

اللغة العربية

اللغة العربية



اللغة العربية

Revue Académique Trimestrielle Indexée

مجلة فصلية محكمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للغة العربية

منصات الاعتماد



المجلس الأعلى للغة العربية

العنوان : 52، شارع فرانكلين روزفلت

ص.ب 575 ، ديدوش مراد، الجزائر

الهاتف : +213 21 23 07 16/17 ، الفاكس : +213 21 23 07 07

الموقع الإلكتروني : www.hcla.dz

العدد الثالث و الخمسون 2021 الثلاثي الأول

53

العدد 53

المجلس الأعلى للغة العربية - الجزائر

اللغة العربية

مجلة فصلية محكمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للغة العربية

عربية

العدد الثالث والخمسون

53

الإيداع القانوني
7/20 02

EISSN
6545-2600

ر.د.م.م
1112.3575

اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّة

المدير المسؤول

أ.د. صالح بلعيد

رئيس المجلس الأعلى للغة العربية

اللجنة العلمية للتحرير

أ.د. عبد الله العشي؛

أ.د. حياة أم السعد؛

أ.د. أحمد عزوز؛

أ.د. عبد القادر فيدوح؛

أ.د. آمنة بلعلی؛

أ.د. مسعود صحراوي؛

أ.د. محمد كعوان؛

أ.د. الطيب دبة؛

د. الجواهر مودر؛

د. انشراح سعدي؛

د. شراف شنّاف؛

د. صحرة دحمان.

رئيس التحرير

أ.د. عبد الله العشي

نائب رئيس التحرير

د. حياة أم السعد

مديرة التحرير

أ. نورة مراح

المدقق اللغوي

أ. حسن بهلول

شروط النشر:

- ✓ تنشر المجلة المقالات الرّصينة، ذات العلاقة بقضايا اللّغة العربيّة ومجالاتها؛
- ✓ تُكتب المقالات باللّغة العربيّة، وتلحق بملخّصين أحدهما باللّغة العربيّة وأخرهما باللّغة الإنكليزيّة؛
- ✓ تخضع المقالات للمنهجيّة العلميّة الأكاديميّة، وتهمّش ألياً في آخر المقالة؛
- ✓ تخضع المقالات للتحكيم العلميّ؛
- ✓ يلتزم صاحب المقالة بالتّعديل في الأجل المحدّدة، إن طُلب منه ذلك؛
- ✓ تُكتب المقالة بخط Simplified Arabic بينط 14 في المتن و12 في الهوامش، وترسل على البريد الإلكترونيّ للمجلة الموضّح أدناه؛
- ✓ يكون حجم المقالة بين 3000 و5000 كلمة؛
- ✓ ألا تكون المقالة قد نشرت من قبل، ولا مستلّة من مذكرة أو أطروحة جامعيّة؛
- ✓ يتسلّم صاحب المقالة ثلاث (03) نسخ من العدد الذي نشرت فيه مقالته؛
- ✓ تُرفق المقالة بسيرة علميّة موجزة عن الباحث؛
- ✓ لا تعبر المقالات المنشورة بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للّغة العربيّة.

للاتّصال

madjaletalarabia@gmail.com

asjp.cerist.dz

الهاتف: 00213 2123 07 16 - النّاسوخ: 00213 2123 07 17

المراسلة: مجلة اللّغة العربيّة، المجلس الأعلى للّغة العربيّة

شارع فرنكلين روزفلت الجزائر ص.ب. 575 ديدوش مراد - الجزائر

محتويات العدد

الصفحة	العنوان
14-9	كلمة رئيس التحرير أ.د. عبد الله العشي
38-15	الإشارة الزمنية للفعل عند اللغويين الطالب بوزيد أمحمد تحت إشراف: أ.د. عراي أحمد
68-39	التجريب في الرواية الجزائرية المعاصرة " بشيرمفتي " أنموذجا طالبة دكتوراه :خوجة زينب
90-69	التخييل في الموروث النقدي العربي أ.خطاب محمد أ.ولدكرادة حكيمة
108-91	التعصب اللغوي وفرض الرأي الأحاد، وأثرهما على استتباب الأمن اللغوي والثقافة والوحدة الوطنية الجزائرية . أ.سامي عزيزي
132-109	التوازي النحوي في شعر ابن الرومي (دراسة وصفية تحليلية) أ. هشام زميت د. مولود بغوره
148-133	الدرس النحوي في المغرب والأندلس، بحث في الجذور والأعلام والخصائص د. فاطيمة فارز
168-149	الزمن في الفكر الفلسفي المعاصر - طرح فينومينولوجي وتأويلي أ/نوال بوالطمين
182-169	السخرية عند الشاعر الشعبي المصري أحمد فؤاد نجم بين الزمزية والمباشرة د / سعاد حميدة

200-183	السّير في الكتابة العرفانيّة الرّوائيّة عند عبد الإله بن عرفة أ. سليمة عشو
212-201	العربيّة لغة العلم د. بلال صبايحي
228-213	العوامل اللفظيّة وأثرها البياني في القرآن الكريم. د. بن قويّة ساميّة الطالب: نورالدين بن قويّة
252-229	القراءة والتّخريج النّحويّ - دراسة مقارنة - أ. بلحقات يمينه
290-253	القصيدة الأندلسيّة وتداخل صوتيّ الشّاعر والسّارد (قراءة في البنى السّرديّة في قصيدة المعتمد بن عباد) ط. بناني شهرزاد
308-291	القيمة التّعبيريّة لفونيم "المفصل" في الخطاب المنطوق في ضوء اللّسانيّات الحديثه د. بلقنيشي علي
342-309	اللّسانيّات الثّقافيّة أ. عبد النّاصر بن ناجي
368-343	اللغة العربيّة بين العولمة والعالميّة " واقع وتحديات " أ. بولنوار عبد الرّزاق
388-369	اللون وأبعاده النّفسيّة في شعر أسامة بن منقذ دراسة فنيّة أ. أشواق تريعة
412-389	المؤسّسات الاجتماعيّة ما قبل المدرسيّة وأثرها في تعليميّة أنشطة اللغة العربيّة د. زمالي عبد الغني
438-413	لطائف الإعجاز القرآني في آيات المتشابه اللفظي أ. حوريّة عميروش

478-439	مسرحية "أبناء القصبه" لعبد الحليم رايس دراسة سيميائية لشخصية المثقف حسب نموذج فيليب هامون أ.د. زاوي فتيحة أ. سمية بن عبدريو
492-479	مصطلح البلاغة عند حازم القرطاجي سياقات الوضع وعرض المفاهيم د.عليّة ببيّة أ.عزالدين لزعر (طالب دكتوراة)
508-493	موقف الإبراهيمي من النخبة الجزائرية ذات التكوين الفرنسي- والمزدوجة اللغة -مقاربة في ضوء علم اللغة الاجتماعي أ: عبد الحفيظ شريف
524-509	نظام الزمن في العربية بين فقر الصيغة وثراء القرينة أ.خليل حميش
546-525	واقع النقد الثقافي العربي أ.عائشة لعبادلية المشرف: سامية عليوي
564-547	الثابت والمتحول في اللغة والإبداع الأدبي د محمد مَدّور
586-565	الإعجاز العلمي في الحديث الشريف من خلال تثوير المضمرة النسقي اللطيف أ. بوبكر عربي

كلمة العدد

أ.د. عبد الله العشي

رئيس التحرير

ما يزال النص القرآني يحير قارئيه ومتأمليه، فكما حير القدماء ممن فسروه أو سعوا إلى إنشاء علوم خاصة به، يحير المعاصرين حيرة أكبر، حتى إن البعض يقف موقف من يردّ عليه. فما الذي جعله موضع حيرة وتساؤل، وما الذي حجب بعض معانيه عن قرائه؟ أليس القرآن مبنياً على النظام المعجمي والتركيبي والدلالي العربي، ألم يصرح القرآن نفسه بأنه قرآن عربي وأنه موجّه أساساً لقارئ عربي؟ ما يعني أنّ كلّ من يملك معرفة بالعربية يمكنه أن يقرأ القرآن ويفهمه، كما يقرأ النصوص الأخرى، الشعرية والنثرية ويفهمها ولكن ذلك ما ترده الكثير من الاختلافات بين القراء والمفسرين.

النص القرآني نصّ مركزي في الثقافة العربية والإسلامية، وهو أصعب النصوص وأحوجها إلى الفهم لأنّه على أساسه يترتب الوجود الحقيقي للإنسان المسلم، ويتميّز هذا النصّ بحضور لم يعرفه أيّ نص في العالم، فلا يخلو كتاب في الثقافة العربية والإسلامية لا يتضمن مقبوسة منه، كلمة أو آية أو معنى، في أغلب المعارف الإنسانية. وتكاد كلّ الثقافة الإسلامية تكون شرحاً متواصلًا له وعودة دائمة إليه، ورغم ذلك الحضور فما يزال يطرح الكثير من الأسئلة لم تجد لها إجابات واضحة.

حين نقرأ سورة قصيرة من القرآن: الكوثر مثلاً، فإنّ كميّة الأسئلة التي تتوارد على الخاطر لا حد لها، فمن المتكلم في "إنا" ومن المخاطب في "أعطينا" كـ "وما نوعيّة العطاء وهويته، وما الكوثر، وعن أيّ صلاة يتحدث القرآن هنا وعن أي نحر، وما معنى الشانيء ومن هو؟ وما العلاقات بين جملة وأخرى، أو آية وأخرى؟ المفسرون قدموا ما رأوه معنى لمثل تلك الأسئلة، ولكنها ليست قائمة على قاعدة يمكن أن تطبق على سور أخرى بشكل متواتر، مما يعني أنّ

المفسرين كانوا يجتهدون اجتهادات تخصّ كلّ موضع في القرآن ولا تشمل القرآن كله، وأنهم كانوا أسرى النّظريّة اللغويّة القديمة، ومادا داموا أسرى تلك النّظريّة فلن يتمكنوا من الإجابة عن تلك الأسئلة، وعن كثير غيرها. هل تستطيع النّظريّة الدلاليّة المرتبطة بالنّظريّة اللغويّة القديمة أن تفسر معنى «والعاديات» ولا معنى «الموريات» ولا معنى «المغيرات»، ولا حتى معنى القسم هنا ولا بنيته ولا جوابه، ولا أن تفسر لماذا اللجوء إلى التّعبير بالصفة بدل التّعبير بالاسم مباشرة (إن ظلت العاديات صفة هنا ولم يرقها النّص القرآني إلى درجة الاسم المستقل بدلالته) مع العلم أن الصّفة لا تحدد المعنى بدقة فمعناها قد ينصرف إلى أسماء متعدّدة متجاوزة في المعنى ولكنها لا تحدد اسما معيناً، فكل ما يعدو يمكن أن يكون من العاديات ولا يقتصر الأمر على الخيول أو الإبل كما ذهب المفسرون مستعينين بما يملكون من قرائن. التّعبير بالصفة بدل الاسم يجعل المفردة القرآنيّة مفتوحة على ثراء دلالي لا تعرفه المفردات العربيّة، ثم لماذا إضمار الاسم أو إخفاؤه في مثل هذا السياق وما القصد منه؟ مثل هذه الأسئلة عبر المفسرون عن حيرتهم منها وحاولوا الإجابة عنها ولكنها لم تكن إجابة في سياق وضع قواعد لها. فبقيت انطباعات تختلف باختلاف المفسرين وتتعدّد بتعدّدهم.

كان لا بد أن يختلف النّص القرآني عن بقيّة النّصوص العربيّة، وإلا فلن يكون قرآناً، وفي اختلافه عنها يبيث اختلاف مصدره واختلاف طبيعته واختلاف مقصده واختلاف قراءته وتأويله، ومن هنا يأتي إعجازه. ولكن من هنا أيضاً ينبغي التّفكير فيه بمعزل عن طرق التّفكير في النّصوص الأخرى، ومقارنته بمنهجيات ليست بالضرورة هي المنهجيات التي تتم مقارنته النّصوص الأخرى بها.

والواقع أن الاختلاف بين لغة القرآن ولغة العرب لم يكن أمراً خفياً على كل من درسوا القرآن قديماً، وحاول كل منهم تبرير هذا الاختلاف بصور متعدّدة غلب عليها القول بأن ذلك مظهر من مظاهر الإعجاز، باعتباره نصاً

منزاحا بلغته على عدد من قواعد العربيّة المألوفة في الكتابة والتّعبير. وحاول عدد من المعاصرين أن يذهب إلى أبعد من ذلك فيضع ما يمكن أن يسمى بالنّحو الخاصّ بالقرآن أو البلاغة الخاصّة بالقرآن، أو نحو ذلك من العلوم التي تسعى إلى بيان هذا الاختلاف بين القرآن ونظام اللغة العربيّة عامّة.

وقد انتبه القدماء إلى خصوصيّة النّص القرآني فأسسوا له علوما عرفت بعلوم القرآن، تمكن القارئ من تفسيره وفهمه، فأسسوا علم أسباب النّزول، وعلم التّناسب بين الآيات والسّور، وعلم القراءات، وعلم النّاسخ والمنسوخ، وعلم التّخاطب والمخاطبة، وعلم الحقيقة والمجاز، وعلم المحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد وغيرها من العلوم النّوويّة التي كان من الممكن أن تتطور لتنتج علما بالقرآن يمكنه أن يحدد هويته بشكل أفضل وإنقاذ القراءات والتّأويلات المتصارعة من حالة الارتباك. لولا أن طغت عليها موضوعات ميتافيزيقيّة مثل خلق القرآن وهل هل قديم أم محدث وعن المجاز وهل هو موجود أم لا، وغيرها من الموضوعات التي لم تسفر عن نتائج في فهم الدلالات القرآنيّة.

المشكلة التّأويليّة في القرآن تبدأ من لغته، فهي المدخل لقراءته وفهمه وتأويله واستنباط أحكامه، وأغلب الدراسات اللغويّة للنص القرآني تنطلق من النّظريّة اللغويّة العربيّة التي استمدت قواعدها من اللغة البشريّة العاديّة، لغة القبائل البدويّة خاصّة ولا شك أن بين لغة القبائل ولغة القرآن بونا شاسعا على مستوى المعجم والتّركيب والدلالة والمجاز، وقد بينت ذلك الدراسات القديمة والحديثة، وغالبا ما يتم إجبار تلك القواعد لتتناسب مع النّص القرآني أو يتم إكراه النّص القرآني بأشكال مختلفة من التّعسف ليستجيب للقاعة اللغويّة الموضوعة سلفا، وهنا يقع الاضطراب والخروج إلى تأويلات قد لا تكون مناسبة لا للنص القرآني ولا لقواعد العربيّة. وكان المرجو أن يبدأ التّفكير في عمل قاعدي من هذا الاضطراب، خاصّة وأن المفسرين والدارسين على وعي تام باختلاف النّص القرآني عن الكلام العربي العادي

فماذا مختلفا فلم لم يتم هذا التّعسف في محاولة اكراه النص ان يتقبل القاعدة وهل لم توضع له أصلا؟

هذا لا يعني أن كل قواعد العربيّة لا تصلح لتفسير وتوصيف لغة القرآن كما أنه لا يعني أن كل لغة القرآن مختلفة عن لغة العرب، فبين لغة القرآن ولغة العرب اتصال وانفصال، تشابه واختلاف، قطيعة وتواصل، يصل أحيانا في بعض الصّور وخاصّة القصار منها إلى ما يتجاوز النّصف ويقل أحيانا، معجم الغيب القرآني مثلا لم تعرفه العربيّة بالدلالة التي يقصدها القرآن، وأنواع التّمثيل والتّشبيه منها ما لا يعرفه بيان العرب في شعرهم ونثرهم، وكثير من التّراكيب لم يستخدمها العرب في كلامهم، بل ولم يستخدمه حتى الحديث النبوي الشريف.

النّص القرآني رغم انتمائه العربي إلا أنه نص مختلف، ويصعب أن نراهن على قواعد العربيّة المتداولة في توصيفه وتأويله، النّص القرآني في حاجة إلى نظرية خاصّة به هو كنص له خصوصيّة وتميز، في كل مقوماته اللغويّة، لأن النّظرية اللغويّة القديمة لم توضع له ومن العبث إكراهها على تأويله نحتاج إلى نظرية في القرآن كاملة، تتفرع عنها نظرية في لغته و نظرية في بلاغته ونظرية في دلالاته، ثم في كل شيء بعد ذلك، لكن المدخل هو اللغة، أمّا ونحن ما نزال نتعب أنفسنا حول وجود المجازي في القرآن أم لا، ونعتقد أن المجاز يرادف الباطل بينما ترادف الحقيقة الحق، في حين أن المجاز هو حقيقة معبر عنها بلغة أخرى أرقى بيانا وأفصح تركيبا فإن كنا نعتقد بذلك فسنتظر طويلا.

إذا كانت قواعد العربيّة تستطيع أن تستوعب بنية اللغة العاديّة وتحولاتها المختلفة وبالتالي تستطيع أن تصفها وتصل إلى دلالاتها، فإن لغة القرآن بحكم الاختلاف الذي أشرنا اليه وأشار اليه كل الدارسين، لا يمكن تلك القاعدة ان تحيط به ولا أن تستوعب بنيته وتفهم تحولاته المتعدّدة. إلا إن كان في الأمر لي لعنق النّص.

وقد حدث مثل هذا الإكراه في لي أعناق النصوص مع نصوص أخرى غير القرآن، فالنص الصوفي هو أيضا نص فردي المرجعية لا يحيل في الغالب إلى غيره كما تحيل النص الأخرى، مما يتطلب آليات لمقارنته خاصة به وكل مقارنة تسقط عليه آليات من علم أخريشوه حقيقته وتعجز بالتالي عن فهم حقيقته، فلو درس لغويا أو أسلوبيا أو نفسيا أو نحو ذلك لما تمكنت تلك الدراسات من تقديم حقيقته ولبقيت فقط عند الحدود الشكلية منه.

نحتاج إلى نظرية لغوية تنطلق من القرآن، وتكون خاصة به هو فقط، لأنه نص لا يشبه نصا آخر ولا يشبهه نص آخر أيضا، كل النظريات اللغوية تنطلق من المادة اللغوية، وينبغي أن نرسم الاعتقاد بأن النص القرآني لا يختلف عن نصوص العربية الأخرى، رغم أن القول بذلك نظريا واقع ودائم، لكن لم نفكر في كيفية التعامل السليمة مع هذا المختلف. وأعتقد أن هناك إرثا ناضجا يمكن الانطلاق منه والبناء عليه وهو ما كتب تحت عنوان علوم القرآن، الباقلاني والزرکشي مثلا، فهذا كتابان في نظرية الخطاب وفي تحليله، يمكن اعتبارهما نظرية متقدمة جدا في ما صار يطلق عليه بتحليل الخطاب اليوم.

لكن السؤال الذي سيتوارد على خاطر من يقرأ هذه المقالة هو هل وضع نظرية لغوية للنص القرآني أمر ممكن، أم هو طموح لا غير؟ ليكن في البداية طموحا والطموح يوقظ الوعي ويعيد التفكير في الأمر ويوجهه اتجاهها آخر حتى نقلل من إكراهنا لنظرية وضعت أصلا للغة أخرى فلا نجبرها غصبا عنها لتتحمل ما لا تقوى على تحمله.

الإشارة الزمنية للفعل عند اللغويين



The time signal of the verb at Linguists

أ.بوزيد أمحمد¹

أ.د. عرابي أحمد²

تاريخ الاستلام: 2019-07-07 / تاريخ القبول: 2019-12-25

الملخص: يسأط هذا البحث الضوء على تعريف الفعل ودلالته الزمنية المتنوعة وخصوصا عند تركيبه ضمن السياق اللغوي، حيث تتنوع الدلالة حسب القرائن التي تعين وتوضح الزمن المحدد، واختلاف التسمية من ماض إلى تام، ومضارع إلى غير تام، ودخول اللواصق وأدوات الشرط حيث تصرف الفعل عن دلالته المجردة إلى دلالة جديدة يكتسبها داخل التركيب.

الكلمات المفتاحية: الفعل؛ الدلالة؛ الزمن؛ القرائن؛ السياق اللغوي.

¹ جامعة ابن خلدون تيارت الجزائر، البريد الإلكتروني bouzidmhamed2018@gmail.com

(المؤلف المرسل)

² جامعة ابن خلدون تيارت الجزائر المشرف أ.د. عرابي أحمد

Abstract: This research sheds light on the definition of the verb and its various temporal connotations, especially when it is embedded within the linguistic context, where the significance varies according to the evidence that indicates and clarifies the specific time, the difference naming from the past to complete Abstract to a new indication acquired within the structure.

Key words: the verb, the significance, the specific time, the evidence, the linguistic context.

المقدّمة: إنّ المتأمل لكلام العرب يجد من الأسرار ممّا لا يسبرله غور، ولا ينتقص منه قدر ولا يضاويه عصر، فقد انكب علماء اللّغة العربيّة على إرواء غليلهم من هذا النّبج الصّافي الذي لا ينضبّ معينه فعابونا كلام العرب فألفوه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: اسم، فعل وحرف ثم أعطوا لكل قسم من هذه الأقسام تعريفا خاصّا به ومميّزات تدلّ عليه، فكان حظّ الفعل بأقسامه الثلاثة يبنى على أحداث توقّعت في زمن معين، إمّا فات حينها وانقضى أو ملابسا للوقت الحاضر أو المستقبل، ومنها ما لم يقع بعد، ثم صار هذا الحدث مجردا له دلالة خاصّة به، فإذا سيق ضمن الكلام تنوّعت إشارته إلى زمن معين، وهذا حسب القرائن التي تقود القارئ إلى استنباط الدلالة الزمّنيّة من خلال استعماله داخل السّياق .

وبناء على هذا، طفق علماء اللّغة يتدارسون صيغتي (فعلو يفعل) من حيث الدّلالة الزمّنيّة فتباينت الرّؤى حول مدى تأديّة هاتين الصّيغتين لزمن معين بمادتيهما أو بالحدث ثم جاء النّحاة المعاصرون فأضافوا عنصرا ثالثا وهو الإسناد بمعنى لا بدّ أن يرتبط الحدث بزمن معيّن وفاعل لذلك الحدث، وهو ما اصطلاحوا على تسميته بحركة المسمّى، ولقد شكّل هذا البحث المستفيض لمسات بيانيّة عند علماء اللّغة العربيّة ومنها إلى علماء الأصول وخاصّة في استنباط الأحكام التّشريعيّة لهذا الدّين القويم الذي ارتضاه الله لعباده منها جاء دستورنا، فوقفوا عند الأفعال النّاسخة، وما تشير إليه من دلالات متنوّعة، ودخول قد ومعانيها المختلفة ودخول السّين وسوف على المضارع وتغيير زمنه إلى المستقبل، ودخول أدوات الشّروط على الماضي وصرّفه إلى المستقبل أيضا وغيره من الدّلالات المختلفة . وعليه ففي هذا البحث المتواضع وقفت على هذه الدّلالات من عند النّحاة، ملتمسا أهم ما تشير إليه وأثرها في الكلام.

الإشارة الزمّنيّة للفعل عند اللّغويين:

تعريف الفعل: يعرف سيبويه (ت 180 هـ) الفعل بقوله: (أمّا الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع . فأما بناء ما مضى: فذهب وسمع ومكث وحمد . وأما بناء) ما لم يقع فإنّه كقولك أمرا: اذهب واقتل واضرب، ومخبرا: يقتل ويذهب... وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت¹.

ويعرّفه الشّريف الجرجاني (ت 816 هـ) بقوله: (هو ما دلّ على معنى في نفسه، مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة)²، وعرّفه جار الله: (الفعل ما دلّ على اقتران حدث بزمان)³، وعرّفه ابن

النَّجَّار (ت 972هـ)، بقوله: (فالمفرد المستعمل إذا استقل بمعناه فإن دلّ على زمن من الأزمنة الثلاثة وهي الماضي والحال والاستقبال فهو الفعل⁴ .

يعرّفه فاضل السامرائي بقوله: (الفعل هو ما دلّ على معنى في نفسه مع اقترانه بزمن أي: أن الزّمن جزء منه، وهو على ثلاثة أقسام: ماضٍ، مضارع، وأمر)⁵.

