ونصيبين، ياقوت الحموي، معجم البلدان، 14/3.

²² () ماردين: قلعة مشهورة على قنة جبل الجزيرة مشرفة على ديسر ودارا، ونصيبين، وذلك الفضاء الواسع وقدامها ربض عظيم فيه أسواق كثيرة وخانات، ومدارس، وربط، وخانقاهات، ودورهم فيها كالدرج كل دار فوق الأخرى، وكل درب منها يشرف على ما تحته من الدور ليس دون سطوحهم مانع، وعندهم عيون قليلة الماء وجل شربهم من صهاريج معدة في دورهم والذي لا شك فيه أنه ليس في الأرض كلها أحسن من قلعتها ولا أحسن ولا أحكم، البغدادي، صفى الدين عبد المؤمن ابن عبد الحق، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجليل، بيروت، ط 1، 1992، 1219/3. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 39/5.

"يحيط بها الفرات من حدود بلاد الروم وهو طرف الحد الغربي الجنوبي للجزيرة، فيمتد الحد الجنوبي الغربي مع الفرات إلى ملطية⁽²⁷⁾ إلى سميساط⁽²⁸⁾ إلى قلعة الروم إلى البيره إلى منبج إلى السن إلى الرقة إلى قرقيا إلى الرحبة إلى هيت إلى الأنبار، ثم يخرج الفرات عن تحديد الجزيرة ويعطف الحد من الأنبار وتكرت وهي على نهر دجلة إلى بالس، إلى حديثة على دجلة، إلى الموصل ثم يعطف الحد من الموصل، إلى جزيرة ابن عمر إلى آمد، ثم يسير الحد غرباً ممتداً بعد أن يتجاوز آمد، إلى حدود أرمينية، إلى حدود بلاد الروم، إلى الفرات عند ملطية من حيث وقع الابتداء فعلى هذا يكون بعض أرمينية وبعض الروم غربي الجزيرة وبعض الشام وبعض البادية جنوبها، والعراق شرقها وبعض أرمينية شمالها تتبع إقليم الجزيرة"⁽²⁹⁾ [وتنقسم الجزيرة الفراتية إلى عليا وسفلى وتضم العليا أهم المدن وهي: الرقة، رأس العين، حران، الرها، ماردين، ميّافارقين، آمد، نصيبين، الموصل، سنجان، جزيرة ابن عمر، وأما السفلى فتضم مدن: الرمادي، الحلة، تكريت، هيت، وغيرها من المدن، وموضوع البحث سيكون عن مدن الجزيرة الفراتية العليا في تركيا] وقد وصف الجزيرة ابن حوقل فقال: الجزيرة إقليم جليل بنفسه شريف بسكانه، كانت معدن الأبطال، وعنصر الرجال وينبوع الخيل⁽³⁰⁾.

⁽²³⁾ آمد: أعظم مدن ديار بكر وأجلها قدراً وأشهرها ذكراً وآمد بلد قديم حصين ركين مبني بالحجارة السود على نهر دجلة محيطة بأكثره مستديرة به كالهلال. المصدر نفسه، 56/2؛ ابن حوقل، صورة الأرض، ص 201. وهي اليوم في عداد الأراضي التركية.

⁽²⁴⁾ (ميّافارقين: أشهر مدينة بديار بكر، ومعنى اسم ميّافارقين (ميّا) اسم الأودية (وفارقين) اسم امرأة بنتها فكأنهم يقولون أودية فارقين، ابن شداد، الأعلام الخطيرة، 260/3. وتقع اليوم في تركيا واسمها حالياً سيلفان (Silvan).

⁽²⁵⁾ الرقة: هي مدينة مشهورة على الفرات بينها وبين حران ثلاثة أيام معدودة في بلاد الجزيرة لأنها من جانب الفرات الشرقي. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 59/3.

⁽²⁶⁾ الرها: مدينة بالجزيرة بين الموصل والشام بينهما ستة فراسخ سميت باسم الذي استحدثها وهو بالرها بن البلندي ابن مالك بن دعر، المصدر نفسه، 106/3. وبعد ذلك سميت بأورفا أيام العثمانيين.

⁽²⁷⁾ ملطية: بلدة مشهورة من بلاد الروم وهي تتاخم بلاد الشام وهي للمسلمين ونغر من ثغورهم. المصدر نفسه، 192/5.

⁽²⁸⁾ سُميساط: مدينة على شاطئ الفرات الغربي في طرف بلاد الروم. المصدر نفسه، 258/3.

⁽²⁹⁾ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1922، 314/4.

⁽³⁰⁾ ابن حوقل، صورة الأرض، ص 191.

ويطلق البعض على الجزيرة الفراتية اسم " أقور " أو " أثور " ويظهر أن هذا الاسم كان مستعملاً قبل الإسلام عند غير العرب بدليل أن أكثر المؤرخين والرحالين لم يستعملوا هذا الاسم، إلا ما كان من المقدسي، حيث جعل عنوان الحديث عن إقليم الجزيرة الفراتية جملة " إقليم أقور " في كتابه " أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم " (31) وحين تحدث ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان عن كلمة " أقور " ذكر أن هذا الاسم يطلق على كورة من كور الجزيرة (32) ولعل هذه الكورة هي الموصل حيث أورد في موضع آخر أن الموصل كانت تسمى بـ " أثور " أو " أقور " ولم يجزم بذلك حيث قال " أو يطلق على الجزيرة بأسرها " (33).

وقد حاول ابن شداد أن يزيل الشك عما تردد فيه ياقوت الحموي. حيث ذكر أن الجزيرة تعرف بجزيرة أثور لمدينة كانت تسمى بهذا الاسم، آثارها باقية قريباً من الموصل (34).

وترجع تسمية الإقليم بـ " الجزيرة الفراتية " إلى أن نهر الفرات يحيط به من جهات الغرب، والشمال، والجنوب، ويمتد الفرات في أراضي الجزيرة أكثر من امتداد دجلة فيها، وعلاوة على ذلك فإن البعض يشير إلى أن المدن الفراتية الواقعة غربي الفرات تنسب إلى الجزيرة، وهذا ما يجعل المدن والقرى الواقعة على جانبي الفرات الشرقي والغربي تشكل نسبة كبيرة من أرض الجزيرة فلعل ذلك أيضاً مما يسوّغ إطلاق هذا الاسم على الجزيرة بأسرها من باب إطلاق الخاص على العام لاسيما إذا كان هذا الخاص يشكل نسبة كبيرة من هذا العام (35).

وقد تميزت الجزيرة الفراتية منذ القدم وحتى حقبة متأخرة من العصور الإسلامية بموقعها الجغرافي و(الاستراتيجي) المهم، فهي صلة الوصل بين بلاد الشام والعراق من جهة، كما أن ثغورها ربطتها بالبلاد المجاورة كالدولة البيزنطية من جهة أخرى.

(31) شمس الدين أبو عبد الله محمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة بريل، ط2، مدينة ليدن الهولندية، 1906، ص136.

(32) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1/92.

(33) المصدر نفسه، 1/238.

(34) ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 3/4.

(35) الخرعان، عبدالله بن عبدالرحمن بن زيد، إقليم الجزيرة الفراتية في عهد الدولة الأموية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية، قسم التاريخ، 1989، ص5.

وقد تميزت بالموارد الطبيعية التي ساعدتها على تكوين موارد اقتصادية من إنتاجها المحلي، بالإضافة إلى غناها السكاني المتنوع بين طوائف متعددة، مما جعلها تختلف عن غيرها بالصبغة السكانية وبالتمازج الذي حصل بين هذه الطوائف وأنتج مجتمعاً متحضراً واشتهرت مدن الجزيرة: كالموصل وماردين ونصيبين والرقعة والرها لدى الرحالة والجغرافيين فوصفوها بأفضل الصفات، وكانت هذه المدن مراكز اقتصادية تجارية، وزراعية، وصناعية، ومراكز علمية، وفكرية مهمة.

ينقسم إقليم الجزيرة الفراتية على أساس وجود القبائل العربية التي دخلت الإقليم قبل الإسلام، حيث ينقسم إلى ثلاث ديارات ونسب كل قسم إلى القبيلة التي سكنته وهذه الأقسام هي: ديار بكر، ديار ربيعة، وديار مضر.⁽³⁶⁾ فبكر⁽³⁷⁾ وربيعة⁽³⁸⁾ ومضر⁽³⁹⁾، قبائل عربية كبيرة سكنت الجزيرة الفراتية منذ القدم، فاصطبغت أراضي الجزيرة باسمها فديار بكر تقع في شمالي الجزيرة، وهي بلاد واسعة كثيرة الخيرات تنسب إلى بكر بن وائل، وحدودها غرب دجلة من بلاد الجبل المطل على نصيبين إلى دجلة وأهم مدنها: آمد، ماردين، ميافارقين، حصن كيفا⁽⁴⁰⁾، أرزن⁽⁴¹⁾،⁽⁴²⁾. وتقع ديار ربيعة إلى الشرق والجنوب من أراضي

³⁶ (ابن شداد، الأعلام الخطيرة، ج 3، ق 1، ص 40، المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص 137. شمساني، مدينة ماردين، ص 15.

³⁷ (بكر: قبيلة عظيمة من العدنانية تنسب إلى بكر بن وائل ابن قاسط بن هنب بن أقصى بن دعمي بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، مؤسسة الرسالة، ط 8، بيروت، 1997، 93/1.

³⁸ (ربيعة: حي من مضر من العدنانية، وهم بنو ربيعة بن نزار بن مضر، المصدر نفسه، 424/2؛ علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار المعارف، ط 5، القاهرة، د.ت، ص 10.

³⁹ (مضر: قبيلة عظيمة من العدنانية نسبة إلى مضر بن نزار بن معد بن عدنان وامتدت ديارها بالقرب من شرقي الفرات نحو حران والرقعة وشمشاط وكانت ديارهم بالجزيرة بين دجلة والفرات، ابن حزم، المصدر نفسه، 1107/3. الحسن بن أحمد ابن يعقوب الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد الحوالي، مكتبة الإرشاد، ط 1، صنعاء، 1990، ص 75.

⁴⁰ (حصن كيفا: بلدة مشرفة على دجلة، بين آمد وجزيرة ابن عمر، ياقوت الحموي، معجم البلدان، 265/2، وهي عبارة عن قلعة عظيمة وحصينة، ابن حوقل، صورة الأرض، ص 202. والشائع الآن من اسمها في تركيا "حسن كيف".

الجزيرة بين الموصل ورأس العين، وهي أكثر ديار الجزيرة اتساعاً، وفيها أعظم المدن قاعدتها الموصل ومن مدنها: نصيبين، جزيرة ابن عمر، رأس العين، سنجار، دارا⁽⁴³⁾، كفرتوثا⁽⁴⁴⁾، بلد⁽⁴⁵⁾، أذرمة⁽⁴⁶⁾، دُنيسر⁽⁴⁷⁾، الخابور⁽⁴⁸⁾،⁽⁴⁹⁾.

أمّا ديار مضر فهي غرب الجزيرة في حوض الفرات الأوسط، ومن أهم مدنها: حرّان⁽⁵⁰⁾، الرها، الرقة، سروج⁽⁵¹⁾، قرقيسيا⁽⁵²⁾، بالس⁽⁵³⁾، سُميساط، هيت⁽⁵⁴⁾، عانة⁽⁵⁵⁾،⁽⁵⁶⁾.

(41) أَرزن: مدينة مشهورة قرب خلاط ولها قلعة حصينة وكانت من أعمر نواحي أرمينيا وقد عدّ قومُ أَرزن من أطراف ديار بكر مما يلي الروم وقوم يعدونها من نواحي الجزيرة، ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1/150.

(42) ابن شداد، الأعلام الخطيرة، 6/1.

(43) دارا: بلدة بين نصيبين وماردين، وهي ذات بساتين ومياه جارية. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/418. وهي في تركيا.

(44) كفرتوثا: قرية كبيرة من أعمال الجزيرة بين دارا ورأس العين. المصدر نفسه، 4/468.

(45) بَلْدُ: مدينة فوق الموصل على دجلة، وهي ذات مزارع كثيرة، المصدر نفسه، 2/481.

(46) أذرمة: من ديار ربيعة قرية قديمة، وفيها نهر يشقها وينفذ إلى آخرها وعليه في وسط المدينة قنطرة معقودة بالصخر والحص وعليه رحى ماء، المصدر نفسه، 1/132.

(47) دنيسر: بلدة عظيمة مشهورة من نواحي الجزيرة قرب ماردين بينهما فرسخان، ولها اسم آخر يقال لها فوج حصار، المصدر نفسه، 2/478.

(48) الخابور: اسم لنهر كبير بين رأس عين والفرات من أرض الجزيرة وهو ولاية واسعة وبلدان جمّة غلب عليها اسمه فنسبت إليه من البلاد قرقيسيا وماكسين والمجلد وعربان، وأصل هذا النهر من العيون التي برأس عين وينضاف إليه فاضل الهرماس ومد، وهو نهر نصيبين فيصير نهرًا كبيرًا ويمتد فيسقي هذه البلاد ثم ينتهي إلى قرقيسيا فيصب عندها في الفرات. المصدر نفسه، 2/334.

(49) ابن شداد، الأعلام الخطيرة، 3/5.

(50) حرّان: مدينة مشهورة من جزيرة أقور وهي على طريق الموصل والشام. وقيل إن أول من بناها هاران أخو إبراهيم عليه السلام، وكانت منازل الصابئة، وعلا شأنها في عهد مروان بن محمد. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/234. وهي اليوم في عداد الأراضي التركية.

(51) سروج: بلدة قريبة من حران من ديار مضر. المصدر نفسه، 3/216. وتقع في الأراضي التركية.

(52) قرقيسيا: بلد على نهر الخابور عند مصب في نهر الفرات. المصدر نفسه، 4/428.

(53) بالس: بلد بين حلب والرقة وكانت على ضفة الفرات الغربية. المصدر نفسه، 1/328.

(54) هيت: سميت بذلك لأنها هوة في الأرض، هي بلدة على الفرات فوق الأنبار مجاورة للبرية، المصدر نفسه، 5/420.

(55) عانة: بلد مشهور بين الرقة وهيت، وهي مشرفة على الفرات. المصدر نفسه، 4/72.

(56) ابن شداد، الأعلام الخطيرة، 3/6. الإصطخري، مسالك الممالك، ص 53.

وكثيراً ما ذكر الجغرافيون ديار ربيعة وبكر معاً باسم ديار ربيعة، ويردون السبب في ذلك إلى أن القبيلتين من ربيعة، فابن حوقل قال: فأما الجزيرة التي بين دجلة والفرات فتشتمل على ديار ربيعة ومضر⁽⁵⁷⁾ كما أن ياقوتاً الحموي ذكر أن الجزيرة تشتمل على ديار مضر وديار بكر.⁽⁵⁸⁾

قدم الوجود العربي في الجزيرة الفراتية:

تعدُّ الجزيرة الفراتية من أقدم الأقاليم التي سكنتها قبائل العرب، سواء كانوا من أهل الحضر أم من أهل المدر، إذ كانوا يجدون فيها ما يلائم ويصلح لمعاشهم البسيط ولرعي مواشيهم، فينتقلون فيها من مكان إلى آخر من دون أن يتعرضوا لاستقلالهم أحد، أو يتدخل في أمورهم غير شيوخهم وأمراء عشائرهم، وقد أنشؤوا فيها حضارة عريقة، ما زالت آثارها شاخصة إلى يومنا هذا مع مرور عشرات القرون من السنين، كما تركوا أثرهم الواضح وطابعهم العربي المميز في حياة هذا الإقليم، وكان لهم نتاجهم الأدبي العربي الخالص، وأبرز ما وصلنا منه شعر الشاعر التغلبي عمرو بن كلثوم أحد أصحاب المعلقات السبع الذي كان من مواليد الجزيرة الفراتية.

وتدل أعلامها وأسماء مواضعها على قدم الوجود العربي فيها كباعربايا أو بيث عربايا في المصادر السريانية، وهو اسم لثلاثة أماكن يسكنها العرب منذ القدم، وأطلقت المراجع الفارسية على منطقة نصيبين وما حولها اسم عربستان، أي بلاد العرب، كما أطلق سترابو(ت:23م) الجغرافي المعروف على مناطق الجزيرة في جنوب المنطقة الكردية اسم بلاد العرب، والأسماء المتداولة بين العرب منذ صدر الإسلام لأقسام الجزيرة التي ثبتها البلديون والمؤرخون العرب القدامى بعد ذلك في مؤلفاتهم هي ديار ربيعة وديار مضر وديار بكر، ويشير إسمها إلى أصل ساكنيها، وهو دليل واضح على أن العرب يشكلون أكثرية سكانية منذ القدم.

(57) ابن حوقل، صورة الأرض، ص189.

(58) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/134.

إن سكنى القبائل العربية في الجزيرة الفراتية يعود إلى عدة قرون قبل الإسلام، حيث هاجروا إليها من موطنهم الأصلي شبه الجزيرة العربية، واستقروا في مناطق مختلفة منها، وكانت هجرتهم إلى إقليم الجزيرة متواصلة وفي مراحل تاريخية متباعدة، حيث كانت تلك الأرض تمثل امتداداً طبيعياً ومقداراً حيوياً لهم، وكانت الجزيرة العربية يوم ذاك تمثل خزاناً هائلاً يزدحم بالسكان، فلم يجد بدأ من إفاضة ما يزيد على حاجته، وكان انتقال الجماعات البشرية جملة أو أفراداً ظاهرة عامة في الشرق، فلم يقتصر نشاط المجتمع العربي في شبه جزيرة العرب على تنقل الأفراد، أو على هجرات القبائل وتمازجها داخل الجزيرة فحسب، وإنما تعدى ذلك إلى أطرافها، وكان هناك تمدد لا ينقطع نحو الأطراف الشمالية خصوصاً، وقد يكون هذا التمدد بطيئاً لا يُشعر به أحياناً، وواضحاً أحياناً حتى يثير النزاع والخصومات، ولكنه في كل الأحوال كان متصللاً وقل أن يتوقف، وبذلك كانت جزيرة العرب مصدراً أساسياً لكل الموجات العربية والأقوام العربية القديمة ومنذ الألف الرابع قبل الميلاد، وكان الآراميون الذين استوطنوا الجزيرة الفراتية وبعض مناطق سورية آخرهم، وشكلوا ثقلاً بشرياً مهماً في الجزيرة، ترك آثاره الثقافية والحضارية فيها وفي عموم المنطقة منذ هجرتهم إليها. وتعد سنة (612ق.م) وهي السنة التي سقطت فيها نينوى وزالت دولة الآشوريين بداية لهجرات عربية ضخمة أخرى إلى الجزيرة الفراتية، فقد حدثت هجرة واسعة إلى الجزيرة، امتدت شمالاً إلى نصيبين وديار بكر، وإلى ما وراء الرها وسهل أنطاكية، حتى صارت الأقاليم الشمالية لما بين النهرين بعد قرن من سقوط نينوى تُعرف باسم عربايا، وقد أقامت بعض القبائل العربية إمارات مستقلة في الجزيرة، منها إمارة الحضر التي حكمتها سلالة عربية مدة ثلاثة قرون، وكان أول حكامها أميراً عربياً اسمه سنطروق، ورد ذكره في نقوش اكتشفت هناك، نصت على أن أباه يدعى نصرأ وأن لقبه "ملك العرب"، واستناداً إلى الطبري فإن حكام هذه الدولة كانوا من قبائل قضاة⁽⁵⁹⁾، ويروي ياقوت الحموي: "إن بني قضاة لما افترقوا سارت قبيلة منهم إلى أرض الجزيرة، وعليهم ملك يقال له الضمين بن جهلمة أحد الأحلاف، فزلوا في مدينة

(59) عبد الحكيم الكعبي، الجزيرة الفراتية وديارها العربية، صفحات للنشر، ط، 1 دمشق، 2009، ص 49-50.

الحضر"، واستمرت مملكة الحضر حتى حكم الملك الساساني سابور الأول (241-272م)⁽⁶⁰⁾.

وتشير بعض الدراسات إلى أن العرب استقروا على ضفاف دجلة والفرات منذ العصور السابقة للميلاد، فقد استقر الآشوريون- وهم فرع من الأقاليم العربية القديمة التي كانت تقطن أصلاً في شبه الجزيرة العربية وهاجروا منها- في الجزء الشمالي من العراق. ولا يعرف بالضبط متى كانت هجرة هؤلاء العرب.

استطاع الآشوريون أن يؤسسوا مملكة آشور التي استمرت من (2000-612 ق.م) واتخذوا من نينوى عاصمة لدولتهم. وبسبب استقرار هؤلاء الآشوريين في الجزيرة الفراتية أطلق عليها اسم جزيرة آشور، أو آثور، أو آفور.

وقد تمكن الآشوريون من توسيع مملكتهم خلال المدة التي حكموا فيها المنطقة، والتي بلغت من القوة بحيث سيطرت في مرحلة اتساعها على منطقة الشرق الأوسط كلها، ومن ضمنها آسيا الصغرى، وسواحل إيجه، ومصر، والخليج العربي، وعليلام، هذا عدا فتوحاتهم للمناطق الجبلية في الشرق والشمال حتى بلاد أرمينية، وكانت لهم أربعة عواصم اتخذوها خلال مدة حكمهم: العاصمة الأولى آشور، والثانية كالح، وتقع شرقي الموصل، والثالثة نينوى، والرابعة دورشروكين شمال شرقي الموصل.

ومن الموجات العربية القديمة الأخرى التي استقرت في منطقة الجزيرة الفراتية، الكلدانيون الذين أسسوا مملكة لهم استمرت زهاء قرن من الزمان بين سنتي (626-539 ق.م)⁽⁶¹⁾.

يبدو أن سيطرة القبائل العربية على منطقة الجزيرة الفراتية كان في زمن سيطرة ملوك الطوائف الفرثيين والسلوقيين. ويؤكد ذلك ما ذكره جواد علي من أن القبائل العربية سيطرت على شواطئ الفرات وهيمنت عليها في أيام السلوقيين⁽⁶²⁾. كما يشير أحمد سوسة إلى أن النفوذ العربي في هذه الحقبة امتد إلى ما وراء مدينة سنجار فوصل إلى الخابور ونصيبين.

⁽⁶⁰⁾ ياقوت، معجم البلدان، 267/2.

⁽⁶¹⁾ العمري، الجزيرة الفراتية من الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، ص 53-54.

⁽⁶²⁾ علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1980، 604/2.

وبذلك يمكن القول إن مرحلة النفوذ العربي بدأت خلال مرحلة الاضطرابات التي كانت قائمة في منطقة الجزيرة، بسبب ما كان بين ملوك الطوائف والسلوقيين من خلاف. فأنشأت القبائل العربية حكومات يمكن أن نطلق عليها مصطلح مشيخة أو إمارة. وكان حجم هذه المشيخات يتوسع أو يتقلص بحسب قوة الحكام⁽⁶³⁾.

ويظهر من جغرافية سترابو أن أرض الجزيرة ومنطقة الفرات والبادية المتصلة بالشام كانت في حكم سادات القبائل. وكان أتباعهم من العرب يشتغلون بالرعي، وبعضهم يشتغل بالزراعة وآخرون بالتجارة، وقسم منهم كانوا أعراباً يتنقلون في البادية.

وقد استغل هؤلاء العرب طبيعة أرضهم فكانوا يجبون العشر من التجار، أو يشتغلون هم أنفسهم بالتجارة، أو يقومون بنقل التجارة لحساب غيرهم من التجار⁽⁶⁴⁾.

لم يتوقف العرب عند حدود المشيخات، بل تعدوه إلى إنشاء إمارات عربية في الجزيرة وعلى أطرافها، ومن تلك الإمارات إمارة الحضر، التي تأسست في القرن الثالث قبل الميلاد. ثم أصبحت فيما بعد مملكة الحضر.

كما نشأت إمارة الرها وتطورت إلى مملكة في سنة (142ق.م)، واستمرت حتى سنة (216م)، حيث ضمها الرومان إليهم بعد القضاء على آخر ملوكها.

وظهرت إمارة عربية في سنجار في نفس المرحلة التي قامت فيها مملكة الرها، وزال حكمها في عهد حاكمها (معنو) سنة (115م) على يد الرومان⁽⁶⁵⁾.

على الرغم من تلاشي الممالك العربية، والإمارات التي أنشأها العرب في بعض مدن الجزيرة الفراتية، إلا أن العرب ظلوا يقطنون المنطقة، كما استمر نفوذهم قوياً فيها لدرجة أن بعض القبائل العربية المستقرة في المناطق الواقعة تحت سيطرة بيزنطة عرضت على الإمبراطور البيزنطي يولييان خدماتها ضد الفرس سنة (363م). وعقد بينهما ما يشبه الاتفاق الذي يوضح العلاقات بين الطرفين، وكان ضمن بنوده أنه إذا حدث أن أحل أحد الطرفين

⁽⁶³⁾ المرجع نفسه، 600/2.

⁽⁶⁴⁾ المرجع نفسه، 606/2.

⁽⁶⁵⁾ (العمرى، الجزيرة الفراتية من الفتح الإسلامي حتى نهاية الدولة الأموية، ص56.

بالاتفاق، فإن ذلك يؤدي إلى خروج الطرف الآخر عليه. وفي هذا ما يدل على قوة العرب وأثرهم في المنطقة.

وعلى العموم فقد كان العرب يحالفون القوى الكبيرة المؤثرة في المنطقة، ويقدمون لها الخدمات مقابل الحصول على الأرزاق. من ذلك ما يذكره أحد مرافقي الإمبراطور البيزنطي يوليان، بأن الجيش البيزنطي عندما غادر الرقة في سنة (361م) في طريقه إلى قرقيسيا، وقف ينتظر وصول المساعدات العربية التي كانت بحاجة إليها. وهناك توافدت إليه زعماء القبائل العربية فانضموا إلى قواته، مقابل دفع أرزاقهم. وحين حرم البيزنطيون العرب من أرزاقهم، قاموا بغارات على الجيش البيزنطي، وتسببوا في تدهور القوات البيزنطية وإبعادها عن الحدود الفارسية. وهذا دليل على مكانة العرب كقوة عسكرية في منطقة الجزيرة في تلك المرحلة.

كما انضمت مجموعة من القبائل العربية إلى الفرس، وساهمت معهم في القتال ضد بيزنطة. وساهم أيضاً عرب الحيرة بقيادة المنذر بن النعمان في قتال الفرس للبيزنطيين.

وعقدت القبائل العربية أيضاً مع الفرس معاهدات في بعض الأحيان، لتوضيح العلاقات بين الطرفين. وأهمها دفع الأرزاق للعرب مقابل وقوفهم مع الجيوش الفارسية. كما فعل العرب الذين تحالفوا مع البيزنطيين من قبل.

وعلى الرغم مما هو معروف عن انقسام ولاء العرب بين الفرس والبيزنطيين. فإن هذا الانقسام لم يكن واضحاً بشكل كبير في القرن الرابع الميلادي، ذلك أن الغساسنة عرفوا بولائهم للبيزنطيين، وصل نفوذهم في بعض مراحل حكمهم إلى أرض الجزيرة الفراتية، وتحالف قسم منهم مع الفرس، ووقفوا في وجه أبناء قبيلتهم الذين تحالفوا مع بيزنطة.

كان عدد القبائل العربية في منطقة الجزيرة في نمو مستمر، ويرجع ذلك إلى تتابع هجراتهم. فقد تدفقت القبائل العربية إلى المنطقة إبان سيطرة البيزنطيين والفرس عليها، وأبرز تلك الهجرات هجرة بطون من قبائل الأزد التي لحقت بمن سبقها منهم إلى المنطقة، ومن تلك البطون ربيعة، وعمران، وبنو عمر بن عدي، وبنو حوالة بن الهنو⁽⁶⁶⁾. ولحقت قضاة بمن سبقها منهم، ونزلت ببعض مدن الجزيرة وأطرافها، وقد أوضح البكري في إحدى رواياته

⁶⁶() المصدر نفسه، ص 57-58.

مناطق نزول قضاة وبطونها فقال: " وسارع عمرو بن مالك التريدي في تزيد وعشم ابني حلوان بن عمران، وجماعة من علاف إلى أطراف الجزيرة، ثم خالطوا قراها وعمرانها وكثروا بها...". ونزلت بعض بطون قضاة أرض عبقر وامتدت إلى آمد، وميافارقين⁽⁶⁷⁾.

كما تتابعت بطون نزار بن معد إلى منطقة الجزيرة، وقد خرجت إياد وبطونها من قمامة، ونزلت على ضفاف الفرات، وخالطوا أرض الجزيرة، ونزل بعضهم منطقة الموصل واستقروا بين الحصنين في قرية الحرجية⁽⁶⁸⁾. وخرجت بكر بن وائل من ظواهر نجد وأطراف الحجاز وقمامة، وانتشرت في بادئ الأمر باليمامة إلى أطراف العراق ومناصرها، وناحية الأبله، إلى هيت، وما والاها من البلاد. ثم نزلت أرض الجزيرة⁽⁶⁹⁾. في حصن كيفا، وآمد وميافارقين، وسعرت، وحيزان، وما تخلل ذلك من البلاد، وأطلق على المنطقة التي نزلوها اسم ديار بكر⁽⁷⁰⁾ ولحقت عنزة، وضبيعة ببكر بن وائل.

وفي نفس المرحلة التي خرجت فيها قبيلة بكر إلى الجزيرة الفراتية خرجت قبيلة تغلب⁽⁷¹⁾. وقد أوضحت بعض الدراسات بأن هجراتهم كانت في مرحلة حكم ذي نواس على اليمن أي حوالي سنة (480م). ويرى كندرمان بأن استقرار تغلب في منطقة الجزيرة استغرق قرناً، ذلك أن هجرتهم كانت بطيئة وعلى مراحل ولم تنته إلا في العهد الإسلامي، واستقروا في المنازل التي عرفت فيما بعد باسم ديار ربيعة. وقد اعتنقت تغلب النصرانية التي انتشرت في منطقة الجزيرة الفراتية، وظلت على نصرانيتها حين فتح المسلمون الجزيرة ودخلت تحت طاعتهم. إلا أنها رفضت دفع الجزية للمسلمين، ووافقت على دفع الصدقة مضاعفة⁽⁷²⁾. ومما يؤكد استقرار تغلب في منطقة الجزيرة امتهاها للزراعة وتربية المواشي، حتى وصفهم البلاذري تبعاً لذلك بأنهم أصحاب حرث ومواشي.

⁶⁷() البكري، معجم ما استعجم، 1/22-23.

⁶⁸() المصدر نفسه، 1/71.

⁶⁹() المصدر نفسه، 1/85-86.

⁷⁰() ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/494.

⁷¹() البكري، معجم ما استعجم، 1/85-86.

⁷²() الكعبي، الجزيرة الفراتية وديارها العربية، ص123.

استمر سيل الهجرات العربية في التدفق إلى منطقة الجزيرة، فلاحق عدد آخر من بطون ربيعة بمن سبقهم من بكر وتغلب، ونزلوا فيها. فقد خرجت النمر وغفيلة اللتان كانتا في عارض اليمامة فنزلتا عانة وما دونها، إلى بلاد بكر بن وائل وما خلفها من بلاد قضاة(73) كما خرجت قبيلة مضر إلى الجزيرة الفراتية بعد خروج ربيعة. فقد ذكر البكري أن قبيلة مضر لم تزل في منازلها من قحاة، وأن هجرتهم من منازلهم كانت بعد خروج ربيعة من قحاة. ومن المحتمل أن هجرات مضر إلى منطقة الجزيرة الفراتية قد تمت على مراحل كما هو حال ربيعة وبطونها.

ونزلت طيء فيها، وكذلك كل من النمير، وعقيل، وتنوخ في القرن الخامس الميلادي، واستقروا في بادية سنجار، واعتنق أكثرهم النصرانية، وانشؤوا لهم كنائس وأديرة عديدة(74). وهكذا يمكن القول بأن الجزيرة الفراتية كانت عربية بغالبية سكانها في العصور التي سبقت الإسلام، فقد سكنتها قبائل يمانية وقيسية، ومنهم من استقر، ومنهم من عاش حياة البداوة. وأشهر القبائل المستقرة الأزدي، وطيء، وقضاة، وإياد، وبكر، وتغلب، وشيبان، وعزرة، وضبيعة، والنمر، وغفيلة، وعقيل، وتنوخ، وغيرها.

تواريخ الهجرات وأسبابها:

أ - تواريخ الهجرات العربية إلى الجزيرة الفراتية:

تفرقت تلك القبائل العربية بعد أن كثرت بطونها، فتوزعت على بلاد العرب، وتشير المصادر الأولى إلى ثلاث هجرات رئيسة إلى الجزيرة الفراتية:

1 - الهجرة الأولى:

حدثت في القرن الثالث الميلادي بسبب الصراع القاسي بين قبائل إياد وربيعه ومضر، ما أدى إلى أن تغادر بعض عشائر من إياد سهل قحاة متجهين نحو العراق، وليقيموا هناك رداً من الزمن، ثم يتوجهوا شمالاً ليستقر بهم الأمر في تكريت في أعلى السواد جنوب الجزيرة

⁷³ () البكري، معجم ما استعجم، 86/1.

⁷⁴ () المصدر نفسه، 87/1.

الفراتية، بينما غادرت مجموعات أخرى من إياد إلى الموصل ومناطق مختلفة من الجزيرة، ليجدوا هناك أبناء عموماتهم من بكر بن وائل قد استقروا قبلهم فيها.

ولقبيلة إياد بن نزار خير مطول في كتب التاريخ والأدب، يتحدث بالتفصيل عن قصة رحيلهم عن موطنهم الأصلي قمامة، ومع الاختلاف بين بعض الروايات فإن المتفق عليه أن إياداً، بعد أن كثر عددهم، خالفوا إخوتهم من مضر وربيعة، ما كان سبباً في نشوب نزاع بينهم، أدى إلى خروج إياد من قمامة، وبعد أن طال بهم التطواف انتهى أمرهم بالوصول إلى سواد العراق، ثم استطالوا على الفرات، حتى خالطوا أرض الجزيرة، ووقعت بينهم وبين الفرس الدولة الساسانية حروب أدت إلى جلائهم عن أرض العراق إلى إقليم الجزيرة، وقد هلك كثير منهم في هذه الحروب، وتشتت جمعهم، ونزلت طوائف منهم أطراف الشام، ولحق فريق منهم ببلاد الروم.

ويروي المسعودي أن سابور بن هرمز المعروف ب سابور ذي الأكتاف (310-379م) ملك الفرس لم يرق له ما كان لإياد من غلبة على أرض السواد، كانت سيدة الموقف فيه بعد وفاة هرمز، وكانت إياد تصيف بالجزيرة وتشتي بالعراق، فأراد سابور الانتقام من إياد وإخضاعها للساسانيين، وينسب إلى رجل من إياد يدعى لقيط شعر ينذر به قومه، ويخبرهم بقوم الفرس، وكان لقيطاً حبيساً عندهم. ولكن إياد استمرت بغاراتها على الفرس، ولم يأخذوا الحذر بما كتب لهم، فوجه إليهم كتاباً آخر يخبرهم فيه أن الفرس عسكروا وحشدوا، وأنهم سائرون إليهم، ومع أن إياد لم تحفل بإنذاره، إلا أن موقف لقيط هذا كان يمثل بادرة وعي عند العربي في تلك الحقبة المتقدمة، وقد فاجأت جيوش سابور إياداً، وأوقعت فيهم، ولم ينج منهم إلا من لحق بأرض الروم، وخلع سابور بعد ذلك أكتاف من ظفر بهم من العرب، فسمي سابور ذا الأكتاف، ويبدو من تلك الروايات أن إياداً كانت قد استقلت في تلك الحقبة في أرض الجزيرة التي سكنتها منذ زمن، ولم تخضع لسلطان الفرس⁽⁷⁵⁾. وفي رواية أخرى للمسعودي ملخصاً أن إياداً رجعت من أرض الروم بعد وفاة سابور ذي الأكتاف، ولكنها دخلت ضمن قبائل ربيعة من ولد بكر بن وائل، حيث عظم شأن ربيعة في تلك الحقبة

(75) الكعبي، الجزيرة الفراتية وديارها العربية، ص 60-61.

وغلبت على السواد، بذلك تكون إياد قد صارت في جملة ربيعة، ويفهم من ذلك أن إياداً لم تتمكن من أن تستعيد مكانتها السابقة، فدخلت في قبائل ربيعة التي هي من بكر بن وائل بعد أن كانت قد كسبت مكانة وسلطاناً في تلك المرحلة.

2 - الهجرة الثانية:

كانت في حدود القرن الخامس الميلادي، وذلك عندما غادرت تغلب، وهي فرع مهم من ربيعة، منازلها من تمامة بسبب خلاف مع إخوانها من بكر بن وائل، أدى إلى رحيل التغلبيين، وهم الذين طالما كانوا متزعمين على ربيعة ويدهم لوائها، وبعدها تفرقوا رداً من الزمن في أماكن متعددة وصلوا الجزيرة الفراتية، كما هاجرت في هذه المرحلة أيضاً قبائل أخرى من ربيعة مثل النمر وغفيلة، حيث سكننا في عانة وتخوم الجزيرة، بينما ذهبت بكر إلى تخوم السواد وهيت والمناطق المجاورة⁽⁷⁶⁾، ومن الراجح أن تكون تغلب هي أول من نزل الجزيرة من قبائل ربيعة، وتبعها بنو النمر بن قاسط، وقد سكن التغلبيون في سنجار ونصيبين اللتين في ديار ربيعة.

3 - الهجرة الثالثة:

إن أضخم هجرات للقبائل الشمالية العدنانية إلى الجزيرة الفراتية هي تلك التي حدثت في أواخر القرن السادس ومطلع القرن السابع لأسباب اقتصادية وخلافات اجتماعية بين بعض بطون وعشائر القبائل العدنانية في شمال جزيرة العرب، فضلاً عن أسباب وأحوال وعوامل أخرى كثيرة⁽⁷⁷⁾.

ب - أسباب الهجرات:

لقد تنوعت الأسباب التي أدت إلى خروج العرب من الجزيرة العربية إلى مناطق متفرقة في الشمال ومنها الجزيرة الفراتية، فمن العلماء من عزا خروجهم إلى عوامل جغرافية، تركزت في تغير مناخ الجزيرة العربية التي كانت توصف بجودة مناخها وكثرة مياهها، وما لبث

⁷⁶() البكري، معجم ما استعجم، 86/1.

⁽⁷⁷⁾ الكعبي، الجزيرة الفراتية وديارها العربية، ص62.

المناخ أن تحول تدريجياً إلى الجفاف، فاختلفت العديد من الواحات، مما أدى إلى عدم كفاية موارد الجزيرة العربية للمستقرين بها، فأخذوا بالهجرة منها.

درج معظم الباحثين والمؤرخين عند حديثهم عن هجرة القبائل العربية من موطنها الأصلي في شبه جزيرة العرب إلى الأقاليم المجاورة على أن يعزوها إلى سببين هما:

1- العامل الاقتصادي:

حيث الجذب والجفاف في شبه الجزيرة العربية، يرافقه زيادة في عدد السكان، وهي من الأسباب المهمة للهجرة إلى مواضع أخرى فيها متسع من العيش الأفضل⁽⁷⁸⁾.

2- العامل الاجتماعي:

كانت القبائل العربية قبل هجرتها إلى منطقة الجزيرة الفراتية، في وضع غير مستقر، بسبب ما كان يحدث بينها من حروب ووقائع، وتعدت هذه الخلافات إلى بطون القبيلة الواحدة، مما جعل اجتماعها في منطقة واحدة أمراً مستحيلاً⁽⁷⁹⁾. والواضح من إحدى روايات البكري، أن الصدامات القبلية كان لها أثر كبير في هجرة هذه القبائل حيث قال: "وأقام ولد معد بن عدنان ومن معهم من أولاد أدد أبي عدنان بن أدد، بعد خروج قضاة من قمامة في بلادهم وديارهم وأقسامهم التي صارت لهم، ثم مقاتلة مضر وربيعة أبناء نزار ولد قنص بن معد، فأخرجهم من مساكنهم ومراعيهم، وغلبوهم على ما كان بأيديهم فأنحاز ولد سنام بن معد إلى ما يليهم من البلاد، وتفرقت طوائف من أولاد قنص بن معد في العرب وبلادها فلما رأَت القبائل ما وقع بينها من الإختلاف والفرقة، وتنافس الناس في الماء والكأ والتماسهم المعاش والمتسع وغلبة بعضهم بعضاً على البلاد والمعاش، واستضعاف القوي الضعيف، انضم الذليل منهم إلى العزيز، وحالف القليل منهم الكثير، وتباين القوم في ديارهم ومحالهم، وانتشر كل قوم فيما يليهم..."⁽⁸⁰⁾.

⁽⁷⁸⁾ المرجع نفسه، ص 63.

⁽⁷⁹⁾ (البكري، معجم ما استعجم، 1/85-86.

⁽⁸⁰⁾ (المصدر نفسه، 1/52-53.

كما ذكر أيضاً: "فاجتمعت نزار بن معد على قضاة، وأعانتهم كندة، واجتمعت قضاة وأعانتهم عك والأشعرون فاقتتل الفريقان فقهرت قضاة وأجلوا عن منازلهم وخرجت فرقة من بني حلوان بن عمران يقال لهم بنو تزييد بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاة ورئيسهم عمرو بن مالك التيزيدي فزلوا عبقر من أرض الجزيرة"⁽⁸¹⁾.

كما كانت بكر بن وائل، وتغلب من أكبر بطون ربيعة بن نزار - على خلاف مستمر بسبب حادثة مقتل كليب سيد تغلب الذي قتله جساس بن مرة من بني بكر بن وائل⁽⁸²⁾، والتي أدت إلى نشوب حرب البسوس التي استمرت أربعين عاماً⁽⁸³⁾، وتصاعدت حدة الخلاف بين بكر وتغلب، ونتج عن ذلك انقسام بطون ربيعة، فانضمت النمر، وغفيلة إلى تغلب، وعنزة، وضبيعة إلى بكر بن وائل، واستمرت الحروب والوقائع بين هذه القبائل، مما أدى إلى اضطراب أوضاعهم الاجتماعية وتنافرهم، فاضطروهم ذلك إلى التنقل من بلد إلى بلد، وخرجوا من أراضيهم، وهاجروا إلى أطراف العراق، وامتدت هذه القبائل حتى خالطت أرض الجزيرة.

ومن الأسباب الاجتماعية الأخرى التي دفعت بعض القبائل إلى الهجرة من أراضيهم، هو زيادة عدد أفراد أبناء بعض القبائل مثل إياد التي زاد عدد أفرادها⁽⁸⁴⁾.

ومع أهمية هذه العوامل فإن هناك أمراً لا بد من أخذه في الحسبان، وهو أن الأرض المحيطة بشبه جزيرة العرب تشكل امتداداً طبيعياً لها، وأن سكانها حيث ينتقلون من مكان لآخر داخل وطنهم إنما يرحلون إلى أرض وقوم يحملون السمات نفسها، ويتكلمون اللغة ذاتها، ولكن سكان الإقليم المجاورة ينعمون بحياة أكثر استقراراً وتحضراً، ولهذا فإن سبب الهجرة أحياناً قد يكون حالة وعي مدني، ونزوع حضاري إلى حياة التمدن والاستقرار⁽⁸⁵⁾.

⁸¹ المصدر نفسه، 20/1-22.

⁸² المصدر نفسه، 85/1.

⁸³ المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 189-190.

⁸⁴ البكري، معجم ما استعجم، 70/1-71.

⁸⁵ الكعبي، الجزيرة الفراتية وديارها العربية، ص 61.

الخاتمة

يمكننا عدُّ هذه الدراسة لإقليم الجزيرة الفراتية ذات أهمية، إذ أنها كشفت عن أحداث حقبة تاريخية مهمة في تاريخ العرب والمسلمين وتاريخ الوجود العربي في الجزيرة الفراتية العليا في تركيا، فقد شهدت تلك الحقبة مرحلة التكون العربي والإسلامي الجديد، واستعداد العرب لحمل رسالتهم الإنسانية العظيمة، وكان هذا الإقليم قد استدعى اهتمام الباحثين من مؤرخين وجغرافيين، فعدّوا له الفصول في كتبهم، وتحدثوا عن مدنه وقراه وعن أحواله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

تميزت هذه المنطقة بموقع جغرافي فريد، وبأهمية حيوية من الناحيتين العسكرية والتجارية، فضلاً عما حوته أرضها من خيرات وموارد مائية وفيرة ومحاصيل متنوعة، ساعدت على قيام حضارة عربية عريقة فيها منذ أقدم العصور، في الوقت نفسه الذي جعلها محطاً لأطماع الدول الأجنبية الكبرى آنذاك، وهم الساسانيون والبيزنطيون.

لقد تواصلت هجرات القبائل العربية الحجازية العدنانية، ربعة ومضر وبكر من شمال شبه جزيرة العرب إلى هذا الإقليم لأحوال وأسباب متعددة، بدءاً من القرن الثالث حتى القرن السادس الميلادي، وغدت لها أرض الجزيرة دياراً، سميت بأسماء تلك القبائل، قد سبقت هذه الهجرات هجرات عربية أخرى، بدأت وتواصلت منذ الألف الرابع قبل الميلاد، وكان مصدرها جميعاً شبه الجزيرة العربية، وكان الآراميون آخر تلك الأقوام العربية الذين استوطنوا في الجزيرة بين سنتي 1500-1200 ق.م، وتركوا بصماتهم الحضارية والسياسية الواضحة في عموم المنطقة، وقد نجحت بعض القبائل العربية في إقامة دولة مستقلة وقوية وحظيت باهتمام الدول الكبرى آنذاك، فسعت إلى محالفتها وكسب ودها أحياناً، أو إلى مهاجمتها ومحاوله القضاء عليها أحياناً أخرى.

من الناحية السياسية شكل إقليم الجزيرة في ذلك العصر منطقة احتكاك وتصادم حربي بين الدولتين المتنافستين آنذاك: الساسانية والبيزنطية، ودرت على أرضه حروب ومعارك طاحنة بينهما طوال القرن السادس ومطلع القرن السابع الميلادي، كان موقف العرب وتأثيرهم السياسي خلال ذلك يزداد، ونفوذهم ووعيهم يتعاظم، حتى راحت الدولتان تحسبان لهم

حساباً خاصاً في تعاملهما معهم، ففي الوقت الذي كانت فيه تتحالف مع هذا الطرف العربي أو تتقرب إلى ذلك، كانت تمارس سياسة التفرقة والتهجير للقبائل العربية بغية تفتيت وحدتها وإضعافها أحياناً، أو تلجأ إلى أسلوب العنف والقوة للحد من قوتها ونفوذها أحياناً أخرى، ولكن العرب المسلمين بفضل وحدتهم وإيمانهم برسالتهم تمكنوا في مطلع القرن السابع الميلادي من دحر هاتين الدولتين وتحرير الأراضي العربية، فكان الانتصار في معركتي القادسية واليرموك بداية لمرحلة جديدة في حياة العرب والعالم.

وقد حررت معظم مدن الجزيرة الفراتية صلحاً على يد القائد عياض بن غنم سنة 639م/هـ 18، وهو ما كان يؤكد المستوى الحضاري الذي كان عليه أهل الجزيرة ورغبتهم في الحياة الآمنة والتحرر من النفوذ الأجنبي، كما كان ذلك استجابة للسياسة الإسلامية والمبادئ السامية التي حملها الفاتحون، وجسدت بعض جوانبها معاهدات الصلح التي أبرمها الفاتحون مع أهل الجزيرة، فكانت هذه المعاهدات تعبيراً عن روح العدالة والتسامح والاحترام التي جاء بها الإسلام الحنيف تجاه معتنقي الأديان الأخرى.

من خلال البحث في موضوع الجزيرة الفراتية تبين أنها كانت إقليمياً مستقلاً بذاته اقتصادياً واجتماعياً وإدارياً وعسكرياً، فعلى الرغم من الطبيعة الجغرافية الواحدة لبلاد الشام إلا أن الجزيرة الفراتية كان لها كيانها المستقل، كما أن الجزيرة شكلت بوابة اتصال بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى كأرمينيا وأذربيجان وما نتج عن هذا الاتصال التجاري من اتصال حضاري وثقافي وتبادل خبرات وحدوث اختلاط سكاني بين المنطقتين.

ويلاحظ من خلال الدراسة تميز الجزيرة الفراتية بطبيعتها السكانية من مسلمين ونصارى من عرب وسريان وأكراد ويهود، وشهدت الجزيرة الفراتية حركة عمرانية واسعة بعد الفتوحات الإسلامية وما كان من تأثير الفتوحات الإسلامية على المنطقة تمثلت بإنشاء مدن مثل الرافقة وجزيرة ابن عمر وغيرها من المدن التي قاموا بتوسيعها وإضافة منشآت عديدة شغلت دوراً اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً مهماً.

وننتج عن استقرار القبائل العربية في الجزيرة الفراتية بعد الفتح أن تداخلت مساكنها، وكان لهذا التداخل أثر كبير على الاستقرار في الجزيرة، إذ أدى إلى صراع كبير بين قبيلتي قيس

وتغلب، وكان له أثر على الوضع العسكري في منطقة الثغور، فقد أدى انشغال المسلمين بجروهم الداخلية إلى سحب بعض المرابطين للاستعانة بهم، فاستغل البيزنطيون ذلك، وتمكنوا من إعادة سيطرتهم على بعض الثغور والحصون الجزرية. من ذلك: أن الحروب التي وقعت بين قيس وتغلب، وما قامت به قيس من الاستعانة ببعض المرابطين من رجالها أدى إلى استيلاء البيزنطيين على قلعة كمخ.

وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج المهمة نوجزها على النحو الآتي:

- يراد بالجزيرة الفراتية العليا المنطقة الشمالية بين نهري دجلة والفرات وهي تركيا حالياً.
- فتحت أرض الجزيرة الفراتية على عهد الخليفة عمر بن الخطاب سنة 18هـ/639م إما صلحاً أو حرباً.
- مثلت الجزيرة الفراتية في العصر الأموي ولاية قائمة بذاتها ضمت ثلاثة كور هي: ديار بكر، ومضر، وربيعة. وتمتعت بأهمية استراتيجية واقتصادية كبيرة بالنسبة للدولة الأموية، بحكم موقعها المتوسط بين العراق والشام وأرمينية، وكذلك بحكم مواردها الطبيعية والزراعية فضلاً عن أنها واحدة من أغنى الأمصار الإسلامية من حيث الموارد المالية التي وفرتها لبيت المال.
- كما تبين من خلال البحث أنه كان للقبائل القاطنة في أرض الجزيرة أثر كبير في صياغة الأحداث السياسية في الإقليم. فقد كان يسكن الإقليم قبائل عدة وأهمها الآتي:
 - أ- قبيلة قيس ب- قبيلة تغلب ج- قبيلة بكر بن وائل.
- هذا البحث عن الجزيرة الفراتية يُظهر انتماء هذا المصر للأرض العربية، ويؤكد موقعه الاستراتيجي، وأهميته في ضمان حدود الأمة الإسلامية، وحمايتها.
- وفي النهاية نسأل الله أن يوفقنا لما يحب ويرضاه وأن ينال هذا البحث الرضا والاستحسان والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

المصادر والمراجع

- الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، مسالك الممالك، مطبعة بريل، مدينة ليدن الهولندية، 1927.
- البغدادي، صفى الدين عبد المؤمن ابن عبد الحق، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، ط1، بيروت، 1992.
- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5، د.ت.
- الخرعان، عبدالله بن عبدالرحمن بن زيد، إقليم الجزيرة الفراتية في عهد الدولة الأموية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية، قسم التاريخ، 1989.
- ابن شداد، عز الدين أبو عبدالله محمد بن علي بن إبراهيم، الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، تحقيق: يحيى زكريا عبارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1991.
- شميساني، حسن، مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 1515م/921هـ، دار عالم الكتب، ط1، بيروت، 1987.
- أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق: عبدالله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف بيروت، 1987.
- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1980.
- أبو الفداء، المؤيد عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر، تقويم البلدان، دار الطباعة السلطانية، باريس، 1830.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، ط4، القاهرة، د.ت.

- القلقشندي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1922.
- القلقشندي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، ط2، بيروت، 1980.
- القلقشندي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد، قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1982.
- كحالة، عمر رضا، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت، 1997.
- الكعبي، عبد الحكيم، الجزيرة الفراتية وديارها العربية، صفحات للنشر، ط1، دمشق، 2009.
- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة العربية، دار الفكر، ط1، دمشق، 2002.
- المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة بريل، ط2، مدينة ليدن الهولندية، 1906.
- النصيبي، أبو القاسم بن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992.
- الهمداني، الحسن بن أحمد ابن يعقوب ، صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد الحوالي، مكتبة الإرشاد، ط1، صنعاء، 1990.
- ياقوت الحموي، ابن عبد الله الرومي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977.

العلاقة بين اللهجة الماردينية واللغة العربية الفصحى

خالد أحمد عبدالقادر المشهداني

Dr. Anbar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı
Bölümü, dr_khalid2004@yahoo.com.

مقدمة

تتمتع اللغات الإنسانية بصفات وظواهر عديدة، منها ما يكون مشتركاً بين بعضها البعض، ومنها ما تختص بها بعض اللغات لتمييز عن البعض الآخر. واللغة العربية شأنها في هذا شأن بقية اللغات؛ إذ اتصفت بظواهر وخصائص أهمها ظاهرتا الإعراب والاشتقاق، وكذلك الترادف والاشتراك اللفظي والتضاد وغير ذلك من الخصائص¹. وهذه اللغة ليست نسيج وحدها بين لغات البشر، بل هي واحدة من هذه اللغات؛ كان يجري عليها من القوانين اللغوية ما يجري على أية لغة أخرى؛ فيؤدي ذلك إلى انتقالها وتطورها وتغيرها². وبهذه اللغة العربية تكلمت شعوب وأمم شتى بعد انسياح الإسلام في بلدان المعمورة، ومنها البلاد غير العربية التي التزمت بهذه اللغة هويةً وتاريخاً؛ فكتب بها علماء هذه البلدان مؤلفاتهم وكتبهم التي تركوها لنا شاهداً على تمسكهم واعتزازهم بها لها باعتبارها لغة القرآن الكريم. وكان العلماء يفتخرون أيما افتخار بأنهم حُسبوا عرباً لالتزامهم بهذه اللغة مشافهةً وتحريراً. ومن وراث اللسان العربي في بلاد الترك، عرب مدينة ماردین الذين يسمون بالْحَلْمِيِّين؛ إذ إنهم لا يزالون يتكلمون اللغة العربية في تعاملاتهم اليومية. لكن هذه اللغة التي يتكلمونها ليست

¹ ينظر: حاتم صالح الضامن، فقه اللغة، مطبعة دار الحكمة، الموصل، 1990، ص 55 وما بعدها.

² حسام سعيد النعيمي، أصوات العربية بين التحول والثبات، مطبعة دار الحكمة، جامعة الموصل، 1989، ص 11.

هي العربية الفصحى تمامًا، وإنما طرأ عليها بعض التغيرات الصوتية كالإمالة والإبدال والحذف وغير ذلك من الظواهر اللغوية؛ مما حوّلها إلى لهجة يومية للخطاب يعتز بها أهلها الناطقون بها. وقد قمنا في هذا البحث برصد هذه اللهجة من ألسن أهلها، فوجدنا أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعربية الفصحى، وأن أصولها الأولى لم تخرج عن نطاق اللغة الأم - يعني الفصحى - التي حفظتها لنا المعاجم والقواميس القديمة؛ فأثرنا دراستها من خلال بعض ألفاظٍ قليلةٍ منها، متأملين مافيها من استبدالات وتغيرات صوتية يمكن القول إنها مشتركة بين أغلب ألفاظها. ومن خلال دراستنا هذه تأكدنا من إثبات حقيقة لغوية علمية بهذا الصدد، وهي: إن لهجة أهالي ماردین إنما هي صنو العربية الفصحى، وإنها تعود إليها عودة الفرع إلى أصله. وتجدد الإشارة أيضاً إلى أن هناك بعض الألفاظ في هذه اللهجة لانصب لها من الفصاحة؛ ولذلك فهي دخيلة على العربية وهي ليست موضوع بحثنا هذا؛ لأنني لأشجع على ترويح الدخيل من الألفاظ ولا اصطناعه؛ كي لا يطغى على عربيتنا الفصيحة المعطاء.

الجذور الفصحى للألفاظ

إذا تفحصنا ألفاظ اللهجة الماردينية المتداولة في الحياة اليومية، فإننا نجد أغلب هذه الألفاظ تعود إلى الأصول الفصحى من لغتنا العربية، لكن الذي حدث هو إنه بمرور القرون والأجيال ابتعدت هذه الألفاظ عن الفصاحة التي نشدها والتي رسخت في المعاجم القديمة. وبرأي أن هذا الابتعاد له أسباب منها، إن كثرة تداول المفردة اللغوية على ألسنة الناس وشيوع استخدامها اليومي يؤدي إلى سرّيان بعض الظواهر اللغوية عليها لكي تكون خفيفة على اللسان فيسهل استعمالها. ومن أهم هذه الظواهر اللغوية الطارئة عليها هي ظاهرة الحذف، كحذف الحركة أو الحرف من الكلمة. فكما هو معروف، إن المعاجم والقواميس اللغوية ضمت الألفاظ العربية التي مارس اللسان العربي التلّفُظَ بها ونُطِقَها. وإن الكثير من الكلمات كانت إبان عصر الفصاحة تستعمل على أصلها الفصحى الذي ثبت في المعاجم. وهذه الكلمات استهواها اللسان وارتاحت لها النفس، فظلت تستعمل رديحاً من الزمن على فصاحتها دونما أي تغيير، ولكن بعد دخول غير العرب في الإسلام وانتشار لغة القرآن على ألسنتهم ظهر اللحن والخطأ في نطق الألفاظ العربية الفصيحة. ولما كان الإنسان يميل بطبعه

إلى الخفة والسرعة في نطق الألفاظ كلما تسارعت به شؤون الحياة وتطورت مستلزماتها؛ فإنه وبلا شعورٍ منه يميل في نُطقه للألفاظ اللغوية إلى هذه السرعة والخفة؛ ولذلك فإنه قد يعتمدُ أو لا يعتمدُ حذفَ الحركة حيناً والحرف حيناً آخر، وربما حذف كليهما في آن واحد من المفردة اللغوية، وهو في هذا الحذف غير متقصد، وإنما هو أسير الظرف الكلامي الذي اقتضى ذلك. وإذا تكررت مثل هذه الممارسة اللغوية واستمرت عند الأفراد فعندئذ يحصل التغيير في الكلمة الواحدة أو الكلمات الكثيرات، وهذا معناه في النهاية جُنوحٌ عن العربية الفصحى الأصيلة إلى القريب منها، ومعناه أيضاً أن الألفاظ الجديدة الناجمة عن هذه الممارسات النُطقية ليست دخيلة على اللغة العربية الفصيحة، أي إن هذه الألفاظ التي جرى عليها التغيير ليست مستوردة من لغة أخرى غير اللغة العربية بل هي منها، لكنها أصيبت بزحزحة بسيطة عن الفصاحة ومالت إلى ما اصطُح عليه عند الدارسين بالعامية الدارجة بسبب ذلك التغيير. وكمثال على هذه الألفاظ: لفظة "وَلَدٌ"، فإنك لو ناديتَه مُتَبَعًا القواعد النحوية لقلت: يا وُلْدُ، وهذا تركيب فصيح لغةً ونحوًا. لكن بمرور الأزمان وجدنا في لهجة المصريين إذا نادى أحدهم ولدًا معينا أثناء حياتهم اليومية وبعيدًا عن قاعات الدرس والتعليم اللغوي، فإنه يناديه بعبارة: يا وُلْ، أو: يا وُلَا، فهذه اللفظة حُذِفَ منها حرف الدال، أي إن ظاهرة الحذف طرأت عليها، وهذا هو الترخيم نفسه المعروف في النداء، أو ربما حذفوا الألف من أداة النداء لينادوه ب: يَولَا. وفي بعض البلدان الأفريقية ينادون البنت التي اسمها "فاطمة" فيقولون: يا فاطنه، وهذا الاسم حصل فيه قلبٌ لحرف الميم إلى النون، أي إنها حصل فيها استبدالُ حرفٍ مكانَ حرفٍ آخر. إن مثل هذه التغييرات اللغوية لا يمكننا معرفة من هو أول الناطقين بها، ولا نعرف كذلك في أي ساعة أو أي يوم جرى أول تغيير على تلك الكلمات وغيرها، وإنما كل ذلك يجري بلا تأمل أو توقف من الإنسان، ودونما رصد لأول شخص لَفَطَها بلفظها الجديد. وهذا يعني أن التغييرات اللغوية تطرأ على الألفاظ دون علمٍ أو شعور من الإنسان الناطق بها، وهذا ماقرره عالم اللغة السويسري روسلو.³ ومن المعروف

³ ينظر: علي عبد الواحد وافي، اللغة والاجتمع، مطبعة البابي الحلبي، 1945، ص7 وما بعدها؛ خالد أحمد المشهداني، الأصول الفصحى لألفاظ اللهجات الدارجة، دار سعدالدين، دمشق، 2010، ص 31 وما بعدها.

لدى الدارسين أن ماردين انتشرت فيها اللهجة المُحَلِّمِيَّة، وهي لهجة عربية قديمة تحتوي على مفردات متنوعة، منها الفصحى والعامي والدخيل. وهذه اللغة الماردينية المعاصرة شاع فيها الكثير من الألفاظ القديمة التي كانت شائعة في لهجات العرب قبل الإسلام، ولم يعد لها وجود الآن إلا في المعاجم اللغوية القديمة، وإلا على ألسنة أصحابها الذين توارثوها عن آباءهم وأجدادهم جيلاً بعد جيل.⁴ وبعد استقراءنا لألفاظ اللهجة الماردينية ودراستها، وجدنا أنها ليست بعيدة عن الأصول الفصحى للغة العربية وإنما هي امتداد لها، ولا نتخرج إن قلنا: إن الذي طرأ عليها من تغيرات صوتية ودلالية ليست بدعاً من التغيرات التي تطرأ على أي لغة إنسانية أخرى. وسنتناول في هذا المبحث الأول روابط عودة هذه الألفاظ إلى أصولها العربية الفصيحة، ثم نتناول في المبحث الثاني التغيرات الصوتية والدلالية.

ومن ملاحظتنا على طريقة نطق أهالي ماردين لهذه الألفاظ أنهم عند التلظظ بالفعل الذي حرفه الأول مُشَدَّد، فإننا سمعناهم يلفظونه بالهمزة في أوله مظهرين صوت الهمز، فهم يقولون: إِدْعَبْ، وإِدْرُوش، بإثبات الهمزة في أول الفعل؛ لأن الدال مشدد فيه. أما عند تلفظهم للفعل الذي حرفه الأول غير مشدد، فإنهم لا ينطقون صوت الهمز في أوله وإنما يبدؤون بالفعل ساكناً في حرفه الأول. وكذلك ينطقون بعض الصفات والأسماء، فهم يقولون: نَفْطَسْ، وتَفَرَّجْ، ومُعَفَّنْ، ومَبَارَحَه، ولا يقولون: إنْفطس، وإتفرج، وإمعفن، وإمبارحه، أي إنهم لا يثبتون الهمز في أوائلها. ومن المعروف أن البدء بالسكان لم يألّفهُ اللسان العربي الفصحى، لكنه في اللسان العامي الدارج مألوف، وهو ما نلاحظه حتى في بعض البلدان العربية، وليس مقصوراً على لسان الساكنين غير بلاد العرب كأهالي ماردين من بلاد الترك. فقد سمعنا الكثير من الناس في بلدان شمال أفريقيا ينطقون الكلمة في مبدأ كلامهم بإسكان الحرف الأول منها.

وبعد هذا التمهيد الذي بيّنا فيه بعض الملاحظات العمومية عن اللهجة الماردينية، سنعرض نماذج عديدة للألفاظ التي نروم دراستها في هذا البحث، وهي جزء بسيط من الألفاظ الكثيرة التي تزخر بها هذه اللهجة؛ وذلك لأجل الوصول إلى حقيقة راسخة هي إن هذه

⁴ ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصحى والعامي والدخيل، مطبعة اليمامة، دمشق، 2011، ص15.

اللهجة التي يتكلم بها الماردينيون في حياتهم اليومية ما هي إلا من صميم اللغة العربية الفصيحة وليست بعيدة عنها، وهذه هي الحقيقة المقصودة التي أردنا إثباتها في بحثنا هذا.

الألفاظ:

أبو صفار: يُطْلِقُهُ أَهْلِي مَارْدِينِ عَلَى مَرَضٍ يَصِيبُ الطِّفْلَ فَيَصْفَرُّ مِنْ جَرَّائِهِ وَجْهَهُ وَلَوْ بَشَرْتَهُ. وَلَوْ عُدْنَا إِلَى الْمَعَاجِمِ الْعَرَبِيَّةِ لَوَجَدْنَا أَسْلَ هذا اللفظ فيها للدلالة على هذا المعنى الذي عند عوام الناس في ماردين. فالصَّفَرُ يقع في الكَبِدِ وَشَرَّاسِيْفِ الْأَضْلَاعِ، يُقَالُ إِنَّهُ يَلْحَسُ الْإِنْسَانَ حَتَّى يَقْتَلَهُ، وَرَجُلٌ مُصْفَرٌّ، أَي فِي بَطْنِهِ صَفَرٌ، وَالْإِنْسَانُ يَصْفَرُّ مِنَ الصَّفَرِ جَدًّا، وَالصُّفَارُ: صُفْرَةٌ تَعْلُو اللَّوْنَ وَالْبَشْرَةَ مِنْ دَاءٍ، وَصَاحِبُهُ مُصْفَرٌّ أَيْضًا.⁵ وفي هذا المرض قال أعشى باهلة:⁶

لَا يَتَّارَى لِمَا فِي الْقِدْرِ يَرْقُبُهُ وَلَا يَعْضُّ عَلَى شُرْسُوفِهِ الصَّفَرُ

مما سبق يظهر لنا أن هذه المفردة استعملت لدى الماردنيين بنفس لفظها ومعانيها الواردة في العربية الفصحى.

أطرش: استعملت هذه اللفظة كثيرًا في لسان أهل ماردين ليعنوا بها الإنسان الذي أصيب بالصَّمَمِ في أذنيه فما عاد يسمع، أو يطلقونها على الذي ضعف سمعه⁷، فالذي حاله هكذا قالوا عنه: أطرش. وهذا المعنى نفسه تحمله هذه اللفظة في العربية الفصحى، فالطَّرَشُ عند الفيروزآبادي: انسداد الأذن وثقل في السمع، وهو أهون الصَّمَمِ⁸، ويقال له: وَقَرٌ، فإذا زاد فهو صمم، وإذا زاد فهو طَرَشٌ.⁹

⁵ ينظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد كتاب العين، تح: مهدي الخزومي، وإبراهيم السامرائي، مطابع الرسالة، الكويت، 1980، 113/7؛ الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، المؤسسة العربية للطباعة، بيروت، (لا.ت)، 72، 73/2.

⁶ رودولف جاير، ديوان الأعشين، القاهرة، 1928، ص 268.

⁷ ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصحح والعامي والدخيل، ص 286.

⁸ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 287/2.

⁹ ينظر: الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري، فقه اللغة وسر العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، (لا.ت)، ص 109.

أقرع: الأقرع في لهجة الماردنيين تعني الأصلع¹⁰ الذي لاشعر في رأسه. وهذا الاسم في العربية الفصحى مشتق من الفعل قرع الذي له عدة معان منها: ذَهَبَ شَعْرُ رَأْسِهِ فهو أقرعٌ، والمرأة قرعَاءٌ، والجمع قرعٌ وقرعان. وهذا الفعل يحمل معنى التجريد من الشعر وغيره، فيقال: عودٌ أقرعٌ؛ إذا تجردَ من لحائه، ورياضٌ قرعٌ أي خالية من الكلا¹¹.

أشقد: في لهجة أهالي ماردين يكثر استعمال هذا التعبير عند البيع والشراء، فيقول المشتري لصاحب الحاجة: أشقد سعره/حقه؟ أي: كم هو ثمنه؟ أو بمعنى: أي شيء قدره؟ وهذه اللفظة مؤلفة من جزأين هما (أش) و(قد). وورد لفظ القَد في العربية الفصحى بمعنى القدر للشيء¹²، فقد جاء في معجم العين: قَدٌ مثلُ قَطْ، على معنى: حَسَبٌ، وتقول هذا على قَد هذا، أي على قدره¹³ نستنتج مما سبق أن لفظ (قَد) وحده هو الذي ورد في المعاجم الفصيحة بمعنى القدر للشيء، لكن السؤال الذي يرد إلى الذهن هو: إن الجزء الأول من الكلمة، ما معناه؟ وما الذي جيء به هنا ليتركب هذا اللفظ الدارج: أشقد؟ هذا ما سنعرضه في المبحث الثاني الخاص بدلالة الألفاظ.

إعقار: يطلقها أهالي ماردين على الأرض الكبيرة الواسعة التي اشتراها صاحبها لزراعتها، وهي تشمل الأرض الواسعة سواء أكان فيها الزرع أم لا. ولو نقرنا في المعاجم القديمة لوجدنا أن جذر هذه اللفظة له معنىً شبيه بهذا المعنى المقصود لدى عوام الناس في ماردين، فالعُقْرُ قَصْرٌ يكون مُعْتَمَدًا لأهل القرية يلجؤون إليه، وعُقْرُ الدارِ: محلَّةٌ بين الدار والحوض، كان هنالك بناءٌ أم لم يكن، ويقال: عُقْرُ الدارِ وعُقْرُ الدارِ، برفع العين ونصبها. والعقارُ، ضيعةُ الرَّجُلِ، وجمعه عقارات.¹⁴ وعند الفيروزآبادي جاء معنى العُقْرُ والعقار على شاكلة هذه المعاني¹⁵، وكل هذه المعاني قريبة من المعنى الذي أراده عرب ماردين من هذه اللفظة.

¹⁰ ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصحى والعامي والدخيل، ص 286.

¹¹ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 69/3.

¹² ينظر: المرجع نفسه، 337/1.

¹³ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 17/5.

¹⁴ ينظر: المرجع نفسه، 151/1.

¹⁵ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 96/2، 97.

أُفَاد: ويريدون بها الفؤاد لكن بتخفيف الهمز مع طروء تغييرات صوتية أخرى، وهي بهذا اللفظ عندهم تعني قلب الإنسان. وقد وجدنا بعض الباحثين يكتبها بدون همز في أولها ويخفف الهمزة في وسطها إلى الواو ويضيف قائلاً: إنهم يقولون عمن تَقَيًّا: رَدَّ فُؤَادَه - بدون همز - أي أفرغ مافي معدته من طعام وشراب، وكل ألم في المعدة يُسمونه وَجَعُ فُؤَادٍ، ويُسمون أعلى المعدة راس الفؤاد.¹⁶ ومهما يكن من خلاف في نطق هذه الكلمة إلا أن الأصل الفصح لها ثابت في معاجم العربية القديمة، فالتَفَوُّدُ بمعنى التَحَرُّقِ والتَوَقُّدِ، ومنه الفؤاد للقلب، أو هو ما يتعلق بالمرء من كَبِدٍ ورثة وقلب.¹⁷

إِمْبَارِحَه: البارحة في العربية الفصحى تعني أقربَ ليلَةٍ مَضَتْ¹⁸، تقول: لَقَيْتُهُ البارحة، وَلَقَيْتُهُ البارحة الأولى، وأصلها الفعل بَرِحَ بمعنى زال.¹⁹ وذكر ابن سَيِّدَةَ أن البارحة هي الليلة الخالية، أي التي مضت، وقال: إنها لا تُحَقَّرُ أي لا تُصَغَّرُ. ونقل ثعلب عن أبي زيد أنه قال: تقول مُذْ غُدُوَّةٍ إلى أن تَرَوَلَ الشَّمْسُ: رأيتُ اللَّيْلَةَ في منامي، فإذا زالت الشمس قلت: رأيتُ البارحة.²⁰ وفي لسان أهل ماردين تستعمل لفظة إِمْبَارِحَة أي البارحة بنفس المعنى الفصح الذي أوردناه عن المعاجم العربية القديمة؛ مما يدل على الرابط القوي بين مايتداوله العوام في هذه المدينة وبين الأصل الفصح لهذه اللفظة.

بَصْبَصَ: يطلق أهالي ماردين هذا الفعل على الشخص إذا نظر بدقةٍ وتمعنَّ إلى شيءٍ ما. وهذه اللفظة من الفصح المنسي، إذ ورد في أول معجم عربي وغيره: بَصَّ يَبْصُ بَصِيصًا بمعنى بَرِّقَ، والبَصَاصَة هي العين لأنها تَبْصُ أي تَبْرُقُ، وَيَبْصَبُ الجُرْوُ - ولدالكب - إذا فتح

¹⁶ ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصحى والعامي والدخيل، ص 211.

¹⁷ ينظر: الفيروزبادي، القاموس المحيط، 333/1.

¹⁸ ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تح: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، (ط2)، 1979، 355/1؛ الفيروزبادي، القاموس المحيط، 223/1.

¹⁹ ينظر: الجوهري، الصحاح، 355/1.

²⁰ ينظر: ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي، المحكم والحيط الاعظم، تح: عبد الستار فراج، مطبعة الباوي الحلبي، القاهرة، (ط1)، 1968، 325/3.

عينيه أو نظرقبل أن تنفتح عينه.²¹ وفي الحديث النبوي الشريف: (تمسك النار يوم القيامة حتى تبص كأنها متن إهالة).²² وقد ظلت هذه اللفظة سارية إلى يومنا هذا بنفس المعنى الفصيح على ألسنة أهالي مصر أيضاً وكذلك بعض العراقيين.

بَقْبَقُ: يستعملها سكان ماردين للفقاعات التي تعلق الماء عند غليانه، وكذلك للفقاعات التي تكثر على سطح ماء المطر الشديد الكثيف عند تجمعه على الأرض على شكل بُرْكٍ صغيرة. وفي العربية الفصحى ورد الجذر اللغوي لهذه اللفظة وهو: بَقَّ ليحمل لنا عدة معان، منها ما هو قريب من معناها العامي الذي قصده أهل ماردين. ففي تقسيم أبي منصور الثعالبي لأصوات الأشياء قال: البَقْبَقَةُ حكاية صوتِ الجَرَّةِ والكُوْزِ في الماء²³، وهذا المعنى نفسه ذكره لنا الفيروزآبادي أيضاً.²⁴

بَرَبْرَبِيَّة: تطلق عند أهل ماردين على الخصوم الذين يتسابقون فيما بينهم بالكلام السريع المتواصل الذي ربما يصل إلى حد الصياح والعياط، وهم يقولون لمن تكلم كلاماً كثيراً بلا فائدة: إنه يَبْرَبِر. ²⁵ وهذا الاستعمال له أصوله في اللغة العربية الفصحى من حيث اللفظ والمعنى معاً. والبَرَبْرُ - بالضم - الكثير الأصوات.²⁶ وتجدر الإشارة إلى أن لفظ بَرَبْرٍ مستعمل في اللغة الفارسية بمعنى الحَلَّاق²⁷؛ ويبدو لنا أن استعمالها بهذا المعنى لدى الماردينيين هو بسبب العلاقة الرابطة بين الحلاق وبين كثرة الكلام؛ إذ أن المعروف عند الناس

²¹ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 91/7؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 307/2؛ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد العليم الطحاوي وآخرين، الكويت، (لات)، 17/492، 491/.

²² ابن الأثير الجزري، مجد الدين المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: محمود محمد الطناحي، دار الفكر، 1979، 133/1.

²³ ينظر: الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 212/2؛ عبدالله الجبوري، تطور الدلالة المعجمية، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1423هـ / 2002م، 672/2.

²⁴ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 221/3.

²⁵ ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصحى والعامي والدخيل، 114/2.

²⁶ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 384/1، 385.

²⁷ داود الجلي، كلمات فارسية مستعملة في عامية الموصل، مطبعة العاني، بغداد، 1960، ص 16.

أن الحلاقين معروفون بكثرة الكلام مع الزبون عند مزاولتهم لحلاقة رأسه؛ ولذلك استعملت هذه اللفظة بمعناها الآخر وهو الحلاق لدى الفارسيين.

بَطَّحَ: إذا ضرب أحدهم شخصاً آخر فألقاه على الأرض فإنهم في ماردین يقولون: بَطَّحَهُ، وهم يطلقون أيضاً على الشخص الذي استلقى على الأرض برغبته وراحته أنه انبَطَّحَ. وهذا الفعل ومعناه في العامية الدارجة له أصوله الفصيحة، فيقال: بَطَّحَهُ، إذا ألقاه على وجهه فانبطح.²⁸ وفي اللهجة العراقية الدارجة أيضاً يستعمل هذا الفعل بضم أوله بمعنى إلقاء الشخص ورَمِيهِ على الأرض، والمُباطحة لديهم تعني المصارعة.²⁹

بَرَطِيلٌ: أصله الفصحى من الفعل بَرَطَلَ بمعنى رَشَى، والبرَطِيلُ حَجَرٌ أو حديد طويل صَلْبٌ يُنْقَرُّ به الرَّحَى، والمِعْوَلُ - أي الفأس -، والرَّشْوَةُ، والجمع بَرَاتِيل، يقال: بَرَطَلَ فلاناً أي رَشَاهُ فَتَبَرَطَلَ فَارْتَشَى³⁰، ومن أمثال العرب: البراطيلُ تَنْصُرُ الأباطيل.³¹ وهذا الفعل بمعنى الرشوة شائع على ألسنة أهالي ماردین بهذا المعنى الفصحى نفسه.

تَشَلَّحَ: ورد التشليحُ في العربية الفصحى بمعنى التعرية، وهي لفظة سوادية شائعة في أرض السواد أي العراق، يقال: شَلَّحَ فلانٌ، إذا خرجَ عليه قُطَاعُ الطريق فسلبوه ثيابه وعزَّوه منها.³² وفي الحديث النبوي الشريف ورد لفظ "الفارسُ المُشَلَّحُ"، وهو الذي يُعَزِّي الناسَ ثيابهم. وفي وصف الإمام علي (ض) للشَّراة، وهم فرقة من الخوارج، بأنهم خرجوا لصوصاً مُشَلَّحِينَ.³³ ولهذا اللفظ استعمال بمعنى آخر في بعض أصقاع اليمن إذ يُطلقون الشَّلحاء

²⁸ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 223/1.

²⁹ ينظر: المشهداني، الأصول الفصحى لألفاظ اللهجات الدارجة، ص 48.

³⁰ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 344/3.

³¹ الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، مجمع الأمثال، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجليل، بيروت، (ط2)، 1987، 136/1.

³² ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 240/1؛ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، تقديم عبدالله العلابلي، دار صادر، بيروت، (لا.ت)، 330/7.

³³ ينظر: ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، 498/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 332/7.

على السيف بلُغَتهم.³⁴ وهذا الفعل يستعمله أهل ماردين بكثرة للدلالة على نزع الإنسان لملابسه وتعرية جسمه، وهو نفس المعنى المستعمل في العربية الفصيحة. ولاغرابة إذا وجدنا اللفظ بنفس المعنى مستعمل عند العراقيين في لهجتهم الدارجة، فهم يقولون: شَلَّحَ واعبر³⁵، ويضربون قولهم هذا مثلاً للتعريض بمن يخالف العادات والتقاليد الصحيحة في إنجاز أمر من أمور الحياة ويحاول خرقها بأسلوب عاجل غير مقنع لأجل إتمام ذلك الأمر والخلاص منه.

تَوَنَّسَ: وتعني في لسان أهل ماردين المحادثة والمسامرة لأجل إراحة الخاطر والنفس والخلاص من رتابة الوقت الممل، فهم يقولون: إمشي نِتَوَنَّسْ عند فلان؛ أي نسهر عنده ونتحدث وتتسامر معه لأجل الأُنس بمجالسته.³⁶ وهذا اللفظ أصله الفصح: التَأَنَّسُ، من الأُنْس - بالضم - وهو ضد الوحشة، وَأَنَسَهُ ضُدُّ أَوْحَشَهُ، واستَأَنَّسَ: ذهبَ تَوَحُّشُهُ، ومنه سُمِّيَ الْبَشَرُ إِنْسَاءً، والواحد منهم إِنْسِيٌّ، والجمع أَنَاسِيٌّ.³⁷ وهذا اللفظ الدارج عند الماردينيين كما نرى له أصله الفصح في المعجم العربي وليس دخيلاً على السنة الناطقين به في هذه المدينة.

تَعَوَّقَ: في العربية الفصيحة معنى هذا الفعل من العَوَّقِ أي الحَبْسِ، والصَّرْفِ، والتشبيط كالتعويق، ومن يُعَوِّقُ النَّاسَ عن الخير، والجمع أعواق. وعوائق الدهر: الشواغل من أحداثه، ورجلٌ عَيْقٌ وَعَوَّقٌ وَعَيْقٌ أي ذو تعويقٍ وتريثٍ، بمعنى يُثَبِّطُ النَّاسَ عن أمورهم³⁸، وأيضاً رجلٌ عَوَّقَةٌ، ذو تعويقٍ وتريثٍ للناس عن الخير³⁹، ومن هذا المعنى قول أبي ذؤيب الهذلي:⁴⁰

ألا هل إلى أمّ الخُوَيْلِدِ مُرْسَلٌ بَلَى خَالِدٌ إِنْ لَمْ تَعَقَّهُ الْعَوَائِقُ

³⁴ ينظر: هادي عطية مطر الهلالي، دلالة الالفاظ اليمانية في بعض المعجمات العربية، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، (ط1)، 1988، ص 58.

³⁵ ينظر: عبدالرحمن التكريتي، جمهرة الأمثال البغدادية، دار الرشيد، بغداد، 1981، 223/3.

³⁶ ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصح والعامي والدخيل، ص 262.

³⁷ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 205/2.

³⁸ ينظر: المرجع نفسه، 279/3.

³⁹ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 173/2.

⁴⁰ ديوان الهذليين، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1965، ص 151.

وهذه المعاني التي يحملها هذا اللفظ كلها تدل على التأخير والترث، وهو المعنى الذي أَرادَه أهل ماردين عند استعمالهم اليومي لهذا الفعل، فهم يقولون عن شخصٍ ما: تَعَوَّق، إذا تأخر عن عمل شيء ما. وتجدر الإشارة إلى أن الفعل عَوَّقَ يستعمل بنفس هذا المعنى في لغة أهل اليمن أيضاً.⁴¹ إذ الحضارم - أهل حضرموت - ينطقونه للدلالة على نفس هذه المعاني.

خَرَمَش: يستعملها أهل ماردين لِحَدَشِ الوَجْهِ أو تَجْرِيحِ الجسم بالأظافر أو المخالب وإيذائه. وأصل هذه اللفظة في الفصحى يدل على الإفساد، فيقال: خَرَمَشَ الكتاب، والعمل، أي أفسدهما وشَوَّشَهُمَا⁴²، ومن الأمثال الدارجة في ماردين: (السَّنورة إذا ضربوها تَخَرَمَش)⁴³، أي إن الهرة إذا ضربتها تخرمشك وتؤذيك.

زَغِير: في العربية الفصحى صَغُرَ يَصْغُرُ صَغَرًا وَصَغَارًا، والصَّغَرُ مصدرُ الصَّغِيرِ في القَدْرِ، ويقال: تَصَاغَرَتِ إليه نفسه ذُلًّا ومهانة.⁴⁴ وقال الفيروزآبادي: إن الصَّغَرَ خِلافُ العِظَمِ في الجُرْمِ أي الحجم، والصَّغَارَةُ خِلافُ العِظَمِ في القَدْرِ أي قَدْرُ الإنسان، وصَغَرُهُ: جعله صغيرًا.⁴⁵ وبهذه المعاني الفصيحة تستعمل هذه اللفظة في اللسان المارديني لكنها بالزاي بدل الصاد فهم ينطقونه زغير بدلا من صغير، وهو ماسنعله في دراستنا هذه.

سَفُود: السَّفُود عند أهالي ماردين عبارة عن آلة من الحديد على شكل سِيخٍ أو شَيْشٍ تستعمل لِشَيِّ اللحم أو شَوَّيهِ.⁴⁶ وفي العربية الفصحى ورد السَّفُود بنفس هذا المعنى وغيره، ولفظه مُشتقٌّ من الفعل سَفَدَ سِفَادًا إذا نَزَا الدَّكْرُ على الأنثى، وعلى صيغة تَنُورُ أي سَفُود يكون معناه حَدِيدَةٌ يُشَوَّى بها، وتَسْفِيدُ اللحم: نَظْمُهُ في السَّفُود للاشتواء.⁴⁷ وقال أبو حاتم: السَّفُود - بضم السين وفتح ه مع تشديده - حَدِيدَةٌ ذات

⁴¹ ينظر: الهلالي، دلالة الألفاظ اليمانية في بعض المعجمات العربية، ص 113.

⁴² ينظر: الفراهيدي، كتاب العين؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 282/2؛ الرَّبِيدِي، تاج العروس من جواهر القاموس، 181/17.

⁴³ إسحاق أرملة السرياني، سلوى الرائدتين في أمثال ماردين، المطبعة السريانية، بيروت، 1927، ص 51.

⁴⁴ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 374/4، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 72/2.

⁴⁵ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 72/2.

⁴⁶ ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصحح والعامي والدخيل، ص 179.

⁴⁷ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 313/1.

شُعَبٍ مُعَقَّفَةٍ يُشَوِّى بِهَا.⁴⁸ وعند المستشرق رينهارت دوزي، السَّقُود: عُوْدٌ من حديد (شَيْش) يُنْظَمُ فِيهِ اللَّحْمُ لِئِشْوَى، وَيَجْمَعُ عَلَى أَسَافِد.⁴⁹

شَوَّيَّة: هذه اللفظة أصلها الفصيح من الفعل شَوَّى، لكن طرأت عليها تحويرات ليلفظها أهالي ماردین وغيرهم ويعنون بها القِلَّةَ والضَّالَّةَ للشيء فيقولون: شَوَّيَّة شَوَّيَّة، يعني رُوَيْدًا رُوَيْدًا، ويقولون: بَقِيَ شَوَّيَّة أي شيء قليل.⁵⁰ والشَوَّوَى في العربية الفصحى: البقايا، والشيء الحقير الهين⁵¹، ومن هذا المعنى قال الشاعر أبو ذؤيب الهذلي:⁵²

فإنَّ من القولِ التي لاشَوَّوَى لها إذا زال عن ظَهَرِ اللسانِ انفلاتها

والشَوَّوَى كذلك: رِذَالُ المَالِ، والشَّوَّوَايَةَ - مثلثة بالضم والفتح والكسر - بقية قومٍ أو مال هَلَكَ، والجمع: شَوَّوَايَا، وأشَوَّوَى: أَبْقَى من عِشَائِهِ بَقِيَّةً، واقتنى رِذَالَ المَالِ.⁵³ وقال يحيى بن سعيد: الشَوَّوَى هو الشيء اليسير الهين.⁵⁴

انْفُطَّسَ: هذا الفعل يُطْلَقُ الماردینيون على الشخص الذي غَرِقَ في الماء أو اختنق فمات، ويقولون عنه إنه فُطَّسَ وهو فاطِسٌ أي ميت. وهم في هذا الاستعمال الدارج لم يبتعدوا عن الاستعمال الفصيح لهذه اللفظة، فالفُطِيسَةُ هي جُثَّةُ الحيوان الميت إذا تفسَّخت، وفُطَّسَ يَفْطِيسُ فُطُوسًا أي مات، والفاطِسُ هو الذي يموت من غير داءٍ ظاهر، ومصدره

⁴⁸ ينظر: ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي، المخصص، دار الفكر، بيروت، 1978، 420/1.

⁴⁹ ينظر: رينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية، (ترجمة: محمد سليم النعمي)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1981، 83/6.

⁵⁰ ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصيح والعامي والدخيل، ص 189.

⁵¹ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 298/6.

⁵² ديوان الهذليين، 163/1.

⁵³ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 352/4.

⁵⁴ ينظر: عبد الله عبد الحميد سويد، و محمود سلمان، الأصول العربية الفصيحة لألفاظ اللهجة الليبية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته (ليبيا)، (ط1)، ص 85.

الفُطُوس.⁵⁵ وقد ذكر الفيروزآبادي معاني كثيرة لهذه اللفظة ومنها مايدل على الموت فقال:
وَفَطَسَ يَفْطِسُ فُطُوسًا؛ مات.⁵⁶

كُوَيْسٌ: بمعنى جيد في لسان أهل ماردين. وفي الفصحى لم نجدها بهذا اللفظ وإنما لها جذر لغوي فصيح هو الكَيْسُ الذي يعني العَلْبَةَ بالكِياسة، وهو خلاف الحُمُق⁵⁷، أي إنه دالٌّ على الجودة في الرأي والعقل والسلوك الخ من شؤون الحياة. ولفظ الكَيْسُ له عدة معانٍ منها هذا المعنى الذي يسعفنا في دراستنا هذه. والكَيْسُ كذلك تعني الظريف، ومصدره الكِياسة، والرَّجُلُ كَيْسٌ وجمعه أكياسٌ، والمرأة كُوسَى وجمعه كُوسٌ وكُوسِيَّات.⁵⁸ وقد كثر استعمال لفظ كُوَيْسٍ في اللهجة الداريجة لدى أهالي ماردين ليعنوا بها أن الشيء أو الشخص جيدٌ وحسنٌ في صفاته أو سلوكه، وهو نفس المعنى الفصيح لأصل هذه اللفظة إلا أنها طرأ عليها بعض التغييرات الصوتية. ومن أمثلتهم الشائعة: شابٌ كُوَيْسٌ ماعنده عَشا ليله⁵⁹، وكُوَيْسٌ في الخَلْقِ مثل الوَرْدِ في الطَبَقِ.⁶⁰ وفي ليبيا أيضًا كثر استعمال هذه اللفظة بمعنى جيد حسن، فيقولون: الجو اليوم كُوَيْسٌ أي جيد.⁶¹

لَحِيْفٌ: بمعنى اللِّحَافِ، وفي اللهجة الماردينية الداريجة هو مايتغطى به الإنسان عند نومه، ومن أمثلتهم الشائعة: لاتَجِرُّ اللَحِيْفَ لُصُوبَكَ، أي لاتَجِرُّ الأَمْرَ لُصَالِحِكَ.⁶² وفي العربية الفصحى، اللِّحَافُ والمِلْحَفَةُ والمِلْحَفُ هو اللباس الذي فوق سائر اللباس من دِتَارِ البَرْدِ ونحوه، والجمع اللِّحُفُ والمِلاحِفُ، وتَلَحَّفْتُ أي اتخذتُ لِنَفْسِي لِحَافًا، واللِّحْفُ معناه تغطيتك الشيء باللحاف، يقال: لَحَفْتُ الرَّجُلَ أَلْحَفُهُ لِحْفًا إذا طرحتَ عليه اللحاف أو

⁵⁵ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 216/7؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 337/16.

⁵⁶ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 246/2.

⁵⁷ ينظر: المصدر نفسه، 257/2.

⁵⁸ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 393/5.

⁵⁹ السرياني، سلوى الرائدین في أمثال ماردين، ص 52.

⁶⁰ المصدر نفسه، ص 84.

⁶¹ ينظر: سويد، و سلمان، الأصول العربية الفصيحة لألفاظ اللهجة الليبية، ص 121.

⁶² ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصحى والعامي والدخيل، ص 310.

غَطِيَّتَهُ بشيءٍ⁶³، وَلَحَفَهُ: غَطَاهُ بِاللَّحَافِ، وَالتَّحَفَ بِهِ: تَغَطَّى، وَاللَّحَافُ: مَا يُلْتَحَفُ بِهِ، وَزَوْجَةُ الرَّجُلِ. ⁶⁴ ويبدولي من خلال المعاني السابقة ان تركيب هذه اللفظة وصيغها تدور في مجال عام دال على الاشتمال والملازمة.⁶⁵

مُعَبَّه: من المعاني العمومية لِلْعَبِّ فِي الفصحى؛ الوَسَاعَةُ وَالكَثْرَةُ. فَالْعَبُّ هُوَ شُرْبُ الْإِنْسَانِ لِلْمَاءِ مِنْ غَيْرِ مَصٍّ وَإِنَّمَا يُعْبُهُ عَبًّا، وَالْيَعْبُوبُ: الْجَدُولُ الْكَثِيرُ الْمَاءِ الشَّدِيدِ الْجَرِيَانِ⁶⁶، وَالْعُبَابُ هُوَ مَعْظَمُ السَّيْلِ وَارْتِفَاعُهُ وَكَثْرَتُهُ أَوْ مَوْجُهُ، وَأَيْضًا الْجَدُولُ الْكَثِيرُ الْمَاءِ، وَالْعَبْعَبُ: الشَّابُّ الْمَمْتَلِئُ وَالثُّوبُ الْوَاسِعُ، وَالْعَبْعَابُ هُوَ الْوَاسِعُ الْحَلَقُ وَالْجَوْفُ.⁶⁷ وَمِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الْعَدِيدَةُ لِلْفِظَةِ الْعَبِّ اسْتَخْلَصَ أَهْلُ مَارْدِينٍ مَعْنَى شَمُولِيًّا فِي اسْتِعْمَالِهِمْ لِلْفِظَةِ مُعَبَّهَ الَّتِي نَحْنُ بِصَدَدِهَا فَاسْتَدَلُّوا بِهَا عَلَى مَعْنَى الشَّيْءِ الْمَمْتَلِئِ إِلَى آخِرِ حَدٍّ، عَلَى إِهْمٍ قَدْ يُطْلَقُوهَا أَيْضًا عَلَيْهِ إِذَا كَانَ مَمْتَلَأًا إِلَى نِصْفِهِ، كَأَن يَكُونُ بِرَمِيَالًا أَوْ وَعَاءً أَوْ صِنْدُوقًا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ.

مُفَشَّكَل: اسْتَعْمَلَ أَهْلِي مَارْدِينٍ هَذِهِ الْفِظَةَ بِالشِّينِ وَلَيْسَ بِالسِّينِ لِلْإِنْسَانِ الْمَتْعَبِ الَّذِي كُلُّ عَضْوِي فِي جِسْمِهِ مُرْهَقٌ لَا يَقْوَى عَلَى الْحَرَكَةِ، وَيُطْلَقُوهَا أَيْضًا عَلَى الْمَاكِنَةِ إِذَا تَفَكَّكَتْ أَجْزَاؤُهَا. وَالْحَقِيقَةُ إِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي وَرَدَتْ لِهَذِهِ الْفِظَةِ فِي الْمَعَاجِمِ الْفَصِيحَةِ بِالسِّينِ لِابَالشِّينِ، فَالْفُسْكَوْلُ وَالْفُسْكَوْلُ وَالْفُسْكَوْلُ وَالْفُسْكَوْلُ هُوَ الْفَرْسُ الَّذِي يَجِيءُ فِي حَلْبَةِ السِّبَاقِ آخِرَ الْخَيْلِ. وَرَجُلٌ فُسْكَوْلٌ: رَذُلٌ، وَرَجُلٌ فُسْكَوْلٌ وَفُسْكَوْلٌ: مُتَأَخِّرٌ تَابِعٌ⁶⁸، وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ الْأَخْطَلِ:⁶⁹

أَجْمِيعٌ قَدْ فُسْكَوْلَتْ عَبْدًا تَابِعًا فَبَقِيَتْ أَنْتَ الْمُفْجِمُ الْمَعْكُومُ

⁶³ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 232/3؛ الصاغاني، الحسن بن محمد بن الحسن، العباب الزاخر واللباب الفاخر، تح: محمد حسن آل ياسين، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980، (حرف الفاء)، ص 561.

⁶⁴ ينظر: الفيروزبادي، القاموس المحيط، 201/3.

⁶⁵ ينظر: المشهاني، الأصول الفصحى لألفاظ اللهجات الدارجة، ص 119.

⁶⁶ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 93/1.

⁶⁷ ينظر: الفيروزبادي، القاموس المحيط، 103/1.

⁶⁸ ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 163/7؛ الفيروزبادي، القاموس المحيط، 30/4.

⁶⁹ الأخطل، غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة ابن عمرو، ديوان الأخطل، شرح وتقديم: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، 1986، ص 435.

ووردت في اللغة الفارسية لفظة مُفَشَكَل بمعنى رَخُو اليدين والرجلين أو مضطرب الحركات⁷⁰، وهو نفس استعمال أهالي ماردين لها لفظاً ومعنىً.

نَتَشُّ: من معاني النَّتَشِّ في العربية الفصيحة: جَذَبُ اللَّحْمِ ونحوه قَرَصًا، والنَّتْفُ للشيء، والضَّرْبُ والدَّفْعُ بِالرَّجْلِ⁷¹. وأهل ماردين يعنون به نفس هذا المعنى الفصيح، فهم يُطلقون هذا الفعل بتخفيف التاء وتشديده ويقصدون به سَحَبَ أو خَطَفَ أو أَخَذَ بلهفة وقوة، فيقولون: يكفي نَتَشُّ، أي تجر، والنَّتَاشَةُ عندهم معناها قطعة لَحْمِيَّة تظهر بجانب ظُفْرِ الإصبع⁷². والفعل نَتَشُّ شائع في اللهجة الليبية أيضاً بمعنى عَضَّ⁷³.

نَطُّ: في اللهجة الماردينية يرد الفعل نَطُّ بمعنى قَفَزَ من فوق سطح البيت إلى سطح بيت آخر، أو بمعنى القفز والوثب أثناء السير للوصول إلى نقطة معينة، وهي حالة دون الركض، ومن أمثالهم: غابت السُّنُورَةُ ونَطَّتْ الفاره⁷⁴. وهذا المعنى الدارج للفعل نَطُّ عند أهل ماردين مبني على الأصل الفصيح له في المعاجم القديمة، فالنَطُّ هو الشَّدُّ والمَدُّ، والنَّطِيطُ: الفِرَارُ، والأَنْطُ هو السَّعْرُ البعيد، ونَطَّنَطَّ بمعنى باعَدَ سَفَرَهُ، ونَطَّنَطَّ الشيء: مَدَّهُ، وتَنَطَّنَطَّ: تَبَاعَدَ، ونَطَّ في الأرض يَنْطُ إذا دَهَبَ⁷⁵ نلاحظ مما سبق أن كل هذه المعاني الفصحى للفعل نَطُّ هي نفسها التي تعلقَت بهذا اللفظ عند الماردنيين في استعمالهم اليومي له.

انْطَمَرَ: هذا اللفظ هو من الفعل الفصيح طَمَرَ، يقال: طَمَرَ فلانٌ شيئاً بمعنى خَبَأَهُ حيث لا يُدْرَى، والمَطْمُورَةُ: حُفْرَةٌ أو مكانٌ تحت الأرض قد هَيَّءَ خَفِيًّا لِيُطَمَرَ فيه الطعام أو

⁷⁰ ينظر: الجلي، كلمات فارسية مستعملة في عامية الموصل، ص 184.

⁷¹ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 246/6؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 300/2؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 400/17؛ عبدالله الجبوري، تطور الدلالة المعجمية بين العامي والفصيح، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 2002، 743/2.

⁷² ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصيح والعامي والدخيل، ص 249.

⁷³ ينظر: سويد، وسلمان، الأصول العربية الفصيحة لألفاظ اللهجة الليبية، ص 131.

⁷⁴ السرياني، سلوى الرائدتين في أمثال ماردين، ص 68.

⁷⁵ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 403/2.

المال.⁷⁶ ومن معاني الطَّمْر؛ الدَّفْنُ والحَبُّ، والطَّمُورُ: الذهب في الأرض، والمطمورة: الحَفِيرَةُ تحت الأرض.⁷⁷ وقد شاعت هذه اللفظة في اللهجة الماردينية اليومية بمعنى النوم، ومعنى الدفن أو قبر جثة الإنسان تحت الأرض، وتطلقها الأمّ أحياناً على طفلها الصغير الذي تَمَلَّ من كثرة شَغَبه وحركته في البيت بحيث يشغلها عن أعباء البيت فتقول له: روح انطمر، أي اذهب ونم كي أرتاح منك.

دلالة التغيرات الصوتية

في كل لغة من اللغات الإنسانية تطرأ تغيرات عديدة في كثير من ألفاظها بما يجيلها عن مستواها الفصح إلى ما يسمى بالمستوى الشعبي الدارج. ومن مجموع هذه الألفاظ يتأسس ما يُعرف باللهجة التي هي في أبسط تعريفاتها: (مجموعة من الصفات اللغوية ذات نظام صوتي خاص تنتمي إلى بيئة خاصة ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة).⁷⁸ والحقيقة إن ألفاظ لهجة أهالي ماردين طرأت عليها تغييرات صوتية عديدة كالإمالة والحذف والإبدال وغير ذلك من الظواهر اللغوية المعروفة. ولا يخفى على المختصين من دارسي اللغة والباحثين فيها أن لكل ظاهرة من هذه الظواهر دلالة على المعاني المتوخاة من الألفاظ المنطوقة في محيط هذه اللهجة، وربما تشابهت المعاني التي تحملها ألفاظ هذه اللهجة مع معانيها في لهجة أخرى كاللهجة العراقية واللهجة اليمانية واللهجة الليبية وغيرها من اللهجات وكما مر بنا عند سردنا لطائفة الألفاظ في المبحث السابق. وفي هذا المبحث سنبين التغيرات الصوتية التي طرأت على بعض الألفاظ بإيجاز؛ لأن هذه التغيرات تتكرر في أغلب ألفاظ لهجة ماردين ولا حاجة لتكرارها وإعادة الكلام عنها في جميع ألفاظ هذه اللهجة، فهي قاسم مشترك للكثير من المفردات اللغوية التي يتداولها الماردينيون، وسنذكر مايسمح به حجم البحث ووقته من هذه التغيرات.

⁷⁶ ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، 424/7.

⁷⁷ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحط، 81/2.

⁷⁸ الضامن، فقه اللغة، ص 10، الضامن، علم اللغة، ص 32؛ غالب فاضل المطلبي، لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، دار الحرية، بغداد، 1978، ص 29.

1) الإمالة: لقد شاعت في مفردات أهالي ماردين الكثير من التغيرات والظواهر الصوتية التي أدت إلى الانزياح الدلالي من معنى إلى آخر، سواء أكان هذا الانزياح نحو التوسع الدلالي أو التضييق فيه، ومن هذه التغيرات الصوتية، صوت الإمالة. فصوت الإمالة شائع معروف في اللغة العربية، وهي ظاهرة فاشية في كلام القبائل التي سكنت وسط الجزيرة العربية ومشرقها كتميم وأسد وطيء وتغلب، أما التي سكنت غربي الجزيرة العربية فإنها لا تُمِيل في كلامها وهي قبائل الحجاز وقريش وثقيف وهوازن وكنانة.⁷⁹ وكيفية الإمالة هي أن تنحو بالألف نحو الياء وبالفتح نحو الكسر⁸⁰، وهذه تسمى بالإمالة المحضة. وتكون الإمالة على نوعين: متوسطة، وشديدة، أو صغرى وكبرى، فالمتوسطة هي أن تنحو بالحرف بين الفتح المتوسط وبين الإمالة الشديدة، والإمالة الشديدة هي أن تُقَرَّب الفتح من الكسرة والألف من الياء من غير قلبٍ خالص.⁸¹ والإمالة كما هو معروف تعد من جيّد الحروف وليس من مذمومها؛ لأن سببويه ذكرها ولم يُعَبِّأ أحداً عليها.⁸² وفي لهجة ماردين وردت ألفاظ كثيرة يميلها لسائهم، من ذلك لفظة "لَحَيْف" التي يعنون بها "اللحاف"، وهو ما يغطي به الإنسان عند نومه. وكلمة "لِحَاف" وردت في العربية الفصحى بالألف بعد الحاء، لكن هذه الألف عند إمالتها تحولت إلى الياء في لسان أهل ماردين فصارت "لَحَيْف".

⁷⁹ ينظر: حسام سعيد النعيمي، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 2، 3؛ عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الإمالة في القراءات واللهجات العربية، دار نهضة مصر، القاهرة، (ط2)، 1970، ص 95؛ خالد أحمد المشهداني، دراسات لغوية ونحوية، دار سعد الدين، دمشق، 2010، ص 93.

⁸⁰ ينظر: الواسطي، أبو محمد عبد الله بن عبد المؤمن، الكنز في القراءات العشر، تح: خالد أحمد المشهداني، دار المصري للطباعة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (ط1)، 2004، 285/2.

⁸¹ ينظر: القلانسي، محمد بن الحسن بن بندار، إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في لبقراءات العشر، تح: عمر حمدان الكبيسي، مكة المكرمة، (ط1)، 1984، ص 189؛ الواسطي، الكنز في القراءات العشر، 29/2؛ علم الدين السخاوي علي بن محمد، جمال القراء وكمال الإقراء، تح: علي حسين البواب، مطبعة المدني، القاهرة، (ط1)، 1987، 499/2، الديمياطي، أحمد بن محمد بن عبد الغني، إتحاف فضلاء البشر في قراءات الأربعة عشر، تصحيح: الشيخ علي محمد الضباع، طباعة عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، (لا.ت)، ص 74.

⁸² ينظر: سببويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ومطابع دار القلم، القاهرة، 1975، 125/4.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الإمالة ظاهرة صوتية بَيِّنَةٌ في لهجة العرب القاطنين خارج حدود البلاد العربية مثلما هي ظاهرة جلية في ألسنة العرب الساكنين داخل رقعة الوطن العربي. ومن أوضح الدلائل على صحة هذه الحقيقة هي أن هذه الظاهرة مثلما هي فاشية في ماردين من البلاد التركية، فكذلك هي منتشرة في ألسنة العرب المسلمين الساكنين بلاد الأندلس الذين يميلون الألف إلى الياء فيقولون في "كتاب": "كُتَيْب، و"جبال": جبيل. ومن طرائف ما يذكر في هذا الصدد، إن المفكر اللبناني شكيب أرسلان - رحمه الله - عندما سافر إلى بلاد الأندلس طلبَ هناك قَطْعَ تَدَكْرَةِ سفر إلى مدينة دانية الأندلسية التي تلفظ في لغتهم بإمالة الألف إلى ياء، فكان المرحوم شكيب قد لفظها بدون إمالة هكذا: دانية DANIA، فلم يفهموا ما أراد إلا بعد أن صحَّحَهَا أحدهم له وقال له: هي دَيْنِيَه DENIA لادانية.⁸³ وليست لفظه "دانية" وحدها هي التي تخضع للإمالة لدى عرب الأندلس، وإنما هناك غيرها الكثير من الألفاظ التي تُمالُ عندهم، وليس هذه الألفاظ مجال بحثنا فلا حاجة لذكرها هنا. ونعود إلى لفظه "لحاف" التي نحن بصددنا، فمع أن هذه اللفظة أصابها ظاهرة الإمالة، فإنها خضعت في ألسنة الماردنيين إلى تغير صوتي آخر وهو تسكين الحرف الأول منها - حرف اللام - ، وكما هو معروف أن اللسان العربي لا يبدأ بحرف ساكن ولا يقف على حرف متحرك، فكيف حدث هذا مع لفظه لحاف؟ إن تحليل هذا هو كون اللسان العربي يميل دائماً إلى التخفيف في النطق، وهي حالة شخصها علماء اللغة الأوائل كابن جني وغيره، ولعل عرب ماردين جنحوا إلى هذا التخفيف منذ قرون وليس في هذا القرن الذي نعيشه الآن. وهذه الظاهرة لا تقتصر على أهالي ماردين وحدهم وإنما نجد لهم أقراناً يمارسون تسكين الحرف الأول من الكلمة عند البدء بنطقها، ففي بلاد شمال أفريقيا نسمع التونسيين والجزائريين والليبيين والمغاربة في هذا العصر ينطقون معظم الكلمات ساكنة في حروفها الأولى عند بدئهم بالكلام؛ ولذا يمكن القول إن نطق أهالي ماردين ليس بدعاً من اللهجات وإنما لها نظائرها من البلاد العربية. وما قيل عن لفظه "لحاف" وإمالتها إلى "لُحَيْف"، يقال أيضاً عن لفظه "البَّارحة" التي يلفظها أهل ماردين "امْبَيْرَحَه" بإمالة الألف بعد الباء إلى الياء، لكن هذه اللفظة تحولت فيها أيضاً اللام من ألف التعريف إلى الميم، وهذا التحول ليس

⁸³ ينظر: عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصحى والعامي والدخيل، ص 63.

دخيلاً على اللغة العربية بل هو معروف في إحدى لهجاتها القديمة المسماة بالطمطممانية، وهي إبدال لام التعريف ميماً، كقولهم: طاب أمهوء، أي: طاب الهوء. وروي عن النبي محمد (ص) أنه نطق بهذه اللغة عند إجابته للحميريين على سؤالهم: هل من امبر أمصيام في امسفر؟، أي هل من البر الصيام في السفر؟، فأجابهم عليه الصلاة والسلام: ليس من امبر أمصيام في امسفر، أي: ليس من البر الصيام في السفر. وهذه اللهجة تنسب إلى قبائل طي والأزد وحمير في جنوب الجزيرة العربية.⁸⁴ وهكذا نجد أن هذه اللفظة لم يطرأ عليها تغير واحد - أعني الإمالة فقط - وإنما طرأ عليها تغيران هما الإمالة وظاهرة الطمطممانية.

أما وقوع الألف المهموز بهمزة مكسورة في لفظة "إمبيرحه"، فهو مما ورد في نطق الحرف عند العرب، فقد ذكر ابن جني أنك إذا أردت أن تعرف صدق الحرف فعليك أن تأتي به ساكناً لامتحركاً؛ لأن الحركة تجذب الحرف إلى صوت الحرف الذي هي بعضه، ولما كان الابتداء بالسكن غير ممكن؛ فإنك تأتي بهمزة الوصل قبله.⁸⁵ ويبدو أن هذا القدر من صوت الألف المهموز في بدء الكلمة على رأي ابن جني إنما هو مُتَمِّمٌ للحرف المنطوق ومُؤَفِّ له في الوقف.⁸⁶

(2) الحذف: يُعَد الحذف من الظواهر الفاشية في اللغة العربية شعراً ونثراً؛ ولا ندل على هذا من صورته الكثيرة في القرآن الكريم وأشعار العرب. وهو من شجاعة العربية التي أشار إليها ابن جني وغيره من علماء العربية القدماء.⁸⁷ ويتخذ الحذف في اللغة صوراً شتى، كحذف الحركة والحرف والكلمة وربما الجملة الكاملة. وكما أن (الإفراط في الوضوح

⁸⁴ ينظر: الضامن، فقه اللغة، ص 49؛ إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، (ط2)، 1965، ص 140؛ هاشم الطعان، وتأثر العربية باللغات اليمنية القديمة، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1968، ص 68.

⁸⁵ ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تح: مصطفى القا ومخرون، مطبعة الباي الحلبي، القاهرة، (ط1)، 1954، 9/1.

⁸⁶ ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، 1952، 328/2.

⁸⁷ ينظر: المرجع نفسه، 360/2.

يَنْتَهَكُ مَنطِقَ الْمُحَادِثَةِ⁸⁸ كما قيل، فإن الحذف يزيد المنطقَ رَوْنًا وبلاغةً في الوصول إلى المعنى المراد من الكلام؛ ولذلك نجد لغتنا العربية الجميلة (منذ نشأتها وهي تميل إلى التخفيف وتتخذ طابعًا من النطق السهل، وتبتعد عن الاستثقال بأي لون من ألوانه).⁸⁹ وفي روعة الحذف وجماله قال الجرجاني: (بابٌ دقيقُ المسلكِ، لطيفُ المآخذِ، عجيبُ الأمرِ، شبيهٌ بالسَّحرِ، فإنك ترى به تَرَكَ الدُّكْرِ أَفْصَحَ مِنَ الدُّكْرِ، والصمتُ عن الإفادة أزيدُ للإفادة، وتَجَدُّكُ أَنْطَقَ مَا تَكُونُ إِذَا لَمْ تَنْطِقْ، وَأَتَمَّ مَا تَكُونُ بَيَانًا إِذَا لَمْ تُبَيِّنْ).⁹⁰ ومن الحذف الذي لَحَظْنَاهُ وَسَمِعْنَاهُ فِي لَهْجَةِ أَهَالِي مَارْدِينِ، مَا وَجَدْنَاهُ فِي تَعْبِيرِهِمُ الْاِسْتِفْهَامِي: "أَشْقَدُ" الذي نراه مُرَكَّبًا من كلمتين هما: "أيش" و"قد". ولفظ "أيش" ورد كثيرًا في العربية الفصحى لِيُرَادَ بِهِ الْاِسْتِفْهَامُ، وَهُوَ مُؤَلَّفٌ مِنْ "أَي" الْاِسْتِفْهَامِيَّةِ مِضَافَةً إِلَى لَفْظِ "شَيْءٍ"، فَهِيَ فِي الْأَصْلِ الْفَصِيحِ: أَيُّ شَيْءٍ، ثُمَّ حُذِفَ أَحَدُ الْيَاءَيْنِ مِنْ "أَيِّ" الْمَشْدُودَةِ لِتَصْبِحَ "أَيِّ" بَدُونَ تَشْدِيدٍ، ثُمَّ حَذَفَتِ الْيَاءُ الْمَهْمُوزَةُ فِي آخِرِ كَلِمَةِ "شَيْءٍ" لِيَبْقَى حَرْفُ الشَّيْنِ الَّذِي التَّحْمُ مَعَ "أَيِّ" لِيَنْتِجَ لَنَا التَّعْبِيرَ "أيش". وعندما سئل الإمام أحمد بن حنبل عن رجل يشتري بَقْلًا ويشترط الخُوصَةَ، قال رضوان الله عليه: أيش هذه المسائل؟⁹¹ وقد ورد تعبير "أيش" في كلام العرب كثيرًا ولكن يكفينا هذا الشاهد هنا. إن تعبير "أيش" الذي تألف بعد التحويلات التي ذكرناها، طرأ عليه حذفٌ آخر للياء التي فيه، وبعد حذف الياء من "أيش" ظلت الألف المهْمُوزَةُ وَالشَّيْنُ لِيَصْبِحَ الْلَفْظُ هَكَذَا "أش" لِتَتَّحِدَ مَعَهُ لَفْظَةُ "قد" التي تعني المقدار أو القدر كما ذكرنا لينتج من ذلك التعبير الإِستِفْهَامِي الْجَدِيدَ "أشقد"، وهي كلمة كما ذكرنا يستعملها أهل ماردين للسؤال عن المقدار للشيء كالسعر مثلاً. فهم إذا سألوا عن مقدار سعرِ مادةٍ معينة قالوا: أشقد أثمانها/حقها؟ أو: أشقد سعرها؟ وإذا أرادوا الاستفسار عن مقدار ما عندك قالوا: أشقد عندك؟ إلى غير ذلك من الاستعمالات.

⁸⁸ فلوريان كولماس، اللغة والاقتصاد، ترجمة: أحمد عوض، مراجعة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، (الرقم: 263)، مطابع الوطن، الكويت، 2000، ص 320.

⁸⁹ النعيمي، أصوات العربية بين التحول والثبات، ص 168.

⁹⁰ عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمد رشيد رضا، دارالمعرفة، بيروت، 1978، ص 146.

⁹¹ ينظر: ابن رجب الحنبلي أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، جامع العلوم والحكم، تح: ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، دمشق، (ط1)، 2008، ص 265.

(3) الإبدال: وأما الإبدال فقد ورد كثيراً في اللهجة الماردينية. والإبدال ظاهرة ليست غريبة عن العربية الفصحى وإنما هو من صميمها؛ إذ أن من سنن العرب إبدال الحروف وإقامة بعضها مقام البعض الآخر، وهو كثير مشهور حسبما ذكر علماء اللغة القدامى الذين ألفوا فيه الكتب كابن السكّيت وأبي الطيب اللغوي وابن جني وغيرهم.⁹² ومن هذا القبيل استبدال السين بالصاد في لفظة "سَقَر" فيقولون: "صَقَر"، وكذلك إبدال الهمزة هاء في الفعل "أراق" فيقولون: "هراق" إلى غير ذلك من الإبدالات. والإبدال اللغوي عبّر عنه ابن جني بالقلب أيضاً فقال: أصل القلب في الحروف إنما هو في ما تقارب منها، وذلك نحو الدال والطاء والتاء وغير ذلك مما تدانت مخارجه.⁹³ وتجدر الإشارة إلى أن الإبدال ظاهرة صوتية تحكّمها قوانين بالغة الدقة تستهدف التجانس الصوتي بين حروف الكلمة الواحدة أو بين الكلمتين المستقلتين في بعض الأحيان.⁹⁴ ومن الألفاظ الماردينية التي طرأ عليها الإبدال، الفعل "تأنّس" الذي يلفظونه "تُونَس"، ولفظة "صَغِير" التي يلفظونها "زَغِير" وغير ذلك من الألفاظ التي استبدلت فيها الأحرف، وسنتناول هاتين اللفظتين نموذجاً لنبين ما حصل فيهما من الإبدال. فالفعل الماضي "تأنّس" استبدلت همزته بالواو فتحول من شكله الفصيح إلى صورته العامية التي ينطقها المارديني، لكنه لم يدّر في باله أن هذا التحول لم يخرج عن الإطار اللغوي العربي الذي قال به العلماء. فالهمزة كما هو معروف صوت يخرج من أقصى الحلق ويوجب على أكثر الناطقين به كلفةً ومشقة، وفيه نوع من التّهوّع والسّعة.⁹⁵ وقد اختلفت القبائل بين تحقيق الهمزة وتسهيلها، فالقبائل التي اشتهرت بتحقيقها هي القبائل التي سكنت وسط الجزيرة العربية وشرقيها كقبيلة تميم ومن جاورها من القبائل، أما القبائل التي سكنت شمال الجزيرة وغربيها فإنها لم تمز في كلامها وإنما مالت إلى تسهيل الهمزة وتخفيفها عن

⁹² ينظر: القزويني، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، الصحاحي في فقه اللغة، مطبعة المؤيد، القاهرة، 1910، ص 173؛ ابن السكّيت، أبو يوسف يعقوب، الإبدال، تح: حسين محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1978، ص 48؛ السيوطي، جلال الدين أبو بكر بن عبد الرحمن، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تح: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار الفكر، بيروت، (لا.ت)، 460/1.

⁹³ ينظر: ابن جني، سر صناعة الإعراب، 197/1.

⁹⁴ ينظر: الواسطي، الكثر في القراءات العشر، 60/1.

⁹⁵ ينظر: المصدر نفسه، 225/1.

طريق حذفها وإبدالها إلى الواو أو الياء أو الألف.⁹⁶ وقد ورد عن العرب إبدال الهمزة واوًا، لكن هذا النوع من الإبدال ضعيف وليس بقوي في القياس⁹⁷، ومثال هذا الإبدال ما طرأ في: أَرَّخَ الكتابَ، إذ قالوا: وَرَّخَ الكتابَ، وكذلك: أَكَدْتُ و وَكَدْتُ، وإِسَادَةٌ و وَسَادَةٌ إلى غير ذلك.⁹⁸ والفعل "تأنس" هنا بعد إبدال همزته واوًا في لسان أهل ماردين تحول إلى "تَوَنَّس"، وهذا ليس بعيداً عن التصرف اللغوي الفصيح لدى العرب؛ لاسيما إذا تذكرنا أن القبائل التي سكنت شمال جزيرة العرب مالت إلى تسهيل الهمز كما ذكرنا، وأن ماردين وماجاورها تقع شمال جزيرة العرب والعراق، وفيها قطنت القبائل العربية التي مالت إلى تسهيل صوت الهمز وتخفيفه عن طريق الإبدال وغيره. أما اللفظة الأخرى التي نستشهد بها نموذجاً طراً عليه الإبدال فهي كلمة "صَغِير" التي يلفظها أهل ماردين "زَغِير" بإبدال الصاد المفتوحة زايًا مكسورة. وهذا الإبدال من صميم لغة العرب الفصيحة أيضاً، إذ أقرَّ العلماء القدامى إبدال الصاد زايًا في كثير من الألفاظ لدى بعض القبائل العربية.⁹⁹ وحينما تكلم ابن جني في باب الإدغام الأصغر ذكر أنه تقريب الحرف من الحرف وإدناؤه منه من غير إدغام يكون هناك، كقولهم في نحو "مصدر": مَزْدَر، وفي "التصدير": التزدير.¹⁰⁰ ومن هذا التصريح لابن جني؛ يمكننا تحليل تحول الصاد في "صَغِير" إلى زاي في لسان أهل ماردين. أما كسر الزاي من لفظ "زَغِير"، فهذا أيضاً له أساس في اللغة العربية، وهو ما يعرف بظاهرة التَّلْتَلَة، وهي لهجة اشتهرت بها قبيلة بھراء، فهم يكسرون الحرف الأول من الفعل المضارع فيقولون: نَعْلَم وتَعْلَم، وهي لغة كثير من القبائل العربية.¹⁰¹ وهؤلاء لم يكتفوا بهذا النطق في الأفعال فقط، بل تعدّوا نطقهم بكسر الحرف الأول إلى الأسماء أيضاً، وهذا ما يسميه ابن جني تقريب الصوت من الصوت مع حروف الحلق، فهم يقولون في شَعِير و بَعِير و رَغِيف: شَعِير و بَعِير

⁹⁶ ينظر: عبدالصبور شاهين، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1966،

ص 30؛ كاصدياسر الزيدي، فقه اللغة العربية، مطبعة دار الكتب، الموصل، 1987، ص 210.

⁹⁷ ينظر: النعيمي، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، ص 162.

⁹⁸ ينظر: السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، 462/1.

⁹⁹ ينظر: النعيمي، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، ص 130.

¹⁰⁰ ينظر: المصدر نفسه، ص 132.

¹⁰¹ ينظر: ابن جني، الخصائص، 11/2؛ الضامن، فقه اللغة، ص 38.

ورغيف، كل ذلك بكسر الأحرف الأوائل من هذه الأسماء.¹⁰² وعلى هذا النمط نطق الماردينيون لفظ "زغير" وكذلك لفظ "بِعِير" بكسر الزاي والباء؛ لأن الغين والعين من الأصوات الحلقية¹⁰³، وهذا النطق لم يكن خارجاً عن العربية الفصحى. وهم كذلك نطقوا لفظ "برطيل" بكسر الراء أيضاً اعتباراً بما ورد من ظاهرة التلتلة آنفة الذكر، وهم يعنون بهذا اللفظ الرّشوة التي تُعطى إلى الحاكم أو المسؤول، وهي محرمة شرعاً.

إن ما ذكرناه من الأمثلة اللفظية الدارجة على ألسنة أهالي ماردين وعلاقتها باللغة العربية الفصيحة لهو أوضح دليل على إن هذه اللهجة هي من صميم العربية الفصحى. وتجدر الإشارة إلى أن الظواهر والتغيرات الصوتية التي طرأت على هذه الألفاظ القليلة التي ذكرناها إنما هي نفسها تتكرر على غيرها من الألفاظ الأخرى وهي كثيرة جداً بل هي أغلب المفردات العامية التي يتداولها الماردينيون في حياتهم اليومية؛ ولذا اكتفينا بعرض هذه الأمثلة لتوكيد الفكرة التي كتبنا من أجلها هذا البحث.

الخاتمة:

تناولنا في هذا البحث العلاقة بين اللهجة العربية الماردينية واللغة العربية الفصحى واللهجة الماردينية هي اللهجة التي يتكلم بها الأتراك في جنوب الجمهورية التركية. وكانت اللهجة العربية الماردينية هي السائدة ولا تزال على ألسنة الكثير من أهل هذه المدينة. وقد جعلنا هذا البحث تبياناً للكثير من الصفات والظواهر الصوتية التي تشترك فيها هذه اللغة مع اللغة العربية كالإدغام والإقلاب والحذف والمماثلة وغيرها من الظواهر. وتألف البحث من مبحثين:

المبحث الأول بعنوان: (الجزور الفصحى للألفاظ) و تكلمنا فيه عن الأسس الفصيحة الأولى لألفاظ اللهجة الماردينية التي تناولناها، وذكرنا الألفاظ التي اخترناها للدراسة والتحليل، وأظهرنا ما فيها من تغيرات صوتية ولغوية.

¹⁰² ينظر: ابن جني، الخصائص، 142، 143/2.

¹⁰³ ينظر: الواسطي، الكنز في القراءات العشر، 166/1؛ غانم قدوري حمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، مطبعة الخلود، بغداد، (ط1)، 1986، ص 192.

والمبحث الثاني كان بعنوان: (دلالة التغيرات الصوتية). وفي هذا المبحث قمنا بتحليل وتفسير تلك التحولات والتغيرات الصوتية الطارئة على ألفاظ هذه اللهجة، وأثبتنا عودة تلك الألفاظ إلى أصلها العربي الفصحى؛ وذلك من خلال المقايسة والتماثل الموجود بين هذه الألفاظ واللغة الفصحى .

وفي هذه الخاتمة توصلنا إلى النتائج الآتية:

- 1) إن اللهجة العربية الماردينية المنتشرة في جنوب الجمهورية التركية إنما هي لغة عربية أصيلة، وهي تخضع لكل التغيرات والظواهر التي خضعت لها اللغة العربية الفصيحة .
- 2) هذه اللغة لم تأت اعتباراً إلى هذه البقعة من العالم الإسلامي إلا بعد أن كان فيها من العرب الذين انساحوا إلى تلك الديار.
- 3) أكثر الذين ينطقون هذه اللهجة الماردينية لم نجد فيهم من يقتصر على هذه الألفاظ التي اخترناها في هذا البحث، وإنما هم ينطقون بجميع ألفاظ اللغة العربية وبدون تلك أو صعوبة مما يدل على أن المواطن التركي يتقن إتقاناً جيداً هذه اللهجة إضافة إلى لغته القومية التي هي اللغة التركية.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: محمود محمد الطناحي، دار الفكر، 1979.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن السكيت، الإبدال، تح: حسين محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1978.
- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، 1952.
- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تح: مصطفى السقا وآخرين، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، (ط1)، 1954.
- ابن رجب الحنبلي أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، جامع العلوم والحكم، تح: ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، دمشق، (ط1)، 2008.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي، المخصص، دار الفكر، بيروت، 1978.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، تقديم: عبدالله العاليلي، دار صادر، بيروت، (لا.ت).
- الأخطل، غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة ابن عمرو، ديوان الأخطل، شرح وتقديم مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، 1986.
- أنيس، إبراهيم، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، (ط2)، 1965.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري، فقه اللغة وسر العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، (لا.ت).
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1978.
- الجلي، داود، كلمات فارسية مستعملة في عامية الموصل، مطبعة العاني، بغداد، 1960.

- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تح: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، (ط2)، 1979.
- الدمياطي، أحمد بن محمد بن عبد الغني، إتحاف فضلاء البشر في قراءات الأربعة عشر، تصحيح: الشيخ علي محمد الضباع، طباعة عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، (لا.ت).
- ديوان الأعشين، جمع رودولف جاير، القاهرة، 1928.
- ديوان المهذلين، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1965.
- رينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية، ترجمة: محمد سليم النعيمي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1981.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد العليم الطحاوي وآخرين، الكويت، (لا.ت).
- السخاوي، علم الدين علي بن محمد، جمال القراء وكمال الإقراء، تح: علي حسين البواب، مطبعة المدني، القاهرة، (ط1)، 1987.
- السرياني، إسحاق أرملة، سلوى الرائدتين في أمثال ماردنين، المطبعة السريانية، بيروت، 1927.
- السيوطي، جلال الدين أبو بكر بن عبد الرحمن، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار الفكر، بيروت، (لا.ت).
- شاهين، عبد الصبور، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1966.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ومطابع دار القلم، القاهرة 1975.
- شليبي، عبد الفتاح إسماعيل، الإمالة في القراءات واللهجات العربية، دار نهضة مصر، القاهرة، (ط2)، 1970.

- الصاغانى، الحسن بن محمد بن الحسن، العباب الزاخر واللباب الفاخر، تح: محمد حسن آل ياسين، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980.
- الضامن، حاتم صالح، علم اللغة، مطابع التليم العالى، بغداد، 1989.
- الضامن، حاتم صالح، فقه اللغة، مطبعة دار الحكمة، الموصل، 1990.
- عبد القادر عثمان، اللهجة العربية المحلمية بين الفصيح والعامي والدخيل، مطبعة اليمامة، دمشق، 2011.
- عبد الله عبد الحميد سويد، و محمود سلمان، الأصول العربية الفصيحة لألفاظ اللهجة الليبية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته (ليبيا)، (ط1)، 1990.
- عبدالرحمن التكريتي، جمهرة الأمثال البغدادية، دار الرشيد، بغداد، 1981.
- عبدالله الجبوري، تطور الدلالة المعجمية بين العامي والفصيح، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 2002.
- غانم قدوري حمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، مطبعة الخلود، بغداد، (ط1)، 1986.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، و إبراهيم السامرائي، مطابع الرسالة، الكويت، 1980.
- الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، المؤسسة العربية للطباعة، بيروت، (لا.ت).
- القزويني، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، الصحاحي في فقه اللغة، مطبعة المؤيد، القاهرة، 1910.
- القلائسي، أبو العز محمد بن الحسن بن بندار، إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، تح: عمر حمدان الكبيسي، مكة المكرمة، (ط1)، 1984.
- كاصدياسر الزيدي، فقه اللغة العربية، مطبعة دار الكتب، الموصل، 1987.

- كولماس، فلوريان، اللغة والإقتصاد، ترجمة: أحمد عوض، مراجعة: عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة (الرقم: 263)، مطابع الوطن، الكويت، 2000.
- ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الستار فراج، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، (ط1)، 1968.
- المشهداني، خالد أحمد، الأصول الفصحى لألفاظ اللهجات الدارجة، دار سعدالدين، دمشق، 2010.
- المشهداني، خالد أحمد، دراسات لغوية ونحوية، دار سعد الدين، دمشق، 2010.
- المطليبي، غالب فاضل، لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، دار الحرية، بغداد، 1978.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، مجمع الأمثال، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجليل، بيروت، (ط2)، 1987.
- النعمي، حسام سعيد، أصوات العربية بين التحول والثبات، مطبعة دار الحكمة، جامعة الموصل، 1989.
- النعمي، حسام سعيد، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- هاشم الطعان، تأثر العربية باللغات اليمانية القديمة، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1968.
- الهلالي، هادي عطية مطر، دلالة الألفاظ اليمانية في بعض المعجمات العربية، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، (ط1)، 1988.
- الواسطي، أبو محمد عبد الله بن عبد المؤمن، الكنز في القراءات العشر، تح: خالد أحمد - المشهداني، دار المصري للطباعة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (ط1)، 2004.
- وافي، علي عبد الواحد، اللغة والمجتمع، مطبعة البابي الحلبي، 1945.

تأصيل الكلمات العربية في اللهجة الماردينية ودراستها

Aslam JANKIR

Dr. Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, aslamrashid1@gmail.com

مقدمة

اهتمّ العربيّ بلغته منذ الجاهليّة فكانت الأشعارُ تُعلّق على الكعبة ليُرى علوّ اللغة ورفعة الأدب فيها. وكان سوقُ عكاظٍ مركزاً نقديّاً للقصيدة العربيّة لغةً وأدباً، وتواتر الجهود في الاهتمام باللغة ونضجت في مؤلّفات في تقعيد العربيّة حمايةً لها من اللحن في القرن الثاني للهجرة ويجعل لغة قريش عماد العربيّة وجامع لهجاتها.

لم تتوقف الجهود العلميّة عن البحث في اللغة وانشطاراتها المتمثلة باللهاجات العاميّة ولا سيّما البحوث التي درست حياة اللغة وتطوّرها ولهجاتها تحت مُسمّى علم اللهاجات السدياليكتولوجي (dialectologie)، واستقلال اللهجة في أحياء كثيرة لغةً قائمةً بذاتها، فانتبه المهتمّون باللغة إلى ظاهرة اللحن في اللغة وألّفوا فيها مؤلّفاتٍ جليّةً وما زال الباحثون يسلمون راية البحث في ظاهرة اللحن ودراسة اللهاجات جيلاً بعد جيل إلى يومنا هذا وإلى ما شاء الله ما دامت اللغة.

اللغة مثل الكائن الحيّ يمرُّ بأطوارٍ كثيرة فيصيّبها التغيير وتتأثّر بالحيط المعاش سلبيّاً وإيجاباً، ولما كانت اللغة العربيّة تسيطر على مساحة جغرافيّة واسعةٍ وتنتقل من المحليّة إلى العالميّة بفعل الفتوحات الإسلاميّة ودخلت أقواماً مختلفة في الدين الإسلاميّ وتعلّمت اللغة العربيّة؛ تعرّضت لأشكالٍ مختلفة من الصراع الذي فتح

الباب أمامَ تسرّب اللحن والدخيل إلى اللغة العربيّة حتّى صار يمدّد وجودها كما هي حال اللهجة الماردينيّة في تركيا.

لا شك أنّ اللهجة الماردينيّة هي واحدة من اللهجات العربيّة في تركيا التي تختلف من ولاية إلى أخرى، بل من مدينة إلى أخرى أحياناً؛ لذا فإنّ دراسة هذه اللهجات لها أهميّة كبيرة للتعرف على أصولها وصفاتها وتطورها إلى صورتها النهائيّة ومن ثمّ سيكون لهذه الدراسة فضل في تزويدنا بمعلومات تاريخيّة هامة.

اشتهرت ولاية ماردين في تركيا بلهجتها العربيّة المميّزة التي جذبت اهتمامنا فأينها لهجة عربيّة من حيث الخطّ العام لسيرها مثلها مثل اللهجات العربيّة الكثيرة التي تعجّ بها البلدان العربيّة، إلا أنّ خصائصها اللفظيّة واستعمالات كلمات غريبة بأوزان عربيّة إضافة إلى لُكنتها الجامعة بين العربيّة والعجمة (العُرجميّة) وغيرها من الخصائص والصفات الصوتيّة والاشتقاقية دفعتمني لكتابة هذا البحث الذي اعترضني فيه مصاعب كثيرة؛ لأنّ مثل هذه اللهجات تعتمد على الشفهيّة أكثر من الكتابة فكان الحذر واجباً ومفروضاً كي لا يغيب الضابط الذي انتهجه البحث فلا يشطّ عن المسار العلميّ له.

اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي لأنّه الأنسب لدراسة مفرداتٍ اخترتها مادّة بحثي، فجمعت طائفة من المفردات وقسمتها مجموعاتٍ بحسب خصائص برزت في كلّ مجموعةٍ منها، ثم درستّها وأصلتها ما استطعت إلى ذلك سبيلاً. وخصصت لهذا البحث جهداً عسى أن يأتي من يبلّغه الغاية المنشودة إن قصّر. والله أسأل الرضا والقبول.

أولاً: كلمات في اللهجة الماردينيّة موجودة في لهجات ولغات أخرى:

لهجة ماردين كأية لهجة أخرى حيّة لم تبقَ حبيسةً نفسها بل تلاقحت مع اللغات الأخرى واحتكّت بها وسايرتها وأخذت منها، ويعود سبب هذا الأخذ إلى المسيرة التاريخيّة للماردنيين وحركتهم الجغرافيّة وتأقلمهم وتعايشهم مع غيرهم من الأقوام والمِلل.

ومن خلال دراسة جملة من الكلمات وجدنا كلمات مشتركة بين اللهجة الماردينية وغيرها من اللهجات واللغات سواء كانت بلفظها التام أم بتغيير بسيط في حرف أو قلب مكاني لحرف آخر؛ يُرجعه الباحثون إلى الخطأ والتوهّم السمعي¹ وسأؤصل جملة من الكلمات وفق الآتي:

ادروش: الرجل الذي يتمسكن، في لهجة بلاد الشام بمعنى تمسكن، تصنع بأنه مسكين وبسيط، أصلها تدروش فأبدلت التاء دالا وأدغمت في الدال لقرب مخرجهما وأتي بهمزة الوصل للابتداء بالساكن.

پرچق: تأتي بمعنى سحق، هرس، حطم، في السريانية بنفس اللفظ والمعنى وفي الكوردية پرچق وأيضاً بلخ مع فارق دقيق في المعنى².

زَعْبِر: صاح ورفع صوته في انزعاج وغضب، في لهجة بلاد الشام أيضاً بمعنى صرخ ورفع صوته في الكلام، وفي السريانية بالمعنى ذاته³، في العربية الفصيحة الزعبري ضرب من السهام، والزعور سيء الخلق، قد تكون هذه الكلمة من هذين الأصلين أي كلامه كالسهم أو ساء خلقه لما تكلم في غضب⁴.

حَوْدَل: غير أصلي بمعنى هجين وخليط من أشياء ومزيج منها، في اللغة الكوردية مزيج من طحين وسكر وماء يُغلى ويحرك حتى يصبح مثل حساء، يُعطى للبقرة عندما تلد ليسخن جوفها ويمدّها بالحُريرات، والحودل في العربية القرد، والحدل غير العدل، وقد تكون كلمة حودل في اللهجة لها علاقة بهذين المعنيين، أو بأحدهما.

جَوْجَر: سحب مرة بعد مرة، الكلمة بالمعنى ذاته في لهجات بلاد الشام، وفي السريانية بمعنى سحبه أكثر من مرة⁵، وجرجر في العربية صاح في ضجر،

¹ Ahmet İsmail Hasanali، دراسات في اللهجات العربية المحكية في تركيا، Akdem Publishing، إسطنبول، ط1، 2018، ص 235.

² سعد إسحاق سعدي، الأرومة السريانية للهجة الماردينية، ط1، 2011، ص 190.

³ سعدي، المرجع نفسه، ص: 126.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (زعبر).

⁵ انظر سعدي، المرجع نفسه، ص 103.

والجرجرة تردُّ هدير الفحل وهو صوت يردده البعير في حنجرتة، من هنا قد تكون العلاقة ناشئةً ويمكن أن يكون مبالغة الفعل جرَّ أي سحب بالتضعيف⁶.

جَبَّالِي: آلة صنع خلطة الإسمنت من أجل البناء، في لهجات السوريين أغلبها بالمعنى نفسه، وهي جبالة بالتاء المربوطة التي تلفظ أَلْفَا في اللهجة الماردينية وتُمال ياءً وني العربية جَبَل الله الإنسان خلقه، وجَبَل الشيء خلقه⁷.

جُؤَى: بمعنى داخل البيت أو الشيء، في لهجات بلاد الشام بالمعنى ذاته وضده بَرَاءً، وني السريانية بفتح الجيم (جَوًّا) بمعنى (من الداخل)، وفي العربية جَوُّ البيت داخله⁸.

هُور: بمعنى صاح، وني اللغة الكورية صياح لطلب النجدة، قد يكون ذا صلة بمعنى هور في العربية أي هلك⁹.

وَدَّن: معناها أَدَّن للصلاة، في لهجة درعا - مدينة جنوب دمشق السورية - وَدَّن بمعنى أَدَّن، ومثاله في لهجتهم: وَزَّ الشيء؛ أي ضمَّ الشيء على بعضه، وني العربية أَزَّ الشيء يؤزّه أي يضمّه. قلبت الهمزة واوًا، وني العربية يلحقون الهمزة بحروف العلة في قضايا الإعلال والإبدال ولم أجد قياسًا للقلب في أَدَّن، أمّا معناها في العربية أَدَّن بالتشديد استعمال مخصوص للإعلام بوقت الصلاة¹⁰.

نَعْوَص: بمعنى عمَل بلا مبالاة وبلا اهتمام. يستعمل للسخرية والتوبيخ يوصف بكاء الأطفال والكبار¹¹، وفي السريانية بمعنى قبع، نخر الخنزير، وفي اللبانية نعص الكلب: إذا لم يكن صوته نباحًا، في العربية نعص الشيء حرّكه¹².

⁶ ابن منظور، لسان العرب، (جرر).

⁷ المرجع نفسه، (جبل).

⁸ المرجع نفسه، (جوي).

⁹ المرجع نفسه، (هور- هير).

¹⁰ ابن منظور، لسان العرب، (أذن)، وعبد الراجحي، التطبيق الصرفي، دار النهضة، بيروت، 2014، ص

154.

¹¹ سعدي، الأرومة السريانية، ص 233.

پشك: بمعنى قطرات الماء والمطر أو حبات الماء وتُطلق على القليل منها، وفي اللغة الكوردية بنفس المعنى ويقال أيضاً لرداذ الماء (القليل) إذا أصاب جسمه أو ثوبه سواء أكان الماء طاهراً أم نجساً.

شَوَط: بتخفيف الواو أو تشديده بمعنى احترق، في اللهجات الشامية واللهجات المحلية الأخرى في سوريا "شاط الأكل أي احترق"، وبنفس اللفظ مخفّف الواو وبنفس المعنى في اللغة الكوردية. وفي العربية شاط الشيء شَيْطاً وشَيْطَاطَةً احترق¹³.

خلى بالو: أي انتبه وحذر، في لهجات بلاد الشام بالمعنى ذاته، خلى بالو مؤلّفة من فعل (خلى) واسم (بال) وضمير غائب (و) وهذا الضمير (هو)، وفي العربية خلا البيت ليس فيه أحد، وخلا الإناء ليس فيه شيء، والبال الشأن والحال والخاطر والقلب، فكأنهم جعلوا الانتباه في هذا التركيب فأرادوا خلّو القلب من أي شيء سوى الشيء المهمّ به فيأتي بمعنى انتبه ودقّق وحذر¹⁴.

خرمش: جرح بمخلبه أو أظافره. في اللهجات السورية بالمعنى نفسه. في العربية الخرمشة والخربشة الإفساد والتشويه¹⁵.

عكس: بمعنى تعاند أو عَدَدَ، وفي لهجات بلاد الشام وغيرها العكسُ الضدّ وفي اللغة الكوردية بمعنى عَدَدَ، في العربية عكس الشيء أي ردّ آخره إلى أوّله، وعكسه إلى الأرض جذبها إليها جذباً شديداً، فكأنّ الذي يعاند ينجذب إلى الأرض بشدّة فلا يتراجع عن رأيه¹⁶.

¹² ابن منظور، المرجع نفسه، (نعص).

¹³ المرجع نفسه، (شوط).

¹⁴ ابن منظور، لسان العرب، (خلو، بول).

¹⁵ المرجع نفسه، (خرمش).

¹⁶ المرجع نفسه، (عكس).

بَهْدِي: يستعمل للذي يعمل عملاً فتتسخ ثيابه أو أعضاء جسمه ويستعمل مجازاً للذي يتعب في ازدحام وغيره، وفي لهجات بلاد الشام بنفس المعنى، في العربية البهدلة الخفة.¹⁷

أَبْصَرَ: يستعمل هذا الفعل بمعنى يا تُرى، في اللهجات الشامية بنفس المعنى، أبصر في العربية بمعنى رأى وهو معروف.

فَقِيرٌ تِي: مصدر بمعنى الفقر، عدم استعمال المصدر العربيّ هو بسبب تأثير اللغات الأخرى فيها. في اللغة الكوردية أيضاً مصدر بمعنى الفقر وهذه الياء تستعمل للمصدر. الفقر معروف في العربية.

حَنَك: بمعنى المزاح وهو ضدّ الجِدِّ. في اللغة الكوردية بمعنى المزاح والغزل، وفي العربية باطن أعلى الفم من الداخل وقيل الأسفل في طرف مقدّم اللحين، وقد تأتي الصلة من هنا إذا جزمنا بعربيّتها فالمزاح يُضحكُ فيفتح الفم¹⁸.

هَيْدِي: بمعنى تمهّل، في بعض لهجات سوريا بنفس المعنى، في العربية أصلها هدأ وهو معروف.

نِيَار: عدوّ، في الكوردية بنفس المعنى، وفي الفارسية بمعنى النار، في العربية نُزْتُ من الشيء نفرت منه وقد تكون العلاقة من هنا حصلت¹⁹.

يَعْق: اسم فعل يدلّ على الاثمتزاز والقرف من الشيء. في اللهجات المحليّة في شمال شرق سوريا تُستعمل بنفس المعنى، وفي لهجة محافظة دير الزور السوريّة قلب مكاني للكلمة، (قيع) وهي بنفس المعنى. في العربية معنّى قريب من هذا وهو العقق بمعنى المرء، يُقال الماء العقق: شديد المرارة²⁰.

¹⁷ المرجع نفسه، (بهدل).

¹⁸ ابن منظور، لسان العرب، (حنك).

¹⁹ المرجع نفسه، (نور).

²⁰ ابن منظور، لسان العرب، (عقق).

الأعداد: اَحْدَعَشْ، اَثْنَعَشْ، ثَلْثَعَشْ، اَرْبَعَعَشْ، خَمْسَعَشْ... في اللهجة الماردينية يقبلون تاء التانيث في العدد المركّب طاءً وينحتون من العدد المركّب ا سماً. في اللهجات الشامية وغيرها من اللهجات الأعداد المركبة تُنحت. في العربية الأعداد المركبة المعروفة.

فِدْدِنِي: في الدنيا، وفي اللهجات الشامية بنفس اللفظ والمعنى. مؤلّفة من حرف الجرّ (ني) و(الدنيا) أي (ني الدنيا) فاستتقلوا ياء حرف الجر ولام التعريف وأمالوا الألف فصارت: فدديني.

زَيْنَبِي: نوع من أنواع العنب، شكله قصير سمين حسن. وفي اللغة الكوردية بنفس اللفظ والمعنى. زينب: نبات من فصيلة الزنبقيات شهير بعناقيده وحسن منظره، وهو أيضاً القصير السمين، ومن هنا كانت العلاقة بين هذه التسمية والعنب²¹.

غَيْبِنِي: بمعنى "مع الأسف والتحسّر". في العربية الغبن الضياع والنسيان، وغبته خدعه. وقد تكون العلاقة بينهما من التحسّر على الضياع والخديعة.

بِيَار: الأرض غير المزروعة. في اللغة الكوردية بنفس المعنى. في العربية الأرض البور التي لم تزرع ومن هنا نشأت علاقة التسمية²².

بِيَدَر: محصول القمح أو الشعير المكوّم في مكان. في اللهجات السورية بنفس المعنى. في العربية المكان الذي يُداس فيه الطعام²³.

خَابُوط: اسم آلة، خشبة عريضة قصيرة لها مقبض خشبي يخبطُ بها الصُوف والثياب عند غسلها. في السريانية بمعنى قضيب يخبط به الشجر. في العربية خبطه: ضربه ضرباً شديداً، والمخبطة: القضيب والعصا²⁴.

²¹ ابن منظور، لسان العرب، (زنب).

²² المرجع نفسه، (بور).

²³ المرجع نفسه، (بدر).

²⁴ المرجع نفسه، (خبط).

بَعْدُ: بمعنى: لَمَّا، يقال هل جاء الأستاذ؟ **بِجَاب:** بَعْدُ، أو لَمَّا، على أمل مجيئه بعد حين. في اللهجات البدوية في سوريا تُستعمل بالمعنى نفسه.

ثانيا: كلمات دخيلة في اللهجة الماردينية بأوزان عربية

لم يتورّع الماردينيون من تعريب كلمات غير عربية بإسقاطها على الأوزان العربية مع المحافظة على معانيها في لغاتها الأصلية على الرغم من أنّ كلمات عربية بالمعنى نفسه تُستعمل في لهجتهم وقد يكون السبب هو تأثير اللغة الأجنبية على لغتهم العربية فاستسهلوا استعمال هذه الكلمات المستوردة لفظاً أو لأنّ الإفهام بها أسهل، وأمثله التي اخترناها:

قَبَّط: كلمة تركية (kapatti) بمعنى أغلق والماردينيون يلفظون الكاف في التركيّة قافاً فقالوا (قابط) ثم أسقطوا الفعل منه على وزن (فَعَّل) فصار (قَبَّط) في الماضي، و(قَبَّط) في الأمر، والمضارع (يقبّط)، واسم المفعول (مقبّط)، والمصدر (قبّيط).

قَنَدَر: كلمة مأخوذة من اللغة التركية (kandırdı) بمعنى النصب والاحتيال، فأخذه بلفظه وأسقطوه على الوزن الرباعي (فَعَّلَل) فصارت (قَنَدَر)، وكذا تصريفه في المضارع (يقنّدر) والأمر (قنّدر).

كَز: بمعنى عضّ وهي موجودة في السريانية والكوردية بنفس المعنى وقد صرفها الماردينيون في الماضي على وزن فعل: (كَز، نكز)، والمضارع: (يكز)، ومصدر المرّة: (كزّة).

كَنَدَر: بمعنى دحرج وهي موجودة في السريانية وغيرها، أسقطها الماردينيون على الأوزان العربية بعدما أخذوها، فقالوا في الماضي: كَنَدَر، وفي المضارع: يُكَنَدَر، وفي الأمر: كَنَدِر.

من الملاحظ أنّ صيغة الماضي تُشبه صيغة الأمر في اللهجة الماردينية بسبب بناءه على السكون آخره مثل الأمر.

پرچق: بمعنى سحق - كما ذكرنا - وهي مأخوذة من السريانية، فأسقطت على الأوزان العربية في الماضي: پرچق، وفي المضارع: يپرچق، وفي الأمر: پَرچق، واسم المفعول منه: امپَرچق.

چرَخ: كلمة تعني في السريانية طاف وجال، ولا أصل لها في العربية، وفي اللهجة الماردينية تعني: حَدَّ وَسَنَّ من حَدَّ السَّكِّينَ، يقولون: چَرَخَ السَّكِّينَ، فأسقطوها على الوزن العربي (فَعَّلَ وفَعَّلَ) في الماضي، وفي المضارع: يچَرُخُ. ومن الملاحظ أن الماردنيين يحرِّكون الساكن الأول إذا التقى بساكن بعده. والچَرُخُ: دولا بٌ محرَّشٌ يدور يُقَصُّ به ويُسنُّ به، يستعمله الحدادون.

ثالثا: اشتقاق طوَّرت اللغة الشعبيَّة

تساهل الماردنيون لتطویر لغتهم في تصريف الأفعال من الكلمات المأخوذة من اللغات الأخرى كما مرّ، وفي اشتقاق الكلمات بحسب صفاتها ودلالاتها، فحصلوا على جملة من الكلمات أغنوا بها لغتهم، مثل:

ماطوي: أداة من الخشب على شكل حرف "y"، تستخدم لرشق الحجارة، يُربط طرفا الأداة بمطاطين تتوسطهما قطعة قماش يوضع بها الحجر يقوم مستخدمها بسحب قطعة القماش التي بها الحجر للخلف، كما يفعل قاذف السهام، ثم يتركها ليتجه الحجر نحو هدفه.

اشتقت هذه الكلمة من (المطاط) الذي يستعمل لصناعة هذه الآلة والمطاط عربي فصيح فقالوا: (ماطوي) اسم آلة سماعي على وزن فاعولة وأصلها (ماطوية) فأمالوا التاء المربوطة.

خابوط: اسم آلة على وزن: فاعول، وهذا الوزن السماعي في اسم الآلة يُستخدم بكثرة في اللهجة الماردينية، ويزعم صاحب كتاب الأرومة السريانية أن هذا الوزن

غير موجود في العربية و"أن سيبويه لم يذكره بين الأوزان العربية،"²⁵ وللردّ على هذا الزعم، نقول إن أوزاناً للآلة أقرّها المحدثون في العربية منها: فاعول، وفاعلة، وفعالة، ومنها ما هو شاذّ على غير هذه الأوزان، مثل: مُنْخَل، ومُكْحَلَة، ولا يمكن إنكار مثل هذه الأوزان في العربية بحجة أنّها لم تُذكر في كتاب سيبويه!.

قشّش: بمعنى كُنّسَ على وزن فَعَلَّلَ استخدم للمبالغة في الفعل، ففعله: قشّ على وزن فعل، فكثروا حروفه للمبالغة.

محوذَل: اسم مفعول من حَوذَل بمعنى "غير أصلي".

مِشْتَال: اسم مفعول بمعنى مُخَبَّأ وهو مأخوذ من الفعل الثلاثي شال بمعنى زاح ورفع، فاشتقوا اسم المفعول من هذا الفعل فقالوا: مِشْتَال من هذا الفعل، وهو اشتقاق من الثلاثي غير معروف في العربية، وسرّ هذا الاشتقاق عندهم هو زيادة التاء الدالة عندهم على اسم المفعول وبدونها لا يدلّ الاسم عليه.

ورّق: هذا الفعل على وزن (فَعَل) الذي يدلّ على المبالغة استعمله الماردينيون لمن يجمع الأوراق في غير مبالغة، فيقولون: "راح ع الكرم وورّق"؛ أي جمع ورق العنب.

رابعاً: أفعال بأوزانٍ ومعانٍ واستعمالات جديدة

داخله: يستعمل الماردينيون الفعل داخل ووزنه (فاعل) بمعنى أدخله، وهذا استعمال جديد لهذا الوزن، ويلفظونه بإمالة الألف (دِخْلُو).

اسْتَلْقَى: من المعروف أنّ معنى استلقى نامَ على ظهره أو تمدّد على ظهره إلا أنّ الماردينيّين يستعملون الفعل استلقى بمعنى أمسك والتقط قبل أن يقع، وهذا معنى جديد ليس معناه الأصلي.

إذا علمنا أنّ معنى الفعل (ألقي) هو طرح ورمى، يمكن أن يكون الماردينيون قد أخذوا المعنى الضدّ للفعل واستعملوه له.

²⁵ سعدي، الأرومة السريانيّة، ص 109.

وأرجح أن يكون الفعل (استلقى) مأخوذاً من (تلقى) الذي يشمل معناه معنى (أمسك).

أَبْصَرَ: الفعل أبصر على وزن (أفعل) وهو بمعنى رأى في الماضي وبمعنى (رَه) في الأمر، إلا أن الماردنيين يستعملونه بمعنى يا تُرى لإفادة التعجب والاستفهام.

قَشَقَشَ: استعمل الماردنيون الفعل المضَعَّف (قشَقَش) بمعنى (كَنَّس) للمبالغة، واستعمالهم الوزن (فَعْفَع) المكرر الحرف بمعنى المبالغة في الفعل.

بَصَبَصَ: بالغ في استراق النظر ودقق.²⁶ وما قلناه في قشَقَش نقوله في بصبص.

أَمْخَمَخَ: تعب وفرط من العمل، ويستعمل هذا الفعل المضَعَّف في المبالغة أيضاً.

هُوِّيَ لِي: قد يكون معناه في الأصل (يا ويلي)، ويستعمله الماردنيون بمعنى (لما، حينما) وهو استعمال جديد على غير استعماله الأصل.

مَحْشُوم: يستعمل الماردنيون صيغة اسم المفعول (محشوم) بمعنى (حاشا)، يقولون: "محشوم ملِحْطَارٌ" أي: حاشا الحضور.

خامساً: أسماء الأشياء والحيوانات

حُوش: فناء البيت مسوراً والبيت وسطه، ونبي العربيّة احتوش القوم فلاناً جعلوه وسطهم²⁷ فالكلمة عربيّة فصيحة.

²⁶ Ahmet Abdülhadioğlu, Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, The Journal of Mesopotamian Studies, 4/1, 2019, 3-22. s. 9.

²⁷ ابن منظور، لسان العرب، (حوش).

إيد: بمعنى يد، وفي السريانية بنفس اللفظ، والكلمة عربيّة فصيحة (يد) وهو عضو في جسم الإنسان معروف وهو اسمٌ مؤنّث مجازي، وسُمعَ (يَدَّة) في بعض لغات العرب لتأكيد التأنيث ودفع اللبس عن المخاطب.²⁸

دبّوقة: في اللهجة الماردنيّة بمعنى جديلة الشعر، وفي العربيّة الدبوق لعبة يلعب بها الصبيان، وبما أنّ الفتاة تلعب بمجديلتها سمّاها الماردينيّون دبّوقة والتاء للتأنيث لا غير. وتُلَفِّظُ في اللهجة أيضاً دَمْبُوقَة.

إزرايديّ: موضع صغيرٍ مستودعُ الأشياء الفضلة في البيت، في العربية يأتي الزرد بمعنى البلع والضيق وقد تكون علاقة التسمية جاءت من هذه المعاني لأنّ إزرايدي مثل غرفة صغيرة ضيقة داخل البيت في الأعلى تحت السقف.

إسّع: يعني الآن وهي مؤلّفة في الأصل من كلمتين الهمز ووسع، أي هذه الساعة يعني الآن.

سريغة: الخرج الذي يوضع على ظهر الحمار أو الحصان، وقد تكون محرّفة من الفصيحة سريجة المأخوذة من السّرج وهو رحل الدابة.²⁹

إفّواد: يعني القلب وهو في العربيّة فؤاد.

امبارحة: هذه الكلمة تعني (البارحة- أمس) في اللهجة الماردنيّة وهي مؤلّفة من حرف الجرّ (من) والاسم (البارحة) فحذفوا النون من حرف الجرّ واللام من الاسم وسكّنوا الميم وأتوا بهمزة الوصل للابتداء بالسّاكن فصارت امبارحة. وقد تكون

²⁸ انظر رضي الدين محمد بن إبراهيم بن يوسف ابن الحنبلي، بحر العوام فيما أصاب فيه العوام، تحقيق: شعبان

صلاح، دار غريب، القاهرة، 2007، ص 98.

²⁹ ابن منظور، لسان العرب، (سرج).

اللفظة على لغة إبدال الألف واللام ميمًا في مثل قوله عليه السلام: "ليس من أمّير امصيام في امسفر."³⁰

سادسًا: في النفي: يستعمل الماردنيون أداة نفي غير عربيّة وهي (بي) بمعنى بدون في اللغة الكوردية، وقد تكون (بلا) فبعد إمالة الألف حذفوا اللام حتّى لا يلتبس بحرف الجواب (بلى)، ثمّ بعد أداة النفي يأتون باسم، وأمثله:

بي باف: أي بلا أب، واصلها (بي) حرف نفي، و(باف) يعني أب بالكوردية، ويُستعمل هذا النفي للدّم.

بي بختي: بمعنى خيانة وبلا ذمّة، ويستعمل للدّم.

بلا معنى: أي بدون معنى، ويُستعمل عندما يتحدّث شخص بكلام يحمل معنيين أحدهما غير جيّد، فيقال: بلا معنى، لإبعاد المعنى السيّء عن المخاطب.

بلا زواج: أي عزب أو بدون زوج.

بي لومة: بلا لوم، يستعمل في الدعاء بإبعاد خطر ما عندما يروي أحدهم حادثة أو خبرًا مؤسفًا وحزينًا أو مخيفًا.

بي مجال: بدون سعة أو بدون خيار أو بدون حيلة أو بدون إمكانية.

بي نخوة: بدون نخوة أو بلا حميّة.

سابعًا: أسماء الحيوانات والحشرات:

قملي: عربيّة فصيحة أصلها (قملة)³¹ واحدة القمل، والقمل حشرة صغيرة معروفة في شعور الحيوانات والناس، أمالوا التاء المربوطة فصار (قملي).

³⁰ انظر ابن السّراج، الأصول في النحو، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة 1999، 37/1، وابن يعيش، شرح المفصل، المتنبي، القاهرة، 24/1، ونور الدين عبد الرحمن الجمي، الفوائد الضيائية، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق أسامة طه الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي - استانبول - تركيا، 25، 24/1.

صُواب/ صُوابي: عربيّةٌ فصِيحةٌ أصلها (الصُّواب) وهو بيض القمل، قال ابن بري: "أولُه أي القمل الصُّواب وهي بيض القمل، الواحدة صُوابة"³². والماردينيّون استعملوا اللفظةَ بمعناها مع تخفيف الهمزة وإمالة التاء المربوطة في المفرد.

ظُرّايبِي: وأصلها في اللهجة الماردينيّة (ذُرّايبه) ومعناها فرخ القمل، وأصلها في العربيّة (ذُرّة) وهي واحدة الدُرّ صغار النَّمَل،³³ فشَبَّهوا صغار القمل بصغار النَّمَل فقالوا: ذُرّايبه، ثمّ أمالوا التاء فصارت ذُرّايبِي، ثمّ فحَمَمُوا الذال فصارت: ظُرّايبِي، أو قد يكون تشبيه فرخ القمل بالذُرّة لصغره ودقّته.

رُقراقَة: ضرب من الحشرات الصغيرة. وفي العربيّة الرُقّ دويبة من السلاحف، ورقراق يعني برّاق،³⁴ قد يكون الماردينيّون سمّوا هذا النوع من الحشرات بهذا الاسم لشبهه بالسِّلحفاة، أو لأنّه يبرق ويلمع.

صِرْصِرْ: ضربٌ من الحشرات معروف، وفي العربيّة (صِرْصِرْ) دويبة تحت الأرض تصرّ أيام الربيع.³⁵

خَنَفَسُونِي/ خِنَفَسَايبِي: حشرة معروفة في اللهجة الماردينيّة، وفي العربيّة الخُنَفَسُ والخُنَفَسَاءُ دويبةٌ سوداء أصغر من الجُعل منتنة الريح. غيّر الماردينيّون حروفًا من اللفظة فأبدلوا همزة خنفساء ياءً وزادوا تاءً تأنيثً نهايتها فصارت خنفساية فأمالوا التاء ياءً وكسروا الخاء والفاء فصارت خِنَفَسَايبِي، وني خنفسوني قلبوا ألف التأنيث واوًا فصارت خنفسو ثم زادوا بعدها نونًا وتاءً تأنيثً فصارت خنفسونة فأمالوا التاء فصارت خَنَفَسُونِي.

³¹ ابن منظور، لسان العرب، (قمل).

³² ابن منظور، لسان العرب، (صوب).

³³ المرجع نفسه، (ذر).

³⁴ المرجع نفسه، (رُقق).

³⁵ المرجع نفسه، (صرر).

ثامناً: أسماء إشارة:

للماردينين استعمالات لاسم الإشارة خاصة بهم وهي:

هَآك: اسم إشارة للبعيد وهذا الاسم مؤلّف من (ها) التنييه التي تأتي مع اسم الإشارة و(ك) التي تأتي مع اسم الإشارة (ذلك).

هَوَكي: اسم إشارة للجمع المذكّر والمؤنّث. وهذا الاسم مأخوذ من هؤلاء كالكاف تمّ أمالوا فتحة الكاف ياء مشبعة، فصار الاسمان (هوكي).

إكواني: اسم إشارة يستعمل جواباً للسؤال، وللمفرد المذكّر العاقل وللقريب. ويستعملها الأدالبة في سوريا والحليّة (كوهني) أي كوا هنا، فأمالوا الألف في (هنا) فصارت (هني) وقد يكون هذا الأصل نفسه عند الماردينين فحذفوا الهاء من (هنا) لكثرة الاستعمال فقالوا: كواني.

إكوا: مخفّف (كواني) ويستعمل للجواب عن سؤال وللمذكّر غير العاقل وللقريب.

إكياني: اسم إشارة يستعمل للخبر، وللمفرد المؤنّث العاقل³⁶.

إكيّا: وهو مخفّف (كياني) ويستعمل استعماله، للمؤنّث غير العاقل.