وعرّفه بديع يعقوب بقوله: (الفعل ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بزمان، نحو: نجح يدرس أكتب).⁶

وعرّفه الأستريادي قائلاً: (الفعل ما دلّ على معنى في نفسه، مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ومن خواصه: دخول قد، والسّين، وسوف، والجوازم، ولحوق تاء فعلت، وتاء التّأنيث السّاكنة)⁷.

من خلال هذه التعريفات نخلص إلى أنّ الفعل كلمة دالة بمادتها -أي جذرها اللغوي- على الحدث، وبصيغتها الصّرفيّة على زمان وقوعه؛ ولذا كانت تعريفات النّحويين بعد سيبويه وغيره تحوم حول هذه الدّلالة المتضمّنة للحدث والزّمن. غير أنّ المتأخّرين منهم كالجامي (ت 817 هـ)⁸ والصّبان (ت 1206 هـ)⁹ أضافوا إلى التعريف مدلولاً ثالثاً هو النسبة - أي الإسناد - إلى الفاعل (الحدث والزّمن والإسناد)، أما المعاصرون من اللغويين فقد أنكر بعضهم دلالة الفعل على الزّمن،

واتجهوا في تعريفهم للفعل وجهة نسبة الحدث دون اقترانه بالزّمن فقالوا بأنّه " ما أنبأ عن حركة المسمّى¹⁰ .

وبناء على هذا التعريف فإن الفعل (سَكَنَ) منبئ عن حركة المسمى، والمقصود بهذه الحركة هو حركة السّكون من كونه غير مرتبط بالذات إلى كونه مرتبطاً بها، كما أن هذا التعريف يفيد بأنّ مدلول الفعل (قام) هو حركة الفعل اللغوي (القيام) من عدم التّعلق بالفاعل إلى التّعلق به.

فالفعل عندهم لفظة تدلّ على حركة صادرة عن المسمّى (الفاعل)، وهذا الإنشاء ناشئ من صيغة الفعل لا من مادته، فعليّة الفعل إذن هي وليدة صيغة (فعل، يفعل)، المنبئة عن حركة المسمّى¹¹. وبالتالي فالفعل هو الوحيد من مفردات العريّة الذي يدلّ على الحدث والزّمان دلالة نحوية صرفية، كما أنّ كلامنا من الحدث والزّمن -وإن وجدا في غير الفعل- إلّا أنّهم يكونان غير مقترنين. فدلالة الفعل على الزّمن دلالة صرفية نحوية لا دلالة قرينه، وإن كانت

بعض القرائن تغيير الزمن في الأفعال وتكسبها أزمنة لم تكن فيها من قبل، فلم تجعل زمن الفعل المضارع ماضيا بينما يكون العكس إذا وقع الماضي في سياق شرط أو تحضيض كما تجعل السنين وسوف زمن الفعل المضارع غير المحدد بحال أو استقبال استقبالا محضا فالأدوات هنا ذات وظائف زمنية طارئة على الزمن الأصلي للفعل، لأن الزمن عنصر رئيس في الأفعال.

وقد قسم النحاة الفعل من حيث دلالاته الزمنية إلى ثلاثة أقسام:

ماض، ومضارع، وأمر.

ولقد بين بديع يعقوب السري في تسمية هذه الأقسام بقوله:

- وسمي الماضي ماضيا، لدلالته على الزمن الماضي، فمعيارتسميته معيار زمن؛
 - وسمي المضارع مضارعا، لمضارعتة لاسم الفاعل: أي: مشابهته في الحركات والسكنات
 - وسمي فعل الأمر أمرا، لدلالته على الأمر، فمعيارتسميته، معيار دلالي معنوي¹².
 وهذا تقسيم البصريين، أما الكوفيون فقد ذكروا: الماضي والأمر والفعل الدائم¹³. وفيما يلي أشرع في تبيان الدلالة الزمنية لكل فعل على حدة، وذلك داخل السياق:

الماضي ودلالته الزمنية:

تعريف الفعل الماضي: عرّفه ابن يعيش بقوله: (الفعل الماضي هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك وهو مبني على الفتح إلا أن يعترضه ما يوجب سكونه أو ضمّه فالسكون عند الاعلال¹⁴، ولحوق بعض الضمائر والضم مع واو الضمير)¹⁵.

وعرّفه محمود سليمان ياقوت: (هو ما دل على حدث وقع في زمن قبل زمن التكلم)¹⁶.

وعرّفه ابن الحاجب النحوي (ت 646هـ)، بقوله: (الفعل الماضي هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك)¹⁷. إذا فالفعل الماضي هو ما دلّ على وقوع الحدث قبل زمن المتكلم وهو مبني دائما، حيث يبني على الفتح إذا لم يتصل به شيء أو اتصلت به تاء التأنيث أو ألف الاثنين، ويبني على الضم إذا اتصلت به واو الجماعة، ويبني على السكون إذا اتصل به ضمير من ضمائر الرفع المتحركة¹⁸ فهو يفيد وقوع الحدث أو حدوثه مطلقا فهو يدلّ على التحقيق لانقطاع الزمن في الحال؛ لأنه دلّ على حدوث شيء قبل زمن التكلم نحو قام، جلس، قرأ.

إن صيغة الفعل الماضي قد وضعت أصلاً في اللغة العربية للدلالة على الزمن الماضي ولهذا جاءت في أغلب استعمالاتها قد تدلّ على غير الماضي، كالحال والاستقبال... وهذه الدلالة المحولة أو الطارئة على صيغة الماضي، ليست دلالة الصيغة الصرفية الإفرادية وإنما هي نتيجة ورود صيغة الماضي مع غيرها في تراكيب لغوية معينة، اتفق النحاة على صلاحية دلائلها على الحال أو الاستقبال لما تحدّثه القرائن والأفعال المساعدة على تعيين الجهة الزمنية المقصود التعبير عنها من طرف المتكلم، فالفعل الماضي يدل على وقوع الحدث في الماضي إلا أنّ هذه الدلالة ليست هي الوحيدة فقد يكتسب الفعل الماضي دلالات زمنية إضافية وذلك إذا اقترن ببعض القرائن، وقد تنبّه إلى هذه الدلالات الإضافية العلماء القدماء والمحدثون على السواء، فقد أشار أبو حيان الأندلسي (ت 740 هـ) إلى معرفة علماء العربية القدماء بتفرعات الزمن الماضي بقوله: (اختلف عبارة أصحابنا بعضهم يقول لما لنفي الماضي المتصل بزمان الحال، وبعضهم يقول لنفي الماضي القريب"¹⁹. غير أن بعض علماء العربية المحدثين كان لهم الفضل في زيادة تقسيم أزمنة الماضي على ما عهدها المتقدمون مثل ما قام به تمام حسّان الذي وضع جدولاً لأزمنة الفعل الماضي على وفق جهات تسع اعتماداً على ما يكتنفها من مقيدات فعلية وحرفية، فهو بذلك نظر للفعل نظرة تركيبية لا تجريدية، فقسّمه إلى الأزمنة التالية:²⁰.

- 1 - البعيد المنقطع نحو: كان فعل.
- 2 - القريب المنقطع نحو: كان قد فعل.
- 3 - المتجدّد نحو: كان يفعل.
- 4 - المنتهي بالحاضر نحو: قد فعل.
- 5 - المتصل بالحاضر نحو: ما زال يفعل.
- 6 - المستمر نحو: ظلّ يفعل.
- 7 - البسيط نحو: فعل.
- 8 - مقارب نحو: كاد يفعل.
- 9 - الشروعي نحو: طفق يفعل.

وبناء على ما مضى سأحاول أن أدرس بعض أنواع الدلالات الزمنية المكتسبة من الجملة المسندة إلى صيغة الماضي الثلاثي وغير الثلاثي، سواء أكان في الصيغة المفردة أم المركبة ومن هذه الدلالات الزمنية:

- إن دلالة الماضي على وقوع الحدث وتماحه قبل زمن التكلم هي الأصل²¹ وسماها السامرائي **الماضي المطلق**²²، نحو: مات محمد، ومضى زيد، فصيغة (فعل)، تستغرق الزمن الغابر سواء أكان قريبا أم بعيدا دون تحديد، ومما ورد من هذا القبيل في سورة الشعراء قوله تعالى: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتَكِ الْآتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾²³ يدل على ارتكاب فعل محرم وهي قتل موسى القبطي²⁴، في زمن مضى لا يعرف مدى قربه أو بعده من زمن التكلم. ولكن دون ضبط وتعيين لهذا الزمن.

- **الماضي المنقطع**: ومعنى الانقطاع أنه حصل مرة ولم يتكرر، وذلك إذا وقع الفعل خبرا (لكان)²⁵، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهِدُوا لَلَّهِ مِن قَبْلُ لَا يُؤَلُّوهُ لَآذِنَةً وَأَنَّهُمْ سَمُّوهُ لَآذِنَةً﴾²⁶ أما إذا كان الفعل مجردا من (كان) فإنه قد يفيد الانقطاع، نحو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْوَأَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾²⁷، ويحتمل أن يكون قد تكرر، كقوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ﴾²⁸ فمن المرجح أن تكون النصيحة قد تكررت، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ النَّصِيحَاتِ﴾²⁹.

ونحو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا﴾³⁰، ولا شك أن الله يفعل ذلك باستمرار فإن إنزال الماء وإخراج النبات مستمران³¹.

- قد يرد بناء فعل كثيرا في سرد أحداث ماضية في أساليب القصص، وغالبا ما يعبر هذا البناء عن مرحلة زمنية تنتهي لتبدأ مرحلة أخرى³² ومما ورد منه قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَرِدَهُمْ فَاذَلَّتْهُ دَوَّارَةٌ وَقَالَ إِنَّا بُشِّرُوكَ بِهَذَا عَلِيمٌ وَأَسْرُوهُ بَضْعَةَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾³³.

قد تتحوّل دلالة صيغة الماضي من الدلالة على الزمن الماضي إلى الدلالة على الزمن الحاضر (الحال)... كإيقاع الترويج بزوجة، والتطبيق بطلقت، والبيع: بيعت واشترت فهذه الأفعال وأمثالها ماضية اللفظ حاضرة لأنها قصد بها الانشاء، أي إيقاع معانيها حال

النطق³⁴، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَارَاتِ أَنْ آمِنُوا بِرِسُولِي قَالُوا أَمَا وَآشَهَدُ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾³⁵، فصيغة الماضي في قوله " آمنا " تدلّ على الزمن الحاضر في ضوء سياق الآية، وفي قولهم إعلان عن إيمانهم وإقرارهم به.

ومن دلالات (فعل)، تفيد أن الحدث كان قد أنجز واستمر على هذه الحال حتى زمن التكلّم³⁶، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءُوا بِأَبَاهُمْ عِشَاءً بَكَوْتًا﴾³⁷.

- وقد يستعمل الماضي دالا على زمنين متتابعين كما في جملتين يقع فيهما حدثان في الماضي بحيث يبدأ الثاني في اللحظة التي يتم بها الأول³⁸، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ وَفِي سُخْرِيهَا هُدَىٰ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَدُّونَ﴾³⁹، الواضح من سياق الآية الكريمة، وما قبلها من آيات كريمات أن أخذ النبي - موسى عليه السلام - للألواح حدث في أول الأمر من شدة الغضب، ثم تناول الألواح " أخذها " بعد أن استرجع طبيعته الهادئة و"سكت " عنه الغضب الناجم عن فعل السامري وموقف النبي هارون عليه السلام.

وقد يستعمل الماضي للدلالة على الحال لقربه منه، أي أنه يدلّ على وقوع الكلام قبل وقوع الحدث بمدة قصيرة، وذلك بعد قد التي تقربه من الزمن الحالي، وهذا ما ذكره ابن هشام في معرض حديثه عن معاني " قد " حيث يقول " تقريب الماضي من الحال، تقول " قام زيد " فيحتمل الماضي القريب والماضي البعيد؛ فإن قلت " قد قام "، اختص بالقریب⁴⁰.

ولهذا يقول المؤذن: قد قامت الصلاة، أي: حان وقتها في هذا الزمان ولذلك يحسن وقوع الماضي بموضع الحال⁴¹.

و(قد)، في رأي النحويين تفيد ثلاثة أضرب⁴²: التحقيق وهو الأصل، والتوقع والتقريب وقد اجتمعت هذه الدلالات الثلاثة في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ نَظُرُونَ﴾³، ففي قوله: (فقد رأيتموه)، اجتمع التحقيق، والتوقع والتقريب غير أن في رأي صالح السامرائي أنها تفيد معنى التحقيق أصالة، أما التوقع والتقريب فهما في الدلالة قليل⁴⁴.

فمن غير التوقع نقرأ قوله تعالى: ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِيْلًا، قَالُوا لِمَ جِئْتِ شَيْءًا فَرِيًّا﴾⁴⁵ وهم لم يكونوا يتوقعون منها هذا الأمر، وهو لم يقع، ومن التقريب، قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا

فَوَكَّرْهُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ ﴿46﴾ ، وهنا يبين السامري حقيقة (قد) بقوله: (ولاشك أن قد في هذه الآية تفيد معنى التحقيق فقط، لأن الناس لم يكونوا يتوقعون خلق السموات وهي خلقت قبل خلق البشر) ⁴⁷. ويدل على المستقبل إذا كان يتضمن غرض الوعد والوعيد وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾ ⁴⁸. وتأويل هذا أن الله تعالى لا يخلف وعده وبالتالي فهو سيكفي رسوله -عليه الصلاة والسلام- أمر الكفار والمشركين ويدل الفعل الماضي على الاستقبال أيضا إذا اقترن ب "ما" المصدرية الظرفية ⁴⁹ ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَنِي مَبَارَكًا إِنَّمَا كُنْتُ وَأَوْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ ⁵⁰ ما دمت "تدل على المضي بعد ما المصدرية الظرفية والتقدير "مدة دوامي حيا".

أو أن ترد صيغة الماضي بعد "كلما" أو "حيث" ⁵¹ ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّا بَيْنَنَا سَوَافٍ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَمَا نُصَلِّيَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ ⁵² ، ﴿وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾ ⁵³ ، فالفعل الماضي إذا ورد بعد كلما وحيث يدل على الاستقبال ⁵⁴.

ويرى الدكتور جابر المنصوري أن جملة الماضي تدل على الحدث الموغل في الماضي وخاصة إذا كانت بصيغة (كان فعل، كان قد فعل، قد كان فعل، قد فعل)، فهذه الصيغ تستعمل لتعبر عن وقوع الحدث في زمن ماض بعيد ⁵⁵ ، كقوله تعالى: ﴿أَفَنظْمُعُونَ أَنْ يُؤْمِرُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ ⁵⁶.

احتمال الماضي والاستقبال : وذلك في أوجه منها:

بعد همزة التسوية ⁵⁷ : وذلك كقوله تعالى: ﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعظت أم لم تكن من الواعظين﴾ ⁵⁸

فدلالة الفعل الماضي تحتمل الوعظ وعدمه في الماضي والمستقبل.

بعد حرف التحضيض: ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا ذَرَفْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ⁵⁹ ، فهذا يحتمل الماضي والاستقبال ⁶⁰.

إذا وقع صلة: فمن الماضي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَبَعُوا كُمْ فَأَخَشَوْهُمْ فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾⁶¹، ومن الاستقبال قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾⁶².

إذا وقع نكرة لصفة عامة فمن الماضي⁶³، وذلك مثل: رب رقد هرقته ذلك اليوم.

والاستقبال كما في هذا الحديث (نصر الله امرء سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع)⁶⁴، لأنه ترغيب لمن أدرك حياته في حفظ ما يسمعه منه⁶⁵.

تعريف الفعل المضارع: قبل الولوج الى دلالات المضارع كان لزاما على أن أعرج صوب تعريف المضارع، فقد جاءت تعريفاته كما يلي:

عرّفه ابن الحاجب بقوله: (المضارع ما أشبه الاسم بأحد حروف (نايت)، لوقوعه مشتركا وتخصيصه بالسين)⁶⁶.

أما عند الفاكهي: (فالمضارع كلمة دلت وضعا على حدث وزمان غير منقض حاضرا كان أو مستقبلا)⁶⁷.

ويرى الدكتور محمد فاضل السامرائي: (الفعل المضارع: هو ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بزمن يحتمل الحال والاستقبال مثل: يكتب، يدرس)⁶⁸.

واستقراء لهذه التعريفات، نخلص إلى أن المضارع حدث مثله مثل الماضي، ويفترقان في الزمن فذاك على الماضي، وهذا على الحال أو الاستقبال، وذلك إذا اقترن بقرائن صارفة الى المستقبل كالسين وسوف اللتين سماهما بحر في التنفيس الذي هو ضد التضييق. وله ثلاث علامات:

قبوله دخول النواصب والجوازم، وقد اجتمعت في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَٰكِن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾⁶⁹؛

دخول السين، كقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتُم مِّن قَبْلِهِم مَّن كَانُوا عَلَيْهَا قُلِ اللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁷⁰؛

دخول سوف، كقوله تعالى: ﴿وَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾⁷¹.

المضارع ودلالته الزمنية: يأتي الفعل المضارع مرفوعا إذا لم يسبقه ناصب ولا جازم مثل

قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾⁷²، قال ابن الحاجب: (المضارع: ما أشبه الاسم بأحد حروف نأيت، لوقوعه مشتركا وتخصيصه بالسّين، فالهمزة للمتكلم مفردا والنون له مع غيره، والتاء للمخاطب مطلقا، وللمؤنث، والمؤنثتين غيبة، والياء للغائب غيرهما وحرف المضارعة مضموم في الرباعي، مفتوح فيما سواه، ولا يعرب من الفعل غيره، إذا لم يتصل به نون تأكيد ولا نون جمع مؤنث⁷³، إذن فالفعل المضارع هو الذي يدلّ على حدث يجري في الزمن الحالي أو في المستقبل، وهو يبدأ دائما بأحد أحرف المضارعة وهي مجموعة في قولهم (أنيت)، والفعل المضارع مرفوع دائما إذا لم يسبق بناصر أو جازم لهذا فهو معرب ويبني فقط إذا اتصلت به نون النسوة أو نونا التوكيد الثقيلة والخفيفة. إلا أنّ للفعل المضارع كما للفعل الماضي تنوعات في دلالته على الزمن تنصرف بقرائن تركيبية إلى أزمنة غير التي وضع لها الفعل، وهي دلالته على الحال والاستقبال. وسأحاول عرض بعض هذه الدلالات في القرآن الكريم.

لقد أسلفت أنفا أن للمضارع دلالات متعددة منها ما هو للحال، ومنها ما هو للمستقبل وبترجيح في المضارع الحال إذا كان مجردا لأنه لما كان لكل من الماضي والمستقبل صيغة تخصه، لم يكن للحال صيغة تخصه، جعلت دلالته على الحال راجحة عند تجرده من القرائن جبرا لما فاتته من الاختصاص بصيغته، وعلمه الفارسي⁷⁴، بأنه إذا كان اللفظ صالحا للأقرب والأبعد، فالأقرب أحق به، والحال أقرب من المستقبل⁷⁵، وهذا ما أكدّه السيوطي بقوله: "دلالته على الحال راجحة عند تجرده من القرائن..."⁷⁶، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَعْدُو نَهَا مَقْعِدًا لِّلسَّمْعِ فَمَن يَسْمِعْ أَلَّا نَحْنُ بِمُجِدِّلِيهِ لَئِن شَاءَ بَارِئًا﴾⁷⁷، فالفعل (يسمع)، قد ساوقت دلالته على الحال وجود لفظة (الآن)، فمن يرم أن يسترق السمع اليوم يجد له شهابا مرصدا له، لا يتخطاه ولا يتعداه، بل يمحقه ويهلكه.

وقد جاء فعل الحال بلفظ المستقبل، فقال الزجاجي: "ف فعل الحال في الحقيقة مستقبل لأنه يكون أولا فكل جزء خرج منه إلى الوجود صار في حيز الماضي، فلهذه العلة جاء فعل الحال بلفظ المستقبل"⁷⁸ كقوله تعالى: ﴿سُبْحٰنَهُ وَتَعٰلٰى عَمَّا يَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْرًا﴾⁷⁹، فترى أنّ صيغة فعل أفادت الدلالة على الزمن الحاضر، دون أن تقررها قرينة لفظية أو ظرفية وإنما فهمت من سياق الكلام.

دلالة صيغة المضارع على الزمن الماضي:

1 - لقد وضح سيبويه في (الكتاب)، وقوع صيغة المضارع (يفعل) دلالة على الزمن الماضي بقوله: (وقد تقع (نفع) في موضع فعلنا في بعض المواضع)⁸⁰، مستدلاً بقول الشاعر:⁸¹

ولقد أمر على اللئيم يسبني فمضيت ثمّت قلت لا يعينني

فالفعل (يسبني)، يفيد وقوع هذا الحدث في زمن مضى، وهذا مستفاد من القرائن السياقية حيث يقول ابن جني: (فإنما حكى فيه الحال الماضية، والحال لفظها أبدا المضارع)⁸².

2 - بعد إذ الظرفية الزمنية لما مضى: كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾⁸³، فالفعل تقول في المضارع يدل على ما مضى من الزمن على أصل الحكاية.

3 - بعد ربّما: ومنه قوله تعالى: ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾⁸⁴، فالفعل يود بمعنى الماضي عند النّحاة⁸⁵.

4 - بعد كان: ومن شأن (كان)، أن تردّ الزمن إلى الماضي بفضل صيغتها ومعناها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَفُولُ سَفِينًا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾⁸⁶.

5 - بعد قد: كقوله تعالى: ﴿قَدْ زُرَى ثَقَلَبٌ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبَلَهُ تَرْضَاهَا﴾⁸⁷.

6 - دلّته على الحال والاستقبال: نحو: هو يقرأ، فقد يحتمل الحال والاستقبال⁸⁸.

وقال الاستريادي: (في قولك: (زيد يصلي)، حال مع أنّ بعض صلاته ماض وبعضها باق ففعلوا الصلاة الواقعة في الآتات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال)⁸⁹.

7 - دلّته على الحال تنصيها: ومنها: إذا اقترن بظرف يدل على الحال كالساعة والآن والحين، مثل: هو يكتب الآن.⁹⁰

8 - إذا دخلت عليه لام الابتداء: ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَآكْفُرًا إِنَّ رَأَاهُ اسْتَعْجَى﴾⁹¹. وعند الكوفيين فاللام الداخلة على الفعل مخصصة له بالحال.

دلّته على الاستقبال تنصيها: ومنها:

إذا اقترن بظرف يدلّ على المستقبل نحو: غدا ويوم القيامة، مثل: يقضي الله بين عباده يوم القيامة.

النَّصْب: فَإِنَّ النَّاصِبَ يَصْرِفُ الْفِعْلَ إِلَى الْاِسْتِقْبَالِ، حَيْثُ قَالَ السَّيَوطِيُّ: (إِنْ تَخَلَّصَ الْفِعْلُ الْمَضَارِعَ لِلْاِسْتِقْبَالِ فَلَا تَدْخُلُ عَلَى الْمَاضِي كَالسَّيْنِ وَسَوْفَ وَكَذَا الْأَمْرِ)⁹².

إذا دخل عليه حرف تنفيس: ⁹³، كَالسَّيْنِ وَسَوْفَ، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَمَا فَضَحَتْ جُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾⁹⁴. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا مُنَادُونَ مُبْتَلًى لَمْ يَكُن لَّهُمْ فِيهَا نِسَاءٌ﴾⁹⁵.

إذا دخلت عليه نونا التوكيد ⁹⁶: ومنه قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَامِنِينَ مُخْلِفِينَ رُءُوسَهُمْ﴾⁹⁷، وقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَنْ نُرْزِقَنَّكَ لَتَأْتِيَكَ بِشَاءُ﴾⁹⁸.

إذا دخلت عليه أداة الشرط ⁹⁹: كقوله تعالى: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّكُمْ لَبِئْسَ لَكُمْ إِذَا دَخَلْتُمْ عَلَيْهِمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا﴾¹⁰⁰.

بعد لو المصدرية ¹⁰¹: ومنه قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ يُدْعُونَ بِأَسْمَائِهِمْ﴾¹⁰². وذهب بعض النحاة إلى أنها لا تخصص المستقبل بدليل قوله تعالى: ﴿يُودُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾¹⁰³.
بعد هل: وهي تخصص المضارع دوما للمستقبل مثل: هل تسافر؟¹⁰⁴.

إذا اقتضى وعدا أو وعيدا: ومنه قوله تعالى: ﴿الْمَرْعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹⁰⁵.

الدلالة على حدث مستقبل بالنسبة إلى حدث مستقبل قبله: مثل: سأذهب إليه وقد امتلأ المجلس وأرد عليه. فالعلان: (أذهب، وأرد)، مضارعان يفيدان أن الرد جاء بعد الذهاب¹⁰⁶.

دلالتة على الماضي: وذلك في مواضع منها: إذا اقترن الفعل المضارع بلم أو لما: وهما تدخلان على لفظ الماضي فيقلبانه إلى لفظ المضارع¹⁰⁷، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾¹⁰⁸.

إذا دخلت عليه لو الشرطية وإذ¹⁰⁹: ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾¹¹⁰. وهو الغالب، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُبْسِتُواكَ أَوْ يُقَتْلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾¹¹¹. أي مكر.

إذا وقع المضارع حالاً عاملاً فعل ماضٍ: قال أبو حيان: (ومن القرائن المخلصة للحال وقوعه في موضع نصب على الحال).¹¹² نحو: جاء زيد يضحك.

الاستمرار التجددي: ومن دلالات المضارع على زمن الحال المتجدد صيغة يفعل، ومن السياقات التي يدلّ هذا التحوّل فيها على التجدد والاستمرار قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾¹¹³، فهذا الأمر يحدث باستمرار.

حكاية الفعل الماضية: وهي أن تعبر عن الحدث الماضي، بما يدلّ على الحاضر استحضاراً لصورته في الذهن كأنه مشاهد مرئي فيوقت الاخبار¹¹⁴، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقُولُونَ أَنبِيََاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾¹¹⁵. فالقتل حصل فيما مضى بدليل قوله (من قبل) ولكن عبر عنه بالفعل المضارع استحضاراً لهذه الصورة الشنيعة من قتل الانبياء فأضفى على المشهد صورة الحياة فجعلها ماثلة أمام الأعين.

الدلالة على أن الفعل حاصل مستمر ولم ينقطع¹¹⁶: وذلك إذا سبق بفعل دال على الاستمرار مثل: ما يزال، ما فتى، لا يبرح.

ومنه قوله تعالى: ﴿الْقَتْلُ وَلَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِيَارِكُمْ إِنْ أَسْتَطَعُوا﴾¹¹⁷

أي: هم قاتلوكم ولا يزالون يقاتلونكم حتى تحقيق غايتهم إن استطاعوا.

الدلالة على مقارنة حصول الفعل¹¹⁸: وذلك بعد أفعال المقاربة فيكون الفعل المضارع جملة خبرية لها، مثل: كاد، أوشك وأفعال الرجاء، منها: عسى وأفعال الشروع، منها: طفق أنشأ أخذ ومنه قوله تعالى: (يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ)¹¹⁹.

الدلالة في على الدخول في زمن معين¹²⁰: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَسَبَّحَنَ اللَّهُ حِينَ

تَسُورَتِ وَحِينَ تَصِيحُونَ﴾¹²¹. أي: تدخلون في المساء وتدخلون في الصباح.

دلالة فعل الأمر:

تعريف الأمر: هو ما دلّ على طلب وقوع الفعل من الفاعل المخاطب بغير لام الأمر¹²² نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾¹²³.

علاماته: أن يدلّ على الطلب بالصيغة مع قبوله ياء المخاطبة ومنه قوله تعالى: ﴿فَكُلِي وَأَشْرِي وَفَرِي عَيْنًا﴾¹²⁴.

أن يدلّ على الطلب بالصيغة مع قبوله نوني التوكيد الثقيلة والخفيفة¹²⁵ كقول الرسول -ﷺ-¹²⁶ من الخفيفة:

فَأَنْزَلْنَ سَكِينَةً عَلَيْنَا وَثَبَّتِ الْأَقْدَامَ إِنْ لَاقَيْنَا
ومن الثقيلة: قول الشاعر:¹²⁷

دَامَنَّ سَعْدُكَ لَوْ رَحِمْتَ مَتَيْمًا لَوْلَاكَ لَمْ يَكْ لِلصَّبَابَةِ جَانْحَا
وعرفه محمود سليمان بقوله: وهو ما دلّ على طلب وقوع الفعل بعد زمن التّكلم بغير لام الأمر مثل: اكتب، واجلس وهو دائم مبني.¹²⁸

وقال جار الله الزّمخشري: (ومن أصناف الفعل مثال الأمر وهو الذي على طريقة المضارع للفاعل المخاطب، لا يخالف بصيغته صيغته إلا أن تنتزع الرّائدة، فتقول في يضع: ضع)¹²⁹.

دوام ما هو حاصل ابتداء: ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾¹³⁰، وذلك أن الرسول -ﷺ- لم يترك التّقوى مطلقاً فإذا أمر بها كان المقصود الدوام عليها¹³¹.

ومن هذا نخلص إلى أن فعل الأمر يدلّ على طلب ايقاع فعل معين، وإن كان لم يقع بعد وهذا مستخلص من قول محمود سليمان (بعد زمن التّكلم)، فهو لا يدلّ على حدث واقع حتى يتفيد بزمن.

الخاتمة: لقد انتهى إلى مدارك الانسان أنه يقوم بأفعال عديدة، فيصبح الفعل المستقبل واقعا في حياته ثم ينطوي في زمن مضى، فيجعل الانسان حياته تقوم على ما ينجزه

من أحداث مقيدا ذلك بزمن معين سواء في الماضي أم المضارع بعد ذلك بما يجعله مستقبلا من أدوات تفيد وتشير إلى ذلك الزمن، فصار الفعل ذا أهمية قصوى في نظر اللغويين والأصوليين على حد السواء فتناولوه بالدراسة والتعمق والفهم، فأفاضوا واستوفوا حظهم منه فقدموا لنا خير معين في هذا الباب، ويعد هذا الجهد المضي، خلصت إلى ما يلي:

- أن الإشارة إلى زمن الفعل لا تتقيد بالصيغة الافرادية، ولا تمت لها بصلة إذ تحيلنا على زمن مفتوح يحتاج إلى مسوغ يبين زمنه، وهذا ما لمسناه عند حديثنا عن دلالة الاسناد؛
- دلالات زمن الفعل الماضي تتحدّد من خلال السياق، فتختلف باختلاف القرائن التي تبيّن وجهة الزمن المحدّد للصيغة؛

- وجدنا الاستاذ عبد الصبور شاهين يستنكر تسمية الفعل الماضي وكذا المضارع ويقترح بديلا آخر بتسميتهما بالفعل التام وذلك لانقضاء زمنه، والفعل غير التام لأنه لم ينقض بعد أو لم يقع مطلقا؛

- اهتمام علماء اللغة بدراسة الفعل من حيث الزمن يبيّن أهميته القصوى في تعليق الاحكام والاستدلال بها؛

- ما يلحق المضارع من لواصق والدلالة على تغيير زمنه، وتبقى الاشكالية قائمة أي شيء أفاد الزمن، هل المضارع أم اللواصق؟

- أقسام الفعل من حيث الزمن بين البصريين والكوفيين، والانتهاى إلى الاختلاف في القسم الثالث فيما يخص فعل الأمر والفعل الدائم؛

- تبيان السر في تسمية الأفعال (ماضي، مضارع، أمر) وهذا ما بينه الاستاذ ايميل بديع يعقوب.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1-سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ط3(1408هـ/2014م)، ن1/15.
- 2-علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات: تحقيق ودراسة: محمد الصديق المنشاوي، دارالفضيلة، ص 142.
- 3-صدر الافاضل القاسم بن الحسين الخوارزمي: شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير، تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1 (1990)، دار الغرب الاسلامي بيروت - لبنان، 207/3.
- 4-الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار: شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في أصول الفقه، 1/110.
- 5-محمد فاضل السامرائي: النحو العربي أحكام ومعان، ط1 (1435هـ / 2014م)، دار ابن كثير للطباعة والنشر 1/15.
- 6-إيميل بديع يعقوب: موسوعة علوم اللغة العربية: ط1 (2006م)، دار الكتب العلمية بيروت لبنان 7/114.
- 7-محمد بن الحسن الأسترياذي السمنائي النجفي الرضي: شرح الرضي لكافية ابن الحاجب تحقيق: يحي بشير مصري، ط1 (1417هـ/1996م)، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 797/1.
- 8-الجامي: العلامة ابو البركات عبد الرحمن بن احمد الجامي (ت 817هـ).
- 9-أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (ت 1206هـ).
- 10-مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، ط2 (1405هـ)، دار الهجرة إيران رقم، ص 143.
- 11-مصطفى جمال الدين: المصدر السابق، ص 146.
- 12-بديع يعقوب: موسوعة اللغة العربية، 7/114.
- 13-الدكتور مهدي المخزومي: في النحو العربي نقد وتوجيه، ط2(1406هـ/1986م)، دار الرائد العربي، بيروت -لبنان ص 115.

- 14- الاعلال: نحو غزا ورمى، مما اعتلت لامة من الافعال الماضية، والاصل: غزو ورمي فتحركت الواو والياء وقبلها مفتوح فقلبتا ألفين.
- 15- ابن علي بن يعيش النحوي المتوفى (643هـ): شرح المفصل، 4/7.
- 16- محمود سليمان ياقوت: النحو التعليمي والتطبيق في القرآن الكريم، ص 480 وما بعدها.
- 17- ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي: الايضاح في شرح المفصل تحقيق: د. موسى بناي العليلي 4/2.
- 18- محمود سليمان ياقوت: النحو التعليمي، ص 480.
- 19- ابو حيان الاندلسي: ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: د، رجب عثمان محمد ط1 (1418هـ/1998م)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2/1859.
- 20- تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ط (1994)، دار الثقافة، ص 245.
- 21- الدكتور عبد الصبور شاهين: المنهج الصوتي للبنية العربية، رؤية جديدة في الصرف العربي: ط (1400هـ/1980م)، مؤسسة الرسالة، بيروت ص 61.
- 22- فاضل صالح السامرائي: معاني النحو: ط1 (1420هـ/2000م)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 3/308.
- 23- الشعراء: الآية 19.
- 24- أبو بكر جابر الجزائري: أيسر التفاسير لكلام العلي القدير: نشر: مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة 3/642.
- 25- صالح السامرائي: معاني النحو: 3/308.
- 26- الاحزاب: 15.
- 27- البقرة: 29.
- 28- الاعراف: 79.
- 29- الاعراف: 79.
- 30- الانعام: 99.
- 31- صالح السامرائي: معاني النحو: 3/309.
- 32- إبراهيم السامرائي: الفعل زمانه وأبنيته: مطبعة العاني، بغداد، ص 29.

- 33-يوسف: 19.
- 34- ابن مالك جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي الجبالي الاندلسي: شرح التسهيل: تحقيق: د، عبد الرحمن السيد، 1/29.
- 35-المائدة: 111
- 36-إبراهيم السامرائي: الفعل زمان هوأبنيته: ص28.
- 37-يوسف: 16.
- 38-إبراهيم السامرائي: الفعل زمانه وأبنيته: ص28.
- 39-الاعراف: 154.
- 40-الامام ابن هشام الانصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا -بيروت، 1/195.
- 41-ابن يعيش: شرح المفصل: 8/147.
- 42-معاني النحو: صالح السامرائي: معاني النحو: 3/309.
- 43-آل عمران: 143.
- 44-معاني النحو: صالح السامرائي معاني النحو: 3/310.
- 45-مريم: 27.
- 46-المؤمنون: 17.
- 47-معاني النحو: صالح السامرائي: معاني النحو: 3/311.
- 48-الحجر: 95.
- 49-معاني النحو: صالح السامرائي: معاني النحو: 3/314.
- 50-مريم: 31.
- 51-الامام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: تحقيق: أحمد شمس الدين، ط1(1418هـ/1998م)، نشر: محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1/38.
- 52-النساء: 56.
- 53-البقرة: 150.

- 54- معاني النَّحو: صالح السَّامرائي: معاني النَّحو: 316/3.
- 55- علي جابر المنصوري الدلالة الزمنية في الجملة العربية: ط1 (2002م)، نشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع ص 47.
- 56- البقرة: 75.
- 57- فاضل صالح السَّامرائي: معاني النَّحو: 315/3.
- 58- الشعراء: 136.
- 59- التوبة: 122.
- 60- السَّامرائي: معاني النَّحو: 315/3.
- 61- آل عمران: 173.
- 62- المائدة: 34.
- 63- الاستريادي: شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: ص 804.
- 64- الامام أبو أحمد زكريا يحي بن شرف النَّووي الدمشقي: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تحقيق: ماهرياسين الفحل، ط1 (1428هـ/2007م)، دار ابن كثير - دمشق ص 833.
- 65- السَّامرائي: معاني النَّحو: 317/3.
- 66- الاستريادي: شرح الرض لكافية ابن الحاجب: 807/1.
- 67- الامام عبد الله بن أحمد الفاكهي النَّحوي المكي: شرح كتاب الحدود في النَّحو: تحقيق: د المتولي رمضان أحمد الدميري، ص 99.
- 68- محمّد فاضل السَّامرائي: النَّحو العربي أحكام ومعان: ط1 (1435هـ/2014م)، دار ابن كثير ص 16
- 69- البقرة: 24.
- 70- البقرة: 142.
- 71- الضحى: 5.
- 72- ق: 30.
- 73- الاستريادي: شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: 807/2.

- 74- الفارسي: هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار أبو علي الفارسي النحوي، إمام عصره في علوم العربية (ت 377هـ).
- 75- السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 32/1
- 76- المصدر السابق، 32/1.
- 77- الجن: 9.
- 78- أبو القاسم الزجاجي: الايضاح في علل النحو: تحقيق: مازن المبارك ط3 (1399هـ/1979م) دار النفائس بيروت ص 87.
- 79- الاسراء: 43.
- 80- سيبويه: الكتاب: 24/3.
- 81- هو شمر بن عمرو الحنفي، شاعر جاهلي من شعراء بني حنيفة باليمامة.
- 82- كمال عبد الرحيم رشيد: الزمن النحوي في اللغة العربية: دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع ص 70.
- 83- الاحزاب: 37.
- 84- الحجر: 2.
- 85- كمال عبد الرحيم رشيد: الزمن النحوي في اللغة العربية: ص 64.
- 86- الجن: 4.
- 87- البقرة: 144.
- 88- صالح السامرائي: معاني النحو: 323/3
- 89- الاستريادي: شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: 809/2.
- 90- صالح السامرائي: معاني النحو: 323/3.
- 91- العلق: 6، 7.
- 92- السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 282/2.
- 93- الاستريادي: شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: 727/2.
- 94- النساء: 56.
- 95- النساء: 57.

- 96- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 34/1.
97-الفتح: 27.
98-العلق: 15.
99-صالح السّامرائي: معاني النّحو: 326/3.
100-الاسراء: 54.
101-صالح السّامرائي: معاني النّحو: 326/3.
102-القلم: 9.
103-البقرة: 96.
104-صالح السّامرائي: معاني النّحو: 326/3.
105-المائدة: 40.
106-الاستريادي: شرح الرّضي لكافية ابن الحاجب: 282/7.
107-صالح السّامرائي: معاني النّحو: 327/3.
108-الانفال: 17.
109-صالح السّامرائي: معاني النّحو: 327/3.
110-النّحل: 61.
111-الانفال: 30.
112-السّيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 37/1.
113-البقرة: 245.
114-صالح السّامرائي: معاني النّحو: 329/3.
115-البقرة: 91.
116-صالح السّامرائي: معاني النّحو: 332/3.
117-البقرة: 217.
118-صالح السّامرائي: معاني النّحو: 333/3.
119-النّور: 35.

- 120-صالح السامرائي: معاني النحو: 3/333.
- 121-الروم: 17.
- 122-محمد فاضل السامرائي: النحو العربي أحكام ومعان: 1/17.
- 123-الاخلاص: 1.
- 124-مريم: 26.
- 125-ابن هشام الانصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 2/392.
- 126-الامام أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري: ط1 (1423هـ/2002م)، دار ابن كثير، دمشق ص 802.
- 127-ابن هشام الانصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 2/392.
- 128-محمود سليمان ياقوت: النحو التعليمي والتطبيق في القرآن الكريم: ص 484.
- 129-الخوارزمي: شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير: 3/257.
- 130-الاحزاب: 1.
- 131-علي جابر المنصوري: الدلالة الزمنية في الجملة العربية: ص 84.

التجريب في الرواية الجزائرية المعاصرة

"بشير مفتي" نموذجاً



أ.خوجة زينب¹

تاريخ الاستلام: 2019-09-24 / تاريخ القبول: 2019-10-20

الملخص: تعددت دراسات الباحثين واجتهاداتهم في تناول الأجناس الأدبية وتنوعت آراؤهم وتنامت جهودهم لتفضي إلى ما صار يعرف بنظرية الأجناس الأدبية في الفكر الأدبي، ومن بين هذه الأجناس الأدبية التي لقيت اهتماما كبيرا من النقاد الرواية التي جاءت كشكل أدبي جديد أفرزته الثقافة السائدة حيث ظهرت بأشكال لا متناهية من التقنيات والفضيات التي تساعد في بلورة شكل جديد وممارسة اللعبة الروائية قريبا من المتلقي وذلك من خلال الانفتاح على فضاءات الحلم والمدهش السآخر والعجيب والحدائي والتراثي.

وكنظيراتها جاءت الرواية الجزائرية المعاصرة لتصور تجربتها موحية بمعان إنسانية، نفسية اجتماعية وإيديولوجية حتى تتضح معالمها ويعظم أثرها أكثر، كل ما تعرف الكاتب في طرح إشكالاتها ومعالجة قضاياها التي تشغل حيز تفكير الإنسان ومن بين الكتاب الجزائريين الذين مارسوا فعالية الكتابة الروائية السردية.. " بشير مفتي" الذي خاضها في مغامرة نصية مدهشة فكشفت رواياته في فترة التسعينات عن التوجهات الإيديولوجية السائدة التي نتج عنها صراع حاد في مستوى الأفكار بين فئات مختلفة فتحوّل الصراع الفكري إلى صراع دموي، نتج عنه نمط جديد من الكتابات تسمى "أدب الأزمة" أو أدب المحنة فجاءت بذلك روايات بشير مفتي مدفوعة بغواية التأويل وفق لعبة التشاكل والاختلاف.

¹ جامعة محمد الصديق بن يحي جيجل الجزائر، البريد الإلكتروني nouharitaj92@gmail.com (المؤلف

(المرسل)

الكلمات المفتاحية: الأجناس الأدبية، نظرية الأدب، الرواية، التجريب، أدب الأزمات وأدب المحنة.

Résumé: Les études des chercheurs ont varié dans leurs efforts pour traiter les races littéraires. Techniques et techniques qui aident à la formulation d'une nouvelle forme et à la pratique du jeu du romancier à proximité du destinataire et par le biais de l'ouverture aux espaces de rêve et d'ironie étonnante ainsi qu'à un patrimoine incroyable et moderne.

Comme ses homologues, le roman algérien contemporain décrit son expérience en suggérant des significations humaines psychologiques, sociales et idéologiques, de manière à en clarifier les traits et à en renforcer l'impact : tout ce que l'écrivaine a connu pour présenter ses problèmes et traiter des problèmes préoccupants pour la pensée humaine. Mufti, qui s'est battu dans une aventure textuelle étonnante, a révélé ses romans dans les années 90 sur les tendances idéologiques dominantes qui ont entraîné un conflit aigu au niveau des idées entre différentes catégories, transformant le conflit intellectuel en un conflit sanglant, donnant lieu à un nouveau type d'écriture appelée "littérature de la crise". Bashir Mufti fut entraîné par la séduction de l'interprétation selon le jeu du désaccord et de la différence.

مقدمة: كلّ كتابة جديدة هي كتابة تجريبية منتجة مختلفة مغايرة، فالّتجريب بوعي هو شرط الكتابة وجوهرها، من دونه لا تستقيم الكتابة، المشكلة هي كيف نفهم التّجريب وماذا نعني به"، وأقصد بذلك أساساً في جملة من الحيل الأسلوبية والجمالية والمعرفية التي أصبحت منذ نحو ثلاثة عقود رائجة في الخطاب النّقدي السّردي، إلّا أنّ الأهم من كلّ ذلك هو وجوب الاشتغال بوعي حداثي، فتمّة كتابات تجريبية لكنّها ليست حداثيّة لأنّ "تجريبيتها" سطحيّة خارجيّة استعراضية، فالّتجريب السّردي بوعي الكتابة يتجلّى في أنّه محاولة ذكيّة وطريفة وعميقة لتأسيس إستراتيجية كتابة سردية تقوم على شكل السرد وبنيته، وهذا الهوس بالتّجريب الذي يعتبر ملامحاً أساسياً من ملامح السرد تولّد عنه هوس بالحداثة وكلّ ما يرافقها من مفاهيم كالتّجريب والتّجاوز والمغايرة. هنا أيضاً يطغى الجانب الشكلي الخارجي في العمل الروائي على الجوانب الأخرى الخفية المستترة التي تنتمي إلى ما يعتبر دليل النّص وإيقاعه الدخلي وحركته الباطنية وهو ما يكون أحياناً حاسماً في تحديد طبيعة النّص ومقدار حداثته.

والتّجريب في الرواية الجزائرية ما هو إلّا كتابة جديدة، تعيد بناء متخيل المجتمع الجزائري وتفكّك متعالياته الفكرية والإيديولوجية والفنية الجمالية، بطرائق تتفاعل مع الذاكرة الثقافية والأدبية حيث قراءة التّاريخ وفهم الواقع المرجعي من خلال سبر أغوارها.

ومن بين الكتاب الجزائريين الذين مارسوا فعالية الكتابة الروائية السردية .. "بشير مفتي" الذي خاضها في مغامرة نصية مذهشة فكشفت رواياته في فترة التسعينات عن التوجهات الإيديولوجية السائدة التي نتج عنها صراع حاد في مستوى الأفكار بين فئات مختلفة فتحوّل الصراع الفكري إلى صراع دموي، نتج عنه نمط جديد من الكتابات تسمّى "أدب الأزمة" أو أدب المحنة فجاءت بذلك روايات بشير مفتي مدفوعة بغواية التأويل وفق لعبة التّشاكل والاختلاف، ومن هنا كانت إشكالية الدراسة عن طبيعة مسار "بشير مفتي" في تجربته الروائية؟ وماهي سمات التّجريب والتّحديث في مساره النّقدي؟ وكيف أسهم الوعي الجديد للروائي المعاصر في استثمار فكرة تداخل الأجناس الأدبية؟ وما علاقة التّداخل النّصوي بحركة التّجريب؟ هل هي علاقة تداخل وتكامل أم علاقة انفصال؟ وهل تغييرات العصر وقضايا المجتمع المتشابه هي التي أفرزت هذا النوع من الكتابة؟ وكيف يمكننا أن نقرأ ونعيد كتابة إنتاج النّص السّردي من بوابته النصية؟ وكيف سيؤثر

النص السردى في فهم أزمة إنسانية كان الواقع الجزائري مسرحا لها في تسعينيات القرن الماضي؟

للإجابة عن هاته الإشكالية وأسئلة أخرى متفرعة منها حاولنا البحث في رواياته من أجل الكشف عن تجربته الروائية ومظاهر التجريب فيها بغية التعرف وإعادة النظر في العديد من القضايا الفكرية والإيديولوجية والجمالية التي شغلت روح السرد وقدرته على اللعب في بنيته وجوهره.