ملّحظ: ويستعملون (كوا) للتنييه أيضاً بمعنى (ها)، فيقولون: كوا تروح، أي ها أنا سأذهب.

تاسعاً: في التعجب والتأسف

يستعمل الماردينون في لهجتهم أسماء وتراكيب للتعجب قريبة من العربيّة الفصيحة وتطابقها في الاستعمال أحياناً، مثل:

وي: بكسر الحرف الأوّل اسم فعل دلّالته التأسّف والتعجب. وهو في العربيّة (وي) بمعنى أتعجب.

³⁶ Abdülhadioğlu, Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi s. 17.

كَيْفٌ مِنْ: بكسر كاف (كيف)، يستعمل الماردنيون اسم الاستفهام كيف ومن للدلالة على التعجب، فيقولون: كيف منو اشتغل؟! إذا تعجبت من قدرته على العمل.

وَنُو: اسم فعل بمعنى التحسّر والتأسّف.

أَعُو: اسم فعل للتعجب واستغراب أمر.

عاشراً: صيغ اسم الآلة:

للماردنيين صيغ لاسم الآلة منها ما هو قياسي في العربيّة ومنها ما هو سماعي اخترنا منها:

مطوي: وهي عبارة عن أداة خشبية على شكل حرف "y"، تستخدم لرشق الحجارة، حيث يتم ربط طرفي الأداة بواسطة حبل مطاطي، تتوسط الحبل قطعة قماش يوضع بها الحجر.

وتسمى هذه الآلة أيضاً النقيفة، يقوم مستخدم النقيفة بسحب قطعة القماش التي بها الحجر للخلف، كما يفعل قاذف السهام، ثم يتركها ليتجه الحجر نحو هدفه.

اشتقت هذه الكلمة من (المطاط) الذي يستعمل لصناعة هذه الآلة والمطاط عربي فصيح فقالوا: (مطوي) اسم آلة سماعي.

ماصوي/ صافوي: تستعمل في اللهجة الماردينية للمصفاة وهي نوع من الآنية. فصاغوا المصفاة على وزن فاعولة وأمالوا التاء فصارت صافوي.

جبالي: آلة صنع جبلة البناء وهي مأخوذة من جبل الشيء أي صنعه على فعالة (جبالة) على القياس، ثم أمالوا التاء فصارت جبالي.

امقشّي: اسم آلة القشّ أي الكنس³⁷ وأصلها مقشّة على وزن (مفعلة) القياسي، فأخذوا هذه الصيغة وأسكنوا أوله ثمّ أتوا بهمزة الوصل وأمالوا التاء المربوطة فصارت (امقشّي).

شاقول: اسم آلة يستعملها البناء لضبط استقامة البناء وهي في العربية خشبة قدر ذراعين في رأسها زُج³⁸ يوضع في رأسها حبلٌ ويرزّها³⁹ في الأرض ويتضبّطها حتى يمدّوا الحبل⁴⁰.

نازولي: صيغة اسم آلة للمنحدر من الأرض فكأنّه ينزل بالإنسان. (هذا ليس اسم آلة بل شُبهَ باسم الآلة).

طالوعة: صيغة اسم فاعل استعملها الماردينيون للمرتفع من الأرض أو الطريق فكأنّه يصعد بالإنسان. (هذا أيضاً كسابقه ليس اسم آلة بل شُبهَ باسم الآلة).

أحد عشر: النحت في اللهجة الماردينية.

حَدَّتِ اللهجة الماردينية حدوّ أمّها العربية في تلمّس الإيجاز في الكلام فنحت الكلمَ فصاغت من كلمتين أو أكثر كلمةً واحدةً.

وقد اخترت من اللهجة الماردينية كلمات منحوتة شواهد على كثرة النحت في لهجتهم وهي:

1- **الأعداد:** نحت الماردينيون من الأعداد الأعداد المركبة فقالوا في: أحد عشر:

إحدعش، وفي اثني عشر: اثنعش، وفي ثلاث عشر: ثلثطعش، وفي أربع عشرة: أربعطش..

2- **منبيجو:** كلمة مؤلفة من حرف الجرّ (من) و (بعج)، وضمير الغائب

(الهاء) الذي يلفظونه واوا، فقالوا في (من بعجه): من بعيجو.

³⁷ ابن منظور، لسان العرب، (قشش).

³⁸ حديدة.

³⁹ يثبّتها.

⁴⁰ المرجع نفسه، (شقل).

- 3- **كنقلي**: مؤلّفة من (كل) و(نقله) فأبدلوا اللام نوناً وأدغموا النونين، وكسروا الكاف، وأمالوا الياء، فصارت: كِنَقْلِي.
- 4- **شيلُخ**: مؤلّفة من (شيء) و(آخر) أي شيء آخر.
- 5- **ملحظار**: مؤلّفة من حرف الجر (مِن) والاسم (الحضّار) أي الحاضرون.
- 6- **بعمو**: مؤلّفة مِن حرف الجر (مِن) والاسم (بعد) واسم الاستفهام (ما) فقلبو الألف واوا في (ما) فصارت (مو).
- 7- **بشقد**: بمعنى بكم، وهي مؤلّفة من حرف الجرّ (الباء) واسم الاستفهام (أيّ) والاسم (شيء) والحرّق (قد) بمعنى كم، فحذفوا الياء من (أي) فبقيت الهمزة التي يخفّفونها فصارت همزة وصل أسقطت في درج الكلام بعد دخول حرف الجرّ عليها، وكذلك حذفوا الياء والهمزة من (شيء) وأسكنوا الشين، فصارت: بشقد، ويلفظون هذه الكلمة بدون حرف الجر: أشقد: أيّ شيء مقداره أي كم ثمنه⁴¹.
- 8- **فدديني**: مؤلّفة من حرف الجرّ (في) والاسم (الدنيا) أي في الدنيا.
- 9- **أسع، مسع**: مؤلّفة من (أ) بمعنى اسم الإشارة (هذه) و(سع) بمعنى السّاعة أي هذه السّاعة يعني الآن.
- 10- **فِرّاس**: مؤلّفة من حرف الجرّ (في) والاسم (الرأس).

اثنا عشر: قصّة همزة الوصل مع الأفعال وغيرها في اللهجة الماردينية

- **في صيغة تَفَعَّلَ**: صيغة تفعّل صيغة الفعل الخماسي التي يستعملها الماردينيون بكثرة في أفعال كثيرة تؤدّي المعاني التي يريدون، إلا أنّهم يلفظون أولها همزة وصلٍ والسبب في ذلك هو أنّهم يُسكنون تاء الفعل فلا يستطيعون البدء بالسّاكن على أصل العربيّة التي لا تبدأ بسّاكن، وقد زعم صاحب كتاب الأرومة السريانية للهجة الماردينية أنّ الماردنيين لا يلفظون همزة الوصل مثل السريانية في محاولة منه لإثبات الأصل السرياني للهجة

⁴¹ Abdülhadioğlu, Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi s. 13, 14, 17.

الماردينية، إلا أن البحث في اللهجة الماردينية يثبت عكس ذلك فالهمزة في استعمالهم همزة وصل بدليل أنها تسقط عندهم في درج الكلام وهمزة القطع لا تسقط.

من أفعال صيغة تَفَعَّلَ في اللهجة الماردينية:

- اتَّكَنَدَرُ: من تَكَنَدَرَ، فأسكنوا التاء أوله ثم أتوا بهمزة الوصل للابتداء بالساكن.
- اتَّشَوَّلُقُ: بمعنى أُصِيب بالشَّلَق وهو حرقه تصيب الجلد ما بين الفخذين. وفي العربية شلقه بسوط ضربه.
- اتَّفَشَّكَل: من تَفَشَّكَلَ إذا تَعَثَّرَ، ليست عربية، أسقطوها على الوزن العربيّ تفعَّل ثم أسكنوا التاء وبدؤوا بهمزة الوصل.
- اتَّمَخَمَخ: من تَمَخَمَخ أي تعب وبطل من عمل أو من ضرب إذا ضُرب، بمعنى أُلْهِك. وفي العربية مخمخ الشيء بمعنى أخرج محه.

صيغة انفعال: يستعمل الماردينيون صيغة (انفعل) للأفعال دلالة على المطاوعة بكثرة، ويصوغون هذه الصيغة من أيّ فعل يستعملونه حتى إن لم يكن الفعل عربيًا، ووجدوها صيغة سهلة مطاوعة في أيديهم، ومن أمثلة هذه الصيغة عندهم: **المُجَحَم:** وهو فعل مأخوذ من الجحيم، يقولونه لمن يكرهون إذا مات، أي ذهب إلى الجحيم أو ملت ودخل الجحيم.

اندَرَد: وهو فعل مأخوذ من (دَرَد) بمعنى الغمّ والهَمّ والمرض، فإذا اهتمّ أحدهم واغتمّ يقال له: اندرد.

انطَمَر: بمعنى (طمر) أي دفن.

انجَعَص: بمعنى انزعج، ولم أره في العربية، ولعله دخيل من السريانية بمعنى قزّز، أو من الطورانية (كعص) بمعنى انزعج واستاء.

انهبط: من الهبوط يستعمله الماردينيون بمعنى السقوط إذا سمع خبرًا سيئًا.

النجلق: بمعنى تدلّل في اللهجة الماردينية.

انفسد: بمعنى الفساد فإذا أصاب إنسان يُقال له: انفسد إذا كان غير فاسد قبل.
انشبط: بمعنى سقط على الأرض بشدة، وأصله في اللهجة ضرب بشدة. ليست
عربيّة.

قلب التاء المربوطة ألفاً فإمالتها ياءً:

الماردينيون يميلون الألف ياءً على سنة آبائهم وأجدادهم وسط الكلمة وآخرها وقد
كتبت في هذه الإمالة أبحاث كثيرة⁴²، ولكن الملفت للانتباه في لهجتهم هو إمالة
التاء المربوطة ياءً!

في العربيّة عند الوقوف على التاء المربوطة تُلفظ هاءً كما هو معروف، إلا أنّ
الماردينيين يلفظون التاء عند الوقف ألفاً ثمّ يميلون الألف ياءً، ومثاله من مفرداتهم:
مليّ: أي ملّة: بمعنى أمة.

عصايي: أي عصابة، وهي الجماعة من الناس.

نازولي: أي نازولة: المنحدر.

جبالي: أي جبالة: آلة الجبلة الخلطة من رملٍ وإسمنت يستعمل للبناء.

صوايي: صوابة: واحدة الصواب بيض القمل.

قملي: قملة: واحدة القمل حشرة.

پريوئي: پريوثة: قطعة صغيرة

امقشيّ: أي مقشّة، امقشّة: آلة الكنس.

حلّمي: حلمة الثدي.

ظرايي: ظراية: صغير القمل.

⁴² Abdülhadioğlu, Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi, s. 12.

هبوي: هبوة: هبةٌ ثلجٍ.

غفلي: غفلة: بمعنى فجأة.

مرحمي: مرحة: بمعنى الرحمة.

نقلي: نقلة: نقل الشيء نقلةً.

الخاتمة

اللهجة الماردينية من اللهجات العربية القديمة في تركيا قطعت رحلة طويلة وشاقّة واعترضتها مخاطر جمّة استهدفت وجودها إلّا أنّها صمدت في وجهها وحافظت على خصوصيّتها العربية، كالحزون اللغوي الثّر بالكلمات العربية الفصيحة ونظام الجملة العربية وأركانها.

ومع أنّ اللهجة الماردينية لم تسلم من رياح التغيير إلّا أنّها اتّبعت طريقة تحافظ بها على الوزن العربي للكلمة وبنيتها، فأسقطت الكلمات التي هجمت عليها ودخلت محرابها على الأوزان العربية وأجرت اشتقاقات وتصاريّف ذات دلالات جديدة.

توصّل البحث إلى جملة من النتائج التي قد تكون إرهاباً للباحثين في اللهجات يكملون البحث ليصلوا به إلى الغاية. وهذه النتائج هي:

- كشف البحث أنّ اللهجة الماردينية لها أصول عربية فصيحية في كثير من المفردات التي ظنّناها بعيدة عن الفصاحة.
- كشف البحث عن استعمال الماردنيين كلماتٍ دخيلةً بأوزان عربية، وهذا ليس بجديد في العربية، إلّا أنّ الجديد هو استعمال الكلمات الدخيلة مع وجود مرادفات لها في العربية وفي استعمالهم.
- كشف البحث عن مدى تصرّف اللهجة الماردينية في المفردات، فإمالة التاء المربوطة ياءً من تصرّفها العجيب في اللغة.

- كشف البحث أنّ في اللهجة الماردنيّة أكثر من اسم إشارة مختلف عن أسماء الإشارة في العربيّة وباستعمالات مختلفة.
 - كشف البحث أنّ همزة الوصل تُزاد بكثرة للابتداء بالساكن.
 - كشف البحث أنّ التّحت مستعمل بكثرة في اللهجة الماردينية.
 - كشف البحث عن اشتقاقات وأوزان جديدة طوّرت اللغة الشعبيّة عند الماردنيين.
- وهذا جهدٌ مبذولٌ في خدمة العربيّة نتغيّاً منها بلوغ الهدف والقبول من الله جلّ وعلا والنفع والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على رسوله سيّد الفصاحة بلسان عربيّ مبين.

المصادر

- الجامي، نور الدين عبد الرحمن ، الفوائد الضيائية، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق أسامة طه الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، استانبول.
- ابن الحنبلي، رضي الدين محمد بن إبراهيم بن يوسف بحر العوّام فيما أصاب فيه العوّام، تحقيق: شعبان صلاح، دار غريب، القاهرة، 2007.
- ابن السّراج، الأصول في النحو، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1999.
- سعدي، سعد إسحاق، ألرومة السريانية للهجة الماردنيّة، ط1، 2011.
- عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دار النهضة، بيروت، 2014.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- Ahmed İsmail Hasanali، دراسات في اللهجات العربيّة المحكيّة في تركيا، Akdem Publishing، إسطنبول، ط1، 2018.
- Ahmet Abdülhadioğlu, Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, The Journal of Mesopotamian Studies, 4/1, 2019, 3-22.

الحكاية الشعبية في الأدب الشعبي العربي في ماردين

Ahmet Derviş MÜEZZİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yabancı Diller
Yüksekokulu, Mütercim Tercümanlık Bölümü,
moazen.ahmad@gmail.com

مقدمة

تعد الحكاية الشعبية موروثاً أدبياً مهماً للجيل الجديد، فهي تقدم لهم الماضي وما فيه من دروس وعبر في بيئة ثقافية شفوية، فهي ليست مجرد استماع إلى قصة يسردها القاص أو الراوي، بل أكثر من ذلك بكثير بما تحويه من معاني وأهداف تخدم في بنيتها الشفوية المجالات الأدبية والفنية والإنسانية والتراثية.

كان الناس يتشربون تلك الحكمة والمعرفة التي تنطوي عليها تلك الحكايات باستماعهم لها، والانغماس في تفاصيلها وكأنهم يعيشون تلك الأحداث، كما أنهم في اجتماعهم حول الراوي أو الراوية في البيت العتيق وتحت ضوء القمر أيام انعدام الكهرباء، كانوا يشعرون بالمتعة والسرور، ويجدون فيها انعكاساً لأحلامهم وثقافتهم ومجتمعهم، فهم يعيشون بعقب الحاضر وتجربة الماضي.

وكانت تلك الحكايات تسرد عن ظهر غيب من قبل القاص أو الراوي بأسلوب مميز يختلف عن أسلوب السرد التقليدي، ويستخدم معها عناصر داعمة تأخذ من الفنون البلاغية كالحسنات اللفظية والمعنوية والمقدمات المرصوفة بعناية، إضافة إلى الإيماءات والحركة أثناء السرد، وتتناول في أيضاً قضايا دينية وأخلاقية وثقافية متنوعة.

ثم إن العرب لم ينتهبوا إلى أهمية تلك الحكايات الشعبية، وضرورة حفظها إلا بعد منتصف هذا القرن، فأخذت تظهر مجموعات تسجل الحكايات الشعبية في أجزاء مختلفة من أقطار الوطن العربي، وإن كانت حركة الجمع ما تزال تسير ببطء شديد.¹

ومن هنا لجأت الكثير من الشعوب إلى جمع حكاياتهم الشعبية، وتناولها بالبحث والدراسة من مختلف الجوانب الاجتماعية والفكرية، ولاسيما اللغوية والأدبية، وكما تكون للشعوب حكايات، فإن للقبائل والعشائر والمناطق حكايات خاصة بها دون غيرها، فانكب الباحثون على هذا النوع من الحكايات ودرسوها على مستوى الرسائل العلمية والمقالات المحكمة، إلا أن هناك بعض القبائل، بل بعض المناطق قد أغفلت عن هذه الدراسات، فلم تُدرس حكاياتها، ولم يُعبأ بها كثيراً، إلا بعض الجهود الضئيلة.²

وأقرب مثال لهذه الظاهرة حكايات القبائل العربية التي يعيش معظمها في مدن جنوب شرقي تركيا منذ الفتوحات الإسلامي وقبلها، ونخص بالذكر ماردين وأسعد وأورفا وأنطاكية، فهي إلى يومنا هذا تحتاج إلى جهود كبيرة لنفض الغبار عن تراثها الأدبي والحفاظ عليه من الضياع.³ وقد قام الباحث أحمد عبد الهادي أوغلو بجمع بعض تلك الحكايات، وتدوينها في أرشيف التاريخ الشفوي، وأشاد إلى دورها الكبير في الحفاظ على الثقافة الشفوية العربية في ماردين.⁴ ومن بعده الباحث عبد الهادي تمورتاش عندما تناول الحكاية الشعبية العربية في ماردين بدراسة تحليلية.⁵ والباحث عبد القادر عثمان من خلال وقوفه عند أسماء لبعض الحكايات زعم أنها للمحلميين، وهي:

¹ أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، دراسة تحليلية للحكاية الشعبية، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005، ص34.

² عبد الهادي تمورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردين، دراسة تحليلية، مجلة دراسات محكمة، المنهل، ص146.

³ المصدر نفسه، ص146.

⁴ Ahmet Abdülhadioglu, Mardin'deki Arapça Sözlü Kültürünün Korunmasında Hikâye Gecelerinin Rolü, Mukaddime Dergisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 7/2, 2016, 243-257.

⁵ عبد الهادي تمورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردين، ص145.

"عرجا وبرجا بجوف"، "مرنج بنت الغول مدي شعركي المنسول"، "كان في برغوث وقملة"، "حبيبة الرمانة"، "بيت الشراشيط"، "أميرة الجن"، "مريم الحرة"، "الطمطماني"، "فال وفتة وملك الموت".⁶

وعندما نتحدث عن لهجة ماردين العربية لا نستطيع أن نتحدث عن لهجة وحدة، لأن القبائل العربية التي استوطنت بلاد الجزيرة وديار بكر قبل الفتوحات الإسلامية وبعدها كانوا ينتمون إلى لهجات عدة وما زال أهلها يحافظون على لهجاتهم تلك إلى يومنا هذا، فمنهم القبائل الماردلية والمحلية والمحاشنية والجارودية والراشدية وبنو أسد وغيرهم،⁷ ثم إن اللهجة الماردينية تأثرت كثيراً بالثقافة العربية قديماً فظهر ذلك في الحكاية الشعبية العربية في ماردين، وأدى ذلك للحفاظ على الثقافة العربية واللهجة العربية الماردينية من خلال تلك الحكايات كما سيمر معنا داخل البحث.

منهج البحث:

سنحاول في هذا البحث أن نتعرف على الحكاية الشعبية العربية بشكل عام والحكاية الشعبية العربية في ماردين بشكل خاص، فنبدأ بالتعريف بها بشكل مختصر ثم ننتقل للحديث عن خصائصها وأنواعها، وكيف كان لها دور كبير في الحفاظ على الهوية العربية الشفوية لدى شعب ماردين من خلال تداول تلك الحكايات.

وسنتحدث أيضاً عن أسلوب الحكاية الشعبية العربية وأشكالها ومرجعها، وكيف نشأت، ومن ثم ننتقل لنعرض بعض النماذج المروية بشكل شفوي عن أشخاص عاشوا في مدينة ماردين وتداولوا تلك الحكايات إلى يومنا هذا رغم تفشي الأمية وجهلهم بقواعد اللغة العربية.

اتبعنا المنهج التحليلي الوصفي، ووقفنا عند الظواهر النفسية وراء تلك الحكايات أثناء التنظير للبحث.

⁶ علي أحمد محمد العبيدي، الحكاية الشعبية الموصلية، مقارنة بنيوية دلالية، رسالة دكتوراه لم تنشر، جامعة الموصل، 2003، ص 39.

⁷ عبد القادر عثمان، المحلمية هوية عربية وجذور أصيلة، دار الملاح، دمشق، 2004، ص 211- 214.

التعريف بالحكاية الشعبية:

جاء في لسان العرب: " الحِكَايَةُ: كقولك حكيت فلاناً وحاكيتُه فَعَلْتُ مثل فَعَلْتُ أو قُلْتُ مثل قوله سواء لم أجازه، وحكيتُ عنه الحديث حكايةً، وحكيتُ عنه الكلام حكاية. ⁸ وأما في المصباح المنير فقولنا: "حكيتُ الشيءَ أحكيه حكايةً إذا أتيتُ بمثله على الصفة التي أتى بها غيرك، فأنت كالناقل. ⁹ والحكاية ما يقصُّ من حادثة حقيقية أو خيالية كتابة أو شفاهاً. ¹⁰ وهي مصدر مشتق من الفعل حكى يحكي حكاية، وهي ما يحكى ويُقص، وَقَعَ أو تُخِيل. ¹¹

وأما عند اصطلاح الأدباء فهي القصة المروية التي يتناقلها عامة الناس ضمن مجتمع واحد، فيحكىها كبار للصغار، وتتناقلها الأجيال حتى تصبح موروثاً شعبياً متعارفاً عليه. ¹² ثم إن الحكاية هي موروث شفوي بخلاف القصة والرواية اللتين تكتبان كتابة من دون أن يكون لهما أثر سابق. ويوضح جبران مسعود القصة مبيناً مغايرتها للحكاية قائلاً: "القصة هي الأحداث التي تكتب، أو بالأحرى هي حكاية نثرية طويلة تسرد واقعة أو جملة وقائع من الخيال أو الواقع، أو منهما في آن معاً". ¹³ بينما الرواية تعبر عن الفن الأدبي المنشور الذي حل محل القصة الشعرية الطويلة عندما نشأت المدن، وتحولت من الشكل المسموع إلى الشكل المقروء. ¹⁴

وفي الاصطلاح الغربي تختلف المعاني على حسب استعمالها، ثم إن لكل نوع أدبي استخداماته الخاصة في مكانها كما في الحكاية والقصة والرواية، ولذلك نجدهم يستخدمون

⁸ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، 954/2.

⁹ أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987م، ص56؛ أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، دار المعارف، القاهرة، 1994، ص148.

¹⁰ جبران مسعود، رائد الطلاب، دار العلم للملايين، ط31، بيروت، 2006، ص336.

¹¹ عدد من الكتاب، المعجم الوسيط، دار الدعوة، إسطنبول، 1989، 1/190.

¹² جبران مسعود، رائد الطلاب، ص336.

¹³ المصدر نفسه، ص639.

¹⁴ محمد عناني، الأدب وفنونه، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1991، ص123.

للحكاية الشعبية مصطلح (Folktale) وللقصة مصطلح (Story) وللرواية مصطلح (Novel)،¹⁵ وهو ما نجده في جميع اللغات أيضاً.

واختلفت التعاريف الخاصة بالحكاية الشعبية بين الأدباء العرب أنفسهم، فهذا "فوزي العنتل" يعرفها بأنها "الحكاية النثرية التي انتقلت من جيل إلى آخر سواء كانت مدونة أو اعتمدت على الكلمة المنطوقة" ويضيف أيضاً إلى أنها تستخدم كافة أشكال المرويات النثرية التي توارثتها الأجيال سواء كانت مدونة أو شفاهية، لينطبق المفهوم على أشكال متنوعة من القصص مثل الأساطير عند الشعوب البدائية، والحكايات الإطارية المتقنة في ألف ليلة وليلة، وبعض الحكايات الأخرى.¹⁶

أما "أحمد زياد محبك" فيرى أنها "أحدثة يسردها راوية في جماعة من المتلقين، وهو يحفظها مشافهة عن راوية آخر، ويؤديها بلغته غير متقيد بألفاظ الحكاية، وإن كان يتقيد بشخصياتها وحوادثها ومجمل بنائها، وغالباً ما ترويها العجائز لأحفادهن في ليالي الشتاء الطويلة، قبل النوم، وقد يرويها غير العجائز في مواقف تقتضيها، للعتة والاعتبار وضرب المثل، وقد يكون للحكاية لغة خاصة متميزة، ليست لغة الحديث المادي، مما يمنحها قدرة على الإيحاء والتأثير".¹⁷

وتعرف "نبيلة إبراهيم" الحكاية الشعبية بأنها "قصة ينسجها الخيال الشعبي حول حدث مهم، يستمتع الشعب برويتها والاستمتاع إليها إلى درجة أنه يتقبلها جيلاً بعد جيل عن طريق الرواية الشعبية"¹⁸ وبذلك تكون الدافع لهم نحو تحقيق رغباتهم ولو في أشكال أخرى تنطوي عليها تلك الحكايات.

إذن فالحكاية الشعبية تروى غالباً بالمشافهة، وبلغة المجتمع الذي نشأت فيه، ويرويها الجيل القديم للجيل الجديد، وتقدم في أحداثها بعض المواعظ والعبر، وقد تكون للتسلية والمتعة،

¹⁵ Peter Childs and Roger Fowler, The Routledge Dictionary of Literary Terms, Roudlidge, New York, 2006, p.146,157.

¹⁶ فوزي العنتل، عالم الحكايات الشعبية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1990، ص18.

¹⁷ أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، ص19.

¹⁸ نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار النهضة، مصر، ط2، ص11.

وإن اختلفت اليوم عما كانت عليه في السابق، لأن لكل جيل زمانه الخاص وأدواته الخاصة، وهي أيضاً الطريق الوحيد الذي يعبر عن أحلامهم وتطلعاتهم في المجتمع، وتلعب دوراً مهماً في توجيههم، والتنفيس عن رغباتهم ولو عبر حكاية لا تمت للواقع بشيء.

نشأة الحكاية الشعبية:

هناك العديد من الأدباء والمفكرين من فسر ظاهرة نشوء الحكايات بأنها محاولة لفهم الكون وتفسيره أو تفسير السلوك الإنساني.¹⁹ وفي الغالب يكون مصدر الحكاية الشعبية حكايات أخرى كانت تروى من مئات أو آلاف السنين، ومن الممكن أيضاً أن تكون بقايا أسطورة أو أفكار أو معتقدات قديمة، ومن المحال معرفة أين أو متى ولدت ما دامت تعيش في كل زمان ومكان من دون تحديد زمني أو مكاني، وقد تحتفي الحضارات وتتعاقب الثروات السياسية والاجتماعية والدينية، وتبقى هذه الحكايات التي لا نعرف مصدرها بالتحديد، فهي تعيش في ذاكرة بعض الرواة أو بعض الباحثين، وهي ثمار لتأملات وتجارب الشعوب أنفسها.²⁰

ولعل بعض الحكايات الشعبية والقصص الفلكلورية تطورت انطلاقاً من الأساطير، لأن بعضها يجسد هذه الأساطير، والشكلان يجسدان التجربة التراكمية لمجتمع يريد أفرادها أن يحفظوا حكمة الماضي وينقلوها للأجيال اللاحقة، ثم إن هذه الحكايات قدمت معرفة عميقة دعمت الإنسانية والمجتمعات اللاحقة على امتداد مخاطرها.²¹ ويلاحظ أيضاً هذا الترابط المعقد والمتشابك بين ثقافات العالم القديم، وصعوبة تحديد أسبقية الواحدة على الأخرى إلا بوجود التأصيل القائم على الدليل.

وقد يكون من الصعب تحديد زمان ومكان الحكاية، فالحكاية مهاجرة كما وصفت عند بعض الباحثين، وهي في هجرتها تكتسب خواصاً ومزايا جديدة في الوطن الجديد الذي تحط فيه،

¹⁹ عبد الباري عبد الرزاق النجم، ملامح الحكاية الموصلية، موسوعة الموصل التراثية من إعداد أزهري العبيدي، مركز الدراسات الموصل، 2008، 43/1.

²⁰ غراء حسين مهنا، أدب الحكاية الشعبية، المصرية العالمية للنشر، ط1، لوجمان، 1997، ص17.

²¹ برونو بتلهام، التحليل النفسي للحكايات الشعبية، دار المروج للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص46.

إلا أن بعض المضامين قد تفضح زمن الحكاية ومكانها وأبطالها مهما كانت الرموز مكثفة.²² وقد تكون الحكاية الشعبية العربية متلونة ومتعددة في لهجاتها وأسلوبها وذلك على حسب المنطقة العربية التي نشأت فيها، فهناك منطقة بلاد الشام، ومنطقة بلاد الرافدين، ومنطقة وادي النيل، ومنطقة شبه الجزيرة العربية، ومنطقة المغرب العربي قديماً وغيرها، ولكل منها طابعه ولهجته الخاصة.

مرجع الحكاية الشعبية:

لعل المرجع الأول للحكاية الشعبية كما أفاد بعض الباحثين هو الشعب نفسه الذي يتكون من قبائل وأفخاذ، وذلك عن طريق التوارث الشفهي والنقل من جيل إلى جيل، ثم إن لهذا تأثيراً مباشراً في أسلوب الحكاية وطريقة إلقائها وكذلك مضمونها، فقد يكون بعضها بسيطاً ملائماً للأطفال، ولكنه بالرغم من ذلك ملئ بالرموز المرعبة، ويرتفع بعضها إلى مستوى التنقيف والتربية للصغار والكبار،²³ أو حتى ينتقل إلى تحديد ثقافة مجتمع ما وتوجهاته الفكرية.

وقد يكون من الصعب تحديد واضح الحكاية الأول كما لا يعرف راويها الأول، إذ إنها لا تلقي شيئاً من التوثيق في الرواة، وإذا ما ذكر أحد منهم، فغالباً ما يذكر الراوية الأخير، الذي هو أحد أفراد الأسرة.²⁴ كالأب أو الأم أو الجد أو الجدة وخاصة في حكايات الأطفال، وقد يذكر الراوية الأول ولكنه ينسى مع الزمن على حساب الحكاية وما فيها من أحداث وشخصيات كما وجدنا في العديد من الحكايات الشعبية.

أسلوب الحكاية الشعبية:

تعتمد الحكاية الشعبية في أسلوبها على قدرة اللغة وإيجازاتها في التعبير عن الفكرة، وهي تقدم غالباً باللهجة العامية كما سيمر معنا في بعض النماذج، أو قد تكون باللغة الفصحى، وغالباً ما يكون الإلقاء فيها مصحوباً بتلوين صوتي متغير، يتناسب مع الشخصيات وحركة

²² عبد الباري عبد الرزاق النجم، ملامح الحكاية الموصلية، 43/1.

²³ عبد الباري عبد الرزاق النجم، ملامح الحكاية الموصلية، 45/1.

²⁴ أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، ص30.

العينين والرأس واليدين، وما لهما من دور في التمثيل والتقليد المعبر عن الهدف من الحكاية ومغزاها.

وقد يكون للحكاية أسلوبها الخاص في بدايتها ونهايتها، وغالباً ما تسبق بمدخل يدعى "الدهليز"، وهو حكاية قصيرة جداً، ذات فكرة هزلية، سخيفة ضاحكة، مسجوعة أو منظومة، لا علاقة لها بالحكاية التي تلقى، كما هو موجود في الحكايات الشعبية في بلاد الشام، ومن أمثلة ذلك كما رواها الباحث أحمد زياد محبك: "طلعت والدنيا دغيشة، لأعلق للتين جحيشة، لقيت على غفلة قدامي، الحيط ينقب الحرامي، لاحني ولحتة، من عزمي وقعت تحته، شوفوا رقبتي ما أحمرها، من الكف اللي سلخته".²⁵ وغيرها الكثير من المقدمات التي تمهد للحكاية على اختلافها وتنوعها.

وقد تكون بنفس التركيب والفكرة مع اختلاف بسيط في اللهجة إذا ما انتقلنا إلى مناطق أخرى، مثل بلاد الرافدين وغيرها من المناطق العربية، وكذلك هو الحال في مدينة ماردين، ذات الطابع العربي في ثقافتها ولغتها أهلها، فهم يبدؤون عادة بقولهم: (كافي، مافي، أكبر من الله ما كافي) أو (أكو ما كوي عاشقين النبي صلوا عليه) ويجيبها الحاضرون: (اللهم صل على محمد وآل محمد) أو (جان-كان- واحد يكولو) أو (الله حي بلاد الشام كان في جوز، كان في رمان، كان في بيضات العصفور، كان في شيخ أبو طنبور). وهذه الألفاظ محرفة عن (كان يا ما كان في قديم الزمان). وقد تكون للحكاية بداية فتبدأ بالقصة مباشرة.²⁶ وهي مختلفة بلهجتها وأسلوبها على حسب القبائل العربية في تلك المنطقة.

ومن الصفات الخاصة لأسلوب الحكاية الشعبية بعد المقدمة أنها تطرح المشاكل الوجودية بلغة مختصرة ودقيقة، فيستطيع الإنسان عندئذ أن يجابه هذه الصعوبات في شكلها الضروري والأساسي، بينما العقدة الأكثر إسهاباً قد تعقد له الأمور وتعيق الرؤية.²⁷

²⁵ المصدر نفسه، ص20.

²⁶ عبد الهادي تورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردين، ص150-151.

²⁷ برونو بتلهام، التحليل النفسي للحكايات الشعبية، ص27.

وقد يشرك الراوية المتلقين في حوادث الحكاية وشخصياتها، فيخرج عن السرد، ويفاجئ المتلقين، فيشبه أحدهم بإحدى الشخصيات، أو يدخله في الحكاية، ويعطيه دوراً فيها على سبيل المزاح،²⁸ فتعلوا الأصوات، ويرتفع الحماس لدى المستمعين كما كنا نرى ذلك في حكايات عنتره بن شداد والوزير سالم في شهر رمضان، سواء في بلاد الشام أو غيرها من المناطق العربية.

وللحكاية الشعبية خاتمة محفوظة دائماً مثل قول الراوية: (وعاشوا عيشة سعيدة) أو (تعيشوا وتسلموا) أو (لو بيتنا كما جبتلكم طبيق حمص وطبق زبيب) أو (لو كان بيتنا قريب كما جيبت ثلاثة رمانات واحدة لي واحدة لأم علي والثالثة لحجاية الحجاية).²⁹

وكثيراً ما تكون نهاية الحكاية الشعبية (توتة توتة، خلصت الحدوتة)،³⁰ كما هو متعارف عليه في بلاد الشام، ثم يسألهم: (حلوة وله فتفوتة أو ملتوتة)، مع اختلاف اللهجة وبعض العبارات من منطقة إلى أخرى، فيجيب الحاضرون: (حلوة، يسلم تمك).

خصائص الحكاية الشعبية:

من خصائص الحكاية الشعبية أنها متماسكة تمتاز بقوة الحكمة والبناء، وتعتمد في حوادثها على روايات نادرة وغريبة، وهي ممتدة أيضاً لتشغل حيزاً من الزمن والمكان، فلا تستقر على حال حتى تثبت التوقعات، ويتحقق الاستقرار.

الشخصيات في الحكاية الشعبية العربية واضحة ونمطية، لها مكانتها في المجتمع، كالأب والأم والزوج والزوجة، والملك والوزير، والتاجر والغني والفقير، وغيرها من الشخصيات، وغالباً ما يتم تحديد صفة خاصة لبعض تلك الشخصيات أثناء السرد، فتظهر في طابع الفكاهة أو الجد، وتبدل في رمزيتها وصفتها العامة من حكاية إلى أخرى.

ومما تتميز به الحكاية الشعبية العربية أنها تقدم الشخصيات في توازن وانسجام تام، فهي متنقلة بين الأب المغرور والأم العطوف، والزوجة الظالمة، والابنة الوفية، والصديق الوفي،

²⁸ أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، ص21.

²⁹ عبد الهادي تمورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردن، ص151.

³⁰ أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، ص21.

والجار الغني وغيرها الكثير من الشخصيات المتقلبة، وغالباً ما توجد شخصية محورية أو شخصيتان، وباقي الشخصيات متقلبة أو متطورة على حسب نوع الحكاية.

ومن شخصيات الحكاية الشعبية البطل الذي يختلف على حسب نوع الحكاية، والبيئة والمجتمع، فقد يكون واحد أو أكثر، ذكراً أو أنثى، كبيراً أو صغيراً. ومن سماته أنه ثابت وغير متطور، ويحمل صفة واحدة على الأرجح ترافقه إلى نهاية الحكاية.

وتتعد الشخصيات في الحكاية الشعبية، فقد تكون إنساناً وقد تكون حيواناً وقد تكون على صورة الجن أو الشياطين، أو مارد أو عفريت، وأكثرها يخدم الإنسان ويساعده، وهي تختلف باختلاف المتلقي أو الراوية، فحكايات الأطفال غالباً لا تتعد عن الموعظة والاعتبار والتوجيه في أهدافها أثناء السرد، أما حكايات الكبار فهي مليئة بالقتل والدم والتأثر مرات عديدة، وغالباً ما نجد في حكايات الأطفال الشخصية الحيوانية، على عكس حكايات الكبار فهي تستخدم الشخصيات الأسطورية والبشرية في حركتها وعناصر التشويق فيها، ولكل شخصية سمة خاصة تؤدي دورها بطريقة تخالف الواقع أحياناً وتحرق قوانين الطبيعة لهدف ما، وهو ما نجده كثيراً في الأساطير والخرافات.

وقد نلاحظ في الحكاية الشعبية شيئاً من التكرار الغريب، ولكنه في بعض الأحيان يخلق نوعاً من الإقناع والدهشة، ليمنح الحكاية وحدة متماسكة، وطابعاً فريداً، تتركز فيه على بعض الجمل الجاهزة، والتعابير المحفوظة والسهلة الاستخدام، وهي أغلبها جمل وصفية، وقد تحتوي على بعض الحكم والأمثال والمواعظ التي تجعل من الحكاية عنصراً مؤثراً وفعالاً.

ولعل ما تمتاز به الحكاية الشعبية من خصائص كثيرة هو ما جعلها مهمة لأبناء القبيلة أو المنطقة عبر العصور، ولا يتسع البحث هنا لذكرها جميعاً لأنها قد تكون متطورة عبر الزمن، ومختلفة على حسب اللهجة والقبيلة والمكان والزمان، ولعله ضاع الكثير منها بسبب عدم الاهتمام الكافي بها وتدوينها، وما ذكرناه هنا من خصائص للحكاية الشعبية هو لما تتبعناه ووقفنا عليه من حكايات أثناء البحث.

أنواع الحكاية الشعبية:

تتعد الحكاية الشعبية بحسب موضوعاتها أو طولها أو بنائها، كالحكايات الدينية، وحكايات الجن والعفاريت، وحكايات السحر والخوارق، وحكايات الانتقاد الاجتماعي، وحكايات الحيوان، وحكايات العظة والاعتبار، وحكايات الفكاهة والتندر، والحكايات الطويلة والقصيرة، والحكايات القصيرة جداً، والحكايات ذات القصة الواحة أو ذات القصتين، والحكايات المتداخلة والمتفرعة والمتلاحقة، وحكايات الأطفال، وحكايات الكبار،³¹ وقد يكون لها أنواع أكثر من ذلك، على حسب المنطقة والقبيلة والهدف من الحكاية نفسها، ولذلك يبدو أمر تصنيفها أمراً صعباً وغير ممكن.

وقد سميت بتسميات عصرية كما في بلاد الرافدين، وهي: الأسطورة، والسيرة أو الملحمة، وحكايات الحيوان، وحكايات الجن والخوارق، والحكايات الاجتماعية، والحكايات المرحية، والمسائل، والنوادر،³² وغيرها الكثير.

ولعلي هنا أخذ مثلاً واحداً على نوع واحد من الحكايات الشعبية في بلاد الشام على وجه الخصوص لضيق البحث، وهي من الحكايات الخاصة بالأطفال، وقد أوردتها باللغة الفصحى، وسيأتي معنا بعد قليل نماذج خاصة لحكايات شعبية باللهجة الماردينية:

وهي حكاية "أنف القاضي" وتتحدث عن بنت صغيرة، عثرت بفلس صغير، فاشترت به دبساً، ووضعت في صحنها الصغير، زارتها الذبابة، تطلب منها أن تعيرها غربالاً، فدلته على موضعه في مطبخها الصغير، وما كان من الذبابة إلا أن لعقت الدبس حين رآته في الصحن، وتركت في موضعه القدر، فشكت البنت الصغيرة أمرها للقاضي، فسخر منها، لصغرها، وصغر بيتها وأدواتها، ثم قال لها: "حيثما رأيت الذبابة فاقتليها إذا استطعت"، وحطت ذبابة على أنف القاضي، فخلعت البنت الصغيرة نعلها، وضربت به الذبابة. ولئن دلت الحكاية على شيء فهي تدل على إحساس الضعيف بضعفه، وعدم توقعه من القضاء أن ينصفه، وأن ليس له إلا أن ينتصر لنفسه بنفسه، وقد تم التعبير عن الإحساس بالضعف بالرمز إليه

³¹ أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، ص 27.

³² كاظم سعد الدين، الحكاية الشعبية العراقية، دراسة ونصوص، دار الرشيد للنشر، العراق، 1979، ص 9.

بالصغر في الجسم والمسكن والأدوات،³³ وكانت شخصية الطفلة في الحكاية أكثر تأثيراً على المتلقي، وكأنها تحاكي واقع الأطفال وما يتعرضون له من ظلم وعدم الاكتراث بهم، فهم أيضاً بأحلامهم وما يملكونه من هذه الحياة ببساطتها وقلتها يعيشون على أمل.

إن الحكاية الشعبية في تنوعها تعبر عن حلم يتحقق فيه ما لا يتحقق على أرض الواقع، فهي تخفف من الإحساس بالظلم، ولكنها بالمقابل تشجع أحياناً على البلادة وعدم التحرك في انتظار المنقذ، وهي أيضاً تضع الصبر والتعلق بالآمال والأحلام أساساً لها للوصول إلى الخلاص، وكأن المعجزات في بعض تلك الحكايات كفيلة في تحقيق الرغبات والأحلام رغم استحالتها.

خصائص الحكاية الشعبية في ماردین:

تميزت الحكاية الشعبية في ماردین بالبساطة، لأن الراوي فيها يسعى إلى الوصول إلى الهدف بسرعة وإيجاز، وهو متأثر في ذلك بالبيئة البسيطة التي يعيش فيها، هذا إذا تذكرنا أن عرب ماردین أميون لا يعرفون القراءة والكتابة بالعربية بنسبة 99 بالمئة، ثم إن منطق الحكاية الشعبية في ماردین يعتمد على حيوية الإنسان وسعيه للوصول إلى هدفه وصبره على الآلام والشدائد، ولذلك فهو يحظى بمعاونة خارجية له بمن فيها من بشر وحيوان وجماد تؤدي إلى حل القوى السحرية وتردع الظالمين القساة والمتعاسين الجبناء.³⁴

ولعل دور المرأة في الحكاية الشعبية كبير ومؤثر، لأنها تتمتع بجمال باهر يسعى البطل في الحصول عليه، وتوضع حول المرأة هالة عظيمة تبلغ درجة التقدير والتسامي، أما إذا بدت عجوزاً فهي تبدو قبيحة وينعكس هذا على داخلها، فهي إما ساحرة أو شريرة.³⁵ ولكن ذلك متبدل على حسب الهدف من الحكاية نفسها، لأن المرأة وإن كانت عجوزاً قد تمتلك الحكمة.

³³ أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، ص28.

³⁴ عبد الهادي تمورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردین، ص151.

³⁵ المصدر نفسه، ص151.

تأثرت الحكاية الشعبية بالقدر والعجز أمامه، وقد انعكس هذا الإيمان بالقضاء والقدر على الحكاية الشعبية في ماردين، فبناء الحكاية يحكم بضربة من القدر أو مفاجأة بما هو مقدر، وهنا يبدو تأثير الدين الإسلامي واضحاً، فضلاً عن الشعور بالخوف من المجهول الذي يحمل في طياته للإنسان الكوارث والمصائب والأمراض والموت.³⁶

وقد تتأثر الحكاية الشعبية بإيمان الفرد بالجن والسحرة، وخاصة في الأوساط النسوية، فالساحر أو الساحرة بشر مشوه قدر يتشكل بأشكال عدة ليخدع الناس، فضلاً على المعتقدات الخاصة بالخلود والتناسخ والإيمان بالقسمة وبالأضرحة والمراقد والمزارات.³⁷ وهي منتشرة بكثرة في بعض مناطق ماردين بسبب الأمية والجهل عند البعض، وهو ما نجده في كل مكان أيضاً على اختلاف الرقعة الجغرافية في الوطن العربي.

إن الحكاية الشعبية بشكل عام ولا سيما في ماردين مهددة بالانقراض، وكذلك كل ما يتعلق بالأدب الشعبي من أمثال وأغان وطرائف مهدد بالضياع أيضاً لأنها مكتوب في رؤوس الأجداد والجدات والآباء والأمهات علماً أن النشء الجديد لا يعرف العربية جيداً فضلاً عن أن يحافظ على الأدب الشعبي، فرحيل هؤلاء معناه انتقال الأدب الشعبي إلى العدم،³⁸ إلا عندما يحفظ ذلك الأدب ويُدوّن من قبل مختصين كما وجدنا ذلك عند بعض الباحثين في مدينة ماردين،³⁹ ولكنها جهود فردية وتحتاج إلى عمل مؤسساتي وأكاديمي لرعايتها ودعمها.

نماذج للحكاية الشعبية باللهجة الماردينية:

الحكاية الأولى: القاضي العادل

نص الحكاية:

³⁶ المصدر نفسه، ص151.

³⁷ كاظم سعد الدين، الحكاية الشعبية العراقية، مجلة التراث الشعبي، العدد 10، 1972، ص8-9.

³⁸ عبد الهادي تمورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردين، ص151.

³⁹ أشرنا داخل البحث إلى هؤلاء الباحثين وعملهم، وكيف كان لهم دور في الحفاظ على بعض تلك المرويات من الحكايات الشعبية العربية.

"الله حي بلاد الشام كان في جوز، كان في رمان، كان في بيضات العصفور، كان في شيخ أبو طنطور.

قال كان في ويحد قاضي، كان يحكم بالعدل وكثير عقلي كان. يوم الويح دجا عندو رجالين. ويحد يشكي علّ آخ (الآخر) يقول: هاي كان أعطياوه أثمان أمانة، ورحت لغير بلد، وهو (لما) أرديت قال: مالك عندي شيء.

القاضي لم (كلما) لكي يسأل لّ كانوا عندو أثمان وكان يقول لو: احلف قل أثمان مو عندي ائي (هنّ) كان يمك عصات اللّي في إيدو ينيولا (يناوها) لصاحب أثمان، ويدق ايدو علّ المصحف، ويقول: والله أعطيتو لو أثمانو.

قبل ليطلعون القاضي قال: لزامو صيحووا لي كانو لثمان عندو. صاحوه كسر عصات في إيدوا واري اثمان كلن كتلاهين (كان قد املاهم) في العصا وكم لكي مدا (مدها) للرجال كان يحلف، ويقول أعطيتوه أثمانو، تعيشوا وتسلموا".⁴⁰

استمدت هذه القصة أحداثها من التاريخ، وهي من الأخبار المتعلقة بالقضاة والخصوم التي صيغت حولها العديد من القصص والحكايات في كتب كثيرة، ولعل بعضها مستمد من الواقع في فترة من الفترات، لأنها تعبر عن واقع معاش في بعض شخصياتها المحورية، والقصة هنا لها دلالة على الواقع، وقد تكون حصلت بالفعل في كل زمان ومكان، فالاحتيال وعدم حفظ الأمانة صفة موجود عند بعض ضعاف الإيمان، وأصحاب الحيلة والمكر.

وقد قدمت لنا القصة نموذجاً اجتماعياً يسعى إلى تحقيق العدالة، وإبعاد الظلم في مدينة عاش أهلها لفترات طويلة على الأمانة والصدق وحفظ العهود، وكأنها في مغزاها تقدم للأجيال القادمة وخاصة في ماردين رسالة مفادها أننا نعيش بقيمتنا وما تعلمناه من الأصول، وأن الظلم ليس من طباعتنا ولا نرضى به، وأن العدالة لا بد لها أن تتحقق يوماً ما رغم أنف كل محتال وظالم.

⁴⁰ عبد الهادي تورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردين، ص158.

وهنا نلاحظ أيضاً الدور كبير في الحفاظ على الهوية العربية وثقافتها من خلال استخدام اللهجة العربية الدارجة في تلك المنطقة، وإن كان الذي يروي هذه الحكاية يعرف اللغة العربية جيداً، لأنه أستاذ في الجامعة، إلا أن العديد من الشعب المارديني ممن يروي هذه الحكايات قد لا يعرف القراءة أو الكتابة بالعربية، وهو على الرغم من ذلك كان يروي تلك الحكايات باللهجة الماردينية العربية.

الحكاية الثانية: السبع والذئب والثعلب

الراوي: حسين أوز، العمر: 58، الإقامة: شن كوي (بلدة إيشه)، المهنة: موظف متقاعد من إدارة البريد.

نص الحكاية:

"كا في ما كا في أكبر من الله ما كا في. السبع والذئب والثعلب ترافقوا قالوا نروح اندور على صيدنا لما راحوا أروا بركيلي ترعى على ميركي. لما أروها السبع قال: هاي صيد كويس. كيف إنطبق نمسكا؟ الثعلب قال: أستاذي هاي شغلي. بقي يلطي قرب عل البركلي قال: يا أختي البركلي، اشقد عمرك؟ قالت: عمري مكتوب على نعلي. الثعلب قال: أنا مو عرف أقرأ. السبع قال: أنا مو أقشع، الذئب قال: أستاذي هاي شغلي، إتقرّب لعندي قال: إنكس يكتب عمرك؟ قالت: على نعلي. قال: مو ينقشع. قالت: البركلي: اتقربي. كتابته إصغيرة. البركلي نامت خاصرتها. قال الذئب: مو ينقشع، الكتابة كثيرة أصغيرة. لما تقرّب للبركلي حتى لحكم الضربة ضربته على راسو قتلته.

الثعلب قال: الحمد لله مو أعرف أقرأ

والسبع قال: الحمد لله أنا مو أقشع.

لو بيتنا قريب كا جبتلكم طبق حمص وطبق زبيب".⁴¹

رسمت لنا هذه الحكاية من خلال شخصياتها الحيوانية نموذجاً للحكمة في قالب جميل للحكاية الشعبية في ماردين، فقد توزعت الشخصيات على السبع والذئب والثعلب

⁴¹ عبد الهادي تورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردين، ص 159.

والبركيل الذي يعني البغل، وهنا يظهر البغل وقد تأمر عليه السبع والذئب والثعلب، ظناً منهم أنه فريسة سهلة، ليظهر الثعلب الماكر رغم الحيلة التي يملكها، وكأنه شخص مسالم، فيبتعد عن المشاكل بحججه الواهية، وكذلك السبع في براعته في الانسحاب عند الحاجة رغم قوته وقدرته على المراوغة، ليبقى الذئب في نهاية الحدث ويقع فريسة أمام تسرعه رغم ذكائه، وكأن الشخصيات في هذه الحكاية تستمد أدوارها من الحكاية الشرقية الأصيلة، وتعبّر عن وقائع لشخصيات بشرية في قوالب محكية من خلال بساطتها وعرضها للأحداث.

الحكاية الثالثة: برغوث وقميلة

"كان في برغوث وقميلة حفروا يوم وليلة، طيلعوا (طالعوا) جراب (وعاء من جلد) حمص قلتُ لُنْ طعموني طعموني قاموا وقتلوني وقالوا روجي لعند عمّكي الدقيق (بياع الدقيق) كوميشي (ماشبي) عالطريق معو كلبين عرجانا والعرجانا يريد لُنْ نانا (كلمة كردية تعني الخبز) والنانا في التنور يريد له حطب والحطب يريد له فاس والفاس عند عمو العباس وعمو العباس عينه مقلوعة يريدلا قاقا (بيض بلغة الأطفال) والقاقا بقفا الجيعة (الجاجة) والجيعة في العلية، ورحنا تنجيبا قالت فر ووقعت في اللبينة. وتوته توته خلصت الحدوته".⁴²

كانت هذه الحكاية كغيرها من الحكايات الشعبية التي تركز في شخصياتها الرئيسة على أحداث ترسم للجيل الناشئ من الأطفال صورة عن الحياة، فهي لا تكفي بالسرد الممتع، بل تمزج أيضاً بين الشخصيات وتوزع الأدوار وكأننا في عالم حقيقي، كما هو واضح لشخصية البرغوث والقملة، وكأتهما في بحثهما عن الرزق يتشابهان والإنسان في كده وعنائه أثناء البحث عن قوت يومه، وانتهاءً عند التنور الذي يأكل الحطب وما يحوي من دلالات عن الحياة ومشاكلها، ولعل استخدام رموز حيوانية للأطفال في مثل هذه الحكايات كان أقرب لذهنية الطفل، وأكثر تأثيراً من غيرها.

⁴² عبد الهادي تمورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردن، ص 160.

الخلاصة:

مرّ معنا أن الحكاية الشعبية هي ما يرويه عامة الناس بشكل شفوي بلغتهم أو لهجتهم الخاصة، وتتناقلها الأجيال حتى تصبح مورثاً شعبياً متعارفاً عليه، وهي أيضاً تتسم بصفات خاصة من حيث الأسلوب والشكل، ولديها خصائصها وأنواعها، وهي كثيرة قد تتعدد باختلاف البيئة والثقافة والمجتمع، وغالباً ما تروى للعتة والاعتبار أو تكون للتسلية والمتعة، ومنها ما يكون من نسج الخيال حول حدث مهم لتلعب دوراً مهماً في توجيه العامة والتنفيس عن رغباتهم.

أما مصدرها فقد اختلفت الآراء، فبعضهم رأى أنها محاولة لفهم الكون أو تفسيره أو تفسير السلوك الإنساني، والبعض الآخر رأى أنها قد تكون بقايا أسطورة أو أفكار أو معتقدات قديمة، تجسد التجربة التراكمية لمجتمع يريد أفرادها أن يحافظوا على حكمة الماضي، ونقلها إلى الأجيال اللاحقة، وآخرون يرون أنه قد يكون من المحال معرفة مصدرها لأنها تعيش في كل زمان ومكان، وهي دائماً في هجرة تكتسب خصائصها ومزاياها في الوطن الجديد.

ولعل المرجع الأول والأخير للحكاية الشعبية هو الشعب الذي يتكون من قبائل وجماعات تتوارث تلك الحكايات وتنقلها عبر الرواية الشفهية من جيل إلى جيل، وقد تكون مكتوبة أحياناً، وقد لا يعرف راويها الأول لأنها لا تلقي شيئاً من التوثيق في الرواية.

وأما أسلوب الحكاية الشعبية فهي غالباً ما تعتمد على قدرة اللغة والإيحاءات المصاحبة لها أثناء الرواية، وتُقدّم غالباً باللهجة العربية الدارجة على حسب القبيلة، لتكون أقرب للناس وأكثر تأثيراً، ولها بداية ونهاية خاصة كما مر معنا مُمهّد للحكاية وتصل الرواية بالمستمع، ليكسب بذلك ثقة الجمهور ويضعهم مباشرة أمام الحدث، أو قد يشركهم فيها، أو يعطهم بعض الأدوار.

أما ما يخص مدينة ماردين والحكايات الشعبية فيها، فقد كان الآباء والأجداد ينقلون ما لديهم من حكايات وأمثال وأغاني بطريقة شفهية، وهو ما نجده لدى كل القبائل العربية قديماً، وكانت هذه الحكايات الشعبية العربية في تأثيرها على الجيل السابق، كما هو الحال في وسائل التواصل الاجتماعية اليوم وتأثيرها على الجيل الجديد، فقد كانت تلك الحكايات

تقدم في مضمونها المعرفة الناتجة عن تجارب وخبرات أبناء الجيل السابق بقوالب سردية وشخصيات قد تكون حقيقية أو أسطورية أو خرافية، تزرع في نفوس الشباب الناشئ بعض القيم والمبادئ كما مر معنا.

وقد ضاعت العديد من هذه الحكايات الشعبية العربية في ماردین بسبب الإهمال في تدوينها وحفظها، واستخدام اللهجة العامية فيها، وأمية عرب ماردین في تلك الفترة، وعلى الرغم من ذلك استطاع بعض الباحثين من الحفاظ على قسم منها، كما مر معنا، لتبقى تلك الحكايات الشعبية في تنوعها وبساطتها وأسلوبها تنقل للجيل الجديد موروثاً شعبياً عن ثقافة وأخلاق الشعب الماردینی، وقد أوردنا نماذج من تلك الحكايات تدل على ذلك.

وقد تنوع اللهجة المحكية في نقل تلك الحكايات بخلیط من الكلمات الكردية والتركية كما وجدنا في كلمة "نان" الكردية في حكاية برغوٹ وقميلة، والتي تعني الخبز، وكلمة "البركيل" في حكاية السبع والذئب والثعلب، والتي تعني البغل.

ولعل هذا التنوع جعل من الحكاية الشعبية العربية في ماردین أقرب للناس، ولا ننسى أيضاً أهميتها ودورها الكبير في الحفاظ على الهوية العربية وثقافتها واللهجة المستخدمة إلى يومنا هذا، فهي أيضاً تحمل ملامح الشعب الماردینی وتُعبّر عن همومه وأحلامه، وتحفظ له إرثاً مهماً تتناقله الأجيال عبر العصور.

المصادر والمرجع:

- غراء حسين مهنا، أدب الحكاية الشعبية، المصرية العالمية للنشر، ط1، لونجمان، 1997.
- محمد عناني، الأدب وفنونه، الهيئة المصرية للكتاب، لقاهرة، 1991.
- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار النهضة، ط2، مصر، د.ت.
- برونو بتلهام، التحليل النفسي للحكايات الشعبية، دار المروج للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
- كاظم سعد الدين، الحكاية الشعبية العراقية، دراسة ونصوص، دار الرشيد للنشر، العراق، 1979.
- كاظم سعد الدين، الحكاية الشعبية العراقية، مجلة التراث الشعبي، العدد 10، 1972.
- علي أحمد محمد العبيدي، الحكاية الشعبية الموصلية، مقارنة بنيوية دلالية، رسالة دكتوراه لم تنشر، جامعة الموصل، 2003.
- عبد الهادي تمورتاش، الحكاية العربية الشعبية في ماردين، دراسة تحليلية، مجلة دراسات محكمة، المنهل.
- جبران مسعود، رائد الطلاب، دار العلم للملايين، ط31، بيروت، 2006.
- فوزي العنتيل، عالم الحكايات الشعبية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1990.
- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، ج2.
- عبد القادر عثمان، المحلمية هوية عربية وجذور أصيلة، دار الملاح، دمشق، 2004.
- أحمد بن محمد بن لي الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987.
- أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، دار المعارف، القاهرة، 1994.
- عدد من الكتاب، المعجم الوسيط، دار الدعوة، اسطنبول، 1989.
- عبد الباري عبد الرزاق النجم، ملامح الحكاية الموصلية، موسوعة الموصل التراثية من إعداد أزهر العبيدي، مركز الدراسات الموصل، ج1، 2008.
- أحمد زياد محبك، من التراث الشعبي، دراسة تحليلية للحكاية الشعبية، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005.

- Ahmet Abdülhadiođlu, Mardin'deki Arapça Sözlü Kültürünün Korunmasında Hikâye Gecelerinin Rolü, Mukaddime Dergisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 7/2, 2016, 243-257.
- Peter Childs and Roger Fowler, The Routledge Dictionary of Literary Terms, Roudldge, New York, 2006, p.146-157.

الأمثال الشعبية العربية في ماردين: دراسة لغوية تأصيلية

أحمد هاشم أحمد

Prof. Dr., Samarra Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, dr.ah.h71@gmail.com

مقدمة

تعدُّ الأمثال صورة من صور الأدب، فهي تمثل أسلوبًا بلاغيًا رائعًا، يتسم بالإيجاز ودقة المعنى والحكمة، إذ يحاول المتكلم استعماله في مقام محدد، ومن جماليات الأمثال أنَّها لا تستعمل في غير مواضعها، لذلك نجد استعمالها أقل من استعمال الشعر.

شاع في الأدب العربي استعمال الأمثال التي رسمت تجاربهم الفكرية والنفسية، فأخذ مكانة كبيرة من الدراسات المختلفة، اللغوية والأدبية والنقدية والبلاغية وغيرها، لأن الدارس يستطيع الوصول إلى نفسية المتكلم من خلال المثل، لأنَّه يجسد الأحداث التي تمر بها حياته الاجتماعية.

ترفد الأمثال الدراسات اللغوية بمادة كبيرة وخزين وافر، فمادتها تمثل اللغة الصافية الخالية من الضرورات والتصنع والتحلُّل، فضلاً عن أنَّها تمثل النطق الحقيقي للبيئة اللغوية، فيجد دارس اللهجات مصدرًا مهمًّا من مصادره، يستطيع الوقوف على الكثير من صور النطق، ولأجل هذه الأهمية وجدت نفسي تجاه دراسة قسم من الأمثال العربية الشعبية في مدينة ماردين التركية، فوسمت بحثي بـ: "الأمثال الشعبية العربية في ماردين دراسة لغوية تأصيلية". تكمن أهمية البحث في أمور:

1. التركيز على الأمثال الشعبية، لأنها تمثل الواقع اللغوي الحديث، الذي ابتعدت أقلام اللغويين المحدثين عن دراسته ودراسة خصائصه.
2. تحديد منطقة ماردين، لأنها تمثل إحدى أهم المناطق التي سكنتها القبائل العربية، إذ هي موطن بطون بني شيبان البكرية الربعية.

3. دراسة هذه الأمثال ضمن ميدانين مهمين من ميادين اللغة، وهما: التنظير اللغوي، والتأصيل، ونعني بالتأصيل ربط هذه الأمثال بالأصل الوارد في التراث اللغوي من جهة، وربطه بالمنطوق في المناطق المحيطة، كالعراق وبلاد الشام.

اقتضت طبيعة البحث أن يكون على ثلاثة مباحث، وهي:

المبحث الأول: وخصصته لـ (المجال الصوتي)، فتناولنا فيه: الهمز، والإبدال، والإمالة.

المبحث الثاني: وخصصته لـ (المجال النحوي)، فتناولنا فيه: الأسماء، والحذف.

المبحث الثالث: وخصصناه لـ (المجال الدلالي)، وتناولت فيه مجموعة من الكلمات التي وردت في الأمثال، ودرستها دراسة دلالية معجمية.

الخاتمة: وأختم بحثي بأهم النتائج التي أتوصل إليها.

المجال الصوتي

الهمز:

انفردت اللغة العربية عن اللغات الجزرية باحتفاظها بالهمز صوتاً احتباسياً، لذلك حاول اللغويون الربط بين حقيقة الهمز والقبائل العربية الناطقة به، لما يحمله الهمز من الضغط حتى يخرج الصوت، لأنها الهمزة تأخذ نبرة صدرية تحمل الثقل في النطق، إذ (تحدث من حفز قوي من الحجاب وعضل الصدر).⁽¹⁾

وذكر بعض المحدثين أن صوت الهمزة ذو قيمة فونيمية في العربية، لإحداثه أثراً في الكلمة التي يدخل فيها، في حين أنه مجرد صوت لا قيمة فونيمية له في لغات أخرى غير سامية لعدم إحداثه مثل هذا الأثر.⁽²⁾

⁽¹⁾ أبو علي الحسين بن سينا، أسباب حدوث الحروف، المطبعة السلفية، القاهرة، 1252، ص11.

⁽²⁾ رمزي منير بعلبكي، فقه العربية المقارن دراسات في أصوات العربية وصرفها ونحوها على ضوء اللغات السامية، دار العلم للملايين، بيروت، 1999، ص41.

لم يكن استعمال الهمزة في العربية واحداً، إذ اختلفت صورته، فيحققه قومٌ، ويخففه قومٌ، ويبدله آخرون، قال سيبويه: (اعلم أنَّ الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء : التَّحْقِيقُ، والتَّخْفِيفُ، والبدل).⁽³⁾

بعد النَّظَرِ في أمثال أهل مardin وجدنا صورتين من صور الهمز، وهما: التَّخْفِيفُ والبدل، في حين وجدنا صورةً ثالثة وهي الحذف، ولكي يقف القارئ على معالم استعمالهم نذكر كلَّ قسم على حدة مع أمثلته.

التَّخْفِيفُ:

يُخَفِّفُ أهل مardin الهمزة لتصير حرفاً مجانساً لحركتها، فقالوا في المثل: (رَجَالٌ عَلَى اللَّقْبُورِ عَيْنُو عِلَّةٍ مَرَّةٍ إِنْدُورُ)، (كَلْبٌ دَائِرٌ أَحْيَرٌ مِنْ سَبْعٍ رَابِطٌ)، (نَوْمُ الْعَرَايِسِ لِلضُّحَى لَا عَيْبٌ أَوْ لَا مَسْتَحَى).⁴

نلاحظ من هذه الأمثال أنَّ الهمزة خُفِّفَتْ حتى تحوَّلت إلى حرف مجانس لحركتها، وعلى النحو الآتي:

- (مَرَا)، وأصلها: (امرأة)، فصارت الهمزة ألفاً، لأنها مفتوحة.

- (دَائِر)، وأصلها: (دائر).

- (العَرَايس)، وأصلها: (العرائس).

وفي هذين المثالين الأخيرين صارت الهمزة ياءً، لانكسارها.

مثل هذا الاستعمال المحلِّمي شاع في الموروث اللغوي العربي، قال سيبويه: (اعلم أنَّ كلَّ همزة مفتوحة، كانت قبلها فتحة، فإنَّك تجعلها إذا أردت تخفيفها بين الهمزة والألف الساكنة، وتكون بزنتها محققة، غير أنَّك تضعف الصَّوْتِ ولا تتمُّه وتخفي، لأنَّك تقرِّبها من هذه الألف،

⁽³⁾ سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، 1963، ص541.

⁴ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.512, 330, 497.

وذلك قولك: (سأل) في لغة أهل الحجاز، إذا لم تحقّق كما يحقّق بنو تميم، وقد قرأ قبل بين (بين).⁽⁵⁾

لم يقتصر هذا الاستعمال على البيئة المحلّميّة، وإمّا ورد في البيئات العربيّة المختلفة في العصر الحديث، فيستعمله أهل العراق والشّام والخليج ومصر وغيرهم، وإمّا شاع هذا الاستعمال، لخفته في النطق.

الحذف:

يحذف أهل ماردين الهمزة من الكلام، فقالوا في المثل: (إِخْلِي إِمُوْ أَوْ أَبُوْهُ أَوْ يَرُوْحُ خَلْفُ مَرَّةِ أَيْوَهُوْ).⁶

استعمل أهل ماردين في هذا المثل كلمة (مرّة)، والمراد بها (امرأة)، فحذفوا الهمزة منها. شاع هذا الاستعمال في العامّيات العربيّة الحديثة، فاستعمله العراقيّون والشّاميون كثيرًا.

الإبدال

وردت في كلام العرب مفردات تتغيّر بعض حروفها بحسب تغيّر النطق بين القبائل، فنجد لفظة تُنطَقُ عند تميم بالحاء، وعند هذيل بالحاء، وهكذا، فاشتراط جمهور اللغويّين في الإبدال التّجاور بين الحروف المُبدّلة، أو التّناسب في بعض الأحوال،⁽⁷⁾ وخالفهم ابن قتيبة.⁽⁸⁾

⁽⁵⁾ سيويه، الكتاب 541/3 - 542، وينظر: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، دار الكتب، بيروت، 1/ 15-15، وممّا يؤيّد هذا ورود عدّة قراءات في تخفيف الهمزة نسبت إلى قرّيش. ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي، البحر المحيط، مطابع النصر الحديثة، السعودية، د.ت.، 332/8.

⁶ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.313.

⁽⁷⁾ البطلوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق: مصطفى السقا، و حامد عبد المجيد، مطبعة دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 2، 1990، 253/2؛ عبد الصبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية (رؤية جديدة في الصرف العربي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980، ص168؛ عبد العزيز الصيغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000، ص 229-228.

يبدل أهل ماردين بعض الحروف من بعض، ووجدنا هذا الإبدال في مجموعة من الأمثال، ومن صور هذا الإبدال:

التاء والتاء:

ورد الإبدال بين هذين الحرفين عن العرب، لقرب مخرجيهما وصفتهما، فمخرج (التاء) ممّا بين اللسان وأطراف الثّنايا، فقالوا عنه: احتكاكيّ أسنانيّ،⁽⁹⁾ ومخرج التّاء بين طرف اللسان وأصول الثّنايا، والتّاء مهموس رخو، والتّاء مهموسٌ شديد.⁽¹⁰⁾

يبدل أهل ماردين التّاء تاء، فقالوا في المثل: (خبيز الشعير عَ الفَقير كثير).

نلاحظ من هذين المثليّن أنّهم أبدلوا تاء (كثير، وكثرت) تاء، وهو إبدال موجود في الثّراث اللغويّ العربيّ، إذ ورد عن العرب أنّهم يقولون: (تَخَّ الطّينُ العَجينُ)، إذا كَثُرَ ماؤه، (وتَخَّ)، والتّاء أقلُّ اللغتين،⁽¹¹⁾ فضلاً عن أنّ هذا الإبدال من المشترك بين اللغات السامية فكلمة (ثور) في اللغة العربية تقابلها لفظة (تُورا tawra) في اللغة الآرامية، وكلمة (ثوم) العربية هي (تُوما tawma) في اللغة الآرامية.⁽¹²⁾

وممّا يؤيّد هذا التقارب الصّوّيّ ما ذكره من أنّ يهود خيبر وبني النّظير كانوا يبدلون التّاء من التّاء، فيقولون: (تُوم) في (تُوم)، وممّا يؤيّد ما ورد في قول السّمؤال بن عادياء:⁽¹³⁾

يَنْفَعُ الطّيبُ القليلُ مِنَ الرّزِّ قِ وَلَا يَنْفَعُ الكَثِيرُ الحَيِّتُ

(8) ينظر: تفصيل القول في هذه الموضوع: أحمد هاشم أحمد السامرائي، الدرس اللهجي في الكتب النحوية والصرفية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية التربية (ابن رشد)، جامعة بغداد، 2002، ص 42.

(9) عبد الرحمن أيوب، أصوات اللغة، مطبعة دار التّأليف، مصر، 1960، ص 201.
(10) سيويه، الكتاب، 433/4-434؛ ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هنداي، دار القلم، دمشق، 1985، 47/1.

(11) ينظر: لسان العرب (تخ).

(12) رمضان عبد التّواب، فصول في فقه العربية، مطبعة المدني القاهرة، ط 3، 1987، ص 47.
(13) السّمؤال، ديوان، صنعة: نفلويه، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، 1955، ص 25.

فقال: (الْحَبِيثُ) فِي (الْحَبِيثِ).⁽¹⁴⁾

شاع هذا الإبدال في العصر الحديث في بعض العاميَّات العربيَّة، فنجدُه شائعاً في اللهجة المصريَّة، فيقولون: (تُور، وتُعَلَب) في: (تُور، وتُعَلَب).⁽¹⁵⁾

الصَّادُ والسِّينُ

يُبدلُ العربُ الصَّادَ سِيناً، لاتفاقهما في المخرج، فمخرجهما من طرف اللسان وفوق الثَّنائيا،⁽¹⁶⁾ إلاَّ أنَّ الصَّادَ مهموسٌ رِخْوٌ مطبقٌ، والسِّينُ مهموسٌ رِخْوٌ غير مطبق،⁽¹⁷⁾ وهما مع الزَّاي من الحروف الأَسليَّة.⁽¹⁸⁾

يبدل أهل ماردین الصَّادَ سِيناً، فقالوا في المثل: (دَاسُوا فِي جَوْفُو، سَاخ: آيَ ظَهْرِي).¹⁹ نلاحظ من هذا المثل أنَّ أهل ماردین أبدلوا الصَّادَ في الفعل (صَاخ) سِيناً، وهو إبدال موجود ومشهور في التُّراث اللغويِّ العربيِّ، حتَّى إنَّنا نجدُ إبدال السِّينِ صَاداً والعكس، قال سيويه: (وذلك نحو قولك: (صَالِغٌ) فِي: (سَالِغٌ)،⁽²⁰⁾ و(صَلَخٌ) فِي: (سَلَخٌ)... وإمَّا يقولها من العرب

⁽¹⁴⁾ أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري، كتاب النوادر في اللغة، تحقيق ودراسة: محمد عبد القادر أحمد، مطبعة دار الشروق، بيروت، 1981، ص 346-347؛ القرطبي، أبو القاسم عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب، الموضح في التجويد، تحقيق: غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، 2001، ص 218-219، ولسان العرب (حبت)، (وفيه توجيه طريف).

⁽¹⁵⁾ ينظر: بسام بركة، علم الأصوات العام (أصوات اللغة العربية)، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ت.، ص 122؛ كمال محمد بشر، علم اللغة العام (الأصوات)، دار المعارف، مصر، 1975، ص 175.

⁽¹⁶⁾ سيويه، الكتاب، 433/4.

⁽¹⁷⁾ ينظر: المصدر نفسه 434/4، 435، 436، وقام الدكتور سلمان العاني بدراسة لهذه الأحرف الثلاثة في جهاز صوتي فخرج بوجود تقارب كبير بينها، من ناحية الصوت وعدد الدبذبات. ينظر: سلمان حسن العاني، التشكيل الصوتي في اللغة العربية فونولوجيا العربية، ترجمة: ياسر الملاح، إصدارات النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1983، ص 75-76.

⁽¹⁸⁾ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي الخزومي، وإبراهيم السامرائي، منشورات دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1982، 65/1.

¹⁹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.175.

⁽²⁰⁾ يقال: (سَلَعْتُ الشَّاةَ والبَقَرَةَ)، إِذَا تَمَّ سَمُّهَا، ينظر: لسان العرب (سلغ).

بنو العنبر، وقالوا: (صاطع)، لأنهما في التصعّد مثل القاف).⁽²¹⁾

شاع هذا الإبدال في العصر الحديث إلاّ أنّه لم يسلم من الخلط بين السّين والصدّاد، ففي كثير (من عامّيّتنا اليوم، ولاسيّما المتطرّفات من النّساء، والبنات اللواتي يتلقّين العلم في المدارس الأجنبيّة تسمعهن ينطقون كلمة (صالح)، فتظنّهن يقولون: (سالح).⁽²²⁾

ونلاحظ أنّ العراقيّين يستعملون هذا الإبدال مع نوع من الخلط بين السّين والصدّاد، فيقولون: (الوسّخ، والوصّخ)، بالسّين تارة والصدّاد تارة أخرى، ومثله في (الصّبّخة).⁽²³⁾

استعمل أهل ماردين مجموعة من الألفاظ المهموزة، فجرى عليها إبدال همزتها حرفاً مجانساً لحركة ما قبلها، فقالوا في المثل:²⁴

(دَلَّلْنَاكَ حَبِيبِي نَطَّيْتُ أَوْ جَيْتُ فِي عَبِيّ .)

(سِنْ فَاسِكْ أَوْ لَا إِتْوَجَّعْ رَاسِكْ .)

(غَنَمَةُ الْجُرْبِهِ مِنْ رَاسِ الْعَيْنِ تَشْرَبُ .)

(لِ صَمَدِّ فِي رَاسِ رَوْحُو يَرْمَدُ .)

نلاحظ من هذه الأمثال أنّ المهمزة في مجموعة من الكلمات تحوّلت إلى حرف مدّ مجانس لحركة ما قبلها، وهذه الألفاظ هي:

- (جيت)، وأصلها: (جيت).

- (راسك)، وأصلها: (رأسك).

⁽²¹⁾ سيويه، الكتاب 4/480، وقد ذكر أبو عبد الله الأنصاري مجموعة كبيرة من الألفاظ التي جرى عليها هذا الإبدال. ينظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعود الأنصاري، التبيين والاقتصاد في الفرق بين السين والصاد، تحقيق: علي حسين البواب - مجلة المورد، العدد 1 - المجلد 15، 1986، ص 148-151.

⁽²²⁾ محمد الأنطاعي، المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، مكتبة دار الشرق، بيروت، 1972، 45/1.

⁽²³⁾ رشيد عبد الرحمن العبيدي، اللهجات العامية العصرية وصلتها بالفصحى، مجلة الكتاب، العدد: 7، 1975، ص 14.

²⁴ Ahmet Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, Kriter Yayınevi, İstanbul, 2019, s.173, 530, 217, 442.

- (رأس)، وأصلها: (رأس).

فحين جاءت الهمزة ساكنة قبلها مفتوح تحوّلت إلى ألف، وهذا الإبدال شائع في الموروث اللغويّ العربيّ.

لم يقتصر هذا الاستعمال على البيئة المحلّميّة، وإمّا ورد في البيئات العربيّة المختلفة في العصر الحديث، فيستعمله أهل العراق والشّام والخليج ومصر وغيرهم، وإمّا شاع هذا الاستعمال، لخصّته في النّطق.

الفاء والثّاء

يبدل العرب الثّاء فاء، لاتفاقهما في الصّفة وقرب مخرجيهما، فمخرج الفاء من باطن الشّفة السفلى وأطراف الثّنايا العليا،⁽²⁵⁾ فقالوا عنه: شفويّ أسنانيّ،⁽²⁶⁾ وكلاهما مهموس رخو.⁽²⁷⁾

يبدل أهل ماردين الفاء ثاءً، فقالوا في المثل: (الابن بلا إم لاشه بلا ثم).²⁸

نلاحظ من هذا المثل أنّ أهل ماردين أبدلوا الفاء في كلمة (فمّ) ثاءً، وهو إبدال موجود في التراث اللغوي العربي، قال الفراء: (وأما قوله: (وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا)⁽²⁹⁾، فإنّ (الفوم) فيما ذكِر لغة قديمة، وهي: الحنطة والخبز جميعاً قد ذكِرَا، وهي في قراءة عبد الله: (وَتُومِهَا)⁽³⁰⁾ بالثّاء، فكأنّه أشبه المعنيين بالصّواب، لأنّه مع ما يشاكله من: (العَدَس) و(البَصَل) وشبهه، والعرب تُبدلُ الفاء بالثّاء، فيقولون: (جَدَثٌ، وَجَدَفٌ) و(وَقَعُوا فِي عَاثُورِ

⁽²⁵⁾ ينظر: سيبويه، الكتاب، 4/433؛ ابن جني، وسر صناعة الإعراب، 1/48.

⁽²⁶⁾ جان كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، ترجمة: صالح القرمادي، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1966، ص30.

⁽²⁷⁾ ينظر: سيبويه، الكتاب، 4/435.

²⁸ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.263.

⁽²⁹⁾ سورة البقرة، من الآية: 61.

⁽³⁰⁾ لم أجدّها في كتب القراءات، وهي قراءة ابن مسعود وأبي في: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط 2، 2001.

شَرٌّ، وَعَافُورٌ شَرٌّ،⁽³¹⁾ و(الْأَثَائِي، وَالْأَثَائِي)،⁽³²⁾ وسمعت كثيراً من بني أسد يسمي (المغافير):
(المغائير).⁽³³⁾

وذهب المستشرق أنو ليمان إلى أن الإبدال بين هذين الحرفين قديم جداً، لوجوده في لغة جنوب الجزيرة العربية،⁽³⁴⁾ فتوارثته لغات اليمن في (تَعَز، وَتُرْبَة، وَدُجْحَان)، فيقولون:
(فَلَا فِين) في (ثَلَاثِينَ)، و(مُحَدَّف) في (مُحَدَّث)⁽³⁵⁾

وهنا قد يسأل سائل: لماذا أُبدلِ الفاء ثاءً، قال الدكتور إبراهيم السامرائي: (ومن هنا نعرف أن المسألة الصوتية حوّلت (الثوم) إلى (الفوم)، وذلك للقرابة الصوتية في أن من عناصر حيزِ (الثاء) و(الفاء) هو الشفّة، وإذا عرفنا هذه المسألة أدركنا أن تفسير (الفوم) ب (الحِنْطَة)، كما ورد في كتب المفسرين، خطأ محض).⁽³⁶⁾

لا يمكن القول: إنَّ هذا الإبدال قياسيٌّ، وإمَّا يبقى على سماعيته،⁽³⁷⁾ فلا نقول: (فَائِرٌ)، أو (فَامِرٌ) في: (تَائِرٌ) و(تَامِرٌ)، لأنَّ الإبدال مقتصر على ما ورد عن العرب.

لم يقتصر الإبدال في هذا الموضع على إبدال الفاء ثاءً، وإمَّا نجد من العرب من يبدل الثاء فاءً، إذ نجد مجموعة من الألفاظ جرى عليها هذا الإبدال، كقولهم: (جَاءَ زَيْدٌ نَمَّ عَمْرُو)، و(فَمَّ عَمْرُو)،⁽³⁸⁾ و(حُتَالَةٌ، وَحُفَالَةٌ)،⁽³⁹⁾ و(ثَرْوَةٌ، وَفَرْوَةٌ)،⁽⁴⁰⁾ وغيرها.⁽⁴¹⁾

⁽³¹⁾ (العائور): ما عدّه لِيُوقِعَ فيه آخر، و(عائور شَرٌّ) أي: اختلأطُ شَرٌّ وشدّة. ينظر: لسان العرب (عثر).

⁽³²⁾ وهي الحجارة التي توضع عليها القدر، ومفردها: (أثنية، وإثنية). ينظر: لسان العرب (اثف).

⁽³³⁾ الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة الجاشعي، معاني القرآن، تحقيق: فائز فارس، الشركة الكويتية، الكويت، ط 2، 1981، 41/1. و(المغافير): وهو صمغ ينضح بالماء فيشرب. ينظر: لسان العرب (غفر).

⁽³⁴⁾ أنو ليمان، بقايا اللهجات العربية في الأدب العربي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 10، الجزء 1، 1948، ص 16.

⁽³⁵⁾ مراد كامل، اللهجات العربية الحديثة في اليمن، معهد البحوث والدراسات العربية، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1968، ص 85.

⁽³⁶⁾ إبراهيم السامرائي، العربية بين أمسها وحاضرها، دار الحرية للطباعة، بغداد 1978، ص 85.

⁽³⁷⁾ ينظر: القرطبي، الموضح في التجويد، ص 103.

⁽³⁸⁾ ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 4، 1990، 84/2.

الإمالة:

استعمل أكثر العرب الإمالة، وهي: (أَنْ تَنْحُوَ بِالْفَتْحَةِ نَحْوَ الْكُسْرَةِ، وَبِالْأَلْفِ نَحْوَ الْيَاءِ).⁽⁴²⁾ نلاحظ من التّعريف انحصارها في الفتحه والألف حتى جعلوها من (الظواهر النوعية)،⁽⁴³⁾ وقد اتبع علماء القراءات هذه القاعدة في الإمالة، فجعلوا (الألف تتبع ما قبلها في تفخيمها وترقيقها)،⁽⁴⁴⁾ ومما يمكن قوله دقة علماء التجويد في هذا، إذ منعوا وصف الألف بالإمالة والتفخيم،⁽⁴⁵⁾ وإنما الاعتماد في الصفات على ما قبلها، وهذه القواعد تنطبق على الفتحه أيضاً.

ورد عن أهل ماردین إمالة الألف إلى الياء، فقالوا في المثل:⁴⁶

(إِذَا حَبَّكَ الْقَمَرُ لَا تَبَالِي/تَبِيلِي بِالنَّجُومِ).

(كَلَامَ الْحِلْوِ يَطِيلُ الْحَيَّةُ مِنَ الزَّاعُورِ).

(بَسَبَبُ الْيَابِسِ يُحْتَرِقُ الطَّرِي).

(كُلُّ أَكْلٍ إِجْمِيلٌ أَوْ قَوْمٌ قَبْلَ الْإِرْجِيلِ).

⁽³⁹⁾ ينظر: تاج العروس (أول باب الثاء).

⁽⁴⁰⁾ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة السنة المحمدية، 1958، ص210.

⁽⁴¹⁾ أبو مسحل عبد الوهاب بن قريش الأعرابي، كتاب النوادر، تحقيق: عزة حسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1961، 82/1، 189، 409.

⁽⁴²⁾ الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، أسرار العربية، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجليل، بيروت، 1995، ص348.

⁽⁴³⁾ الظواهر النوعية: وهي التأثيرات الصوتية (التي تلحق الأصوات الذائبة عند وقوعها في التركيب، تنحصر في الألف وأختها الفتحه، حيث يلحقهما التفخيم والترقيق تبعاً للأصوات التي تجاورها). غانم قدوري الحمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، مطبعة الخلود، بغداد، 1986، ص502.

⁽⁴⁴⁾ علي القارئ، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة، 1949، ص25.

⁽⁴⁵⁾ أبو الخير محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، إشراف: علي محمد الضباع، مطبعة مصطفى محمد علي، القاهرة، د.ت.، 91/2.

⁴⁶ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.317, 145, 339.

نلاحظ من هذه الأمثلة أن أهل ماردين يميلون الألف حتى تصير ياءً، وهذا واضح في الألفاظ الآتية:

- (تبيلي)، وأصلها: (تُبالي).

- (اليبيس)، وأصلها: (اليابس).

- (يطيلع)، وأصلها: (يُطالع).

- (اجميل)، وأصلها: (جمال).

- (الإرجيل)، وأصلها: (الرّجال).

والإمالة في هذه الأمثلة إمالة كبرى، لأن المتكلم نحا بالألف نحو الياء، وهو استعمال شائع في اللهجات العربية، ولكن ليست جميع الأمثلة مشتركة في علة الإمالة، فعلة الإمالة في الأمثلة الثلاثة الأولى وجود الكسرة بعد الألف، قال سيبويه: (فالألف ثمال إذا كان بعدها حرف مكسور، وذلك قولك: (عابد، وعالم، ومساجد، ومفاتيح، وعذافر، وهابيل)،⁽⁴⁷⁾ وإنما أمالوها للكسرة التي بعدها، أرادوا أن يقرّبوها منها، كما قرّبوا في الإدغام الصّاد من الرّاي حين قالوا: (صدّر)، فجعلوها بين الرّاي والصّاد، فقرّبها من الرّاي والصّاد التماس الخفة ... فالألف قد تشبه الياء، فأرادوا أن يقرّبوها منها).⁽⁴⁸⁾

أمّا المثالان الرابع والخامس فعلة إمالة ألفها وجود الكسرة في أوّل الكلمة وبينها وبين الألف حرف متحرّك، قال سيبويه: (وإذا كان بين أوّل حرف من الكلمة وبين الألف حرف متحرّك والأوّل مكسور، نحو: (عماد) أمّلت الألف، لأنه لا يتفاوت ما بينهما بحرف، ألا تراهم قالوا: (صبّقت)، فجعلوها صادًا لمكان القاف، كما قالوا: (صُقت).⁽⁴⁹⁾

لم تنحصر هذه الإمالة بالبيئة المحلية، وإنما نجدتها في أجزاء من البيئة العراقية والشامية، فنسمع من أهل الموصل قولهم: (الجليجة) في (الدجاجة)، و(البيحة) في (البارحة).

⁽⁴⁷⁾ وضعنا تحت الألف الممالة ميمًا صغيرة، للدلالة على الإمالة.

⁽⁴⁸⁾ سيبويه، الكتاب، 4/117.

⁽⁴⁹⁾ المصدر نفسه.

المجال النحوي

الأسماء:

يصرف أهل ماردين في استعمال مجموعة من الأسماء، فمن خلال البحث في مجموعة من الأمثال وجدتهم يتصرفون بالأسماء الآتية:

الأسماء الستة:

يستعمل أهل ماردين الأسماء الستة باستعمالين، وهما:

أ. لزومها الألف مطلقاً:

ورد عن أهل ماردين أنهم يستعملون الاسم (أب) بالألف مطلقاً، أي: رفعاً ونصباً وجرّاً، فقالوا في المثل:

(أَبِي أَبَاكَ وَقَبَايَ قَبَاكَ)

الواضح من هذا المثل أنّ قولهم: (أَبَاكَ) مرفوع بالألف، فالأصل أن يقولوا: (أَبِي أَبُوكَ)، ولكنهم أجروا هذا الاسم بهذا الإعراب، وهو استعمال وارد في التراث اللغوي العربي، إذ ورد عن بني الحارث بن كعب⁽⁵⁰⁾ وغيرهم من القبائل إعراب المثني والأسماء الستة بالألف مطلقاً، ولكن ما علاقة هذا الاستعمال بالبيئة المحلية؟

بعد البحث في استعمال العرب لهذا النوع من الإعراب وجدت من ينسب هذه اللغة إلى بني بكر بن وائل⁽⁵¹⁾، وبنو محلم بطن من بني بكر، فهم: بنو محلم بن ذهل بن شيبان بن ثعلبة بن عكابة⁽⁵²⁾ بن صعّب بن عليّ بن بكر بن وائل.

⁽⁵⁰⁾ الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور بن مروان، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار وجماعته، مطابع سهل العرب، القاهرة، د.ت.، 106/1، 184/2؛ الأخفش الأوسط، معاني القرآن، 113/1، 408/2. ومن الجدير بالذكر أن هذه المصادر ذكرت إعراب المثني بالألف، ولكن هذه اللغة متفقة مع إعراب الأسماء الستة بالألف.

⁽⁵¹⁾ السيوطي، أبو الفضل عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد سابق الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، وعبد السلام هارون، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975، 40/1.

ب. لزومها الواو مطلقاً:

ورد عن أهل مardin أنهم يستعملون الاسم (أب) بالواو، أي: رفعاً ونصباً وجرّاً، فقالوا في المثل: (بَيْتَنَا بَيْتُ أُبُونَا حَوَى الْغَرِيبُ أَوْ مَا حَوَانَا.)، (إِخْلِي إِمُّو أَوْ أُبُوهُ أَوْ يُرُوحُ خَلْفُ مَرَّةٍ أُبُوهُو).⁵³

نلاحظ من هذين المثلين أن لفظة (أب) ليست مرفوعة حتى تأتي بالواو، ففي قولهم: (بيت أبونا) مجرورة بالإضافة، وكان حقها أن تكون (أبِينَا)، فيقولون: (البيت بيت أبينا)، وفي قولهم: (عاف أمّه وأبوه) منصوبة على المفعولية، وكان حقها أن تكون (أَبَاهُ)، فيقولون: (إِخْلِي إِمُّو أَوْ أُبُوهُ)، وفي قولهم: (مَرَّةٍ أُبُوهُو) مجرورة بالإضافة، وكان حقها أن تكون (أَبِيهِ)، فيقولون: (مرة أبيه).

لم يرد استعمال أهل مardin لهذا الاسم في التراث اللغوي العربي، ولكنه ورد في العاميات العربية الحديثة، فهو استعمال شائع في العامية العراقية، فيقولون: (هذا أبوه)، و(شفت أبوه)⁽⁵⁴⁾، و(سلمت على أبوه)، فيلزم هذا الاسم الواو رفعاً ونصباً وجرّاً، غير أن استعمال العراقيين غير مقتصر على لفظة (أب)، وإنما تكون في لفظة (أخ) أيضاً، ولكنني لم أجد فيما توافر لديّ من الأمثال الشعبية المحلمية أثراً لاستعمال لفظة (أخ)، غير أن ما يبدو لي أنهم يستعملونها بالواو مطلقاً.

اسم الاستفهام:

يستعمل أهل مardin التركيب (أيش) للدلالة على الاستفهام، فقالوا في المثل: (أَيْشُ الذَّبِينِ أَوْ مَرَقَتِهَا، وَالْحَبْلَةُ تَطْرُحُ مِنْ رِيحَتِهَا.)، (أَيْشُ شَغْلُ الثَّعْلَبِ فِي السُّوقِ تَيْصِيرُ جَلْدُو جَارُوقُ).⁵⁵

(52) ابن الأثير الجزري، أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، 1980/3/174.

⁵³ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.140, 313.

(54) أي: رأيت أباه.

⁵⁵ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.110, 111.

نلاحظ من هذين المثلين أنَّ التركيب (أيش) يدلُّ على (أيُّ شيءٍ)،⁽⁵⁶⁾ ولكن حصل فيه نحت، فحذفت إحدى ياءي (أيُّ)، وياء (شيء) وهمزتها، وعلّة هذا النحت كثرة الاستعمال، كما حذفوا في غيرها، وممّا يدلُّ على أنَّ كثرة الاستعمال سبب في الحذف أنَّ العرب قالوا: (أيُّ سيِّئ)، ولم يحذفوا فيها، إذ لم يرد عنهم أهم قالوا: (أيس).⁽⁵⁷⁾

ليس هذا التركيب حديث الاستعمال، وإمّا له جذور في الموروث اللغوي العربي، إذ ورد في آداب العصر العباسي والعصور المتأخرة، فضلاً عن شيوعه في اللهجات العربية الحديثة في بلاد الشام.

الحذف:

استعمل العرب الحذف للدلالة على الإيجاز والاختصار، فهو ضرب من الاتساع الذي تختص به اللغة العربية، قال الجرجاني: (هو باب دقيقُ المسلك، لطيفُ المآخذ، عجيبُ الأمر، شبيه بالسّحر، فإنك ترى به تركَ الدُّكْر أفصحَ من الدُّكْر، والصمّت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبن).⁽⁵⁸⁾

يستعمل أهل ماردین الحذف في كلامهم، وأقصد بالحذف حذف كلمة أو حذف بعض حروفها، لتصير على حرف واحد أو حرفين، ومن صور الحذف عندهم:

1. حذف الضمير

يحذف أهل ماردین الضمير المتصل، سواء المتصل بالاسم أو الفعل أو الحرف، فمن ذلك قولهم في المثل: (إذا عازك يوم أوصلو في اللّاح). (إقْطِي/اقضيا بيزبلُ داركُ أو لا تحتازُ لجاركُ).⁵⁹ (جاب اسمو أو سماني أو جاب جلو أو غطاني).⁶⁰ (راحت تتعود أو طابلا اللّعود).⁶¹

⁽⁵⁶⁾ الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة دار إحياء التراث العربي، مصر، ط 4، 1961، 341/1، 528/2، 541، 809، 812، ولسان العرب (جرم).

⁽⁵⁷⁾ ينظر: الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 541/2.

⁽⁵⁸⁾ دلائل الإعجاز 170.

⁵⁹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.263.

نلاحظ من هذه الأمثال أنَّ الضمير المحذوف هو هاء الغيبة، وهو واضح من خلال الألفاظ الآتية:

- (أوصلو)، وأصلها: (أُوصِلُهُ).

- (اقضيا)، وأصله: (اقْضِيْهَا).

- (جلّو)، وأصلها: (جِلِّهُ).

- (اسمو)، وأصلها (اسْمُهُ).

- (طابلا)، وأصلها: (طَابَ لَهَا).

ولكن الالف للنظر أنَّ حركة الضمير المحذوف مُمَدُّ لتصير صائتاً طويلاً، فأصل قولهم: (جلّو): (جِلِّهُ) بالضم، لأنَّه فاعل للفعل (يصير)، فلمَّا حُذِفِ الضمير التقت ضمَّتَا الرفع والضمير، فصارتا صائتاً طويلاً، وهو الواو، وكذلك قولهم: (اوصلو) فأصله: (أُوصِلُهُ)، فلمَّا حُذِفِ الضمير غلبت الضمَّةُ السكون فصارت صائتاً طويلاً، وهو الواو، أمَّا الأمثلة الأخرى فاكتفوا بحذف الضمير لأنَّه منصوب، فجانست الفتحة الألف.

2. حذف جزء من اللفظة:

يصرف أهل ماردین في بعض الألفاظ، لكثرة استعمالها عندهم، فحذفوا من حروفها حتَّى صارت على حرف واحد، ومنها:

أ. الذي:

يستعمل أهل ماردین الحرف (د) دلالة على الاسم الموصول، فيقولون في المثل: (أُدْعِي عَلى وَدِي أو أَكْرَهُ ل يَقُولُ آمين).⁶²

نلاحظ من هذا المثل أنَّ الحرف (د) يدلُّ على الاسم الموصول (الَّذِي)، فأصل المثل: (الَّذِي يقول)، فطراً على (الَّذِي) حذف لم يبق منه إلاَّ اللام، وهو حذف متسلسل له

⁶⁰ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.154.

⁶¹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.509.

⁶² Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.87.

جذوره في الموروث اللغوي العربي، إذ ورد عن العرب أنهم يحذفون ياءه فيقولون: (اللد)، وفيه يقول الهذلي: (63)

فَظَلْتُ فِي شَرِّ مِنَ اللَّذْكِيدَا كَالَّذِ تَزَيُّ زُبَيْةً فَاصْطِيدَا

وسرى هذا الحذف إلى العصر الحديث، فاتسعت العاميَّات فيه، ومنها العامية العراقية التي حذفت الذال منه مع بقاء الكسرة، فقالوا: (الّ راح)، أي: الّذي راح، فإذا وصلوا الكلام حذفوا همزة الوصل فقالوا: (محمّد رّ راح).

إذا صار واضحاً لدينا أنّ الاسم الموصول (الّذي) مرّ بمراحل حتّى وصل إلى ما نسمعه اليوم في العامية المحلّميّة، وهي صورة قريبة من صورة نطقه في العامية العراقية، ولكنّ القرف بينهما التشديد والكسر.

ب. على:

يستعمل أهل ماردين هذا الحرف كثيراً، فحذفوا منه اللام والألف، فقالوا في المثل: (خبيز الشعير ع الفقير كثير)، (رجال على اللقور عينو علة مرّا إندور)،⁶⁴ (قلبي على ولدي أو قلب ولدي ع الحجّر).⁶⁵

نلاحظ من هذه الأمثال أنّ الحذف واقع على الحرف (على)، وهو واضح من خلال الألفاظ الآتية:

- (ع الفقير)، وأصلها: (على الفقير).

- (ع اللقور)، وأصلها: (على القبور).

- (ع الحجّر)، وأصلها: (على الحجّر).

(63) ورد الرجز له في: السكري، أبو سعيد الحسين بن الحسين، شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة المدني، القاهرة، 1965/2/651.

⁶⁴ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.512.

⁶⁵ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.369.

ولكن اللافت للنظر أنَّ الحذف مشروط بدخول الحرف (على) على المقترن ب (ال)، وليس في كل استعمال، بدليل أنَّهم لم يحدفوا في قولهم : (على مرة)، و(على ولدي) السابقين.

لم يكن استعمال أهل ماردين حديثاً في العاميات، وإنما له جذور في الموروث اللغوي العربي، إذ نجد سيوييه يذكره في قوله: (ومثل ذلك قول بعضهم: (عَلَمَاءِ بُنُو فَلَانَ)، فحذف اللام، يريد: (عَلَى المَاءِ بُنُو فَلَانَ، وهي عربية).⁽⁶⁶⁾

لم ينسب سيوييه هذه اللغة إلى قبيلة معينة ولا الذين تابعوه في ذكرها، إلاَّ أنَّني وجدت مصطفى صادق الرافعي ينسبها إلى بني الحارث بن كعب.⁽⁶⁷⁾

والذي يبدو لي أن هذه النسبة غير صحيحة، لأمرين:

1. ورود هذه اللغة في أشعار لشعراء لا ينتمون إلى بني الحارث نسباً أو أرضاً، فوجدتها في قول الفرزدق:⁽⁶⁸⁾

فَمَا سُبِقَ الْقَيْسِيُّ مِنْ سُوءِ سِيْرَةٍ وَلَكِنْ طَفَّتْ عِلْمَاءِ غُرَّةَ خَالِدِ

والفرزدق تميمي،⁽⁶⁹⁾ وقول قطري بن الفجاءة:⁽⁷⁰⁾

غَدَاةَ طَغَتْ عِلْمَاءِ بَكْرُ بْنُ وَائِلٍ وَعُجْنَا صُدُورَ الْحَيْلِ مَحْوُ تَمِيمِ

وهو تميمي أيضاً.⁽⁷¹⁾

⁽⁶⁶⁾ ينظر: سيوييه، الكتاب 4/485؛ المبرد، المقتضب 1/ 251.

⁽⁶⁷⁾ مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 4، 1974/146.

⁽⁶⁸⁾ البيت له في: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، حققه وعلق عليه ووضع فهارسه:

محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1997، 3/1228.

⁽⁶⁹⁾ المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران، معجم الشعراء، تحقيق: فاروق اسليم، دار صادر، بيروت، 2005، ص 537.

⁽⁷⁰⁾ البيت له في: الجرجاني، علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد الجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2006، ص 373.

⁽⁷¹⁾ عبد القادر بن عمر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 2000، 10/164.

2. لم ينص أحد من المتقدمين أو المتأخرين على نسبتها إلى بني الحارث، علماً أن لبني الحارث نصوصاً لهجية مذكورة في المصادر المختلفة.

لم يقتصر هذا الاستعمال في العصر الحديث على اللهجة المحلمية، وإنما شاع في العاميات العربية الحديثة، في العراق وبلاد الشام، وهذا يؤكد انتشارها وتأثر المتكلمين بمن جاورهم، وإنما كانت هذه الظاهرة منتشرة بهذه السعة، لحققتها في النطق.

ت. حتى:

يحذف أهل ماردين حروفاً من (حتى)، فقالوا في المثل: (أَيْشُ شَغْلُ الثَّعْلَبِ فِي السَّوْقِ تَيْصِيرُ جَلْدُو جَارُوقِ).⁷² (بَعْدَابُ الشَّقِي تَيْعِيشُ الْمَدَّلِ)، (جَا تَيْكَحَلَّا عَمَاهَا)، (رَاحَتْ تَتَعُودُ أَوْ طَائِلَا اللَّفْعُودِ).⁷³

نلاحظ من هذه الأمثال أن السابقة الفعلية المتمثلة ب (ت) هي بقايا الحرف (حتى)، وهو واضح في الألفاظ الآتية:

- (تيسير)، وأصلها: (حتى يَصِير).

- (تيعيش)، وأصلها: (حتى يَعْيش).

- (تيكحلاً)، وأصلها: (حتى يُكَحِّلُها).

- (تتعود)، وأصلها: (حتى تَتَعُود).

- (تيقع)، وأصلها: (حتى يَقَع).

اشتهرت الأفعال في اللهجات العربية الحديثة بعدة صور من السوابق، ومنها:

1. الدال: وتستعمل في العامية العراقية في قولهم: (دَاجِي)، وهي بقايا قولهم: (أريد).

2. الحاء: وتستعمل في العامية العراقية أيضاً في قولهم: (حَرُوح)، وهي بقايا قولهم (راح).

⁷² Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.111.

⁷³ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.509.

3. الهاء: وتستعمل في العامية المصرية في قولهم: (هَعْمِل)، وهي صوت منقلب من صوت الحاء الموجود في اللهجة العراقية.

4. الشين: وتستعمل في العامية العراقية في قولهم: (شَسَوِّي)، وهي بقايا قولهم: (أَيَّ شَيء أسَوِّي) .

وهكذا، فهذه السوابق بقايا كلمات مختلفة الألفاظ والدلالات، تعرّضت إلى الحذف لكثرة الاستعمال، وممّا لا يخفى على أحد ما لاستعمال الحرف (حتّى) من الكثرة، ممّا جعله عرضة للحذف، ليبقى منه حرف (ت) فقط.

المجال الدلالي

1. برطل:

يستعمل أهل ماردين كلمة (البرطيل) للدلالة على المزاح والحيلة، فقالوا في المثل: (البرّيتيل يحلّ الشّريبيل).⁷⁴

نلاحظ من هذا المثل أن لفظة (البراطيل) جمع مفرد: (برطيل) أو (برطيلة)، ويمكن أن يكون جمعاً لا مفرد له، كقولهم: (أَبَابِيل، وَعَنَاجِيح، وَعَبَابِيد، وَأَسَاطِير) وغيرها.

لم ترد دلالة كلمة (البراطيل) في الموروث اللغوي العربي، وإنما وردت بدلالة أخرى، إذ استعمل العرب (البرطيل) للحجر أو الحديد الذي ينقر به الرحى، أو هو حجر غير هذا الحجر.⁽⁷⁵⁾

شاع استعمال هذه اللفظة بالدلالة نفسها في العصر الحديث، إذ ورد استعمالها في العامية العراقية، فيقولون: (فُلَانٌ بَرُطَلٌ فُلَان)، أي: أخذ منه ما يريد بالمزحة أو الحيلة، وهي دلالة أشبه ما تكون إليها دلالة الرشوة.

والذي يبدو لي أنّ هذه الكلمة بهذه الدلالة انتقلت من البيئة العراقية إلى البيئة الخلمية شمالاً، وهذا يعني أن أهل ماردين تأثروا بالاستعمال العراقي.

⁷⁴ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.149.

⁽⁷⁵⁾ ينظر: لسان العرب (برطل).

ووردت في هذا المثل أيضاً كلمة أخرى، وهي: (الشراويل)، وتدلُّ على نوع من الملابس، وهو (السروال)، وهذه الكلمة فارسية معربة.

2. بسس:

يستعمل أهل ماردين كلمة (البسيصة) للدلالة على أكلة معينة، فقالوا في المثل: (البسيصة بَقْلَاوَة الحَسِيَّسَة)

نلاحظ من هذا المثل أنَّ اجتماع كلمتي (البسيصة) و(البقلاوة) يوحي بأنَّ الدلالة المستعملة لها هي نوع من المعجنات، وهي على هذه الدلالة من الموروث اللغوي العربي، إذ استعملها العرب لخلط السويق أو الدقيق بالسمن أو الزيت، فتؤكل ولا تطبخ، وقيل: هي الشعير إذا خُلِطَ بالنوى، ليكون طعاماً للإبل.⁽⁷⁶⁾

لم يقتصر استعمال هذه الكلمة في العصر الحديث على أهل ماردين، وإنما وجدتها مستعملة في بيئة الموصل وبدلالة قريبة منها، فلديهم نوع من الطحين يسمى (البسيس) يخلط ويعمل منه أشبه بالحلويات، وتسمَّى (البسيصة)، فضلاً عن ذلك أرى أنَّها قريبة من الأكلة المشهورة (البسبوسة) المستعملة في مصر وبلاد الشام.

3. جرب:

يستعمل أهل ماردين كلمة (الجِرَاب) للدلالة على الكيس، فقالوا في المثل: (الجُوزُ المَعْدُودُ بِجِرَابٍ مَشْدُودِ)

نلاحظ من هذا المثل أنَّ استعمال أهل ماردين عربي فصيح، إذ ورد عن العرب أنَّهم يستعملون (الجِرَاب) للوعاء، وكلُّ وعاء من جلد الشاة يوضع فيه اليابس يسمَّى جراباً.⁽⁷⁷⁾

لم يقتصر استعمال (الجرب) للوعاء في العصر الحديث على أهل ماردين، وإنما استعماله شائع في العاميات العراقية والشامية والخليجية، وهذا يدلُّ على سعة تأثر الناطقين بهذه الكلمة بالموروث اللغوي العربي.

⁽⁷⁶⁾ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، كتاب جمهرة اللغة، دار صادر، بيروت، 2010، 69/1.

⁽⁷⁷⁾ ينظر: لسان العرب (جرب).

4. جرق

يستعمل أهل ماردين كلمة (جاروق) لنوع من أنواع النعل، فقالوا في المثل: (أَيْش شُغُلُ الثَّعْلَبِ بِالسُّوقِ تَيْصِيرِ جِلْدُو جَارُوقِ)، (اتَّعَبَ يَا جَارُوقُ وَكُلِّي يَا جَزْمَةَ)

نلاحظ من هذا المثل أنهم يريدون بلفظة (جاروق) نوعاً من أنواع النعل، وهو استعمال حديث، إذ لم أجد، فيما عدت إليه، ذكراً لها في الموروث اللغوي، والذي يبدو لي أنها كلمة عثمانية أو فارسية، ففي هاتين اللغتين تستعمل كلمة (جارق) للنعل⁽⁷⁸⁾، ومما يؤيد هذا أنني وجدت هذه الكلمة في بعض كتب الفقه الحنفي، عند المتأخرين من علماء الدولة العثمانية.⁽⁷⁹⁾

5. حذا

استعمل أهل ماردين كلمة (حذى) بمعنى: جانب، فقالوا في المثل: (مَالِي حِدَى عَيْنِي وَعَيْنِي حِدَى مَالِي)

نلاحظ من هذا المثل أن كلمة (حذى) دلت على المواجهة والقرب، وهو استعمال عربي فصيح، إذ ورد عن العرب أنهم يقولون: (هُوَ حِدَاءُكَ وَحَدْوُكَ)، إذا كان إزاءك، ومنه قول خارجة بن فليح المللي:⁽⁸⁰⁾

مَا تَدْلُكَ الشَّمْسُ إِلَّا حَدْوُ مَنْكِبِهِ فِي حَوْمَةٍ تَحْتَهَا الْهَامَاتُ وَالْقَصْرُ

ويقال: (جَاءَ الرَّجُلَانِ حِدَيْتَيْنِ)، إذا كان كل واحد منهما إلى جنب صاحبه.⁽⁸¹⁾

الواضح من استعمال أهل ماردين أنهم يقصرون الممدود في هذه الكلمة، فأصل (حذى): حِدَاءٌ، وهذا ليس غريباً، إذ قصر الممدود سنة من سنن العرب في كلامهم، فيقولون في

⁽⁷⁸⁾ فارس أفندي الخوري اللبناني، كنز لغات، مطبعة المعارف، بيروت، 1876، ص125.

⁽⁷⁹⁾ زين الدين ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، ط 2، د.ت.، 192/1.

⁽⁸⁰⁾ البيت له في: ابن الجراح، أبو عبد الله محمد بن داود، الورقة، تحقيق: عبد الوهاب عزام، وعبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، د.ت.، ص74؛ ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، مجالس ثعلب، تحقيق:

عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط 2، 1960، ص235.

⁽⁸¹⁾ ينظر: لسان العرب (حذا).

(صَفَاءَ): (صَفَاءَ)، وفي (سَيِّمِيَاءَ): (سَيِّمِيَاءَ) وغيرهما، ولكن هل جاز القصر في لغة أهل ماردين؟

بحثت في مصادر اللغة عن القصر في كلمة (حَدَاءَ) بمعنى: إزاء، فوجدت ابن منظور يروي عن الجوهري قول العرب: (جَاءَ الرَّجُلَانِ حَدَّتَيْنِ)، أي: جميعاً،⁽⁸²⁾ وهذا يدلُّ على ورود القصر فيها عن العرب، غير أنني لم أجد رواية القصر في كتب المقصور والممدود.⁽⁸³⁾

شاع استعمال هذه الكلمة بالدلالة نفسها في البيئة العراقية الجنوبية، إذ نجدهم يقولون: (إِحْدَاهُ)، أي: بجانبه.

6. روب:

يستعمل أهل ماردين كلمة (الرُّوبَةُ) للدلالة على اللبن الرائب، فقالوا في المثل: (بَيْتَ الْبَقْرَةِ طَلَبُوا مِنْ بَيْتِ الْحِمَارِ رُوبَةً)⁸⁴

نلاحظ من هذا المثل أن أهل ماردين استعملوا (الروبَة) للبن الرائب، وهو استعمال عربي فصيح، إذ ورد عن العرب أنهم يستعملون (الرُّوبَةُ) لبقية اللبن المُرَّوبِ،⁽⁸⁵⁾ أو هي خميرة اللبن، ومنه المثل العربي:⁽⁸⁶⁾ (شُبُّ شَوْبًا لَكَ رُوبَتُهُ).⁽⁸⁷⁾

لم يقتصر استعمال هذه الكلمة بهذه الدلالة في العصر الحديث على أهل ماردين، وإنما نجدها مستعملة وبشكل واسع جداً في العامية العراقية، وهذا يدلُّ على الأثر العربي الفصيح في لغة الناطقين بهذه الكلمة.

⁽⁸²⁾ ينظر: لسان العرب (حذا)، ولم نجد كلام الجوهري في الصحاح.

⁽⁸³⁾ نصت كتب المقصور والممدود على مد هذه الكلمة، ولم يذكروا القصر عن العرب. ينظر: القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، المقصور والممدود، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد هريدي، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، 1999، ص 425.

⁸⁴ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.135.

⁽⁸⁵⁾ (اللبن المُرَّوبُ): الذي جُعِلَ رَائِبًا، أي: خُثِرَ وأدْرَكَ، وقيل: (المُرَّوبُ): قبل أن يُنْخَضَ. ينظر: لسان العرب (روب).

⁽⁸⁶⁾ ورد المثل في: اليوسي، أبو علي نور الدين الحسن بن مسعود بن محمد، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حججي، ومحمد الأخضر، دار الثقافة، المغرب، 1981، 240/3.

⁽⁸⁷⁾ ينظر: لسان العرب (روب).

7. زغور:

يستعمل أهل ماردين كلمة الزاغور للجر، فقالوا في المثل: (كَلَامَ الحِلْوِ بِطِيلِيعِ الحَيَّةِ مِن الزَّاعُورِ)

نلاحظ من هذا المثل أنَّ دلالة (الزَّاعُورِ) دلالة خاصَّة، غير أنَّ الاطلاع على الاستعمال اللهجي العام لهذه الكلمة يظهر أنَّ دلالتها أوسع، فهي تستعمل في كلِّ جحر ضيق، فإذا اتَّسع لم يسمَّ زاغوراً.

لم أجد لهذه الكلمة دلالة لغوية أو استعمالاً في التراث اللغوي العربي، والذي يبدو لي أنَّها كلمة ليست عربية، وأقرب ما تكون إلى السريانية، لأمرين:

أ. لا يوجد في العربية لفظ على وزن (فَاعُول)، قال الدكتور إبراهيم السامرائي: (لم يشير اللغويون العرب إلى بناء (فَاعُول) بين الأبنية العربية ... أقول: إنَّ أصالة بناء (فاعول) سريانية، فقد ورد منه في هذه اللغة قدر كبير).⁽⁸⁸⁾

ب. استعمال لفظ قريب من هذه الكلمة اسم علم لمدينة، وهي (زاغورية)، وتقع هذه المدينة في بلاد الروم،⁽⁸⁹⁾ ولا بدَّ أن يكون الاسم سريانياً.

شاع استعمال هذه الكلمة في العاميات العربية الحديثة، فنجدها مستعملة في العامية العراقية وبالذات نفسها، ولما كانت اللهجة العراقية متأثرة باللغة السريانية، فلا بدَّ من وجود هذا التأثير في هذه الكلمة.

⁽⁸⁸⁾ السامرائي، العربية بين أمسها وحاضرها، ص165، وذكر في هذا الكتاب عدداً كبيراً من الألفاظ التي جاءت على هذا الوزن، وهي مستعملة في العامية العراقية خاصةً والعربية عامَّة .

⁽⁸⁹⁾ وهي: (مدينة كبيرة مشهورة من أقدم بلاد الروم تأسيساً، ولها عمارات وقرى ومزارع وتطرد منها، ومن جهة شمالها أثار أربعة تمر شمالاً حتى تصل إلى نهر فرداري). الشريف الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002، 793/2.

8. ضيع:

يستعمل أهل ماردین كلمة (الضَّيْعَة) للدلالة على القرية، فقالوا في المثل: (اسمُ إكْبِيرُ عَلَيَّ ظليعا خرابه).⁹⁰

نلاحظ من هذا المثل أنَّ أهل ماردین استعملوا لفظاً عربياً فصيحاً، فكلمة (ضَّيْعَة) من الموروث اللغوي العربي، إذ ورد استعمالها للعقار والأرض المغلَّة، واتسع استعمال العرب ليشمل كل حرفة وصناعة ومعاش وكسب.⁽⁹¹⁾

لم يقتصر استعمال هذه الكلمة على أهل ماردین، وإنما استعملها الشاميون في سوريا ولبنان وفلسطين والأردن، وهذا يرسم لنا طريق انتقال هذه الكلمة جغرافياً.

9. طنبر:

يستعمل أهل ماردین كلمة (طَنْبُور) للدلالة على الآلة الموسيقية، فقالوا في المثل: (أنا أَيْشٌ أَعْنِي وَطَنْبُورُهُ أَيْشٌ تَدُقُّ)

نلاحظ من هذا المثل أن اقتران كلمة (طَنْبُور) بالدقِّ والغناء يدلُّ على أن استعمالها للآلة الموسيقية، وهو استعمال متطوِّر عن الاستعمال الوارد في الموروث اللغوي العربي، إذ ورد أنَّ (الطَنْبُور): آلةٌ يُلَعَبُ بِهَا.⁽⁹²⁾

10. لشش

استعمل أهل ماردین كلمة (اللشة) بمعنى الجسم، فقالوا في المثل: (الابنِ بِلاَ أُمِّ لآشَة بِلاَ شُمِّ)

نلاحظ من هذا المثل أنَّهم يريدون بلفظة (لآشَة): اللشة، وهو استعمال حديث، إذ لم أجد، فيما عدت إليه، ذكراً لها في الموروث اللغوي، وهذا لا يعني اختصاص البيئة المحلية

⁹⁰ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.299.

⁽⁹¹⁾ ينظر: لسان العرب (ضيع).

⁽⁹²⁾ ينظر: المصدر نفسه (طنبر).

باستعمالها، وإنما ورد استعمالها في العامية العراقية، غير أن استعمالها في العامية العراقية محصور بالجسم الكبير، وتستعمل كثيرًا في أجسام البهائم.

الخاتمة ونتائج البحث

بعد هذه الجولة السريعة مع مجموعة من الأمثال الشعبية العربية المستعملة في منطقة ماردين التركية نخرج بمجموعة من النتائج، وأهمها:

1. يستعمل أهل ماردين الهمزة بعدة صورة، فمنها التخفيف، إذ تحول إلى حرف مدٍّ مجانس لحركة ما قبل الهمزة، والإبدال، وتُبدَل حرفًا مجانسًا لحركتها، والحذف، إذ يحذفونها من الكلمة مطلقًا.

2. يُبدل أهل ماردين بعض الحروف من بعض، من ذلك إبدال الثاء تاءً فيقولون في (كثير): كتير، وإبدال الصاد سينًا فيقولون في (صاح): ساح، وإبدال الفاء ثاءً فيقولون في (فم): ثم.

3. يميل أهل ماردين الألف إمالة كبرى حتى تصير ياء، فيقولون: (تبيلي) في (تُبالي)، و(الييس) في (اليابس)، و(يطيلع) في (يُطَالع)، و(اجمیل) في (جَمَال)، و(الرجیل) في (الرَّجَال).

4. يستعمل أهل ماردين الأسماء الستة باستعمالين، فيجرون إعرابه بالألف رفعًا ونصبًا وجزًا في استعمال، ويلزمونه الواو في استعمال آخر.

5. يحذف أهل ماردين الضمير المتصل، سواء المتصل بالاسم أو الفعل أو الحرف، فيقولون: (أوصلو)، وأصلها: (أَوْصِلُهُ)، و(جلّو) في (جِلَّهُ)، و(طَابلاً) في (طَابَ لَهَا).

6. يجري أهل ماردين الحذف على مجموعة من الألفاظ، فيحذفون من الاسم الموصول (الذي) أكثر حروفه ليصير إلى (لَد) فقط، ويستعملون الحرف (على) فيقولون: (علفقيِر) في (علَى الفَقِيرِ)، ويستعملون الحرف (حتى) فيقولون: (تِصير) في (حتى يَصير).

7. ورد في كلام أهل ماردین مجموعة من الأساليب العربية الواردة في الموروث اللغوي، فضلاً عن ورود اتفاق بين استعمال أهل ماردین واستعمال عدد من البيئات العربية الحديثة في العراق وبلاد الشام وغيرهما .
8. ورد في استعمالات أهل ماردین تأثير بالاستعمال السرياني، من ذلك استعمالهم كلمة (زاغور).
9. ورد في استعمالات أهل ماردین تأثير بالاستعمال التركي، من ذلك استعمالهم كلمة (جاروق).

المصادر والمراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، 1985.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 4، 1990.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة السنة المحمدية، 1958.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، كتاب جمهرة اللغة، دار صادر، بيروت، 2010.
- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي، البحر المحیط، مطابع النصر الحديثة، السعودية، د.ت.
- أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري، كتاب النوادر في اللغة، تحقيق ودراسة: محمد عبد القادر أحمد، مطبعة دار الشروق، بيروت، 1981.

- أبو مسحل عبد الوهاب بن قريش الأعرابي، كتاب النوادر، تحقيق: عزة حسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1961.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، أسرار العربية، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1995.
- أبو الخير محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، إشراف: علي محمد الضباع، مطبعة مصطفى محمد علي، القاهرة، د.ت.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعود الأنصاري، التبيين والاقتصاد في الفرق بين السين والصاد، تحقيق: علي حسين البواب - مجلة المورد، العدد 1 - المجلد 15، 1986.
- أبو علي الحسين بن سينا، أسباب حدوث الحروف، المطبعة السلفية، القاهرة، 1252.
- أحمد هاشم أحمد السامرائي، الدرس اللهجي في الكتب النحوية والصرفية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية التربية (ابن رشد)، جامعة بغداد، 2002.
- الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي، معاني القرآن، تحقيق: فائز فارس، الشركة الكويتية، الكويت، ط 2، 1981.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، أسرار العربية، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجليل، بيروت، 1995.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة دار إحياء التراث العربي، مصر، ط 4، 1961.
- أنو ليمان، بقايا اللهجات العربية في الأدب العربي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 10، الجزء 1، 1948.
- إبراهيم السامرائي، العربية بين أمسها وحاضرها، دار الحرية للطباعة، بغداد 1978.

- ابن الأثير الجزري، أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، 1980.
- ابن الجراح، أبو عبد الله محمد بن داود، الورقة، تحقيق: عبد الوهاب عزام، وعبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق: مصطفى السقا، و حامد عبد المجيد، مطبعة دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 2، 1990.
- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، مجالس ثعلب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط 2، 1960.
- جان كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، ترجمة: صالح القرمادي، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1966.
- الجرجاني، علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2006.
- رشيد عبد الرحمن العبيدي، اللهجات العامية العصرية وصلتها بالفصحى، مجلة الكتاب، العدد: 7، 1975.
- رمزي منير بعلبكي، فقه العربية المقارن دراسات في أصوات العربية وصرفها ونحوها على ضوء اللغات السامية، دار العلم للملايين، بيروت، 1999.
- رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، مطبعة المدني القاهرة، ط 3، 1987.
- زين الدين ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، ط 2، د.ت.
- السكري، أبو سعيد الحسين بن الحسين، شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة المدني، القاهرة، 1965.

- سلمان حسن العاني، التشكيل الصوتي في اللغة العربية فونولوجيا العربية، ترجمة: ياسر الملاح، إصدارات النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1983.
- السموأل، ديوان، صنعة: نفظويه، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، 1955.
- سيويوه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، 1963.
- السيوطي، أبو الفضل عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد سابق الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، وعبد السلام هارون، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975.
- الشريف الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط 2، 2001.
- عبد الرحمن أيوب، أصوات اللغة، مطبعة دار التأليف، مصر، 1960.
- عبد الصبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية (رؤية جديدة في الصرف العربي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980.
- عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 2000.
- عبد العزيز الصيغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000.
- علي القارئ، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة، 1949.

- غانم قدوري الحمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، مطبعة الخلود، بغداد، 1986.
- فارس أفندي الخوري اللبناني، كنز لغات، مطبعة المعارف، بيروت، 1876.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي الخزومي، و إبراهيم السامرائي، منشورات دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1982.
- القالبي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، المقصور والممدود، تحقيق ودراسة: أحمد عبد المجيد هريدي، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، 1999.
- القرطبي، أبو القاسم عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب، الموضح في التجويد، تحقيق: غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، 2001.
- كمال محمد بشر، علم اللغة العام (الأصوات)، دار المعارف، مصر، 1975.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، دار الكتب، بيروت، د.ت.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، حققه وعلق عليه ووضع فهارسه: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1997.
- محمد الأنطاكي، المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها، مكتبة دار الشرق، بيروت، 1972.
- مراد كامل، اللهجات العربية الحديثة في اليمن، معهد البحوث والدراسات العربية، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1968.
- المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران، معجم الشعراء، تحقيق: فاروق اسليم، دار صادر، بيروت، 2005.
- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 4، 1974.

-الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور بن مروان، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار وجماعته، مطابع سهل العرب، القاهرة، د.ت.

-اليوسي، أبو علي نور الدين الحسن بن مسعود بن محمد، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، ومحمد الأخضر، دار الثقافة، المغرب، 1981.

- Abdülhadioğlu, Ahmet, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, Kriter Yayınevi, İstanbul, 2019

الدلالات الاجتماعية للأمثال الشعبية في ماردین (دراسة بالعينة)

سمیر الشیخ علی

Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Araştırma Bölümü, shikhsa58@gmail.com.

مقدمة

تُعد الأمثال الشعبية من السمات الثقافية المشتركة بين جميع الشعوب، وتلخص الأمثال الشعبية تجربة وثقافة شعب معين على شكل حكمة فلسفية أو أحكام منطقية تستند إلى ثقافة ومعتقدات هذا الشعب، في قالب نثري قائم على السجع والموسيقا والتناسب الصوتي بين مقدمته وخاتمته. وتكمن أهمية الأمثال الشعبية في أنها ثقافة محلية تنتقل عبر الأجيال بالمشافهة، وترسخ في ذاكرة الأجيال جيلاً بعد جيل، كما تعد الأمثال مادة خصبة وغنية للدراسة، تفيد في معرفة جوانب مختلفة من تطور المجتمع المنتج للمثل الشعبي، إذ تتناول جميع جوانب الحياة وتشمل جميع الأنساق والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، فهي تختزن التاريخ غير المكتوب لشعب ما أو مجتمع في ذاكرته الحية عبر الأجيال.

ويمكن القول إن دراسة الأمثال الشعبية تعد ميداناً مشتركاً لتخصصات عديدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، كالآداب واللغات والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع والمنطق والتربية وعلم النفس وعلم الجمال وغيرها من العلوم. ونظراً لأهمية الأمثال في حياة المجتمع المارديني والتنوع الثقافي لهذا المجتمع الذي يعد نموذجاً اجتماعياً وثقافياً فريداً لتعايش ثقافات فرعية حاضرة بقوة كالثقافة السريانية والكردية والتركية إضافة للثقافة العربية، فقد وقع اختيارنا على دراسة هذا الموضوع من خلال عينة عشوائية للأمثال الشعبية الماردينية، وتحليلها سييسولوجياً، للتعرف على تجربة هذا المجتمع التاريخية والاجتماعية الفريدة في التعايش السلمي، ومعاناته عبر التاريخ، وخصائصه النفسية والاجتماعية.

أولاً- الخطوات المنهجية في دراسة الأمثال الشعبية:

بالنظر الى موضوع الدراسة وحيثياته المختلفة، فإن دراسة المثل الشعبي من منظور سيكولوجي تتطلب اتباع الخطوات المنهجية الآتية:

1- أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في الأمثال الشعبية في أنها تفتح آفاقاً خصبة وواسعة أمام الباحثين في العلوم الإنسانية، للتعرف على حقل معرفي مهم وخصب في ثقافة المجتمعات الكبيرة أو المجتمعات الإنسانية المحلية، إذ تمثل الأمثال الشعبية مصدراً غنياً للتعرف على الثقافة الشعبية وخبرات وتجارب وقيم شعب معين، في مختلف الظروف والمواقف المتكررة والطارئة، ومع الأسف لم تحظ الأمثال الشعبية باهتمام كاف في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولم ينتبه الباحثون لأهمية هذا المخزون الثقافي الغني في ذاكرة الشعوب، وسيحاول هذا البحث أن يسלט الضوء على عينة من الأمثال الشعبية في ماردن وتحليل أبعادها ودلالاتها الاجتماعية.

2- مفهوم المثل الشعبي:

المثل الشعبي من حيث الشكل هو فلسفة شعبية وفن أدبي بليغ، يتميز بالدقة والإيجاز لقياس مواقف اجتماعية متكررة بمواقف المثل، وإصدار الأحكام السلبية أو الإيجابية من الأفعال التي يقوم بها الأفراد أو الجماعات، ومن حيث المضمون تشمل الأمثال الشعبية جوانب متعددة من الحياة الاجتماعية، فهي تحدثنا عن القيم والأخلاق السائدة، ومواقف الناس من مسائل اجتماعية كالزواج والطلاق مثلاً، كما تصور الأمثال سيكولوجيا المواقف الاجتماعية بشكل دقيق، وتلخص الأمثال خبرة هذا الشعب وتجربته الاجتماعية، إذ يعبر المثل الشعبي عن تجربة فردية أو جماعية. ولكل مثل شعبي قصة أو حكاية شعبية حدثت في زمان ومكان معينين، ودون التعرف على قصة المثل يصبح من الصعب فهم دلالة المثل ومعناه الحقيقي لدى الشعوب الأخرى، وقد تتماثل الأمثال بتمائل تجارب الشعوب، رغم اختلاف ثقافتها ومعتقداتها وموقعها الجغرافي والتاريخي، بومن ثمّ يمكن الحديث عن تراث شعبي عالمي تحتزنه الأمثال الشعبية في ذاكرة الشعوب وتتوارثه الأجيال الإنسانية. كما تتيح دراسة الأمثال

الشعبية للباحث في علوم: (اللغة، الإنتروبولوجيا، الإثنوغرافيا، التاريخ الاجتماعي) التوصل إلى نتائج مهمة من خلال الدراسات المقارنة للأمثال الشعبية، عن تماثل أو اختلاف تجارب الشعوب والجماعات الإنسانية.

1- تعريف المثل الشعبي:

لقد برع علماء اللغة في تناول مفهوم المثل، وهناك تعاريف عديدة تناولت معنى المثل في اللغة ودلالات المفهوم، والتفريق بين المثل والحكمة أو متى تصير الحكمة مثلاً، وفي تعريف المثل لغويًا جاء في المعجم الوسيط عن مادة (مثل): يقال هذا البيت مثلٌ نمثله، ونتمثل به، والمثل: جملة من القول مقتطعة من كلام، أو مرسلة بذاتها، تنقل ممن وردت فيه إلى مشابهة دون تغيير والجمع منه أمثال⁽¹⁾ فمعنى المثل في اللغة هو: التشبيه أو المماثل، أما في معناه الاصطلاحي ودلالاته في أذهان الناس: فهو قول موجز يحكى لتشبيه حال أو واقعة، كتشبيهك شيئاً تراه بشيء رأيت سابقاً⁽²⁾ وقد استشهد الميداني برأي المبرّد في قوله: (المثل مأخوذ من المائل، هو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول، والأصل فيه التشبيه، فقولهم: مثلٌ بين يديه إذا انتصب معناه أشبه بالصورة المنتصبة، وفلان أمثل من فلان، أي أشبه بما له من الفضل⁽³⁾). ومن حيث دلالة المعنى عزّف ابن رشيق المثل في قوله: (المثل سمّي بذلك لأنه مائل لخاطر الإنسان أبداً يتأسّى به، ويعظ ويأمر ويزجر وفيه ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، إصابة المعنى وحسن التشبيه فهو في غاية البلاغة⁽⁴⁾)، كما أن المثل يتصف أنه جملة موسيقية مفيدة لها إيقاع خاص، متجانسة الأوزان والكلمات، دقيقة العبارة، سهلة الإلقاء والتناقل والحفظ، ويدعو المثل الناس إلى اتباعه والالتزام بما فيه، وقد أوجز إبراهيم النّظام هذا المعنى

1 - عبد الحلیم منصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 854.

2 - محمد توفيق أبو علي، الأمثال العربية والعصر الجاهلي (دراسة تحليلية)، دار النفائس، بيروت، 1988، ص 48-49.

3 - أحمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1955، 311/2.

4 - أبو علي الحسن القيرواني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1981، ج1، ص281.

بقوله: (يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية)⁽⁵⁾. وبما أن لغة القول جزء من القول نفسه، فإن هدف التحليل اللغوي ليس مجرد تحليل للألفاظ ومكوناتها، بل هو وسيلة لفهم القول المضمّر فيها⁽⁶⁾.

ب- المثل من حيث دلالة المعنى:

أما من حيث الدلالة في المعنى فقد عرف إميل ناصف المثل في قوله: (المثل عبارة موجزة يستحسنها الناس شكلاً ومضموناً فتنشر فيما بينهم، ويتناقلها الخلف عن السلف دون تغيير، متمثلين بها غالباً في حالات مشابهة لما ضرب لها المثل أصلاً، وإن جهل هذا الأصل)⁽⁷⁾. وعرفه العبودي من حيث أصله وتغير بنيته بالقول: (نقصد بالمثل العامي كل مثل تستعمله العامة وأفراد الشعب سواء أكان مثلاً فصيحاً حرفوه تحريفاً قليلاً لم يبعد به عن نطقه الأصلي الفصيح، أم كان مثلاً فصيحاً ولكنهم غيرهه تغييراً كبيراً لا يتمكن معه السامع العادي من رده إلى أصله، أم كان مثلاً استحدثه، أو له أصل من الأمثال العربية الفصيحة، أم كان مثلاً نقلوه في الأزمان المتأخرة من الأقطار العربية المجاورة لهم، وليس ذا أصل عربي)⁽⁸⁾. أما الفارابي فقد عرف المثل بقوله: (المثل ما ترضاه العامة والخاصة في لفظه ومعناه، حتى ابتدلوه فيما بينهم وفأهوا به في السراء والضراء، واستدروا به الممتنع من الدر، ووصلوا به إلى المطالب القصية، وتفرجوا به عن الكرب والمكربة، وهو من أبلغ الحكمة لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة)⁽⁹⁾. لذا فالمثل: وجه من الأسلوب البياني البديع يقرب المعاني إلى الأذهان ويؤثر في السامع فيكون

5 - الميداني، مجمع الأمثال، 8/1.

6 - محمد صوفية، الأمثال العربية ومصادرها في التراث، 1982، ص 9.

7 - إميل ناصف، أروع ما قيل من الأمثال، دار الجليل، بيروت-لبنان، ص 7-11.

8 - محمد بن ناصر العبودي، الأمثال العامية في نجد، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، 1979، 17/1.

9 - أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار عمر، 2004، 74/1.

أكثر استجابة في سلوكه لمعنى المثل، لأنّ المعنى المطلوب ارتبط عن طريق المثل بالواقع الملموس والحياة المحيطة بذلك السّامع والبيئة التي يعيش فيها.

ج- المثل والحكمة:

هناك تداخل في المعنى بين مفهومي المثل والحكمة، وغالباً ما يستخدم المعنى ذاته للمفهومين فيقول الناس: (حكم وأمثال) وكأنّ المثل والحكمة شيء واحد! لكن ما الفرق بين الحكمة والمثل؟ عرّف زيلهام الحكمة بقوله: (الحكمة تجمع كل ما يتّصل بالعادات والتقاليد والتدابير والأقوال السائرة والعبارات النادرة، فهي تعبير عن خبرات الحياة، أو بعضها مباشرة في صيغة تجريدية)⁽¹⁰⁾. في حقيقة الأمر وإن المثل في مضمونه يشير إلى نوع من الحكمة، لكن ليست جميع الأمثال هي حكم، فالفارق بينهما جلي وواضح لجهة الفاعل، فقول المثل يمكن لأي شخص من عامة الناس أن يأتي بمثل بلا تخصيص، أما الحكمة فلا يأتي بها إلا شخص من خاصة القوم مر بتجربة ولخصها بقول بليغ ومحكم، فأراد النصح والإرشاد أو التذكير. وحول اجتماع المثل مع الحكمة قال ابن سلام: (الأمثال حكمة العرب في الجاهلية والإسلام وبها كانت تعارض كلامها فتبلغ به ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه)⁽¹¹⁾. وميز أبو هلال العسكري بين الحكمة والمثل في الذبوع فرأى أن: (كل حكمة سائرة تسمى مثلاً، وأن القائل قد يأتي بما يحسن من الكلام أن يتمثل به إلا أنه لا يتفق أن يَسْرِي لا يكون مثلاً)⁽¹²⁾.

¹⁰ - رودلف زيلهام، الأمثال العربية القديمة، ترجمة: رمضان عبد التواب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1982، ص 33.

¹¹ - أبو عبيد القاسم ابن سلام، كتاب الأمثال، دار المأمون للتراث، ط 1، 1980، ص 34.

¹² - العسكري، جمهرة الأمثال، 7/1.

د-التعريف الإجرائي لمفهوم المثل الشعبي:

نقصد بالتعريف الإجرائي نحت تعريف جديد للمفهوم من الأدبيات السابقة التي عرّفت المفهوم، بحيث يتلاءم التعريف الإجرائي مع موضوع البحث والمجتمع الأصلي لعينة البحث، ويمكن هنا تعريف المثل الشعبي إجرائياً أنه: (قول مأثور، تظهر بلاغته في إيجاز لفظه ودقة معناه، يقال في مناسبة معينة أو موقف اجتماعي معين، ويتم استخدامه من قِبل الناس كلما تكرر هذا الموقف ذاته أو في المناسبة ذاتها).

3- عينة البحث:

تم انتخاب عينة البحث من مصدر موسوعي عن الأمثال الشعبية في ماردین⁽¹³⁾ جُمع قسم كبير منها عبر المقابلة الشخصية وتم تصنيفها وتبويبها حسب موضوعاتها، ثم مقارنتها بالأمثال القريبة منها في الثقافات المجاورة كالأمثال في اللغة الفصحى أو الأمثال السورية أو الفلسطينية أو العراقية.

4- المنهجية العلمية في تحليل الأبعاد السيسولوجية للمثل الشعبي:

تختلف المنهجية العلمية في تحليل الأبعاد الاجتماعية للمثل الشعبي باختلاف التخصص العلمي الدقيق للباحث، واختلاف أهداف الدراسة، فالدراسات الأنثروبولوجية تنظر للمثل الشعبي كمصدر ثقافي يساعد على التعرف على الحياة الاجتماعية أو الثقافية للجماعة المحلية أو المجتمع الذي أنتج المثل، وقد ينظر الباحث من منظور تربوي إلى دور المثل في التنشئة الاجتماعية، ونظراً لكون العينة في بحثنا تشمل مختلف جوانب حياة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية، سيتم تقسيم وترتيب الأمثال حسب مضمونها إلى جوانب تشمل الأنساق الاجتماعية التي ينتمي إليها المثل، وبالنظر للمثل الشعبي كنص أو أثر أدبي يعد المنهج التكويني من أكثر المناهج شيوعاً في دراسة النصوص والآثار الأدبية.

¹³ Ahmet Abdülhadioglu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, Kriter Yayınevi, İstanbul, 2019.

- المنهج البنيوي التكويني:

يُعدّ المنهج البنيوي التكويني من بين المناهج العديدة المعتمدة في سوسيولوجيا الأدب، وقد اعتمدها منهجاً لتحليل مضمون المثل الشعبي في ماردن بالنظر إلى المثل الشعبي الماردني بوصفه نصاً أدبياً، إذ يركز هذا المنهج على تحليل النص في ضوء سياقه الواقعي بكل معطياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتاريخية والدينية والإيديولوجية⁽¹⁴⁾. وبالنظر إلى المثل الشعبي بوصفه نصاً إبداعياً أدبياً وفناً لا بد من رد المثل إلى بيئته وربطه بواقعه الاجتماعي والتاريخي بطريقة مباشرة، فالمثل هو نص من إنتاج ذات إنسانية مركبة، وهو بدوره تركيب من العناصر اللغوية والإيحائية والعناصر الدلالية المتأثرة بالمحيط البيئي، الذي نشأت فيه الذات المنتجة للممثل، ويعتبر لوسيان غولدمان الرائد في تطبيق هذا المنهجية العلمية في دراسة الظواهر الأدبية، إذ ينظر للنصوص الأدبية كبنى فوقية صغرى، تتحكم فيها البنى السفلية الكبرى، التي تتمثل في وسائل الإنتاج، والظروف السوسيو-اقتصادية والتاريخية والثقافية. وبالتالي فالأدب والفن معا يعكسان دائماً، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، مختلف التحولات والتغيرات الاجتماعية⁽¹⁵⁾ وتستلزم هذه المنهجية السوسيولوجية دراسة العمل الأدبي أو الفني ككل، على أساس أنه بنية كلية تستدعي تحليل النص بطريقة شمولية، بتحليل بنياته الصغرى والكبرى⁽¹⁶⁾.

5- مصادر دراسة الأمثال العربية:

لقد استخدم العرب القدماء الأمثال بكثرة في حياتهم اليومية كما يقول قدامة بن جعفر، فجعلوا أكثر أدبهم (ما دَوّنته من علومها بالأمثال والقصص عن الأمم، ونطقت ببعضه على ألسن الوحش والطير، وإنما أرادوا بذلك أن يجعلوا الأخبار مقرونة بذكر عواقبها، والمقدمات

¹⁴ - سمير حجازي، قضايا النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص 49-50.

¹⁵ - لوسيان كولدمان، وآخرون: الرواية والواقع، ترجمة: رشيد بن حدو، عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص: 36-61.

¹⁶ Lucien Goldmann: Sciences humaines et philosophie. Ed. Gonthier, 1966, Paris.P:160.

مضمونة بنتائجها، وتصريف القول فيها، حتى يتبين لسامعه ما آلت إليه أحوال أهلها عند لزومهم الآداب أو تضييعهم إياها⁽¹⁷⁾. وتعد أقدم المصادر العربية في هذا المجال كتاب (مجمع الأمثال) لأبي الفضل النيسابوري المعروف بالميداني الذي جاء على ذكر أكثر من (6000) مثل، ووصف إميل بديع يعقوب صاحب كتاب (موسوعة أمثال العرب) هذا الكتاب أنه (ديوان الأمثال العربية)⁽¹⁸⁾، بالإضافة الى كتاب (الأمثال) للسدوسي، و(أمثال العرب) للمفضل الضبي، و(جمهرة الأمثال) لأبي هلال العسكري، و(الأمثال) لحمزة الأصفهاني وغيرهم⁽¹⁹⁾، وقد تم تناقل العديد منها في صدر الإسلام واستمر في العصور اللاحقة، إضافة للأمثال المحلية التي ظهرت في مراحل تاريخية لاحقة، وتم تداولها بين الولايات العثمانية، فتشكلت ثقافة عامة بين الشعوب الإسلامية في تداول الأمثال الشعبية، فاستخدم كل شعب أو مدينة المثل بلغته أو بلهجته، مع تغيير بسيط في المنطوق اللفظي للمثل بما يتلاءم مع اللغة أو اللهجة المحلية. وأصبحت الأمثال الشعبية أهم مكوّن في ثقافتهم الشعبية، ولسان حالٍ معبراً عن تفكيرهم الجمعي وآرائهم ومعتقداتهم، تعكس ألوان معاناتهم الاجتماعية في المواقف المختلفة، كما أسهمت الأمثال في تشكيل القيم وأنماط اتجاهات الرأي لدى الناس نحو مواضيع سياسية واجتماعية واقتصادية مختلفة، ويعود سر انتشارها إلى الخصائص الاجتماعية والثقافية المشتركة، فهناك العديد من الأمثال المتداولة حالياً في البلاد العربية قديمة الجذور، مع أنها ليست بعربية فصيحة نما طراً بعض التعديل والتحريف على معانيها وألفاظها، ومنها مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية، أو الشعر القديم أو الأقوال المأثورة والحكم على ألسنة الطير والبشر، وغالباً ما يستعمل المثل بين الناس دون معرفة قائله لأسباب سياسية واجتماعية مختلفة ليصبح مُلكاً للجميع وجزءاً من ذكرتهم وثقافتهم الجمعية.

¹⁷ - قدامة بن جعفر البغدادي، نقد الشعر، دار الجليل، بيروت، 1995، 58/1.

¹⁸ - سليمان بن صالح الخراشي، المنتقى من أمثال العرب وقصصهم، الرياض، 2007، ص4.

¹⁹ - المرجع السابق، ص5-7.

6- الأمثال الشعبية في المجتمع المارديني:

تتعدد المصادر والمنابع الثقافية للأمثال الشعبية، فمنها أمثال عربية قديمة تناقلتها القبائل العربية التي قدمت إلى ماردين قبل الإسلام، أو عبر مراحل التاريخ الاسلامي، ومنها وفدت نتيجة للتماس الثقافي مع البيئات الثقافية المجاورة، ولاسيما حلب والموصل وبغداد وبلاد الشام أو المدن المجاورة مثل نصيبين وديار بكر، كما أن منطوق المثل تأثر باللهجة الماردينية التي هي نتاج لتفاعل اللغات المحيطة أو المكونة للمجتمع المارديني، كاللغة السريانية والكردية والتركية إضافة للغة العربية. ولا يخفى على أحد مدى صعوبة البحث في الأمثال الشعبية في بيئة ثقافية معقدة مثل البيئة الثقافية الماردينية.

7- البيئة الاجتماعية والتاريخية للأمثال الماردينية:

تُعد الثقافة الشعبية المحلية في المجتمع المارديني، نتاجاً تاريخياً لحضارات متعددة توالى على منطقة جنوب شرق الأناضول، تركت بصماتها الثقافية القوية في المجتمع المارديني، حيث اشتركت ماردين ومحيطها مع الحضارات السورية وحضارات بلاد الرافدين على مر التاريخ، كالسومريين، والحواريين، والأكاديين، والميتنيين، والآشوريين، والرومان البيزنطيين، والعرب، والسلاجقة، الأراقتة، العثمانيين⁽²⁰⁾. وقد تشكلت الثقافة الشعبية في ماردين نتيجة لهذا التمازج الحضاري الغني والمتنوع، وقد وفدت القبائل العربية إلى ماردين قبل الإسلام، وكان للهجة المحلية في ماردين أثر كبير في تشكل أو تحوير الأمثال الشعبية، إذ يتكلم عرب ماردين وما حولها بلهجة مختلفة تُعرف بلهجة أهل الجزيرة، ومعظمهم من جذور عدنانية، والعرب الذين يقيمون في ماردين أغلبهم من العرب الأوائل ويوجدون في منطقة تعرف بالمحلمية، ومعظم سكانها هم من العرب المسلمين وبعض المسيحيين الذين يتكلمون العربية، وقال عنهم البروفسور حمدي فرا: (إنَّ أكبر تجمع للعرب السنة في بلادنا (أي في تركيا) موجود في منطقة ماردين وهم عرب أقحاح ويعرفون بالمحلمية ويتكلمون بالعربية، ولعرب ماردين أو محيطها أسماء مختلفة منهم من يعرف باسم بلده ومنهم من يعرف باسم عشيرته ويتكلمون

²⁰ - حسن شمساني، مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 921/1515هـ، بيروت، 1978، ص 25-27.

لهجة أهل الجزيرة القديمة وأغلبهم من بقايا بكر وتغلب⁽²¹⁾ من هذه البيئة الثقافية والاجتماعية نشأت الأمثال الشعبية الماردينية. وتكمن صعوبة فهم الأمثال الشعبية الماردينية في اللغة واللهجة المحلية الماردينية، التي دخلتها مفردات جديدة، وتأثرت ألفاظها كثيرًا بلغات وثقافات سكان مardin من آشوريين وكرد وأتراك.

ثانيًا - التحليل السيسولوجي للأمثال الشعبية في مجتمع مardin:

1- الماردينية عن هذا الجانب.

أ- الحكمة في السياسة:

- (الدَّوْلَةُ إِتْكُونُ إِحْمَارَةً، وَخَتْ لِتُرْكَبَا لَا أَتْلَعُّ سَاكِكُ).⁽²²⁾

هنا المقصود بالحماراة الدولة ونظام الحكم، وشبه الدولة بركوب الحماراة، فراكب الدولة هنا المقصود المنصب الحكومي أو السلطة، وعندما تكون الدولة تحمل الرعية وتطبق العدل وتمت بشؤون الرعايا فلا يحتاج الأمر لنهرها وزجرها وتحميلها فوق طاقتها.

ب- صفات الحاكم البخيل والأناني:

- (اللَّهُ عَطَى فِي الْوَطَاءِ، سُلْطَانٌ دَوَّقٌ فِي الْعَطَاءِ).⁽²³⁾

أعطاه الله مالا كثيرا فاستأثر به لنفسه وحرّم منه الرعية وأهله والفقراء المحتاجين، وهنا التشبيه بطنجرة مليئة بالطعام يأخذها لنفسه ويترك للآخرين ما علق من رائحة أو بقايا في غطاء الطنجرة، وهذا حال معظم الحكام الذين استأثروا بثروات البلاد وخيراتها لأنفسهم وعائلاتهم ولم يتركوا لشعبهم شيئا.

²¹ - مجلة ميزوبوتاميا تاريخ الولوج 23 آذار 2012). منطقة الجزيرة السورية <https://marefa.org>

²² Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.186.

²³ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.96

ج- تجويع الشعب كسياسة اقتصادية في الحكم:

- (جَوُّعٌ كَلْبُكَ يُتَبَعُكَ) (24)

تشبيه الحاكم بالسيد والرعية بالكلب واستخدام سياسة تجويع الشعب والمحكومين كوسيلة من أجل السيطرة عليهم بتركهم ينشغلون بتحصيل القوت بدلاً من الانشغال بأمور السياسة، والمقصود أبعد من ذلك كالتبعية الاقتصادية للحاكم أو الدولة بكسب الولاء عبر الحصول على الوظيفة أو المزايا في الدولة.

د- الفساد الإداري والرشوة:

- (الْبَرْطِيلُ يَحُلُّ الشَّرِيوِيلُ) (25)

- (الْبَرْطِيلُ يَجْرَبُ بَيْتَ السَّلَاطِينِ) (26)

البرطيل: هو الرشوة، وهنا الحديث عن دور الرشوة في الإدارة، كما هو الحال في معظم دول العالم فالرشوة والبرطيل تحل أكبر المشاكل في الدولة. وفي هذا المثل قُصِدَ المدحُ بمعنى الذم، بأنه بالبرطيل تُحلُّ العُقدُ الكبيرة، وكانت الناس سابقاً ترتدي الشروال وهو سروال فضفاض وله زنار يعقد داخله بعقدة كبيرة حول الخصر، وجاء التشبيه هنا مجازياً بحل أكبر عقد في الدولة بالرشوة، ويدل المثل على شيوع الفساد في جميع مرافق الدولة ومفاصلها الإدارية.

أما المثل الثاني فاستخدم لفظ (البرطيل يخرب بيت السلاطين) فهو تحليل لعلاقة السبب بالنتيجة، تحذير من نتائج الفساد الإداري بأن البرطيل يكون سبباً في سقوط الدول، وهو تحليل اقتصادي متقدم على عصره، في فهم أسباب سقوط الدول والممالك، التي يشيع فيها البرطيل أو الرشوة، فالأنظمة الشيوعية في القرن العشرين سقطت من تلقاء ذاتها بسبب شيوع الفساد الإداري، وكثير من النظم الاستبدادية في العالم الثالث سقطت بسبب الفساد الإداري، وتعاني معظم الدول من هذه الظاهرة التي يلعب فيها رأس المال الربوي-التجاري دوراً في انتشار الفساد في الإدارات الحكومية مما يؤدي إلى سقوطها في نهاية المطاف.

²⁴ - يوسف قوشقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردين، المكتبة السريانية، حلب، 1984، ص 125

²⁵ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.149.

²⁶ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.149.

ه- الاستبداد والقمع للمعارضين باستخدام القوة:

- (راح الزّمانُ أو ناسو، أو جا هاي الزّمانُ أو فاسو، والقال الحُقُ قَطَعُوا راسو)²⁷.

مثل يحكي أحوال الشعوب التي يحكمها الطغاة المستبدون الذين يحكمون بالحديد والنار، مع غياب الحق وأهله وظهور الباطل وأهله، هنا المثل يتحدث عن نهاية مرحلة سياسية من الحكم العادل وبداية مرحلة من الظلم وظهور الطغاة المستبدين الذين يحكمون بالقوة ويبطشون بالمعارضين والمنتقدين ممن يقولون كلمة الحق، ونظراً لشيوع المثل نلاحظ له شبيهاً في ثقافات أخرى مجاورة (فلسطين وسوريا) ففي الأمثال السورية يقول المثل: (راح ذاك الزمان بناسو، وجاء هذا الزمان بفاسو، وكل من يتكلم الحق كسروا راسو)⁽²⁸⁾، وفي المعنى ذاته ورد في الأمثال الفلسطينية المثل بصيغة: (ليوم سكوت وقعاد في البيوت واللي يحكي كلمة الحق يأكل قتل حتى يموت)⁽²⁹⁾. ولهذا المثل بُعد تاريخي أيضاً، يلخص انقلاب أحوال الدول في مراحل كان الحكام أبعد ما يكونون عن الحق وتطبيق العدل والشرع الإسلامي، فاستخدموا البطش ضد الرعية، وقد ورد المثل عند الأبخييه في (المستطرف) بقوله: (راح ذاك الزّمان بناسه، وجاء هذا الزّمان بفاسه، وكُلَّ مَنْ تكلّم بالحقّ كسروا راسه)⁽³⁰⁾، والمثل هنا لسان حال يؤدي دور الإعلام التحذيري للدول بأسلوب تهكمي نقدي ساخر.

و- التحريض على السُّلطة:

- (قالوا للسلطان من أقوى منك قال لما عندو شي)⁽³¹⁾.

هنا توصيف نقدي لحال صاحب السلطة يشي بالدعوة للتمرد على السلطان الجائر، فصاحب السلطة أو الملك يعيش حالة دائمة من الخوف والقلق على روحه ومملكه، ولا يهدأ له

²⁷ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.507.

²⁸ - قوشقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردين، ص 448.

²⁹ - محمد علي أبو حمدة، الأمثال الشعبية الفلسطينية، مكتبة المحتسب، عمان، 2004، ص 69.

³⁰ - الأبخييه، شهاب الدين محمد بن احمد بن منصور، المستطرف من كل فن مستضرف، دار صادر، بيروت، 1998، 1/131.

³¹ - إسحق أرملة، سلوى الرائدین في أمثال ماردين، المطبعة السرايانية، بيروت، 1927، ص 73.

بال رغم امتلاكه كل أسباب القوة، لكنه يعتبر الفقير أقوى منه لأنه لا يملك شيئاً يخاف عليه فينام قرير العين مرتاح البال، هذه الطمأنينة يفتقدها السلطان ولا يستطيع تحقيقها لا بقوة السلطة ولا بالمال، وفي نهاية الأمر الفقير هو الأقوى إذا ثار على السلطة فإنه لا يخسر سوى عبوديته وفقره.

ز- دعوة ضمنية للثورة والتمرد:

- (قال معك تتاكل؟ قال: لا، قال: معك للظالم؟ قال: ايه)⁽³²⁾

يأتي هذا المثل أكثر صراحة ومباشرة في الدعوة للثورة والتمرد على الظالم من قبل الفقراء والمظلومين، الذين لا يجدون ما يأكلون، لكن لديهم القوة الكافية للثورة على الحاكم الظالم دون أن يخسروا شيئاً.

ح- الصراع الاجتماعي والسياسي:

- (إتقاتلوا البريكييل أو جيت الظربه في اللحمان)⁽³³⁾

هذا المثل مشترك بين ثقافة ماردين الشعبية وثقافات مجاورة فنجده موجود في سوريا بصيغة: (بين البقر والجواميس راحت الضفادع معيس!)⁽³⁴⁾. وفي الأمثال العراقية عامة يقولون: (ثَلثِيْنُ إِدْكَ عَالْحَايُوْزِ)⁽³⁵⁾. وكذلك: (تتقاتل الخيل على كرد السّياس)⁽³⁶⁾ عندما يحدث صراع بين الكبار على النفوذ والمصالح تنعكس نتائج الصراع على الضعاف الموالين لهذا الطرف أو ذاك، الذين يدفعون الثمن والتضحيات، أما الكبار فهم الراجحون في الصراع دائماً.

ط- نهاية الباطل:

- (ل يندمر بالظلم ينهد بالعدل).⁽³⁷⁾

³² Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.371.

³³ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.303.

³⁴ - محمد رضوان الداية، معجم الأمثال العامية الشامية، دار الفكر، دمشق، 2005، ص 293.

³⁵ - عبد اللطيف الدليشي، الأمثال الشعبية في البصرة، مطبعة دار التضامن، بغداد، 1966، 1/198.

³⁶ - عبد الخالق خليل الدباغ، معجم أمثال الموصل العامية، المكتبة العربية، الموصل، 1956، 1/131.

³⁷ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.388.

ومعناه: (ما يُبنى بالظلم والباطل يهدم بتطبيق العدل) في هذا المثل حكمة وبارقة أمل وتوصيف لعلاقة السبب بالنتيجة، فالممالك والدول التي تبنى بالظلم مصيرها إلى زوال، بنهضة أهل الحق وتطبيق العدل، كما أن تطبيق العدل يقطع الطريق على عودة أهل الباطل من جديد.

2- الحياة الاقتصادية:

أ- أثر رأس المال في تغيير أنماط القيم الاجتماعية:

- (عندك عباسي على عيني أو راسي، أو ما عندك عباسي قوم وجعت راسي).⁽³⁸⁾: ومعنى عباسي هنا الدينار، فإذا عندك دنانير يستمع لك الناس وإذا كنت فقيراً لا يرغب الناس حتى بمجالستك والاستماع إليك، يتحدث هذا المثل عن سيطرة رأس المال الربوي-التجاري، ويعكس نظرة تمكينية سلبية إلى ما وصل إليه المجتمع من طغيان للقيم المادية وانحسار دور القيم الأخلاقية والدينية، وترتّب القيم المادية على قمة الهرم في منظومة القيم الاجتماعية، وقد شاع هذا المثل في مراحل مختلفة من التطور الاجتماعي التاريخي، وفي مجتمعات محلية متعددة في غرب وشرق المتوسط بمعان قريبة ومماثلة للمعنى أو المنطوق اللغوي في الثقافة الشعبية الماردينية، فحلّ الدرهم والدينار محلّ القيم الاجتماعية والأخلاقية، وأصبحت جميع القيم تقاس بالمال كميّار لقيمة الفرد في المجتمع، وتحديد مكانته في السلم الاجتماعي، ولهذا المثل أصول في اللغة العربية الفصحى فقد ورد عند العسكري في (جمهرة الأمثال): (مَنْ يَطْلُ ذَيْلُهُ يَنْطِقُ بِهِ)⁽³⁹⁾. وهنا تشبيه المال بالذيل الطويل، فصاحبه يتحدث بذيله والناس تستمع له، وفي الأمثال السورية والفلسطينية تقاس قيمة الإنسان بما لديه من المال فيقولون: (معك قرش بتسوى قرش، ما معك قرش ما بتسوى قرش/شي)⁽⁴⁰⁾ وفي الأمثال الفلسطينية يقول المثل: (معك قرش بتسوى قرش)⁽⁴¹⁾. ولهذا المثل انتشار في العراق

³⁸ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.73.

³⁹ - أبو هلال الحسن بن سهل العسكري، جمهرة الأمثال، تحقيق ابراهيم وقطاش، المؤسسة العربية الحديثة، 1964، 253/11.

⁴⁰ - قوشقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردین، ص 978.

⁴¹ - محمد علي أبو حمدة، الأمثال الشعبية الفلسطينية، ص 39.

إذ يقولون: (إلما عندو فلس ما يسوى فلس) ويقولون أيضاً: (الكلب خلّو مجحفو ليرة قاموا يسمونوا كلبون آغا)⁽⁴²⁾ حتى الكلب عندما يكون هناك فلوس يسمونه كلب آغا! وفي مصر ورد في عدة أمثال كقولهم: (إلْقِرْشُ يَلْعَبُ الْقِرْدُ) في تأثير المال على القرد فيجعله يلعب وفي مثل آخر يمتد الأثر للعلاقة مع الأطفال: (مَعَاكَ مَالُ إِبْنِكَ يَنْشَالُ، مَا مَعَاكُشِي إِبْنِكَ يَمْشِي)⁽⁴³⁾ فمن معه المال يحمل ولده على الأكتاف ومن ليس معه مال فابنه يمشي على قدميه، ووردت أمثال مشابهة في الثقافة الشعبية المغربية: (قَدْ مَا عِنْدَكَ، قَدْ مَا تَسْوَى) ودخل المال ليحل محل الأخ والقرابة وصلة الرحم فيقول المغاربة: (حُوي وَحُوكْ يَالْحُ، هُو الدَّرْهَمُ، وَالْحَاجَهْ لَمُوَعَصَهْ تَقْضِيهَا) وفي السياق ذاته عن مكانة الفقير الذي لا يمتلك فلوس في الأمثال المغربية فكلامه غير مسموع بين الناس وكلامه خسارة: (اللّي مَا عِنْدُهُ فُلُوسٌ كَلَامُهُ مَسُوسٌ، وَكَلَامُهُ بَيْنَ النَّاسِ خُسَارَةٌ)⁽⁴⁴⁾. ومن المعتقد أن هذه الأمثال ظهرت في هذه المجتمعات في مراحل تاريخية متماثلة سادت فيها الظروف الاجتماعية والاقتصادية ذاتها من طغيان الفساد الإداري وشيوع القيم الربوية وتأثير رأس المال الربوي-التجاري في الدولة وفي الحياة الاجتماعية. على أية حال تحتاج هذه الأمثال لتحليل أعمق، لكن يجب القول هنا إن تواتر هذا المثل في فترات تاريخية مختلفة وفي مجتمعات متقاربة ثقافياً، يدل على أثر الربا وكثرة السُّحت والمال الحرام في إفساد قيم وأخلاق المجتمع.

ب- التفاوت الاجتماعي والطبقي بين الأغنياء والفقراء:

- (الْفَقِيرَه تَعْمَلُ أَوْ اتَدَبِرُ حَالًا، أَوْ الزَّنْكَينَه إِزِيدُ خُلْخَالًا)⁽⁴⁵⁾

هنا يجري التركيز على النساء حسب انتمأهن الطبقي، فالمرأة التي تنتمي إلى أسرة غنية تصبح اهتماماتها مركزة على الزينة والاهتمام بشكلها والإكثار من الزينة والمجوهرات، وهنا الخلل كناية عن الحلبي والجواهر التي تزين بها المرأة رجلها، أما المرأة الفقيرة فهي منشغلة بتأمين

42 -- الدباغ، معجم أمثال الموصل العامة، ج1، ص80، ج2، ص570.

43 - أحمد تيمور، الأمثال العامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص 358، ص 427.

44 - إدريس دادون، الأمثال الشعبية المغربية، مكتبة دار السلام الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص 224،

ص277.

45 Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.193.