الحضور والرؤيا النصية: يعد النص الروائي نصا ثقافيا، يحمل تحولات فنية وتنوعات ثرية على مستوى التشكيل الفني والموضوعاتي مستجليا إلى جانب جمالياته محيطه الثقافي وأطره الفكرية المؤسسة له، حيث دخلت بذلك النصوص السردية إلى عوالم التجريب والبحث عن هوية للكتابة العربية والبحث عن أشكال توائم أزمت الإنسان العربي المعاصر، وتكتب آراءه وأفكاره وتطلعاته ورغبة من الروائي العربي في التعبير المباشر عن أيديولوجيته تعبيرا غير مباشر، ليخلق عالما روائيا يضجّ بالصراعات والآراء التي تقدّم للقارئ، «فالتجريب المستمر هو ما يهب الكتابة شرعيتها وتبريرها»¹، وذلك لما يتوفر عليه من آفاق تعود في جوهرها إلى التغيير من أشكال الكتابة الروائية وأدواتها فرواية التجريب «لا تخضع في بنيتها لنظام مسبق يحكمها، ولا إلى ذلك المنطق الخارجي الذي تحتكم إليه الأنماط التقليدية في الكتابة الروائية وإنما تستمد نظامها من داخلها وكذلك منطقتها الخاص من خلال تكسير الميثاق السردى المتداول، والتخلص من نمط بنيتها...»².

ولا شك في أن الساحة العربية قد شهدت زخما هائلا لمثل هذه الكتابات، مهما تعددت النهج وتفرقت الطرق، وفي ظل ازدهار الدراسات النقدية لكل حيثيات النص السردى اتجه الحديث في البحث عن معنى النص اتجاهات لم تعد تتصل بمستوى البنية العميقة للنصوص الروائية فقط بل عرف حفريات تتعلق بمحيط النص الروائي ما يعرف بالاعتبات النصية، وما تحويه من مضمرات تضع القارئ دوما في حالة من البحث الدائم عن التمييز والمراهنة.

تحليل سردي جمالي: تعدّ رواية "دمية النار" لبشير مفتي "خطابا سرديا متخيلا ينهض على منطلق خاص ومقومات محددة، وله أساليب وتقنيات يوصل بهما

مضمونه، حيث اختارت هذه الأخيرة صيغة سردية في سرد محتوياتها مثيرة للسؤال بمعنى أنها توقع القارئ، في حيرة هل هو أمام رواية أم سيرة ذاتية ؟.

اشتغلت هذه الرواية على التّمويه والتّركيب في آن؛ قامت بالتّمويه بين الروائي مقدّم المخطوطة "المتن السّردي" المحايد وبين (رضا شاوش) صاحب المخطوطة "السّارد والشّخصيّة الرّئيسيّة"، ويركب بين نوعين سرديين هما الرواية والسّيرة الدّاتيّة فالروائي يقوم بوظيفة خارجيّة يرسم عبرها الإطار العام الذي أهله لنشر المخطوطة وهي وظيفة كلّفها بها (رضا شاوش) في قوله رسالة إلى الروائي: «وإنني لأتمنّى صدقا أن تكتب اسمك في أعلى صفحاتها وتنسبها لنفسك فتكون بالنّسبة إليك قصّة خيال مرّوعة على أن يراها النّاس حقيقة مؤكّدة»³.

يوجد صوتان؛ صوت "الروائي" في المقدّمة وصوت "رضا شاوش" في المتن السّردي وهو محكى ذاتي مشتمل على كل مقومات السّرد السّير ذاتي من بوح واعتراف وتدفق سردي.

"دمية النّار" هي ذلك التّحوّل الكبير والخطير الذي طرأ على شخصيّة المواطن "رضا شاوش" في حقبة السّبعينيات والثّمانينيات، فنقلته من طور الشّخصيّة المستسلمة والمسألة إلى طور الشّخصيّة الشّريرة ذات الوجه المخيف، التي خلت من ملامحه الرّوح فبعكسته مرآته حين أضع هويته النّفسيّة تحت أنقاض إرادته التي أسدلت ستارها على إنسانيته وسلبته ذاكرته البريئة، فوصل إلى قناعة، أنّ الإنسان لا يقدر على تحمّل المهانة في بلده محتقراً وضعيفاً، ولا شيء يسنده عندما تضيق به الطّرق وتسدّ في وجهه الأبواب، فحوّلته إلى رجل يمتصّ دماء الآخرين ويزهق أرواحهم كي يعيش، فها هو يعبر عن نفسه قائلاً: صرت الشّر، ودمية الشّر، صرت الشّيطان ودمية الشّيطان، وصرت تلك النّار اللاهية والمستعرة، النّار الحارقة والمسعورة، صرت مثل دمية النّار تحرق من يمسكها، صرت اللاشيء الفارغ من أي معنى، والذي لن يعيش إلاّ عندما يقدر على مصّ دماء الأبرياء الذين يواجههم...⁴

تحمل الرواية عمقا خطيرا يضيء الفساد المنظم والتّفوذ للذين لا يعبرون على إرادة أمّتهم وشعوبهم بل عن مصالحهم غير المشروعة ومفادها أنّ ماضي المواطن العربي مظلم وحاضره قاتم ومستقبله مزيج من الماضي والحاضر معا، فالخوف والظلم والقهر والسّجن والتّعذيب وانعدام العدالة، كلّها مشاعر تولّد السّيد والطّاغية والمستبد، وتخلق

العبد والمنقاد والمنهزم وتؤدي إلى مزيد من الانحدار والسقوط والانهازم والخضوع... وخير مثال على تهاوي قيمة الفرد من منظومة الكبار وأزلامها هو استفسار "رضا شاوش" عن سبب اضطراب رجال الدولة وقلقهم حين ارتفعت نسبة الانتحار في مدينة قريبة من الجزائر... فجاء الجواب من الرجل السمين «بأنّ الانتحار ربما يكون نوعاً من الاحتجاج عن الوضع وهذا غير مقبول؟

تصوّر الرواية قصة لقاء بين الروائي (بشير مفتي) بإحدى الشخصيات الغامضة والذي يسلمه بدوره مخطوط رواية، يحكي فيها سيرته الذاتية أنّه "رضا شاوش" الذي يسعى جاهداً أن لا يشبه والده الذي كان مديراً لأحد السجون في السبعينيات ثم انتحر نهاية الثمانينيات من القرن العشرين، غير أنّ الأقدار شاءت له أن يسلك ذات الطريق الذي سار فيه والده من قبل، وينظّم إلى جماعة تعيش في الظل فيصبح واحداً من رجالها الأساسيين.

تتناول الرواية تراجيدياً حقيقيّة يفتح بها الكاتب أفضالاً مغلقة في سراديب مظلمة عاشتها بلاده في سبعينات وثمانينات القرن الماضي قابعة تحت بركان من نار يشعلونها متى شاؤوا وفي أي وقت يريدون.

الرواية إذن محاولة استنطاق لماضي صراع البشر، أو بالأحرى صراع الأقوياء وعدم الجراءة على مخالفة قانون الأمر الواقع الذي يقع تحت وطأته الضعفاء، وكيف يتحوّل الإنسان إلى شخص آخر. فهي أكثر من رواية. هي ذلك العبث الملحمي لواقعنا العربي الذي بقيت رموزه حيّة تتلاعب بمصائر الشعوب من سيعيش ومن سيموت ومن سيحرق بدمية نار الآخرين ليجلس على جماجمهم تلك هي قوانين اللعبة، لعبة الكبار والدمى التي يجرّونها بحسب مصالحهم حيث باتت مجتمعاتنا. وقد تكون الأعمال الأدبية النصوص السردية هي الأكثر قرباً وتعبيراً عن الواقع والمعيش من خلال العادات الاجتماعية والسياسية والتاريخية والنفسية، فمواجهة الوجه القاتم للحياة المتمثّل في الكذب والخداع والتوهّم والغدر والقسوة والحرمان كلّها أمور تلعب دورها في إخضاع المرء وتسييره، خصوصاً حين تشطره إلى نصفين فيختار بين مبادئه وقناعاته وبين الصراعات التي يكون فيها البقاء للأقوى من ذوي النفوذ والقوة والسلطة.

1. العتبات النصّية:

أ- تصميم الغلاف: تعدّ دراسة الغلاف من أهم العناصر الأساسية لفهم حيثيات نص المدوّنة والعمل الأدبي وتفسيره وتحليله وفكّ شفراته ورموزه، إذ لم يعد كالسابق يطبع ذلك الفراغ التّشكيلي، بل أصبح محمل مؤشرات وأيقونات وأشكال هندسيّة مختلفة، بألوان تسعى للبروز بغيّة عكس مضمون النصّ الأدبي إضافة إلى رسومات واقعيّة وتجريديّة تشكّل لوحات فنيّة مكثفة الدلالة متفاوتة الجمال، ذات أبعاد متعدّدة لذلك فإنّ الغلاف «عتبة ضروريّة للولوج إلى أعماق النصّ قصد استكناه مضمونه وأبعاده الفنيّة والأيدلوجيّة والجماليّة، وهو أوّل ما يواجه القارئ قبل عمليّة القراءة والتلذذ بالنصّ، لأنّ الغلاف هو الذي يحيط بالنصّ الروائي، ويغلّفه ويحميه ويوضّح بؤره الدلالية من خلال عنوان خارجي مركزي أو من خلال عناوين فرعيّة تترجم لنا أطروحة الرواية أو مقصديتها أو تيمتها الدلالية العامّة».⁵

إذ يحيل العنوان الخارجي على مساحة واسعة من الغلاف ويتّخذ شكلا معينا ويخط معين وبألوان تميّزه وتكشف أبعاده، بطريقة تختزل النصّ في دلالة مكثّفة. «من المعروف أنّ الغلاف الأدبي والفنيّ يشكّل فضاء نصّيا دلاليا لا يمكن الاستغناء عنه لدى أهميته في مقارنة الرواية مبنى وفحوى ومنظورا، يحمل رؤية لغويّة ودلاليّة بصريّة».⁶

هذه التيمات تساعد القارئ الولوج لعالم النصّ بمجموعة من الأفكار والحيثيات خاصّة إذا كان الشّكل الفنّي والرّسومات الإبداعية على وجه الغلاف واقعيّة، لذلك فإنّ القارئ لا يحتاج إلى عناء كبير في فهم العلاقة بين النصّ والشّكل بسبب دلالاته على مضمون الرواية.

يتبدى في الغلاف بيانات معيّنة متمثّلة في اسم المؤلّف وعنوان الرواية ودار النّشر وبقية البيانات الأخرى في الصّفحة المواليّة للغلاف، إضافة إلى اللوحة الفنيّة المميّزة للعمل الأدبي، ورواية (دمية النّار) تحمل هذه البيانات نفسها، لكن اللافت للانتباه غلبة اللون الأبيض في غلاف المدوّنة، ثم يأتي اللون الأسود بدرجة أقل يليها اللون الأحمر، الذي يعدّ لونا ساخنا وصارخا يشد نظر القارئ «إذ يبدو أنّ حضور هذه الرّسومات الواقعيّة تقوم بوظيفة إذكاء القارئ لكي يتمثّل بعض وقائع القصّة وكأنّها تجري أمامه».⁷

جاء ترتيب البيانات السابقة بدءا باسم المؤلف "بشير مفتي" بلون أسود حالك في أعلى الصفحة في الوسط، وتحت مباشرة العنوان دمية النّار بلون أحمر قاتم بخط غليظ متّخذا موقعا متميّزا يجذب القارئ عند أول وهلة، إذ نجد عنوان الرواية "دمية النّار" يتميز باستقامة حروفه وحدة زواياه، ممّا يمكنه من البروز أكثر نظرا لشكله الهندسي الدقيق، تحت العنوان مباشرة كتب نوع الجنس الأدبي (رواية) بخط أقل من سابقه وهو خط عادي متوسط الحجم بلون أسود، اشتدت حلكته أكثر لكونه جاء فوق غلاف ذولون أبيض.

في وسط الغلاف نجد اللوحة الفنية الإبداعية، أو لنقل بشكل أدق النص الموازي الذي حدّد بإطار ذولون أسود قاتم تتخلّله أربع شموع تتفاوت شعلتها من شمعة لأخرى وسط ظلمة حالكة تنير عتمتها؛ فالكاتبة هنا أراد أن يعبر عن تلك الأزمة التي مرّت بها الجزائر وتلك الظلمة القاتمة التي خنقت الفرد الجزائري إلا أنّ هناك دوما بصيص أمل تمثّل في وجود الشموع الأربعة، وإنّ الأمل فيها متذبذب كونه بين التوهج والخفت، نظرا للآزمات التي سبق وأن تعرضنا لها في الفصل الأول، وبذلك مرّر لنا الكاتب بشير مفتي رسائل مشفرة، تحتزل النص في دلالات مكثّفة «إذا كانت اللغة نظاما للتواصل، فإنّ الصّورة بمختلف أشكالها وأنماطها يمكن توظيفها هي الأخرى أنظمة للتواصل بل هي لغة قائمة الذات»⁸.

فالصّورة التي ظهرت على واجهة الغلاف هي لغة صارخة، متوهجة... تكشف عن أبعاد عنوانها إذ جاءت هذه الأخيرة معتمدة على ثنائية ضديّة بين ظلمة حالكة خانقة قاتمة، وبين شموع تضيء طريقها مبرزا بها حجم ودرجة التناقضات البازغة في الوطن إثر الصّدام القائم بين عشاق عرش السّلطة وبين شعب أريد له المذلّة والمهانة والعنف والعيش في عتمة السّلطة وجحيمها. فهذه اللوحة الفنيّة توحى بوجود تعارض رمزي بمعاني دلاليّة بين الشمعة التي تدلّ على النور، النهار، الهدوء الخير الهدى... وبين الظلمة الحالكة التي توحى بالاضطراب والتوتر والشّر والضلال... كلّ هذه العلامات والرموز اللغويّة وغير اللغويّة توحى بدلالات معيّنة خاصّة بروز اللون الأحمر بشكل لافت إذ يحمل معاني الخوف والعنف والهلاك فاللون الأحمر هو لون النّار ولون الدّم كذلك «يثير روح الهجوم والغزو والافتتان والشّجاعة والنّار ويخلق في الإنسان نوعا من التوتر»⁹.

«أما اللون الأسود فهو نقيض الأبيض ويرتبط رمزيا بدلالة سلبية، فهو ضدّ كلّ الألوان، مرتبط بعالم القبور وقد يدلّ على الموت والعدم، وهو لون الحزن والألم والموت ولون الشّقاء وعدم الاستقامة، ولون الكراهية والسّجون والحرب، ودهليز الاستنطاق بامتياز، وأيضا لون الحزن والوحدة ولون السّلطة».¹⁰

كلّ هذه الدلالات والمعاني وجدناها حاضرة في الرواية، فالموت والدّم دالتان بارزتان سواء على غلاف الرواية أم في المتن الروائي من خلال عمليات القتل والدّبح. والسّجن والسّلطة عنصران حاضران في الرواية من خلال قمع الطبقة المهمّشة وكلّ من يفترق إلى السّلطة.

إنّ اللونين الأحمر والأسود من بين أكثر الألوان تأثيرا في النّفس البشريّة «ذلك أنّ كلّ لون من الألوان يرتبط بمفاهيم معيّنة، وتملك دلالات خاصّة».¹¹

فالأسود يثير التّشاؤم في النّفس، أما الأحمر فهو من الألوان السّاخنة الأكثر لفتا للنظر «يحمل لون الخطر والإثارة، يدلّ على العنف للإشارة على المقاومة والصّراع».¹² لذلك «يرى البعض أنّ الألوان السّاخنة وبخاصّة الأحمر ترفع التّوتر وأنّ الألوان الباردة ترخيها وقد ارتبط هذا التّصوّر بالعديد من الأدبيات التي تقوم بتأثير لون البنية على الأعصاب والنّفسيات».¹³

فاللون الذي تميّزت به سنوات المحنة، هو اللون الأحمر من أثر القتل وأخبار الموت واللون الأسود من خلال القمع والاضطهاد وانتشار الفتن، ما يفسّر سيطرة اللونين على الغلاف، لذلك عرف كتاب هذه الفترة بالنّظرة التّشاؤميّة والسّوداوية.

إنّ الكاتب قد نجح إلى حد كبير في تجسيد مضمون المدونة واختصار دلالات موضوع روايته، في صورة واحدة وثلاثة ألوان وعنوان من كلمتين تراحم حوله لونين فعلى الرّغم من دلالات الموت والدّم والخوف والرّعب والحرب والظّلم والألم... التي يحملها اللونان الأحمر والأسود والتي تعكس سواد فترة التّسعينيّات وقتامتها، إلّا أنّ الكاتب رأى أنّ يكون متفائلا وذلك بوجود اللون الأبيض في فضاء الغلاف، ومن الواضح أنّ اللون الأبيض النّاصع لونا فيه الكثير من التّفاؤل والأمل والصّفاء والنّقاء والصّدق والظّهر، ممّا يوحي إلى إمكانيّة عودة الأمن والسّلام إلى الوطن بعد سيطرة ألوان السّلام ويؤكد من جهة أخرى تفاؤله وأمله في الاستقرار إضافة إلى أنّ اللون الأبيض يعكس الدّور البارز

الذي قام به المثقف أثناء العشريّة السوداء، الذي كان هدفه التّعبير عن الواقع من خلال كتاباته.

ويلاحظ أنّ واجهة الرواية (الغلاف) تجتريح منطق القلب "reverse" والتّمويه "دمية النّار" رواية سيرة ذاتيّة تروي القلق الوجودي لشخصيّة "رضا شاوش" ومساراتها ومحطات تحوّلها إنّها كذلك رواية تكون الشخصيّة، لكنّها في الآن شهادة اعتراف على مرحلة تاريخيّة وكشف أسرار تدير شؤون حياة وطن ومواطنين من قبل جماعة متحكّمة في الخفاء؛ أي الدّمية التي نلعب بها كما نشاء لكنّها في الوقت نفسه دمية تمتلئ حقدا وسطوة ودماء وبذلك تصبح لعبة المفارقة دورانيّة، أي تستمر في الرّمن باستمرار إساءة القراءة "Misse Reading" من خلال اللون الأحمر للعنوان وسطوة الرّوائى بكتابة اسمه بشكل واضح فوق الرّواية ثم تلك الصّورة البصريّة لأربع شموع في الظّلام، فكتابة اسم الرّوائى بشكل واضح يؤكّد رسوخ قناعاته وكتابة عنوان الرّواية باللون الأحمر الخشن يحيلنا إلى سطوة الفترة الرّمنيّة الحمراء؛ أي العشريّة الحمراء.

إذن فالغلاف يحيل على دلالات الرّغبة والتّطلع بينما الحركة المضادة للعنوان بالأحمر ومفارقة المعنى في ليونة الدّمية وناورها المشتعلة وقسوتها، مع بروز ملامح الحزن في مشهد الشّموع المشتعلة في الظّلام والصّورة عموما المتموضعة في إطار كأنّها استحضار لتاريخ القمع والاضطهاد كلّها دلالات تحيل على ثنائيّة الكبت والقمع التي يفرضها الواقع، أو الهيمنة الفكرية في دلالاتها الممكنة: الاجتماعي، التاريخي السياسي، وحتى الديني والثّقافي خاصّة.

العنوان: عنوان الرّواية "دمية النّار" يبدو من الوهلة الأولى أنّه من العناوين الأكثر وضوحا باعتبار أنّ كلمة دمية واضحة لا تحتاج إلى شرح كبير لكنّ وضوحها لا يعني وضوح سيميائيّتها، لأنّ سياق التّركيب ينتج العديد من الدلالات التي تبدو هنا مبهمّة وغامضة فالكاتب هنا لا يريد أن يجيب عن كلّ الأسئلة التي تختلج في ذهن القارئ من العتبة الأولى للنص الرّوائى، خاصّة عندما جمع بين "دمية" و"النّار"، يثير هذا العنوان ثنائيّة الرّغبة والقمع، في الآن ذاته تضعنا أمام طرفي معادلة تقوم على تضاد صارخ؛ فالدمية موضوع يستدعي دلالة الوداعة والطفولة والتذكيرات والصّبا والليونة والنّار دلالة الاشتعال الموت، الحرق، القوّة، الدّم القتامة فالمفردة الأولى الخفّة والاضطراب والثّانيّة تحيل إيقاعيا على الحزم والنّظام ممّا يجعلها خارج سياقها المعنوي الجاهز، ويضعها في سياق

جديد يحيل دلالات الكبت والقمع وهي دلالات تكزّس حضور المفارقة التي تجترح معانيها من سياق تاريخي لعشريّة سوداء اختلط فيها *الحابل بالنّابل¹⁴.

أمّا الجانب التّركيبي للعنوان، فيتكوّن من جملة اسميّة مركّبة تركيباً إضافياً فجاءت دميمة معرفة وملحقة بالإضافة مع كلمة النّار «دميمة النّار» فكانت دميمة مبتدأ لخبر محذوف تقديره: موجودة أو كائنة.

والنّار مضاف إليه مجرور، فأضيفت الدّميمة إلى النّار، حيث تكتمل صورة الواقع المرير صورة الطفولة المدمّرة المشرّدة، وجاءت النّار كملحق إضافي تأكيداً على شدّة الأوضاع وتأزمها، والنّظرة السّوداويّة إلى الواقع المعيش إذن فالتركيب لم يكن مجرد مضاف ومضاف إليه، وإنّما له دلالات وإيحاءات تعكس مضمون النّص.

جملة العنوان تخضع في «تشكيلها اللغوي والتّركيبي لوعي الرّوائيّ اللغوي والنّحوي وإدراكه العميق لأسرار المفردة وقيمتها التّعبيريّة في الإفراء والإسناد وقدرته على ضحّها بكتافة تدليل وتعبير يناسب رؤيته بحيث يدرك درجة تأثيرها فيه»¹⁵.

توحي لفظة الدّميمة بالبراءة والطفولة لكنّ من جهة أخرى توحي بالصّمت والجمود والرّكود، لتكسر أفق توقع القارئ لارتباطها بلفظة النّار؛ إذ تحولت دلالتها من البراءة والجمود إلى الوحشة والشّناعة فالدميمة باعثة للفرح والمرح، لكنّها تحولت إلى دميمة تبث الرّعب والخوف والعنف... لتعبّر عن زمن انتهكت فيه البراءة والإنسانيّة هو زمن الأزمة. والقارئ لا يستطيع الكشف عن ذلك إلّا بعد قراءة المدوّنة والغوص في أعماق أحداثها وتمعّن معانيها.

الكلمات التي تشكّل منها العنوان بالرّغم من تباينها واختلافها معجمياً، إلّا أنّها دلاليا تشترك في معانٍ تصبّ في قالب واحد توحي بالتّوتر والخوف والضّياغ والهلاك.

من خلال هذه الدلالات والمعاني المتوالدة يستطيع القارئ أن يتنبأ بموضوع المدوّنة حين أضيف للكلمة "الدّميمة" التّركيب الإضافي "النّار" لما تحمله هذه الأخيرة من دلالات القوّة والعنف والتّسلط وما تبثه من عذاب وجحيم وهي تحمل في طياتها معنى الحرب والاقتيال والصّراع والذي يؤكّد هذا المعنى أيضاً الصّورة المصاحبة بألوانها الصّارخة وأيقوناتها الموحية، لذلك جاء كلّ من العنوان والغلاف ليعبّر عن أثر سلبي في نشر الخوف والرّعب ونقل راحة الموت والدّم عبر صفحات الرّواية.

المتأمل للعنوان جيدا يربطه بالمتن الروائي ويجده يحتزل النص في كلمات متقاربة المعاني، إذ من هنا عليه أن نشكل من هذا العنوان عناوين فرعية تؤدّي المعنى نفسه (النار الدّمية، نار الدّمية الخوف العنف الفتنة...)، لكونها تنتمي إلى حقل دلالي واحد، فالنصّ زاخر بمظاهر العنف والفتن بين الماضي والحاضر ماضي التاريخ الإسلامي وما حدث فيه من فتن متعدّدة، وماضي الثّورة وما بعد الاستقلال وحاضر الجزائر ودخولها في نفق سياسي واشتعال نار الفتنة والصّراع من أجل السّلطة والهيمنة.

كما نجد العنوان زاخرا بسرديب الظلم والجور ودهاليز الصّمت وضياع الطفولة والشّباب، متاهات الدّمار والخراب، متاهات القتل والتّعذيب...

كلّ هذه التيمات نجدها بصور ونسب متفاوتة الحضور، مجسّدة لنا حاضر الجزائر في التسعينيات وما تحمله هذه الحقبة الزّمنية من تشابكات وتقاطعات وتناقضات تتأزّم في ذاكرة القارئ، أزمة تلون الأخرى ليسقط في غياهب ودهاليز متعدّدة داخل المتن الروائي تائها بين أعماق الحاضر الحزين والماضي الأسود ليستيقظ على أنقاض أحداث أخرى تفاجئه وتزج به في سجن كوايبس رضا شاوش ومتاهاته.