قوت يومها أو بتأمين رغيف الخبز وهمّها أن تستر نفسها وعائلتها من لباس وطعام ونحوه فلا تحتاج إلى ذلّ السؤال وطلب المعونة من الناس. وهذا المثل متداول في عدد من البلدان العربية، ففي سوريا يقول مثل مشابه: (الغنيّة بتقل خلخالها والفقيرة بتستّر حالها)⁽⁴⁶⁾ فالمرأة الغنية تزيد في ثقل خلخالها أما الفقيرة فتبحث عن ملبس يسترها. وفي لبنان جاء المثل بمعنى مماثل: (الغنية بتثقل خلخالها، والفقيرة بتدبر حالها)⁽⁴⁷⁾ وفي فلسطين: (الغنية بتثقل خلخالها، والفقيرة بتصرف على حالها)⁽⁴⁸⁾. وفي العراق جاءت صيغة المثل بمعنى مشابه: (المحتشمي إتزيد خلخالها، والفقيرة إتخط على حالها)⁽⁴⁹⁾ وفي المغرب تغير المنطوق للمثل ليميز بين الناس الذين يعيشون في مجبوحة وعز وبين من يلهث وراء رغيف الخبز: (هَذَا حَالُ الدُّنْيَا، وَاحِدٌ كَيْقَلْبُ عَلَى الْعَزِّ، وَاحِدٌ تَابِعُ الحُرْبِ).⁽⁵⁰⁾

ج- التملق ومحابة أصحاب الجاه أو المال والسلطة:

- (الدّنيه من أكّلا، الجّلاق والملاق).⁽⁵¹⁾

يُعبر هذا المثل عن حالة استهجان شديدة لشيوع قيم سلبية من التملق أو المحابة للوصول إلى غايات دنيوية دنيئة، واحتقار لهذه الفئة (الجلاق والملاق)، التي تطفو على سطح الحياة الاجتماعية وتصل لما تريد بأساليبها النفعية.

د- انقلاب أحوال الناس وتغير المراتب الاجتماعية:

- (الدّنيا بقت لطرّو أو فرّو)⁽⁵²⁾

⁴⁶ - الداية، معجم الأمثال العامية الشامية، ص 647.

⁴⁷ - يعقوب، الأمثال الشعبية اللبنانية، 1984، ص 134.

⁴⁸ - الحشاش، عبد الكريم عيد، الأسرة في المثل الشعبي الفلسطيني والعربي، المطبعة العلمية، دمشق، 1988، ص 134.

⁴⁹ - الدباغ، معجم أمثال الموصل العامية، 412/11.

⁵⁰ - دادون، الأمثال الشعبية المغربية، ص 367.

⁵¹ Abdülhadioglu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.187.

⁵² Abdülhadioglu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.187.

الدنيا بقت لظرو أو فرو، يصف المثل التغير الاجتماعي السلبي أو أحوال المعيشة المتقلبة للناس حيث أصبحت الدنيا مُلكاً لرغاء الناس المداهنين ممن لا قيمة لهم ولا أثر، ومفردات (طروا وفروا) تعبير تهكمي عن الاحتقار والنظرة الدونية لهؤلاء.

ه- تغير قيم الناس ومحابة الغني ومعاداة الفقير:

- (الغني إذا أكل حَيَّ يَقُولُونَ دَرْمَانُ يَهُ أَوْ إِذَا أَكَلَا الْفَقِيرُ يَقُولُونَ مَنْ جَوْعُو). (53)

التشبيه هنا بليغ جداً، فالغني لا يخطئ حتى لو أكل الحية امتدحه الناس وظنوا في عمله نوعاً من الحكمة، أما الفقير إن قام بنفس الفعل فتنعكس الصورة سلباً فيقولون: أكل الحية من الجوع أو لأنه أهدبل بلا عقل! وورد المثل ذاته في الأمثال السورية بصيغة: (الغني إذا أكل الحية بقولوا: من حكمتو، والفقير إذا أكل الحية بقولوا: من جوعو وهبليتو)⁽⁵⁴⁾ وأضاف صفة للفقير الذي يأكل الحية غير الجوع هي أنه أهبل بلا عقل.

و- اليأس من إصلاح أحوال المجتمع:

- (الهوا مع القوا)⁵⁵

يصل الحال إلى يأس شديد أن كل شيء في الدنيا يأتي في مصلحة القوي والظالم والفاقد وصاحب المال، حتى الهواء والرياح تتقلب حسب مصلحة الأغنياء، أما الفقراء والضعفاء فهم بلا حول ولا قوة وكل شيء ضدهم وخاسرون دوماً.

ز- قدرة الأمة على التغيير السياسي: (الثورة)

- (الإمّه تَقْلُزُ الكمه)⁽⁵⁶⁾

وهذا من الأمثال الإيجابية والثقة بقدرة الأمة أو الشعب على تغيير نظام الحكم، فإذا أرادت الأمة التغيير لا يستطيع أحد مواجهتها مهما كان نظام الحكم قوياً جباراً، فتستطيع أن تقلب تاج الملك أو عرشه و(تلقز الكمة) يعني التاج أو العمامة كرمز للسلطة.

⁵³ - أرملة، سلوى الرائدین في أمثال ماردین، ص 69.

⁵⁴ - قوشجقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردین، ص 370.

⁵⁵ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.220.

⁵⁶ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.287.

3- الحياة الاجتماعية:

غطت الأمثال مساحة واسعة من حياة المجتمع الماردني بأبعادها الاجتماعية الإيجابية والسلبية، وهناك العديد من الأمثال الإيجابية التي سادت في مرحلة الاستقرار الاجتماعي وحفزت أفراد المجتمع على التماسك الاجتماعي وتعظيم القيم الإيجابية، وكان الأمر على العكس من ذلك في حالات عدم الاستقرار والحروب وهيمنة الغزاة والغرباء على المجتمع الماردني، وسعيه لنهب خيرات المجتمع وتخريب منظومات القيم والأخلاق وتفكيك النسيج الاجتماعي للمجتمع الماردني، لذلك سنقسم هذا الجانب قسمين:

أ- الأمثال الإيجابية في الحياة الاجتماعية:

1- التنوع الثقافي والديني في المجتمع الماردني:

- (حسُّ الناقوس في إذاناً أو الله يَحْلِي وَذَاناً)⁽⁵⁷⁾

يدل هذا المثل على التنوع الثقافي والديني وحق الاختلاف في العقيدة في المجتمع الماردني الذي يتقبل الآخر ويحترمه ولا يبذره، وتعبّر عن القدرة على احتواء الآخر المخالف ديناً وعقيدة والتعايش معه، والمقصود بحسُّ الناقوس صوته أو جرس الكنيسة يقرع في آذان الناس في كل يوم، لكن المسلم المنفتح على الآخر يدعو الله أن يبقي كلمة التوحيد وصوت الأذان عالياً مرفوعاً دائماً.

2- الاحتفال بعيد رأس السنة الهجرية:

- (دَمَ دَمَ لَمُو يَعْطِينِي دَمِي، تَسَوْقُ بِنْتِي قَدَامِي)⁽⁵⁸⁾

كان عيد رأس السنة الهجرية من أهم الأعياد الاجتماعية في البيئة الماردنية؛ إذ ان الناس يتزاورون في العيد على بيوت بعضهم للتهنئة بقدوم العيد، فتزدان البيوت والشوارع بمظاهر الفرح والزينة، ويتبادلون الحلوى والمأكولات والهدايا ويتقدم المشهد الأطفال ولاسيما البنات الصغار بأبهى حلة من لباس العيد.

⁵⁷ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.246.

⁵⁸ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.174.

3- قيم الصداقة والتضحية والوفاء:

- (جوعٌ في بيتك سنه وأكرم صديقك يوم) (59)

من النادر مصادفة مثل معبر عن التضحية والصداقة يمثل هذا المقياس، أن يجوع الرجل هو وأهله لمدة سنة من أجل إطعام الصديق يوماً واحداً! وهذا دليل على المكانة الكبيرة التي تشغلها الصداقة في المجتمع المارديني، ومقدار التضحية والوفاء بين الأصدقاء في المجتمع الواحد. ومن الأقوال المأثورة والأمثال العربية في الصداقة قولهم: (الصديق عند الضيق) و(رُبَّ أخ لك لم تلده أمك).

4- الأخلاق وكرم الضيافة:

- (عزّ المسافر ولو كان كافراً)

كلمة مسافر هنا تعني الضيف ويدل المثل على العادات العربية الاجتماعية القديمة في المجتمع المارديني، في ضرورة إكرام الضيف بغض النظر عن انتمائه ومعتقده الديني، ووجوب ملاطفته والتودد إليه طالما بقي ضيفاً عندك، دون النظر في صفاته حتى لو كان من أسوأ الناس وهنا صفة الكفر تعبر عن أقصى السمات السلبية في مجتمع مؤمن، وهو قول للتعميم لا للتخصيص بضرورة إكرام الضيف أو الغريب.

5- المحاكاة في السلوك الاجتماعي: (تحميل مسؤولية خطأ الصغار للكبار)

- (خطّ الأعوج من ثور الهرم/ اللكبير وه) (60).

هذا المثل مأخوذ من الفلاح، فالخطأ أو العيب في خط الفلاح الأعوج من الثور الكبير صاحب الخبرة، هذا المثل ينطبق على مظاهر مختلفة من محاكاة السلوك الإنساني، فالصغير يقلد الكبير، والمرؤوس يقلد رئيسه، والمحكوم يقلد الحاكم، وتبعات الخطأ أو الانحراف في السلوك هنا يتحملها الكبير، لأن الصغار أقل خبرة في الحياة وأقل مسؤولية، ويقلدون الكبار في سلوكهم الاجتماعي سواء كان صحيحاً أم خاطئاً. ويقال المثل في كل مناسبة

⁵⁹ - قوشجججي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردين، ص 602.

⁶⁰ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.254.

يكون فيها الخطأ بسبب الكبار، ونجد المعنى نفسه في الأمثال السورية: (الخطّ/الثلم الأعوج من التور/الثور الكبير)⁽⁶¹⁾. وفي العراق جاء المثل نفسه في الموصل مع تغيير بسيط: (خط الأعوج من ثور لكبير)⁽⁶²⁾.

6- التفاعل الاجتماعي:

- (عِشْرُ الْقَوْمِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا يَا تَنْصِيرُ مَنْزٍ يَا تَتْرَحَلُ عَنِّي)

يشير هذا المثل إلى تأثير الجماعة على سلوك الفرد مع طول الفترة في المعاشرة الاجتماعية، وقياس طول المدة بأربعين يوماً تشير إلى معنى مجازي يعبر عن طول فترة الإقامة، وليس المقصود تحديد عدد الأيام، فالفرد الوافد إلى جماعة بشرية مختلفة عن بيئته الاجتماعية الأصلية يتأثر بالجماعة ويحاول التكيف معها فيتعلم لهجتها أو لغتها، ويتعلم عاداتها وتقاليدها ويقلدها في الكلام والملبس والمأكل والمشرب وفي السلوك والتفكير، حتى كأنه واحد منهم، لكن في حال عدم تمكن الفرد من الاندماج مع الجماعة مع طول العشرة، وعدم قبوله لقيمهم وعاداتهم وتعلم لغتهم يصبح منبوذاً منهم وغير مرغوب فيه بينهم، وعليه أن يرحل عن هذه الجماعة. وهذه الإضافة في المثل المارديني غير الموجودة في أمثال البيئات الأخرى تدل على تأثر الثقافة الماردينية بالثقافة المجاورة التركية، التي لا تقبل طول الضيافة للغرباء. ونجد للمثل معنى مماثلاً في الأمثال السورية: (من عاشر القوم أربعين يوماً صار منهم)⁽⁶³⁾، ومن الأمثال المشابهة المثل العربي القديم القائل: (إذا كنت في قوم فاحلب في إنانهم)⁽⁶⁴⁾.

61 - قوشقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردین، ص 312.

62 - الدباغ، معجم أمثال الموصل العامة، ج 1، ص 183.

63 - قوشقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردین، ص 329، وانظر: الداية، معجم الأمثال العامة الشامية، ص 1001.

64 - وليد ناصيف، أشهر الأمثال العربية (وراء كل مثل قصة وحكاية)، دار الكتاب العربي، دمشق-القاهرة، 2011، ص 135.

7- القيم والضبط الاجتماعي: (تحريم الرشوة وأكل مال الدولة)

- (مال الحكومه كما مال اليتامه وه) (65)

مقاربة صارخة بين مال الحكومة ومال اليتيم، ويدل المثل على أن مدّ اليد إلى مال الحكومة أو الرشوة والاختلاس منها محرّمٌ كحرمة أكل مال اليتيم! وللمثل أبعاد أخرى ربما تدل على عدم البركة في مال الحكومة، وتفضيل العمل الحر على العمل عند الدولة فمن يأكل من مالها مثل الوصي الذي يأكل من مال اليتيم بخوف وحذر، فهذا المال لا يُسمن ولا يغني من جوع.

ب- القيم السلبية:

كانت هذه القيم أكثر شيوعاً في مرحلة الحروب وتسلّط الأجنبي على البلاد والعباد وحالة عدم الاستقرار الاجتماعي، وتواتر استخدامها في مراحل مختلفة، ولعل إسقاط هذه الأمثال على هذا الواقع السلبي المرير ينطق بواقع الحال، لأن الوقائع التاريخية تتكرر فتفرز المواقف ذاتها وتصبح الأمثال لسان حال ينطق بالواقع الاجتماعي ويعكس صورته بأسلوب تحكيمي بليغ يعبر عن الرضا الشديد لهذا الواقع وإدانة المسؤولين عنه بأسلوب مرير وساخر.

1- العادات الاجتماعية التقليدية: (تفضيل الذكور على الإناث)

- (كَنْ قَالُو لُو اِبْنِيَّ عَتَمَ الْبَيْتِ عَلَيُّو، مَن قَالُو لُو أَوْغْلَانُ شَدَّ حَيْلُو أَوْ قَامَ هَلْهَلْتُ عَلَى اللَّسْكَفَهْ، إْتَبَشَّرْتُ الْأَعْمَامُ) (66)

يلخص هذا المثل نظرة المجتمع الذكوري التقليدية بتفضيل المواليد من الأبناء الذكور على الإناث، وهذه الحالة كانت سائدة في العادات القديمة لعرب الجاهلية، حيث شاعت عادة وأد البنات، وربما وجدت هذه النظرة التشاؤمية للمواليد الإناث لدى شعوب قبلية أخرى، فتفضيل الذكور على الإناث ناجم عن المكانة الاجتماعية للذكور، فالمجتمع القبلي عموماً يفضل الذكور على الإناث، نظراً لحاجة المجتمع للذكور في القتال وفي الكسب، ولأن المرأة قد تكون سبباً لجلب العار على القبيلة أو العائلة، كما أنها لا تُعد مصدراً لقوة القبيلة نظراً

⁶⁵ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.463.

⁶⁶ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.414.

لضعفها وقد يكون الخوف مصدره عادة السَّبي، باعتبار النساء غنائم في الحروب القبلية، واستمرت هذه النظرة السلبية للمرأة، وقد ذكر القرآن هذه العادة الجاهلية المقيتة بقوله تعالى: (وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ) (النحل، 58)، فالذَّكر كان بمثابة السند الاجتماعي، وشبهه المثل الذَّكر بالحائط الذي تستند إليه العائلة، وعندما يبشِّر الأهل بالمولود الذكر تغمرهم مشاعر الفرح وتقوي عزيمته وتعم الفرحة القبيلة ويبشر الأعمام بزيادة رجل جديد في القبيلة أو العائلة، على العكس تماما عندما يُبشِّر بالأنثى يشعر كأن همته قد ضعفت، أو كما في الأمثال الفلسطينية: (لما قالوا لي غلام انسند عزمي وقام، ولما قالوا لي بنية مالت الحيطه عليه)⁽⁶⁷⁾. والمؤسف أن هذه النظرة السلبية تجاه المرأة لا تزال سائدة إلى يومنا هذا في كثير من المجتمعات الشرقية التقليدية بسبب الحروب وتسلُّط الغزاة وحاجة المجتمع للرجال المقاتلين الذين يذودون عن البلاد والأعراض.

2- التبعية الاقتصادية:

- (لَ يَأْكُلُ خَبْزَ الظَّالِمِ يَجْرُ سَيْفُهُ)⁽⁶⁸⁾

يعبر هذا المثل عن حالة استثنائية تشيع فيها أخلاق مرتزقة الحروب، وتسلط الحاكم الظالم على رقاب العباد وأرزاقهم بفرض الأتاوات والاعتداء على ممتلكات الناس والتضييق عليهم في العمل والكسب، واعتماده على المرتزقة للضرب على رقاب الناس، فهؤلاء المرتزقة المأجورون يضربون بسيف الظالم لأنه مصدر كسبهم وخبزهم المغموس بدم الأبرياء، مهما كانت عقيدة الحاكم وديانته ومذهبه، فهو مغتصب للحكم وسارق لأقوات العباد، ولهذا شاع هذا المثل في ظروف القهر، ويشبهه هذا المثل في الشام: (اللي بياكل من خبز السلطان يضرب بسيفه)⁽⁶⁹⁾ ويقول أهل مصر: (اللِّي يَأْكُلُ عَيْشِ النَّصْرَانِي يَضْرِبُ بِسَيْفُهُ)⁽⁷⁰⁾، ولا يزال هذا المثل يمثل صرخة احتجاج على الواقع.

67 - الحشاش، الأسرة في المثل الشعبي الفلسطيني والعربي، ص 161.

68 - أرملة، سلوى الرائد في أمثال ماردين، ص 16.

69 - قوشقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردين، ص 244.

70 - تيمور، الأمثال العامية، ص 69.

3- انقلاب الهرم الاجتماعي:

أ- ملامح تصف بداية انهيار المجتمع:

- إذا مَلَكَ الأَرَاذِلُ هَلَكَ الأَفْاضِلُ⁽⁷¹⁾

يعبر هذا المثل عن توصيف حالة تُؤدِّنُ بانقلاب في الهرم الاجتماعي، حين تعيش الدولة بطور التفكك الذي يسبق انهيارها حسب تعبير ابن خلدون، فعليّة القوم من فضلاء وعلماء وحكماء يتعرضون للهلاك، ويطفو على السطح الاجتماعي أراذل القوم وأسوؤهم خَلَقًا وخلقًا، يسيطرون على مقاليد الأمور ويحكمون البلاد والعباد، وينشرون الخراب والفساد في كل مكان. ولهذا المثل أصل في اللغة الفصحى، فقد ورد عند الأَبْشَهِيِّ في المستطرف: (إذا مَلَكَ الأَرَاذِلُ هَلَكَ الأَفْاضِلُ)⁽⁷²⁾.

ب- توصيف حالة سقوط وانهيار المجتمع:

- (نامتْ المَنَايِرُ أو قامتْ الزَّبَائِلُ)⁽⁷³⁾.

تشبيه أصحاب المكانة الاجتماعية من العلماء والأفاضل بالمنارات والجهلة بالمزابل، فعندما تنطفئ المنارات في المجتمع تنتصب فيه مزابل الجهل ويصبح مصير الأمة بيد جهّالها، ويوكل الأمر لغير أهله، ونجد للمثل شبيها مماثلا في الأمثال الشامية يقول: (نامت النير وقامت الزبير)⁽⁷⁴⁾.

ج- الانقلاب الكامل للهرم الاجتماعي:

- (الرَّاسُ صارَ كويريغ، والكويريغ صاروا راس)⁽⁷⁵⁾.

71 - أرملة، سلوى الرائدین في أمثال ماردين، ص 11.

72 - الأَبْشَهِيِّ، المستطرف 92/1.

73 - قوشقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردين، ص 483.

74 - المرجع السابق، ص 483.

75 - أرملة، سلوى الرائدین في أمثال ماردين، ص 43.

يصف المثل حالة انقلاب الهرم الاجتماعي بشكل كامل ليصبح السفلة في رأس الهرم، والعليّة من أصحاب المكانة الاجتماعية في الأسفل، وللمثل أصل في اللغة الفصحى، فقد ورد المثل: (حِمَارُ اسْتَأْتَنَ، عَزَّ اسْتَيْسَتْ)⁽⁷⁶⁾، وعند العسكري في (جمهرة الأمثال) ورد المثل: (كَانَ كُرَاعًا فَصَارَ ذِرَاعًا)⁽⁷⁷⁾، وفي المغرب جاء في معنى المثل الماردني ذاته: (كَانَ رَأْسُ، وَاصْبَحَ رَجْلِينَ)⁽⁷⁸⁾، وفي الأمثال الشامية أخذ شكل زغرودة: (تزعزعي يا مروءة وانزلي من الروس، الروس صارت مقادم والمقادم صارت روس)⁽⁷⁹⁾. وفي العراق: (تمسي جمرة وتصبح رماذ)⁽⁸⁰⁾. وهكذا فإن دلالة هذا المثل الماردني: (الرأس صار كويرع (قدم أو رجل) وصار الكويرع راس)، تعني أن المجتمع مقلوب بالكامل ويمشي على رأسه، والمثل بالفصحى: (كان كراعا فصار ذراعاً) أي كان مرؤوساً وأصبح رأساً أو ذراعاً في السلطة تضرب وتبطش، والمثل الفلسطيني شامل للجنسين: (عزّة وأصبحت ست، وحمار أصبح سيدياً)، وفي سوريا تعبّر هذه الزغرودة عن غياب القيم والشهامة والمروءة، حيث ترك رؤوس الناس الساحة احتجاجاً على واقع أصبحت فيه الرؤوس مقادم والمقادم رؤوساً وهذا هو الانهيار الاخلاقي الذي يسبق الانهيار الاجتماعي.

4- التمايز الاجتماعي العرقي بين أفراد المجتمع:

– (الغنة للكرد، والنقارة للعرب، واللؤقاطيه للتوك)⁸¹

يتحدث هذا المثل عن حالة اجتماعية لشعوب مختلفة تعيش في مجتمع واحد، وتعاني بعضها من التمييز في التعليم والوظائف الحكومية، فالتركي يتعلم ويمارس مهنة المحاماة أو القضاء الراقية في المجتمع، أما الكردي والعربي فلا يبقى لهما سوى الغناء والضرب على الطبل،

⁷⁶ – أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، المستصفي من أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977، ص171.

⁷⁷ – العسكري، جمهرة الأمثال، ج1، ص348 وفي ج2، ص39، ص141.

⁷⁸ – دادون، الأمثال الشعبية المغربية، ص242.

⁷⁹ – قوشقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردن، ص455.

⁸⁰ – الدليشي، الأمثال الشعبية في البصرة، 187/1.

⁸¹ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.215.

وهي مهنة وضعية في المجتمع، ومن الناحية التاريخية يمكن أن يكون المثل قد ظهر في مرحلة تاريخية متأخرة من الدولة العثمانية.

5- دعوة للمواجهة وتغيير الواقع الاجتماعي باستخدام القوة:

-(العصا مو ترْدُ عَيْرٌ من العَصا)⁽⁸²⁾.

هنا يكتشف المجتمع الطريق للخلاص من الواقع المزري عن طريق المواجهة واستخدام القوة ضد الحاكم الظالم أو المستعمر الأجنبي، وفي المثل قياس الشيء بمثله، فالظالم يحتاج لمواجهة بطشه برد مماثل، والمعتدي يحتاج لردّ عدوانه إلى عدوان مماثل، باستخدام الأدوات والوسائل ذاتها، ونجد للمثل أصلاً في اللغة العربية الفصحى: (لا يَفْلُ الحَديد إلا الحَديد)، و(الحديد بالحديد يفلح)⁽⁸³⁾.

ثالثاً: السيكولوجيا الاجتماعية:

1- كثرة الهمِّ والغمِّ في الحياة:

- (درتو الشامَّ والبَصرة، ما رَيْتُ أَحَدٌ بَلَ حَصْرَةَ)⁽⁸⁴⁾.

استخدم الماردينيون هنا (الشام والبصرة) للدلالة على المجتمعات الكبيرة المجاورة والمكتظة بالبشر نظراً لتوسّع المدن والعمران، وانشغال كل شخص بـمهموم الحياة، وعدم اكتمال السعادة، و(درتو) يعني سافرت وعاشرت واستقصيت حياة أهل الشام والبصرة، فما رأيت أحداً بلا حسرة، والحسرات هنا دليل على كثرة الهم والغم وعدم الشعور بالرضى والسعادة في الحياة، فلا أحد خال من الهموم.

2- الخير في الناس باقٍ ما دامت السماوات والأرض:

-(إِذَا خَلِيَتْ بَلِيَتْ)⁽⁸⁵⁾.

⁸² Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.82.

⁸³ - ناصيف، أشهر الأمثال العربية وقصصها، ص45.

⁸⁴ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.180.

⁸⁵ Abdülhadioğlu, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, s.322.

يقال عند الحديث عن وجود الخير بين الناس، والمقصود هنا أن الدنيا فيها الخيرون والصالحون، وإذا خلّت الدنيا من الخير وأهله فمصيورها الخراب، وأن بقاء الصلاح في الدنيا مرتبط بهذه القلّة من أهل الخير إلى يوم القيامة.

3-التشاؤم من وجوه لا تجلب إلا النحس والشؤم:

- (كما ساعي اليهود يأكل أكثر أو يمشي إقليل أو يجيب إخبار السود)⁽⁸⁶⁾.

هنا يقصد فئة من الناس لا تجلب معها إلا الأخبار المشؤومة، تتصف بقلة العمل والحركة وتستأثر بالكثير من المال والثروة، وهنا الكناية عن شخصية اليهودي ساعي البريد الذي لا يأتي بالأخبار السارة، فهو قليل الحركة يستأثر بالأعمال السهلة كالربا ويحصل على الأرباح الكبيرة دومًا ولا يأتي للمجتمع إلا بالخراب والإفلاس. وهذا المثل موجود أيضًا في الأمثال الحلبية: (متل ساعي اليهود بياكل كثير ويمشي قليل ويجيب أخبار السود)⁽⁸⁷⁾.

الخاتمة والنتائج:

لقد كشفت لنا الدراسة عن عالم منسيّ داخل الأمثال، لكنّه حيّ في ذاكرة الناس وعلى ألسنتهم، ومتجدّد بتجدّد الحياة ذاتها، تجتمع فيه اللحظات التاريخية الثلاثة (الماضية والحاضرة والمستقبلية) بشكل لا مثيل له في ألوان الثقافة الإنسانية، ففي المثل خير عن الماضي وتنبه وتوصيف للحاضر، وتحذير من المستقبل، وكشفت لنا الأمثال كم أعيت الحياة بتضاريسها الناتئة المؤرخين والباحثين، واستطاع المثل بلغته الوجيزة البسيطة تأطير هذه التضاريس لغويًا في أطرها الاجتماعية وتصنيفها. قد تكون الأمثال الشعبية في ماردن نموذجًا فريدًا في نقل خبرة الأجداد إلى الأحفاد، غلب على معظمها رؤية نقدية تمكّمية ساخرة من الواقع السياسي والاجتماعي بكل أبعاده، هذا الحس النقدي للواقع يعجز كثير من الباحثين والنقاد عن امتلاكه وصياغته بلغة مختصرة وجزلة وبلغية كما فعلت الأمثال، وفي واقع الحال لم نتمكن تمامًا من سبر أعماق هذه الأمثال والجذور الاجتماعية والتاريخية لنشأتها، لكنها قدمت لنا آفاقًا جديدة للبحث، برّد المثل إلى جذوره الاجتماعية والتاريخية،

⁸⁶ - قوشقجي، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردن، ص 230.

⁸⁷ - المرجع السابق، ص 230.

والتركيز على دور البيئة الجغرافية والاجتماعية في تشكل صيغة المثل، والمثل في ظاهره
حكمة وخبرة وأحكام، وفي باطنه بحثٌ في الأعماق للتعرف على خصائص السيكولوجيا
الاجتماعية للمجتمع الماردني، الذي يتصف بأبعادٍ إنسانية شفافة عميقة، وحسّ نقدي
ساخر من كل أشكال التمييز بين البشر، ومن جميع أشكال التعسف والظلم، وإذا ما أخذنا
هذه الباقية من الأمثال الشعبية الماردنية التي كان اختيارها عشوائياً، وحاولنا إيجاد الروابط
اللغوية والمعرفية فيما بينها لوجدنا أنها تشكل نسيجاً معرفياً متكاملًا لمختلف جوانب الحياة
الاجتماعية، وقد حاولنا في هذه العينة من الأمثال البحث عن هذه الخيوط المعرفية التي
تشكل في تلاوينها المتعددة لوحة اجتماعية عميقة الأبعاد تتدرج فيها الألوان المختلفة في
نسق فني جميل، وتحكي لنا عن معاناة السلف التي نعيشها اليوم بكل أبعادها بشكل
متجدد، وكأن هذه الأمثال انبثقت الآن لتعبر عن لسان حال هذا الواقع بكل أبعاده
وتضاريسه الناتئة.

المصادر والمراجع

- الأبهسي، شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور، المستطرف من كل فن مستظرف، دار صادر، بيروت، 1992.
- أرملة، إسحق، سلوى الرائدتين في أمثال ماردين، المطبعة السريانية، بيروت، 1927.
- تيمور، أحمد، الأمثال العامية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.
- ابن جعفر، قدامة، نقد الشعر، دار الجليل، بيروت: ج1، 1995.
- الجمحي، ابن سلام، كتاب الأمثال، دار المأمون للتراث، 1980.
- حجازي، سمير، قضايا النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، 2007.
- الحشاش، عبد الكريم، الأسرة في المثل الشعبي الفلسطيني والعربي، المطبعة العلمية، دمشق، 1988.
- أبو حمدة، محمد علي، الأمثال الشعبية الفلسطينية، مكتبة المحتسب، عمان، 2004.
- الخراشي، سليمان بن صالح، المنتقى من أمثال العرب وقصصهم، الرياض، 2007.
- دادون، إدريس، الأمثال الشعبية المغربية، مكتبة دار السلام الجديدة، الدار البيضاء، 2000.
- الداية، محمد رضوان، معجم الأمثال العامية الشامية، دار الفكر، دمشق، . 2005.
- الدباغ، عبد الخالق، معجم أمثال الموصل العامية، المكتبة العربية، الموصل، 1956.
- الدليشي، عبد اللطيف، الأمثال الشعبية في البصرة، مطبعة دار التضامن، بغداد، 1966.
- ابن رشيق القيرواني، علي، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ج1، 1981.
- زلهام، رودلف، الأمثال العربية القديمة، تر: رمضان عبد التواب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982.
- الزمخشري، جار الله، المستقصى من أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977.

- شمساني، حسن، مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة 921/1515هـ، بيروت، 1978.
- أبو صوفه، محمد، الأمثال العربية ومصادرها في التراث، عمان، 1982.
- العبود، محمد بن ناصر، الأمثال العامية في نجد، ج1، منشورات دار الرياض، 1979.
- العسكري، أبو هلال، جمهرة الأمثال، تح: إبراهيم وقطاش، المؤسسة العربية الحديثة، 1964.
- أبو علي، محمد توفيق، الأمثال العربية والعصر الجاهلي (دراسة تحليلية)، دار النفائس، بيروت، 1988.
- الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم، ديوان الأدب، تح: أحمد مختار عمر، القاهرة، ج1، 1947.
- قوشقجي، يوسف، الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردين، المكتبة السريانية، حلب، 1984.
- كولدمان، لوسيان، وآخرون، الرواية والواقع، تر: رشيد بن حدو، عيون المقالات، الدار البيضاء، 1988.
- الميداني، أحمد بن أحمد، مجمع الأمثال، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1955.
- ناصف، إميل، أروع ما قيل من الأمثال، دار الجليل، بيروت، 1992.
- ناصيف، وليد، أشهر الأمثال العربية (وراء كل مثل قصة وحكاية)، دار الكتاب العربي، دمشق، والقاهرة، 2011.
- منطقة الجزيرة السورية، (مجلة ميزوبوتاميا تاريخ الولوج 23 آذار 2012): الرابط .

https://marefa.org/%D9%85%D8%AD%D8%A7%D9%81%D8%B8%D8%A9_%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%AF%D9%8A%D9%86

29- Abdülhadioğlu, Ahmet, *Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri*, Kriter Yayınevi, İstanbul, 2019.

30-Lucien Goldmann: Sciences humaines et philosophie .Ed. Gonthier, Paris. 1966.

بلاغة الأمثال في لهجة ماردين العربية

عامر الجراح

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de Yaşayan Diller
Enstitüsü, Arap Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, amer.j.80@gmail.com

مقدمة

نتكلّم في هذه المقدمة على أهميّة دراسة بلاغة المثل، ولا سيّما في اللهجات المحكيّة التي تبتعد عن الفصحى، في سعي منّا لبيان أهمية لغة الحياة اليومية التي تُمارس في الشارع والبيت وفي كل الميادين، فهي بخلاف الفصحى التي اقتصر حضورها واستعمالها على مستوى التعليم والإعلام والكتب وفي المواطن المعروفة، وهو قليل بالنسبة إلى حضور اللهجات واستعمالها، والحقّ أنّ التركيز في مجال دراسة اللهجات كان على الجانب التواصلّي، في حين أننا في الفصحى ندرس اللغة على المستوى الفنيّ إلى جانب المستوى التواصلّي، ولعل مردّد ذلك إلى تقديس الفصحى النابع من تقديس القرآن الكريم، فنحاول ههنا أن نكسر القاعدة، فنبيّن أن اللهجات لا تخلو من جوانب بلاغية، وتوجد دراسات سبقت إلى هذا التأصيل، ولا سيما عند المصريين ونشير إلى أبرزها نعي (البلاغة العصرية) لسلامة موسى و(فن القول) لأمين الخولي وغيرهما من الدراسات الداعية إلى تمصير البلاغة بكليّة أو جزئيّاً.

إنّ التسليم بوجود ملامح بلاغية في اللهجات المحكيّة أمر حتمي، ولا سيّما في الكلام الأدبيّ منها، نعي الشعر المسمّى الشعر النبطيّ أو العاميّ أو المحكيّ أو الشعبيّ، ونشير إلى أنّ تلك الملامح البلاغية مسلوّبة الفصاحة بحسب الفهم البلاغي التراثيّ للفصاحة، ولا نرى أنّ الفصاحة (فصاحة الكلام) بذلك تمثّل شرطاً رئيساً للبلاغة إلّا إذا اعتمدنا مفهوم عبد القاهر الجرجاني للفصاحة: "إنّ الفصاحة وصفٌ يجب للكلام من أجل مزيةٍ تكونُ في معناه،

وأما لا تكونُ وصفاً له من حيثُ اللفظُ مجرداً عن المعنى¹، ولا شكَّ أن المثلَّ في تلك اللهجات يحظى بنصيب من البلاغة سنعرض له من خلال التركيز على أبرز الجوانب البلاغية التي نرى أنها تتسم بالإحاطة والشمول من قبيل التعبير الذي يُظهر الجوانب اللغوية والثقافية للمثل، والتصوير الذي يسلِّط الضوء على الجوانب الفنيَّة التخيلية، والإيقاع الذي يُبرز موسيقى المثل، وتلك الجوانب سنخصِّص لها مباحث فيما يأتي، ونرى أن نقدّم بين يديها مبحثاً عن المثل وأهمّيته.

نرى أن تمرَّ سريعاً بتحديد مصطلح (الشعبيّ)، فالشعبيّ نسبة إلى الشعب، والكلام الشعبيّ هو الذي تتحدّث به العامّة من الشعب، وهو يختلف من عصر لآخر، فكلام العامّة قديماً كان قريباً إلى الفصحى إن لم نقل كان فصيحاً، ونورد مثلاً على ذلك ما أورده ابن سلام في قوله: "إنَّ خصلتين خيرهما الكذب لخصلتا سوء. حُكي هذا عن عمر بن عبد العزيز؛ يُضرب للرجل يكذب ليتعدّر من شيء فعله. قال أبو عبيد: وهذا كالمثل الذي تتكلّم به العامّة: عُذره أشدُّ من جُرمه"². ثم اتّسعت الهوّة بين الفصحى والشعبية المحكيّة بفعل الزمن وعوامل أخرى، على مستوى الألفاظ، وظلّت المعاني مجال التباري في البلاغة، وكذلك التراكيب، مع فسحة للألفاظ على مستوى الإيقاع في اللهجات أو المثل الشعبيّ على وجه التحديد، فيرى أحمد الشايب أن "اللغة العاميّة هي الفصحى؛ طرأت عليها أخطاء، ودخلت عليها تراكيب لم نستطع أن نمحو صوابها كلّها، كذلك نجد فيها فنوناً أدبية من النثر والنظم كالجدل والحكم والأمثال والأغاني والمواويل والأزجال؛ تجعلها معرضاً لكثير من المعاني والموضوعات الأدبية القيّمة، ولكنها من الأدب الشعبيّ على أية حال، ولسنا بذلك ننكر قيمة هذا الأدب في جماله، وتصوير حياة الشعوب، لذلك قامت له دراسات خاصّة تقابل دراسات الأدب الفصيح"³، ويرى أحمد حسن الزيات، في معرض تمجيد اللهجة المصرية، أن اللغة المصرية العربية، بحسب وصفه، "لها جذور ضاربة في أعماق تاريخنا الحضاريّ واللغويّ معاً، وهي لغة

¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة دار المدني بجدّة، الطبعة الثالثة، 1992، ص442.

² القاسم بن سلام، الأمثال، تح: عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، 1980، ص46.

³ أحمد الشايب، الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، 1991، ص11.

ذات تراث عزيز يتمثل في الأدب الشعبي بقصصه وملاحمه ومواويله وأغانيه وأزجاله ولياليه وحكمه وأمثاله وصوره ورؤاه، وهي في هذا الميدان بقدرتها على التصوير والتسجيل والتأثير = نداء للفصحى، حتى لقد كان شوقي يخشى على شعر العربية من زجل بيرم، بل لعلها تفوقها في نواح وتغلب عليها في نواح أخرى⁴. إننا لا نستطيع أن نزعم أن العامية تخلو من أي بلاغة، فهي لغة الحياة والتداول والتواصل، واستعمال اللغة في الحياة يستدعي حياة اللغة، وحياتها في جانبها التواصلية، كما هو في جانبها التأثيرية، فكيف إذا كانت اللغة أو اللهجة بقصد الفن والتأثير أدباً أو حكمةً ومثالاً، ولا نرى أن المثل يفارق الأدب بحال، ونشير في هذا الصدد إلى كتاب (أشكال التعبير في الأدب الشعبي)⁵ لنبيلة إبراهيم التي عدت المثل من ضمن تلك الأشكال مع الأسطورة والحكاية واللغز والنكتة والأغنية، ونضيف إلى ذلك الشعر بأشكاله المختلفة: الزجل والموليا والدارمي والأبوزية وغيرها.

نبين في ظلّ حديثنا عن بلاغة المثل في لهجة ماردين العربية أن ماردين حالياً ولاية تركية تقع في جنوب شرق تركيا، وفيها العرب والكرد والسريان والأترك، وتعدّ اللغة العربية لغة دارجة فيها بين فئة كبيرة من الناس إلى يومنا هذا، وهي لغة أم لعدد كبير من الناس المقيمين في جبل ماردين والقرى الجنوبية⁶، والشرقية، ومدينة مديات، وأبرز القبائل العربية فيها تتمثل في المحلمية والماردلية والراشدية والجارودية والحاشنية وبنو أسد⁷.

إن أهمية البحث تكمن في مقارنته اللهجة الماردينية العربية بلاغياً، إذ قلّما التفت الدارسون إلى دراسة بلاغة اللهجات.

⁴ أحمد حسن الزيات، دفاع عن البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1967، ص 15-16.

⁵ نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1981.

⁶ محمد شاير، الأمثال في لهجة ماردين العربية (ضمن كتاب: دراسات في اللهجات العربية المحكية في تركيا)، أقدم للنشر، إسطنبول، الطبعة الأولى، 1918، ص 185-186.

⁷ الحكاية العربية الشعبية في ماردين؛ دراسة تحليلية: عبد الهادي تورتاش، موقع المنهل نقلاً عن مجلة دراسات (بلا معلومات):

رأينا أن نقسم البحث إلى أربعة مباحث بحسب الطابع العامّ للأمثال؛ نبدوها بالحديث عن مفهوم المثل وأهميته، ونثني بالحديث عن التعبير (المضمون اللغويّ والثقافيّ)، ونثنت بالتصوير (المضمون البلاغيّ والأسلوبيّ)، ثم نختم بالإيقاع (المضمون الموسيقيّ)، وكلّها تصبّ في بيان الجانب البلاغيّ في تلك الأمثال.

مفهوم المثل وأهميته

كانت العناية بجمع الأمثال دليلاً على أهميتها، فظهرت مؤلّفات عدّة في جمع الأمثال؛ ولعلّ أقدمها كتاب (الأمثال) لعمر بن الحارث السدوسي (195هـ)، ونذكر من أبرز تلك المؤلّفات: (الأمثال) للقاسم بن سلام (224هـ)، و(جمهرة الأمثال) لأبي هلال العسكري (395هـ)، و(الأمثال والحكم) للماوردي (450 هـ)، و(مجمع الأمثال) للميداني (518هـ)، غير أنّ مؤلّف الميداني كان الأشهر من بينها، وكان الجمع واقع على الأمثال التي يتداولها الناس بعد أن تشيع بينهم بامتيازها بمزية حسن أو حكمة أو طرفة أو تكثيف لحدث ما، حتى إننا نجد أن أكثر الأمثال هي أشطار أبيات استلّت من قصيدة أو قالها الشاعر تأثراً بحادثة ما، أو وُظفت في الشعر لجرياتها على وزن ما، ويوجد كتاب قيّم في جمع أمثال القرآن الكريم لابن قيم الجوزيّة (751هـ)، وكتاب قيّم آخر في جمع أمثال الحديث والسنة للحكيم الترمذيّ (320هـ).

نعرّج إلى تبيان معنى (المثل) في اللغة؛ جاء في اللسان "مِثْلُ: كلمةٌ تَسْوِيَةٌ. يُقَالُ: هَذَا مِثْلُهُ وَمِثْلُهُ كَمَا يُقَالُ شِبْهُهُ وَشَبْهُهُ بِمَعْنَى... وَالْمِثْلُ: الشَّيْءُ الَّذِي يُضْرَبُ لِشَيْءٍ مِثْلًا فَيَجْعَلُ مِثْلَهُ، وَفِي الصَّحَاحِ: مَا يُضْرَبُ بِهِ مِنَ الْأَمْثَالِ... وَمِثْلَ الشَّيْءِ يُمِثِّلُ مُثُولًا وَمِثْلًا: قَامَ مُنْتَصِبًا، وَمِثْلَ بَيْنَ يَدَيْهِ مُثُولًا أَي انْتَصَبَ قَائِمًا"⁸. فالمثل من التشبيه والانتصاب، وقد ربط المرّاد بين المعنيين؛ إذ قال: "المثّل مأخوذ من المِثال، وهو: قولٌ سائرٌ يُشَبَّه به حالُ الثاني بالأول، والأصل فيه التّشبيه، فقولهم: (مِثْلَ بَيْنَ يَدَيْهِ) إذا انتصب معناه أشبه الصورة المنتصبة، وفلان أمثّل من فلان؛ أي أشبه بما له من الفضل. والمِثَالُ القِصاصُ لتشبيهه حالِ المقتصص منه بحال الأول، فحقيقة المثل ما جعل كالعالم للتشبيه بحال الأول، كقول كعب ابن زهير:

⁸ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ. مادة (مثل).

كَانَتْ مَوَاعِيدُ عَرْقُوبٍ لَهَا مَثَلًا وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلَّا الْأَبَاطِيلُ

فمواعيد عرقوب علم لكل ما لا يصح من المواعيد. قال ابن السكيت: المثل: لفظٌ يخالف لفظ المضروب له، ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ، شبهوه بالمثال الذي يُعملُ عليه غيره. وقال غيرهما: سُميت الحكم القائم صدقها في العقول أمثالاً لانتصاب صورها في العقول، مشتقة من المثل الذي هو الانتصاب⁹. والمثل يحمل معنى الامتراج وتوكيد المضروب له، "فالمثل ما يمثّل به الشيء: أي يُشبهه، كالتنكل من يُنكّل به عدوه، غير أن المثل لا يوضع في موضع هذا المثل وإن كان المثل يوضع موضعه... فصار المثل اسماً مصرحاً لهذا الذي يضرب ثم يردُّ إلى أصله الذي كان له من الصفة، فيقال: مثلك ومثل فلان: أي صفتك وصفته، ومنه قوله تعالى: {مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ} [الرعد:35] أي صفتها، ولشدة امتراج معنى الصفة به صح أن يقال: جعلتُ زيداً مثلاً، والقوم أمثالاً، ومنه قوله تعالى: {سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ} [الأعراف:177] جعل القوم أنفسهم مثلاً في أحد القولين، والله أعلم¹⁰.

تكمُن أهمية المثل من جهة التعبير في وجاهته وتكثيفه؛ إذ يتجاوز معنى الإيجاز إلى التكتيف بمحولته المعرفية التي تختصر حكاية قد تكون طويلة جداً، وهو من جهة التصوير أقرب إلى إقرار حضور الوصف البلاغي فيه وكماله من جهة الحسن والبيان¹¹؛ "قال إبراهيم النظام: يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة. وقال ابن المقفع: إذا جعل الكلام مثلاً كان أوضح للمنطق، وأتق للسمع، وأوسع لشعوب الحديث"¹². ويقول ابن سلام في الأمثال: "هي حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها فتبلغ بها ما حولت من حاجتها في المنطق، بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاثة خلال، إيجاز اللفظ، وإصابة

⁹ الميداني، مجمع الأمثال، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ط. د.ت. 5/1 - 6.

¹⁰ المصدر نفسه: 6/1.

¹¹ يمثّل الحسن مع البيان الأساس الذي نهضت عليه البلاغة في مرحلة نشأتها؛ يُنظر: عامر خليل الجراح، التفكير البياني عند العرب؛ قراءة تداولية، دار سنابل، إسطنبول، الطبعة الأولى، 2019، ص 92.

¹² الميداني، مجمع الأمثال، 6/1.

المعنى، وحسن التشبيه¹³. فالمثل ذو أهمية كبرى من النواحي المعرفية والخطابية التداولية والبلاغية.

تتجلى أهمية المثل على نحو أكبر من خلال عرض أهدافه، فالمثل يهدف إلى تقديم المجرد على هيئة حسية من خلال التشبيه، كما يهدف بذلك إلى إحضار الغائب وتقريب البعيد، ومن ثم يهدف إلى الإيضاح والإقناع والتأثير الإيجاز، وثمره أهداف وراء ذلك كله تتمثل في التعليم والتربية على نحو مجمل، ويتصف المثل بالتكثيف والإيجاز أي السرعة في التخاطب، وهو يستحث الفكر في استحضار التفاصيل الكامنة فيه، على نحو ما وجدنا آنفاً عند النظام وابن المقفع وابن سلام وغيرهم، وعلى نحو ما نجد عند الترمذي؛ إذ يشير إلى أهمية أثر المثل في تحقيق غرضي الإيضاح والتقريب في قوله: " فالعباد يحتاجون إلى ضرب الأمثال لما خفيت عليهم الأشياء فضرب الله لهم مثلاً من عند أنفسهم لا من عند نفسه؛ ليدركوا ما غاب عنهم فأما من لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، فلا يحتاج إلى الأمثال؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فلا جرم، ما ضرب الأمثال من نفسه لنفسه، وكيف، ولا مثل له ولا شبيه له، فلذلك قال جلّ ذكره: {فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ} [النحل:74]، فالأمثال نموذجات الحكمة لما غاب عن الأسماع والأبصار لتهدّي النفوس بما أدركت عياناً، فمن تدبير الله لعباده أن ضرب لهم الأمثال من أنفسهم لحاجتهم إليها ليعقلوا بها فيدركوا ما غاب عن أبصارهم وأسماعهم الظاهرة، فمن عقل الأمثال سمّاه الله تعالى في كتابه عالماً لقوله تعالى: {وَتِلْكَ الْأَمْثَالَ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ} [العنكبوت:43]¹⁴.

إن أهمية الأمثال لا تقف عند ما سبق ذكره؛ إذ إننا نتحدث عن كلام معرفي بلاغي تداولي لا حصر لفوائده، ولعل المباحث الآتية تقدّم عرضاً آخر لأهمية المثل تضيف إلى ما قاله السابقون جديداً.

¹³ الأمثال: القاسم بن سلام، ص34.

¹⁴ الحكيم الترمذي، الأمثال من الكتاب والسنة، تح: السيد الجميلي، دار ابن زيدون/ دار أسامة، بيروت- دمشق، د.ط، د.ت، ص14.

بلاغة التعبير في المثل الماردنيّ العربيّ

يُعدّ التعبير تجلّيًا بلاغيًا في المثل من جهة البنية اللغوية، ومن جهة الحمولة المعرفية، وهذا يعني أننا سنعمد إلى قراءة المثل في لهجة ماردن العربية تعبيريًا وفق تينك الجهتين.

تتسم الأمثال من الناحية البلاغية التعبيرية اللغوية بالكثيف والإيجاز، وسنحاول أن نعرض للأمثال من حيث هي إيجاز، ومن حيث أساليب تركيبها، فنجد أنّ التركيب الإسنادي يطغى على الأمثال، ما يعني ميل الأمثال إلى تقرير الحقائق إشارة إلى كلام ابن سلام على المنطق، ثمّ التركيب الشرطي الذي يميل كذلك إلى التقرير، وهناك تركيب العطف الذي يفيد معنى الربط والملازمة بين المتعاطفات، ومن ثمّ تقرير الصلة بينها، وأسلوب التعجّب الاستنكاريّ الذي يقرّر كذلك بما هو تعجّب واستنكار، وذلك كالآتي:

- التركيب الإسنادي، وهو على أشكال بأن يكون الخبر جملة؛ مثل¹⁵: (عَجْوَرَةُ الْمَرْءِ تَرْجَعُ لصاحبها) ، والمعنى: العجّورة المرّة ترجع لصاحبها، يُضرب المثل للشيء الذي لا يُقبل ولا يُرام. أو يكون الخبر شبه جملة مقدّم: (عَنْدَ رَاسِ الْكِسْلَانِ دَكَانُ الشَّيْطَانِ)، ويُضرب المثل للكسول الذي يُسرّ الشيطان لكسله، وتربح تجارته معه، وقد يكون التركيب الإسنادي ممتدّ بالعطف؛ مثل: (العصفورُ يتقلّى والصيادُ يتقلّى)، يُقال المثل لمن يعاني في مقابل مَنْ لا يُبالي، ومن غريب التراكيب أن يكون الخبر جملة حالية؛ مثل: (عَبْدُ اللَّهِ والمفتّيحُ في أيّدو)، والأمثلة ذات التركيب الإسنادي كثيرة نذكر جملة منها في الآتي¹⁶:

(عَطِيَّةُ الْجَارِ مَوْ إِتَشَبَعُ أَوْلَادُ الْإِزْغَارِ)

(الْعَيْبُ بَقَى فِي الْجَيْبِ)

(عَيْنُ الْإِنْسَانِ مَوْ تَشْبَعُ)

(عَيْنُ الْحُبِّ عَمِيَا)

¹⁵ Ahmet Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, Kriter Yayınevi, İstanbul, 2019, s.51, 57,58.

¹⁶ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.59, 60, 62, 64.

(عبّاسٌ مو يَلْحَقُ دَرَباسُ)، ونلاحظ أنّ الأمثال ذات الخبر الذي يكون جملة منفية تتكرّر كثيراً.

- التركيب الشرطي، وهو تركيب يتجلى فيه الشرط مفرداً مباشراً أو غير مباشر، أو مركباً مع غيره، من الشرط المفرد المباشر قولهم¹⁷:

(عزّ المسافر ولو كان كافراً)

(إذا كنت إتريدها شبراً أنا أريدها ذراعاً)

(إذا كنت إتريد صديقك يدوم حاسبو كل يوم)

(إذا كان حبيبك عسل لا تلتطعوا كلوه). اللطع هنا بمعنى الأكل الشديد.

ومن الشرط غير المباشر قولهم¹⁸:

(علّمته الكديه ظبط إبيوت اللكبار مني)، وهو شبيه بالشرط الطلبي، على أنه يخالف الفصحى في أنّ الجواب يكون لفعل خبري لا طلبي. والكدية فصيحة بمعنى التسؤل.

(عندك قرش بتسوا قرش)، والمعنى: إذا كان عندك قرش، فأنت بقيمة القرش.

(علق في إيدا زوج بقا إتقول أعور وه)، والمعنى: لما صار عندها زوج أصبحت تقول إنّه أعور.

(العمر يخلص الشغل مو يخلص)، والمعنى: إذا العمر ينتهي، العمل لا ينتهي.

(أحكّي دردي لصدقي يذريو، أحكي دردي لدشمني يشطني بيو). الدرد هو الهم، وذراه أي نشره، والدشمان كلمة تركية تعني العدو.

(الأقرع من أين لتظربو من هونك يطلع دم). ظرب أصلها ضرب.

ومن الشرط المركب قولهم¹⁹:

¹⁷ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.69, 291, 293.

¹⁸ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.55, 57, 65, 66, 81, 103.

¹⁹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.60, 63, 74.

(عَيْنُكَ مَعَكَ أَوْ عَقْلُكَ مَعَكَ إِذَا وَقَعْتَ اللَّهَ لَا يُكُونُ مَعَكَ)

(الْعَارِيَّةُ مَوْ تَدُومُ أَوْ إِذَا دَامَتْ مَوْ تَشَبَعُ)

(الْعَمْرُ تَجْرِي إِذَا دَبَّرَا عَقْلٌ تَطَّلَعُ سَلَامَهُ، أَوْ إِذَا مَا دَبَّرَا عَقْلٌ تَطَّلَعُ نِدَامَهُ).

- التركيب العطفِيّ، ويكون بعطف الأسماء أو الأفعال، ويكون للربط والتلازم إذ تكون همزة (أو) مضمومة بمعنى الواو؛ من ذلك قولهم²⁰:

(أَذْكَرُ الذَّيْبُ أَوْ حَظَّرَ الْقَضِيْبُ). حظَّر أصلها حضر بمعنى جهَّز وأحضر.

(إِخْبِيْزٌ مُّخْبُوْزٌ أَوْ مِي فِي الْكُوْزِ)، إخبيز يعني خبز.

(إِثْلٌ فِي شِغْلِ الطَّلَاقِ أَوْ لَا تَتَّخِلُ فِي شِغْلِ الزَّوْجِ)، اتَّخَلَ بمعنى ادخل.

(أَقْعَدَ أَعْوَجَ أَوْ إِقْجَمَ سَاوِي). إقجم ساوي يعني تكلم باستقامة وصدق.

- التركيب التعجبيّ، وهو تعجب استنكاريّ، ويكون باستخدام أداة التعجب عند أهل مardin وهي (وه) مع قليل من الإمالة، ويستخدمون الأداة (يه) أيضاً؛ مثل²¹:

(إِلَا يَدٌ كَيْلُهُ يَه). كيله يعني ميزان. من الكيل.

(الْكَفِيْلُ عَطَا وَه)

(كَلٌ وَيَحْدُ بَرَقْتُ فِي ثَمُو حَلْوُهُ يَه). البرقة من البُصاق وفي لغة البزاق، والثم هو الفم.

(كَلٌ إِمْدَعْبِلٌ مَوْ جَوْزُ وَه). يراد من الجوز ثمرة النبات المعروفة وهي مدعبة أي مكورة.

(أَحَدٌ مَوْ يُقُولُ قُنْدَرْتِي عَوْجًا يَه). القندرة هي الحذاء.

إنّ التعبير بهذه التراكيب عن الأمثال التي تتسم بوجازتها كما رأينا = يكشف لنا عن بلاغة تلك الأمثال، ليس من جهة الإيجاز في اللفظ وكثافة المعاني فحسب، بل إنّ التعبيرات السابقة امتلكت الصفة البلاغية من انزياحها عن مألوف الاستعمال اللغويّ الفصيح، ومن طرق

²⁰ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.246, 279, 280, 282.

²¹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.81, 295, 298, 312, 314.

توظيفها في تقرير الحقائق، وكأننا أمام كلام حجاجي إقناعي؛ فالإسناد يحمل معاني الخبر والتقريب، والشرط يحمل معاني التفاعل والتقريب، والتعجب الاستنكاري للتوكيد والتقريب، والعطف للربط والوصل والتقريب. إن توظيفها يعكس القيمة الثقافية المعرفية والتداولية الحجاجية للتعبير في المثل، وهو ما سنبيّنه في الكلام الآتي.

بعد الكلام على الجانب التعبيري اللغوي ننقل للحديث عن الجانب التعبيري المعرفي الثقافي، فنجد أنّ التعابير في الأمثال تعكس طبيعة التفكير والثقافة، فنجد أمثال ذات بعد أخلاقي، وأمثال ذات ألفاظ نابية، وأخرى ذات أبعاد اجتماعية أو اقتصادية وهكذا²²، ما يعبر عن ارتباط الأمثال بواقع الحياة المعيشة، ونرى كثيرًا من الأمثال ذات بعد تربوي، وبعضها مرفوضًا عقلاً أو شرعًا، ونجد في الأمثال الصبغة النسائية طاغية، ونجد أيضًا ألفاظًا يختصّ أهل ماردین في استعمالها، وهي بحاجة إلى تأصيل لمعرفة مصادرها، وثمة أسماء لشخصيات في الأمثال ما يعكس خصوصيتها؛ مثل قولهم²³:

(أنا أكدي أو سلو إودي). أنا أجمع المال من التسول، وسلو (اسم) يأخذه.

(الله يستر على السيده لسترت على مار يعقوب).

(عبد الله والمفتيح في إيدو). المفتيح أي المفتاح وهنا إمالة صوتية، وهي شهيرة في لهجة ماردین.

(زوّجتُ علو تحلص من بلاه جاب لي علو أو جلو قفاه)، جاب بمعنى أحضر؛ من جاء به، قفاه أي خلفه.

(سّمّو أنعل من رمّو). أنعل أصلها ألّعن، وهنا قلب مكاني.

²² للتوسّع في ذلك يُنظر: أحمد عبد الهادي أوغلو، المكوّن الثقافي في الأمثال الشعبية الماردينية؛ المرجعية والمضامين والدلالات (ضمن كتاب: دراسات في اللهجات العربية المحكية في تركيا)، أقدم للنشر، اسطنبول، الطبعة الأولى، 1918.

²³ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.51, 90, 91, 495, 556.

كما نجد ذكرًا لكثير من الحيوانات كالكلب والحمار والجمل والسمكة والأسد والعصفور وغيرها، ونذكر أمثلة لذلك في الآتي²⁴:

(سَبَعٌ قُدُورٌ تَغْلِي وَإِتْفُورٌ عَلَى شَقَّتْ عَصْفُور). شَقَّتْ، أصلها شَقَّة أي قطعة، وتُستخدم للتصغير.

(سَأَلُوا اللَّحْمَارَ لَيْشَ تَمْشِي أَوْ تَقَعُ قَالَ لَشَانَ أَطَّلَعَ قَدَامِي). لشان يعني من أجل. أَطَّلَعَ يعني أنظر.

(سَأَلُوا الْجَمَلَ لَيْشَ رَقَبَتِكَ عَوَّجَاءَ قَالَ لَشَانَ أَطَّلَعَ لِإِبْعِيدُ)

(السَّمَكَةُ مِنْ رَاسَا تَحْرَبُ). نلاحظ أنّ أمثلة الحيوانات السابقة وغيرها تستخدم للكناية أو التعريض أو التمثيل أو غير ذلك من الوظائف التعبيرية البلاغية، ونرى أنّ وظيفة التعبير المعرفية للأمثال تتجلى في التنبيه والتذكير والإقناع والتوصيل والإيضاح وتخفيف الحرج الذي قد ينتج عن الخطاب المباشر، وهنا تتحد القيمة البلاغية الثقافية المعرفية للتعبير مع قيمته البلاغية اللغوية.

بلاغة التصوير في المثل الماردنيّ العربيّ

انتبه القدماء الذين تكلموا على المثل إلى حضور التشبيه فيه؛ من ذلك ما أورده ابن سلام الجمحيّ في قوله: "وجدنا من الأمثال في حفظ اللسان والحضّ عليه قول عبد الله بن مسعود: والذي لا إله غيره ما على الأرض شيء أحقّ بطول سجن لسان. فجعل عبد الله الفم للسان سجناً يمنع من الجهل والزلل، كما يجبس أهل الدعارة في السجون. ومنها قول أنس بن مالك: ما اتقى الله أحد حق تقاته حتى يخزن من لسانه. فجعل الفم للسان خزانة، كما جعل ابن مسعود له سجناً. ومنها قول شداد بن أوس الأنصاري: ما تكلمت بكلمة منذ كذا وكذا حتى أخطمها وأزمها"²⁵. ورأينا حين حديثنا عن أهمية المثل كيف ربط القدماء المثل بالتشبيه، على أننا نرى أنّ التشبيه في المثل يتجلى على هئتين: كليّة، وذلك في وظيفة

²⁴ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.471, 473.

²⁵ القاسم بن سلام، الأمثال، ص 39.

المثل، إذ يكون المثل كلاً تشبيه حالة بحالة، وهذا سبب تسميته مثلاً، وهيئة جزئية؛ إذ تتأسس بنية المثل على التشبيه، فالفيصل بين الهيئتين هو في التشبيه الوظيفي (المقصود)، ونسميه التمثيل، والتشبيه البنيوي (غير المقصود) وهو التشبيه، وهذان النوعان قد يتداخلان من منظور القصدية، ونحن سنحاول ههنا أن نذكر الجانب التصوري التشبيهي في الأمثال الماردينية بهيئته.

من التشبيهات البنيوية ذات البعد الوظيفي قولهم²⁶:

(السوق حارٌ والمشتري إحمار)، وهذا تشبيه بليغ واضح، والمعنى غير المقصود فيه أن السوق فيه حركة ونشاط، وهو مزدحم، ويتوفّر فيه كلّ شيء، غير أن المشتري لا يتقن الشراء، فهو كالحمار، أمّا التشبيه الوظيفي التمثيلي المقصود، فهو في أنّ المثل يعبر عن كسل المخاطب وغبائه.

(سويّ إبنك عودٌ طريّ أو شكّو في بيت الغني)، وهو تشبيه بليغ بين مفعولي الفعل (سويّ) بمعنى اجعل، استخدم فيه أسلوب الترشيح أو تقوية معنى التشبيه باستعمال الفعل (شكّو) أي اغرزه. فالمعنى اجعل ابنك كالعود الطريّ واغرزه في بيت الغني، فالمعنى المقصود أنّ الكسب يحتاج إلى خفة ونشاط.

(عين الإنسان مو تشبع)، فشبه النظر بالشبع على سبيل الاستعارة، والمعنى المقصود يفسره قول النبي - عليه الصلاة والسلام - في الحديث: «لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَاِدٍ مِنْ ذَهَبٍ، أَحَبَّ أَنْ لَهُ وَاِدِيًا آخَرَ، وَلَنْ يَمْلَأَ فَاهُ إِلَّا التُّرَابُ، وَاللَّهُ يُتُوبُ عَلَيَّ مَنْ تَابَ»²⁷.

(عيش سنّه خاروفٌ أو طول الدهر ذيبٌ)؛ يُقال للتعبير عن إمكان قلة التنازل، وهو المعنى المقصود.

(العين مجريه)، وهو للتعبير عن كثرة ما تراه العين، ومن ثمّ كثرة المحفوظ والمخزون في الذاكرة.

²⁶ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.62, 70, 73, 106, 109, 476, 479.

²⁷ مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، رقم الحديث: 1048.

(أَتَكَلَّمُ مَعَ الْغَرِيبِ وَالْغَرِيبُ يَعْظُنِي عَظَّةَ الذَّيْبِ)، العَظَّ أصله العَضُّ. وثمة أمثال فصيحة الاستخدام لفظاً وألفاظاً كقولهم: (الْأَخْذُ بِالْحَيَاءِ كَالْأَخْذِ بِالسَّيْفِ).

ومن الأمثال ما يستخدمون له الأداة الكاف مع (ما)، وهو استخدام شهير عندهم، وهو كثير؛ كما في قولهم²⁸:

(بُنْتُ بَيْنَ ابْنَيْنِ كَمَا الْكَحْلُ فِي الْعَيْنِ)

(ضَرْبَةُ الْحَبِيبِ حُلُوهُ يَه كَمَا الْإِزْبِيه)

(اشْتُغِلُّ كَمَا الْكَلْبُ أَوْ كُلُّ كَمَا السَّيْعُ)

نلاحظ أيضاً استخدامهم أسلوب التفصيل من خلال ذكر وجه الشبه، كما في قولهم: (قَتَلَ الْحَبِيبُ كَمَا الْجَوْزُ وَاللَّزِيْبُ سَاعَةً يَجْعُ أَوْ سَاعَةً يَطِيبُ)، فالمراد أن قتل الحبيب مرّة يوجع ومرّة يطيب كالجوز والزيب، ولولا التفصيل ما فهم المثل، ومن الأمثال ما يكون على مبدأ قياس مع الفارق؛ إذ يستخدمون الضمير المتصل مع حرف التشبيه المتكرر عندهم (كما)؛ كقولهم: (لَوْ كُنْتُ بِسَخَاكِ كُنْتُ أَكُونُ خَاتُونُ كَمَاكِ)، وفي العربية نستخدم الضمير مع مثل لا الكاف، وهو استخدام غريب، ومن ذلك قولهم: (كَلِمُهُ أَوْ عَطَاها مَا فِي كَمَاها)، وقد يستخدمون كلمة واحد (ويجد) للدلالة على التشبيه، كما في قولهم²⁹:

(قَوْلُو أَوْ بَوْلُو كَمَا بَعْظُو وَيَجْدُ وَه)، فالقول يشبه البول في النفور منه. كما بعضو يعني مثل بعضه.

(النَّيْمُ وَالْمَيْتُ وَيَجْدُ وَه)، النائم يشبه الميّت. توجد إمالة هنا في كلمة النائم، وواحد.

وقد يقترن التشبيه بالشرط فيكون بليغاً بلاغة عالية، كقولهم³⁰:

(الرَّجَالُ مَوْ يَنْعَابُ أَوْ لَوْ كَانَ بِسْمَارُ فِي بَابِ)

²⁸ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.129, 172, 274.

²⁹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.329, 451.

³⁰ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.461, 479, 563.

(سَوِي شَغْلَكَ إِنْصَاحَةً أَوْ لَوْ كَانَ سُخْرَةً). يعني قم بعملك بإتقان ولو كنت مجبوراً عليه مسخراً له.

(الظَّرَّةُ مَرَّةٌ وَلَوْ كَانَتْ مِنْ فَحْفٍ جَرَّةً). الظَّرَّةُ أي الضَّرَّةُ، وهي الشريكة في الزوج. أمَّا التشبيه الوظيفي الذي يسمَّى تمثيلاً فهو قائم في بنية المثل نفسه، ولا ضير في المرور على بعض الشواهد، كقولهم³¹:

(بَوْرَدُهُ وَحْدَهُ مَوْ يُصِيرُ رَبِيعٌ) ، وهو مثل للقليل لا يغني عن الكثير.
(الْبَقْرَةَ وَقْتُ لَتَقَعَ لِلذَّبْحِ أَيْنَ لَكَانُ يَحْظَرُ سَكِينُو)، وهو للتقوي على الضعيف. يحظر أي يجهز.

وقد يكون ضرب المثل بقصد التمثيل بالنباتات أو الجمادات أو الحيوانات على طريقة كلية ودمنة، كقولهم³²:

(الْبَصْلَةَ إِتْعَيْتُ الْقَوْمَةَ قَاتَ لَهَا أَنَا حَادَهُ أَوْ إِنْتِي سُنُونَهُ). المعنى أن البصلة تعيب الفومة، وكلاهما سواء.

(الْوَرْدَهُ إِخْلَفَ شَوْكِهِ، وَالشَّوْكَهَ إِخْلَفَ وَرْدِهِ).

(الْبَلْطُ رَاحَ لِحَيْتِهِمْ قَالَ الْحَطْبُ نَادِي وَه). البلط هو القدوم.

(قَالُوا شَعْرَكَ إِكْوَيْسُ قَالَ الْحِنَّهَ تَعْرِفُ). الحننه هي الحناء التي يُصبغ بها الشعر.

(قَالُوا لِلْهَدِيدِ لَيْنٌ إِنْتِ رَاجِحَا، قَالَتْ تَرَوْحُ أَجِيبُ الْقَاطِ قَاطِينٌ). القاط يعني الضعف.

(عَصْفُورٌ يَكْفَلُ لَزَرْزُورًا، أَوْ إِثْنَيْنِ زَهْ يَفْرُونَ). معنى يفرون يطربون ويهربون من الفرار.

(سَأَلُوا الْجَمَلَ لَيْشَ رَقَبَتِكَ عَوَجَاءَ قَالَ لَشَانُ أَطْلَعُ لِإِبْعِيدُ)

(صَرَصَرَ اللَّيْلُ بِالنَّهَارِ يُحْسَبُ أَوْ بِاللَّيْلِ يَكْتَبُ)

³¹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.132, 134.

³² Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.58, 135, 137, 333, 339, 471, 530.

ومن أنواع التشبيه الوظيفي عندهم تشخيص المعنويات، كقولهم³³:

(العارُ راحَ لبيّتَ غَيْرُو قالَ ها البيّتُ أَحْسَنَ مِنْ غَيْرُو)

(العَيْبُ بَقِيَ فِي الجَيِّبِ).

بلاغة الإيقاع في المثل الماردينيّ العربيّ

يتجلّى الإيقاع في الأمثال الماردينية العربية في استعمال السجع، "ويحدّ السجع بأنه تماثل الحروف في مقاطع الفصول"³⁴. وفائدة السجع في النثر تكمن في الإعانة على حفظ الكلام؛ "قيل لعبد الصّمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي: لم تُؤثّر السجع على المنثور، وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ قال: إن كلامي لو كنت لا أمل فيه إلا سماع الشاهد لقلّ خلافي عليك، ولكني أريد الغائب والحاضر، والراهن والغابر، فالحفظ إليه أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحقّ بالتقييد وبقلّة التفلّت. وما تكلمت به العرب من جيّد المنثور، أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عُشره، ولا ضاع من الموزون عُشره"³⁵. كما يتجلّى الإيقاع في الموازنة، والموازنة هي: "أن تكون ألفاظ الفواصل من الكلام المنثور متساوية في الوزن، وذلك نوع من التأليف شريف المحل، لطيف الموقع، وللكلام به طلاوة ورونق، وسبب ذلك الاعتدال، لأنه مطلوب في جميع الأشياء. وحيث كانت مقاطع الكلام معتدلة في الوزن لذّ بها السمع ووقعت من القلب موقع الاستحسان، وهذا لا مرأى فيه بحال من الأحوال لبيانه ووضوحه"³⁶. وتوجد مصطلحات أخرى تجمع بين السجع والموازنة كالترصيع، والازدواج، والتسميط وغيرها، ونحن سنبتعد عن كثرة الاصطلاحات لعدم وضوحها وتداخلها بالوصف، إذ الوصف أبين وأنفع، فزرى أنّ من الأمثال ما هو متعدّد الفواصل أو القوافي، ومنها ما هو مثنيّ، ومنها ما هو مزدوج، ومنها ما هو قائم على التكرار،

³³ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.60, 61.

³⁴ ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1402هـ-1982، ص171.

³⁵ أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السابعة، 1998، 287/1.

³⁶ ضياء الدين ابن الأثير، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تح: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي، العراق 1375، ص270.

ومنها ما هو قصير العبارة، ومنها ما هو متساويهما، ومنها ما هو متوازن التركيب، ومنها ما هو غير متوازن، ومنها ما هو مختلف القافية متوازن التركيب، ومنها ما يؤتى له بألفاظ مصطنعة لأجل السجعة كما فعلت العرب في مسألة الإلحاق كقولهم: عطشان نطشان، ومنها ما هو أقرب إلى نمط الشعر، ولكل ذلك أمثلة نوردتها فيما يأتي:

من الأمثال المتعددة الفواصل والقوافي³⁷:

(وَلَدْتُكَ حَمًّا بَلَا رِيَشُ، أَوْ عَلَّمْتُكَ التَّعْرِيشُ وَالتَّفْرِيشُ، أَوْ لَمَّا صَارَ لَجْنَا حَكُ رِيَشُ، عَيْشَرْتُ
الْعَيْرُ أَوْ خَلَيْتُنِي دَرُوشُ). التعريش والتفريش يراد بهما أصول العيش. عيشرت من عاشرت
مماله.

(الدَّيْنِي لَاشْ مِنْ تَرَكَآ عَاشُ أَوْ مِنْ عَشَقَا طَاشُ)

(الْحَشُّ يَرِيدُ لَوْ رَشَ وَ الْبَرْكَه يَرِيدُ لَا فَشُ)

(الكَاتِبُ كَزْدِي وَالْقَلَمُ بَرْدِي وَالْحَبْرُ دَرْدِي)

ومن الأمثال ذات السجع المزدوج³⁸:

(يَطْعَمُ الرِّمَّانَ لِمَالِنِ إِسْنَانُ أَوْ يُعْطِي اللَّبْنِينَ لِلْأَمْبَهْدَلِينَ)

(الْغَرِيبُ ذَيْبُ وَالْأَهْلُ سَهْلُ)

(الدَّفَا عَفَا، وَالْبَرْدُ دَرْدُ)

ومن الأمثال ذات التركيب القصير³⁹:

(الْوَرَاثَةُ كَرَاثَةُ)

(دُودِي مِنْ عُودِي)

³⁷ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.162, 211, 300, 529.-300.

³⁸ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.166, 194, 551.

³⁹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.52, 166, 527, 554.

(زمان الأَوَّلُ إِحْوَالٌ)

(عَدُوٌّ جَدُّكَ مَوِيْدُكَ)

ومن الأمثال ذات التركيب المتساوي⁴⁰:

(اليهودي إذا انذَقَ يَدْوَرُ عَلَيَّ دَفِيئِرَ اللَّعْتَاقِ). انذاق أي انضاق، بمعنى أصابته ضائقة.

(زَادُ جَمَالِكِي يَا مَعْلُوْلَهُ عَلَيَّ رَاسٌ إِنْفَكِي طَلَعُ ثَالُوْلَهُ)

(أَحْكِي دَرْدِي لَصْدِيْقِي يَذْرِيُو، أَحْكِي دَرْدِي لَدِشْمَانِي يَشْتَفِي بِيُو)

(ظَرْبُهُ بَرَّاتِ بَابِي خَلِّي إِتْكَوْنُ فِي إِحْبَابِي)

ومن الأمثال ذات السجع القائم على تكرار القوافي والفواصل⁴¹:

(أَحَلِّي مِنْ أُوْلُوْدُ وَكُدُ أُوْلُوْدُ)

(آهْ هَا الْإِيْدُ مَو تَبْقَى لَهَا الْإِيْدُ)

(فَوْقَنْ خَرَا تَحْتَنْ خَرَا يَقُوْلُوْنَ لِلنَّيْسِ يَجِي مِنْكَنْ رِيْحَةٌ خَرَا). النيس أي الناس مماله.

(خَذُ الأَرْمَلَهُ وَاضْحَكْ عَلَيَّا طِيلِعْ مِنْ جِيْبَا وَاصْرَفْ عَلَيَّا)

ومن الأمثال ذات التراكيب غير المتكافئة في الطول⁴²:

(الغبنه مَو إِطْعَمُ إِخْبِيْرُ أَوْ جِبْنَهُ)

(عَنْدُو كَلْسُ أَيْشُ جَا عَلَيُو غَلَا أَوْ أَيْشُ جَا عَلَيُو رَخْسُ)

(العمر تجري إذا دبراً عقلٌ تطلعُ سلامه، أو إذا ما دبراً عقلٌ تطلعُ ندامه)

ومن الأمثال ذات التراكيب التي تختلف في سجع القافية⁴³:

⁴⁰ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.81, 537, 553, 564.

⁴¹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.82, 109, 178, 235.

⁴² Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.57, 74, 194.

(يَلْمَا فِي الْمَعْلَقَةِ تَقْلِبَا فِي الْمَعْرِفَةِ)

(زَوْجُ الْمَلِيحِ إِزْوَجٌ، أَوْ زَوْجُ الْخَرَابِ إِتَوَّبُ)

(أَيْشُ طَبَخْنَا مِنَ الطَّبَّاخِ حَتَّى تَفُوحَ عَلَيْنَا الرِّوَايِحُ)

(خَذْ الْأَصِيلَ أَوْ نَامْ عَلَى الْحَصِيرِ)

ومن الأمثال ذات التراكيب التي تكون بعض فواصلها مصطنعة على طريقة الإلحاق⁴⁴:

(جَلَقَ مَلَقٌ سَنِينِيْزُ إِجْحَلَقُ) سنينير، تصغير للسنور، وهو القط.

(دَنْحٌ أَوْ دَانُوحٌ إِقُولٌ لِلشَّتَةِ رُوحٌ)

(حَزَقٌ مَزَقٌ فِيكَ إِتَزَقُ)

(لَاشٌ لَاشٌ غَيْرُ الْمَلَّاقِ مَا يَنْعَاشُ)

ومن الأمثال التي تقترب من الشعر في إيقاعها⁴⁵:

(الآنَا بِنْتُ الآنَا/ زَوْجُ الْحَلَقِ فِي إِذَانَا/ إِتَدُورُ الشَّرْقُ وَالْعَرْبُ/ أَوْ تَجِي تَقْعُدُ فِي مَكَانَا)

(هُوِيَّةٌ أَوْ ظَوِيَّةٌ/ مَيَّةٌ مَا فِيَا/ مَوْ يَكُونُ مُحْبُوبِيَا/ أَيْشٌ كَانَ شَغْلِيَا فِيَا)

(إِمِّي عَلَى الْجَبِّ تَشْتَكِيَا/ وَإِتَكَبْ عَلَيَا فِسْتَانُ فِسْتَقِيَا/ مَنْ قَدْ لَيْهَبُ الْهُوَا/ إِتَقُولُ سَبْحَانُ خَالِقِي).

إنّ هذا التعدّد الإيقاعي المتحصّل من وجوه البلاغة المتمثّلة في السجع والموازنة، إنّما يعبر عن العناية في تركيب الأمثال من الناحية الإيقاعية والبلاغية، وهو يسهم في تقوية الحفظ والاستدعاء، والحق أنّ الجانب الصوتي الإيقاعي لا يقلّ أهمية في عرف البلاغة عن الجانبين التعبيري والتصويري؛ إذ يدخل أساساً في كينونتتهما بنيويّاً، ويسهم في تقوية أثرهما وظيفياً.

⁴³ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.108, 235, 549, 555.

⁴⁴ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.154, 162, 221, 390.

⁴⁵ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.110, 202, 265.

الخاتمة

إن الحديث عن المثل من جهة البلاغة لا يخلو من فوائد جلييلة تسلط الضوء على قيمة المثل التعبيرية والتصويرية والإيقاعية، وهو حديث يتسم بالجدّة، وتبدو جدّته على نحو أكبر حين يكون المثل باللهجة الشعبية (لهجة ماردين)، لقد تكلمنا على طبيعة البحث في تناوله بلاغة المثل الشعبي، فوقفنا على تفريع جديد ومناسب للبلاغة في مقاربتها المثل، وذلك في بلاغة التعبير والتصوير والإيقاع، ووقفنا على مغامرة مقارنة اللهجة الشعبية المحكيّة بلاغيّاً، وبينّا أنّها بليغة، وإن كانت ليست بفصيحة؛ إذ إننا نرى أنّ الفصاحة ليست شرطاً رئيساً للبلاغة كما هو مقرّر في عُرف البلاغة العربية منذ القديم.

تحدّثنا عن المثل وفوائده في تقديم المجرّد على هيئة حسّية من خلال التشبيه، وإحضار الغائب وتقريب البعيد، ومن ثمّ رأينا أنّه يهدف إلى الإيضاح والإقناع والتأثير والإيجاز، وثمة أهداف وراء ذلك كلّها تتمثّل في التعليم والتربية على نحو مجمل، ويتصف المثل بالتكثيف والإيجاز أي السرعة في التخاطب، وهو يستحثّ الفكر في استحضار التفاصيل الكامنة فيه، ونحن إذ ركّزنا على الجانب التعبيري أظهرنا الأثر التركيبيّ للمثل من جهة بلاغته في الإيجاز والتكثيف، ووقفنا على أشكاله التركيبية الإسنادية والشرطية والعطفية والتعجبية الاستنكارية التي تنتهي به إلى التقرير والحجاج، كما تحدّثنا عن الجانب التعبيريّ المعرفي الذي يعكس ثقافة أهل ماردين من خلال الأمثال، وتحدّثنا عن الجانب التصويري للمثل بإيراد أساليب التصوير ممثلة في التشبيه بنوعيه النبوي الذي يكون من داخل التركيب، والوظيفي الذي يكون لغاية تمثيلية؛ إذ يعكس المثل هيئة أو صورة أو حكاية في الخارج، بمعنى أنّ المثل في بنيته يمثّل صورة لشيء خارج عن بنيته، وتكلمنا أخيراً على إيقاع المثل الشعبي الماردينيّ وتجليّاته المتعددة من حيث القصر والطول ووحدة القافية أو تنوعها أو تعددها أو ازدواجها أو مقاربتها إيقاع الشعر، ما يعكس التنوع الإيقاعيّ والعناية الموسيقية بالمثل بما يسهم في حفظه في الذاكرة.

ركّز هذا البحث على بيان الملامح البلاغية العامّة للمثل في لهجة ماردين العربية، وداخل ذلك التعميم وُجدت بعض التفاصيل، ونرى أنّ الوقوف على التفاصيل أمر مهم، غير أنّنا

عمدنا إلى فتح الباب، لعل دراسات أخرى أن تسعى إلى مقارنة المثل، والمثل الشعبيّ بلاغيّاً وأسلوبياً، وكذلك مقارنة اللغة المحكيّة بعامة، ولا سيّما الأشكال الأدبية فيها.