إذا انتقلنا إلى المستوى الصّوتي الذي تشكّل منه العنوان نجده يتكوّن من حروف تحمل هي الأخرى دلالات مختلفة، باعتبار أنّ الحرف أو الفونيم أصغر وحدة لسانيّة، يساعد هو الآخر في تكثيف معنى الكلمة، فلنلاحظ مثلا هذه الوحدات التي تشكّلت منها كلمات وجملة العنوان:

د م ي ة ا ل ن ا ر: وسوف نركّز اهتمامنا على أكثر الحروف تكرارا وهو حرف المدّ (الألف) إذ تواتر مرتين في كلمة واحدة فتمخّض عن هذا التكرار انطلاق صوت لإعطاء مسافة أكبر، فحروف المدّ ومنها الألف، تمدّ الصّوت وتطيله وفي دلالتّه السيمياءيّة جاء دالا على طول حقبة الأزمة التي مرّت بها الجزائر وطول اشتعال فتيل النّار والحرب. ف جاء حرف المدّ (الألف) ليفسح المجال للكلمة الواحدة لسعة إمكاناتها الصّوتية ومرورتها وما يختزنه من إحاءات دلالية كثيفة، وقد جاءت أغلب حروف العنوان مجهورة والحروف المجهورة كما يقول: إبراهيم أنيس «هي الحروف التي تتشكّل أصواتها في الحنجرة باهتزاز وترتها الصّوتيين اهتزازا منتظما...»¹⁶.

تكرار حرف المدّ (الألف)، له أثر في العمل الأدبي، ممّا يوجي بامتداد الصّوت وإطالته نغمًا ممتدًا يخرج من أعماق نفس حانقة، حائرة، متألّمة، متأثرة بواقعها المتأزم، فأراد الكاتب أن يصرخ عبر حروف العنوان الجهيّرة ليجهر ما أغضبه...
وبما أنّ العنوان منتج للنص، وليس مجرد مفتاح له، أو عتبة من عتباته، تتحدّد من ورائه الرّؤيا ويتحدّد بها فسوف يتحمّم علينا متابعة حركة العنونة على مستوى الرّواية (الغلاف).

- حركة العنونة: تتّجه حركة العنونة نحو نمطين إثنين هما:

النمط الأوّل: ذو طبيعة خبريّة جاهزة، تجسّد معاني: القمع والكبت، تحقّقها حركة العناوين الآتيّة:

الصّورة البصريّة للشموع تحيل إلى نمط كتابة من نوعيّة الحكاية والخرافة.
النمط الثاني: ذو طبيعة شعريّة إيحائيّة، تجسّد معاني الرّغبة والتّطلع، تحقّقها حركة العناوين الآتيّة: دمىة النّار التي تحيل على نمط كتابة، نوعيّة الكتابة القصصيّة وهي كتابة معروفة بالكثافة، والإيجاء والتّغريب.

- تشريح السّلطة: تجاذبات المركز والهامش: قسم الكاتب روايته من خلال

تقديمه للشخصيّات والأحداث والفضاء الرّوائي إلى منظورين: المنظور الدّائي والمنظور الموضوعي، ما جعل الرّواية متعدّدة الشّخصيات وإن شغل الراوي العليم أكبر حيز ممكن في الرّواية خاصّة أثناء تقديم وسرد الأحداث لا الشّخصيات، لأنّ هذه الأخيرة تكفّلت بتقديم وجهة نظرها، ووصف نفسها من الدّاخل فنقرأ في الشّخصيّة فحواها ومكوناتها وعواطفها وذكريات وألامها وأمالها وطموحاتها ويكون ذلك عن طريق الاسترجاع أو المونولوج، وهي الطّريقة التي انتهجها "رضا شاوش" طوال مسار المحكي الرّوائي.

فعدت بنا رواية "دمية النّار" إلى الماضي ليحضر صاحبها "بشير مفتي" بفأس التّخييل في الطبقات الرّسوبيّة لمرحلة التّحرّر من الاستعمار والشّروع في بناء الدّولة الوطنيّة، كاشفا عن مناطقها المظلمة ودهاليزها العاتمة.

من الوعي الحفري يؤكّد الكاتب "بشير مفتي" دور التّخييل الرّوائي في كتابة التّواريخ المنسيّة وتشخيص الأصوات المقموعة، ففي مقابل سرد السّلطة الذي يبسط تاريخا أحاديا للحدث (الثّورة) بوصفه التّاريخ الحقيقي، تاريخ الأمتة، تنتج الرّواية سردا انبثاقيا، انتهاكيا، يزرع التّشكيك والتّفكيك في خطاب السّلطة حيث تنبثق الأصوات

المجموعة من هاوية نسيانها، حولت الفرد إلى مسخ، مادة بدون روح، مجردة من مثلها العليا...

ولا ينبغي أن يفهم من توضيحنا للبنية الانتهاكية لخطاب الرواية على أنها رواية سياسية، فعلى الرغم من أن تيمتها سياسية (السلطة) إلا أن بورتها وجودية مفتوحة على استطيعا العدم والنفي، فالنص يكتب في عنف زمنية متشظية لذات متلاشية (البطل رضا شاوش)، حيث تتدحرج الذات خارج المركز نحو المجهول، منشطرة بين ما كانت عليه (الماضي) وماهي عليه (الحاضر) وما ترغب أن تكون عليه. «هل كنت أقاوم ذلك الفقدان... في تلك الدوامة، كان كل شيء فقد وجهه مثلما فقدت أنا روحي، صار العماء كلياً، والهياج اللامرئي للحيوان المفترس كلياً هو الآخر، صرت أنا ولست أنا، صار الخيط الرابط بين الأول والثاني معدوما ولم يعد وجهي يحيل على وجهي»¹⁷.

في خضم انكسار نقطة الارتكاز، التي تتمثل في فقدان البطل لكيونته (قيمه ومثله العليا)، يتشظى الحكى في شروح هذه التجاذبات الأنطولوجية ويغرق العالم الروائي في العماء الكلي، في عنف السلطة ومن فرط تسلطها وانتشارها لا تحضر في النص سوى صورة أشباح كافكا، موغلة في سديميتها وفي أسطوريتها، عبارة عن جهاز ينتشر ذاتيا ويتوسع وفق قانون الانتظام الذاتي ليهيمن على العالم الروائي يبدو كأن الأمر يتعلق بمؤسسة أسطورية، جهاز آلي تديره قوى خفية غير مرئية "كانت الفكرة تأسيس جماعة في الظل تحمي البلاد وتسيرها من خلف ستار"¹⁸ لذلك يجد البطل "رضا شاوش" نفسه في فخ شبيه "بشخصية المساح في رواية "القصر" لكافكا"، يواجه سلطة لها طابع متاهة بلا حدود، بدون شكل ولا تسمية، ولا يستطيع الخلاص منها. (من الآن يمكن أن تعتبر نفسك واحدا من الجهاز... كنت الأحداث في الجهاز الذي لم يكن له حتى تسمية يمكن أن تؤكد وجوده، وللحظات ظننت أنني أتحيل فقط، وأن هذا الذي أعيشه ما هو إلا كابوس ساستيقظ منه في أي لحظة فكيف يكون هذا ممكنا).¹⁹

ما تركّز عليه الرواية في بناء نموذجها الإنساني هو قانون التحوّل باعتباره مكونا تشييديا وحافزا للحكي ففي مسار التكوين، يخضع بطل الرواية "رضا شاوش" إلى تحولات غير متوقّعة، ضمن سياقات ذاتية واجتماعية وتاريخية معقدة، يتداخل فيها الخصوصي بالعام «يأخذ التحوّل في المتخيّل صورة المسخ الكافكاوي، حيث يتحوّل البطل من شخص مثالي رومانسي، يحبّ الأدب والكتابة، وتحت ضغط عوامل متعدّدة

إلى شخص متوحش قاتل ماجور ويتم هذا التحوّل الكارثي على مراحل في كلّ مرحلة يفقد البطل جزءاً من إنسانيته ويقترب من هاوية السقوط الكلي²⁰.

يبدأ مسار البطل مراهقاً، متطلعاً للمعرفة شغوفاً بالتعلّم بفضل معلمته، يغرم بحبّ الأدب وقراءة القصص غير أنّ المسار الرومانسي يتعرّض لارتجاجات عنيفة مع فشله في أوّل تجربة حبّ، وتتضاعف هذه الأزمة بسبب عدم قدرته، الخلاص من عقدة أبيه مدير السّجن، الذي تلطّخت يداه بتعذيب المعتقلين المعارضين للنظام.

هكذا يتشكّل مسار تجربته كحلقة مغلقة من الإخفاقات، إخفاق في الحبّ، فشل في استكمال الدّراسة عقدة الأب القهرية، اغتصابه للمرأة التي أحبّها، تكتمل هذه الحلقة الجهنميّة من السّقوط الشّيطاني بانضمامه إلى الجهاز الأمني الذي يتحكّم في دواليب حكم البلاد، حيث يتحوّل إلى قاتل ماجور يُنفذ عمليات قذرة لفائدة النظام.

وعلى الرّغم ممّا يحقّقه البطل من ارتقاء على صعيد المال والنّفوذ في الجهاز الأمني بارتقائه أعلى المراتب، إلّا أنّه يخسر كلّ شيء في النّهاية، فالثمن الذي يدفعه مقابل هذا الصّعود الفجائي هو تنازله عن مبادئه وقيمه (وبينما كنت أتقدّم في سلّم التّربّي التّدرّجي نحو الصّعود لقمّة فقدان الرّوح، كان سعيد عزوز يتعرّض لبعض الشّيء).²¹ وتكون النّهاية المأساوية حين يُقتل على يد ابنه غير الشّرعي الذي انضمّ إلى جماعة متطرّفة مقاتلة.

المفارقة إذن أنّ كلّ ارتقاء في مراتب الجهاز السّلطوي يواكبه سقوط في الرّوح وتشرّد شيطاني نحو المجهول «عجيب أمر الحياة لقد وصلت للذروة فإذا بها تظهر لي كهواية مفتوحة، سرداب مظلم، قلعة محصّنة ولكن فارغة...»²².

ما تشخّصه الرواية هو سرد دائري لأنّها لا تقدّم اية حلول لإشكال البطل يعيش «رضا شاوش» حياته هاربا من صورة أبيه السّجان المتسلّط، ويخوض تجربة الخلاص من عقدة الأب لكنّ مغامرته تنتهي بالسّقوط في دائرة أبيه، يتحوّل إلى شخص مثله يقتل النّاس لفائدة النّظام «لقد قرّرت أيامها عدم الحديث عن أبي، لقد خرجت من تلك القوقعة نهائياً، ولم يعد لي أية علاقة بماضي ذلك، كنت هاربا منه مع أنّي كلّما هربت كلّما عدت حتى العظم بداخل تلايبه، لقد فتحت الباب أخيراً لنفسي كي أكون مثله شخصاً ينفذ الأوامر ويعيش بلا ضمير، صرت أبي بشكل لا واع»²³.

إذا كانت هندسة الدّائرة هي ما يحكم مسار البطل، بما يؤشّر على نوع من الحتميّة في المصير وعلى زمنيّة مغلقة لا تتيح أي مجال للتغيير، إلّا أنّها تحدث أحيانا اختراقات عميقة

في نسق السلطة وتحضر كعلامة إنسانية وسط عالم المسخ والظلام الذي يلف المتخيل الروائي.

1. رمزية الشخصيات في رواية دمية النار: الانتهاك والتشظي:

✓ محكي (العربي بن داود): «الجميع يناديه بعمي العربي، كان قد فتح بيته لجميع المشاعبين، أو من يراهم كذلك في السياسة والفن والأدب، وكان يسهر على راحة كل من يزوره فيهديه كتباً أوقينية نبيد يحضرها له ضيوفه... كان مجاهداً أيام الثورة ومعارضاً بعد الاستقلال، ودخل السجن، وشُرد، وعذب، وغير ذلك وأنه بقي وفياً لمبادئه ومعارضاً بخصومه، ومنتقداً للنظام».

هو رمز لكل قيم الخير والعطاء، يمثل نموذجاً نقياً لنموذج (رضا شاوش) الذي كان جزءاً من النظام الأمني يعمل في خدمته، كان (عمي العربي) معارضاً للنظام ودفع ثمن هذا القرار. «وأن كل ذلك كلفه غالباً فترك مهنة الصيدلية التي كان يعمل بها إلى تصليح الأحذية ثم عاد لمصنّفته بعد نهاية السبعينيات ورحيل الرئيس هوارى الذي كان يمقته أشد المقته، ونادراً ما يمدحه... وكنّت أذكر دائماً أنّ والدي كان يقول أشياء حميدة عن هذا الرئيس». لذلك ظلّ رضا شاوش يعتبر عمي العربي أباً تريبوياً بدلاً عن الأب البيولوجي أكثر من ذلك ظلّ يمثل له نموذج الأب الروحي «كان معلّم العربي هو معلّم السياسي، وأبي الروحي، وفي تلك البدايات كنت أصغي إليه كمرشد حقيقي، كان نقيض أبي في كل شيء، وكان عكسه يتكلم عن الزعيم بطريقة فيها النقد اللاذع، والسخرية الحقودة».²⁴

✓ محكي الأب: نموذج الأب المتسلط، ركن أساس في بنية النظام، يمثل جانبه الأمني البشع، بفضل ولأنه لهذا النظام ترقى إلى مدير سجن «لم يكن أبي ألبهاً بالتأكيد كان رجلاً يؤمن بذلك الزعيم، ويصدق ويدافع عنه ويعتبر نفسه جندياً في خدمة تعاليمه، مناضلاً في جهاز سلطته ورقماً له دور في هذا العالم الذي يحكمه بيد من حديد».²⁵

✓ محكي الجماعة اليسارية: التي كانت تنشط ضدّ النظام في الخفاء، تضمّ مجموعة من الشباب الذين يدرسون في الجامعة، طلاب حقوق وفلسفة ولغة فرنسية يجتمعون سرّاً في أحد البيوت، ويحلمون بالتغيير «قررت المواجهة مع النظام بدل الصمت تتعرض للتفكيك على يد النظام سيكون لهذه الجماعة أثر عميق في تشكيل وعي "رضا

شاوش ". تقدّم هذه الجماعة نموذجاً نقيضاً لقوى الاستسلام والقبول بالواقع إنّ الفشل الحقيقي هو أن يموت الإنسان دون أن يحاول، أن تفشل في تحقيق ما تريد، ولا تعمل من أجل تحقيق شيء آخر".²⁶ سيتمّ القضاء عليها بعد حملة اعتقالات لأعضائها، وسيكشف الشّباب المتحمّس بعد تفكيكها أخطاء قادتها، يقول رفيق: «لقد كنت شاباً مندفعاً والعيب في القادة، هم كانوا يحلّون ويسيّروننا بالطريقة التي يريدوننا أن نسير بها... سرنا خلفهم وعندما بدأت الاعتقالات لم يعتقلوهم بل نحن، تصوّرهم تمكّنوا من الفرار والبعض قام بصفقات مشبوهة مع النّظام، لقد صاروا اليوم من الوجوه البارزة فيه». ²⁷

✓ **محكي سعيد عزوز: محقّق في الشّركة زميل "رضا شاوش" في الطّفولة** والمدرسة من أسرة فقيرة، علاقته بالبطل متوتّرة منذ أيام المدرسة، عنصر أساس في بنيّة النّظام الأمني لا يؤمن بآية معايير أخلاقية أو فكرية مستعدّ لفعل أي شيء من أجل طموحه «وإنّ طموح هذا الشّخص ليس أن يحقّق ذاته ولكن أن يسحق ذوات الآخرين وتذكّرت والدي الذي كان قد مات منذ سنين وشعرت بنقمة وأنا أقول لنفسي: كم ستلد الجزائر من هذا النوع الذي لا يتحقّق إلّا بتدمير الآخرين». ²⁸

✓ **محكي عدنان: الصّديق الوحيد (لرضا شاوش) صار أستاذاً في الجامعة** «كان عدنان ماركسيا كما يقول عن نفسه ماركسي، فرداني يؤمنون بفرديته كثيراً وإن كان يميل لأفكار الصّراع الطّبقي ويؤمن بأننا مجتمعات بحاجة لفكر مادّي جدلي يحرّنا من الغيبيات...». ²⁹

على خلاف الجماعة اليسارية السّريّة، يعتقد البطل بأنّ عدنان «كان أهون من أن ينخرط في أي نوع، وكان كلامه مجرد كلام يوتوبي، لا علاقة له بالواقع». ³⁰ بفعل انسداد آفاق التّغيير، هاجر إلى "فينا" واستقر بها سيكون لعدنان أثر عميق على شخصيّة البطل، «هو الوحيد الذي أستطيع التكلّم معه في أموري الخاصّة... بفضلته هو دائماً درست في معهد التّكوين... وبعدها أمّن لي هذا العمل». ³¹

يمثّل (عدنان) نموذجاً نقيضاً للشّرطي سعيد عزوز، فإذا كان ما يربط سعيد عزوز بالبطل هو غياب علاقة التّوتر (الغيرة، الخصوصيّة)، فإنّ ما يربط البطل بعدنان هو علاقة المساعدة، وبالتالي يمثّل سعيد عزوز على مستوى القوى الفاعلة عاملاً معيقاً لحلم البطل، بالمقابل يمثّل عدنان عاملاً مساعداً، وفي الوقت الذي يمثّل "عدنان" نقاء اليوتوبيا، يمثّل سعيد عزوز بشاعة السّلطة.

✓ **محكي رائيّة مسعودي:** فتاة جميلة فاتنة ومتفتحة، أحبّها البطل منذ صغره لكنّها كانت على علاقة بشاب أخر لذلك ستظل علاقته بها ملتبسة، تتأزم العلاقة بينهما أكثر بزواج رائيّة من شخص أخر حينها يقدّم البطل على اغتصابها، يطلقها زوجها وتنتهي بها المصائر عاملة في كباريه ليلى، تمثّل نموذجا انتهاكيا، حيث أنّها تقرّر التمرد على نسق الثقافة الذكوريّة وتزوّج من الشّخص الذي أحبّته على الرّغم من رفض أسرتها، وتدفع ثمن رفضها، بالانفصال عن الأسرة.

✓ **محكي معلّمة العربيّة:** نموذج للمعرفة والتّنوير، يناقض نسق التّسلط «كانت معلّمة العربيّة، امرأة ودود للغاية وتتكلّم كما لو أنّها أرسلت لإخراجنا من الظّلمات إلى النّور على عكس المعلّمين الآخرين لم تكن تستعمل العنف قط، كانت طريقتها أن تجعلنا نحبّ ما نقرأ، ونعجب بكلّ ما نفعله وكانت... تهدينا كتباً للقراءة»³².

تمثّل على محور قوى النّص نموذجا انتهاكيا لنسق التّربيّة السّلطويّة «على عكس المعلّمين الآخرين، لم تكن تستعمل العنف قط، كانت طريقتها أن تجعلنا نحبّ ما نقرأ ونعجب بكلّ ما نفعله، كانت تبدو متحرّرة من الخارج أنيقة وهادئة الجمال»³³.

لم تستسلم لتحرّشات المدير بها وتمردت على سلطته، حينما حاول التّطاول عليها «لَمْ أَر معلّمتي تشتم قط، لقد كانت طيّبة، وبالتّأكيد كانت العمليّة مُدبرة من طرف البعض لأنّها لم تكن تشبه الجميع، مختلفة كانوا يشبهون بعضهم بعضا، لقد حاول المدير التّحرّش بها عدّة مرّات، وعندما هدّدته بتبليغ الشّرطة استغلّ علاقته بالحزب ليكتب تقارير مسيئة لشخصيّتها... ثم دبّر لها مقلبا تافها، اتهموها بتعليم التّلاميذ أشياء محرّمة والتّمادي في الدّعوة للتحرّر من سلطة العائلة»³⁴.

على خلاف رضا شاوش، لم تتنازل المعلّمة عن مثلها، ولم تخضع لمنطق السّلطة (ودفعت ثمن هذا غاليا، بالرّغم من أنّها تركت المدرسة منتشيّة وهي تقول: لا يمكنني العيش مع هؤلاء الكلاب...).

تركت أثرا عميقا في تربيّة وتكوين "رضا شاوش" عندما أهدته في العاشرة من عمره رواية "المسخ" لكافكا"، من يومها كما يقول «لا أدري ما حدث في رأسي سكتني ذبابة الأدب، كما جنون القصص والخيالات...»³⁵.

✓ **محكي الجهاز:** يتعلّق الأمر بجهاز أمني يتحكّم في مصادر السّلطة، ويعمل في الخفاء، تقوم بنيته التّنظيميّة على هندسة هرميّة صارمة، المنتمي إليه يتحوّل إلى "عبد

«مأمور» «لقد بدأت الأمور هكذا بعد الاستقلال التقينا وتحَدَّثنا، وكانت الفكرة تأسيس جماعة في الظل تحمي البلاد وتسيّرهما من خلف ستار».³⁶

كانت تقوم بتصفيّة المعارضين للنظام، وأخذ عمولات من رجال الأعمال بالقوّة تتحكّم في مصادر القوّة السّلطة والمال وجهاز الأمن.

تحيل هذه المحكيّات على نماذج دلاليّة وثقافيّة متعدّدة تتحدّد أنّجهاتها ومواقفها وعلاقتها بالنسق المهيمن، نسق السّلطة، بحسب قيمة موضوع الرّغبة، هناك من ارتضى الخضوع للنسق وتحوّل إلى مجرد دمية في نظام السّلطة، وهناك من قرّر انتهاك النسق، بمعارضة السّلطة وفضح بنيتها القمعيّة، ودفع ثمن معارضته وهناك من اختار المنفى خارج الوطن، بدل الخضوع لسّلطة القمع بحثا عن امكانيات جديدة. ومثلما تتعارض هذه النماذج في أنّجهاتها ودوافعها، تتعارض أيضا في مواقفها ورؤاها، يمثّل عزوز نموذج الانتهازي والوصولي بينما يمثّل البطل نموذج الارتداد عن المثل العليا وانشطار الهويّة وخيبات الأمل، بالمقابل يمثّل (سي العربي) نموذجا لتحديّ نظام القمع بالوفاء للمثل والمبادئ ويمثّل الصّوت الأنثوي في هذا النسق السّلطوي الذكوري نموذجا ديناميا، يعمل النّص على إبراز صوته الانتهاكين المقموع المغتصب.

هكذا تشتغل الآلة الدّعائيّة للسّلطة في نشر فلسفتها «مايهلكنا اليوم هو الصّمت النّفاق، الكذب تقرأ جرائدهم فتضحك، تمرّق رأسك، وتقول يا للفضاة ما هذا البلد الذي يسجن نفسه في الأكاذيب لن يقدر النّاس على التّحمل...ستنفجر في يوم من الأيام».³⁷

تجليات عنف الفضاة في نصّ الرواية:

1- فضاة الرواية: لعلّ الحديث عن الفضاة الروائي، يتخلّله الحديث عن عدّة فضاة أخرى متضمّنة داخل النّصّ الروائي مثل الفضاة النّصي، الفضاة الدلالي الفضاة كمنظور وكروبيّة، والفضاة الجغرافي، وهذا الذي يهمنّا في بحثنا إذ يطلق للدلالة على المكان «ويتولّد عن طريق الحكّي ذاته، إنّه الفضاة الذي يتحرّك فيه الأبطال أو يفترض أنّهم يتحرّكون فيه».³⁸

هو الإطار والحيّز المكاني الذي تجري فيه الأحداث المحكيّة داخل النّصّ الروائي بعيدا عن الواقع لأنّه مكان متخيّل يُخلّق عن طريق الكلمات والصّور «فالكلمة لا تنقل عالم الواقع بل تشير إليه وتخلق صورة «صورة مجازيّة لهذا العالم».³⁹

هناك من يرى أنّ المكان والفضاء مصطلحين لمعنى واحد، لكنّ بعض الكتاب حاولوا التّفريق بينهما وجعلوا المكان حيّزا من الفضاء، وأنّ الفضاء أشمل من المكان وأوسع منه «إنّ مجموع هذه الأمكنة هو ما يبدو منطقيا أن نطلق عليه اسم فضاء الرواية، لأنّ الفضاء أشمل وأوسع من معنى المكان، والمكان بهذا المعنى هو مكوّن الفضاء، ومادامت الأمكنة في الروايات غالبا ما تكون متعدّدة ومتفاوتة، فإنّ فضاء الرواية هو الذي يُلّفها جميعا إنّه هو العالم الواسع الذي يشمل مجموع الأحداث الروائية، فالمقهى أو المنزل أو الشّارع أو السّاحة كل واحد منها يعتبر مكانا محدّدا ولكن إذا كانت الرواية تشمل هذه الأشياء كلّها، فإنّها جميعا تشكّل فضاء الرواية».⁴⁰

فالفضاء إذ يسع عدّة أمكنة، نجده ضمن عدّة صور، حتى وإن بدت أنّ الرواية تقدّم أحداثها في مكان واحد، إلاّ أنّ هناك أمكنة مستترة أخرى، تحضر عن طريق الاستدكار وفي أذهان الشّخصيات وكلّها تسهم في بناء الحدث، وتتنوّع بتنوّعها.

ولا يتأتّى تجسيد المكان إلاّ عن طريق الوصف، لأنّه يمثّل «الأسلوب الأمثل لتقديم المكان، فإنّه يتّصل بصورة أساسية بالبنية الفكرية والأيدولوجية العامة للنص ويسعى لخلق الانسجام بين مختلف العناصر البنائية للرواية، بهدف تشكيل تناغم يجسّد الفكرة والرؤية التي يعمل النصّ على تأكيدها».⁴¹ إلاّ أنّنا نجد "الكاتب" لم يول اهتماما كبيرا بوصف المكان لأنّه كان في أحيان كثيرة لا يهتم بذكر المكان كبعد هندسي يذكر صفاته ومميزاته بما يحويه من أشياء مختلفة، بقدر ما اهتمّ بذكر الأحداث التي تقع في هذا المكان، ويسمّى الأسلوب الذي يعتمد هذا الوصف بالانتقائي إذ «يقدم الفضاء الروائي بشكل عرضي متداخل في ثنايا السرد والحديث عن الأفعال في الرواية أو في إشارات عامة إلى أماكن الانتقال والإقامة كالبنيات والشوارع والساحات».⁴² فالمكان لا يمكن أن يوجد هكذا اعتباطيا بلا معنى ودون دلالة «إنّ المكان من هذا المنظور امتلك طاقة إنجازية واضحة في المستوى الدلالي بانتقاله من عنصر بعد هندسي تقليدي إلى عنصر روائي حافل بالرؤية الفكرية للشخصيات».⁴³

وكانت بغيّتنا من هذه الدراسة في هذا الشقّ من البحث أنّ نبرز الدلالة الإيدولوجية والرمزية التي يؤدّيها المكان في نص الرواية، وتكون البداية مع فضاء المدينة كفضاء عام يشمل معظم الأمكنة.

(2) **فضاء المدينة:** لقد استحوذ فضاء المدينة على النصيب الأكبر في المتن الروائي (دمية النار) لأنه تضمّن عدّة أمكنة أسهمت في تشكيل أحداثه وتطوّرها، لذلك فإنّ (بشير مفتي) لا يرى في المدينة إلاّ ذلك المكان الحزين الذي استولى عليه أناسٌ ليسوا غرباء عنه، بل هم أبناء المدينة العاقين الذين تنكروا لها ولأمومتها وحقّها عليهم فغدت المدينة والجزائر ككل، كالأمّ الثكلى التي تنعى أبناءها الذين فقدتهم وترجو عودة الصّالين منهم والمتنكرين لوطنهم ومقوماتهم وثقافتهم... إنهم أبناء عصاة عملوا على تجسيد وترسيخ «كلّ قيم الرّداءة والهدم والخراب كما لو كنّا أمام قوم عاثوا في الأرض فسادا».⁴⁴

لم يولّ الكاتب هنا اهتماما بالمظاهر العمرانيّة والسكّنيّة والأبعاد الهندسيّة، بقدر ما كان اهتمامه مُنصبا على ما يجري في فضاءها من مجازر واغتيالات، وكيف تحوّل المكان من مجرد شكل هندسي إلى صرح فنيّ يحمل رؤى فكريّة وأبعاد أيديولوجيّة ذات دلالة إيحائيّة مكثفة، ومدنيّة تحمل صورا مأساويّة تفنن الكاتب في رسم معالمها ومعاناتها رسما جعل القارئ منا يندمج داخل الرواية بل ويسهم في انتاج واستنطاق دلالاتها عبر المسار والمحي الروائي، فنقلت لنا هذه الأخيرة رائحة الدّم ومشاهد القتل والتّخريب إنّها "بلوزداد" بالقرب من جبانة سيدي أمحمد وكان سابقا يسمّى "بلكور"، احتفظ باسمه الأوّل مثل مختلف الأحياء بالعاصمة».⁴⁵

كانت هذه المدينة أسيرة «للمنموذج الكولونيالي» هم الذين بنوها، وبعد الاستقلال أصبحت ملكا لنا هم أصحابها الحقيقيون، ولكن نحن أصحاب الأرض...».⁴⁶

تشكّل هذا المكان في نفسيّة البطل رضا شاوش نقطة تحول عبر المسار الحياتي والروائي معا، إذ بعد أن كان يقضي في سنوات طفولته أجمل وأحلى الأيام فيها أصبحت تشكّل له بعد بلوغه سن الشّباب مكانا لليأس جعلت منه شخصا ممزّق الرّوح مغترف الألام حيث سلبت روحه وتلطّخت قيمه ومبادئه بكلّ ما هو نذل وحقير وأصبح كالدّمية التي لا تلبس بحرف، فقط مقادة مسلوّبة الرّأي والحق رغم إدراكه بشناعة الجماعة المنتمي إليها إلاّ أنّه فضّل أن يكون كالدّمية « وكنت في حضرتهم دون شك أشعر بقزميتي وتفاهتي، وكثيرا ما تساءلت عمّا كان يشعر به والدي حينما كان في خدمتهم وتحت سطوة حكمهم، وهم يستعملونه كما يشاؤون في ترهيب المشاكسين وظلم المعارضين، وقهر المختلفين أكان يحسّ بنفس ما أحسست به وأنا تحت حكمهم؟».⁴⁷ وخاصة حينما أقف أمامهم، وهم

يأكلون ويسرقون ويسبّون العالم والأرض والشعب والجميع بكل أنواع السّبَاب، فلم تكن لوقاحتهم حدود، ولا يعرف الواحد متى يبدأ غضبهم وأين سيتوقف وكيف سينتهي!». ⁴⁸

وقد شكّلت مدينة العاصمة بأحيائها المختلفة **كبلوزداد** "مثلا «أحد تلك الأركان أو الروايات التي أسهمت في تشكيل معادلة المأساة الوطنيّة، وفي هذه المرحلة التّاريخيّة»». ⁴⁹ إذ أنّ هذه المدينة فضاء يحيل على المأساة والوضع المتردّي للوطن، تتسع أكثر لتشمل مآسي باقي الوطن إنّها «عاصمة لكلّ المأساة الوطنيّة، ومركز نبثّ فيه مختلف المحن والفتن والدعوات والأفكار الهدّامة التي ما فتئت تعمّ البلاد وتكتسح كلّ ربوعها». ⁵⁰ إنّ تحوّل المكان وتقلّباته، ينم عن واقع متوترّ ومتأزّم وعن ذات إنسانيّة أكثر توتراً ومسناً وتبعيّة لهذا الواقع المشؤوم، ممّا أدى إلى نشوء نشاز بين الإنسان والفضاء المكاني الحامل لكلّ هذه القيم الجديدة والأيديولوجيات المتناقضة.

(3) فضاء السّجن: يعدّ فضاء السّجن من الفضاءات المغلقة التي تنعدم فيها حرّيّة الإنسان، فيحبس فيها الإنسان ولا يمكنه التّواصل مع العالم الخارجي يحسّ فيه الإنسان بفقدان قيمته.

لقد كان أب البطل مديرا للسّجن، إذ كان على حدّ تعبير رضا شاوش «رجلاً محكوماً يسير حتى خيل إلي أنّه رجل يعيش حياتين، سيرتين، له عالم آخر في مكان لا نعلم به، عالم يخصّه لوحده!». ⁵¹

«كلّ الصّفات البشعة والشّنيعة كانت صفات الوالد البطل «حيث كانت مقتضيات عمله تجعله فضّاً غليظاً، شرساً...». ⁵²

لم يهتمّ الرّاوي كثيراً بتقديم السّجن ووصفه طوبوغرافياً، ورسم حدوده ومعالمه بقدر ما حرص على نقل أنّه فضاء لقهر الذات الإنسانيّة وذلّها وإلغائها نهائيّاً، فكلمة السّجن تحيل مباشرة على معاني سلبية تحمل شتّى أنواع التّعذيب الجسدي والنّفسي بهدف إلغائه وتقييد حرّيته «كان أبي كتوماً جدّاً ولا يتحدّث مع أحد، ومهنته جعلته بعيداً عن النّاس، لا يخاطبهم ولا يخاطبونه، يتهيّبه الجميع وكان يحلو له أن يرى أثر هيئته تلك على الوجوه التي تبتسم له بزيّف وهو يمرّ من قدامها، وتحيّبه بخضوع عندما يقف أمامها هل كان ذلك هو مصدر قوته؟ أم إنّّه يعلم من عمله أن يكون كذلك، كتوماً وسريّاً ومهاب الجانب!؟». ⁵³

كما نجد أنّ كلّ ما يحدث فيه، يمكن وصفه بالغريب والأسطوري، فهو فضاء تنعدم فيه الإنسانيّة وتغيب فيه المشاعر والأحاسيس، ولذلك نجد سبب كره صديق البطل سعيد عزوز للبطل رضا شاوش ترجع جذور ذلك إلى أنّ والد البطل، استنطق والد سعيد عزوز «حدث شيء غير إنساني بالمرّة، لقد أمر باستنطاقه في فضيّة خطيرة، لكنّه لم يعترف بأي شيء». ⁵⁴ ولكنّ هذا الأخير أصرّ على السّكون فأمر والد البطل: «أحضروا زوجة الرّجل وهدّده بـ...». ⁵⁵ ما انجرّ عنه شنق نفسه «أبونا انهارت نفسيّته بعدها، لأنّ والد سعيد شنق نفسه في السّجن». ⁵⁶ فوالد البطل من أهم الأجهزة الأيديولوجيّة للسلطة التي تستعين بها للدلالة على أيديولوجيتها وممارستها القمعيّة.

(4) فضاء البيت: حضر فضاء البيت في المتن الروائيّ للدلالة على الموت والخضوع والصدّمت، إذ أصبح المكان يعاني كذلك كما تعاني الشّخصيات الرّوائية يمارس ضدّه العنف ومختلف الانتهاكات حاله حال الإنسان إنّه فضاء يمثل الألم والحسرة والفقدان تحمله ذاكرة البطل ويسرد لنا عذاباته داخل بيته «لا أتذكّر طفولتي جيّداً، بعض الومضات الخاطفة فقط، بعض اللحظات التي تعود عودة أليمة بصورة متقطّعة ومكسّرة ومشوشة مثلما رأيت أبي مرّة يضرب أمّي ضرباً عنيفاً وهو يصرخ بهذيان في وجهها». ⁵⁷

ويبرع الكاتب مرّة أخرى في تجسيد صورة العنف «لم أتذكّر قط سبب الضّرب سبب كلّ ذلك العنف والصّراخ والعيويل والبكاء، واللحم الأحمر والدّم النّازف والوجه المهان أتذكّر فقط حالة الألم التي سبّبها الموقف حينها بداخلي، كما لو أنّه خلق منطقة صامتة وجرحاً لا يبرأ جرحاً عميقاً نافذاً». ⁵⁸

فحرقه البطل وخلفيات العنف داخل نفسه نجد منبعها انطلافاً من الأحداث المأساويّة التي كانت تحدث داخل بيتهم النّاجمة عن سلطة وقمع الأب على أسرته كما أنّه ترك أثراً عميقاً وخلف صوراً بشعة في نفسيّة البطل إذ أصبح «الخوف من أكبر وسواسي، بعدما رسخت في ذهني صورة ضربه لأميّ، ضربه الذي جعلها طريحة الفراش لأسبوع بأكمله». ⁵⁹

وكانت مشاعر البطل تجاه والده متذبذبة جعلته يعيش صراعاً مع نفسه «ولماذا مشاعري نحوه متناقضة؟ أحبّه وأكرهه، أخافه وأحترمه، أرغب في الانتساب إليه وأمقت ذلك الانتساب!

كانت لدي أسئلة كثيرة، ولم أكن أجرؤ حتى على طرحها، كما لم يكن هناك أي أحد يتكفل بالإجابة عليها».⁶⁰

وعليه كانت بؤر العنف داخل الشخصية البطلة منبعها الرئيسي جبروت الأب وفقدانه للمسرات الحانية على نفسيته منذ طفولته فكلها تراكمات وترسيبات جعلت منه شخصا قاسياً، فاقداً لروحه «إنّ الرّوح عندما تفقد روحها لا تعني شيئاً، تضيع منا فقط، أو يضيع منها ذلك الذي يضيع فصارت ضائعة، وصرت ضائعاً مثلها، ومثلما يخسر الإنسان حقيقته خسرت روجي أنا، خسرتها، خسرت ذلك الذي لا يحدّد فيها...».⁶¹

يشكّل الفضاء الروائي بكل محمولاته في رواية الأزمة الجزائرية مسرحاً للعنف والقتل والتدمير، جعل من شخصيات الرواية تعيش المأساة بكلّ أبعادها وتجلياتها وأصبحت الأمكنة فضاءات ذات دلالات إيديولوجية وسياسية واجتماعية ونفسية ملتبسة بكلّ التحوّلات التي شهدتها الجزائر في تسعينيات القرن الماضي، وشكّل الفضاء الروائي فضاءً للموت والقهر والاستلاب وزرع كلّ مظاهر الهلع والخوف والقلق.

خاتمة: بعد الخوض في غمار هذه التجربة المتمثلة في هذه الدراسة المتواضعة وملاحظتنا للظروف العسيرة التي مرّ بها الإنسان الجزائري في فترة التسعينيات من القرن الماضي، فالرواية الجزائرية تمازجت وانصهرت مع الواقع، ونقلت مختلف التغييرات التي طرأت على المجتمع بحكم الظروف والعوامل التي أسهمت في إحداث هذا التغيير ومن الملاحظ أنّ الرواية الجزائرية قد صبغت بصبغة ثورية، خاصة الثورة ضدّ الاستعمار، كما سairت النظام الاشتراكي وهذا ما نجده في عقد السبعينات، ودخلت الرواية في ما بعد مرحلة جديدة فيها ثورة ونضال وانهازم، إذ انطلق الكاتب من الواقع الذي عاشه وعائشه في زمن الأزمة فاصطلح عليه بـ "أدب الأزمة" حيث مرحلة تيمة العنف .

جاءت الرواية الجزائرية حالها. ربما كحال الفنون الأخرى، بداية لرواية جزائرية جديدة أرخت لفترة حرجة من تاريخ الجزائر، تجلّت فيها المحنة، وفرضت حضورها بقوة في الكتابة، وقد تبدي ذلك جليا في المتن الروائي، ما جعلنا نخرج من هذا البحث بجملة من النتائج نجمها في النقاط التالية:

✓ لم تعدّ الرواية الجزائرية في فترة التسعينيات جديدة من حيث تيمات ولغتها الفنية فقط بل هي جديدة أيضا من حيث الدلالة المأساوية التي يحملها الفضاء الروائي

فأضحى الفضاء مكانا للصراع الأيديولوجي ومكانا للموت والخوف. إذ لم يولّ الكاتب اهتماماً بوصف الفضاء وصفاً مادياً، ويهتم بإبراز ملامحه وصفاته الخارجية، بوصفه ديكوراً تزيينياً، بل صبَّ جُلَّ اهتمامه بالوصف الدلالي للمكان المشحون بالمأساوية الحاملة لمعنى الموت، القهر. كفضاء المدينة والسجن والبيت؛

✓ تمظهر العنف في تجربة (بشير مفتي) الروائية في أشكال عديدة تمثّلت في عنف الثورة، عنف السلطة، إذ نجد هاتين التيمتين ملخصاً لكلّ العذابات والمتاهة التي عايشها الإنسان الجزائري في تلك الفترة؛

✓ ألفينا رواية الأزمة تجسيدا للواقع، تميّزت بقدرتها على نقل رؤية الكاتب للواقع والمجتمع عبر خطاب شخصياته الروائية. التي كشفت عن نظرتها وموقعها من الواقع المأساوي المرير.

المراجع:

- 1 - أحمد المديني، الخطاب الروائي العربي/الخطاب المستحيل، مجلة الطّرق، ع3 آب، أغسطس عدد خاص في الرواية العربية، البناء الفني وحركة الواقع الاجتماعي.
- 2- بوشوشة بن جمعة، اتجاهات الرواية في المغرب، دار سحر، تونس د.ط، 1999.¹
- 3- أحمد مختار عمر: اللغة واللون، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1997، ص154.
- 4- إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، منشورات مكتبة نهضة مصر، دط، دت.
- 5- بشير مفتي: دمية النّار، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
- 6- حميد لحمداني: بنية النصّ السّردى من منظور النّقد الأدبي، المركز الثقافي الإسلامي، الدار البيضاء، ط1، 1999.
- 7- عمرو عيلان: الأيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، دراسة سوسيوبنائية في روايات بن هدوقة منشورات جامعة منتوري قسنطينة، 2011.
- 8- محمد بوعزة: سرديات ثقافية (من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف) منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2014.

الهوامش:

- ¹ - أحمد المدني، الخطاب الروائي العربي/الخطاب المستحيل، مجلة الطّرق، ع3، آب أغسطس، عدد خاص في الرواية العربية، البناء الفني وحركة الواقع الاجتماعي، ص78.
- ² - بوشوشة بن جمعة، اتجاهات الرواية في المغرب، دار سحر، تونس، د.ط، 1999 ص20.²
- ³ - بشيرمفتي: دمية النّار، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص20.
- ⁴ - المصدر نفسه، ص120.
- ⁵ - جميل حمداوي: دلالات الخطاب الغلافي في الرواية، ص01. تاريخ النّشر: 25-09-2008، تاريخ الزيارة: 17-03-2016. <http://www.diwanalarab.com/spip.php.article15389>
- ⁶ - المرجع نفسه، ص02.
- ⁷ - المرجع نفسه، ص01.
- ⁸ - المرجع السابق، ص01.
- ⁹ - أحمد مختار عمر: اللغة واللون، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1997، ص154.
- ¹⁰ - محمد التّونسي جكيب: إشكالية مقارنة النّص الموازي وتعدّد قراءاته-عتبة العنوان أنموذجا- مؤتمر كليّة الآداب (الجزء الأوّل) الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الأقصى ص558.
- ¹¹ - المرجع نفسه، ص573.
- ¹² - أحمد مختار عمر: اللغة واللون، ص154.
- ¹³ - المرجع نفسه، ص573.
- * الحابل بالنّابل: قال ابن منظور في مادة "ح ب ل" من "لسان العرب: التّبس الحابل بالنّابل: الحابل سدى الثّوب، والنّابل: اللحم، يقال ذلك في الاختلاط، وقال أيضا: نار حابلهم على نابلهم: إذا أوقدوا الشّر بينهم.. الخ وبهذا نعرف أن هذا المثل يضرب للاختلاط النّاشئ عن الفتنة: أي الاقتتال بين القوم وصار يطلق من باب الاستعارة التّمثيلية على الفوضى واضطراب الأمور
<http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=293640>
- ¹⁵ - محمد صابر عبيد: العنوان الروائي وبلاغة العلامة الجمالية، قراءة سيميائية في رواية "المصاييح الزّرق" لحنا ميّنا، مجلة الموقف الأدبي، العدد 434، حزيران 2006 ص01.
- ¹⁶ - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، منشورات مكتبة نهضة مصر، دط، دت، ص21.
- ¹⁷ - بشيرمفتي: دمية النّار، ص119.
- ¹⁸ - المصدر نفسه، ص27.
- ¹⁹ - المصدر نفسه، ص133.

- ²⁰ - محمّد بوعزة: سرديات ثقافية (من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف)، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2014، ص65.
- ²¹ - بشير مفتي: دمىة النار، ص121.
- ²² - المصدر نفسه، ص153.
- ²³ - المصدر السابق، ص122.
- ²⁴ - المصدر نفسه، ص37.
- ²⁵ - المصدر نفسه، ص23.
- ²⁶ - المصدر السابق ص39.
- ²⁷ - المصدر نفسه، ص68.
- ²⁸ - المصدر نفسه، ص50.
- ²⁹ - المصدر نفسه، ص46.
- ³⁰ - المصدر نفسه، ص55.
- ³¹ - المصدر نفسه، ص55.
- ³² - المصدر السابق، ص29.
- ³³ - المصدر نفسه، ص29.
- ³⁴ - المصدر نفسه، ص31.
- ³⁵ - المصدر نفسه، ص29.
- ³⁶ - المصدر نفسه، ص127.
- ³⁷ - المصدر السابق، ص88.
- ³⁸ - حميد لحداني: بنية النصّ السّردى من منظور النّقد الأدبي، المركز الثّقافى الإسلامى، الدار البيضاء ط1، 1999، ص65.
- ³⁹ - المرجع نفسه، ص62.
- ⁴⁰ - المرجع السابق، ص63.
- ⁴¹ - عمرو عيلان: الأيديولوجيا وبنية الخطاب الروائى، دراسة سوسيوإنشائية في روايات بن هدوقة منشورات جامعة منتوري قسنطينة، 2011، ص220.
- 42 - المرجع نفسه، ص221-222.
- 43 - المرجع نفسه، ص227.

⁴⁴ - محمد الأمين بحري: بنية الخطاب المأساوي في رواية التّسعينات الجزائرية، الطاهر وطار، واسيني الأعرج، أحلام مستغانمي، إشراف الدكتور السعيد جاب الله، شهادة دكتوراه العلوم في الأدب (مخطوط)، جامعة باتنة-الجزائر، 2009.

45 - بشيرمفتي: دمية النّار، ص 24.

46 - المصدر نفسه، ص 24.

⁴⁷ - المصدر السابق، ص 120.

⁴⁸ - المصدر نفسه، ص 117.

⁴⁹ - محمد الأمين بحري: بنية الخطاب المأساوي في رواية التّسعينات الجزائرية، ص 120.

50 - المرجع نفسه، ص 120.

51 - بشيرمفتي: دمية النّار، ص 28.

⁵² - المصدر نفسه، ص 29.

⁵³ - المصدر نفسه، ص 32.

⁵⁴ - المصدر نفسه، ص 71.

⁵⁵ - المصدر نفسه، ص 72.

⁵⁶ - المصدر نفسه، ص 72.

⁵⁷ - المصدر السابق، ص 25.

58 - المصدر نفسه ص 27.

59 - المصدر نفسه، ص 28.

60 - المصدر نفسه، ص 28.

⁶¹ - المصدر السابق، ص 119.

التخييل في الموروث النقدي العربي



CRITIC INHERITED IN THE ARAB FACTION

أ. ولدكرادة حكيمة¹
الأستاذ المشرف: خطاب محمد

تاريخ الاستلام: 2020-02-24 / تاريخ القبول: 2020-06-28

ملخص: لقد هاجر مصطلح "التخييل" من الحقل الفلسفي إلى الحقل النقدي وتحديدًا إلى الشعر، كون هذا الأخير تتحدد قيمته وأهميته على أساس "التخييل". إذ يتعلق الجانب التخيلي بما يُحدثه من أثر في نفسية المتلقي: فهو ذلك الأثر المصاحب لفعل المحاكاة وهو كما أطلق عليه البعض آلية إنتاج وليس نتيجة تتوصل إليها، كونه يمثل قمة ما يتوصل إليه المبدع أثناء العملية الإبداعية، على اعتبار "التخييل" عاملاً حاسماً في إنتاج الشعرية وتوليدها.