المصادر والمراجع

- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبيّ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1981.
- ابن الأثير، ضياء الدين، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تح: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي، العراق 1375.
- الحكيم الترمذيّ، الأمثال من الكتاب والسنة، تح: السيد الجميليّ، دار ابن زيدون/ دار أسامة، بيروت- دمشق، د.ط، د.ت.
- الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السابعة، 1998.
- عامر الجراح، التفكير البيانيّ عند العرب؛ قراءة تداوليّة، دار سنابل، إسطنبول، الطبعة الأولى، 2019.
- الجرجانيّ، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة، 1992.
- الخفاجي، ابن سنان، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1982.
- الزيات، أحمد حسن، دفاع عن البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1967.
- ابن سلام، القاسم، الأمثال، تح: عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، 1980.
- أحمد الشايب، الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، 1991.
- محمد شاير، الأمثال في لهجة ماردين العربية (ضمن كتاب: دراسات في اللهجات العربية المحكية في تركيا)، أقدم للنشر، اسطنبول، الطبعة الأولى، 1918.

- أحمد عبد الهادي أوغلو، المكوّن الثقافي في الأمثال الشعبية الماردينية؛ المرجعية والمضامين والدلالات (ضمن كتاب: دراسات في اللهجات العربية المحكية في تركيا)، أقدم للنشر، اسطنبول، الطبعة الأولى، 1918.
- مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414.
- الميداني، مجمع الأمثال، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- Abdülhadioğlu, Ahmet, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, Kriter Yayınevi, İstanbul, 2019.

المواقع الإلكترونية

- الحكاية العربية الشعبية في ماردین؛ دراسة تحليلية: عبد الهادي تمورتاش، موقع المنهل نقلاً عن مجلة دراسات (بلا معلومات):

Al Manhal Collections (www.almanhal.com)- 08/06/2018 User: @MARDİN ARTUKLU UNIVERSITY. Copyright©Emirates Writers Union. All right reserved. May not be reproduced in any form without permission from the publisher, except fair uses permitted under applicable copyright law .
<https://platform.almanhal.com/Details/Article/56790>

قراءة نحوية في الأمثال الماردينية

لوند علي

Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, sebaneel1@gmail.com

مقدمة

اللهجة الماردينية من اللهجات العربية التي تعود إلى أصلها العربي الفصح في كثير من مفرداتها ونظام الجملة فيها وحافظت على هذا النظام عبر التاريخ على مرّ العصور وكرّ الدهور ويظهر هذا جلياً من الأمثال الماردينية الشهيرة الدائرة على ألسنة الناس في ماردین والتي تتقاطع مع الأمثال في اللغات الأخرى من حيث دلالاتها ومعانيها إلا أنّ الماردینين صاغوها بجمل عربية فصيحة سواء كانت جملاً اسمية أم فعلية فلم نجد في بحثنا في الأمثال الماردينية فرقاً أو اختلافاً بين نظام الجملة في الفصيحة وبين نظامها في اللهجة إلا شيئاً بسيطاً مرتبطاً بالإعراب كتسكين المرفوع أو المنصوب والمجرور أو نصب المرفوع وهذا لا يخرج عن خصائص اللهجات عموماً لأنها تميل إلى التخفيف في كلّ شيء إما بالتسكين أو الإمالة أو الحذف الجريء في كثير من الكلمات أو النحت وغير ذلك.

ومن المعلوم في اللغة العربية أنّ نظام الجملة في العربية يشمل العمدة، والفضلة؛ في الجملة الفعلية والجملة الاسمية، وهذا ما سارت عليه اللهجة الماردينية، فالجملة الفعلية في العربية تتكوّن من ركنين أساسيين هما: الفعل، والفاعل، والفعل يقسم ثلاثة أقسام، هي: الماضي، والمضارع، والأمر، والفاعل يأتي اسماً ظاهراً، أو ضميراً متصلاً أو ضميراً بارزاً أو مستتراً.

والجملة الاسمية تتكوّن من ركنين أساسيين هما: المبتدأ والخبر وما عدا هذين الركنين في الجملتين الفعلية والاسمية فضلة، وقد حافظت اللهجة الماردينية على هذا النظام ولم تخرج عنه.

واقصر البحث على دراسة الأمثال الماردينية دراسة نحوية معتمداً المنهج الوصفي التحليلي وفق الآتي:

الماضي: الفعل الماضي هو: الفعل الذي يدلُّ على حدث حصل في وقتٍ قد مضى، أي حدث وانتهى قبل زمن التكلم، ويكون مبنياً دائماً.¹

وحركة الإعراب تكون ظاهرة إذا كان صحيح الآخر؛ أي إذا انتهى بحرف صحيح، مثل: كتب، فيكون إعرابه: فعلا ماضيا مبنيا على الفتحة الظاهرة في آخره. أو تكون حركة الإعراب مقدرة إذا كان معتل الآخر؛ أي إذا انتهى بحرف معتل، مثل: مضى، فيكون إعرابه: فعلا ماضيا مبنيا على الفتحة المقدرة على الألف منع من ظهورها التعذر.

حالات بناء الفعل الماضي

البناء على الفتح:

يكون الفعل الماضي مبنياً على الفتحة الظاهرة في آخره إذا لم يتصل به شيء، مثل: درس الطالب. فالفعل "درس" جاء مبنياً على الفتحة الظاهرة في آخره؛ لأنه صحيح الآخر ولم يتصل به شيء. ولو حظ أن الماردنيين في أمثالهم يسكنون آخر الماضي الذي لا يتصل به شيء؛ فيقولون:

• عَطَسُ أَبُوكَ وَأَنْقَطَعُ وَسُطُو.²

فالفعل "عَطَسُ" فعل ماضٍ لم يتصل به شيء، وكان حقه أن يكون مبنياً على الفتحة الظاهرة في آخره؛ لأنه صحيح الآخر ولم يتصل به شيء، لكن الماردنيين في أمثالهم يسكنونه تخفيفاً، فالماردينيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في مجيء الفعل الماضي مبنياً على الفتحة إذا لم يتصل به شيء.

¹ ينظر: مصطفى بن محمد سليم الغلابي، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، الطبعة: الثامنة والعشرون، بيروت، 1993، ص33.

² Ahmet Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, Kriter Yayınevi, İstanbul, 2019, s.54.

ويكون الفعل الماضي مبنياً على الفتحه إذا اتّصلت به تاء التّأنيث الساكنة، مثل: درستُ طالبةً.

فالفعل " درست " جاء مبنياً على الفتحه الظاهرة في آخره؛ لأنّه صحيح الآخر اتّصلت به تاء التّأنيث الساكنة. ولوحظ أنّ الماردينيين في أمثالهم يبنون الفعل الماضي على الفتحه إذا اتّصلت به تاء التّأنيث الساكنة؛ فيقولون:

• عارتُ أو بارتُ أو باب البيعة ما زارتُ.³

فالفعل " عارت " فعل ماضٍ اتّصلت به تاء التّأنيث الساكنة، وقد جاء مبنياً على الفتحه الظاهرة في آخره، فالماردينيون لم يخالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في مجيء الفعل الماضي مبنياً على السّكونِ إذا اتّصلت به تاء التّأنيث الساكنة.

البناء على السّكون:

ويكون الفعل الماضي مبنياً على السّكونِ إذا اتّصلت به تاء الرفع، مثل: درستُ في الجامعة. فالفعل " درست " جاء مبنياً على السّكونِ في آخره؛ لأنّه اتّصلت به تاء الرفع. ولوحظ أنّ الماردينيين في أمثالهم يبنون الفعل الماضي على السّكونِ إذا اتّصلت به تاء الرفع؛ فيقولون:

• زغيرٌ ما شبعْتُ حليب، أو أنا كبرتُ ما شبعْتُ ربيع.⁴

فالفعل " شبعْتُ " فعل ماضٍ وقد جاء مبنياً على السّكونِ؛ لأنّه اتّصلت به تاء الرفع، فالماردينيون لم يخالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في مجيء الفعل الماضي مبنياً على السّكونِ إذا اتّصلت به تاء الرفع.

البناء على الضم:

يكون الفعل الماضي مبنياً على الضم إذا اتّصلت به واو الجماعة، مثل: الأطفال لعبوا في المدرسة.

³ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s. 60.

⁴ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.93.

فالفعل " لعبوا " جاء مبنياً على الضم؛ لأنه اتّصلت واو الجماعة. ولوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يبنون الفعل الماضي على الضم إذا اتّصلت به واو الجماعة؛ فيقولون:

• أصابع العوج قاموا يسوّلنا أبو غنّوج.⁵

فالفعل " قاموا " فعل ماضٍ وقد جاء مبنياً على الضم؛ لأنه اتّصلت به واو الجماعة، فالماردنيون لم يخالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في مجيء الفعل الماضي مبنياً على الضم إذا اتّصلت به واو الجماعة.

البناء على السكون:

يكون الفعل الماضي مبنياً على السكون إذا اتّصلت به نا الدالّة على الفاعلين، مثل: ذهبنا إلى المدرسة.

فالفعل " ذهبنا " فعل ماضٍ وقد جاء مبنياً على السكون؛ لأنه اتّصلت به نا الدالّة على الفاعلين. ولوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يبنون الفعل الماضي على السكون إذا اتّصلت به نا الدالّة على الفاعلين؛ فيقولون:

• أيّش طَبَخْنَا من الطَّبَايخِ حَتَّى تَفْوَحَ عَلَيْنَا الرّوَايحُ.⁶

فالفعل " طَبَخْنَا " فعل ماضٍ وقد جاء مبنياً على السكون؛ لأنه اتّصلت به نا الدالّة على الفاعلين، فالماردنيون لم يخالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في مجيء الفعل الماضي مبنياً على السكون إذا اتّصلت به نا الدالّة على الفاعلين.

فعل الأمر هو: الفعل الذي يُراد به طلب القيام بالشيء أو العمل به في الحاضر أو المستقبل، ويكون مبنياً دائماً.⁷

⁵ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.96.

⁶ Abdülhadioglu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.108.

⁷ ينظر مصطفى بن محمد سليم الغلابي، جامع الدروس العربيّة، ص33.

حالات بناء فعل الأمر:

البناء على السكون:

يُبنى فعل الأمر على السكون إذا كان صحيح الآخر، ولم يتصل به شيء، مثال: ادرسْ يا عليُّ.

فالفعل " ادرسْ " فعل أمر وقد جاء مبنياً على السكون؛ لأنه صحيح الآخر، ولم يتصل به شيء. ولوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يبنون فعل الأمر على السكون إذا كان صحيح الآخر، ولم يتصل به شيء؛ فيقولون:

• **عَلِّمْ وَكَدِّكْ الْجَفَا، قَدَّامُو الصِّفَا.**⁸

فالفعل " عَلِّمْ " فعل أمر وقد جاء مبنياً على السكون؛ لأنه صحيح الآخر، ولم يتصل به شيء، فالماردنيون لم يخالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في مجيء فعل الأمر مبنياً على السكون إذا كان صحيح الآخر، ولم يتصل به شيء. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يحركون فعل الأمر الصحيح الآخر المبنى على السكون إذا تليه ساكن فإنه يحرك منعا من التقاء ساكنين كما هو معلوم في العربية الفصيحة؛ فيقولون:

• **عَتَّقْ الْبَغْلُ أَوْ جَدِّدْ الْخِرْمَتَكَ.**⁹

فالفعل " عَتَّقْ " فعل أمر صحيح الآخر، ولم يتصل به شيء، وقد جاء مبنياً على السكون، وكان حقّه أن يحرك منعا من التقاء ساكنين؛ لأنه تليه ساكن فالماردنيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في عدم تحريك آخر فعل الأمر الصحيح الآخر المبنى على السكون إذا تليه ساكن.

⁸ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.55.

⁹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.59.

البناء على حذف حرف العلة:

يُبنى فعل الأمر على حذف حرف العلة من آخره إذا كان معتلاً الآخر؛ أي ينتهي بحرف علة، مثال: امش. فالفعل " امش " فعل أمر وقد جاء مبنياً حذف حرف العلة من آخره؛ لأنه معتلاً الآخر. ولوحظ أنّ الماردينيين في أمثالهم يبنون فعل الأمر على حذف حرف العلة من آخره إذا كان معتلاً الآخر؛ فيقولون:

• علق المعلق في وتَدُو واعطِ الجريمه قَدُو.¹⁰

فالفعل " اعطِ " فعل أمر وقد جاء مبنياً حذف حرف العلة من آخره؛ لأنه معتلاً الآخر، فالماردينيون لم يخالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في مجيء فعل الأمر مبنياً على حذف حرف العلة من آخره إذا كان معتلاً الآخر.

ومعلوم أنّ الثلاثي الأجوف يحذف منه حرف العلة في الأمر، مثال: نم، من الثلاثي الأجوف "نام".

لكن لوحظ أنّ الماردينيين في أمثالهم لا يحذفون حرف العلة من الثلاثي الأجوف؛ فيقولون:

• باب لجيك منو ريخ سَدُو واستريح.¹¹

فالفعل " استريح " فعل أصله ثلاثي أجوف، وكان حقّه أن يحذف منه حرف العلة في هذه الحال؛ فيقال: " استرح " لكنّ الماردينيين قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في حذف حرف العلة من الثلاثي الأجوف في حالة الأمر فلم يحذفوه.

المضارع هو: الفعل الذي يدلُّ على حدث يجري في الزمن الحالي خلال زمان زمن التكلم، أو المستقبل ويكون معرباً غالباً ومبنياً في حالات.¹²

¹⁰ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.55.

¹¹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.116.

¹² ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة، د.ت، 46/1.

الفعل المضارع المرفوع:

علامات رفعه:

الرفع بالضمّة:

يأتي مرفوعاً بالضمّة الظاهرة إذا كان الفعل صحيحاً، مثال: يعملُ، ويأتي مرفوعاً بالضمّة المقدرة إذا كان الفعل معتلاً، مثال: يقضي.

فالفعل " يعملُ " فعل مضارع وقد جاء مرفوعاً بالضمّة الظاهرة؛ لأنه صحيح الآخر، ولم يتصل به شيء، والفعل " يقضي " فعل مضارع وقد جاء مرفوعاً بالضمّة المقدرة؛ لأنه معتل الآخر. ولو حظ أنّ الماردينيين في أمثالهم يسكنون آخر المضارع المرفوع إذا كان الفعل صحيحاً؛ فيقولون:

• عَجْوَرَةُ الْمَرَّةِ تَرْجَعُ لَصَاحِبِهَا.¹³

فالفعل " تَرْجَعُ " فعل مضارع مرفوع، صحيح الآخر، ولم يتصل به شيء، وكان حقه أن يأتي مرفوعاً بالضمّة الظاهرة في هذه الحال؛ فيقال: " تَرْجَعُ " لكنّ الماردينيين قد خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في مجيء الفعل المضارع المرفوع مرفوعاً بالضمّة؛ فلجئوا إلى تسكينه تخفيفاً.

المضارع المنفي هو: المسبوق بـ"لا" النافية، وهي تدخل على المضارع فتفتي وقوع الحدث، ويبقى الفعل المضارع مرفوعاً أي لا عمل لها، مثال: لا يتكاسلُ.

فالفعل " يعملُ " فعل مضارع وقد جاء مرفوعاً بالضمّة الظاهرة؛ لأنه صحيح الآخر، ولم يتصل به شيء، مسبقاً بـ"لا" النافية، التي لا عمل لها. ولو حظ أنّ الماردينيين في أمثالهم يسكنون آخر المضارع المنفي؛ فيقولون:

¹³ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.51.

• عَطِيَّة الْجَارُ مُوْ إِتَشَبَعُ أَوْلَادُ الْإِزْغَارِ.¹⁴

فالفعل " إِتَشَبَعُ " فعل مضارع مرفوع، وكان حقه أن يأتي مرفوعاً بالضممة الظاهرة في هذه الحال؛ فيقال: " تَشَبَعُ " لكنَّ الماردينيين قد خالفوا قواعد اللغة العربيَّة الفصيحة في مجيء الفعل المضارع المرفوع المسبوق بـ"لا" النافية مرفوعاً بالضممة؛ فلجؤوا إلى تسكينه تخفيفاً.

المضارع المجزوم:

المضارع المجزوم هو: المسبوق بإحدى أدوات الجزم، مثال: لا تتكاسل.

فالفعل " تتكاسل " فعل مضارع مجزوم؛ لأنَّه سبق بحرف جازم، وعلامة جزمه السكون الظاهر في آخره؛ لأنَّه صحيح الآخر. ولوحظ أنَّ الماردينيين في أمثالهم يسكّنون آخر المضارع المجزوم إذا صحيحاً؛ فيقولون:

• بَطَّ الْقَرْبِهْ وَاقْتَلْ السَّقَا حَيْرَ لَا تَعْمَلْ شَرَّ مَا تَلْقَى.¹⁵

فالفعل " تَعْمَلْ " فعل مضارع مجزوم؛ لأنَّه سبق بحرف جازم، وعلامة جزمه السكون الظاهر في آخره؛ لأنَّه صحيح الآخر، فالماردينيون لم يخالفوا قواعد اللغة العربيَّة الفصيحة في جزم الفعل المضارع بالسكون إذا كان صحيحاً وسبقه حرف جازم.

الأفعال الخمسة:

الأفعال الخمسة هي: كل فعل مضارع اتصلت به أحد الضمائر الثلاثة التالية: ألف الاثنين، مثال: يعملان، تعملان، أو واو، مثال: يعملون، تعملون، أو ياء المخاطبة، مثال: تعملين.

وعلامة رفعه ثبوت النون كما في الأمثلة السابقة.

فيقال في إعراب الأفعال: (يعملان، تعملان، يعملون، تعملون، تعملين).

فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه ثبوت النون؛ لأنَّه من الأفعال الخمسة. ولوحظ أنَّ الماردينيين في أمثالهم يسايرون العربية؛ فيقولون:

¹⁴ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.59.

¹⁵ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.132.

• بَعْدَ مَا يَجِي الحَرَامِي يَعْمَلُونَ لِلشَّبَاكِ حَدِيدًا.¹⁶

فالفعل " يَعْمَلُونَ " فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه ثبوت النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة، فالماردينيون لم يخالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في معاملة الفعل المضارع المرفوع بثبوت النون.

مع ملاحظة أخرى وهي أنهم يسكنون النون في كل الحالات؛ فيقولون:

• بِنْتِي بِنْتِي لَا تَبْكِينَ، بَلَا زَوَاجٍ مَوْ تَبْقَيْنَ.¹⁷

فالفعل " تَبْكِينَ " فعل مضارع وهو من الأفعال الخمسة، وكان حق نونه أن تكون مفتوحة لكنها جاءت ساكنة للتخفيف.

المفعول به: هو الشيء الذي وقع عليه الفعل، ويكون منصوبا دائما بالفتحة الظاهرة في آخره إذا كان اسما صريحا صحيح الآخر، مثال: أكل الطفل الموز.

ف"الموز" مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة في آخره؛ لأنه اسم صريح صحيح الآخر. ولوحظ أن الماردينيين في أمثالهم يسكنون المفعول به؛ فيقولون:

• عَلَّمْنَا الْجَمَلَ رَقْصًا.¹⁸

فكلمة "الجمَلُ" مفعول به، وكان حقه أن يكون منصوبا بالفتحة الظاهرة في آخره؛ لأنه اسم صريح صحيح الآخر، لكن الماردينيين قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في مجيء مفعول به منصوبا؛ فلجؤوا إلى تسكينه تخفيفا.

الأفعال الناقصة هي: الأفعال التي لا يتم معناها إلا بخبرها، وتدخل الأفعال الناقصة على الجملة الاسمية، على المبتدأ وتبقيته مرفوعاً، ويُسمى اسمها، وتنصب الخبر ويُسمى خبرها، مثال: كان الطالبُ مجتهداً.

ف" الطالبُ " : اسم "كان" مرفوع، وعلامة رفعه الضمة الظاهرة في آخره.

¹⁶ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.113.

¹⁷ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.129.

¹⁸ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.55.

مجتهداً: خبر "كان" منصوب، وعلامة منصوب الفتحة الظاهرة في آخره.

حذف الاسم:

ويجوز حذف الاسم؛ فيقال: كان مجتهداً، والتقدير: كان الطالبُ مجتهداً. ولوحظ أنّ الماردينيين في أمثالهم قد يحذفون الاسم؛ فيقولون:

• عزّ المسافرُ ولو كان كافرًا.¹⁹

فالفعل "كان" فعل ناقص يحتاج اسماً مرفوعاً، وخبراً منصوباً، وكان الأصل أن يقال: لو كان المسافرُ كافراً، لكنّ الماردينيين قد حذفوا اسم الفعل الناقص، وهذا الحذف جائز في العربية. إلا أنّهم خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في مجيء خبر الأفعال الناقصة منصوباً؛ فلجؤوا إلى تسكينه تخفيفاً.

الجملة الاسمية:

الجملة الاسمية تتكوّن من ركنين أساسيين هما: المبتدأ، والخبر، وهما العمدة في الجملة الاسمية، وما تبقى هو الفضلة، مثال: محمّدٌ مجتهدٌ في دروسه.

محمّدٌ: مبتدأ مرفوع، وعلامة رفعه الضمّة الظاهرة في آخره.

مجتهدٌ: خبر مرفوع، وعلامة رفعه الضمّة الظاهرة في آخره.

وهما العمدة في هذه الجملة الاسمية، وما تبقى (في دروسه) هو الفضلة.

المبتدأ: اسم معرّف مرفوع تبدأ به الجملة الاسمية، ويكون مرفوعاً دائماً، مثال: الطالبُ مجتهدٌ.

ف "الطالبُ": مبتدأ مرفوع، وعلامة رفعه الضمّة الظاهرة في آخره؛ لأنّه اسم صحيح الآخر.

لكن لوحظ أنّ الماردينيين في أمثالهم يسكّنون المبتدأ؛ فيقولون:

¹⁹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.69.

• العَقْلُ تاجٌ ذَهَبٌ لَا يُوجَدُ فِي كُلِّ رَاسٍ.²⁰

فكلمة "العَقْلُ" مبتدأ، وكان حَقُّه أن يكون مرفوعاً بالضمَّة الظاهرة في آخره؛ لأنَّه اسم صحيح الآخر، لكنَّ الماردنِيِّين قد خالفوا قواعد اللغة العربيَّة الفصيحة في مجيء مبتدأ مرفوعاً؛ فلجئوا إلى تسكينه تخفيفاً.

حذف المبتدأ:

وقد يحذف المبتدأ فيقال: مريضٌ؛ أي هو مريضٌ.

ف"مريضٌ" خبر لمبتدأ محذوف، مرفوع، وعلامة رفعه الضمَّة الظاهرة في آخره. ولوحظ أنَّ الماردنِيِّين في أمثالهم قد يحذفون المبتدأ؛ فيقولون:

• عَقْلٌ أَحْسَنُ مِنْ عَقْلٍ.²¹

فكلمة "عَقْلٌ" خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: هذا عَقْلٌ أَحْسَنُ مِنْ عَقْلٍ، وهذا الحذف جائز ووارد في العربيَّة، وكانَّ الماردنِيِّين لجئوا إلى حذف المبتدأ من باب الإيجاز.

الخبر هو: ما يُتَمَّ به معنى الجملة، ويكون مرفوعاً، مثال: العلمُ نافعٌ، أو منصوباً إذا كان خبر الأفعال الناقصة، مثال: كان الجوُّ بارداً.

ف"نافعٌ" خبر مرفوع، وعلامة رفعه الضمَّة الظاهرة في آخره. لكن لوحظ أنَّ الماردنِيِّين في أمثالهم يسكِّنون الخبر؛ فيقولون:

• العُقْرَبُ عَقْرَبٌ.²²

فكلمة "عُقْرَبٌ" وكان حَقُّه أن يكون مرفوعاً بالضمَّة الظاهرة في آخره؛ لأنَّه اسم صحيح الآخر؛ فيقال: العُقْرَبُ عَقْرَبٌ، لكنَّ الماردنِيِّين قد خالفوا قواعد اللغة العربيَّة الفصيحة في مجيء الخبر مرفوعاً؛ فلجئوا إلى تسكينه تخفيفاً.

²⁰ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.53.

²¹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.52.

²² Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.72.

صور الخبر:

الخبر الجملة:

يأتي الخبر بصورة جملة اسمية، مثال: الكتابُ جلدُه ممزَّقٌ، وجملة فعلية، مثال: الكتابُ ينفَعُ.

فجملة (جلدُه ممزَّقٌ): جملة اسمية في محلِّ رفع خبر.

وجملة (ينفعُ): جملة فعلية في محلِّ رفع خبر. ولوحظ أنَّ الماردينيين في أمثالهم قد يأتون بالخبر بصورة جملة فعلية؛ فيقولون:

• العَمْرُ يَخْلُصُ الشَّغْلَ مَوْيَخْلَصُ.²³

فجملة " يَخْلُصُ " جملة فعلية في محلِّ رفع خبر للمبتدأ العَمْرُ، والتقدير: العَمْرُ خالِصٌ، وهذا الاستعمال جائز ووارد في العربية، فكأنَّ الماردينيين لجؤوا إلى التعبير بالخبر بصورة جملة فعلية تأثراً بالفصحى.

شبه الجملة:

تتكوّن من ظرف، ومضاف إليه، مثال: البيت خلفَ المسجدِ، أو شبه جملة من الجار والجرور، مثل: الطالبُ في الصفِّ.

فشبه الجملة خلفَ المسجدِ، وشبه الجملة في الصفِّ هو الخبر على رأي بعض النحاة. ولوحظ أنَّ الماردينيين في أمثالهم قد يأتون بالخبر بصورة شبه جملة من الجار والجرور؛ فيقولون:

• العنادُ من الشَّيْطَانِ.²⁴

فشبه الجملة " من الشَّيْطَانِ " خبر للمبتدأ العناد، وهذا الاستعمال جائز ووارد في العربية، وكأنَّ الماردينيين لجؤوا إلى التعبير بالخبر بصورة شبه جملة تأثراً بالفصحى.

²³ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.66.

²⁴ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.66.

تقديم الخبر على المبتدأ:

يتقدم الخبر على المبتدأ جوازا أو وجوبا في حالات محدّدة، ومن هذه الحالات (وجوبا) إذا كان المبتدأ نكرة، وكان الخبر شبه جملة؛ مثال: في الدار رجلٌ. ولوحظ أنّ الماردينيين في أمثالهم يقدمون الخبر على المبتدأ؛ فيقولون:

• عَنَدَكَ قَرَشٌ بِتَسْوَا قَرَشٌ.²⁵

فشبه الجملة "عَنَدَكَ" خبر للمبتدأ المؤخّر قَرَشٌ، وهذا التقديم وارد في العربية، وكأنّ الماردينيين لجؤوا إلى تقديم المبتدأ تأثرا بالفصحى.

الفصلة هي: من متمّمات المعنى، وتشمل كلّ شيءٍ إلّا الفعل والفاعل في الجملة الفعلية، والمبتدأ والخبر في الجملة الاسميّة.²⁶

المضاف إليه هو: كل اسم أضيف إلى اسم آخر، ويكون المضاف إليه مجرورا دائما، ومن علامات جرّه الكسرة الظاهرة إذا كان مفردا صحيح الآخر، مثال: طالب العلم موفّقٌ.

ف"العلم" مضاف إليه مجرور، وعلامة جرّه الكسرة الظاهرة؛ لأنّه مفرد صحيح الآخر. لكن لوحظ أنّ الماردينيين في أمثالهم يسكّنون المضاف إليه؛ فيقولون:

• عَنَدَ رَاسِ الْكِسْلَانِ دَكَانَ الشَّيْطَانِ.²⁷

فكلمة "راس" مضاف إليه، وكان حقّه أن يكون مجرورا بالكسرة الظاهرة؛ لأنّه مفرد صحيح الآخر، لكنّ الماردينيين قد خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في مجيء المضاف إليه مجرورا؛ فلجؤوا إلى تسكينه تخفيفا.

المنادى: اسم يأتي بعد أداة النداء، مثال: يا محمّد، أ فاطمة، وله حالات، وقد يأتي المنادى منادى بأداة نداء محذوفة، مثال: يوسف، والتقدير: يا يوسف.

²⁵ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.57.

²⁶ ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، الطبعة: العشرون، القاهرة، 1980/2:155.

²⁷ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.57.

ف"يوسف": منادى بأداة نداء محذوفة. ولوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم قد ينادون بأداة نداء محذوفة؛ فيقولون:

• عَرُوسُ تَكْلِينِ إِسْفِيرِهِ.²⁸

فكلمة " عَرُوسُ " منادى بأداة نداء محذوفة، والتقدير: يا عَرُوسُ، وهذا الاستعمال جائز ووارد في العربية، فكأنّ الماردنيين لجؤوا إلى استعمال المنادى منادى بأداة نداء محذوفة تأثراً بالفصحى.

مع ملاحظة أخرى وهي أنهم يسكنون المنادى، فكلمة " عَرُوسُ " منادى نكرة مقصودة، وكان حقها أن تكون مضمومة لكنها جاءت ساكنة للتخفيف.

الاسم المجرور هو: اسم يأتي بعد حرف من حروف الجر، وإحدى علامات جرّه الكسرة الظاهرة إذا كان مفرداً صحيح الآخر، مثال: ذهب إلى البيتِ.

فكلمة " البيت " اسم مجرور، وعلامة جرّه الكسرة الظاهرة؛ لأنّه مفرد صحيح الآخر. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يسكنون الاسم المجرور؛ فيقولون:

• عِلْمُ الْخِرَابِ فِي الْكِبْرِ، تَرْكُؤُ صَعْبُ فِي الْكِبْرِ.²⁹

فكلمة " الْكِبْرِ " اسم مجرور، وكان حقّه أن يكون مجروراً بالكسرة، لأنّه مفرد صحيح الآخر، لكنّ الماردنيين قد خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في مجيء الاسم المجرور مجروراً؛ فلجؤوا إلى تسكينه تخفيفاً

الظرف هو: اسمٌ منصوبٌ، يدلّ على زمان وقوع الفعل، أو مكان وقوع الفعل، مثال: بيتي بينَ المسجد والسوقِ.

فكلمة " بينَ " ظرف زمان منصوبٌ، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة في آخره. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يسكنون الظرف؛ فيقولون:

²⁸ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.58.

²⁹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.65.

• بَيْنَ حَانَا أَوْ مَانَا ضَاعَتْ لِحَانَا.³⁰

فكلمة "بَيْنَ" ظرف، وكان حقّه أن يكون منصوبا بالفتحة، لكنّ الماردنيين قد خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في مجيء الظرف منصوبا؛ فلجئوا إلى تسكينه تخفيفا.

استعمالات أخرى:

الضمير: الضمير: هو ما كني به عن متكلم أو مخاطب أو غائب، ويكون مستترا، أو بارزا.

الضمائر البارزة: هي التي تظهر في الكلام، وتكون متصلة أو منفصلة.

أنا: ضمير بارز من ضمائر الرفع المنفصلة للمفرد المتكلم، مثال: أنا مسلمٌ. ولوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يستعملون الضمير "أنا" وفق ما وضع له في الفصحى؛ فيقولون:

• أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ اللَّيِّ يَقُولُ أَنَا.³¹

فالضمير "أنا" استعمل للمفرد المتكلم، فكأنّ الماردنيين لجؤوا إلى استعمال الضمير "أنا" للمفرد المتكلم، تأثرا بالفصحى.

هو: ضمير بارز من ضمائر الرفع المنفصلة للمفرد الغائب، مثال: هو مسلمٌ. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون الضمير "هو" وفق صيغته الفصيحة؛ فيقولون:

أَنَا أَقُولُ الْحَرْفُ أَوْ هُوَ إِيكَمَلُ الْأَلْفِ.³²

فالضمير "هُوَ" استعمل للمفرد الغائب، وفيه تحريفان واضحان؛ هما: تشديد الواو، وإضافة الهاء إليه، فالماردنيون خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في صيغته.

كاف الخطاب: ضمير بارز متصل؛ تعرب مفعولا به إذا اتصلت بفعل مبني للمعلوم، وتكون مبنية على الفتح إذا استعملت للمذكر، مثال: أعطيتك درهما يا زيد.

"ك" ضمير بارز متصل مبني على الفتح مفعول به. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يسكنون كاف الخطاب؛ فيقولون:

³⁰ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.121.

³¹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.67.

³² Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.91.

• **أَعْطَيْتُ بَقَى لِكَ، أَكَلْتُ مَا بَقَى لِكَ.**³³

"لِكَ" كاف الخطاب، كان حقها أن تكون مبنية على الفتح؛ لأنها استعملت للمفرد المذكر، لكن الماردنيين قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في مجيء كاف الخطاب مبنية على الفتح؛ فلجئوا إلى تسكينها تخفيفا.

، وتكون مبنية على الكسر إذا استعملت للمؤنث، مثال: أعطيتكِ درهما يا سعادُ.
"ك" ضمير بارز متصل مبني على الكسر مفعول به. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يشبّعون كاف الخطاب المكسورة؛ فيقولون:

• **بُنِّي زَوْجْتُوكِي، بَحْتُ مَا عَطَيْتُوكِي.**³⁴

"كي" كاف الخطاب، كان حقها أن تكون مبنية على الكسر؛ لأنها استعملت للمفرد المؤنث، لكن الماردنيين قد لجؤوا إلى إشباع كاف الخطاب المكسورة.

هاء الغائب: ضمير بارز متصل تعرب مفعولا به إذا اتصلت بفعل مبني للمعلوم، مثال: درّسه.
"ه" ضمير بارز متصل مبني على الضمّ مفعول به. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون الضمير "هاء الغائب" للمفرد الغائب المذكّر وفق صيغته الفصيحة؛ فيقولون:

• **عَيَّنُو، عِنْدَكَ إِثْمَانُ دَيَّنُو.**³⁵

فالضمير "و" استعمل للمفرد الغائب المذكر، فالماردنيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف واضح، وقد تكون الواو ناتجة عن إشباع الضمير ثم حذف الضمير وبقيت الواو.

وتضاف إلى هاء الغائب ألف إذا استعملت للمفرد المؤنث، مثال: علّمها.

"ها" ضمير بارز متصل مبني مفعول به. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون الضمير "هاء الغائب" للمفرد الغائب المؤنث وفق صيغته الفصيحة؛ فيقولون:

³³ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.76.

³⁴ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.130.

³⁵ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.60.

• عَجُوزٌ إِتْرَوَجَتْ بَقَا إِتْرِيدَلَا وَكَلْدٌ.³⁶

فالضمير "ا" استعمل للمفرد الغائب المؤنث ، فالماردينيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف واضح، وقد تكون الألف ناتجة عن إشباع الضمير ثم حذف الضمير وبقيت الألف.

هم: ضمير بارز منفصل؛ للدلالة على جمع المذكر الغائب، مثال: هم يعملون. لكن لوحظ أن الماردينيين في أمثالهم لا يستعملون الضمير "هم" وإنما يستعملون "هن" بدلا منه؛ فيقولون:

• أَرَاهِنُ يَجْتُونُ، بُشْمَنُ يَقْرُونُ.³⁷

فالضمير "هن" استعمل لجمع المذكر الغائب، فالماردينيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف واضح.

الاسماء الموصولة: أسماء مبنية تحتاج جملة تسمى صلة الموصول، وهي كثيرة ولكل اسم استعماله الخاص منها (التي، الذي، ما).

التي: اسم موصول يستعمل للمفرد المؤنث العاقل، فيقال: رأيتُ التي ساعدتُها. لكن لوحظ أن الماردينيين في أمثالهم لا يستعملون الاسم الموصول " التي " للمفرد المؤنث العاقل وإنما يستعملون " ل " لاما مكسورة بدلا منه؛ فيقولون:

• عَيْنٌ لَيْنِبَزَعٌ عَلَيَا إِلَّا تَنْتَرَفُ.³⁸

ف" ل " استعمل بدلا من الاسم الموصول " التي " الموضوع للمفرد المؤنث العاقل، فالماردينيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف واضح.

الذي: اسم موصول يستعمل للمفرد المذكر العاقل، مثال: جاء الذي أحببهُ. لكن لوحظ أن الماردينيين في أمثالهم لا يستعملون الاسم الموصول " الذي " للمفرد المذكر العاقل، وإنما يستعملون " ل " لاما مفتوحة بدلا منه؛ فيقولون:

³⁶ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.52.

³⁷ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.94.

³⁸ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.62.

• أَبُو دَاوُدُ لَمْ يَخْلَفْ لِإِوْلَادِهِ. 39

"ف" ل " استعمل بدلا من الاسم الموصول " الذي " الموضوع للمفرد المذكر العاقل ،
فالماردينيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف واضح.
ما(لغير العاقل): اسم موصول لغير العاقل، مثال: فعلت ما أستطيع فعله. لوحظ أنّ
الماردينيين في أمثالهم يستعملون الاسم الموصول " ما " وفق ما وضع له في
الفصحى؛ فيقولون:

• العَطَّارُ يَنَادِي مَا فِي عِلْبَتِهِ. 40

الاسم الموصول " ما " لغير العاقل ، فكأنّ الماردينيين لجؤوا إلى استعمال الاسم الموصول " ما "
لغير العاقل؛ تأثرا بالفصحى.

حروف الجر:

حروف الجر هي: حروف تدخل على الأسماء أو الضمائر فتجرّها، وهي كثيرة، ولكل حرف
معان، ومنها: (على، من، الباء، اللام).

على: تأتي "على" لمعان عديدة منها الاستعلاء المعنوي، مثال: لهم عليّ فضلٌ.

فحرف الجر " على " للاستعلاء المعنوي. ولوحظ أنّ الماردينيين في أمثالهم يستعملون حرف
الجر " على " وفق ما وضع له في الفصحى؛ فيقولون:

• بَيْتِي أَوْ بَيْتَاتِي، يَسْطَرُّ عَلَى إِعْيُوبَاتِي. 41

فحرف الجر " على " للاستعلاء المعنوي، وكأنّ الماردينيين لجؤوا إلى استعمال حرف الجر "
على " للاستعلاء المعنوي؛ تأثرا بالفصحى. لكن يلاحظ أنّ نطقه لا يصيبه تغيير إذا تليها
متحرك، لكن إذا تليها ساكن أصابها حذف يمتدّ إلى حرفي اللام والألف المقصورة؛ فيقولون:

39 Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.78.

40 Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.75.

41 Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.126.

• عَ الْعَالَمِ زَرَقَتْ قَمَرَةً أَوْ أَنَا غَابَتْ شَمْسِي.⁴²

وكأنَّ الماردِينِيِّينَ لجؤُوا إلى استعمال حرف الجر " على " بصيغته المحذوفة تخفيفاً.

من: تأتي " من " لمعان عديدة منها ابتداء الغاية المكانية، مثال: مشيتُ من المدرسة إلى البيت. فحرف الجر " من " لابتداء الغاية المكانية. ولوحظ أنَّ الماردِينِيِّينَ في أمثالهم يستعملون حرف الجر " من " وَفَق ما وضع له في الفصحى؛ فيقولون:

• الْأَصْلُ مِنْ بَيْتِ الْأَبِّ، وَالْحُوتَنَهُ مِنَ الرَّجَالِ.⁴³

فحرف الجر " من " لابتداء الغاية المكانية، وكأنَّ الماردِينِيِّينَ لجؤُوا إلى استعمال حرف الجر " من " لابتداء الغاية المكانية؛ تأثراً بالفصحى.

ل: وتأتي لانتهاء الغاية المكانية أو الزمانية، نحو: سافرتُ للشام، وبقيت هناك لستة أيام. فحرف الجر " اللام " لانتهاء الغاية الزمانية في قولنا: لستة أيام. ولوحظ أنَّ الماردِينِيِّينَ في أمثالهم يستعملون حرف الجر " اللام " وَفَق ما وضع له في الفصحى؛ فيقولون:

• بَيْنَ جَمَادَيْنِ لِرَجَبٍ تَرَى الْعَجَبَ.⁴⁴

فحرف الجر " اللام " لانتهاء الغاية الزمانية، فكأنَّ الماردِينِيِّينَ لجؤُوا إلى استعمال حرف الجر " اللام " لانتهاء الغاية الزمانية؛ تأثراً بالفصحى.

اسم الإشارة:

اسم الإشارة هو: أحد المعارف يشار به إلى شيء معين، وأسماء الإشارة كثيرة ولكلّ منها استعمال معين، ومنها: (هذا، هذه).

هذا: اسم إشارة للمفرد المذكّر؛ مثال قول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا ﴾ [البقرة: 126]. لكن لوحظ أنَّ الماردِينِيِّينَ في أمثالهم لا يستعملون اسم الإشارة (هذا) للمفرد المذكّر، وإنما يستعملون " ها " بدلا منه؛ فيقولون:

⁴² Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.54.

⁴³ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.106.

⁴⁴ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.120.

• العارُ راحَ لبيّتَ غَيْرُو قالَ ها البيّتَ أَحَسَنُ مِنْ غَيْرُو.⁴⁵

ف"ها" استعمل بدلا من اسم الإشارة (هذا) الموضوع للمفرد المذكر، فالماردينيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف شديد؛ فأشبعت الهاء، وحذف حرفا الذال والألف.

هذه: اسم إشارة للمفردة المؤنثة؛ مثال قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْرُبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: 35]. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون اسم الإشارة (هذه) للمفردة المؤنثة، وإنما يستعملون "هاي" بدلا منه؛ فيقولون:

• بابا أراك شابّ هايّ حكّوية لما تستجاب.⁴⁶

ف"هاي" استعمل بدلا من اسم الإشارة (هذه) الموضوع للمفردة المؤنثة، فالماردينيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف شديد؛ فأشبعت الهاء، وحذف حرفا الذال والهاء، وبقيت الياء الناتجة عن إشباع الهاء المكسورة.

اسم الفعل:

اسم الفعل: يدل على معنى الفعل، ويعمل عمله وينقسم اسم الفعل إلى: اسم فعل ماضٍ، مثال: هيهات، واسم فعل مضارع، مثال: آه، واسم فعل أمر، مثال: آمين.

آمين: اسم فعل أمر بمعنى (استجب)، مثال: اللهم اغفر لنا ذنوبنا، آمين. ولوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يستعملون اسم الفعل "آمين" وفق ما وضع له في الفصحى؛ فيقولون:

• أدعي على ولدي أو أكره ليقول آمين.⁴⁷

فاسم الفعل "آمين" اسم فعل أمر بمعنى (استجب)، فكأنّ الماردنيين لجؤوا إلى استعمال اسم الفعل "آمين" بمعنى استجب؛ تأثرا بالفصحى.

⁴⁵ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.61.

⁴⁶ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.115.

⁴⁷ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.49.

آه: اسم فعل مضارع بمعنى (أتوجّع)، مثال: آه من يظلمون الناس. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون اسم الفعل " آه " وإنما يستعملون " آخ " بدلا منه؛ فيقولون:

• آخ...والآخ مو ينفَعَك⁴⁸.

فـ" آخ " استعمل بدلا من اسم الفعل "آه" الموضوع للتوجّع، فالماردنيون قد خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف واضح؛ إذ قلب حرف الهاء خاء، ولعلّ السبب في ذلك هو تقاربهما في المخرج.

أدوات النفي:

أدوات النفي: أدوات تدخل على الجملة الفعلية أو الاسميّة فتنتفي مضمونها، وهناك أدوات نفي خاصّة بالدخول على الجملة الفعلية، وأدوات نفي خاصّة بالدخول على الجملة الاسميّة، وهناك أدوات النفي المشتركة التي يجوز إدخالها على الجملة الفعلية كما يجوز إدخالها على الجملة الاسميّة، منها: (ليس، لا).

ليس: تدخل على الجملة الاسميّة فتنتفي مضمونها، مثال: ليس خالدٌ فلاحاً، وتدخل على الجملة الفعلية فتنتفي مضمونها، مثال: ليس يعملُ في المدينة. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون أداة النفي " ليس " وإنما يستعملون " مو " بدلا منها؛ فيقولون:

• العَقْلُ مو في العَمْرُ وه في الرّاسُ وه⁴⁹.

فـ" مو " استعمل بدلا من أداة النفي " ليس "، فالماردنيون قد خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في هذا الاستعمال.

لا: تدخل على الجملة الاسميّة فتنتفي مضمونها، مثال: لا كسولاً ناجح، وتدخل على الجملة الفعلية فتنتفي مضمونها، مثال: لا يتكاسلُ في أداء الواجب. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون أداة النفي " لا " وإنما يستعملون " مو " بدلا منها؛ فيقولون:

⁴⁸ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.110.

⁴⁹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.52.

• **أَمُوتُ أَوْ مَوُوتُ مِنَ الْكُورُوعَةِ مَوْفُوتٌ.**⁵⁰

ف" مو " استعمل بدلا من أداة النفي " لا "، فالماردينيون قد خالفوا قواعد اللغة العربية الفصيحة في هذا الاستعمال.

ما: تدخل على الجملة الاسمية فتنتفي مضمونها، مثال: مَا زِيدَ طَبِيبًا، وتدخل على الجملة الفعلية فتنتفي مضمونها، مثال: مَا نَامَ أَمْسٍ. ولوحظ أَنَّ الماردينيين في أمثالهم يستعملون أداة النفي " ما " وَفَق ما وضع له في الجملة الفعلية التي فعلها ماضٍ في الفصحى؛ فيقولون:

• **أَنْعَلْ أَبُو لَمَاتٌ مِنْ جَوْعُو، عَلَقْلُو مَا أَكَلُ.**⁵¹

ف" ما " استعمل لنفي الفعل الماضي، فكأنَّ الماردينيين لجؤوا إلى استعمال أداة النفي " ما " مع الفعل الماضي؛ تأثراً بالفصحى.

الأسماء الخمسة:

الأسماء الخمسة هي: خمسة أسماء (أب، أخ، حم، ذو، فو) تُعَرَّب بالحروف؛ بالواو بدلا من الضمِّ رفعا، مثال: جاء أبو عليٍّ، وبالألف بدلا من الفتح نصبا، مثال: شاهدتُ أبا عليٍّ، وبالياء بدلا من الكسر جرًا، مثال: مررت بأبي عليٍّ. وهذا وفق شروط معينة، لكن إذا أضيف إلى ياء المتكلم أعرب بالحركات المقدرة.

أبو: لوحظ أَنَّ الماردينيين في أمثالهم يستعملون اسم " أبو " وَفَق صيغته الصحيحة في الفصحى وذلك في حالة الرفع؛ فيقولون:

• **أَبُو الْجَارُوقِ يَتَعَبُ أَوْ أَبُو الْجَزْمَةِ يَأْكُلُ.**⁵²

فالاسم " أبو " اسم من الأسماء الخمسة، في حالة الرفع مرفوع بالواو، فكأنَّ الماردينيين لجؤوا إلى استعمال فالاسم " أبو " وَفَق صيغته في حالة الرفع؛ تأثراً بالفصحى.

⁵⁰ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.91.

⁵¹ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.91.

⁵² Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.77.

أبي: لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون اسم " أبو " المضاف إلى ياء المتكلم، وفق صيغته المعروفة في الفصحى؛ فيقولون:

• أبويّ لما كان طيب ما لبس جبهه أو كما مات بنوا على قبرو قبه.⁵³

فالاسم " أبويّ " اسم من الأسماء الخمسة، مضاف إلى ياء المتكلم، وكان الصواب أن يقال: أبي؛ لأنّه مضاف إلى ياء المتكلم، لكنّ الماردنيين قد خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف واضح؛ بقلب حركة الباء ضمة ثمّ إشباعها. فو: لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون الاسم " فو " وإنما يستعملون " الثّم " بدلا منه؛ فيقولون:

• بالثّم يسبح أو بالقلب يدبّح.⁵⁴

ف" الثّم " استعمل بدلا من الاسم " فو "، فالماردنيون قد خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في هذا الاستعمال وفيه تحريف واضح.

الجملة الشرطية:

أسلوب الشرط من الأساليب العربيّة، ويتكوّن من ثلاثة أركان هي: أداة الشرط، وفعل الشرط، وجواب الشرط، وحصول الفعل الأول شرط لوقوع الثاني. ولوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يستعملون أسلوب الشرط وفق صيغته الفصيحة المكوّنة من ثلاثة أركان؛ فيقولون:

• العمر تجري إذا دبّرا عقل تطلع سلامة، أو إذا ما دبّرا عقل تطلع ندامه.⁵⁵

فأسلوب الشرط هنا يتكوّن من ثلاثة أركان هي: أداة الشرط "إذا"، وفعل الشرط "دبّرا"، وجواب الشرط "تطلع"، فكأنّ الماردنيين لجؤوا إلى استعمال أسلوب الشرط وفق صيغته الفصيحة المكوّنة من أركانه الثلاثة؛ تأثرا بالفصحى.

⁵³ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.78.

⁵⁴ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.127.

⁵⁵ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.74.

ألفاظ العقود:

ألفاظ العقود: ألفاظ ألحقت بجمع المذكر السالم، وهي من عشرين إلى تسعين، وتعرب بالواو رفعا، مثال: هذه عشرون سنة، وبالياء نصبا، مثال: رأيتُ عشرين طالباً، وبالياء جرّاً، مثال: مررت بعشرين طالباً. لكن لوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم لا يستعملون " ألفاظ العقود " وفق صيغتها الصحيحة في الفصحى؛ فيقولون:

• **عَمْرُو سَتَيْنِ حَظَرْتُو سَكِينِ.**⁵⁶

فالاسم " سَتَيْنِ " من ألفاظ العقود، في حالة الرفع وكان حقّه أن يكون مرفوعا بالواو، لكنّ الماردنيين قد خالفوا قواعد اللغة العربيّة الفصيحة في هذا الاستعمال فاستعملوه منصوبا.

أدوات الاستفهام:

أدوات الاستفهام: أدوات يستفهم (يُسأل) بها عن شيء لا يعرفه السائل، وهي حروف وأسماء، ولكلّ أداة استعمال معيّن، ومنها أين.

أين: تستعمل للسؤال عن المكان، مثال: أين المسجد؟ ولوحظ أنّ الماردنيين في أمثالهم يستعملون أداة الاستفهام "أين" وفق صيغته الفصيحة الموضوعية للسؤال عن المكان؛ فيقولون:

"أَيْنُ مات الذّيب؟"⁵⁷

فأداة الاستفهام "أين" هنا للسؤال عن المكان، فكأنّ الماردنيين لجؤوا إلى استعمال أداة الاستفهام "أين" وفق صيغته الفصيحة الموضوعية للسؤال عن المكان؛ تأثراً بالفصحى.

⁵⁶ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.66.

⁵⁷ Abdülhadioğlu, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, s.99.

الخاتمة

إنّ نظام الجملة العربية في اللهجة الماردينية لم يطرأ عليها أي تغيير مع أنّ الجملة التي واجهتها كانت شعواء استهدفت وجودها وبنيتها. بعد هذه الدراسة المقتضبة لنظام الجملة في اللهجة الماردينية أفضى البحث إلى جملة من النتائج:

- كشف البحث أنّ اللهجة الماردينية كغيرها من اللهجات تميل إلى التخفيف مثل التسكين الذي كثر في نظام جملتها.
- كثرة الإمالة في اللهجة الماردينية وهذه الإمالة في كثير منها لها أصل في العربية الفصيحة.
- الجملة الاسمية في اللهجة الماردينية توافق الجملة الاسمية في الفصيحة تبدأ بالابتداء ويخضع لقواعد الحذف والذكر نفسها إلا أنّ المبتدأ في اللهجة ساكن.
- الخبر له ثلاث صور مفرد وجملة وشبه جملة.
- لا توجد أداة للنفي سوى (مو، ما).
- تأتي ألفاظ العقود في اللهجة الماردينية في حالة النصب دائماً.
- تُستعمل الأسماء الخمسة في اللهجة الماردينية في حالة الرفع دائماً حتى إذا أضيفت إلى ياء المتكلم.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

- ابن عقيل، عبد الله، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، الطبعة: العشرون، القاهرة، 1980.

- حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، الطبعة: الخامسة عشرة، د.ت.

- الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، الطبعة: الثامنة والعشرون، بيروت، 1993.

- Abdülhadioğlu, Ahmet, Sözlü Kültür Bağlamında Mardin Arapça Atasözleri, Kriter Yayınevi, İstanbul, 2019.

بلاغَةُ الدُّعاءِ في الأدبِ الشَّعبيِّ الماردِنيِّ

سامر الكاطع

Dr.Öğr. üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, saamerone@gmail.com

مقدمة

عُنيت الشعوب منذ القديم بالحفاظ على تراثها من مختلف نواحيه، فهو مستودع ثقافتها وعاداتها وأخلاقها، مما يقوم عليه كيانها ويحفظ لها خصوصيتها ويُبرز سماتها التي تميزها عما سواها من الأمم والمجتمعات. وقد فطنت منظمة اليونسكو لأهمية الثقافة الشفهية منذ عام 1984 وشجّعت على تدوين التراث الشفهي وجعلته من المحفّزات الوطنية: (على اعتبار أن كل ماثور أو حكاية شعبية يرجع في أصله إلى بعض الحقائق المحددة في تاريخ الإنسان).¹

وقد لوحظ في الآونة الأخيرة اهتمام الدراسات الحديثة بتدوين التاريخ الشفهي (Oral History) ودراسته وبيان خصائصه وميزاته، ومن الطبيعي أن جزءا لا يُستهان به من الثقافة الشفهية قد ضاع بمرور الزمن نتيجة الإهمال والنسيان، فقد اعتمدَ في حفظه على الذاكرة الشعبية الجمعية فقط، وتناقلته الأجيال المتلاحقة شفويا، ولم يجد له من يقوم بتدوينه، لكنّ الكثير من الكنوز الأدبية والمعرفية للأدب الشفهي قد حُفّظت في ذاكرة الشعوب، ويُعدُّ هذا الحفوظ خلاصة التراث الشعبي لكل حضارة، ذلك أن: (هذه الذاكرة لا تحتفظ إلا بأقوى وأنقى ما مرَّ بها من تجارب ثقافية ودينية).²

¹ نبيل جورج سلامة، التراث الشفهي في الشرق الأدنى ومنهجية حمايته، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1986، ص58.

² عكاشة عبدالعال، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية/ التشريع، الدار الجامعية، بيروت، 1998، ص295.

ويمكن أن نضع تعريفا لهذا النوع من التاريخ فنقول: هو ذلك الفرع من علوم التاريخ الأدبي الذي يختصُّ بدراسة الموروث الشعبي الشفهي لحضارة ما أو منطقة ما، وتدوين العادات والأعراف والتقاليد الاجتماعية والثقافية السائدة لشعوب تلك المنطقة.

ومن بين تلك الثقافات الشفهية العريقة ثقافة منطقة ماردين أرتقلو في جنوب شرق تركيا، وقد شاء الله أن نقيم في هذه المدينة التي تتنفس جنباًها عبق الماضي وجلال التاريخ وعظمتها، وأن نتعرف فيها على عدد من الباحثين الأكاديميين المهتمين بتدوين ثقافة ماردين الشعبية، الذين حملوا على عاتقهم أمانة جمع هذا التراث الشفهي من أفواه أهليه وأصحابه من شيوخ هذه المدينة وعجائزها بغية تدوينه وحفظه للأجيال القادمة، ولعل في طليعة أولئك الباحثين الأخ الدكتور أحمد عبد الهادي أوغلو رئيس قسم اللغة العربية في جامعة ماردين أرتقلو الذي أنفق الكثير من وقته وجهده بغية إنجاز هذا المشروع الحضاري الاجتماعي الرائد، إيماناً منه بقيمة ما تركه الأجداد والآباء لأبنائهم وأحفادهم، وقد كان هذا البحث الذي نشره في كتابته استجابةً طيبةً لدعوةٍ كريمةٍ منه ليكون لنا نصيبٌ — ولو يسير — من الجهد المبذول لدراسة هذا الإرث الحضاري وتدوينه واستجلاء سماته ومضامينه وخصائصه الفنية.

أولاً: نظرة عامة في أقسام الأدعية وموضوعاتها:

من الطبيعي في أدب الدعاء أن تختلف مقاصد الأدعية وغاياتها تبعاً لموضوعاتها ومناسباتها، ويمكننا من خلال ما جمعناه من الأدعية أن نقسمها قسمين تبعاً لأغراضها:

الأول: في الدعاء بالخير:

ونلاحظ غلبة هذا الصنف من الأدعية لكثرة الحاجة إليه في المناسبات المختلفة، ولشيوعه على الألسنة، أما موضوعاته فيمكننا حصرها في الآتي:

1- بعض الأدعية المسنونة أو المأثورة التي لها أصل في الدين،³ وقد احتفظت به الذاكرة الشفهية بصورته الأصلية نادراً، أو بصورة قريبة جداً من أصله أحياناً، أو حرّفته الرواية الشفهية عن أصله غالباً.

2- أدعية متعارف عليها في الآداب والمناسبات الاجتماعية العامة: من ذلك مثلاً الدعاء بالستر والهداية والتوفيق والصحة والبركة وطول العمر.

3- أدعية في الرقية: ونلاحظ كثرة هذه الأدعية ودورانها على ألسنة الناس، لحاجتهم إليها في حالات المرض (العضوي أو النفسي) التي تعترى الإنسان، وهي صنفان:

أ- في الرقية من المرض:

ب- في الرقية من العين:

والثاني: في الدعاء بالشر:

ويغلب على هذا النوع البساطة في التعبير، والإغراق في العامية أحياناً، ومعظم أسلوبه يعتمد على التّهكّم والسخرية من المدعو عليه، لكنه لا يخلو من قيمة فنية سننيتها في موضعها من هذه الدراسة. أما موضوعاته فيمكننا حصرها في الآتي:

1- الدعاء بخراب الدار وتغيّر الأحوال وفقد الأحبة والهلاك والموت.

2- الدعاء على الظالم وتفويض عقوبته لله تعالى.

3- الدعاء في وجه الحاسد أن يرتدّ حسدُه عليه وعلى أحبّ الناس إليه.

4- الدعاء على طعام الآخر وشرابه.

³ نقصد بالمسنونة ما روي في السنة النبوية وبالمأثورة ما أثر عن السلف الصالح.

ثانياً: في تحليل الأدعية وبلاغة القول: (دراسة فنية)

أ- الدعاء بالخير:

- بعض الأدعية المسنونة أو الماثورة:

- دعاء الوضوء:⁴

" نَوَيْتُ أَدَاءَ فَرْظِ الْوُضُوءِ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، اللَّهُمَّ تَسْقِينِي مَيِّ كَوْثَرٍ، اللَّهُمَّ تَشْمَشْمِنِي رِيحَةَ الْجَنَّةِ أَوْ لَا مِنْ نِيرَانٍ، اللَّهُمَّ تَسْمَعْنِي سَوَاطِئَ إِبْلَالِ حَبَشٍ، اللَّهُمَّ تُحَرِّمُ شَعْرِي وَبَشْرِي مِنَ النَّارِ، اللَّهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي، طَهِّرْ قَلْبِي أَوْ نَوِّرْ قَبْرِي، اللَّهُمَّ إِتْلِبْ سُنِّي طَوْقَ مَنْ جِنَانٌ أَوْ لَا مِنْ نِيرَانٍ، اللَّهُمَّ تَكْتُبْ كِتَابِي بِيَمِينِي تَسْعُدْنِي وَلَا تَشْقِينِي، أَوْ لَا تَكْتُبْ كِتَابِي بِيَسَارِي مِنْ وَرَا ضَهْرِي، اللَّهُمَّ إِتْتَبَتْ قَدَمِي أَوْ قَدَمَ الْوَالِدِيِّ عَلَيَّ سِرَاطَ الْمُسْتَقِيمِ".

هذا الدعاء على طوله يراعي أركان الوضوء وسننه، فلكل منها دعاء مخصوص يناسب ذلك الركن، فإذا شرع في الوضوء ذكر النية ثم الشهادة، وإذا تضمض ذكر ماء الكوثر ودعا لنفسه بالشرب منه (ومن شرب منه شربةً لا يظمأ بعدها أبداً) وعند الغرغرة أو الاستنشاق يدعو لنفسه أن يشم رائحة الجنة (وإن ريحها لُشِمَ من مسافة كذا وكذا يشمها المؤمن) واستعاذ بالله من أن يشم رائحة النار التي توحى بالعذاب والهلاك، فإذا مسح أذنيه دعا أن يسمع صوت بلال الحبشي مؤذّن رسول الله، كناية عن زيارة مدينة رسول الله والصلاة في مسجده، وإذا مسح شعره دعا أن يحرم الله شعره وبشّره (جلده) على النار، وعند غسل الوجه يدعو أن يبيض الله وجهه (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ)⁵، وذكر بياض الوجه يقوده إلى النقاء والطهر فيدعو أن يطهر الله قلبه من الغفلة والمعصية والشرك وأمراض القلوب كافة، فيغدو أبيضاً ليناسب بياض الوجه وسائر الجوارح، وهذا كله سيعود عليه نوراً في قبره وأنساً وسكينة وطمأنينة. ثم حين يمسح رقبته يتمنى أن تطوق يوم القيامة بطوق الجنان الذي هو من نور، ويستعيد بالله أن يكون طوق رقبته من نار فيكون من الخاسرين، ثم إذا غسل ساعديه اليمين والشمال دعا أن يأخذ كتابه بيمينه فيكون من السعداء، وألا يأخذه

⁴ أثرنا كتابة هذا الدعاء وسائر الأدعية اللاحقة باللهجة الماردينية مراعاة لمنهجية البحث.

⁵ سورة آل عمران، الآية 106.

بشماله فيشقى (فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَذَا مَا أقرأُوا كِتَابِيَهُ)، (وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهُ).⁶ وأخيراً لما يغسل رجله يتذكر الصراط المستقيم وكم من الأقدام ستلّ عنه يوم القيامة فهوي في عقر جهنم، فيدعو لنفسه ولوالديه بثبات القدم واجتياز الصراط المستقيم، فاجتيازه يعني الفوز بالجنة والنجاة من النار.

وتأتي البلاغة هنا من مناسبة المقال للحال، فلكل ركن من أركان الوضوء ما يناسبه من دعاء، لكنه من جهة أخرى لا يراعي ترتيب تلك الأركان بشكلها المأثور في السنة الشريفة إذ نلاحظ تقدماً وتأخيراً في مراتب أركان الوضوء وسننه قد تكون من الراوي لا من الأصل، لأن من يستطيع التعبير عن كل ركن بدعاء يناسبه ويستحضر مع كل فعل مآله يوم القيامة لا يُعقل به أن يقع في هذا الخلط! مما يجعلنا نرجح أن التقديم والتأخير جاء من الرواية الشفهية المعاصرة لا من الأصل المحفوظ. فإذا حاولنا إعادة الرواية بما يتناسب مع أركان الوضوء في السنة فستصبح الرواية الصحيحة كما يلي: " نَوَيْتُ أَدَاءًا فَرَطَ الوُطُو، أَشْهَدُ أَنَّ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، اللهم تسقني مِي كَوْتَر، اللهم تَشْمَشْمِنِي رِيحَةَ الْجَنَانِ أَوْ لا مِنْ نيران، اللهم بَيِّطْ وَجِّي، طَهِّرْ قَلْبِي أَوْ نَوِّرْ قَبْرِي، اللهم تَكْتَبْ كِتَابِي بِيَمِينِي تَسْعُدْنِي وَلا تَشْقِينِي، أَوْ لا تَكْتَبْ كِتَابِي بِيَسَارِي مِنْ وَرَا ضَهْرِي، اللهم مُحْرَمٌ شَعْرِي وَبَشْرِي مِنَ النَّارِ، اللهم تَسْمَعْنِي سَوَاطِئَ إِبْلَالِ حَبِشْ، اللهم اِئْتَلِسْنِي طَوْقَ مَنْ جِنَانٌ أَوْ لا مِنْ نيران، اللهم اِئْتَبَّتْ قَدَمِي أَوْ قَدَمُ وَالِدِي عَلَيَّ سِرَاطُ الْمُسْتَقِيمِ".

وقد صحَّ من حديث الوضوء البسملُ ولفظُ الشهادتين، ودعاء: (اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين، اللهم اغفر لي ذنبي، ووسع لي في داري، وبارك لي في رزقي)، وذكر الإمام النووي أنَّ الدعاء على أعضاء الوضوء لم يجزئ فيه شيء عن النبي (ص)، لكنه قال: (يُستحبُّ فيه دعواتٌ جاءت عن السلف، وزادوا ونقصوا فيها، فالاحتمل مما قاله أنه يقول بعد التسمية: الحمد لله الذي جعل الماء طهوراً، ويقول عند المضمضة: اللهم اسقني من حوض نبيك محمد كأساً لا أظمأ بعدها أبداً، ويقول عند الاستنشاق: اللهم لا تحرمي رائحة نعيمك وجناتك، ويقول عند غسل الوجه: اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود

⁶ سورة الحاقة، الآيات 19 و 25

وجوه، ويقول عند مسح الرأس: اللهم حرّم شعري وبشري على النار، وأظّلني تحت ظلّ عرشك يوم لا ظلّ إلاّ ظلّك، ويقول عند مسح الأذنين: اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، ويقول عند غسل الرجلين: اللهم ثبتّ قدمي على الصراط، والله أعلم! ⁷.

وواضحٌ مما نقله الإمام النووي (ت676هـ). عن بعض الفقهاء أن الذاكرة الشعبية احتفظت بهذا الدعاء بصورة قريبة جداً من أصله، وتناقلته جيلاً بعد جيل، على مرّ سبعة قرونٍ أو يزيد، مما يؤكد لنا إمكانية احتفاظ الذاكرة الشفهية بالتراث الديني والاجتماعي والثقافي بصورة قريبة جداً من أصله، وهذا يضيف أهميةً على هذا الموروث الشعبي، ومصدقيةً على نتائج الدراسات التي تُعنى به وتُوصّل من خلاله لمرحلة تاريخية معينة أو ثقافة مجتمعية محدّدة. ويمثّل كتابنا هذا واحداً من تلك الدراسات التي يمكن الاطمئنان إلى نتائجها بناءً على ما تقدّم ذكره.

-وردُ الإمام أبي الحسن الشاذليّ:

"بِسْمِ اللّهِ بَابُنَا، (تَبَارَكَ) حَيْطَانُنَا، (يَس) سَقْفُنَا، عَيْنَ اللّهِ نَاطِرَةٌ إِلَيْنَا، إِبْ أَلْفٌ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّهِ لَا يُقَدِّرُ أَحَدٌ عَلَيْنَا".

نلمح في صيغة هذا الدعاء أنفاساً صوفية توحى بوصول التصوف إلى المنطقة وتأثر بعض السُكّان بأعلامه؛ فنحن نقرأ في (حزب البحر) للإمام أبي الحسن الشاذلي ما نصّه: "بسم الله بابنا، تبارك حيطاننا، يس سقفنا، كهيعص كفايتنا، حمعسق حمايتنا، فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" ⁸. وهنا ينتهي الدعاء الأول في (حزب البحر) ويبدأ دعاء آخر أوّله: "سِرُّ العرش مسبولٌ علينا، وعين الله ناظرة إلينا، بحول الله لا يُقدّر علينا، والله من ورائهم محيط" ⁹. وواضح أن الدعاء المذكور آنفاً هو تحريف أو اختصار يناسب الرواية الشفهية التي غالباً ما تروي الخبر أو الدعاء بمعناه لا بمبناه، ولعل راوي الدعاء قد خانت ذكّرتة فنسي

⁷ يحيى بن شرف النووي، الأذكار النووية، تحقيق محي الدين مستو، دار ابن كثير، ط2، دمشق، 1990، ص81

⁸ أبو الحسن الشاذلي، أورد الطريقة الشاذلية، تحقيق نوح حامي كمر، دار الزاهد، د.ط، عمّان، الأردن،

1997، ص17.

⁹ الشاذلي، أورد الطريقة الشاذلية، ص17.

النصّ الأصلي وأغفلَ من الرواية بعضَ أصولها، أو أنه خلطَ بين جزأين من الدعاء وأدخل بعضه ببعض فظهر كأنه دعاء واحد. وتغلب على نصّ الدعاء الرواية باللهجة الشعبية التي هي أبسط على العاميِّ من رصانة اللغة ومثانة أسلوبها وتراكيبها كقول الداعي: "عينَ الله ناظرةً إلينا، إبُّ ألفُ لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ الله بالله لا يقدرُ أحدٌ عَلَيْنَا".

هذا على مستوى النص المروي أما مصدر هذا الدعاء فإننا نفترض أنه وصل إلى ماردين عن طريق أحد أبنائها الذين زاروا مصر حيث يسكن أبو الحسن الشاذلي، أو الشام حيث أتباع الشاذلي كثيرون، ونقلَ الطريقة الشاذلية أو جزءاً من أدعيته وأورادها إلى ماردين، فشاعت بين أهلها وتناقلتها الألسن.

وأما السبب الذي حُفظ لأجله هذا الدعاء دون غيره من أوراد الطريقة الشاذلية فهو سهولة تراكيبه وقصر جُمَله ووضوح معانيه وعذوبة موسيقاه وشعبية ألفاظه (بابنا سقفتنا حيطاننا...) فيسهل على المتلقي حفظها.

- دعاء التسييح والتزيه لله تعالى، والحكاية المتضمنة للدعاء:

سُبْحَانَ مَنْ شَقَّ الْفَجْرَ، سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ سَيِّدَنَا مُحَمَّدَ الْبَدْرِ، سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ وادي العقيق، سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ لِمَالَةَ (النملة) الْحَمْرَال (التي) تَمْشِي عَ الطَّرِيقِ. فَاتِ النَّبِيِّ طَلَعُ ل (إلى) فَاطِمَةَ تَبْكِي، قَالَ لَا (لَهَا) بِنْتِي لَيْشُ تَبْكِينِ، فَاتِ لُو: أَبْكِي مِنْ قَبْرُ أَوْ عَمْتُو، أَوْ أَبْكِي مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ أَوْ حَسْبْتُ، مِنْ نَكَرُ أَوْ نَكِيرُ أَوْ حَسْبْتُ. قُلْ لَا (قَالَ لَهَا): إِطْلَعِي بِنْتِي لِبابِ الْجَنَانِ، قُولِي يَا حَتَّانُ يَا مَنَانُ، تَيْنْفَتْحُ فِي وَجْهِ أَبْوَابِ الْجَنَانِ، ل (الذي/من) يَقُولَا الْخَمِيسَ يَنْزِلُ فِي قَبْرُو أَنِيسَ، ل يَقُولَا الْجَمْعَةَ يَشْتَعَلُ فِي قَبْرُو سَمْعَةَ، ل يَقُولَا الْإِثْنَيْنِ يَحْجُ حَجَّتَيْنِ، ل يَقُولَا فِي الْعِيدِ يَمُوتُ شَهِيدُ.

بنية هذا الدعاء ربما تختلف عن بقية الأدعية لغاية يقصدها الداعي، فهو أشبه ما يكون بالحكاية المتضمنة للدعاء، يبدأ الدعاء بالتزيه والتقديس للخالق تعالى وبيان قدرته في الخلق، وكأنَّ هذه المقدمة تناسب ما سيأتي سرُّده بعدها، ولعلها مقدمة بديلة عن قول القاص أو الحكواتي: (كان يا ما كان)، فيذكر بعض آيات الله في خلقه، فقد شقَّ الفجر وخلق النبي محمد على صورة البدر في السماء بهاءً وجمالاً، وخلق وادي العقيق بالمدينة الذي تغنى به

الشعراء وهام فيه العشاق، ومن عظمة خلق الله أنه يخلق العظيم من المخلوقات كالفجر والبدر والأودية ويخلق الدقيق الصغير أيضا كخلقه النملة الحمراء الضعيفة التي يسمع دبيبها ويرى حركتها (اللي تمشي ع الطريق) وفي الأثر: إن الله يسمع دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء ، ونلاحظ كيف عبّر الفكر الشعبي عن ذلك كله بقوله بعبارة بسيطة ساذجة: (ماللة الحمرا اللي تمشي على الطريق)، وبعد أن استعرضت مقدمة الدعاء عظمة الخالق انتقل إلى سرد القصة الآتية التي ستعزز من وظيفة الدعاء في آخر القصة؛ فذكر أن النبي دخل مرة على ابنته فاطمة فوجدها خائفة باكية فسألها عن سبب بكائها واضطرابها فأجابته: الخوف من ظلمة القبر وعذابه وسؤال الملكين فيه، فصرف نظرها عن ذلك كله وراح يحدّثها عن الجنة ونعيمها وعلمها الدعاء الآتي الذي هو لبّ القصة وغايتها (يا حنان يا منان).

والقصة في هذا الدعاء تبيّن بعض أساليب التربية التي يستخدمها الوالد مع أولاد، وتوجّه إلى حُسن الظن بالله وتشجّع على التفكير الإيجابي البناء، وأن المسلم يجب أن يطيل الفكر ويدبّر النظر إلى الجنة ونعيمها لا إلى القبر وعذابه أو إلى النار وجحيمها، ففاطمة رضي الله عنها كما في الدعاء قد استغرقت تفكيرها في نواحي سلبية، فلما لاحظ أبوها عليها ذلك أنكره ووجهها للتفكير في النواحي الإيجابية، في نعيم الجنة وأنها أعدت للمتقين، من باب ترغيبها بالطاعات وتحفيزها على العمل بما تتطلبه الجنان من الصيام والقيام والصدقة وغير ذلك، وهذا الأسلوب مستخدم في القرآن الكريم ويسميه العلماء أسلوب الترغيب، فنرى كثيرا من الآيات القرآنية التي تُرغّب المؤمن بالجنة وتُشوّقه للعمل الصالح للفوز بها.

وهنا يختصّ الدعاء بأسماء وصيغ مخصوصة (يا حنان يا منان) وأيام معلومة (الخميس، الجمعة، الاثنين، العيد) وهذا من أثر الثقافة الدينية الشعبية التي تجعل لكل يوم ورده ودعائه، ولا يخفى التجنيس والسجع بين يوم الدعاء والجائزة المتحصّلة منه (خميس وأنيس، جمعة وشمعة، الاثنين وحجتين، العيد وشهيد).

-دعاء قضاء الحاجات بالصلاة على رسول الله:

اللهم صلّ على محمد ألفين ومئة، بعثنا لك للنبي والرسول هدية، أكر مرضى عنّا (إن كنا مرضى) الله يشافينا، وما عنا من خزينتو يعطينا، ووجه نبينا محمد يروينا، ووقت الموته يعفينا (يعفر لنا ويعفو عنا)، وجوّات الجنة يروينا (يُمَتِّعنا بالنظر إلى داخل الجنة)، لمكة والمدينة والعمرة والقدس يُودِّينا (يشير هذا الحديث إلى عادة كانت متأصلة في العرف الاجتماعي للحجاج؛ فلا بدّ للحاج بعد أداء المناسك وزيارة الروضة النبوية أن يمرّ في طريق عودته إلى القدس فيزور المسجد الأقصى أولى القبلتين وثالث الحرمين، ويسمّون ذلك تقديسا نسبةً إلى القدس)، مي زمزم يسقينا، المنزل يروينا(يقصد بالمنزل مقام إبراهيم عليه السلام) يا رب قربانك، إذا بقيتو طيبة ما شا الله، وإذا متو أشهد ألا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله (يعني اجعلني أموت على الإيمان وعلى كلمة التوحيد وعلى لفظ الشهادتين، وفي ذلك دلالة على الثقافة الدينية والمعرفة الفقهية لدى الداعي فقد جاء في الحديث: (من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة)،¹⁰ يا ربّ ملك خفيف وجسد نظيف ولسان فصيح وفراش نظيف بحرمة ملائكتك المرتضين، تا ينزلو على أمة العالمين المسلمين، تا ينزلو في الأيام المعلومة ناكر ونكير، ياخذوا حسابنا، كتابنا، يغلقون علينا بواب النيران ويفتحون علينا بواب الجنان، وجميع أمة العالمين المسلمين".

افتتح الدعاء بصيغة من صيغ الصلاة على رسول الله، وهذا من السنّة وفيه مَظَنَّةُ القبول لأن الصلاة على رسول الله واصلة مقبولة باتفاق العلماء، فيرجو المفتتحُ بها دعاءه أن يشمل القبول بقية الدعاء. وجعل الداعي الصلاة على الرسول هدية واصلة إليه. أما دلالة العدد فهو الكثرة والمبالغة، وليس خصوصية العدد، وقد تكون لفظة (مئة) للمناسبة والتجنيس بين (مئة وهدية). كما هو الحال في بقية ألفاظ الدعاء كمثل قوله (يشافينا- يعطينا، يسقينا ويروينا، خفيف ونظيف، النيران والجيران ، ...)

أما الملك الخفيف فهو كناية عن ملك الموت عزرائيل عليه السلام الموكل بقبض أرواح العباد، ويدعو أن ينزل عليه فيقبض روحه بخفة كما يفعل بالمؤمنين الصالحين (أمّا المؤمن

¹⁰ أخرجه أبو داود في سنّته، برقم (3116).

فتخرج روحه كأنها ريح طيبة) والجسد النظيف يشير إلى طهارة البدن (واللهُ يحبُّ المُطَهَّرِينَ)¹¹ واللسان الفصيح يقصد به أن يستطيع نطق الشهادتين بطلاقة وفصاحة دون تلعث أو خوف، وكُنِيَ بالفراش النظيف عن طهارة الثوب وربما ذهب أبعد من ذلك فقصد العفة. ثم ينتقل بالدعاء من تصوير ساعة الاحتضار إلى الساعات الأولى في القبر، ويصوِّر نزول الملكين الموكلين بالسؤال، ويشير بقوله: (الأيام المعلومة) إلى الأجل المحتوم، فلكلِّ أَجَلٍ كتابٌ ووقتٌ معلوم وساعةٌ لا تتقدَّم أو تتأخَّر، فيدعو أن يكون سؤال الملكين له يسيراً، وتكون عاقبته النظر إلى مقعده في الجنة. ونلاحظ في خاتمة هذا الدعاء الدعوة الإسلامية العامة للمسلمين عامة حاضرهم وغائبهم حيِّهم وميتهم (وجميع أمة العالمين المسلمين) وهذا من أثر الثقافة الشعبية الفطرية التي لا تعرف حقدا ولا تمييزاً بين مسلم وآخر، فتدعو لأمة محمد قاطبةً بالفوز بالجنة والنجاة من النار.

-دعاء السُّرِّ:

- يا ستار لا تكشف السُّطار، يا خالق اللَّيْلِ والنَّهارِ سَتَرْتِ ما مَظا أَوْ تَسْتُرِ ما بَقا.

(يا ستار لا تكشف الستار، يا خالق الليل والنهار سترت ما مضى و تستر ما بقى) نلاحظ على مستوى المضمون- لجوء الدائقة الشعبية العامة إلى الخالق سبحانه وتعالى والإنابة إليه، والداعي هنا لا يطلب مالاً أو جاهاً ولا خيلاً أو رجلاً، إنما يطلب السُّرِّ واللفظ والعفو والسلامة من مصائب الزمان، فالدعاء هنا محمّل بأثقال العبد وهمومه وهواجسه لكنها مخفية مُدرّجة في ثنايا الكلمات تناسب مقام التائب العائد برّبه الخجل من فعله، لذلك هو يومي ولا يُصرِّح ويرمز ولا يكشف، إنه وعيٌ شعبيٌّ جمعيٌّ لا شعوريٌّ أنّ الله مُطَّلِعٌ عالمٌ بكلِّ صغيرة وكبيرة ارتكبها هذا العبد فما الحاجة إذن إلى بسط القول وشرح الحال والله تعالى أعلم به؟ وهذا يميلنا إلى الجانب العقدي الشعبي القائم على التوحيد الفطري ومعرفة الله تعالى، إنه أشبه ما يكون بإيمان العجائز أو إيمان البدوي الذي تقوده الفطرة إلى وجوب التوحيد الخالص لله. وهذا يناسب الأدب الشعبي عامةً الذي يخلو من التكلف والصنعة، لكنّه لا يخلو من جودة المعنى وحسن العبارة ووضوح المقصد.

¹¹ سورة التوبة، الآية (108).

أما فنياً فنلاحظ غلبة الجانب الموسيقي على معظم الأدعية من خلال أسلوب السجع مثل (السطار والنهار، مضى وبقي ...) ومردُّ ذلك إلى الذائقة اللغوية الشعبية التي تميل إلى الموسيقى اللفظية، وتبتعد عن التعقيد اللفظي، أما على الصعيد المعنوي فنلمح الميل إلى وضوح المعنى مع ما فيه من تكثيفٍ وعمق، لا يقودان إلى الغموض والإبهام، لكنهما في الوقت نفسه يؤديان وظيفة جمالية عن طريق تحفيز ذهن المتلقي لفهم باطن النص واستجلاء مقاصده الكامنة في لفظه الموجز، كقوله: (لا تكشف الستار) يجعلنا نتساءل بفضول: ترى ماذا يوجد خلف هذا الستار أو الحجاب، وللمتلقي أن يتخيّل ذلك ويضيف إليه توقعاته ويصبغه بحاله وما يناسبه، إنه نصٌّ مفتوح إذن على تأويلات عديدة، ولعلّ ذلك هو سرُّ شيوعه وانتقاله شفهيّاً عبر الذاكرة الجمعية، إنه يخامر قلب كل شخص وحال كل إنسان، فمَنْ منا لا يطلب الستر ومن منا يتمنّى الفضيحة؟

وفي قوله: (وتستر ما بقي) فيه حُسن الظن بالله الذي تكرم وتفضّل على عبده في سالفات الأيام ولطف به وبأهله من حيث لا يعلم، أليس الله بقادرٍ على أن يُتمّ نعمته على هذا العبد ويختم له بالعفو والستر والأمان من الفضيحة على رؤوس الأشهاد يوم القيامة؟

(يا خالق الليل والنهار) هذا إقرارٌ من العبد بالربوبية والعظمة؛ فالليل والنهار آيتان عظيمتان من آيات الله، والداعي هنا يدعو الله بأحد أسمائه الحسنى (الخالق) ولاحظ المناسبة بين الليل والنهار وتعاقبهما والستر، فكأنّ النهار يكشف المستور والليل يخفيه، والعبدُ في تقلّب دائم بين حالين من الطاعة والمعصية التي تستوجب الستر كما يتعاقب الليل والنهار فيكشف هذا الفضائل بصبغه الأبلج ويستتر ذاك الفضائح بظلامه الحالك.

-دعاء الرزق الحلال والحث على العمل والنصر على العدو:

يا رَبِّي اجْعَلْ جوفنا نُورَ ولا تَنور، اللهم اجْعَلنا مَشْغولينَ ولا يَسْجُونِ (بَسْجُونِ: كلمة كردية بمعنى الكسلان والمسكين)، اللهم انصُرنا على قَوْمِ الكافِرِينَ، اللهم انصُرنا على جوفِ الدِّثْمَانِ (العدو).

يدعو لنفسه بالرزق الحلال الذي يملأ الجوف صحّةً وعافية، وعبر عنه بالنور لأنه طعام أهل الجنة، ويستعيد بالله من اللقمة الحرام التي تملأ الجوف ناراً، وكفى عنها بالنور لأنها طعام أهل النار. وبدأ الدعاء بطلب الرزق الحلال لأن اللقمة الحلال مناطٌ استجابة الدعاء كما جاء في الحديث: (ومطعمه حرام ومشربه حرام وغُدَيّ الحرام فأني يستجاب له)،¹² ثم شرع في القسم الثاني من الدعاء ومضمونه أيضاً مشتقٌّ من بعض حديث رسول الله (ص): (اللهمّ إني أعوذ بك من الهمّ والحزن، والعجز والكسل، والبخل والجبن، وضلع الدين وغلبة الرجال).¹³

والحديث عن الانشغال هنا يعني الدعوة إلى الجدّ والنشاط ونبذ الكسل الذي يُفضي إلى التواكل والعجز والضعف، والمناسبة واضحة بين شطري الدعاء، فالنشاط والهمة والعزيمة والقوة تقود جميعاً إلى قهر العدو وهزيمته.

ونلاحظ استعمال كلمة (پِسْوَكِين) الكردية وتعني الكسلانين، وهذا يؤكد تداخل وتداول هذا الأدب بين ثقافات مختلفة عاشت في المنطقة ذاتها فأثرت وتأثرت.

-دعاء للطائع والعاصي من أمة محمد(ص):

- يا ربي هننّ إقلوب الكسيين، أو افتح إواب العاصيين، يا امفرّج الفرّج فرّجا علينا أو على إمة محمّد.

ومعنى ألفاظ الدعاء كالاتي: هننّ بمعنى هننّ، قلبوا الهمزة نونا لحنّتها ولمناسبتها ومجاورتها ومشاكلتها للنون التي قبلها، الكسيين: يعني المكسوين، قلبوا الواو ياء للتخفيف ومناسبة الياء، من اكتسى يكتسي فهو مكسوّ، وقد يتبادر إلى الذهن سؤال: من هم هؤلاء المكسّون، وبم اكتسوا؟ ولعلّه يقصد صالحى الناس ومتقيهم، الذين غلبت عليهم الطاعة والصلاح، فصارت التقوى لباسهم الذي يُعرفون به، من قوله تعالى: (ولباسُ التقوى ذلك خير)¹⁴ يدعو لهم بأن يطيبوا عيشاً ويؤمنوا بالأبغوزهم برضا الله ورحمته.

¹² الحديث في صحيح مسلم برقم (1015).

¹³ الحديث في صحيح مسلم برقم (2706).

¹⁴ سورة الأعراف، الآية (26).

ولشروع الحسّ الإنساني لهذا الداعي فإنه يكمل شطر حديثه بالدعاء للعاصين من أمة محمد، أن يشرح الله صدورهم للإيمان، ويفتح قلوبهم بنور الهداية، بعد أن أغلقتها المعصية وأوصدت أبوابها بأقفالها المحكمة ويطلب الفرج لكلّ مكروبٍ من أمة الإسلام، إنه دعاء إنساني عام يخرج من قلب مُنعمٍ بالعطاء وحبّ الخير للخلائق جميعها، وتكرار هذه الدعوة الإنسانية العامة في أكثر من موضع يجعلها سمة عامة في أدب الدعاء الشعبي.¹⁵

ونلاحظ في هذا الدعاء والذي قبله (دعاء الرزق الحلال) الميل إلى شيء من الترميز والتعمية، لا إمعاناً في الغموض والإغراق، بل اعتماداً على فطنة المتلقي وذكائه، ومعرفته بتقاليب الكلام ومقاصد الألفاظ، وهذا يؤكد ما نذهب إليه من فرضية أن الأدب الشعبي في بعض جوانبه يكاد يضاهي الأدب الرسمي الفصيح في البلاغة والبيان، فمتذوقوه هم أنفسهم متذوقو العربية وأدبها، بل إنهم طالما متحوا من معينها وسقوا به قلوبهم الشعبية الدانية.

-أدعية متعارف عليها في الآداب والمناسبات الاجتماعية العامة:

-الدعاء بحفظ الأبناء ودوام برّهم:

- الله إِعِينْ أَوْ لَا يُفِرِّقْ جَنِينُ (الله يُعِينُهُ وَلَا يُفَارِقْ جَنِينَهُ):

دعاء له بعون الله له وأن لا يُفقدَه ولده أو لا يُفَرِّقَ بينه وبين ذريته، وعبر عن الولد بالجنين لأنه أشدُّ ضعفاً وأكثر حاجة إلى الرعاية والعون والعناية، وأشدُّ تعلقاً بالديه من الولد إذا كبر، لأن الكبير قد يستغني بنفسه عن والديه في قضاء حوائجِه وشؤونِه أما الجنين أو الرضيع فلا غنى له عن والديه، كما أن فراقه أوجعُ وأصعب! أما المناسبة بين الدعاء بعون الله له وبعدم مفارقتِه لولده فكأنها توحى إلى البر بالوالدين إذا كبرا، فمن وجوه عون الله للعبد أن يرزقه ذريةً صالحة تعينه إذا وهن عظمه واشتعل رأسه شيباً، وفيها تذكير لهذا الولد بوجود تعهد والديه بالعون والبر كما أعاناه صغيراً، والصبر على ضعفهما كما صبرا على ضعفه: (وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا).¹⁶

¹⁵ انظر مثلاً دعاء قضاء الحاجات.

¹⁶ سورة الإسراء، الآية (24).

-الدعاء بدوام العافية:

- الله يُعْطِيكَ العَافِيَةَ مِنْ قَدَلِ الجِيحِجِهِ تَمْشِي حَيْفِيهِ.

وهو دعاء بدوام العافية وقد ربطه القائل بدوام مشي الدجاجة حافية، ليدل على الديمومة والاستمرارية بأسلوب لا يخلو من اللطف والسخرية في التعبير تناسب شعبية المخاطب وبساطته، وهو توظيف طريف لما حوله من مظاهر الحياة في بيئته في الدعاء معتمداً السجع والموسيقا التي تكاد تكون سمة غالبية في أدب الدعاء الشعبي يحرص قائله عليه ويعتني به لما فيه من تسهيل حفظه وحسن وقعه في النفوس.

-الدعاء بالاستقرار وثبات الأحوال:

- يَا رَبِّي اجْعَلْ صَيِّفَنَا صَيِّفٌ أَوْ شِتِّينَا شِتَّة.

دعاء يعبر عن رغبة في الاستقرار وخوف من تقلب الأحوال (الذي هو من صفات البداوة والقروية، فالقروي لا يحب أن يغير مكانه أو يرحل عن موطنه إلا اضطراراً) وأن تأتي الأشياء في أوانها ووقتها فلا هي مبكرة عن موعدها ولا متأخرة، لأن الأحداث إذا وقعت في أوانها جاءت تامة النفع وإذا انعكست راح نفعها وذهب ربحها وربما انقلبت شراً وضراً على صاحبها، لذلك جاء في الأثر: (إنَّ الله إذا غضب على قوم جعل شتاءهم صيفا و صيفهم شتاء).

-الدعاء بالهداية والتهسير:

- عَبْدُكَ كُلُّ حَارٍ أَنْتَ إِذْلُو، شَغْلُو إِمْعَسَرَّ أَنْتَ إِثْلُو

ويعني: عبدك كلما حار فأنت تدله على طريق الصواب الطريق المستقيم، وهنا تجرّد من الحول والقوة إلى حول الله وقوته، والكلام نفسه الذي قلناه في تحليل الدعاء السابق ينطبق على هذا الدعاء من حيث المعنى والمبنى، وبلاغة هذه الأدعية الجامعة المعبرة تعلّمها أصحابها من مدرسة الحياة ومن خبرات الأجداد والآباء ثم من تجاربهم الشخصية وتجارب المحيطين بهم.

ونجدد القول: إن حفظ هذا التراث ووصوله إلى عصر التدوين (إن صحَّ التعبير) لم يكن عبثاً، لأن الذاكرة الجمعية لا تحتفظ إلا بما ينفعها ويؤثر فيها.

أمّا قوله: (شَغَلُوا إِمْعَسَرَ إِنْتَ إِحْلُو) تُحِيلُ قِطْعاً إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: (إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا)،¹⁷ فالعسر قد يكون بسبب الذنوب ويتطلب التوبة والاستغفار واللجوء إلى الله لحلّ العسير وتفريج الكُرْبَات. إنه توكلّ على الله ولاحظ المناسبة بين شطري هذا الدعاء؛ ففي الأول يتبرأ من حوله وقوته ويلجأ إلى حول الله وقوته، وفي الثاني يتوكل على الله ويفوض أمره إليه في العسر واليسر.

-الدعاء بالتوفيق وطول العمر:

-الله يوفِّقكُ أو يطوّلُ عمركُ:

لاحظ البلاغة في الدعاء على بساطته! فهو من الأدعية الجامعة ومفتاحه كلمة (التوفيق) فلم يحدّد الداعي شكل هذا التوفيق أو موضوعه، إنه توفيق عام يفتح للمتلقّي آفاق التأويل وملاء الفراغات بما يناسب حاله؛ فالعزْبُ يجد التوفيق في الزواج، والعقيم الذي لا ذريّة له يجده في الإنجاب، والطالب توفيقه في نجاحه، والتاجر في ربحه، والفلاح في ثماره ومحصوله، وهكذا تحتمل الكلمة أبعاداً وآفاقاً كثيرة فيصحّ وصفها أنها كلمة بليغة، وإذا استقرأنا الأدعية وجدنا في كل منها تقريبا كلمة مفتاحية جامعة يمكن أن تكون هي الحاملة لمعنى الدعاء والمعبرة عن مقصده.

ثم يجعل هذا التوفيق مصحوباً بطول العمر، لأن من حالفه التوفيق مع طول العمر فإنه فهو يستفيد بطول عمره في الزيادة من حسناته والإكثار من الطاعات، وهذا يدلّ على سعادة الدارين والفوز بالحُسْنَيْنِ، كما جاء في الحديث: (خيركم من طال عمره وحسن عمله).¹⁸

-دعاء للسّاقِي بالشّرْب من ماء الكوثر:

-طاسه حسن طاسه طول أو طاسه من فاطمة بنت الرّسول.¹⁹

¹⁷ سورة الانشراح، الآية (6).

¹⁸ الحديث في صحيح الترمذي برقم (2330).

هذا دعاء يبدو أنه يقال عند شرب الماء أو تقديمه للضيف كي يشرب، طول بمعنى تطول وأصلها تطال بمعنى (تحصل على، تنال، تكسب) فيدعو الشارب للساقى أن يشرب طاسة (كأسا) من يد الحسن رضي الله عنه سيّد شباب أهل الجنة، وطاسة أخرى من يد أمته البتول فاطمة رضي الله عنها، وهؤلاء هم أهل العبا آل بيت رسول الله، والشرب من أيديهم على حوض الكوثر يوم القيامة دليلُ الفلاح وعلامة النجاح وبارقة الفوز بصحبتهم في الجنة. على أن الطاسة العظمى التي لم ترد في هذا الدعاء هي شربة من حوض الكوثر من يد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يظماً شاربها بعدها أبداً.

-دعاء بالبركة والزيادة:

-اِحْتَمْرُ أَوْ زَيْدٌ كَمَا زَادَ الْقُرْآنُ عَلَيَّ صَدْرُ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ الْحَبِيبِ²⁰.

فيه دعاء ضمني بالبركة حيث تضع المرأة يدها على العجين داعية بالزيادة، وربط البركة والزيادة في الخبز بتلاوة القرآن أو الصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم له أصلٌ في الدين؛ فقد كثرت الأحاديث التي ذكرت زيادة الطعام والشراب إذا ذُكر اسم الله عليه. وهنا دخل الدعاء في تفاصيل الحياة اليومية من تحضير العجين وخبزه، مما يؤكد أن الدين عنصر أصيل في ثقافة شعوب هذه المنطقة.

-أدعية في الرقية: وهي صنفان:

أ- في الرقية من المرض:

-بسم الله الرحمن الرحيم، المَرَّةَ عَشَشْ، أَوْ الرَّجَالَ عَكَّشْ، أَوْ الْعِشَاءَ عَدَسْ، أَوْ الظَّيْفُ رَسُولُ اللَّهِ، أَيُّشْ شَعْلُو هَا الْوَجَعُ فِي جَوْفِ هَا الْفَرْسَةَ النَّبِيِّ، إِخْرَجْ يَا وَجَعُ، إِخْرَجْ اسْتَعْنَتْ عَلَيْكَ إِبْ أَلْفُ ال لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

وهذه رقية للغلام الصغير المريض، الذي أعياه المرض وأهكته فأفقدته القدرة على الحركة والنشاط، بعد أن كان صحيحاً نشيطاً يقفز ويلعب ويلهو وكأنه (فرس النبي) يُشبهه بتلك

¹⁹ Davut Orhan, Midyat Yöresel Arapçası (Muhalleme) ve Sözlü Edebiyatı, Adil Yayın, İstanbul, 2015, s. 71.

²⁰ Orhan, Midyat Yöresel Arapçası (Muhalleme) ve Sözlü Edebiyatı, s. 73.

الحشرة الصغيرة خفيفة الحركة زاهية الألوان كأنها الفراشة، ونلاحظ في بداية الدعاء وصفا لما آل إليه حال أبوي ذلك الطفل المريض، فالأم قد لزمت دارها لا تغادره فكأنه صار عشا لها تجلس فيه لمداراة طفلها المريض، لذلك عبر عن تلك الحالة بالفعل (عشش) أي جلست في عشاها، وعش المرأة بيتها، كناية عن لزوم المرأة دارها لا تبرحها.

أما الرجل فهو (عكش) أي مقطب الحاجبين كناية عن الحزن الدائم والقلق والخوف على مآل هذا الطفل المريض. ولما كان الأبوان على تلك الحال المزرية فقد أهملوا واجبات المنزل وحاجاته وبات عشاؤها مما لا يكاد يخلو بيت فقير منه ألا وهو (العدس) وهو طعام الفقراء والمساكين غالبا، فهما يعيشان على البركة والبساطة وكان ضيفهما رسول الله الذي لا يحب التكلف، وهذا يُشبه قول العامة عندنا: (بساط أحمدى) أي ليس فيه تكلف ولا حرج. ثم تُحتمم الرقية بالدعاء بخروج الوجع من جسد هذا الغلام بسر الاستعانة بقول: (لا حول ولا قوة إلا بالله)، وهذا تبرؤ من حول العبد وقوته، وتسليم أمره لله القوي القادر على أن يذهب تلك العلة ويشفي صاحبها.

ب- في الرقية من العين:

- عَ الكيكَ عَ الكيكَ، مَنْ عَيْنِ إِمَّكَ أَوْ أَبِيكَ، مَنْ عَيْنِ جِيرَانِ أَوْ مَنْ عَيْنِ زَوْزَانِيهِ، مَنْ عَيْنِ مُسْلِمِهِ أَوْ نَصْرَانِيهِ، مَنْ عَيْنِ الطَّيْفِ أَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ، مَنْ عَيْنِ الْجَارِ أَحَدٌ مِنَ النَّارِ، مَنْ عَيْنِ صَبِيهِ مُحْرَقَةٍ، أَوْ مَنْ عَيْنِ عَجُوزِهِ مَعْتُوقَةٍ، مَنْ عَيْنِ الزَّرْقَا، مَنْ عَيْنِ الصَّفْرَا، مَنْ عَيْنِ السَّوْدَا، مَنْ عَيْنِ لَطَلْعَتِ أَوْ مَا صَلَّتْ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ، دُولُ يَا نَفْسُ، دُولُ كَمَا لَذَالِ الْحَصَى مَنْ تَحْتَ إِقْدَامِ الرَّسُولِ.

وهذا الدعاء حرز للطفل الصغير تقوله الجدات على أحفادهن فتعيدهم من شر حاسد إذا حسد، ومن شر من نظر إليه نظرة استحسان وإعجاب دون أن يصلي على النبي (ص)، حتى لو كان هذا الناظر المستحسن أم الطفل أو أباه، وليس هذا بمستغرب، فقد يصيب الوالد ولده بعينه والوالدة كذلك.

ونبدأ بما بدأ به الدعاء من كلمة (ع الكيكَ ع الكيكَ) التي تبدو غامضة بعيدة السياق عن بقية جمل النص، لكن بعد الاستقراء والمقارنة مع أدعية مشابهة في آداب شعبية قريبة الثقافة

من أدب ماردين عثرنا على دعاء يقوله أهل مصر على الحاسد القريب نصه: (على التراب على التراب من عين الأحباب) يعني يذهب أثر عين الحبيب الذي نظر إليك نظرة يشوبها الحسد إلى التراب فلا يضُرُّ أحداً، ونلاحظ التلطف في الدعاء؛ فالداعي لا يُعيد ضرر الحسد إلى الناظر المستحسن لكن يحيله إلى التراب كي لا يصيب أحداً، لأنها عين الحبيب، وكذلك لا ننسى الإشارة إلى الجناس في الجملة (التراب والأحباب) الذي يُضفي أثراً موسيقياً جميلاً على العبارة يزيد في تقبلها من السامع، كما أن العامة قد تفتتح الدعاء بكلمات مخصوصة بقصد التجنيس والسجع ليس غير. فإذا عرفنا ذلك سهلَ علينا فهمُ معنى (ع الكيك عالكيك)، ذلك أن معنى الكيك هنا (الحلوى) التي تسمى باللغة الأجنبية (كيك أو كاتو) ولما كان الحاسد أو الناظر هو الأب أو الأم ممن لا يليق الدعاء عليهما، قال الداعي عندئذٍ: ليذهب أثر ما استحسنته في هذا الطفل إلى الحلوى (الكيك) فلا يضر العائن ولا المعيون. أي لا يصيب الطفل ولا أبويه. ولا نغفل أيضاً المناسبة الصوتية بين (الكيك وأبيك)، وبعد إيضاح المقصود من لفظة (على الكيك) زال الغموض واتضحت المناسبة بين مقدمة الدعاء ومتمته.

فإذا تركنا مقدمة هذا الدعاء وولجنا إلى متمته ومفرداته لاحظنا شمولية هذا الدعاء الحُرْز للقریب (الأم والأب) والبعيد (الضيف والجار) وللإنس والجان (زَوْزُه أو زُوزَانِيَه) نعتقد أنها أسماء مبهمه كناية عن الجن (ذَكَرَهُمْ وَأَنَاهُمْ) ولكل الأديان (مسلمة ونصرانية) فالحسد لا يعرف جنسا ولا عرقا ولا ديناً، ونلاحظ أيضاً الصور البيانية الجميلة فحده عين الضيف أحد من السيف لمعانا وبريقا، وعين الجار حامية تتطير شرراً أقوى من النار، أما (الصبية المحروقة) فهي المرأة العاقر التي لا تنجب فيحترق قلبها حزناً وكماً وحسداً إذا نظرت إلى من عندها الولد، و(العجوز المعتوقة) هي التي هجرها زوجها وتركها حرة عتيقة فلا حاجة له بها، لكير سنّها ويأسها من الولد (الإنجاب) كما قال تعالى حكاية عن زوج إبراهيم عليه السلام: (أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ).²¹ وتظهر العناية بالموسيقا والحرص على الجناس والتنغيم الصوتي وموافقة الفواصل في أواخر الجمل فيبدو الدعاء أشبه بالسجع (الضيف والسيف، الجار والنار، محروقة ومعتوقة).

²¹ سورة هود، الآية (72).

أما ألوان العيون التي ذكرت في هذا الدعاء فقد خصّ ألوانا من العيون عُرف عنها الحسد، لكن بنسبٍ متفاوتة، بعضها أشدُّ من بعض؛ فبدأ بالعين الزرقاء وهي مشهورة عند العامة في مختلف الثقافات الشعبية (والعامة لا يمدحون زُرقة العين ويتشاءمون من صاحبها)²² لأنها تصيب بالعين، وهي على الأغلب كناية عن عين الأحباب والأقرباء والأصدقاء المقربين، لذلك اشتهر في معظم الثقافات الشعبية تقريبا تعليق خرزة زرقاء اللون على صدر المولود ذرءاً لشرِّ عين الحاسد من زوّاره بزعمهم، وربما قصد بالعين الصفراء عين المريض الذي إذا نظر إلى الأصحّاء من حوله حسدهم على ما بهم من نعمة الصحة التي افتقدها، وهي في بعض الثقافات كناية عن عين الغرباء التي تكون أكثر تأثيراً وأشدّ بلاءً من عين القريب. وأما العين السوداء فهي على الأغلب عين الجان، وهي عندهم أشدّ العيون شراسةً وأذى. وفي آخر الدعاء رقية وحرزٌ من كل عين حاسدة تنظر إلى هذا المولود ولا تصلي وتسلم على النبي محمد.

ثم تدعو في النهاية (ذول يا نفس) أي زول والعامة عندهم تقلّب الزاي ذالاً، وهنا تدعو بزوال أثر هذا النفس الذي نفّسته تلك العين الحاسدة في الشخص المحسود فأصبح منفوساً أي محسوداً من غيره قد دخلت فيه زفراتٌ وحسراتٌ وآهاتُ الحاسد الذي يتمنى زوال النعمة من أهل هذا الغلام المحسود.

ب- في الدعاء بالشرّ:

-الدعاء بخراب الدار وتغيّر الأحوال وفقد الأحبة والهلاك والموت:

-البومه إتيح في بيتك:

من المعلوم أن العرب في الجاهلية كانت تتطير من البوم وهي عندهم رمز الخراب والدمار والفراق وهجر الأحبة، فلما جاء الإسلام حرّم الطيرة، لكن على ما يبدو بقيت هذه العادة الجاهلية في نفوس بعض المجتمعات، أو أنها مع مرور الزمن وقدم العهد تسرّبت من جديد إلى النفوس والمجتمعات. وواضح من هذا المثل أن التطير من البوم موجود عند أهل ماردين مثلهم مثل بقية شعوب الجزيرة الفراتية، فإذا أرادوا الدعاء على شخص يكرهونه قالوا: البومه

²² أحمد تيمور، الأمثال العامية، دار الكتاب العربي، ط2، مصر، 1956، ص364.

إتسبح في بيتك! يدعون عليه بتغيير حاله وخراب داره وفراق أحبته بالموت أو بالبعد عنه فتبقى داره حينئذ بلاقع وأطلاقاً مهجورة خاوية على عروشها قد هجرها أهلها فتسكنها البومة والغربان. ولو وقفنا على لفظة (تسبح) لوجدنا فيها دلالات كثيرة منها أن هذا البيت الواسع الفسيح (وسعة المنزل تدل على النعمة والغنى لأهله) قد أصبح مرتعاً وفسحة للبومة لا غير! فليس فيه إنسيّ واحد يزجر البومة فتخشاه، إنه دعاء بالشر الكامل والمصيبة الدهماء التي لا تُبقي ولا تدر.

-طوب (طوب: قذيفة) يقَع في بيتك:

وهذا كسابقه في المآل إلى الخراب والدمار، لكنه أقل بلاغة وأدنى سويّة، فالمباشرة فيه واضحة، وهو وأمثاله من الأدعية المتواضعة اللغاة والأسلوب والدلالة تضعف من فنية الأدب الشعبي وتؤيد رأي المشككين بجدوى تدوينه بله دراسته! وأعتقد أنه يجب تصفية الأدب الشعبي وتنقيته وفرز هذا النوع من الأدعية والأمثال وغيرها من فنون القول الشعبي وتنقيتها عن تلك التي ترتقي فنياً إلى مستوى يقارب الأدب الرسمي أحياناً، حتى لا يصبح دارس الأدب الشعبي كحاطب ليل، يجمع الغثّ والسمين والنافع والضار وهو لا يدري.

-الله يقَلبُ سرجك:

أي يُغيّر حالك من الأحسن للأسوأ فهو دعاء بالشر، فالسرج المعتدل كناية عن الحال الجيدة وأن الدنيا تسير معك كيفما أردت، وتُقْبَلُ عليك خاضعة راغمة، فكأنك فارسها المَعْلَمُ الذي يقودها أنى يشاء، أما قلبُ السرج فهو دعاءً بانقلاب الأحوال وإدبار الدنيا، وهذا يصاحبه عادةً الهُمُّ والحزن والكرب والضيق والفقر والفاقة، ويرافق ذلك كله الذلُّ والهوان وضعف الحال وغلبة الدّين وقهر الرجال، وقد استطاع هذا الداعي أن يعبر عن ذلك كله بجملة واحدة على ما فيها من إيجاز العبارة وعمق الدلالة، وتلك لعمري من بلاغة الأدب الشعبي وسماته الفنية.

-رَوْحَةَ بَلَا رَدّه:

دعاء على مَنْ نكره رؤيته ونتمنى فقده وغيبته وربما موته، فكلُّ روحٍ يلزمها ردّة أو أوبة إلا روحه الموت، وفي معلقة عبيد بن الأبرص قوله:²³

وكلُّ ذي غيبةٍ يؤوبُ
وغائبُ الموت لا يؤوب

أي لا يرجع من ذهابه، ولعلّ هذا الداعي أيضا يدعو على صاحبه بالموت لأن مَنْ يروح ولا يعود يلزم أنه مات أو افترسته الوحوش وابتلعه الطريق، وهذا يُشبهه عند أهل دِير الزُّور قولهم: (طوى به الدربُ) أي أضاعه ولم يوصله إلى غايته التي سار لأجلها، فهلك جوعا أو عطشا أو افترسته وحوش البراري، فكأنّ الدرب طواه أي ابتلعه. ونلاحظ مرة أخرى كما في معظم الأدعية حضور فنون البلاغة، فالطباق واضح في (روحة وردّة) والسجع ظاهر في أواخر الكلمتين، والتكشيف والإيجاز لا يخفى في الجملة المكوّنة من كلمتين لا غير، لكنها تحمل في طياتها الكثير من الدلالة.

-مقصوف العمر مدفون الجانّ (الروح)

دعاء بدنوّ الأجل واستعجال الموت يشير إليه صيغة اسم المفعول (مقصوف) فكأن المنية نازلة لا محالة تأخذ روحه أخذًا شديدًا كأنه القصف، وتدفعها دفنًا يغيّبها عن الناس فلا يبقى لها ذكر (مدفون الجان) ويبدو أن شرّ المدعوّ عليه وكيدَه وأذاه واقِعٌ على الناس فلا خلاص منه إلا بمثل هذا الدعاء الساحق الذي لا يترك أثرًا ولا يُبقي ذكرا.

-الدعاء على الظالم وتفويض عقوبته لله تعالى.

-أسلمن في إندٍ ويحدّ قهّار، موينام لا بالليل أو لا بالنهار.

هذا دعاء المظلوم المقهور يحيل ظالمه إلى الله كي ينتقم له منه، ويُشبههُ قولهم: (ينام الظالم وعين المظلوم لا تنام تدعو عليه). ولاحظ أنه دعا ربّه بصفة من صفاته تعالى مناسبة لحاله فهو مقهور مظلوم والله تعالى قهّار أي يقهر الظالم بنصرة المظلوم والقصاص له وأخذ حقه ممن ظلمه. وهذه المناسبة العجيبة بين حالة المتكلم واختيار الألفاظ المناسبة للمقام تدل على الرقي اللغوي والبلاغي الذي كان عليه أصحاب هذه الأدعية وقرب عهدهم باللغة ومفرداتها.

²³ عبيد بن الأبرص، ديوان، تحقيق عمر فاروق الطباع، دار القلم، د.ط، بيروت، ص13.

وفيه ملمح آخر هو أنك أيها الظالم إذا كنت قد فعلت ظلمك وخلدت إلى فراشك كي تنام قريبا منتصرا فيني أنا المظلوم قد أحلتُ أمرك إلى مَنْ لا تأخذه سِنَّةٌ ولا نوم ولا يغفل عن عباده يسمع آهاتِ المهجور ودعائه، ويقول: (وعزّي وجلالي لأنصرتك ولو بعد حين)،²⁴ إنها العقيدة الراسخة والإيمان الصحيح الكامل بالله تعالى.

ولعل من أهمية دراسة هذه الأدعية معرفة عقيدة أصحابها ومدى حضور الدين في حياتهم وتمكنه منهم، وتُظهر هذه الأدعية ومثيلاهما مجتمعا مؤمنا إيمانا فطريا راسخا لا يتزعزع ولا يتلوّن، وهذا يدل بلا شك على درجة العلم وكثرة العلماء والمدارس الشرعية في هذه المنطقة التي استطاعت أن تثقف الناس وتُفقههم في دينهم، وهذا ما تؤكدُه الحقائق والوثائق التاريخية، ثم إنها تشير إلى قدرة هذه الشعوب على الاحتفاظ بخصوصيتها اللهجية والثقافية وتطوير المصطلحات والتعابير الدينية لها والتعبير عن الحاجات الدينية والعقدية بلهجة محلية.

-الدعاء في وجه الحاسد أن يرتدّ حسده عليه وعلى أحبّ الناس إليه:

عُودُ فِي عَيْنِكَ، نَارُ فِي إِذْيَالِكَ، السَّمَا تَشْقَعُكَ وَالْأَرْضُ تَبْلَعُكَ²⁵.

(عود في عينك): وهذا دارج في كثير من الأدب الشعبي في الجزيرة الفراتية (عين الحسود فيها عود) يقال ذلك للحسود الذي يصيب بعينه الناس فهو دعاء لها بالعمى كيلا تنظر إلى أحد فتؤذيه، وهنا دليل أن الحاسد لا ينفع معه النصح ولا يُتقى شر عينه إلا بإصابتها وعمائها، لذلك جعل العود فيها إمعانا في أذيتها وأن الجزاء من جنس العمل؛ فكما أن عين الحسود تضع الرجل في القبر والجمل في القدر فلا شك أن مصير صاحبها العمى والشور.

(نار في إذْيالك): كلمة النار وحدها كفيلا باستحضار صورة العذاب في جهنم والحر والعطش وغير ذلك من المعاني السلبية المنفّرة، والداعي هنا يجعل هذه النار تتقد في أطراف ثوب خصمه (ذيالك) إيذانا بحرق جسده كله، والنار لا تأكل ذيل الثوب إلا إذا كان طويلا يمكن أن تمسك به النار، وطول الثوب مَظَنَّةُ العُجْبِ والكِبَرِ والفخر والتكبر على خلق الله، وهذه كلها صفات أهل النار، فانظر إلى بلاغة الداعي وقدرته على جمع المعاني الكثيرة في

²⁴ الحديث في سنن الترمذي، برقم (3598).

²⁵ Orhan, Midyat Yöresel Arapçası (Muhallemlî) ve Sözlü Edebiyatı, s. 77.

مفردات معدودة وقدرته على تصوير حالة هذا المدعو عليه وسوء طبعه وخلقه، ومدى غضب الداعي عليه وحنقه منه، إنها البلاغة في أجبى ثيابها.

(السَّمَا تَشْقَعُ وَالْأَرْضُ تَبْلَعُ): ذكرُ السماء والأرض هنا مع بعضهما يستحضر في ذهن السامع قصص العذاب التي ذكرها القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: (فَأَخَذْتُمُ صَاعِقَةً الْعَذَابِ الْهُونِ)،²⁶ وهذا حصل في حالة السخط وبقصد العذاب، وهنا استخدام الفعل (تشقق) أي تلقي عليه السماء صاعقة شديدة تحرقه فتذره رمادا، ثم لا يشفي الداعي غليله من المدعو عليه، فيتمنى أن يخنفي أثره من الأرض تماما فيدعو عليه بعد ذلك أن تبتلع الأرض ما تبقى من جسده، ويكون ذلك بالطوفان أو بالزلازل.

-الدعاء على طعام الآخر وشرابه:

-سَمٌّ أَوْ زُقْنُبُوتٌ:

دعاء بالشر والسوء على من يأكل أموال الناس بالحرام، ومن يستبيح طعاما أو شرابا ليس له فيعتدي ويطغى ويظلم الآخرين، أن يدخل هذا الحرام الذي أخذه على معدته سَمًّا وزقنبوتا، يقوده إلى الموت والهلاك، وهذا له أصل في الدين، (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا)²⁷ أما لفظه (الزقنبوت) فالغالب أنها محرّفة من لفظه (الزقوم) التي هي طعام أهل النار (إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ ﴿ طَعَامٌ الْأَثِيمِ ﴾).²⁸

ثالثا- في مصادر هذه الأدعية ومصادقيتها:

لا شك أن ضوابط البحث العلمي تدفعنا للسؤال عن مصادر هذه الأدعية ومصادقيتها، ومقدار ما اعترها من الحذف والزيادة والتحريف، كما هو الحال في الرواية الشفهية عامة، ومدى شيوعها وقدمها وخصوصيتها بالمنطقة وأصولها التاريخية، وغير ذلك من الأسئلة ذات

²⁶ سورة فصلت، الآية (17).

²⁷ سورة النساء، الآية (10).

²⁸ سورة الدخان، الآية (43، 44).

الصِّلة بتأصيل هذا النوع من الرواية الشفهية. والحق إن دراسة أنتربولوجيا التراث الشعبي هو علمٌ ضروري يساعده في التأصيل والتأريخ للأدب الشفهي ونسبته إلى أهله وبيئته التي نشأ فيها، وهو علمٌ مستقلٌّ عن البحث في السمات الفنية والموضوعية للأدب الشعبي، وما يعيننا نحن دارسي التراث الشعبي حالياً هو مادته لا أصلته، وعملاً إنما هو خطوةٌ تاليةٌ للتأصيل وليست سابقةً له، ونحن نفترض مُسبقاً أن ما وصل إلينا من أدب شعبي هو بالفعل تراث شعبي أصيل يمكن أن تقوم عليه الدراسات العلمية ذات الصلة، لكننا لا ننكر قطعاً أن ثمة خطوة سابقة لعمَلنا يجب أن يضطلع بها المختصون بأدب كل منطقة على حدة، فيتحققون من أصالة ذلك التراث بالطُّرق العلمية المعتمدة. نقول ذلك استباقاً للسائل: كيف تحققتُم من أصالة هذا التراث الشعبي وصحة نسبته لمنطقة دون أخرى، وهذه إحدى الإشكالات الحقيقية التي يواجهها البحث في التراث الثقافي الشعبي العالمي، خاصة أن الثقافات اختلطت فيما بينها ودخلت بعضها في بعض وانتقلت من بيئة إلى أخرى بفعل الهجرات والتجارة والمصاهرة والكوارث الطبيعية وغير ذلك، ومن يزعم أن التراث الشعبي في منطقة ما هو تراثٌ أصيلٌ صافٍ نقيٌّ لا تشوبه شائبة، فدعواه باطلة بلا ريب! والصواب أن نؤمن بنظرية التراث الإنساني العام، ونبحث في خطوطه العريضة المشتركة وخصائصه الإنسانية العامة أولاً، ثم بعد ذلك نمضي في تتبع خصوصية أدب شعبي دون آخر في منطقة دون أخرى، دون أن نُغفل السلوك الاجتماعي الإنساني المشترك.

ولعلَّ الشاهد الوحيد الذي يدعم حُجَّةَ مَنْ يزعم بخصوصية الأدب الشعبي لمنطقة ما، هو شيوع هذا الأدب بأصنافه المختلفة على السنة أهل تلك المنطقة وتمثّلهم به في أفعالهم وأقوالهم في عُدُوهم ورواحهم، فهذا قد يعضد صحة نسبة هذا التراث لهم أو على الأقل يُرجِّح فرضية شيوعه بين ظهرانيهم منذ فترة بعيدة جعلته جزءاً من تكوينهم الثقافي، حتى لو لم يكن فعلاً قبل ذلك من ثقافتهم الشعبية الشائعة.

رابعاً: نتائج البحث والتوصيات:

- إنَّ أحد أهم أسباب الحفاظ على هذا الموروث الشعبي عامةً على اختلاف أجناسه (أدعية وأمثال وأهازيج وقصص) هو أنه يشكل جزءاً من كينونة كل إنسان

وخصوصيته، لذلك يشعر كل شخص أنه مسؤول عن حفظه ونقله لمن بعده، لأنه أدبٌ اجتماعيٌّ عامٌّ يناسب الجميع ويعبر عن أحوال ومشاعر الناس كافةً.

- لاحظنا كثيراً من الشبه بين الأدعية الشعبية الماردنية ومثيلاتها في مناطق الجزيرة الفراتية في الفكرة عامة وفي المضمون غالباً وفي بعض المفردات أحياناً، مما يدل على أن الأدب الشعبي في ماردن متشابه ومشارك في معظمه مع أدب الجزيرة الفراتية وامتداده في الأقاليم المجاورة في تركيا والعراق وسوريا، وهذا يعطي أهمية إضافية لهذا الأدب لأنه إقليميٌّ ممتدٌ وليس مناطقياً ضيقاً، ومن جهة أخرى يضيف مصداقية على الرواية الشفهية التي تعتبر المصدر الأول - إن لم نقل الوحيد - لمثل هذا النوع من الآداب، فرواة هذه الأخبار في الغالب ثقاة حافظون ضابطون، مع أننا لا ننكر وجود بعض التحفظات أو الفروقات والاختلافات في الرواية بين راوٍ وآخر، التي لا تخلو منها الرواية الرسمية للأدب العربي الفصيح منذ العصر الجاهلي، فكيف بالأدب الشعبي الذي تناقلته الذاكرة الجمعية الشعبية جيلاً من بعد جيل.

- إن هذه الأدعية الواردة في الأدب الشعبي تعطي تصوّراً واضحاً وواسعاً للمعتقدات الدينية والعادات الاجتماعية والأطر الثقافية التي كانت وما تزال راسخة في أبناء هذه المنطقة بنسبٍ متفاوتة، ويمكنُ الباحثين من معرفة البيئة الثقافية والدينية والاجتماعية التي قامت على أساسها هذه المجتمعات، ويعطي الفرصة لدراسة ومقارنة أثر الموروث الثقافي الشعبي في الأجيال المعاصرة ومدى الاختلاف في العادات والسلوك الاجتماعي والمعتقد الديني بين جيل الأجداد والآباء وجيل الأحفاد.

- لاحظنا في بعض الأدعية ولاسيما الدينية منها²⁹ خلطاً في الرواية، وتقديماً وتأخيراً نعتقد أن سببه الراوي الحالي وليس الأصل الشفهي الذي أخذ عنه، فبعض من قبلناهم وسمعنا روايتهم قد تقدّم بهم العمر، ويحتمل منهم السهو والنسيان، وهذا

²⁹ دعاء الوضوء، وحزب البحر لأبي الحسن الشاذلي.

يؤكد ضرورة الإسراع في تدوين هذا المأثور الشعبي الثقافي خشية عليه من زيادة تحريفه وابتعاده عن الأصل بمرور الوقت وتقادم العهد.

- غلبَ على الذائقة اللغوية الشعبية الميلُ إلى العناية بالموسيقى اللفظية، من خلال أسلوبَي السَّجع والجناس، أمّا على الصعيد المعنوي فظهر جلياً الحرصُ على وضوح المعنى مع ما فيه أحياناً من تكثيفٍ وعمق، لا يقودان إلى الغموض والإبهام، لكنهما في الوقت نفسه يؤديان وظيفةً جمالية عن طريق تحفيز ذهن المتلقي لفهم باطن النص واستجلاء مقاصده الكامنة في لفظه الموجز.

- يكاد الأدب الشعبي يخلو من التكلّف والصنعة، لكنّه لا يخلو من جودة المعنى وحسن العبارة ووضوح المقصد.

- لا نبالغ إذا قلنا إن الأدب الشعبي في بعض جوانبه يكاد يضاهي الأدب الرسمي الفصيح في البلاغة والبيان، فمتذوقوه هم أنفسهم متذوقو العربية وأدبها، إذ طالما متحوا من معيها وسقوا به قلوبهم الشعبية الدانية.

- يجب تصفية الأدب الشعبي الشفهي وتنقيته، إذ ليس كلُّه سواء، ففيه الجيد الذي علينا جمعه ودراسته والعناية به، وفيه الرديء الذي يجب تنحيته وعزله وإهماله، حتى لا يصبح دارس الأدب الشعبي كحاطب ليل، يجمع الغثّ والسمن والنافع والضار وهو لا يدري.

- لا نشك أبداً أن ما دوّناه في هذا البحث من أدعية شعبية موروثه هو جزء يسير جداً من أدب الدعاء الشعبي في ماردين، وأن ثمة كثيراً من الأدعية والابتهالات لم تصل إلى أيدينا بعد، وينبغي على الباحثين المهتمين بهذا الشأن العملُ الجادُ لاستكمال جمع هذه الآداب والأدعية من أفواه رواتها من كبار السن من الشيوخ والعجائز الذين احتفظت ذاكرتهم بعدد غير قليل منها، ونبّه إلى أهمية الإسراع في هذا العمل ونصح بتبنيه من قِبَل المؤسسات الثقافية والأكاديمية لأنه يمثل كنزاً شفهيًا مهمًّا يكشف للعالم ثقافة هذه المنطقة وحضارتها ويحفظ للأجيال القادمة تراثها الثقافي الذي تبتعد عنه رويدا رويدا نحو ثقافات وافدة عابرة للقارات لا تنتمي

إلى بيئتنا وخصوصيتنا الثقافية. من هنا يبرز الدور البناء الذي يقدمه بعض الباحثين من أبناء هذه المنطقة الواعين لقيمة هذا التراث الغيورين على حفظه الخائفين من ضياعه بموت رواته وحملته، ومن هذا الباب الواسع كان حرصنا على المشاركة في إعداد هذا الكتاب والمساهمة ببحثنا هذا فيه، لنؤدي واجبا علميا وأخلاقيا نحو هذه المنطقة التي تشبه الى حد بعيد ديارنا الفراتية التي نتنفسُ عقبَ فراقها من أعالي قلعة ماردين الشاخحة.

بقي أن نقول ونحن نُلملمُ أوراقَ هذه المطوية إيداناً بنشرها: إن جزءا كبيرا مما جاء في هذا البحث هو اجتهادات شخصية ومحاولات جادة لتفسير مضامين هذه الأدعية ودلالاتها اعتمادا على مقابلات مع بعض أهل ماردين لمعرفة فهمهم لمناسبة هذه الأدعية ودلالة ألفاظها من جهة، ثم محاولة مقارنة هذه الأدعية بمشائلا من ثقافة منطقة الجزيرة الفراتية، فإن أصبتُ في الفهم والتحليل فذلك فضلٌ من الله، وإن أخطأت وجانبت الصواب فمن نفسي أولاً، ثم من خصوصية الأدب الشعبي وطبيعته ثانيا، الذي يحتاج درسه إلى مزيد من التعمق والتأمل والمخالطة لأهله والصبر على تحليله وفهمه، وهذا ما نَعقِدُ العزمَ على فعله في قابل الأيام إن شاء الله.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- كتب صحاح الحديث النبوي.
- ابن الأبرص، عبید، دیوانه، تحقیق عمر فاروق الطباع، دار القلم، د.ط، بیروت، د.ت.
- تیمور، أحمد، الأمثال العامية، دار الكتاب العربي، ط2، مصر، 1956.
- جورج سلامة، نبیل، التراث الشفهي في الشرق الأدنى ومنهجية حمايته، منشورات وزارة الثقافة السورية، د.ط، دمشق، 1986.
- الشاذلي، أبو الحسن، أورايد الطريقة الشاذلية، تحقیق نوح حاميم كلر، دار الزاهد، د.ط، عمّان، الأردن، 1997.
- عبدالعال، عكاشة، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية/ التشريع، الدار الجامعية، د.ط، بیروت، 1998.
- النووي، یحیی بن شرف، الأذکار النووية، تحقیق محي الدين مستو، دار ابن كثير، ط2، دمشق، 1990.

- Orhan, Davut, Midyat Yöresel Arapçası (Muhalleme) ve Sözlü Edebiyatı, Adil Yayın, İstanbul, 2015.

الأغنية الشعبىة والحدائيات والتهوديات فى ماردين

Ahmet ABDÜLHADİOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, ahmetabdulhadioglu@gmail.com.

محمد شوش

Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, shoush451@gmail.com.

مقدمة

الأدب الشعبى بأنواعه المختلفة تراث وميراث للأجيال، ناقل نبض الحياة كما هي بلا تزيين أو تنميق أو فلسفة تحتاج شرح ومعاناة، بسيط بساطة أهله وقائله، سمرهم وطعامهم وشربهم ونومهم ولعبهم وجلّ حياتهم كتاب سردي بسيط بلغة أصحابه، ودليل على حياة اللّغة وتطور ألفاظها وميلها إلى السّهولة بحسب طبيعة المكان والزمان؛ لتغدو مرجعاً تاريخياً، ومصدرًا لحياة أهلها في حقبة زمنية وبقعة جغرافية محدّتين.

وتنتشر آداب شعبية متشابهة بين أصحاب اللّغة الواحدة وإن تعدّدت لهجاتها، وإن اختلفت ألفاظها فإننا نشعر بروح واحدة وثقافة محدّدة تسريان فيها حيثما سارت. كُثرت تعريفات الأدب الشعبى وشروطه، إلا أننا نستطيع أن نعرّف الأدب الشعبى بأنّه: (قول أدبيّ متداول، يعبر عن وجدان الشعب والجماعة، بلغتهم الخاصّة).

وهنا نتحدث عن الأغنية الشعبىة والحدائيات والتهوديات فى الأدب الشعبى فى ولاية ماردين هذا الأدب له خصوصيته ومذاقه الخاصّ به كما سنبيّن فى هذه الدراسة.

المبحث الأول: الأغنية الشعبية:

الأغنية الشعبية هي: "الأغنية المرددة التي تستوعبها حافظة جماعة تتناقل آدابها شفاهاً، وتصدر في تحقيق وجودها عن وجدان شعبي".¹ وللأغنية الشعبية دورها في ترسيخ الثقافة والتراث حقبةً زمنيةً وفي منطقة جغرافية، تتناقلها الأجيال، وتحمل معها السلوكيات والآداب والفولكلور السائد بسهولة على ألسنة الكبار والصغار، الذين يعتبرون هذه الأغاني تراثاً غنياً وجب عليهم حفظه والمحافظة عليه ونقله من جيل إلى جيل، فعلى الرغم من كثرة الأغاني الحديثة إلا أن فرحة الماردنيين لا تكتمل إلا بأغنية تراثية في أعراسهم، يتناغم معها الناس جميعهم، يطربون لها ويعيشون حاضرهم بتراث ماضيهم.

خصائص الأغنية الشعبية الماردينية:

1. الشبوع بين أفراد الجماعة الشعبية.
2. الشفاهية في التداول.
3. المرونة التي تجعلها قابلة للتعديل لتناسب متغيرات الواقع.
4. الموسيقى الشعبية.
5. الأغنية الشعبية مجهولة المؤلف أو المؤلف متجاهل.²

من نماذج الأغنية الشعبية المتداولة في مدينة ماردين:

1. كَانَ فَيُو زَمَانُ أَقُولُ لَلْفَلَكُ وَرَكَ (وَرَكَ: كلمة تستعمل لعدم المبالاة بالشيء)
لَمَنْ بَرَمَ الزَّمَانُ عَلَيَّ.
أَفْرُ أَوْ أَفْعُدُ عَلَيَّ إِجْنَاخَ الْبَرْكَ

¹ أحمد علي مرسى، الأدب الشعبي وفنونه، وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص144.

² ينظر: فوزي العنتيل، بين الفولكلور والثقافة الشعبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978، ص 259.

أَوْ أَقُولُ وَي وَي وَهْ عَلَى ضَرْبَةِ الْفَلَكِ

2. فَتَو عَلَى الشَّبَاكِ أَوْ أَرَيْتُوا مَحْلُولَةَ الشَّعْرِ (فات على: مرّ ب، أَرَيْتُوا: رأيتها)

وَقَلْتُوا لَا: مَنْ أَنْتِ؟ قَات: أَنَا أَكْوِي قُلُوبَاتِ الْعَاشِقِينَ بِالْحَمْرِ (قَلْتُوا لَا: قَلْتُ لَهَا، قَات: قَالَتْ)

3. جَارٌ أَوْ جِيرَانٌ، فَسَقٌ أَوْ فُجُورٌ

رَوَاحٌ أَوْ مَجُوءٌ، سَلَّهُ أَوْ رَدَّهُ (رَوَاحٌ أَوْ مَجُوءٌ: ذَهَابٌ وَإِيَابٌ)

أَهْلٌ أَوْ قَرَايِبٌ، هَبُّ أَوْ بَكَاءٌ

قَتْلٌ أَوْ ضَرْبٌ، بِنَهَارٌ أَوْ بِاللَّيْلِ (بِنَهَارٌ: بِالنَّهَارِ)

مِنَ الصَّبِّ وَالْمَسَا، صَبَحٌ أَوْ مَسٌّ

عَشَقٌ أَوْ مُحَبَّةٌ، رُوحٌ أَوْ تَعْنٌ (تَعْنٌ: تَعَالٌ)

إِطْلَعٌ أَوْ إِنْزَلٌ، تَقْطِئِي أَوْ تَمْطِئِي

مَرَّةٌ أَوْ رَجَالٌ، إِثْنُهُ أَوْ ذَكَرٌ

إِنْسٌ أَوْ جِنْسٌ، رَاسٌ أَوْ عَقَبٌ

كَيْلٌ أَوْ إِهْمَارٌ، إِطْلَعٌ أَوْ إِثْلُجٌ

عَلَى أَوْ عَدَّهُ؟ أَشْجِيهِ أَوْ خَزَمْتَجِيهِ (أَشْجِيهِ: طَبَاخَةٌ، خَزَمْتَجِيهِ: خَادِمَةٌ)

4. مَهْلًا بِنَاتِ اللَّحْمَدِيِّ مَهْلًا بِنَاتِ الصَّوْرِ (اللَّحْمَدِيُّ: قَرْيَةٌ قَرِيبَةٌ مِنْ مَدِينَةِ الصَّوْرِ).

كَلَّنٌ بِوَيْشِيٍّ حَمْرٌ تَحْتَ الْعَرَبِ يَسْرُونَ.³ (كَلَّنٌ: كَلَّهَنْ، بِوَيْشِيٍّ: كَلِمَةٌ فَارْسِيَّةٌ تَعْنِي الْوَشَّاحَ)

الْعَرَبُ: نَوْعٌ مِنَ الْخَشَبِ)

5. إِخْتِي أَوْ خَوَاتِي لَا إِتْلُومُونِي فِي إِمْحَبَّتِي

³ المقابلة الشفهيّة مع نورثان جيّلان، عمرها: 70 سنة، ماردین، 11.08.2018.

هوه ابن عمِّي وَأَنَا كُنْتُ دَلَالْتُو (دَلَالْتُو: محبوبته)

هوه صيَّادواني وَأَنَا حَجَلْتُو. 4 (صيَّادواني: صيَّاد الطيور).

6. فُتُو عَلَيَّ بَيْتُ أُبُوكُ أَوْ سَمَعْتُ إِذْمُونِي (إِذْمُونِي: يذموني).

تَ أَحْمَلُ لِحَاظَرُ عَيْنِيكَ عَلَشُ لِ قَالُولِي. 5 (تَ أَحْمَلُ: سأتحمل، لِحَاظَرُ: من أجل، عَلَشُ: الغيبة)

7. إِحْمَلِي جَنْطَايَتِي لِبَابِ الْمَشْكِيَّه (جَنْطَايَة: كلمة تركيَّة تعني المحفظة، بَابِ الْمَشْكِيَّه: محلَّة في ماردين).

أَوْ لَا تَبْكِيْنِ عَلَيَّ عَيْنِكَ عَلَيَّ الْعَجِيَّه. 6 (الْعَجِيَّه: الجارية)

8. نَزَلْنَا لَ وَدِي الْعَمِيْقُ، وَالسَّمْبَلُ غَطَّانَا

إِطْبُورُ الْحَجَلُ كُلُّ قَوْقَوَا، بَكِّيُو أَوْ بَكَّوْنَا. 7 (قَوْقَوَا: غناء الحجل)

9. الْكَمْتَرُه فِي شَاقَا، وَالْبَلْبِيلُ إِتْصِيْحُ

دَارِ الْفَلَكُ عَلَيْنَا، أَوْ كُلِّ النَّاسِ رَاحُوا فِي كَيْسٍ. 8 (فِي كَيْسٍ: في مكان أو في اتجاه)

10. رَحْتُو تَطْلُبُ بَنْتُ مِنْ الصَّوْرُ (الصَّوْرُ: بلدة قريبة من ماردين).

إِمَّا كُلِّ قَاتٍ أَنَا مَا أَعْطِي بَنْتِي (إِمَّا: أمها، كُلِّ قَاتٍ: كانت قد قالت).

لِ مَا يَكُونُ إِمُهَنْدَسُ أَوْ يَا دَخْتُورُ (دَخْتُورُ: طبيب).

كُلِّ قَالٍ أَنَا لَا مِهَنْدَسُ وَلَا دَخْتُورُ

بَدِّي هَرَبَا بِالزَّوْرُ. 9 (بِالزَّوْرُ: غصبًا)

4 المقابلة الشفهيَّة مع نَزْلِيَّة أَرَاذُ، عمرها: 73 سنة، يَشْلِي، 18.03.2017.

5 المقابلة الشفهيَّة مع نَزْلِيَّة أَرَاذُ، عمرها: 73 سنة، يَشْلِي، 18.03.2017.

6 المقابلة الشفهيَّة مع نَزْلِيَّة أَرَاذُ، عمرها: 73 سنة، يَشْلِي، 18.03.2017.

7 المقابلة الشفهيَّة مع نَزْلِيَّة أَرَاذُ، عمرها: 73 سنة، يَشْلِي، 18.03.2017.

8 المقابلة الشفهيَّة مع نَزْلِيَّة أَرَاذُ، عمرها: 73 سنة، يَشْلِي، 18.03.2017.

11. يا نَجْمَةَ الصَّبْحِ سِرِّي عَلَى الْبَلَدِ سِرِّي

أَوْ سَلَمِي عَلَى إِمِّي وَأَبُوي أَوْ كُلِّ مَنْ أَرَيْتِي لِي

وَيَا نَجْمَةَ الصَّبْحِ سِرِّي مَعَ الْقَمَرِ سِرِّي

أَوْ سَلَمِي عَلَى حَبَابِي أَوْ كُلِّ مَنْ أَرَيْتِي لِي.

12. إِمِّي قُومِي تَفَرَّجِي، ماما قُومِي مِنَ النَّوْمِ (تَفَرَّجِي: شاهدي)

ماما قُومِي تَفَرَّجِي الْغَزْلَانَ سِرِّي يَسْرُونُ

يَسْرُونُ سِرِّيهِ خَفِيهِهِ إِغْرَابُ أَوْ سَكَنَنْ مَوْ هَوْنُ. (إِغْرَابُ: غرباء، مَوْ هَوْنُ: ليس هنا).

13. كُنْتُ فِي دَارِ بَيْتِ أَبُوي شامه وَشَمَامه (شَمَامه: نوع من البَطِيخِ الصَّغِيرِ).

أَوْ رَحْتُ لَ بَيْتِ الْحَتْنِ أَوْ صَرْتُوْلُنْ خَدَامَه (صَرْتُوْلُنْ: صرت لهم).

أَوْ كُنْتُ فِي دَارِ بَيْتِ أَبُوي قَلْعَةَ أَوْ حَوْلًا قُصُورُ.

أَوْ رَحْتُ لَبَيْتِ الْحَتْنِ أَوْ صَرْتُ جِسْرُ مَكْسُورُ.¹⁰

14. أَيِّشُ بِيكَ ذُلُولُ أَوْ مَلُولُ وَمُنْهَدَّةُ تَنْهَدُكَ (مَلُولُ: حزين، مُنْهَدَّةُ: مطرقة كبيرة).

تَعْشَقُ بَنَاتِ الْعَرَبِ وَإِثْمَانُ مَا عِنْدَكَ.

أَيِّشُ بِيكَ ذُلُولُ أَوْ مَلُولُ أَوْ إِيدِكَ عَلَى خَدِّكَ.

أَوْ سَلَّيْتِي بِمُحَبَّتِكَ خَائِنُ مَا تُخَافُ رَبَّكَ.¹¹

15. غَرْبِي كَرْبِي، نَارِي وَدُخَانِي.

أَيِّمَتْ تَتَخَلَّصُ غَرْبِي وَتَعُودُ لَ أَوْطَانِي (أَيِّمَتْ: متى، لَ: إلى).

هو يَأْ حَرْبِيهِ وَالْغَرْبِيهِ مَوْ طَيِّبِيهِ (هو: حرف نداء بمعنى "يا")

⁹ المقابلة الشَّفَهِيَّةُ مَعَ نَزَلِيَّةِ أَرَاذُ، عَمْرُهَا: 73 سَنَةً، بِشَلِّي، 18.03.2017

¹⁰ المقابلة الشَّفَهِيَّةُ مَعَ شُكْرَانَ أَقْبُرُكُ، عَمْرُهَا: 70 سَنَةً، مَارْدِينِ، 12.11.2011.

¹¹ المقابلة الشَّفَهِيَّةُ مَعَ رَازِيَةَ الْدُؤُغَانَ، عَمْرُهَا: 83 سَنَةً، مَارْدِينِ، 26.05.2019.

- وال يَطْلَعُ مِنْ بَلَدُو لَا عَزَهُ وَلَا هَيْبَ .
- بَلْسَدِي بَلْسَدِي أَوْ يَا بَلْسَدِي الْعَاصِي .
- أَشْرَفْتُ عَلَى بَلْدِي وَإِبْيَضُ شَعْرُ رَاسِي .
16. يَا طَيْرَ الْبَرِّ عَلِّي فِي السَّمَاءِ عَلِّي .
- أَوْ أَيْنَ لَا تَرَى مَحْبُوبَتِي لَوْحٌ أَوْ دَلِّي.¹²
17. صَفَّرَ عَلِّي الْجَبَلَ أَوْ زَعَقَ عَلِّي الدَّوْمَ
- أَوْ صَاحَ عَلِّي الْحَجَلَ أَوْ حَرَّمَ عَلِّي النَّوْمَ.¹³
18. طَلُّوا لَهَاكَ الْقَمَرَ كَيْفَ يَسْرِي عَلَى مَهْلُو
- ضَايِعَ بَيْنَ النُّجُومِ أَوْ يَدَوِّرُ عَلَى أَهْلُو.¹⁴
19. جَا مَطَرٌ جَا مَطَرٌ رَيْرَيْتُ السَّاحَةِ (رَيْرَيْتُ: صوت المطر لما يضرب الأرض)
- إِمْحَبَّتِي وَإِمْحَبَّتُو صَارَتْ مَامٌ أَوْ زِينَهُ.¹⁵
- جَا مَطَرٌ جَا مَطَرٌ رَيْرَيْتُ عَلِّي چِيْتِي (چية: نوع من الوشاح مطرّز بالخرز تلبسه النساء)
- قَمِيصٌ دَلَالِي شِفُونٌ دَقَّتُو مَجِيدِي.¹⁶
20. أَوْ قَمَرِي قَمَرِي، اللَّيْلَةُ لَا تُرَوِّحُ إِتْعِيبُ
- حَلَّقُ فِي دَارِ الْقَوَيْشِهِ، وَنَسَّ الْعَرِيبُ.¹⁷

¹² المقابلة الشفهية مع كُنَاشُ نورداع، عمرها: 55 سنة، ماردین، 11.01.2014.

¹³ المقابلة الشفهية مع كُنَاشُ نورداع، عمرها: 55 سنة، ماردین، 11.01.2014.

¹⁴ المقابلة الشفهية مع رازية إلدوغان، عمرها: 83 سنة، ماردین، 26.05.2019.

¹⁵ المقابلة الشفهية مع عُلَيَّةُ قَرَانُ، عمرها: 75، ماردین سنة، 24.05.2019.

¹⁶ المقابلة الشفهية مع كُولُشَانُ قَرَانُ، عمرها: 41 سنة، ماردین، 24.05.2019.

¹⁷ المقابلة الشفهية مع عُلَيَّةُ قَرَانُ، عمرها: 75 سنة، ماردین، 24.05.2019.

بقراءة النماذج السابقة من أغاني ماردين الشعبىة نلاحظ أنّها تمثل ذاكرة حيّة من الحياة الاجتماعية في ماردين تنقل لنا كثيرًا من القيم التي يتطبع بها المجتمع؛ كالقيم الاجتماعية والدينية البسيطة لعامة الشعب.

وهذه الأغاني قصيرة ذوقهم ومعرفتهم ومستوى ثقافتهم، وذلك لتتدفق بشكل مباشر إلى المستمعين. ولعلّ هذا دليل على أنّ التجربة تعرض في إطارها التعبيري الخاصّ بها، وأنّ البناء الشكليّ يُستمدّ من وظيفته التي يقوم بها، وهذا يشيع في بعض المواويل التي تُعدّ للأعراس أو المناسبات المختلفة، وهي تحمل مناسبات شتى كالشكوى من الزمان والفراق وتعاسة الحظّ أو الحنين إلى الماضي.

اللغة العربية مثل الكائن الحيّ تتطوّر بتطوّر الحياة وتتجدّد بتجدّد متطلباتها وبمستوى الرقيّ الحضاريّ الذي يعيشه المجتمع على قدر احتكاكه بالثقافات الأخرى. كما نجد أنّ الدلالة تتغيّر من زمن إلى آخر. ونلاحظ أنّ هذه اللهجة قد خضعت للتغيّر اللغويّ، وصار هناك فروق واضحة عن اللغة الفصيحة من خلال ظواهر لغوية متعدّدة كالإمالة والقلب المكائيّ والإبدال والتّصحيف وغياب بعض الضّمائر واختلاف قواعد معينة، وكذلك تغيّر بعض صيغ الاشتقاق وبعض الاستعمالات الجديدة لأفعال مساعدة.¹⁸

المبحث الثاني: الحداويّات

الحداويّات هي نصوص تراثية شعبية أقرب ما تكون فنّ الزّجل العامّيّ، ولا تختلف كثيرًا من حيث البناء والمضمون عن الشّعْر الشعبيّ المغربيّ وكذا الماردينيّ عامة. وللحداويّات أبعادها التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة بما تتضمّنه من نصوص زجلية، وهي متعدّدة الدلالات التي تفرزها من خلال المعاني المترابطة مع أحداث تاريخيّة، أو شخصيات تركت بصماتها في مجال من المجالات، وتظهر الحداويّات في التّراث المغربيّ وإن تطوّرت حديثًا كفنّ جديد مشهور باسم (العيطة)، وتكون في مناسبات الموت والزّهْد والأعراس والعشق.

¹⁸ للمزيد من المعلومات عن الظواهر اللغوية في لهجة ماردين انظر:

Ahmet Abdülhadioglu, Dilsel ve Kültürel Özellikleri Bakımından Mardin Arapça Lehçesi, The Journal of Mesopotamian Studies, Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, 4/1, 2019, 3-22.

وقد تناول عبد الواحد خيرى في مداخلته الأبعاد المعجمية واللسانية في شعر الحداويات المغنى، مبيّناً مدى ارتباطه بالفطرة اللغوية من خلال الانتقاء المعجمي والتلاؤم الدلالي والصّور النمطية التي تداخل فيها البعد الديني مع التقاليد والأعراف الاجتماعية بموضوعات الغزل والمديح والثناء، معبرة جميعها عن مضامين اجتماعية تُدوّن لأنماط الحياة التي كانت سائدة في بداية القرن 19 في منطقة مديونة الكبرى. كما بيّن الباحث، من خلال المقابلات المعجمية، كيفية تمام البناء الشعري في ظاهرة الحداويات، الشيء الذي أكسبه روعة وجمالاً قل نظيره.¹⁹

ومن أمثلة الحداويات في مدينة ماردین:

1. الدَّقِيقُ يَلْزَمُو حَطَبَ

الْحَطَبُ يَلْزَمُو فَاسَ

الْفَاسُ كُوهُ عِنْدَ الْحَدَّادِ (كُوهُ: ها هو)

الْحَدَّادُ يَلْزَمُو بَيْطَةَ (بَيْطَةَ: بيضة)

الْبَيْطَةُ كِيهِ فِي طَيْرِ الْجِيحِ (كيه: ها هي)

الجِيحِ كِيهِ فِي ال...يّه

ال...يّه يَلْزَمَا مَفْتَاخَ

المَفْتِيحِ كُوهُ فِي طَيْرِ الْكَبَانِيّه.²⁰

2. بَيْرُ إِكِّي بِالْتَّرْكِ (بِير، إِكِّي: واحد، اثنان)

أَحْمَدُ خَلَوُ يَنْطَرُكِ (خَلَوُ: اسم علم مأخوذ من خليل)

¹⁹ لقاء ثقافي، الحداويات والهوية المتعددة للثقافة المغربية، المغرب الدار البيضاء، <https://middle-east-online.com/>، الحداويات والهوية المتعددة للثقافة المغربية.

²⁰ المقابلة الشفهية مع حفصة سوزگان، عمرها: 70 سنة، قرية الصالحية (صالح كوي) عمّري، ماردین، 23.07.2016.

يَنْطُرُكَ فِي الْعِبَارَةِ (العِبَارَةُ: طراز من البناء مقوَّس)

تَيْعُطِيكَ جِغَارَةً.²¹ (جِغَارَةُ: لِفَافَةُ التَّبَعِغِ)

3. جَا الْعِيْدَتَ نَعِيْدُ

نَحْنُهُ أَوْلَادُ السَّيِّدِ

السَّيِّدُ مَا لُوْ أَوْلَادُ (مَا لُوْ: مَا لَهُ)

دَبْحُ بَقْرَتُوْ أَوْ مَاتُ.²²

4. اِنْسِيْ اِمَشْوَشَه سَفُقْ أَوْ سَفِيْقَةَ (اِمَشْوَشَه: حَسَاءٌ، سَفُقْ أَوْ سَفِيْقَةَ: بِالْفَرَحِ)

أَوْ مَعْلَقَةَ قَطَّهْ عَمِيْقَةَ (مَعْلَقَةَ: مَلْعَقَةٌ)

أَوْ بَصَلَه حَمْرًا حَزِيْقَةَ

أَوْ اِنْسَمِيْ نَنْگَبِسْ فِي زِيْقًا.²³ (نَنْگَبِسْ: نَنْغَمَسْ، زِيْقًا: صَدْرَهَا)

5. حَطَّ الْمَطْرُ فِي قِي، دَلَّ عَلَيَّ زِيْقِي

فِي دَعْوَةٍ حَلُّومَه، اِنْتَلَّتْ الْجُومَه.²⁴ (الْجُومَه: بَرَكَةٌ)

6. عَلْبَةٌ دَخْنُ بَشِيْتِيْنِ، أَحَدُ مَوِيْدِيْرِ الْيَتِيْمِ (بَشِيْتِيْنِ: بَثَلَاثِيْنِ)

اِرْقَصِيْ رِقَاصِيْ، تَدْبَحْلِكِيْ جِيْجِيْتِيْ

جِيْجِيْتِيْ لَا تَنْزَعِيْنِ، أَفْجَمُ عَلَيَّ رِقَاصِيْ.²⁵ (أَفْجَمُ عَلَيَّ: أَمْزَحُ عَلَيَّ)

7. دَلُّوْ دَلُّوْ دَسْتَانَه (دَلُّوْ: كَلِمَةٌ كَرْدِيَّةٌ تَسْتَعْمَلُ فِي الْغِنَاءِ)

²¹ المَقَابِلَةُ الشَّفَهِيَّةُ مَعَ أَوْجُورِ اَنَارُ، عَمْرُه: 34 سَنَةً، مَارْدِيْنِ، 24.05.2019؛ وَ مَعَ گُوْلْجَانُ اَلْحَانُ، يَشِيْلِي/مَارْدِيْنِ، 24.04.2019.

²² المَقَابِلَةُ الشَّفَهِيَّةُ مَعَ مُصْطَفَى اَرْقَارُ، عَمْرُه: 52 سَنَةً، مَارْدِيْنِ، 24.05.2019.

²³ المَقَابِلَةُ الشَّفَهِيَّةُ مَعَ نُورِيْ اَقْ، عَمْرُه: 65 سَنَةً، چَاوْشَلُو/مِيْدِيَاتُ، 28.10.2018.

²⁴ المَقَابِلَةُ الشَّفَهِيَّةُ مَعَ گَنَاشُ نُوْرْدَاغْ، عَمْرُهَ: 55 سَنَةً، مَارْدِيْنِ، 11.01.2014.

²⁵ المَقَابِلَةُ الشَّفَهِيَّةُ مَعَ گَنَاشُ نُوْرْدَاغْ، عَمْرُهَ: 55 سَنَةً، مَارْدِيْنِ، 11.01.2014.

حَمْدُ هَرَبٍ سُلْطَانِهِ (هَرَبٌ: خَطْف)

وَدَّاهَا لَتَحْتَ الْعِزَّانِهِ (وَدَّاهَا: أَخَذَهَا، الْعِزَّانِهِ: شَجَرَةُ الْعِزَّالِ)

طَعْمًا قَمَشْنَا قِظَامَهُ

أَكَلْتُ أَوْ قَاتُ قَرْطُ قَرْطُ (قَرْطُ قَرْطُ: صَوْتُ قِرْضِ الطَّعَامِ)

قَالُوا قَرْطُ قَرْطُ. ²⁶ (قَرْطُ قَرْطُ: كَلِمَةٌ كُرْدِيَّةٌ بِمَعْنَى زِقِّ الْمَوْتِ أَيْ السَّمِّ)

8. يَا مَحَلَا الْبَرْغُودُ أَوْ مَحَلَا نَطَّاتُ

بَرْغُودٌ دَخَلَ لِلزَّوْجِ وَإِمْبِجَّوَا بَيْضَاتُو (إِمْبِجَّ: انْكَسَرَ)

بَرْغُودٌ طَلَعَ مِنَ الزَّوْجِ وَقَعُوا شَفَقَاتُوا. ²⁷ (شَفَقَّةٌ: كَلِمَةٌ تَرْكِيَّةٌ تَعْنِي الطَّاقِيَّةَ الَّتِي تُوَضَعُ عَلَى الرَّأْسِ)

9. دَبْسٌ أَوْ لَبَنٌ مَوْ حَبُو

يَعْلِي عَلَيْهِ أَصْبُو

أَصْبُو فِي الْيَنْكِرِي (الْيَنْكِرِي: وَعَاءٌ أَيْ الْمَنْسَفِ)

أَحْرَقَ أَبُو الْأَرَّ.. نِي. ²⁸ (أَحْرَقَ أَبُو: دَعَاءٌ بِالشَّرِّ بِمَعْنَى حُرْقِ أَبِيهِ)

10. قَعَّ قَعَّ لَا تَقَعَّ، إِمَّاكَ أَبُوكَ فِي الْجَبَلِ

يَكْلُونُ إِخْبِيَزُ أَوْ لَبَنُ

إِمَّاكَ تَحْشِي صَوْرَةَ، إِخْتَاكَ تَنْقَشُ قَرْيُولَةَ، وَأَبُوكُ يَدِقُ طَنْبُورَةَ. ²⁹ (قَرْيُولَةَ: نَوْعٌ مِنَ الْأَسْرَةِ الْفَاخِرَةِ، طَنْبُورَةَ: آلَةُ عِزْفِ).

11. أَنَا شَيْخٌ حَبِيبٌ، أَسِيَّ خِشَافُ اللَّزْبِيبِ (خِشَافٌ: نَوْعٌ مِنَ الطَّعَامِ حَلْوِ الطَّعْمِ)

²⁶ المقابلة الشَّفْهِيَّةُ مَعَ كُنَّاشِ نورداع، عمرها: 55 سنة، ماردین، 11.01.2014.

²⁷ المقابلة الشَّفْهِيَّةُ مَعَ كُولَسْرَانِ جِيهان آر، عمرها: 60 سنة، ماردین، 12.09.2013.

²⁸ المقابلة الشَّفْهِيَّةُ مَعَ كُولَسْرَانِ جِيهان آر، عمرها: 60 سنة، ماردین، 12.09.2013.

²⁹ المقابلة الشَّفْهِيَّةُ مَعَ كُولَسْرَانِ جِيهان آر، عمرها: 60 سنة، ماردین، 12.09.2013.

لَيْفَتَحُ الْجَبُّ لَغَيْرِهِ، يَقَعُ فِيُو عَنْ قَرِيبٍ.³⁰

12. شَنْكَرُ مَنْكَرٍ بِالرَّكْبِيِّ، أَحْمَدُ خَلُو يَنْطَرَكِي

يَنْتَرَكِي خَلْفَ الْقَلْعَةِ، صَارَ إِلَيْكَ سِتَّةَ سَبْعَةٍ

وَيَحْدُ مَاتُ أَوْ وَيَحْدُ عَاشُ، وَيَحْدُ رَكْبُ اللَّجْحَاشِ

بَقِيَ زَوْجُكَ الْقَرَّاشُ.³¹ (القرّاش: الدّسّاس).

يتّضح من نماذج الحداويّات في ماردين مزجها بين الرّجل والموَالِ الشّعبيّ ولا تخلو هذه المواويل والحداويّات من حكم ومواعظ تحمل معها التّراث الشّعبيّ.

المبحث الثالث: التّهويدات

التّهويدة أو التّهليلة أو المهددة أو اللّيلوة هي أغنية هادئة رقيقة تغنيها وترددها الأمّ لتُشجّع طفلها على النّوم، وتعتمد هذه الأغنية على التّكرار والكلام البسيط المفهوم الذي يجذب خيال الأطفال؛ لتجري على الألسن بسهولة.³² والغناء للأطفال عند الشّعوب هو التّرمّ بالكلمات الموزونة التي تصحب عادة مداعبة الطّفل وملاعبته وتحريكه في المهد؛ لينام، وهو جزء من الغناء الفولكلوريّ العامّ.³³

عُثِرَ على أول تهويدة في سومر جنوب العراق، ولم تكن واحدة، وإتّما مجموعة من التّهويدات، ولوحظ من خلال هذه التّهويدات أنّ الأمّ السّومريّة كانت لا تتخاطب طفلها كما جرت

³⁰ المقابلة الشّفهيّة مع كوّسّرَانُ جِيهَانُ آرُ، عمرها: 60 سنة، ماردين، 12.09.2013.

³¹ المقابلة الشّفهيّة مع كُنَاشُ نوردَاغُ، عمرها: 55 سنة، ماردين، 11.01.2014.

³² خالد القشطيني، تهويدة، جريدة الشّرق الأوسط، الثّلاثاء - 11 ذو الحجة 1437 هـ - 13 سبتمبر 2016م رقم العدد 13804 نسخة محفوظة 21 ديسمبر 2016.

³³ أحمد أبو سعد، أغاني ترقيص الأطفال عند العرب منذ الجاهليّة حتّى نهاية العصر الأمويّ، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، كانون الثاني 1982، ص19.

العادة، وإثماً في الغالب تخاطب سلطان النوم، وتتوسّل إليه أن يزور عيني ابنها أو ابنتها،
أملاً في النوم الهادئ.³⁴

وتتشابه التّهويدات من ناحية الصّوت والحركة وإن اختلفت في الكلمات، فتتّسم بالهدوء
ورقّة الصّوت وكثرة ترديد المقاطع القصيرة فيها، مصاحبة لموسيقى بسيطة طبيعيّة بهدف
تهدئة الطّفل وتنويمه في مهده بيسر وسهولة. ويلاحظ في التّهويدات كثرة حروف الهاء والتّون
والحاء المتكرّرة مثل (هو هو ننا هو، أوه أوه، حبيبي نام، نعاس...) فهذه الألفاظ
ومشتقّاتها في التّهويدات مرفقة بوعده بجائزة إذا نام، واستخدام سجع ربّما يكون غير مفهوم
أو ليس ذا معنى.

فمثلاً نجد من أشهر التّهويدات المصريّة:

هو هو ننه هو (هو هو: تركيب يستعمل من أجل تنويم الأطفال)

نام يا حبيبي نام

وأدجلك جوزين حمام.

والتّونسيّة نغنيّ لولدها على هذا النحو:³⁵

نني نني جاك نعاس

أملك فضا وأبوك نحاس

نني نني جاك النوم

يا خدين بو قرعون

والسّوريّة تهدد قائلة:

³⁴ خالد القشطيني، تهويدة، جريدة الشرق الأوسط، الثلاثاء - 11 ذو الحجة 1437 هـ - 13 سبتمبر 2016م

رقم العدد 13804 نسخة محفوظة 21 ديسمبر 2016.

³⁵ أحمد أبو سعد، أغاني ترقيص الأطفال عند العرب منذ الجاهليّة حتّى نهاية العصر الأمويّ، دار العلم
للملّيين، الطبعة الثانية، 1982، ص22.

أوه للا يا أولاني
أوه للا يا أولاني
يا ربي لا تنساني
من فضلك يا رحماني
واللبنانية تعلله، وتقول:

هي وهي وهلللاه
سمن وعسل بالجرا
مناكل نحنا والبوبو
ومنشحت خير لبرا

ومن نماذج التهويدات في مدينة ماردين:

1. شَنْدَلِيلُو مَنْدَلِيلُو شَدِّي القَمَرُ أَوْ حَلِّي لُو (شَنْدَلِيلُو مَنْدَلِيلُو: تستعملان في مناسبة فرح أو حفلة)

هُوّه جِييه من العِييه أَيَشْ ل يَحْرَا صَبِّي لُو.³⁶ (جِييه: قادم)

2. هَلُو هَلُو چَپَرِي، مَجِيدُ أَوْ مَيِّ إِكَلِي (هَلُو هَلُو چَپَرِي: كلمات تستعمل في بدايات بغض الأغاني والزجل)

قَرُقُوشُ قَرُقُوشُ قَرُقُوشُ قَرُقُوشُه، الله يَخَلِّي لُوّه في الدَّرْگُوشِه (قَرُقُوشُ: كلمة تستخدم للتحبّب، لُوّه في الدَّرْگُوشِه: ذاك الذي في المهد، وكلمة الدَّرْگُوشِه فارسيّة بمعنى المهد).

اليَوْمُ سَيْتُ كِييه، دَقَيْتُوا عَ السُّوبَةِ (كِييه: الكبة، السُّوبَةُ: المدفأة)

حَيْطُ بِحَيْطُ، الله يَخَلِّي خَرْتُ البَيْتُ.³⁷

³⁶ المقابلة الشفهيّة مع گناشُ نورداعُ، عمرها: 55 سنة، ماردين، 11.01.2014.

³⁷ المقابلة الشفهيّة مع گناشُ نورداعُ، عمرها: 55 سنة، ماردين، 11.01.2014.

3. داي دِي أَتُوي داي دِي داي دِي (داي دِي: كلمات تستعمل للحث على النوم).

قُولِي أَي أَتُوي اسْمُكِنِ الحُلُو

أَوْ عَقْدَه فِي جَبِّي

قُولِي أَي نَامُوا نَبِي نَامُوا

أَوْ نَامُوا أَتُوي أَوْ نَامُوا إِمِّي

قُولُوا أَي أَتُوي عَلَى مَا اتَّبَرُوا القَوْمِينَ مِنِّي

قَوْمٌ مِنْ أَتُوي أَوْ قَوْمٌ مِنْ إِمِّي

قُولُوا أَي أَتُوي بِنَبِي لَبِينِكُنْ فَيُوبِرِيرَه

شَطَّ العَمِيقُ أَوْ مَيِّنُ جَارِي

بِنَبِي أَوْ بَيْنِكُنْ فَيُوبِرِيرُ مَلَّاحُ

لَا عَيْنِي تَرَكَنْ أَوْ لَا قَلْبِي يَفْرَحُ

قُولِي أَي نَامُوا نَبِي نَامُوا نَبِي³⁸.

4. نَامُوا نَبِي نَامُوا نَبِي، إِنْتَنْ أَتُوي أَوْ إِنْتَنْ إِمِّي أَوْ إِنْتَنْ إِزْغَارِي

أَي أَتُوي أَوْ أَسَلِّي قَلْبِي مَعَكُنْ

قُولُوا فَرُّوا مِنْ إِيدي كَمَا فَرَّه الطَّيْرُ

لَا عَيْنِي تَرَكَنْ أَوْ لَا إِيدي تَصَلْ

اليَوْمَ قَلْبِي يَغْلِي أَوْ يَفُورُ، أَوْ قَلْبِي عَلَى حَبِيبِي يُدُورُ

نَامُوا نَبِي نَامُوا نَبِي

نَامُوا نَبِي نَامُوا نَبِي

³⁸ المقابلة الشفهية مع وجهة أيان أوغلو، عمرها: 63 سنة، ماردین، 08.09.2012.