ويمكن القول إن اهتمام القراءات النقدية الحديثة قد انصب على دراسة البنية الداخلية المكونة للخطاب الأدبي من حيث تفاعل العلاقات الباطنية له فيما بينها، أي دراسة التخييل على مستوى الصورة الأدبية التي تخضع بدورها إلى مخيلة تتشكل فيها متصورات ذهنية لدى المتلقي ناتجة عن خبرته بالواقع، مما يدفع به إلى أن يتشكل لديه أفق انتظار محدد إما يتماشى مع متصوراته الذهنية أو يعدل منها وحينها يحدث له ما يدعى بكسر أفق التوقعات.

كلمات مفتاحية: التخييل، جمالية التلقي، المتلقي، أفق الانتظار، المسافة الجمالية القصديّة، التراث النقدي، أرسطو، المحاكاة، حازم القرطاجني، نقد حديث ومعاصر.

¹ جامعة مستغانم ouldkradda@hotmail.fr

Abstract: The main reason of this study is show the immagenary side of literature, specially the side that immagination play in it a secret rol that only the receiver or listeaner can see it but with his own vision and it can also help him to get his own exectation horizon

The problem is:

How can the literary immagination specially poetry, be able to be inderstandable ?

How can ranwal of concepts and methods ways have a place in the literary creation?

From this problem, we find several questions wich enconrage to put ways to securing the immagination in a literary product specially in poetry

How can immagrmaton be relized in the poetical texts if we he now before, the bond between the immagination literary and the filling that the receiver of this poetry will get?

Also, what is the new concept given by well spokens and the literary criticism, and the determination of the immagination concept that can be able to chrange that one suggested by modern an contemporary The immagination concept is passed from the well-spokens stage to the literary criticism stage specially that of poetry, the signification and the value of the poetic speach are determinated by... But from the immagination because the immagination aspect of poetry and the filling of the receiver are in relation. That is the result of the imitatif act by the receiver of the fictif creation og the poet actor for this cause some criticism consider this act like a production mecanism more than a consequencen it represent the bighst level

that the outstanding can get with the consideration of the immagination this one play the rol of the factor wiclr determinate the literary product and the poetic emergency From the argument, the study of modern literary criticism give a lot of intention the invisible structures in literature speach with it trying to explain the different relationship between structurel elements the important for this criticisms, is the study of immagination.

Keywords: Fiction, Beauty of reception, horizon of expectation, beauty distance, Intentionnal, criticism tradition, isolation, conrtemporary criticism and modern criticism

1. **مقدمة:** الصورة الأدبية هي رؤية بالغة مقابل الرؤية البصرية. فالمتلقي يرى بعين خياله المشتغل على فك بنية الصورة الأدبية، وهذه الرؤية النقدية للصورة وعلاقة المتلقي بمقاصد الباث هي التي تؤهل القارئ، وتمهد إلى انفتاح النص وتهيئته معرفيا وموضوعاتيا لإنتاج المعنى. ولا تتحقق جودة الكلام إلا إذا تشكلت الصورة من فقه الشيء المتصور واستيعاب أبعاده وهيئته التكوينية وهذا كله متوقف على تفاعل النفس مع المعاني المتخيلة، وهذا ما جعلنا نشتغل في هذا الفصل على طبيعة التخيل الفنية والنقدية. محاولين ضبط المصطلح من خلال حصره في مجاله الفني والنقدي. ونحرص في هذا البحث على مناقشة مفهوم التخيل من خلال أفق الشعر وكذا قضية الصدق والكذب والظرح النقدي عند البلاغيين والنقاد.

ولأجل ذلك يطرح موضوع البحث الإشكال الآتي: كيف تم تلقي التخيل في المنجز النقدي المعاصر؟ وكيف انبنى التجديد على مستوى المفهوم أو الإجراء؟ ويتفرع عن هذا الإشكال التساؤلات التالية: كيف يشتغل التخيل على مستوى النص الشعري؟ وما هي الرؤيا الجديدة التي أتى بها كل من البلاغيين والنقاد بعد الفلاسفة فيما يخص تحديد مصطلح التخيل؟

لا يأخذ مفهوم التّخييل عند النّقاد والبلاغيين العرب تعريفه التّام إلا بعد الرّجوع إلى مفهومه معجميًا واصطلاحيًا، ذلك لأنّ تحديد هذا المصطلح في إطار الوضع اللغوي من شأنه أن يضيء جوانب عدّة لهذا المصطلح.

2. مفهوم التّخييل:

1.2 التّخييل لغةً: نجد التّخييل لغةً في المعاجم العربيّة بصيغ عديدة، بدءًا بصيغة الفعل فالمصدر ثمّ الاشتقاقات المختلفة، وكلّها تشترك في معنى واحد " خَالَ الشّيءَ يَخَالُ خَيْلًا وَخَيْلَةً وَخَالًا وَخَيْلًا وَخَيْلَانًا وَمَخَالَةً وَمَخَيْلَةً وَخَيْلُولَةً: ظَنَّهُ وَأَخَالَ الشّيءَ: اشْتَبَهَهُ يُقَالُ هَذَا الْأَمْرُ لَا يَخِيلُ عَلَى أَحَدٍ أَيْ لَا يَشْكَلُ. وَقَدْ يَأْتِي خَلْتُ بِمَعْنَى عَلِمْتُ. الْمَخَيْلَةُ بَفَتْحِ الْمِيمِ السَّحَابَةُ وَجَمْعُهَا مَخَائِلٌ، وَقَدْ يُقَالُ لِلْسَّحَابِ الْخَالُ. وَتَخَيَّلَتِ السَّمَاءُ أَي تَغَيَّمَتْ يُقَالُ خَيَّلَتِ السَّحَابَةُ إِذَا غَامَت وَلَمْ تُمَطَّرْ وَالْمَخَيْلَةُ مَوْضِعُ الْخَيْلِ وَهُوَ الظَّنُّ كَالْمُضَنَّةِ وَهِيَ السَّحَابَةُ الْخَلِيقَةُ بِالْمَطَرِ، وَالْخَالُ: الْبَرْقُ، وَأَخَالَتِ النَّاقَةُ إِذَا كَانَ فِي ضَرْعِهَا لَبَنٌ وَالْخَالُ: الرَّجُلُ السَّمُوحُ يُشْتَبَهُ بِالْغَيْمِ... وَالْخَيْالُ: خَيْالُ الطَّائِرِ يَرْتَفِعُ فِي السَّمَاءِ فَيَنْظُرُ إِلَى ظَلِّ نَفْسِهِ فَيَرَى أَنَّهُ صَيْدٌ فَيَنْقُضُ عَلَيْهِ وَتَخَيَّلَ الشَّبِيُّ لَهُ تَشَبَهُهُ وَالتَّخْيِيلُ: الْوَهْمُ " (أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم ابن منظور 1993) فمختلف هذه الاشتقاقات اشتركت في معنى الظنّ الذي هو نقيض اليقين. فما يمكن قوله هو أنّه بالرغم من تعدّد المصطلحات لفعل التّخيل، أو التّصوّر، أو الوهم فسبقت المادّة اللغويّة الهامّة هي "التّخيل" وتلك هي التي يمكن أن نعدها بمثابة المقابل الدقيق لكلمة imagination التي تدلّ على عمليّة التّأليف بين الصّور وإعادة تشكيلها، وكلمة "التّخيل" ترادف لغويًا التّوهم والتّمثّل يشير لفظ التّخييل أيضًا إلى معنى الأثر الذي يبقى في النّفس والذهن بعد غياب تفاصيل الجسم أو الصّورة فهو "قوّة تحفّظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادّة بحيث يشاهدها المُشترك ومحلّه مؤخر البطن الأوّل من الدّماغ" (الشّريف علي بن محمّد الجرجاني 2004) أي أنّ الخيال بمثابة الأثر الذي يبقى في النّفس قد تصاحبه زيادة من المُتخيّل لإتمام ما خفي من صورة الأشياء "وخيالُ الشّيءِ إما صورة التّمثال في المرآة، أو ما تراه العين كالظلّ" (سليمان فياض 2002). وهذه القدرة هي ملك للإنسان فقط لأنّها تعتمد على قوَى العقل ومُدركاته في ترسيخ صورة المُتخيّلات في الذّاكرة "فقوّة تخيّل الأشياء وتصوّرها وهي مرآة العقل، هذه أوهام

لا وجود لها إلا في مُخَيَّلَتِكَ" (أحمد مختار عمر 1988)، ودرجة التَّخْيَلِ تختلف من إنسان لآخر تبعاً لقوة الإدراك والقدرة على الاحتفاظ بتلك الصُّور.

2.2 التَّخْيِيلُ اصطلاحاً: انتقل لفظ التَّخْيِيل من حقله المعجمي إلى الحقل الاصطلاحي مشكلاً اختلافاً في الحمولة المعرفية، ومن التعاريف الاصطلاحية ما قدمه معجم اصطلاحات الفنون والعلوم مفرقاً بين الخيال والتَّخْيِيل، فالأول هو Imagination بينما المصطلح الثاني هو Polysémie أو Suggestion (عبد الله الخالدي 1996) ومعنى هذا المصطلح الأخير "هو أن يأتي بلفظ مشترك بين عدّة معانٍ بحيث يدلّ سياق الكلام على المعاني ويكون فيه مراعاة للنظير، وبسبب طوق النّظير فالوهم يسبق إلى المعنى الثاني الذي هو غير تام وهذه الصّنعَة البديعية قريبة من الإيهام والخيال، إلا أنّ ثمة فرقا هو أنّ الخيال فيه مجاز مصطلح أو مشتمل على لطيفة أو ضرب مثل، وفي الإيهام كلا المعنيين تامين لكن أحدهما قريب والثاني بعيد" (عبد الله الخالدي 1996). هذه المفارقة بين الخيال والتَّخْيِيل هي التي تحرّك باحث البحث في تعامل كلّ من النّقاد والبلاغيين والفلاسفة والمتصوّفة مع التَّخْيِيل كونه يعتمد على الإدراك والقوى العقلية، ولأنّه مصطلح وافد نشأ وترعرع في أحضان الثقافة اليونانية فإنّ المفكرين المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم راحوا يستثمرون خواصه العلمية في العلوم العربية العقلية منها والأدبية.

من النّقاد المعاصرين من حاول تعريف التَّخْيِيل بمطابقتها بقوى البدن الأخرى "إنّ الخيال قوة وملكة من بين القوى والملكات التي يمتلكها كلّ إنسان عادي مثل السّمع والبصر. والتّفكّر والعقل" (محمد مفتاح 2000)، لكنّ حواس الإنسان ليست كلّها قادرة على تخيّل وتحليل جميع الصُّور فتكون عابرة وإن حدث وتخيّل تلك الصُّور، فالقدرة على أداء هذا الفعل النفسي متفاوتة بحسب استعداد الإنسان لتلك العملية، لذلك قد تتفاوت قوّة الدّهن على التَّخْيِيل مقارنة مع قوى الحواس، والاستناد إلى هذا القول يدفعنا إلى اعتبار قوّة المخيلة في الأعمال الفنية إذ يظهر تأثير معطيات العالم الخارجي واضحة في الصُّورة المتخيّلة.

3. الخيال بوصفه ملكة لإبداع الشّعر.

3.1 الشّعر بين الملكة والصّنعَة⁽⁸⁾: إنّ أول شروط العمل الفني لإخراجه من حيّز

المخيلة الخاصّة بالشّاعر إلى العالم الخارجي هو قابليته أولاً لأن يصبح شعراً وهذا

الشَّرط يعمل على تحقيقه عاملان هَامَان هما : الموهبة والصَّنعة أي أَنَّ الشَّاعر أمام عوامل ذاتية وأخرى موضوعية وبينهما يقف موقفاً بين ما تملّيه السَّليقة وما تهذِّبه الظُّروف المحيطة به ، وصعب على من افتقر إلى أحدهما أن ينجح في تحقيق نتاج شعري لذا نجد الشَّعراء القدامى قد وضعوا من أوَّل أسباب نجاح الشَّاعر هو الاستعداد الفطري أو الإلهام " إنَّ مفهوم الشَّعر عند العرب هو أفلاطوني النَّزعة ما دام يرى أَنَّ الشَّاعر يُلهمُ الشَّعر ولا يصنعه وعلى هذا الأساس مدَّت (مدرسة الطَّبَّع) ظلَّها على الشَّعر العربي في مختلف عصوره ، وواجهت (مدرسة البديع) في العصر العباسي عصر العقل والحضارة الكثير من الإذائية وسوء الفهم ، وهي تكافح من أجل تثبيت مفهوماتها المضادة في كون الشَّعر جهداً وصنعة وفكراً وثقافة " (كامل المهندس 1984). ونتيجة هذه الخواص كان النقاد القدامى يضعون معيار الصدق هو الموهبة كونها العامل الأكثر نجاحاً في تقييم الشَّعر لما يصيغ عليه من صور وخيالات تخلق مفارقة بينه وبين نظيره الذي تبدو فيه الكلفة والتَّصنُّع .

أولى النَّقد (محمَّد عزام بدون سنة) Critique لأسس الشَّعر عناية خاصَّة من خلال التَّقنين لمقاييس الشَّعر وجودته التي احتكمت لعدَّة ضوابط جعلت الشَّعر العربي يتحدَّد عبر الطَّبَّع والصَّنعة ، ففي التَّقنين لمعيار الموهبة والصَّنعة نجد ابن قتيبة الدِّينوري (ت 207هـ)⁽¹¹⁾ يضع فروقا واضحة بين الشَّعر الذي يكون عن طبيعة وسليقة عن نظيره وأثرهما في الجماليَّة الخاصَّة بالشَّعر " والمطبوع من الشَّعراء من سبَّح بالشَّعر واقتدر على القوافي ، وأراك في صدر بيته عَجْرَه ، وفي فاتحته قافيته تَبَيَّنَت على شعره رونق الطَّبَّع ووشي الغريزة ، وإذا امْتُحن لم يتلعثم ولم يتزخَّر " (12). وليس غريبا بعد هذا أن يبدع من تصانيف الصُّورة الخياليَّة التي تبهر المتلقِّي وتحفزه على فك رموز المعنى .

2.3 تخيُّر أوقات الشَّعر: الإبداع وإن صدر عن نفس مطبوعة عليه غير متكلِّفة فيه لا يَعدُّ الاستعانة بعنصر آخر لا يقل أهمية عن سابقه وهو أوقاته التي يُنظَّم فيها ولذا أولى النَّقد العربي عناية خاصَّة لهذا العنصر فكان جزءاً من النَّظريَّة النَّقدية العربيَّة وممَّا نجده في الأثر " قال أبو تمام للبحثري : يا أبا عبادة تخيُّر الأوقات وأنت قليل الهموم ، واعلم أنَّ أولى الأوقات بعمله وقت السَّحر ، لأنَّ النَّفس قد أخذت حَظَّها من الرَّاحة ، وقسطها من النَّوم ، فإن أردت النَّسيب فاجعل اللَّفظ رقيقاً ، وأكثر فيه من ذكر الصَّباية وقلق الأشواق ، وإن أخذت في المدح فاشهر مناقب الممدوح وإيَّاك أن تشين بشعرك بالألفاظ

الزريّة، وكن كأنك خيَّاط تقطع الثياب على مقادير الأجسام" (13). وهذا القول إضافة على أنه يرشد إلى تحيّر وقت قول الشّعر، فإنّه يجعل بين هذا وبين الإجداد في إبداع أغراضه ومواضيعه مناسبة، أي أنّ بين المخيلة الصّافية الهادئة والإبداع علاقة متلازمة جديرة بالاهتمام.

لابن قتيبة تنبيه آخر مثل هذا الشّرح خصّ فيه أوقات أخرى من اليوم والليلة يكون فيها الذّهن فيها أكثر تيقظاً ونشاطاً للإبداع كقوله "وللشعر أوقات يُسرع فيها آتيه ويُسمح فيها آيّه منها أول الليل قبل تغشي الكرى، ومنه صدر النهار قبل الغذاء ومنها يوم شرب الدّواء ومنها الخلوة في الحبس والمسير" (ابن قتيبة الدّينوري بدون سنة النّشر) فالقصيدة هي جزء من عالم الشّاعر الخاص لا تنفصل عنه فجمالها يكمن في حسن استغلال حالة الذّهن والزّمان والمكان.

3.3- ثقافة المبدع: إذا وُفق الشّاعر المبدع في الإتيان بالطّبع السّليم وحسن تحيّر

الوقت فإنّ إمامه بثقافة واسعة هو من بين أهمّ العناصر التي تجعل من الإبداع ممكناً ومقبولاً في نفس المتلقّي حيث يجد نفسه أمام حسن بيان ماثوث في علم "والشّاعر مأخوذ بكلّ علم مطلوب، بكلّ مكرمة لانتساع الشّعر واحتماله كلّ ما حمل من نحو ولغة وفقه وخبر وحساب وفريضة، واحتياج أكثر هذه العلوم إلى شهادته وهو مكثف بذاته مستغن عمّا سواه، ولأنّه قيد للأخبار وتجديد للأثار" (أبو بكر محمّد بن عبد الملك ابن السّراج بدون سنة النّشر).

هذا إضافة إلى إتقانه لعلم رواية الأشعار، وكذلك إطلاعه على كتاب الله وأخذه ممّا فيه من تناسق وحسن نظم وإعجاز بيان يغدّي به قريحته.

4. الخيال والإبداع الفنّي:

1.4 الخيال وعلاقته بالصدق والكذب:

1.1.4 الصدق والكذب في الشّعر الجاهلي: ارتبط مصطلح الصدق في النّقد

القديم بالشّعر ارتباطاً وثيقاً لكنّ مفهومه اختلف من عصر لآخر تبعاً للمتغيّرات التي كانت تطرأ على الموازين النّقديّة، فمعيار الصدق في العصر الجاهلي هو مدى توفّق الشّاعر في التّعبير عن حال قبيلته، كما كانت الأخلاق باباً لتمييز الشّعر الجيد من الرّديء فجلّ الأشعار التي نالت مرتبة الجودة كانت تدعو في مضامينها إلى السّخاء والجود

ونصرة المظلوم، أي أن القصيدة الجاهلية كانت مثالية، وقد استطاعت فنون الشعر مثل الوصف والرثاء والمدح والهجاء أن تنقل صورة صادقة عن حياة الجاهلي ونمط عيشه دون أن نغفل دور شعر الحكمة الذي كان عنصراً مكملاً في إبراز مدى صدق الشعر الجاهلي لأنه كان يمثل خلاصة تجارب الشعر في الحياة، واستطاعت عصور الأدب اللاحقة بهذا أن تحتفظ بصورة حقيقية عن الشعر الجاهلي وحياته.

2.1.4- الصدق والكذب في عصر صدر الإسلام: مع عصر صدر الإسلام تغيرت معايير الحكم على الصدق أو الكذب في القصيدة لأن القيم تغيرت هي الأخرى، فكان الاحتكام إلى القيم الإسلامية هو المعيار وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يشيد بأجود شعر ومن ورائه كان الشعراء الإسلاميون فقد مضى حسان بن ثابت (60 ق هـ-35 هـ) يشيد بتقدير قيمة الصدق في الشعر من خلال المتلقي نفسه الذي يسمع القصيدة فيحكم عليها أنها صادقة أو كاذبة لقوله:

وَإِنَّ أَشْعَرَ بَيِّنَاتٍ أَنْتَ قَائِلُهُ بَيِّنَاتٌ قَائِلُهُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ صِدْقًا
وَإِنَّمَا الشُّعْرُ لُبُّ الْمَرْءِ يَعْرِضُهُ عَلَى الْمَجَالِسِ إِنْ كَيْسًا وَإِنْ حُمْقًا

وقد استدلل ابن طباطبا العلوي (ت322هـ) على صدق العبارة بقوله: " مَا خَرَجَ مِنَ الْقَلْبِ وَقَعَ فِي الْقَلْبِ، وَمَا خَرَجَ مِنَ اللِّسَانِ لَمْ يَتَعَدَّ الْأَذَانَ " فإذا صدق ورود القول نثراً ونظماً أثلج صدره. وقال بعض الفلاسفة " إنَّ للنَّفْسِ كلمات روحانية من جنس ذاتها " .. وإذا ورد عليك الشعر اللطيف المعنى، الحلو اللفظ، التام البيان، المعتدل الوزن، مازج الروح ولاءم الفهم، وكان أنفذ من نفث السحر، وأخفى ديبابا من الرقي " (ابن قتيبة بدون سنة النشر)؛ فالمعيار الذي جعله ابن طباطبا مقياساً للصدق هو كماله من نظم وقول أي اكتمال بنية النص.

3.1.4- الصدق والكذب في الشعر بعد عصر صدر الإسلام: بعد عصر صدر الإسلام تغيرت معايير الحكم بالصدق أو الكذب على الشعر نتيجة تغير الظروف الاجتماعية وظهور شعرا المولدين، وكذلك ابتداء فنون جديدة من الشعر لم تكن معروفة بشكل واضح فيما مضى، مثل شعر الخمريات والنقائض وشعر الزهد الأمر الذي شجع النقاد لتأسيس مقاييس نقدية تقن لمعايير الصدق والكذب في الشعر ولنا أن نتخذ من آراء مقاييس بعض النقاد بابا لولوج معنى الصدق والكذب.

قسم أبو هلال العسكري (ت 395هـ-1005م) الكلام بحسب صدقه وكذبه إلى عدّة أقسام فهو ضربان أحدهما كذب لا يحمل منطقا ولا يحمل دلالة في نفسه، والثاني الكلام الصادق المستقيم المنطقي إضافة إلى أصناف أخرى وصفها بقوله "ومنها ما هو مستقيم النظم وهو كذب، مثل قولك حملتُ الجبل، وشربت ماء البحر، ومنها ما هو محال كقولك: أتيتك أمس وأتيتك غد، وكل محال فاسد، وليس كل فاسد محالا، ألا ترى أنّ قولك: قام زيد، فاسدٌ وليس بمحال، والمحال ما لا يجوز كونه البتّة» (ابن رشيق الأزدي القيرواني 1981). إنّ التّمييز الذي قام به أبو هلال العسكري أدّى دورا بارزا في إحياء ملكة تصنيف الكلام وتدوّقه، ولعلّ أبا هلال العسكري قد جعل من قضية الفصاحة وتخيّر اللفظ السّليم مقياسا لصدق القول. الأمر الذي فتح باب النّقد في مسائل الشّعر والنثر، إذ نرى أثر ذلك جليا في النّقاد اللاحقين؛ وكان ظهور مثل هذا المقياس في الإبداع الشعري -أي مسألة الصدق والكذب- مؤثرا يونانيا فلسفيا بحتا: "إنّ المنشغلين بالبلاغة والنّقد أثاروا مشكلة اللفظ والمعنى في ضوء الفكر الأرسطي الذي عُني بتحديد العلاقة بين الهيولي والصّورة، وليس حديثهم عن الصدق والكذب والخبر والإنشاء سوى تقليد لما ذهب عليه أرسطو من تقسيم منطقي للقضايا وضروب الاستدلال وأشكال القياس وتمييزه بين البرهاني والخطابي والجدلي والتّخييلي وقد بلغ افتتانهم بفلسفة أرسطو حدّا جعلهم لا ينظرون في الشّعر وفي التّخييل إلّا وهم آخذون في الاعتبار مذهب أرسطو في العلل الأربع" (عبد الرّحمن البرقوقي 1929). وهذا التّحليل يكشف عن الاتّجاه الفلسفي في الشّعر وسائر الفنون، وهذا الأثر رسمه النّقاد في عصور الأدب المختلفة.

5- التّخييل عند الفلاسفة المسلمين:

1.5. التّخييل عند الفارابي (ت 339هـ): يعدّ التّخييل والمحاكاة أساسا الشّعر عند الفارابي إلّا أنّ المحاكاة وسيلة من وسائل التّخييل، ولذا يقول: "...والأقاويل منها ما هي جازمة، ومنها ما هي غير جازمة، والجازمة منها ما هي صادقة، ومنها ما هي كاذبة والكاذبة منها ما يوقع في ذهن السّامعين الشّيء المعبر عنه بدل القول، ومنها ما يوقع فيه المحاكي للشّيء، وهذه هي الأقاويل الشّعريّة" (محمّد بن أحمد بن طباطبا العلوي 2005). ويقول أيضا في كتاب الشّعر: "فقوام الشّعر وجوهره عند القدماء هو أن يكون قولاً مؤلفاً ممّا يحكي الأمر....وأعظم هذين في قوام الشّعر هي المحاكاة" (أبو هلال العسكري 1952).