اتَبَارُوا الْقَوْمَيْنِ مِنِّي
 قَوْمٌ مِنْ أَتْبَائِي أَوْ قَوْمٌ مِنْ إِمَّتِي
 نَامُوا تَنِيْمَكُنْ وَ نَامَ مَعَكُنْ
 أَقُولُ لِرَبِّ السَّمَاءِ يَبْرِي لِي وَجَعَكُنْ
 كَنْ يَجْعَنِي أَوْ لَا يَجْعَكُنْ.³⁹
 6. نَامُوا نَبِيَّ نَامُوا اِرْغَلْرِي
 أَهْدِي لِ اِوْلاَدِي فِي لَيْلِ الطَّوِيلِ
 غَابَ الْقَمَرُ أَوْ زَالُوا النُّجُومُ
 نَامُوا نَبِيَّ نَامُوا اِرْغَارِي.⁴⁰
 7. نَامُوا نَبِيَّ نَامُوا نَبِيَّ
 بَابَ قَمَرٍ قَوْمٌ تَعْنُ
 جِيبٌ لِابْنِي هَدِيَّةُ
 جِبُّ لَوْ فَرَسُ النَّبِيِّ
 تَيْفَرُ أَوْ يَنَامُ فِي الْوَادِي.⁴¹

وتكاد لا تخلو التّهويدات في ثقافة ماردين من التّرعيب والتّرهيب مع تكرار الحروف والمقاطع
 تحمل مشاعر الحنوّ والسكينة والهدوء التي تناسب الطفل وتحركّ خياله وتشعره بالراحة
 والسكينة، فيهدأ وينام.

³⁹ المقابلة الشّفهيّة مع أمينة سَعْدِي، عمرها: 60 سنة، ماردين، 07.03.2014.

⁴⁰ المقابلة الشّفهيّة مع كُنْاشْ نورداع، عمرها: 55 سنة، ماردين، 11.01.2014.

⁴¹ المقابلة الشّفهيّة مع حلّيمة قرآن، عمرها: 65 سنة، ماردين، 24.05.2019.

الخلاصة:

تنوّع التّراث الشّعبيّ الماردينيّ بين الأغانى التّراثيّة والحدائيات والتّهويدات وغيرها، ويعتبر هذا التّراث بمثابة كنز يجب الحفاظ عليه بشتّى الوسائل، فهذا التّراث شاهد على ذكريات وأصول وجذور ونصائح وأفراح وأتراح، وهي مجال بحث خصب للباحث في ثقافة ماردين وتراثها ولهجتها العربية المتجذرة، ولعلّ حفاظ أهل ماردين على تراثهم العربيّ في مدينتهم وأريافها على الرغم من تداخل اللّهجات واحتكاك الثقافة العربيّة بغيرها من الثقافات غير العربيّة، ولاسيّما التّركيّة والكرديّة والسريانيّة يزيد من أهميّة هذا التّراث؛ ليغدو بمثابة كنز ثمين، وبالرغم من التداخل الثقافيّ وتنوع مصادر التّراث وتعدّدها ظلّ التّراث العربيّ محافظاً على أصالته في المدينة وأريافها، وبقي مُتداولاً بألفاظه وحروفه ونظمه في مناسبات النّاس ومحافلهم كلّها، ومثلما كانت المصادر الجاهليّة مجالاً خصباً للبحث عن الأصالة العربيّة حتّى وقتنا الحاضر بقي التّراث الشّعبيّ الماردينيّ مصدراً خصباً للمادّة البحثيّة وميراثاً يشهد على أصالة اللّهجة العربيّة فيها.

المصادر والمراجع:

- أحمد علي مرسي، الأدب الشعبي وفنونه، وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.
- فوزي العنتيل، بين الفولكلور والثقافة الشعبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978.
- لقاء ثقافي، "الحداويات- والهوية- المتعددة- للثقافة- المغربية"، المغرب الدار البيضاء، <https://middle-east-online.com/> الحداويات- والهوية- المتعددة- للثقافة- المغربية.
- خالد القشطيني، تمويده، جريدة الشرق الأوسط، الثلاثاء - 11 ذو الحجة 1437 هـ - 13 سبتمبر 2016م رقم العدد 13804 نسخة محفوظة 21 ديسمبر 2016.
- أحمد أبو سعد، أعاني ترقيص الأطفال عند العرب منذ الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، كانون الثاني 1982.

المقابلات الشفهية

- المقابلة الشفهية مع نورثان جيلان، عمرها: 70، ماردين، 11.08.2018.
- المقابلة الشفهية مع نزيّة أرز، عمرها: 73، يشلي، 18.03.2017.
- المقابلة الشفهية مع شكران آفرك، عمرها: 70، ماردين، 12.11.2011.
- المقابلة الشفهية مع رازية إلدوغان، عمرها: 83، ماردين، 26.05.2019.
- المقابلة الشفهية مع گناش نورداغ، عمرها: 55، ماردين، 11.01.2014.
- المقابلة الشفهية مع عليّة قران، عمرها: 75، ماردين، 24.05.2019.
- المقابلة الشفهية مع گولشان قران، عمرها: 41، ماردين، 24.05.2019.

- المقابلة الشفهية مع حفصة سُوزْكَان، عمرها: 70، قرية الصّالحيّة (صالح كوي) عُمَرَلِي،
ماردين، 23.07.2016.
- المقابلة الشفهية مع أوزجور أَنَار، عمره: 34، ماردين، 24.05.2019.
- المقابلة الشفهية مع گولجانُ الخان، يَشَلِي/ماردين، 24.04.2019.
- المقابلة الشفهية مع مُصْطَفَى أَرْقَار، عمره: 52، ماردين، 24.05.2019.
- المقابلة الشفهية مع نُورِي آق، عمره: 65، چاؤشَلُو/مِدْيَات، 28.10.2018.
- المقابلة الشفهية مع گولسرانُ جِيهانُ أَر، عمرها: 60، ماردين، 12.09.2013.
- المقابلة الشفهية مع وجيهة أيانُ أوغَلُو، عمرها: 63، ماردين، 08.09.2012.
- المقابلة الشفهية مع أمينة سَعْدِي، عمرها: 60، ماردين، 07.03.2014.
- المقابلة الشفهية مع حلّيمة قَرانُ، عمرها: 65، ماردين، 24.05.2019.

التراث الغنائي في ماردین: نشأة أغاني الأفراح وخصائصها اللغوية والفنية

مهنا بلال الرشيد

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Tarih Arapça Bölümü, mahanna2012@yahoo.com

مقدمة

نستمع- في كثير من الأحيان- إلى أغنياتٍ وأهازيجٍ يرددها المغنون في الأعراس والمناسبات السعيدة؛ فنشعر بكثير من البهجة والسرور، ونحن نشارك في إنشاد هذه الأغاني أو الاستماع إلى منشديهما في هذه المناسبة الاجتماعية أو تلك، ولعلّ مرّد البهجة والسرور إلى تجاوز هذه الأغاني حدود غنائيتها الذاتية إلى تعبيرها عن الوجدان الشعبيّ أو التراث الجمعيّ؛ لتغدو بذلك فولكلوراً أو تراثاً شعبيّاً جمعياً لدى مجموعة كبيرة من المدن والبلدات والقرى المتجاورة، أو التي يسكن أهلها في منطقة جغرافية واحدة أو منطقتين متجاورتين؛ فصلت بينهما بعض الحدود أو التقسيمات الإدارية أو السياسية الحديثة؛ لنكتشف أنّ أناشيد الأفراح المغناة نصوص غنائية ذاتية عابرة للحدود السياسية والتقسيمات الإدارية، ثمّ لنجد بعض الأحيان تشابهات تراثية فولكلورية في أناشيد مغناة في مناطق شتى من العالم، تنم عن الشراكة الحضارية الضاربة في أعماق التاريخ من جانب وسهولة انتقال التأثير والتأثير نتيجة لعوامل متعددة، تكشف في مجملها عن قابلية هذا النوع من النصوص التراثية للتطور والتجديد مع محافظتها على قلبها العام أو جوهرها الأساسي؛ ممّا يفتح المجال للدراسة في إمكانية تجنيس هذا النوع من النصوص أو دورها في هدم الحدود السائدة بين الأجناس الأدبية.¹

¹ ينظر: سمر ديتوب، النصّ العابر (دراسات في الأدب العربي القديم)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط1، دمشق 2014، ص5.

تتشابه أغاني الأفراح الشعبيّة والفولكلور الغنائيّ في منطقة ماردين من عدّة نواحٍ مع أغاني التّراث والفولكلور في مدن وبلدات أخرى، قد تنتمي-سياسياً-في أيّامنا الرّاهنة إلى سوريا أو لبنان وفلسطين والأردن والعراق والكويت وإيران؛ إلى حدّ يدفعنا نحو البحث في نشأة هذه النّصوص الغنائيّة المعنّاة وخصائصها اللّغويّة والفنيّة والإيقاعيّة، تلك الخصائص التي جعلت من هذه النّصوص المعنّاة تراثاً جميعياً عابراً للحدود السياسيّة والتّقسيمات بين الدّول بالدرّجة الأولى، وهادماً للحدود بين الأجناس الأدبيّة بالدرّجة الثّانية؛ وقد عزّز جهل الوارثين من منشدي تلك الأغاني بأسماء مؤلّفيها الأصليين تسارع العبور بين الحدود السياسيّة والأجناس الأدبيّة²، ولعلّ هذا الجهل بأسماء مؤلّفي كثير من نصوص تراثنا الغنائيّ منح تلك النّصوص شهرة وذيوعاً كبيرين في بلدان متعدّدة، وأتاح للأحفاد الوارثين في تلك البلدان أن يضيفوا بعض اللّمسات التّجديديّة إلى هذا النّصّ المغنيّ مرّة، وإلى ذاك مرّة أخرى؛ لتتشكّل بعض الفروق والاختلافات مع مرور الأيّام، وإن حافظت تلك النّصوص على طابعها العامّ دلالة وإيقاعاً.

بعد أن اطّلعنا مؤخّراً على كثير من الأغنيات والأهازيج التي تُغنى في ماردين وما حولها في المناسبات السعيدة والأفراح الاجتماعيّة، بالإضافة إلى معرفتي السّابقة بالتّراث الغنائيّ في بلاد الرّافدين وبلاد الشّام وقُدود حلب وجدت تشابهاً كبيراً بينها وبين أغنيات وأهازيج ما زال يردّها سُكّان الجزيرة الفراتيّة من حدود منابعها العليا في تركيا مروراً بسهولها في سوريا والعراق وصولاً إلى أطرافها الجنوبيّة في شطّ العرب وسواحل الكويت؛ وهذا ما دفعنا نحو البحث "في نشأة أغاني الأفراح وخصائصها اللّغويّة والفنيّة والإيقاعيّة" في نماذج من أغاني الأفراح الشّهيرة والأهازيج والهتُهونات أو الطّقطوقات التي لا تنتشر في مدينة ماردين وما حولها فقط، بل تتجاوز الجزيرة الفراتيّة إلى بلاد الشّام وبلاد الرّافدين، وقد عزّز رغبتنا البحثيّة الانتشار الواسع لهذا النوع من الأغاني في كثير من المدن والبلدات السّوريّة واللّبنانيّة والعراقيّة والتركيّة وبعض المدن الإيرانيّة في وقتنا الرّاهن؛ لأنّ هذا الانتشار دليل أوّلّي على قدم هذه النّصوص الأدبيّة الشّفويّة العابرة؛ الّذي منحها ذلك الانتشار بالإضافة إلى هويّتها وخصائصها المتميّزة، التي مكّنتها من التّنتقل من جيل إلى آخر، مثلما عبّر مضمونها حدود

² النّصّ العابر (دراسات في الأدب العربيّ القديم)، ص 6.

الأجناس الأدبية كالفصحة والحكاية والملحمة والأهزوجة؛³ لكنّها "في الوقت نفسه ظلّت محتفظة بهويّتها الخاصّة".⁴

أسباب العناية بدراسة أغاني الأفراح الشعبيّة:

لعلّ أفكار نورثروب فراي عن النماذج البدئية الأصيلة والعريقة زادت من أهميّة الأدب الشعبيّ عمومًا، وأغاني الأفراح الشعبيّة على وجه الخصوص؛ فلدراسة اللاحق لا بدّ من دراسة السّابق الأوّل لفهم الثّاني في ضوئه والمقارنة بينهما، ولعلّ توقّر النماذج البدئية القديمة من الأدب والغناء الشعبيّين من الأسباب التي تسهّل دراسة هذه النماذج، وتدفع في اتجاهها؛ ولذلك لا بدّ من توسيع هذه الدّراسة؛ لتأخذ منحى مورفولوجياً يقارن نماذج مغنّاة بنماذج أدبية لاحقة متعدّدة، "ولعلّ تصوّر هذا الأمر أسهل الآن؛ إذ لم يعد من المألوف فصل الأدب الشعبيّ والبدائيّ عن الأدب العاديّ بالحدّة التي كنّا نقوم بها من قبل كما أنّنا سوف نجد الأدب السّطحيّ، من النّوع الذي وصفناه، ذا قيمة عظيمة في النّقد البدئيّ؛ لأنّه بكلّ بساطة خاضع للعرف"⁵. وقد سار فراي على منهج المقارنة، وضرب كثيرًا من الأمثلة عن التّخييل الشعبيّ، وقارن بين أعظم الرّوايات والملاحم، مثلما قارن الإيقاع الموسيقيّ البسيط في الأغاني الشعبيّة بتعقيدات باخ في الفوغ؛ ليستفيد من هذا المنهج في الوصول إلى نتائج علميّة غاية في الأهميّة. ومن أقدم هذه الأغاني التي وصلتنا من أغاني الأفراح الرّثائيّة الشعبيّة أغنية، يقول فيها مؤلّفها:

ليّا وليّا يا بنيّة/ يا نازلة عالميّا/ رديّ السلام عليّا

التي تحوّرت مع مرور الزمن والتّقلّب بين بلاد الشّام وبلاد الرّافدين والجزيرة الفراتيّة؛ فصارت: عطشان يا صبايا دلّوني عالسيّيل.

³ ينظر: النّصّ العابر (دراسات في الأدب العربيّ القديم)، ص 5.

⁴ ينظر: النّصّ العابر (دراسات في الأدب العربيّ القديم)، ص 161.

⁵ نورثروب فراي، تشریح النّقد، منشورات وزارة الثقافة، ترجمة: محي الدّين صبحي، ط2، دمشق، 2005، ص 152.

وقد ميّز أ. فيسيلوفسكي أساليب الغناء في أدب الحواضر والمراكز الثقافية الكبرى والفنون الأرسقراطية من أساليب الغناء الشعبيّ حين درس الشعر المكتوب والأدب الشعبيّ الشفهيّ، وأولى ظاهرة شيوع بعض الأساليب وتكرار بعض العناصر والأدوات الفنّية في هذا الأدب أو ذاك عناية خاصّة؛ ثمّ حاول أن يستخلص أوجه التشابه والاختلاف بين الغناء الشعبيّ الذي يغلب عليه الطابع الشفويّ من جانب والشعر الرّسميّ أو أدب البلاط المكتوب من جانب آخر؛ وقد عدّ "هذه الأدوات التّعبيّية الفنّية المتكرّرة والرّاسخة مادّة بناء هامّة لكتاب شتّى العصور والاتّجاهات. لكنّه [أشار]، من جهة أخرى، إلى دور الحياة الواقعيّة في تطوّر الجانب الفنّيّ وفي إكساب النّماذج والأشكال التّقليديّة مضموناً جديداً"⁶؛ وبذلك يكون انتقل في دراسته التّطبيقيّة إلى معرفة أسباب التّطوّر الدّلاليّ والتّحوّل الرّمزيّ في الغناء الشعبيّ. ومن أشهر المفردات ذات التّكرار الواسع في غناء ماردين الشعبيّ مفردة (دلال، دلاي، أو ضلال، ضلاي أو ظلال، ظلاي، فقد غدت هذه المفردة أسلوباً قائماً في حدّ ذاته، ترمز إلى الحبيب في كثير من الأغنيات العربيّة والتركيّة والكرديّة والسّرّيانيّة أو الأغنيات التي تودّي بلغتين أو أكثر من هذه اللّغات في آن واحد، ولدينا من أغاني الأفراح التّراثيّة الشّعبيّة المنتشرة في العراق وتركيا وبلاد الشّام ما يدفعنا إلى الاعتقاد أنّ هذه الألفاظ تعبّر عن الحبيبة أو الجارة الحبيبة، التي عبّر عن اسمها (بالجارة أو جيرياني أو السّمراء أو يارديلي...)، فقد جاءت هذه الألفاظ بلغات ولهجات ودلالات متعدّدة في غناء تركيا وبلاد الشّام وبلاد الرّافدين التّراثيّ الشعبيّ لتشير إلى معاني الحبّ والتّعايش بين الأديان والطوائف المتنوّعة، على النّحو الذي تشير فيه هذه الأغنية إلى شابّ مسلم هام بجارته التي تدين بالمسيحيّة، فراح يغيّ لها:

يا ساكنة حيننا سمر قتليني/ خافي من ربّ السّما وحدي لا تحليني/ أنّي على دينكي وانا على ديني/ بتصومي خمسينكي واصوم ثلاثيني.

وجاءت هذه الأغنية مرّات أخرى وفق شكل آخر، يكشف عن قدمها وشعبيّتها وانفتاحها على أشكال التّجديد الإبداعيّ؛ حيث غنّيت وفق الشّكل الآتي:

⁶ م. خرابتشكو، الإبداع الفنّي والواقع الإنسانيّ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، ترجمة: شوكت يوسف، ط1، دمشق، 1983، ص320-321.

يارديلي يارديلي سمرا قتلتي/ خافي من ربّ السّما وحدي لا تخلّيني/ أبوكي أسمر حلو ماسك علي ديني/ أنتي على دينكي وانا على ديني/ بتصومي خمسينكي واصوم ثلاثيني/ تغرب محبوبي واروح عامرديني/ أنتي على دينكي وانا على ديني/ ورموش عينيكي الحلوين/ دلالي دلالي/ صارو بقلبي سكاكين حلوة ومدلّلة/ شارع المحطّة طويل دلالي دلالي/ يتمشّو هاكي النبات/ حلوة ومدلّلي/ سمرا واقفة عالبلكون دلالي دلالي/ تستنى طيور الطّايرين حلوي ومدلّلة.

ولذلك حظي الجانب الدلاليّ في دراسة الأدب عمومًا والفولكلور والغناء الشعبيّين على وجه الخصوص بعناية خاصّة لدى الأمم جميعها، ولا سيّما لدى الأمريكيّين حين "عرضوا لهذا الموضوع من أجل غرض غير لغويّ، فقد اعتقدوا أنّ دراسة معاني الألفاظ كفيّلة بحلّ كثير من المشكلات الإنسانيّة التي تعرض للأمريكيّ في بيئته الواسعة المعقّدة التي تضمّ العدد الهائل من البشر، وهم غير متجانسين. في تفكيرهم؛ وذلك لانتمائهم إلى أصول عدّة. إذًا فالحاجة هي التي دفعت هؤلاء إلى أن يتناولوا هذا الموضوع في هذا المستوى الشعبيّ.. ومن أشهر هؤلاء الباحثين شخص بولويّ الأصل يدعى (ألفرد كورزيبسكي) Alfred Korzipski فقد ذهب هذا إلى أنّ البحث في مدلولات الألفاظ طريقة في الوصول إلى حلول لكثير من مشكلات الإنسان التي تحمل إليه المآسي والمتاعب ومن ثمّة الحروب وما تجرّ وراءها"⁷.

وحيث نشطت الدّراسات الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة الحديثة عمد رّوادها إلى جمع عيّات من فنون الشّعوب المدرّسة وآدابها بوصفها مادّة لغويّة متميّزة؛ واللّغة أداة الفكر ودليل مادّي-فكريّ مهمّ تظهر فيه رواسب الحضارة والتّفكير والفولكلور والتّراث الشعبيّين لدى هذه أو تلك من المجموعات البشريّة؛ لذلك وجدت الدّراسات اللّغويّة الحديثة أنّ الاهتمام بدراسة المعنى في نصّ أو أكثر من نصوص الأدب الشعبيّ سيعطي نتائج إيجابيّة في مجال دراسة اللّغة والفكر والمجتمع والفنّ والعادات والتقاليد؛ لأنّ "المعنى في نظر هذه الدّراسات صدى من أصداء الاعتراف باللّغة كظاهرة اجتماعيّة ونتيجة لتشابك العوامل المختلفة في

⁷ إبراهيم السّامرائي، التّطوّر اللّغويّ التّاريخيّ، دار الأندلس، ط2، بيروت، 1981، ص48.

إطار سياق الثقافة الشعبيّة من عادات وتقاليد وفولكلور وأغانٍ ومناهج عمل وطرق معيشة وهلمّ جرّاً. فاللغة أداة اجتماعية يوجد لها المجتمع للرّمز إلى عناصر معيشته وطرق سلوكه؛ ولذا يحدّد طرق هذه اللغة واستعمالها ويضعها موضع الظاهرة الاجتماعية؛ فيصدق عليها ما يصدق على كلّ ظاهرة اجتماعية أخرى من الخضوع لظروف التعارف وللتصويب والتخطئة بحسب هذا التعارف.

ولقد كانت العناية بهذا الجانب الاجتماعيّ للغة سبباً في اعتبار (المقال) عنصراً واحداً من عناصر الدلالة لا يكشف إلا عن جزء من المعنى الدلاليّ، وينقصه أن يستعين بالمقام الاجتماعيّ الذي ورد فيه المقال حتى يصبح المعنى مفهوماً في إطار الثقافة الاجتماعية أو بعبارة أخرى ثقافة المجتمع⁸. والمقام الذي نتحدّث عنه أوسع من السياق؛ حيث "يضمّ المتكلم والسامع أو السامعين والظروف والعلاقات الاجتماعية والأحداث الواردة relevant في الماضي والحاضر ثمّ التراث والفلكلور والعادات والتقاليد والمعتقدات والخزعات، ولولا هذا المقام وما يقدمه العنصر الاجتماعيّ من قرائن حالية حين يكون المقال موضوعاً للفهم لاعتبر الناس التمام والأحجبة السحر وهي ممّا يشتمل على كلمات لا تفهم ضرباً من ضروب الهراء أو لما أعطوه ما يعطونه من تقبّل وتسامح على الأقل".⁹

أصول أغاني الأفراح ونشأتها القديمة:

تندرج أغاني الأفراح تحت إطار الأدب الشعبيّ أو الأدب القديم؛ الذي "يصدر عن سواد الناس من رجال ونساء ورعاة وسقاة وغيرهم"¹⁰؛ لذلك نجهل أسماء مؤلّفي هذا النوع من النصوص الأدبية؛ فهي مُلك تراثيّ للجميع، ولا يختصّ أحدنا دون سواه بملكيتها الفكرية، ومن هنا يستطيع هذا المرسل أو ذاك المنشد أو المغنيّ أن يضيف إلى نصوص الأدب الشعبيّ أو يحذف منها، أو يحدّد في أغاني الأفراح، أو يعدّل فيها؛ لأنّ المرسلين: (مؤلّفين ومغنين

⁸ تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، ط3، القاهرة، 1998، ص28.

⁹ تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص352.

¹⁰ ينظر: النصّ العابر (دراسات في الأدب العربيّ القديم)، ص162.

ومنشدين) يزعون إلى تقديم مضامين تتفاعل معها جماهير واسعة عبر الزّمان والمكان برغم تجديدهم فيها أو في بعضها شكلاً ومضموناً. وتشير الأخبار التاريخية السّومرية والأكدية والإبلائية إلى أنّ أغلب قصص الحبّ القديمة كانت تنشأ - غالباً - في السّاحات وخلال فترة الأعياد؛ حيث يلتقي شابّ بفتاة؛ فيقع في حبّها؛ فيطلب عندئذٍ من أصحاب الحرف من الشعراء والمنشدين في السّاحات والحداث أن يؤلّفوا له قصيدة حبّ على شكل أغنية؛ ليغنيها لحبيبتها، أو ينشدها المغنّون لها لقاء مبلغ مالي؛ فتعرف الفتاة من كلمات الأغنية أنّه أحبّها، وينتظر موافقتها؛ ليتقدّم إلى خطبتها؛ ولذلك كانت المرأة المتزوّجة تضع شيئاً على رأسها للدلالة على زواجها، في حين تحضر باقي الصّبايا بشعرها المكشوف إلى ساحات الأفراح أو ينابيع المياه أو كروم العنب؛ ولهذا حضرت ينابيع المياه والكروم والنّخيل في كثير من أغاني الحبّ والأفراح الشعبيّة القديمة، كقول المؤلّف في أغنيته:

تلات غزلان ناح العين نازلين، أو تلات غزلان بعيني بعيني وردن على الميا وردن على الميا/
لاقي عليهن لاقى الحلوة النّشميّة/ أم خدود الوردية.

ونصوص أغاني الأفراح الشعبيّة - على بساطة بعضها شكلاً ومضموناً - عفوية تعبّر عن الوجدان الجمعيّ للمشاركين في الطّقوس الاحتفاليّة؛ فهي أشبه بالنّصوص الأدبيّة الخالدة أو أوائل النّصوص الأدبيّة التي أنشدها الإنسان في طقوس العبادة أو الاستسقاء وفي فصول الصّيف والخريف والرّبيع والشتاء لآلهة الخصب والنّماء أو غناها في حقول العمل أثناء مواسم الحصاد، التي تتلوها في غالب الأحيان طقوس الزّواج التي تحظى فيها أغاني الأفراح بأهميّة كبيرة؛ وبذلك تختلف نصوص أغاني الأفراح عن نصوص الأدب النّخبويّ وأدب البلاط وأدب المناسبات بأهميّتها المستمرّة عبر الزّمن؛ حيث تفقد نصوص الأدب النّخبويّ وأدب المناسبات أهميّتها بزوال المناسبة التي كتبت من أجلها، في حين تستمرّ أهميّة أغاني الأفراح القديمة، لتخلد في وجدان الأجيال المتلاحقة؛ وبهذا تكمن ميزتها المتجدّدة عبر الزّمان والمكان. فما زال إنسان بلاد الشّام وبلاد الرّافدين والمبتهجون في الجزيرة الفراتية يغنّون من سالف العصور إلى يومنا هذا:

فوق إلنا خلّ فوق يابا فوق إلنا خلّ فوق

مدري لمع خده يابا مدري القمر فوق

وإن كان بعض الباحثين قد رأى أنّ نشأة الأدب الشعبيّ وأغاني الأفراح كانت في الجانب الآخر المقابل لنشوء الأدب الأرستقراطيّ، فإنني أميل إلى أسبقية الغناء الشعبيّ وتقدمه من حيث الظهور أو النشأة الأولى على سائر أجناس الأدب وفنون القول، ولعلّ نشأة هذا الغناء مرتبطة إلى حدّ كبير بحياة الإنسان الصائد الجامع قبل ظهور المدنيّات المتطورة والثورة الزراعيّة؛ فيكثر ذكر الثمار والجنائن والبساتين في تلك الأغاني كقول المؤلف في واحد من القدود الحليّة الشهيرة:

أنا وحببي في جنينة/ والورد محيّم علينا

وقول الآخر:

البلبل ناغى غصن الفل/ آه يا شقيق النعمان

وقوله في موضع آخر من أغنية تشير بعض الدراسات إلى أنّها من أقدم الألحان البشريّة التي اكتشفت بالخطّ المسماريّ غير بعيد عن ماردين، حيث تقول الأغنية:

تحت الرّمانة/ حبيّ حاكاني/ سمعني غناني يا يمة/ وتغزلّ فيا/ بنت الشلبيّة

وتأتي مواضيع الغزل والمدح والفخر والوصف في مقدّمة أغراض أغاني الأفراح الشعبيّة، وفي المحصّلة كان للشعوب التي أنتجت هذه النصوص أجواؤها الاحتفاليّة الخاصّة بها؛ تلك "الأجواء التي تُردّد فيها الأغاني الحيّة، وهي من لون (الهزج) على الغالب. كان الشعب ينظم الشعر، ويصوغ الألحان، يغني ويرقص في الحفلات الخاصّة والعامّة، في الأعياد والمواسم وعلى الزّوارق وضايف نهر دجلة، أيام الجمع، كان كلّ شيء في حياته الغنائيّة يمور بكلّ رائع وجميل، ذلك لأنّه ينبع من أعماقه، من واقعه وحقيقته، فلا تهاويل ولا زخارف، لا شيء غير البساطة. كان هذا الشعب إذا عبّر عن آلامه في ألحانه عبّر عنها بصدق، وإذا صوّرها في أنغامه صوّرها بصدق. كانت للصيادين أغانيهم وللباعة المتجولّين وللحمالين وما إليهم من أصحاب الحرف والمهن، وكان كلّف الشعب بالغناء جارفاً قويّاً"¹¹، ولم يكن إنسان الصيّد

¹¹ نسيب الأختيار، الفنّ الغنائيّ في عند العرب، دار بيروت للطباعة والنّشر، ط1، بيروت 1955، ص56.

والجمع¹² في تلك التجمّعات البشريّة الصّغيرة ليفكّر في غير قوته اليوميّ، والاستمتاع بوقته بالغناء والإنشاد أثناء الجمع والصيد أو في ليالي السّر بعد الانتهاء من مهمّات الجمع والصيد، والرّاجح أنّ هذه المجتمعات لم تكن لتفكّر بما نعرفه الآن من سوء الأوضاع الاقتصادية التي لم يكن لها شأن كبير إطلاقاً في تلك الأزمنة السّالفة.

ودليل الحسيّة دليل آخر على أصالة أغاني الأفراح الشّعبيّة وعراققتها وقدمها؛ ونعني بهذه الحسيّة حسّيّة الصّور الفنّيّة والتّشبيّهات والخيالات في نشأتها الأولى، ثمّ ما لبثت تلك الخيالات أن نُحِتْ منحى رمزياً تدريجياً مع مرور الأيام، وليس من الضّروريّ أن يبقى شيء من الحسيّة عالماً في بني هذه الصّور والتّشبيّهات، فنحن لا نعلم كثيراً من الأصول الحسيّة في كثير من الصّور والمجازات التّجريدية، وإنّ "اعتاد النّاس أن يقولوا: إنّ كلّ الكلمات المجرّدة كانت في أصلها استعارات محسوسة، وإنّ شيئاً من المحسوسيّة سيظلّ عالماً بالكلمة خلال تاريخها الدّلاليّ بأجمعه. هذه النّظرة معرّضة للشكّ الآن، ولكن مازال فيها الكثير من الحقيقة. وفي رأيي أنّ المغالطة الوحيدة فيها هي الافتراض بأنّ الاستعارة المتعلّقة بالكلمة المجرّدة يتوجّب ضرورة أن تكون متضمّنة في أصل الكلمة. ففي وسع كاتب أن يضيف على كلمة معنى ليس له صلة محقّقة بأصلها. ولكن يلوح كأنّ الكلمات والأفكار المجرّدة مقرّضة—إن جاز التّعبير—من صيغة محسوسة مستكنة، لن نجدّها في تاريخ الكلمة المستعملة بل في بنية الحاجة التي وردت فيها الكلمة"¹³، كأغنية الرّوزنا التي تدلّ في أصلها على بيت المؤونة التي تُجفّف في فصل الصّيْف، وتخزّن إلى فصل الشّتاء، أو كقول المغنيّ في أغنية أخرى:

يا رايحين عاحلب حبيّ معاكم راح

يا محمّلين العنب فوق العنب تفّاح

ولعلّ نشأة هذا الغناء المتقدّمة كثيراً في الزّمن، والتي تعود إلى أيّام الجمع والصيد قبل الثّورة الزراعيّة ونشوء المدنيّات يجعل منه إرثاً حضاريّاً مشتركاً لدى كثير من الأمم والشّعوب

¹² ينظر: هوبه، هانز هيرمان، تأريخ قصير للبشر (الصّعود والانحطاط، إعادة تشكيل لبيروتاريخيّة)، ترجمة: حيدر عبد الواحد راشد، سطور للنّشر والتّوزيع، ط1، بغداد 2017، ص 31-32.

¹³ نورثروب فراي، تشريح النّقْد، ص 465.

المتجاورة في الجغرافية أو المتباعدة عن بعضها بعد الأحيان؛ ولذلك لا عجب إن وجدنا أغنية شعبية أو أهزوجة واحدة من أهازيج الأفراح تُردّد في كلّ من سوريا والأردن وفلسطين والعراق والكويت وتركيا وإيران، ولا عجب أيضاً إن وجدنا أنّ مجموعة كبيرة من أغاني الأفراح الشعبيّة في هذه البلدان تُنشد على لحن واحد أو إيقاع بعينه؛ فنشأة أغاني الأفراح الشعبيّة قديمة جداً؛ لذلك صارت إرثاً حضاريّاً لمجموعة كبيرة من الشعوب، وإيقاعها العذب البسيط على كلّ من محور الرّجز والهزج والمتقارب دليل آخر على قدمها وأصالتها لدى كثير من الأمم التي صارت تتكلّم بلغات أخرى غير العربيّة أو بلهجات متباعدة على أقلّ تقدير، لهذا السبب أو ذاك بعد الثورة الزراعيّة ونشوء الدّول الحديثة وانتشار التّقسيمات السياسيّة والإداريّة الجديدة، وسنُعرّج على الجانب الإيقاعيّ في أغاني الأفراح الشعبيّة في فقرة آتية من البحث.

الغناء الشعبيّ من حيث الشعبيّة والجماهيريّة والشّيع والانتشار:

يخلط كثير من الناس بين مفهوميّ (الشّعيّة والجماهيريّة) في الفنّ والأدب؛ لذلك يجب تمييز أحدهما من الآخر، فإن كان مفهوم الشّعيّة في الأدب والفنّ يحتوي على غير قليل من جماليّات التّراث والفولكلور الشّعبين وأصالتها من خلال تعبيره الغنائيّ عن الوجدانين: الدّاتيّ والجمعيّ لأفراد الأُمّة؛ فإنّ مفهوم الجماهيريّة قد لا يحيل إلى الجماليّة أو لا يحتوي عليها دائماً؛ فلربما كانت بعض النّصوص الجماهيريّة نصوصاً تجاريّة، أسهم الإعلام في ترويجها برغم افتقارها إلى الجماليّة أو الأصالة؛ لذلك "لا يقوم الأساس الديمقراطيّ والشّعيّ العميق للفنّ الاشتراكيّ الجديد بسبب مخاطبته الجمهور الشّعيّ العريض، بل لأنّه يستند على تطلّعات وطموحات الشّعب العامل؛ لأنّه مفعم بأفكار الاشتراكيّة. فالجماهيريّة لوحدها ليست الدّليل الحاسم على الطّابع الشّعيّ للأدب والفنّ، ويشهد على ذلك بكلّ الوضوح الأدب التجاريّ في البلدان الرّأسماليّة. وتكتسب جماهيريّة الأدب سمات ديمقراطيّة فعلاً من خلال اقتراها فقط بمضمون يتجاوب والمتطلّبات الرّوحيّة العميقة للنّاس العاملين ويعبر عن مصالحهم"¹⁴.

¹⁴ م. خرابتشنكو، الإبداع الفنّي والواقع الإنسانيّ، ص 14.

وإن كان شيوع أغاني الأفراح وعبورها الحدود والتقسيمات الإدارية والسياسية وانتشارها لدى شعوب من أصحاب اللغات المتباينة دليل على شعبيتها فإن هذا العبور قد يؤدي في مرحلة لاحقة إلى إضافات مغلوطة أو زيادات أو اشتقاقات لغوية مغلوطة أو غير مفهومة بالنسبة إلى ما كانت عليه الأغنية في موطنها الأصلي؛ لأنّ التجديد في الغناء الشعبي مشروع باستمرار طالما توفرت موهبة المجدّد وجودة صنعه مع قبول الجماهير، وفي المجمل يؤدي الاشتقاق الشعبي أو الاشتقاق المغلوط إلى "اختلاط يحصل في ذهن أناس من ذوي الثقافة الضحلة فينسبون إلى الكلمة، بسبب هذا، أصلاً أو تشكيلاً تخيلياً، فتتغير قيمتها تبعاً لهذا، ممّا يؤدي في بعض الأحيان، إلى تغيير فعلي للمعنى. وعلى هذا فإنّ العبارة: (Jour ouvrable) تعني: (اليوم الذي يفتح الحانوت فيه أو المعمل). وهناك عبارات أخرى مثل: (Souffreteux)، وهي كلمة من مصدر لاتيني (Souffracta-مقطع). وقد ربطت من غير مسوغ بـ(Souffrir - تألم)، إلى آخره. هناك أيضاً، نجد أنّ العمليات التأويلية إمّا ييسرها النسخ وازدواجية اللغة.¹⁵

ومن أمثلة الاستبدالات المغلوطة تحوّل كلمة (علامة) إلى كلمة (حمامة) في أغنية واحدة من أغاني الأفراح بعد انتقالها من سهول الجزيرة الفراتية في سورية إلى ماردين؛ فكلمة (علامة) تدلّ على تميّز العروس بجمالها وتفردّها في صفاتها بين جميع الحاضرات في العرس، حيث تؤديّ فايا يونان وأختها ریحانة السريانيّتين مع آري جان الكرديّ مقطّعاً غنائياً بلغة عربيّة ولهجة جزراوية سورية قريبة جداً من لهجة ماردين العربيّة، يحكيها سكان سهول ميزوبوتاميا وأصحاب حضارة ما بين النهرين؛ فيقولون:

جيراني هالله هالله/ من عينيكى ما شالله

جيراني هالله هالله/ من عينيكى ما شالله

على راسكبي علامة/ بوسة لخاطر الله...الله الله

عَ طريق الجزيرة/ مِن لَتْرين نَطَيْتُو

¹⁵ بيبير جيرو، علم الدلالة، دار طلاس، ترجمة: منذر عياشي، ط1، دمشق 1992، ص120-121.

لخاطر عينيكى السّود/ بي لُحُوس صَفِيّتو

هاله هاله هاله/ جيراني هاله هاله

لكنّ هذا المقطع من أغاني الأفراح حين وصل إلى ماردین، وردّده المنشدون في الأفراح تحوّلت كلمة (علامة) إلى (حمامة)؛ حيث سيطر الإيقاع والتقفية على ذهن المنشد أو المغنيّ، فأنشد المقطع مستخدماً كلمة (حمامة) دون معرفة دقيقة بالفرق الدلاليّ بين المعنى الجديد والمعنى في أصل النّصّ المغنيّ قب التّبدیل.

خصائص أغاني الأفراح الشعبيّة (الخصائص اللّغويّة والخصائص الفنيّة):

أ- خصائص اللّغة في أغاني الأفراح الشعبيّة:

يغلب على الطّابع الغنائيّ على أغاني الأفراح الشعبيّة، والغنائيّة هنا لا تعني التّلحين والإنشاد وإّما هي التّعبير الوجدانيّ عن الذات الفرديّة أو الجمعيّة، وغالباً ما يؤثّر هذا التّعبير بألفاظ الأغاني لتغدو سهلة رقيقة، وتصير لغتها عذبة صافية بعيدة عن الجزالة والفخامة؛ لغة قريبة من المتلقّي وحديثه في الحياة اليوميّة "كأّما كتبت بالأمس، فليس فيها صعوبة ولا غرابة ولا تكلف للفظ ولا لعبارة. وهذا من أهمّ ما يميّز الشّعْر الغنائيّ في جميع عصوره، فهو شعر لم يكتب لطبقة أرستقراطيّة في الأدب، وإّما كتب للشّعْب وللعامّة، ومن أجل ذلك لا يعدل صاحبه إلى لغة الأدب الرّفيعه، وإّما ينطلق من اللّغة الشعبيّة، فهو أدب شعبيّ"¹⁶ شهير بين النّاس إلى الحدّ الذي يخيّل فيه "إلى الإنسان أنّه لم يبق مكان إلّا وشاع فيه هذا الشّعْر [الغنائيّ] ودار على جميع الألسنة، وكان من أهمّ الأسباب في ذلك أنّه قيّد بألحان المغنّين... وكان الشّعراء يعملون على أن يذيعوه عن طريق المغنّين."¹⁷

وإن كان مؤلّف نصّ الغناء الشعبيّ المجهول قد وضع المتلقّي نصب عينيه حين شرع في البوح عن مشاعره بلغة سهلة سلسلة عذبة بسيطة، فإنّ مرسل النّصّ الآخر أو المغنيّ صاحب الصّوت العذب زاد في شهرة النّصّ وشعبيّته وانتشاره الشّفويّ وشهرته بين النّاس على مرّ

¹⁶ شوقي ضيف، الشّعْر الغنائيّ في الأمصار الإسلاميّة (في مكّة)، دار الفكر العربيّ، ط1، القاهرة 1953، ص 122.

¹⁷ شوقي ضيف، الشّعْر الغنائيّ في الأمصار الإسلاميّة (في مكّة)، ص 138.

العصور "وطبيعيّ أن تعمّ هذه الأصوات المحبّبة إلى كلّ نفس، وأن تدخل كلّ دار، وأن تُغنى في كلّ منعطف وشعب من منعطفات الأودية وشعابها." ¹⁸ وإن غلب الطابع الغنائيّ على أغاني الأفرح المغنّاة، وتميّزت مواضيع الوصف والغزل والمدح والفخر في هذا النوع من الأغاني فإنّ القصيدة الغنائيّة تستطيع أن تكون في "أيّ موضوع وفي أيّ شكل. فجمهورها لم يقيدها بأعراف، كما فعل بالمسرحيّة، ولم يربطها بشكل أساسيّ من أشكال التّقديم، مثلما ارتبطت المسرحيّة بالمسرح" ¹⁹.

وإن كان النّصّ المسرحيّ يستوجب لغة متنوّعة أو متفاوتة تؤدّيها شخوص المسرحيّة؛ لينمو الصّراع والتّوتر من خلال تفاوت اللّغة وتنوّعها واختلاف شخوصها، فإنّ هذا ما يفسّر عجز بعض النّصوص المسرحيّة التي تنحو منحى الأغنية الشّعبيّة من حيث لغتها البسيطة أن تصنع بعدها الدّراميّ، فلغة سينغ المسرحيّة-على سبيل المثال- "برغم نموذجيّتها المرهفة، تضيع على المدى البعيد نظرًا لمحدوديّتها كحديث شعبيّ. وفي أسوأ أعماله لا تكفي إلاّ للتعبير عن هامش ضيق من الشّخصيّة الفلاحيّة والشّعور البسيط. إن أسلوبها دائماً على السّطح، وهي لا تمتلك تعبيريّة الشّعور الدّراميّ العظيم التي تكمن في صلته العميقة بالنّماذج المستترة في حياتنا" ²⁰. لكنّ في الطّرف الآخر المقابل يبدو أنّ أغاني الأفرح الشّعبيّة تكتسب شعبيّتها من لغة البسيطة أوّلاً، ولغتها البسيطة تمنحها بعد ذلك خصائص فنيّة وتداوليّة أخرى، تضيف عليها خصائص دراميّة ورمزيّة برغم غنائيّتها في الدّرجة الأولى، كما في الأغنية التي تقول:

سكابا يا دموع العين سكابا/ تعي وحدك لا تجيبي حدابا/ وإن جيتي حدا معاكي/ لتهدّ الدّار واجعلها خرابة.

ولغة أغاني الأفرح الشّعبيّة متداولة، كلغة الخطاب اليوميّ؛ وهذا ما زاد في شعبيّتها وانتشارها، وكشف عن غاية تواصلية أولى؛ فصدّها مؤلّف النّصّ المجهول؛ ليكون نصّه من السّهل العذب الممتع؛ فيسير على الألسن، ويشتهر بين النّاس، وكأنّه يخاطب القلوب مباشرة؛ ليغدو مرآة صادقة في التّعبير عن مشاعر مؤلّفه ومنشده ومستمعيه، ولعلّ مؤلّف

¹⁸ شوقي ضيف، الشّعور الغنائيّ في الأمصار الإسلاميّة (في مكّة)، ص 148.

¹⁹ نورثروب فراي، تشریح النّقد، ص 407.

²⁰ رونالد بيكوك، الشّاعر في المسرح، منشورات وزارة الثقافة السّوريّة، ط2، دمشق 1994، ص 154.

النصّ أو منشده أراد "بشعره غاية شعبيّة، أو عبارة أخرى كان يريد أن تحمله أفواه الجماهير أو أن تتقبّله آذانهم، وأن يدور في مجالسهم وأحاديثهم؛ لأنّه من جهة قريب منهم في لغته، ثمّ هو من جهة أخرى مصوّر لحياهم اليوميّة وحياة شعرائهم التي تجري تحت أعينهم، فهو كالمرآة الصادقة"²¹ التي تصوّر جانباً وجدانيّاً مهمّاً من جوانب الحياة.

ولأنّ غالبية أغاني الأفراح الشعبيّة غنائيّة فهذا دليل آخر على قدمها لأنّ الفنّ الغنائيّ عموماً قديمٌ قدم الإنسان ذاته إلى الحدّ الذي صارت فيه تلك الأغاني نماذج بدئيّة، ثمّ اكتسب كثير من معاني تلك النصوص الغنائيّة طابعاً رمزياً بمرور الزمن؛ فصارت كلمات تلك الأغاني رموزاً قابلة للإيصال والتوصيل الدلاليّ، إلى حدّ سهلّ سفر تلك الأغاني وانتقال رموزها "حول العالم، شأنها شأن أبطالها، فوق حواجز اللّغة والثّقافة. وهنا نعود إلى حقيقة أنّ الأدب متأثر أعمق التّأثر بالطّور البدئيّ من رمزيّة تؤثّر فينا لكونها بدائيّة وشعبيّة"²².

وبرغم بساطة تلك اللّغة وغنائيّتها وجدنا أنّها اتخذت طابعاً رمزياً، وكذلك بإمكانها أن تتخذ طابعاً درامياً؛ فلربما أسهمت ظروف الحصاد والعمل والطّقوس الشعائريّة في مرحلة لاحقة في تطوّر الغناء الشعبيّ، ليصبح غناء شعائريّاً ودرامياً علاوة على غنائيّته ورمزيّته، ولا سيّما في الحواضر والمدن بعد الثّورة الزراعيّة وانتشار المدنيّة؛ فالطقوس الشعائريّة ترتبط-في غالب الأحيان-بأزمنة وتواريخ وتقويمات وأحداث وذكريات محدّدة؛ لذلك تسعى لمحاكاةها أو محاكاة "الضبط والدقّة الحسّاسة لحركات الأجرام السّماويّة ولاستجابة النّبات لها. على المزارع أن يحصد غلّته في وقت معيّن من السنّة، ولكن لأنّ عليه القيام بهذا العمل على كلّ حال، فالحصاد بذاته ليس شعيرة على وجه الدقّة. لكنّ التّعبير عن الرّغبة في توقيت الطّاقين البشريّة والطّبيعيّة في ذلك الوقت هو الذي ينتج أغاني الحصاد، وأصاحي الحصاد، والعادات الشعبيّة في الحصاد التي نربطها بالشّعيرة"²³.

²¹ شوقي ضيف، الشعر الغنائيّ في الأمصار الإسلاميّة (في مكّة)، ص 122.

²² نورثروب فراي، تشريح النّقد، ص 157.

²³ نورثروب فراي، تشريح النّقد، ص 175.

هَنْهُونَةُ الْأَفْرَاحِ:

أما هَنْهُونَةُ الْأَفْرَاحِ فَمِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَجْعَلَ بَعْضَ الْأَجْوَاءِ أَوْ الطَّقُوسِ الْاِحْتِفَالِيَّةِ، الَّتِي تُرَدَّدُ فِيهَا بَعْضُ الْأَهْزَاجِ أَوْ الْهَنْوَهَاتِ أَوْ الطَّقُوطَاتِ الشَّعْبِيَّةِ عَرَفًا أَشْبَهَ بِالشَّعْبِيَّةِ، الَّتِي تَأْخُذُ طَابِعًا دِرَامِيًّا، فَلَا تَحْلُو الْأَفْرَاحَ دُونَهَا، مِثْلَ انْقِسَامِ بَعْضِ النِّسَاءِ إِلَى فَرِيقَيْنِ؛ يَرُدَّدَانِ هَنْهُونَاتِ الْفَرَحِ، وَطَقُوطَاتِ الْإِغْرَاقِ فِي الْمَدْحِ وَالْوَصْفِ الْجَمِيلِ، الَّتِي يَأْخُذُ طَابِعَ الْاِعْتِدَادِ بِالذَّاتِ؛ فَيَغْدُو نَوْعًا مِنَ الْفَخْرِ بِالنِّسَبِ الْعَرِيقِ أَوْ الْمَصَاهِرَةِ الْجَدِيدَةِ أَوْ الْفُرُوعِ وَالْأَصُولِ؛ لِيَحْفَظَ الْفَرِيقُ الْآخَرَ مِنَ النِّسَاءِ لِلرَّدِّ عَلَى الْهَنْهُونَةِ بِهَنْهُونَةٍ أُخْرَى، وَمِنْ أَمْثَلِهِ ذَلِكَ:

أَوْهَا: زرعنا رمانة

أَوْهَا: حامضة ولفانة

أَوْهَا: وحلفنا ما نذوقها

أَوْهَا: لنخطب لابني بالسلامة.

ثُمَّ تَعْلُو الرِّغَارِيدُ؛ لِتَثُورَ حَمِيَّةُ الْفَرِيقِ الْآخَرَ مِنَ النِّسَاءِ فَيَرُدُّ عَلَى هَنْهُونَةِ الْفَخْرِ بِأُخْرَى مِثْلَهَا فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْفَخْرِ بِجَمَالِ الْعُرُوسِ الْمَرْقُوهَةِ بِالْغَنَجِ وَالذَّلَالِ فِي بَيْتِ أَهْلِهَا ذَوِي الْأَصْلِ الْكَرِيمِ، الَّتِي دَفَعُ الْعَرِيسُ لِاخْتِيَارِهَا مِنْ بَيْنِ الصَّبَايَا؛ كَقَوْلِ النِّسَاءِ:

أَوْيَمَا: خُدُودِكِ طَرَايَا

أَوْيَمَا: زُنُودِكِ مَرَايَا

أَوْيَمَا: تَسْلَمُ عَيُونُ فَلَانِ

أَوْيَمَا: نَفَاكِي مِنْ بَيْنِ الصَّبَايَا

وَقَدْ تَسْتَمِرُّ الْمَسَاجِلَةُ لِبُضْعَةِ هَنْهُونَاتِ، يَتَلَوَّكُلُّ وَاحِدَةً مِنْهَا الرِّغَارِيدُ وَالْحَمَاسُ؛ الَّتِي يَحْفَظُ الْفَرِيقُ الْآخَرَ عَلَى الرَّدِّ بِهَنْهُونَةٍ أُخْرَى مَبَاشِرًا أَوْ بَعْدَ جَوْلَةٍ مِنَ الْغَنَاءِ وَالرَّقْصِ. وَمِنْ الطَّبِيعِيِّ أَنْ يَشْتَعَلَ الْجَوُّ الْاِحْتِفَالِيَّ حَمَاسًا إِذَا دَخَلَ الْعَرِيسُ إِلَى جَانِبِ عُرُوسِهِ، وَرَقْصًا مَعَ بَعْضِهِمَا؛ فَيَعْلُو شَأْنَ الْهَنْهُونَاتِ مِنْ جَدِيدٍ، وَتَمَلُّ الرِّغَارِيدُ الْمَكَانَ، الَّتِي "يَرْتَفِعُ فِي تَشْكِيلِهِ

المادّي الصّرف إلى واقع حلميّ (رمزيّ)، يفيد من الدّلالة الشّعبيّة ويستثمرها في سبيل زيادة كثافة الإيحاء في مفرداتها، كما يسهم في تشكيل إيقاعيّة خاصّة²⁴ لجوّ الفرح العامر بالرّقص والغناء والهنهونات والرّغاريد. والملاحظ في الهنونة أنّها بسيطة أيضاً في لغتها وشكلها وإيقاعها وأسطرها، وتكرار كلمة (أوهّا) أو (أويها) في أسلوبها يذكّرنا بتكرار كلمة (دلالي) في أغاني الأفراح الشّعبيّة؛ فالغالب على أسطرها الإيقاعيّة أن تكون أربعة؛ يبدأ كلّ واحد منها بكلمة (أوهّا) أو (أويها)، وتنتهي الأسطر الأربعة برويّ واحد أو ينتهي كلّ سطرين من سطورها برويّ واحد للحفاظ على التّفنية الإيقاعيّة والجرس الموسيقيّ على أقلّ تقدير.

الخصائص الفنيّة في أغاني الأفراح الشّعبيّة:

تنزع الصّور والخيالات المتداعيّة في أغاني الأفراح الشّعبيّة إلى التّحوّل الرّمزيّ برغم غنائيتها، ويساعدنا المنهج الدّلاليّ في متابعة الرّموز العامّة والخاصّة؛ للكشف عن أثرها في التّحوّل الرّمزيّ، و"الرّموز العامّة هي الدّوالّ المعرّبة عن الأساطير أو التّاريخ العربيّ الممتدّ...، وكذلك يدخل في الرّموز ما له صلة بالتّاريخ الأدبيّ والاجتماعيّ، وما يستمدّ من التّراث الإنسانيّ، ومن الواقع المعاصر الذي يخلق أساطيره ورموزه من تفاعلات العالم التي لا تتوقّف"²⁵، ومع ذلك لا يجوز المنحى الرّمزيّ في بعض الغناء الشّعبيّ على خصائصه الأخرى: المحليّة والنّوعيّة- وإن كان يؤدّي دوراً في شيوع تلك النّصوص وشعبيّتها- "بل يحظى عند المتلقّي بقبول واستنفار لحشد ثقافيّ شعبيّ وتاريخيّ وإنسانيّ ممّا تتعدّد معه القراءة إضافة إلى أنّ القيمة الموقعيّة في السّياق تظلّ عاملاً يؤطرّ القراءة ورسم المواقف وإن تكن درجاتها أيضاً مرهونة بطبيعة هذا القارئ: خليجياً أو عربياً [أو تركياً] له اطلاع ودراية بأجواء القصيدة أو المنطقة،

²⁴ محمّد صابر عبيد، جماليّات القصيدة العربيّة الحديثة، منشورات وزارة الثّقافة، ط1، دمشق، 2005، ص135.

²⁵ فايز الدّاية، النّقد الدّلاليّ (المنهج والمصطلحات)، مجلّة البيان الكويتيّة، العدد 441، الكويت، نيسان 2007.

أو قارئاً لا يتبين الفروق الدقيقة وملامح الأمكنة والأدوات، وهذا كله يضع المفاتيح في مرتبة محدّدة ضمن شبكة علاقاتها السياقية وثقافة المتلقين.²⁶

ويساعد التحوّل الرمزيّ في تكثيف دلالات الصّور، التي لا يُشترط في طرفيها (المشبه والمشبّه به) أن يكونا حسّيّين أو مجرّدين، ممّا يفسح المجال أمام تداعي الصّور والمعاني والأخيلة، فقد يكون أحد الطّرفين في الصّورة الفنّيّة حسّيّاً والآخر مجرّداً، مع أنّ "صهر المحسوس بالمجرّد حالة خاصّة، وإن كانت بالغة الأهمّيّة، لمبدأ عام عرضه التطوّر التقنيّ في القرن الماضي على النّظر النّقديّ في القرن الحالي. ويلوح أنّ كلّ خيال شعريّ لا بدّ أن يقوم على الاستعارة، ولكن في القصائد الغنائيّة تكون عمليّة التّداعي أقوى... وتعني القصيدة الغنائيّة أكثر من أيّ نوع آخر إطلاقاً في تأثيرها الرئسيّ في الصّورة الغصّة أو المفاجئة، هذه الحقيقة أوهمت الكثيرين أنّ مثل هذا الخيال جديد كليّاً أو بعيد عن العرف... كانت النّقطة الانفعاليّة الحاسمة في القصيدة تنحو مراراً وتكراراً لأن تكون هذه (العظمة المفاجئة) في الاستعارة المصهورة"²⁷.

وبرغم حسّيّة بعض الكلمات أو إحالتها على ذوات محدّدة في أغاني الأفراح الشّعبيّة فإنّ هذه الكلمات صارت رموزاً خالصة، ويمكن التّعويل على الجرس الموسيقيّ في تلك الكلمات أو الرّموز للوصول إلى دلالتها الرّمزيّة، و"في نظريّة فرويد (Freud) عن الحلم، يمكن اعتبار صوت الدالّ يرشد إلى المدلول أكثر ممّا يوحي بذلك أيّ (فكّ تشفير) اصطلاحيّ. وعلى سبيل المثال يروي فرويد أنّ حلم امرأة مقبلة على الزّواج احتوى أزهاراً - بما فيها زنبق الوادي وبَنفسج - الزّنبق في الرّمزيّة الشّعبيّة رمز العفّة، والمرأة وافقت على أنّها تربط الزّنبق بالطّهارة. ولكنّ ما فاجأ فرويد هو أنّها تربط كلمة (فيوليت) الإنجليزيّة (violet/نرجس) بكلمة (فايولايت/violate). بمعنى (اغتصب)؛ [لأنّ] الكلمة في الإنجليزيّة

²⁶ فايز الدّاية، دائرة البحر الدلاليّة في شعر خليفة الوقيان، مجلّة البيان الكويتيّة، العدد 342، الكويت، نيسان 1999.

²⁷ نورثروب فراي، تشريح النّقْد، ص 389.

قريبة من الكلمة التي تعني (زهرة/Flowers)"²⁸؛ ولذلك أكد المحلل النفسي جاك لاكان في العام 1957م، أن الدالّ يسهم في تحديد المدلول في الرّموز والأحلام من خلال (التكثيف) و(الاستعاضة)؛ حيث تُكثّف عدّة أفكار في رمز واحد، ويُستعاض عن الرّغبة اللاواعية برمز قد لا يكون بينهما علاقة ظاهرة.

ولا نعدم من حاول الرّبط بين الدلالة الرّمزيّة وجذورها في الطّبيعة برغم أن الدلالة في بعض من غناء ماردين الشّعبيّ تتخذ طابعاً رمزياً إشارياً يقربها من دلالات الأدب الرّؤيويّ أو الرّومنسيّ الكشفيّ الحالم كما في كثير من نصوص الفنّ الشّعبيّ، وعلى هذا المنحى سار أ. فيسيلوفسكي حين أشار إلى أن معظم الصّور الفنّيّة ذات الطّابع الرّمزيّ في الفنّ الشّعبيّ تعود إلى مقارنة ما، تربط بين المشبه من طرف أوّل وكائن طبيعيّ آخر من طرف ثانٍ؛ قد يكون هذا الكائن شجرة أو طائرًا؛ ولذلك تشكّل تشبيهات الأحاسيس والأفعال الإنسانيّة بظواهر الطّبيعة "سمة أساسيّة في الغناء الشّعبيّ". إنّ العلاقة الديناميّة للرّمزيّة الطّبيعيّة بالتشبيهات والكتابات التي تمتلك أساساً مادّيّاً واقعيّاً في الحياة يشير إلى أصلها اللامورفولوجيّ. تمتلك هذه الرّمزيّة الطّبيعيّة طابعاً إشارياً أيضاً، علماً أنّها هنا إشاريّة مختلفة عن الرّمزيّة الميثولوجيّة. يتّصل الرّمز في هذه الحالة بظواهر واقعيّة، بحالات بسيكولوجيّة، ويطلّ هنا كمعنى، كمسمى فقط، يبقى إشارة ثابتة، دائمة لا يمسّ الخصائص الجوهريّة لهذه الظواهر والحالات ولا التغيّرات التي تعرّض لها. لكنّه يعتبر -وفي ذلك سمتة الهامّة- أحد وسائل الكشف الصّادق للنّاس وعالمهم الرّوحي"²⁹.

ولعلّ الطّابع الرّمزيّ للفنون الشّعبيّة كان له دور مهمّ في أصالتها وشعبيّتها برغم تقريبه هذه الفنون من دائرة الميثولوجيا الدنيّة، التي يحظى الرّمز في نصوصها بأهميّة كبيرة، ونلمس هذه الظّاهرة في الفلكلور والغناء الشّعبيّين، وإن اختلف الرّمز الشّعبيّ في بعض خصائصه عن الرّمز الدنيّ، واتخذ طابعاً جديداً؛ "فإذا نظرنا إلى الغناء الشّعبيّ الرّوسيّ مثلاً وجدنا أنّه غنيّ بالرّموز المعترفة من الطّبيعة والوسط المحلّيّ. فشجرة التّفاح المزهرة رمز للفتاة الشّابّة-رمز

²⁸ دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، منشورات المنظمة العربيّة للترجمة، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة: ميشال زكريّا، ط1، بيروت 2008، ص107-108.

²⁹ م. خرابتشنكو، الإبداع الفنّي والواقع الإنسانيّ، ص268-269.

الشباب والجمال. أما النسر فيجسد الشجاعة والقوة؛ يعني أحياناً الشاب-العريس أو الإنسان المقدم بوجه عام. يُستخدم الوقواق كرمز للمرأة الوحيدة التي تجتر أحزانها. ويعني عصفور الدوري السعادة والحب والسرور، أما الغراب فنذير الشؤم والمصيبة والفراق. وكان الصّفصاف الباكي رمز المصير الحزن وبؤس المرأة المتزوجة في الغناء الشعبي الروسي. كما تشغل مظاهر الطبيعة كرموز دالة مكاناً هاماً في شعر الشعوب الأخرى³⁰.

والتشخيص سمة أخرى تؤكد خصوبة الخيال في أغاني الأفراح الشعبية في ماردين والمدن التي تمتلك مثل هذه الأغاني الشعبية، وقد أدى التشخيص دوراً في نزوع لغة الأغاني الشعبية نحو الرمزية والإشارية والشعبية والميثولوجية وغيرها من الصفات ذات المنشأ الطبيعي أو المستوحاة من الطبيعة؛ فرسوم الإنسان التصويرية الأولى كانت حسنة طبيعية برغم توجهها نحو التجريد والرمز، حين مثل الشمس بصورة دائرة، وعبر عن مراحل حياة الإنسان بصورة شجرة تمر عليها الفصور، ورمز للبحر والماء بالسّمكة، وعبر عن الهواء بصورة الطائر؛ وبالحصلة كان مبدأ المشابهة أو المقارنة مبدأً أساسياً في فنون الإنسان الإشارية الأولى، إلى الحد الذي قرب فيه الفنانون الأوائل الأشياء المجردة حين عبروا عنها بصور حسنة؛ لذلك كان التشبيه "من أقدم وسائل أو أساليب الفهم الجمالي للعالم. كانت هذه الاستعارة أو تلك تكتسب خصيصة الثبات لكثرة استعمالها بشكل ما محدد؛ فتتحول بعد ذلك إلى إشارة جمالية. وإن الشعر الشعبي مفعم، كما هو معروف، بالتعوت والتشبيهات والاستعارات الثابتة مثل تشبيه الإنسان بالطيور والحيوانات والأشجار والنباتات. وفتح كل ذلك أحد سبل بروز الإشارات الجمالية. إن التمثيل المعبر عنه باستعارة ثابتة معروفة قريب من (التشخيص)، لكن هذا الأخير قد شمل في الأطوار المبكرة لتطور الحضارة والفن مجالاً واسعاً من الظواهر وكان مرتبطاً بشكل وثيق وفي المقام الأول بتصوّرات الإنسان الميثولوجية للواقع. فالميثولوجيا كانت قرب مهد ذلك الأسلوب من الاستيعاب الجمالي للعالم الذي حمل اسم التشخيص"³¹.

³⁰ م. خرابتشنكو، الإبداع الفني والواقع الإنساني، ص268.

³¹ م. خرابتشنكو، الإبداع الفني والواقع الإنساني، ص306-307.

التجديد الإيقاعي والموسيقي في أغاني الأفراح الشعبيّة:

أشرنا في فقرة سابقة إلى نشأة الغناء الشعبيّ القديمة جدًّا مقارنة بنشأة الفنون والآداب الأخرى الرّسميّة والشّعبيّة، وبدا لنا أنّ الإنسان الصّائد الجميع كان يغني كثيرًا من مشاعره؛ ليتسلّى في أوقات الصّيد والجمع، ويستمتع في أفراحه ومناسباته في أوقات السّمّر وليالي البهجة والسّرور؛ ولعلّ هذا النوع من الأغاني ظهرت وتطوّرت بُعيد نشأة اللّغة لدى الإنسان أو بعد تطوّرهما بقليل؛ فجاء هذا الفنّ الشعريّ في مقدّمة الفنون التي ابتكرها الإنسان تلبية لحاجاته الجماليّة والفنيّة؛ ولأنّه مغرق في القدم غلبت على إيقاعته الأوزان الخفيفة والرّشيقة كالرّجز والرّمْل والمتقارب؛ ولذلك يمكننا أن نلاحظ في موسيقا هذا الشّعْر المغنّى وإيقاعه "ما لاحظناه في لغته، فهي موسيقا شفّافة لا تحجب شيئاً ممّا وراءها، بل إنّها تأتي لتكتمل التعبير مع المعاني التي تحملها"³²؛ ومن هنا كانت الموسيقى الشعبيّة وجهًا حقيقيًّا لواقع الشّعْب؛ "فالشّعْب في موسيقاه إنّما تعبّر تعبيرًا صادقًا حيًّا عن الحياة الإنسانيّة، فواقعيّة ألحانه، وبساطة أنغامه، تصوّر لنا تصويرًا صافيًا نقبيًّا، آماله وآلامه وأفراحه وأشجانه، في أطر من جمال فنيّ لأجواء حقيقة لا زيف فيها ولا تهاويل"³³.

وقد لوحظ في العصر الإسلاميّ أيضًا أنّ الأرمال والأهزاج كانت تغلب على أوزان ابن سريح المغنّي الشهير في مكّة، وليس من شكّ في أنّ هذا ما جعل هذين الوزنين: (الرّمْل والهزَج) "يندمجان اندماجًا تامًّا في الألحان... ويكثران في ديوان عمر [بن أبي ربيعة] كثرة مفرطة، كما تكثر الأوزان الخفيفة من مثل المتقارب والمديد والوافر والخفيف والرّجز. وكلّ ذلك ليلائم بين شعره والمغنّين من حوله وما يطلبونه لتلحينه، ولم يكن ابن سريح وحده الذي يطلب الغناء الخفيف، فقد كان الغريض مثله"³⁴. والملاحظ أنّ بعض الأشكال الإيقاعيّة "مثل الموت Motet والقُدّاس Mass والأغنية الشعبيّة، والرّنّيمة Hymn والمدارجال Madrigal تكتب أساسًا للصّوت البشريّ، وبعضها الآخر مثل الأوترا والغنائيّة (الكننتاتا)، والأوراتوريو،

³² شوقي ضيف، الشّعْر الغنائيّ في الأمصار الإسلاميّة (في مكّة)، ص 125-126.

³³ نسيب الأختيار، الفنّ الغنائيّ عند العرب، ص 53.

³⁴ شوقي ضيف، الشّعْر الغنائيّ في الأمصار الإسلاميّة (في مكّة)، ص 125.

تكتب لمزيج من الآلات الموسيقية والأصوات. إمّا القوالب الآلية الصرفة فتتضمّن السيمفونية، السوناتة، الفوج، الكونشرتو، المتتالية، والتوكاتا.. وغيرها³⁵.

ودراية منشد الشعر أو مغنيه بأوزان ما يغنيه وإيقاعاته وأغراضه ودلالاته ومعانيه بوصفه مرسلًا متميزًا جديدًا تساعده على إضافة لمساته التجديدية إلى تلك الأغاني، وتتمثل تلك اللّمسات التجديدية بحذف بعض الكلمات من القصائد المغناة أو الإضافة إلى بعضها الآخر، ناهيك عمّا يفعله المغنون حين يمدّون في حروف بعض التفعيلات أو يهيمسون بعضها أو بعض حروفها همسًا خفيًا، "وهذا من شأنه أن يحدث تغييرًا طفيفًا أو كثيرًا في موسيقا المقطوعة التي يغنونها، وما دام الشعراء كانوا يعيشون معهم مختلطين ممتزجين... فلا بدّ أنّهم كانوا حين يلاحظون ذلك يأتون لهم بمقطوعات جديدة تتلاءم وما يريدون من مدّ وهمس أو تطويل وحذف"³⁶، على نحو ما فعل المغني لحظة الإنشاد في ترتيل واحد من القدود الحلبية الذي انتشر بين ماردين والموصل وكثير من المدن الشامية، فقد قال المؤلف:

حبيبي غاب/ وانا وانا قلبي داب/ كان لو زمان/ ما بعث جواب
في حين أنشد المغني هذا المقطع وفق الشكل الآتي:

حابيبي غاب/ وانا وانا ألبى داب/ كنلو زمان/ ما باعت جواب
مع أنّ أصل المقطع بالعربية الفصحى وفق الشكل الآتي:

حبيبي غاب/ وأنا قلبي ذاب/ كان له زمن/ ما بعث جواب

غير أنّ التجديدين: الدلالي والإيقاعي في أغاني الأفراح الشعبية تأليفًا أو تحويرًا أو تلحينًا أو إنشادًا محكومان بضوابط عديدة، تنفي سهولتهما، وتجعلهما صعبين لا يستطيعهما أيًا كان؛ لأنّ التجديد عمومًا محكوم من ناحية أولى بشرطي المهوبة الفطرية والصنعة المكتسبة، ودون المهوبة والصنعة لن يُنتج أيّ فنّ أو أدب ولا سيما الأدب الشعبي، الذي يُعدّ من الفنون السهّل الممتنعة التي توجب على الفنّان-برأي أبي حيّان التّوحيدي- أن يستمدّ وجود نصّه

³⁵ يوسف السيسى، دعوة إلى الموسيقى، سلسلة عالم المعرفة، ط1، الكويت، 1987، ص 15.

³⁶ شوقي ضيف، الشعر الغنائي في الأمصار الإسلامية (في مكّة)، ص 126.

الفنيّ أو أغنيته "من دنيا الفنّان ذاته، من إراداته المبرّرة الواعية التي تعرف ما تريد، وهذه الواقعيّة الفكرية التي تجلّت في نظرة التّوحيديّ إلى الفنّ كانت على خلاف تلك النظرة المثاليّة الأيتوبيّة التي أضفاها عليه عدد من الفلاسفة العرب بصورة عامّة والمتصوّفة بصورة خاصّة، فالطّبيعة كما يقول التّوحيديّ: (تحتاج إلى الصّناعة حتّى يكون الكمال مستفاداً، والصّناعة تتجلّى من النّفس والعقل وتملي على الطّبيعة) والموسيقار (إذا صادف طبيعة قابلة ومادّة مستجيبة وقريحة مواتية وآلة منقادة أفرد عليها بتأييد العقل، لبوساً مونقاً وتأليفاً معجباً وأعطاهها صورة معشوقة وحلية مرموقة وقوّته في ذلك تكون بمواصلة النّفس النّاطقة)"³⁷؛ وبذلك يغدو تأثير الجرس المنبثق من الكلمات أشبه بتأثير النّغم السّاحر الفنّان في النّفس البشريّة، و"أساس الجرس هو الافتتان: التّنعيم الخدّر الذي يتوجّه إلى الاستجابة العضليّة غير الطّوعيّة بالرّغم من إيقاعه النّابض الرّاقص، ومن ثمّ فهو ليس بعيداً عن معنى السّحر أو قوّة مادّيّة قاهرة"³⁸.

والتّجديد في الغناء الشّعبيّ محكوم من ناحية أخرى بقبول جماعة المتلقّين الذين يشكّلون بدورهم المقام التّقافيّ أو السّياق الاجتماعيّ الذي يقاس في ضوئه أيّ تجديد، ويحدّد على ضوء من هذا القياس قبول التّجديد أو رفضه؛ لذلك فحرّيّة "الفرد في إطار هذه الجبريّة الاجتماعيّة كمثل ما يراه المعتزلة من حرّيّة إرادة الفرد في مجالها الضيّق في نطاق إرادة الله سبحانه وتعالى... والحياة الاجتماعيّة مسرح أكبر لكلّ ممثّل فيه دور خاصّ ذو كلمات محدّدة وحركات معيّنة فإذا لم يحسن الفرد أداء كلماته وحركاته أصابه من الخيبة ومرارة الفشل ما يصيب الممثلّ الفاشل الذي يؤول أمره إلى سماع الاستهجان من النّظارة والمتفرّجين. وقد يؤدّي سوء الأداء لأحد الممثلين إلى إصابة غيره من الممثلين بعدوى الفشل لأنّ دور كلّ من الممثلين ينبنى من حيث الأداء الكلاميّ والحركيّ على دور غيره من الممثلين على المسرح، وهو من ثمّ يتأثر إيجاباً أو تقصيراً بأداء الأدوار الأخرى"³⁹.

³⁷ نسيب الأختيار، الفنّ الغنائيّ عند العرب، ص 78-79.

³⁸ نورثروب فراي، تشريح النّقد، ص 387.

³⁹ تمام حسّان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص 355.

حتى أن الخليل بن أحمد الفراهيدي لم يصنع التجديد الإيقاعي في أوزان الغناء الشعبي الذي تمثل في الجوازات العروضية الكثيرة، ولم يخترع زحافاتهما وعللها التي تحدث عنها في الأوزان الغنائية الخفيفة، وإنما استقرأها في هذا النوع من الشعر المغني، وسجل ملاحظاته في علم العروض، الذي نظر له، "وما نشك في أن هذه الزحافات والعلل إنما تمت تحت تأثير ضروب من الغناء في الجاهلية والإسلام جميعاً، غير أنها اتسعت الآن بحكم هؤلاء المغنين من الأجنبي ونظريتهم الغنائية الجديدة"⁴⁰، ولعل أغاني الأفراح الشعبية ظلت عرضة للتجديد والاتساع على مدار العصور والأزمنة؛ حيث لم يكف الشعراء والمنشدون على حد السواء عن إحداث هذه التغييرات الداخلية في الأوزان؛ لتتناسب مع غناء الأفراح والمناسبات السعيدة، "بل تجّهوا إلى... الحذف في تفاعيل الوزن؛ ومن هنا كثرت المجزوءات لا في الأوزان الطويلة المعقدة فحسب، بل أيضاً في الأوزان الخفيفة السهلة من مثل الرجز والخفيف والمديد والرمل والمتقارب والهجج"⁴¹، ونجد هذا النمط من الأوزان الخفيفة أو المجزوءة سائداً في كثير من أغاني الشعوب وأهازيجها في أفراحها.

لكن سؤالاً مهماً نستطيع أن نتجه من خلاله نحو نهاية المطاف البحثي في أغاني الأفراح الشعبية؛ لنقول: إن كانت معظم النظريات والمدارس الأدبية والمناهج النقدية تولي المتلقي أهمية خاصة؛ لاعتقاد كثير منها بموت المؤلف أو بانتهاء دوره بعد إرساله رسالته، فما الذي يزيد من أهمية المتلقي في الفنون الشعبية عموماً وأغاني الأفراح الشعبية على وجه الخصوص؟ لعل ما يزيد أهمية المتلقي والمرسل في أغاني الأفراح الشعبية أن تبادل الأدوار بينهما مستمر في حركة دياكتية دائمة؛ فكل متلقي يتخيل نفسه مرسل هذه الأغنية في فرحه الخاص أو يعتبر نفسه بطلها أو يظنّها تعبر عنه على أقل تقدير، فمتلقي الأغنية اليوم هو مرسلها غداً، ومتلقيها بعد غدٍ، ومن هنا تأتي جمالية هذه الأغاني وشعبيتها؛ ولذلك لا يمكننا أن نتفق مع من يرى أن مرسل الأدب الشعبي "يخاطب مستويات متدنية ثقافياً ولغوياً، فكان عليه أن ينسجم معها بحسب مبدأ لكل مقام مقال. من خلال ارتباط الأنواع الأدبية بالمتلقي، فإن شكل هذه الأنواع يجب أن يتلاءم مع موقع هذا المخاطب. فالأدب الرسمي

⁴⁰ شوقي ضيف، الشعر الغنائي في الأمصار الإسلامية (في مكة)، ص 126-127.

⁴¹ شوقي ضيف، الشعر الغنائي في الأمصار الإسلامية (في مكة)، ص 127.

(العام) شعراً كان أم نثراً يجب أن يتمتع بمستوى لغوي رفيع⁴². ولعلّ ابن قتيبة حين أعطى التّجديد في الأدب حقّه إلى جانب الأدب القديم بقوانينه الصّارمة حين ناصر المُحدثين المُجدّدين كان من أوائل الذين اعترفوا ضمناً بشعبيّة الأدب عموماً، وبحقّ المتلقّي في أن يكون مرسلًا مجدّداً على الدّوام، ولا سيّما مرسل الأغاني الأفرّاح الشعبيّة تأليفاً وغناءً.

خاتمة البحث ونتائجُه:

أظهر البحث في أغاني الأفرّاح الشعبيّة بين الغنائيّة الدّاتيّة والشعر المغنّي قِدَم هذه الأغاني وغنائيتها أيضاً، وإن كانت الغنائيّة الدّاتيّة قديمة قدم الإنسان ذاته فإنّ أغاني الأفرّاح الشعبيّة شكل من أشكال هذه الغنائيّة التي تأخذ طابعاً ذاتياً فرديّاً وآخر جمعياً شعبياً؛ ولأنّ هذا الجنس الأدبيّ المغنّي قديم جداً فقد انتشرت نصوصه، وعبرت الحدود والتّقسيمات الإدرايّة والسياسيّة، ونتج عن اختلاف اللّغات واللهجات من مجتمع إلى آخر ذلك تحولات رمزيّة وانفتاح النّصّ الواحد من تلك النّصوص على تطعيمات لغويّة متعدّدة من هذه اللّغة المجاورة أو تلك اللّغة القريبة أو البعيدة عن لهجة الأغنية الأصليّة برغم الأصول الحسيّة لكثير من الصّور الفنّيّة التي تحملها لغة تلك الأغنية؛ وهذا واحد من الأسباب التي تجعل الأدب الغنائيّ يتجدّد ويتحوّل باستمرار، ويأخذ طابعاً رمزياً حيناً، ودرامياً حيناً آخر نتيجة لشيوعه وانتشاره بين الجماهير، وانفتاحه على أشكال التّجديد المتنوّعة، ولعلّ التّجديدن: الدّلاليّ والإيقاعيّ من أبرز جوانب التّجديد في هذه الأغاني. ومثلما اتّسمت لغة هذا الفنّ بالسهولة واللّيوننة اتّسمت إيقاعات هذه النّصوص بالرّشاقة وموسيقاها بالجرس والرّنين، وكشف البحث في مجمله أنّ حيويّة هذا الأدب سبب في شعبيّته التي تختلف عن الجماهيريّة، التي قد تفرضها سطوة الإعلام المعاصر دوّما مقوّمات شعبيّة حقيقيّة في بعض نصوص الفنّ التجاريّ.

⁴² حسين الصّدّيق، مقدّمة في نظريّة الأدب العربيّ الإسلاميّ، منشورات جامعة حلب، ط2، 1998، ص

المصادر والمراجع والمجالات والدوريات:

- نسيب الأختيار، الفن الغنائي في عند العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1955.
- رونالد بيكوك، الشاعر في المسرح، منشورات وزارة الثقافة السوريّة، ط2، دمشق، 1994.
- دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، منشورات المنظمة العربيّة للترجمة، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة: ميشال زكريّا، ط1، بيروت، 2008.
- بدير جيرو، علم الدلالة، دار طلاس، ترجمة: منذر عياشي، ط1، دمشق، 1992.
- تمام حسّان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، عالم الكتب، ط3، القاهرة، 1998.
- سمر ديّوب، النّصّ العابر (دراسات في الأدب العربيّ القديم)، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، ط1، دمشق، 2014.
- إبراهيم السّامرائيّ، التّطوّر اللّغويّ التّاريخيّ، دار الأندلس، ط2، بيروت، 1981.
- يوسف السّيسي، دعوة إلى الموسيقى، سلسلة عالم المعرفة، ط1، الكويت، 1987.
- حسين الصّديّق، مقدّمة في نظريّة الأدب العربيّ الإسلاميّ، منشورات جامعة حلب، ط2، 1998.
- شوقي ضيف، الشّعْر الغنائيّ في الأمصار الإسلاميّة (في مكّة)، دار الفكر العربيّ، ط1، القاهرة، 1953.
- محمّد صابر عبيد، جماليّات القصيدة العربيّة الحديثة، منشورات وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 2005.
- نورثروب فراي، تشريح النّقد، منشورات وزارة الثقافة، ترجمة: محي الدين صبحي، ط2، دمشق، 2005.
- م. خرابتشنكو، الإبداع الفنّي والواقع الإنسانيّ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، ترجمة: شوكت يوسف، ط1، دمشق، 1983.

- هانز هيرمان هوبه، تأريخ قصير للبشر (الصعود والانحطاط، إعادة تشكيل ليبرتارية)، ترجمة: جبر عبد الواحد راشد، سطور للنشر والتوزيع، ط1، بغداد، 2017.

المجلات والدوريات:

- فايز الداية، التقد الدلاليّ (المنهج والمصطلحات)، مجلّة البيان الكويتية، العدد 441، الكويت، نيسان 2007.

- فايز الداية، دائرة البحر الدلالية في شعر خليفة الوقيان، مجلّة البيان الكويتية، العدد 342، الكويت، نيسان 1999.

Arabic Oral Literature in Mardin

Edited by

Dr. Ahmet ABDÜLHADİOĞLU

First Edition

2019 – İstanbul