يرى الفارابي أنّ التّخييل والمحاكاة هما أساس الشّعور وقوامه ولكن وجود المحاكاة هو شرط أولي لإيجاد التّخييل حيث يقول إنّ المحاكاة وسيلة من وسائل التّخييل، ويقسم بذلك القول إلى ما هو صادق وإلى ما هو كاذب ومنه ما يقع في ذهن السّامع عن طريق المحاكاة والتي يرسم طريقها التّخييل.

2.5. ابن سينا(ت427هـ): يعدّ ابن سينا صاحب الفكر الفلسفي الطّبيعي (عاطف جودة نصر 1984) والاتّجاه الفلسفي الإلهي امتدادا لفكر الفارابي، حيث انصب اهتمامه على دراسة نظريّة النّفس وتطويرها "وأما القوّة المدركة فنوعان: ما يدرك من خارج، وهي الحواس مثل السّمع والبصر، وما يدرك من باطن، وهي فنطاسيا التي هي الحسّ المشترك المستوعب لجميع الصّور المنطبعة في الحواس الخمس والخيال والمصوّر التي تحفظ ما قبله الحسّ المشترك. والقوّة الوهميّة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسة الجزئيّة، والقوّة المتخيّلة تتركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار، والقوّة الحافظة الذاكرة تحفظ ما تدركه القوّة الوهميّة من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة (محمّد خليفة 1978).

قسم ابن سينا القوّة الإدراكيّة إلى قسمين، منه ما يتم إدراكه من الخارج ومنه ما يتم إدراكه من الباطن، حيث حدّد القوّة الإدراكيّة الخارجيّة على مستوى الحواس الخارجيّة للإنسان، أما القوّة الإدراكيّة الباطنيّة وتشمل كل ما يتعلّق بالإحساس الباطني الذي منبعه المخيلة وبذلك تتمّ عمليّة التّخيل.

ونتيجة لفاعليّة المحاكاة التّخييليّة، نجد ابن سينا يشبه محاكاة الشّاعر بمحاكاة المصوّر، فكل واحد منهما محاك، والمصوّر ينبغي أن يحاكي الشّيء الواحد بأحد أمور ثلاثة، إمّا بأمور موجودة في الحقيقة، وإمّا بأمور يقال أنّها موجودة وكانت، وإمّا بأمور يظن أنّها ستوجد وتظهر، فلذلك ينبغي أن تكون المحاكاة من الشّاعر بمقالة تشتمل على اللغات والمنقولات من غير التّفات إلى مطابقة من الشّعور للأقاويل السياسيّة التّعقيليّة (تصوّره للموجودات وتصوّره للوجود).

هكذا يفرد ابن سينا شطرا للمحاكاة مبينا أثرها دون أن يغفل دور التّخييل وفضله في الإدراك حيث يقول: "وللمحاكاة التي في الإنسان فائدة، وذلك في الإشارة التي تحاكي بها المعاني فتقوم مقام التّعليم، فتقع موقع سائر الأمور المتقدّمة على التّعليم، وحتى إنّ

الإشارة إذا اقترنت بالعبارة، أوقعت المعنى في النفس إيقاعا جليا وذلك لأن النفس تنبسط وتلتذ بالمحاكاة فيكون ذلك سببا لأن يقع عندها الأمر أفضل موقع (محمد خليفة 1978).

إذن من خلال النص يمكن القول إن المحاكاة عند ابن سينا تتأسس في الشعر العربي انطلاقا من محاكاة الذوات بالدرجة الأولى، بعكس المحاكاة اليونانية التي كانت تركز على محاكاة الأفعال.

3.5. ابن رشد (ت 595هـ): هذا ابن رشد حدو سابقه وذلك بجعله المحاكاة رديفا للتخييل، حيث يحدد أنماطا من المحاكاة أو التشبيه فيذكر محاكاة أحوال النفس فيقول: "ومن هذا النحو من التخييل - أعني الذي يحاكي حال النفس - قول أبي الطيب يصف رسول الروم الواصل إلى سيف الدولة:

أتاك يكاد الرأس يجحد عنقه وتقدت تحت الدرع منه المفاصل.
يقوم تقويم السماطين مشيه إليك إذا ما عوجته الأفاكل.

فها هنا محاكاة لأحوال النفس، أي وصف لحالة نفسية معينة، عن طريق التصوير الحسي ويمكن للنفس أن تحاكي المعنوي بالمحسوس، شريطة أن تكون العلاقة القائمة بين المعنوي والمحسوس علاقة مناسبة حتى توهم أنها هي" (محمد مفتاح).

فابن رشد يقصد بالخيال المحاكاة حيث ألحق كل صفات المحاكاة بالخيال "لأن الشاعر يتوسل بمحاكاة الأشياء الخارجية حينما يقصد إلى تصوير الأمور المعنوية كالأخلاق والاعتقادات والانفعالات والأفكار، لأن تخيلها يعسر إذا كانت ليست أفعالا ولا جواهر" (محمد خليفة).

يمكن القول إن مفهوم الخيال عند الفلاسفة المسلمين كان ينحصر في الجوانب النظرية، وهذا لا يعني بطبيعة الحال انعدام المناحي التطبيقية في أبحاثهم وأعمالهم التي أجروها حول مفهوم الخيال. إلا أن هذه المناحي لم تنل الحظ الأوفر والاستقصاء الأشمل حول رصد الجانب التطبيقي للخيال على غرار ابن رشد الذي كان يلقي فكره مع الفكر الأرسطي ويفترق عنه في مواقف أخرى.

الخيال عند ابن عربي (ت 638 هـ): إذا تكلمنا عن الاتجاه الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية، فإن أول ما يتبادر لنا في أذهاننا هو شيخ الصوفية الإسلامية: محي

الدّين بن عربيّ الحاتميّ. فما مفهوم الخيال عند ابن عربيّ؟ وما هي طبيعته؟ ومحدّداته؟

لقد ورد مصطلح الخيال عند ابن عربيّ في عدّة تسميات متغيّرة منها الخيال الضّالّ والخيال الخلاق، والخيال المتّصل، والخيال المنفصل، والخيال التّجليّ...، قد يقال أنّ مضمون هذه التّسميات هو مضمون الخيال الخلاق، وأنّه لا مشاحة في التّسميات والاصطلاحات، على أنّ الأمر ليس بهذه البساطة حتى يمكن جعل بعض مفردات اللغة مترادفة بإطلاق ما يوهم أنّه من المترادفات فانه ليس منها مثل: الخلاق والموجه والبارئ والصّانع...، حقا هناك نواة معنويّة مشتركة بين هذه المفردات لكنّها لها درجات متفاوتة في الدّلالة، أي أنّ هناك فروقا دقيقة بينها. وإدراكا من ابن عربيّ لهذه الفروق فإنّه لم يستعمل جذر (خ.ل.ق) في سياق الحديث عن الخيال (ارسطوطاليس بدون سنة).

يمكن حصر مفهوم الخيال عند ابن عربيّ من خلال كتاب الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربيّ لهنري كوربان، الذي حاول تقديم مفهوم الخيال الخلاق من خلال تأويلاته لبعض نصوص ابن عربيّ. ذلك أنّه يرى أنّ الخيال لا بد له من مستند واقعيّ وإلّا صار أوهاما صرفا، والمستند هو الألوهيّة التي هي "الشّيء" الحقيقيّ الواقعيّ الذي صدر عنه العالم، وبينها وبين العالم عالم الرّوح أو عالم الغيب، هناك طرفان، إذن ووسط: الألوهيّة طرف، وعالم الرّوح أو الغير وسط، وعالم الحسّ أو عالم الشّهادة طرف، وهذا هو الخيال، أو هناك، الألوهيّة والعلماء والعالم المتعدّد ().

وباختصار حينما يكون هناك طرفان متضادان أو متناقضان فإنّ هناك واسطة تكون بينهما، وهذه الواسطة هي الخيال، وعليه يمكن الافتراض "أنّ كل واسطة خيال ولكن الخيال ما هو؟ الخيال لا موجود ولا معدوم ولا معلوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت الخيال يعلم ولا يدرك ويعقل ولا يشهد (تسعديت فوراري 2008).

فليس هناك خلق من عدم كما كان يشير له الأشاعرة والمعتزلة فالخيال "هو علاقة مجردة بين عالين ولكنها علاقة ضروريّة إذ بها يتجلّى الله في مخلوقاته، إنّ الله خالق كلّ شيء وفي كلّ شيء إنّ الخيال، إذن، ليس قوّة خالقة مستقلة وإنّما هو مرآة عاكسة لتجليات الأسماء الحسنى المتعدّدة والمتجددة التي تؤدّي إلى تعدّد الكائنات وتجديدها ولكن هذا التعدّد يؤوّل إلى الوحدة" (محمّد مفتاح).

هذه هي جلّ البراهين والحجج التي استند إليها هنري كوربان في بناء موقفه تجاه الخيال الخلاق حيث اختصر الخيال في تلك الصلة المجردة والتي تنشأ بين قطبين مختلفي الفصيلة سواء من حيث التركيب اللغوي أم المعنى اللغوي أم كما نعته بالمرآة العاكسة التي تنعكس أثناء عملية التشبيه والتي ترسم عن طريق الصورة الفنية التي يجسدها الخيال، فالخيال حسب هنري كوربان يكمن في استحضار الطرف الغائب الميتافيزيقي عن طريق الانعكاس.

إننا نفترض أنّ الخيال عند ابن عربي مرآة تتجلى فيها مخلوقات الله للبرهنة على هذا الافتراض فإننا نسوق نصّاً طويلاً من الفتوحات نستخلص خاصيات الخيال عند ابن عربي:

خاصيات الخيال عند ابن عربي: يقول ابن عربي: "اعلم - أيديك الله - أنّ رسول الله (ﷺ) قال: مولى القوم منهم والخيال من موالى النفس الناطقة، فهو منها بمنزلة المولى من السيد، وللمولى في السيد، نوع من أنواع التحكم من أجل الملكية فإنه به وبأمثاله من الموالى يصحّ كون السيد مالكاً وملكاً. فلما لم يصحّ للسيد هذه المنزلة إلا بالمولى كان له بذلك يدّ هي التي تعطيه بعض التحكم في السيد وماله فيه من التحكم إلا أنه يصورها في أي صورة شاء وإن كانت النفس على صورة في نفسها ولكن لا يتركها هذا الخيال عند المتخيّل إلا على حسب ما يريد من الصورة في تخيله.

وليس للخيال قوّة تخرجه عن درجة المحسوسات لأنه ما تولد ولا ظهر عينه إلا من الحسّ، فكلّ تصوّف يتصرّفه في المعدومات والموجودات وماله عين في الوجود أولاً عين له فإنه يصوره في صورة محسوس له عين في الوجود أو يصوره صورة ماله بالمجموع عين في الوجود. ولكن أجزاء تلك الصورة كلّها أجزاء وجودية محسوسة لا يمكن له أن يصورها إلا على هذا الحد.

فقد جمع الخيال بين الإطلاق العام الذي لا إطلاق يشبهه فإنّ له التصرف العام في الواجب والمحال والجائز ومن ثم من له حكم هذا الإطلاق، وهذا هو تصرف الحق في المعلومات بواسطة هذه القوّة. كما أنّ له التقييد الخاص المنحصر فلا يقدر أن يصور أمراً من الأمور إلا في صورة حسية كانت موجودة تلك الصورة المحسوسة أو لم تكن. لكن لا بدّ من أجزاء الصورة المتخيلة أن تكون كلّها، كما ذكرنا، موجودة في المحسوسات، أي قد

أخذها من الحس حين أدركها متفرقة لكن المجموع قد لا يكون في الوجود" (محمد مفتاح).

سقنا هذا النصّ -على الرّغم من طوله -لنستخلص تصوّر ابن عربيّ للخيال وخاصّياته أثناء تأليفه للفتوحات المكيّة:

1. الخيال حسب ابن عربيّ هو قوّة من بين قوى النّفس الحيوانيّة، "ذلك أنّه من المتداول في "علم النّفس" القديم أنّ الأنفس ثلاثة: نفس نباتيّة ونفس حيوانيّة ونفس ناطقة، والخيال قوّة من بين قوى النّفس الحيوانيّة، وقوى النّفس الحيوانيّة موالي قوى النّفس النّاطقة، إلّا أنّ هذه القوى محتاجة إلى تلك القوى فهي مالكة مملوكة.

2. أنّ الخيال قوّة ثالثة وساطة بين معلومين. ذلك أن المعلومات ثلاث لا رابع لها: "وهي الوجود المطلق الذي لا يتقيد، وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه وهو الذي لا يتقيد أصلاً، وهو المحال وهو في مقابلة الوجود المطلق (...). وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما فاصل به يتميّز كلّ واحد من الآخر، وهو المانع أن يتّصف الواحد بصفة الآخر (...). وهذا هو البرزخ (الخيال) الأعلى، وهو برزخ البرازخ له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم. فهو تقابل كلّ واحد من المعلومين بذاته، وهو المعلوم الثّالث. وفيه جميع الممكنات وهي لا تتناهى. وهذا الخيال الذي له التّصرّف العام في الواجب والمحال والحائز هو الخيال المطلق أو الوسيط الكلّي أو برزخ البرازخ، وهو الألوهة والعماء والحقيقة الكلّيّة والحقيقة المحمديّة وهناك درجات أدنى منه كان يكون ما هو فاصل بين طرفين: الجبروت والأحلام... الخيال، إذن، وساطة.

3. أنّ الحس شرط ضروري لوجود الخيال سواء كان حاصلًا من القوى الظاهرة مثل الحواس الخمس أم من الحسّ المشترك. فلو لم يكن هنالك حسّ لم يكن هناك خيال ومن تم فإنّ كلّ تصرّفاته يصورها في صورة محسوس كانت موجودة تلك الصّورة أو لم تكن، الخيال، إذن، مؤلّف أو مركّب. " (محيّ الدين بن عربيّ 1985).

لقد ارتبط الخيال عند ابن عربيّ بالكينونة، حيث أطلق على الوجود لفظة "الخيال" وذلك انطلاقًا من رؤيته إلى تلك العلاقة التي تربط الله بالموجودات، فالله أسمى ومرتالي والخيال هو وسيط يربط بين المتعالي - الله - والموجودات التي يتمّ تصويرها في الوجود الآخر أي الوجود الغيبي أو الميتافيزيقي.

الخيال إذن حسب ابن عربي ملكة إنسانية، ولا تتم عملية التّخيل إلا بإذن المولى. فبرغبة مكنونة في الذات الإنسانية تتم عملية التّصوّر والتّخيّل وذلك في أي - صورة شاء - وإن كانت النّفس على صورة في نفسها. ولكن لا يتركها هذا الخيال عند المتخيّل إلا على حسبما يريد من الصّور في تخيله. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى ابن عربي أنّ الخيال لا يخرج عن عالم المحسوسات كما يرى أنّ كلّ التّصوّرات نابعة من عالم الموجودات، أمّا عن التّصوّر الذي لا وجود له أي ينتمي إلى عالم المعدومات على حدّ تعبير ابن عربي فيصور بعين لها تجسيد في الوجود، أي يتم تحويل التّصور وجمع أجزائه مع ما يقتضيه عالم المحسوسات.

فالخيال حسب ابن عربي يتصرف في الواجب والمحال والجائز، ولكن الحق يتصرّف في هذه التّصوّرات بواسطة هذه الملكة الإنسانية - الخيال -.

فالقوة الوهميّة أسمى درجات التّجريد مقارنة بالتّخيل على حدّ تعبير ابن سينا وهذا مبدأ سلم به الفلاسفة والمتكلّمون والمتصوّفة المسلمون. ولذلك أخذت القوّة المتخيّلة لدى ابن عربي بعداً هاماً وفهماً خاصاً، حيث اختصر عالم الخيال في برزخ يتوسّط بين عالم المحسوس وعالم العقول. فإذا كان هذا عالم الخيال يمثّل قوّة من قوّة النّفس الباطنة كما جاء على لسان الفلاسفة، فإنّه على خلاف ما نادى به ابن عربي فهو يمثّل أعلى وأسمى مراتب الوجود كما يسمّيه بعالم المادّة اللاماديّة أين تتزّوج فيه الأجساد وتتجسّد فيه الأرواح على حدّ تعبير ابن عربي.

أمّا في المبحث الموالي فسننتطرق إلى مفهوم التّخيل عند جمهور النّقاد المسلمين أي البحث في طبيعة المصطلح النّقديّة والفنيّة والجماليّة.

6- مفهوم الخيال عند البلاغيين والنّقاد:

1.6 - مفهوم الخيال عند عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) (محي الدين بن عربي): اعتمد البلاغيّون والنّقاد العرب اللغة كوسيلة مهمّة لفهم مختلف الأساليب والصّور الفنيّة لذلك كان منتهى اهتمامهم هو الوقوف على الطّرق التي تجعل الخيال ممكناً إirاده، ولقد كان للبلاغيين منهمجهم في تحليل الخيال ومفهومه، فنجد عبد القاهر الجرجاني قد فصل في التّخيل في كتابه أسرار البلاغة وعقد لذلك فصلاً خاصاً يتّضح للقارئ من خلاله أنّ التّخيل له ارتباط بالشّعور أكثر منه في النّثر (عبد المجيد دياب 1986). وهذا المنطلق في تمييز التّخيل وماهيته عند عبد القاهر الجرجاني

سيكشف عنه توجهه النقدي والبلاغي في كتابه أسرار البلاغة، حيث إن تقسيمه للمعاني يتم عبر مقاييسين أولها المعاني العقلية "فقد حصرها في الكلام المترن الذي يحمل في طياته معاني الصدق ويقل فيه معاني الكذب، بمعنى أن المعاني العقلية هي كل إقرار أو إخبار يخضع للمنطق وعقلانية التقبل والتصديق، ويمثلها في أقوال العقلاء والحكماء وما يقتدى به من أفواههم وما يؤثر عن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، والتابعين" (عبد القاهر الجرجاني). فمعيار الصدق والكذب ظلّ عنصراً مهيمناً في عملية تمحيص المعاني وتمييز العقلي منها والتمخيّل، كما أنّ الجرجاني لم يهّمش مقاييس الإبداع في الشعر وذلك باعتماد ما أثر عن أصحاب الذوق والمنطق السليمين. ذلك أنّ "التخييل عند الجرجاني فرع من المعاني، والمعاني نوعان: أحدهما عقلي وثانيهما تخييلي، والصنف الأول من المعاني "عقلي صحيح" لأنه بمثابة الحجج والآراء الموفقة التي يشهد لها العقل بالصحة والتي لا جدال في كونها صواباً، وتوجد المعاني العقلية حسب الجرجاني لدى كلّ أمة وفي كلّ لغة" (عبد القاهر الجرجاني). وفي هذا إشارة إلى الوحدة التي اعتمدها الجرجاني في خلق المعاني، "ويؤكد الجرجاني في دلائل الإعجاز على حضور سلطة المتكلم وقصديته لأنه هو الذي يحدّد معاني كلامه سلفاً ويتربّب عند ذلك أنّ المتلقّي ليس له دور في إضفاء المعنى ويبقى عليه أن يبحث عنه من خلال اللفظ ذاته فحتى وجود التخييل في الشعر لم يكن ليمنع الجرجاني من الاحتفاظ الدائم من حضور المقصدية في الكلام الابتدائي" (محي الدين 1998). إنّ القصدية تتيح فرص تعدّد معاني الكلام لدى المتلقّي.

2.6 - المجاز العقلي (عبد القادر شرشال 2014) عند عبد القاهر الجرجاني:

أعطى عبد القاهر الجرجاني للمجاز سمة بلاغية خاصة ميّزته عن المعاني التي خصّه بها أهل البلاغة، وقبل هذه المرحلة عرف المجاز العقلي عدّة تداخلات في المفهوم بين المجاز بصفة عامة والاستعارة والكناية وقد عرفه بقوله "ولا يتخلّص لك الفصل بين الباطل وبين المجاز حتّى تعرف حدّ المجاز وحكمه أنّ كلّ جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأوّل فهي مجاز، ومثله ما مضى من قولهم "فعل الربيع" ومما جاء في الخبر "إنّ ممّا يُنبِت الربيع ما يُقتلُ حبطاً أو يلمّ" فقد أثبت الإنبات للربيع وذلك خارج عن موضوعه من العقل لأنّ إثبات الفعل لغير القادر لا يصحّ إلاّ في قضايا العقول" (إنعام فوال العكاوي 1996). فمعيار التخييل هو مطابقة القول لمقتضى العقل وقوانينه التي يتمّ بموجبها تبين الحقيقة أو الخيال، كما اعتبر التخييل نشاطاً ذهنياً

ليس له علاقة بالانفعالات والمشاعر الدّاتيّة. وهذا النّشاط هو ما يجعل التّخييل يتعدّد عن العشوائيّة ويقترب أكثر من العقلانيّة التي تقتضي مراعاة المقام ومقتضى الحال.

- التّخييل عند حازم القرطاجيّ (ت 684هـ): عرف العصر الذي عاش فيه حازم القرطاجيّ نضوج المعارف العقلية خاصّة تلك التي تمّ نقلها وترجمتها عن الثّقافة اليونانيّة، ولعلّ المصطلحات التي وظّفها القرطاجيّ في كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء مثل المحاكاة (إنعام فوال العك اوي 1996) والصّورة خير دليل على ذلك.

1.2.6 - الصّورة الذهنيّة عند حازم القرطاجيّ: التّخييلات الحاصلة في الدّهن لا تتمّ قبل تكوين الصّورة في الدّهن والتي يترتّب عنها تحصيل الأفكار والألفاظ " فكلّ شيء له وجود خارج الدّهن فإنّه إذا أدرك حصلت له صورة في الدّهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصّورة الذهنيّة في أفهام السّامعين وأدهانهم" (عبد القاهر الجرجاني). فاللفظ ما هو إلاّ حصيلة علاقة المعطى الخارجي بالصّورة الذهنيّة، وقد تثير هذه العلاقة عدّة إشكالات تتوقّف أوّلاها عند طبيعة العلاقة بين الألفاظ والمعاني التي أثارت جدلا كبيرا لدى النّقاد والفلاسفة والمتكلّمين، وقد قسّم القرطاجيّ الصّورة إلى دخيلة وأصيلة، فالأصيلة ما وافقت طبع الإنسان وملكاته التي طبع عليها، أمّا الدّخيلة فهي ما اندرج تحت المكتسبات اليدويّة والفكريّة وهو بهذا التّقسيم يكون قد نوّه إلى أمور أخرى عدّها القرطاجيّ من مكّملات التّخييل ألا وهي المحاكاة.

2.2.6 - المحاكاة عند القرطاجيّ: لقد فصلّ القرطاجيّ في أمر المحاكاة ودرجة حصولها وذلك تبعاً لأنواع المحسوسات التي تثير التّخييلات الذهنيّة وذلك في قوله " أنّ المحاكاة تنقسم قسمين : محاكاة الشّيء نفسه ومحاكاة الشّيء في غيره، وبقي لنا أن نتبيّن أحكام هذه وأحكام تلك "... إنّ الأشياء منها ما يُدرك بالحسّ ومنها ما ليس إدراكه بالحسّ والذي يدركه الإنسان بالحسّ هو الذي تتخيّله نفسه لأنّ التّخييل تابع للحسّ وكلّ ما أدركته بغير الحسّ فإنّما يرام تخييله بما يكون دليلاً على حال هيئات الأحوال المطبقة به واللّازمة له" (المحاكاة mimesis)، فالمحاكاة لا توجد بمعزل عن الأمور الخارجيّة المحسوسة وتبعاً لها يحصل التّخييل الذي يقدّم صورة عنها في الدّهن.

5. خاتمة: لقد تقفينا أثر التّخييل في الموروث النّقدي حيث رصدناه كمعطى نقدي برز عند أرسطو ثم رأينا كيف انتقل من الثّقافة اليونانيّة لتحتضنه بعد ذلك البيئّة العربيّة عن طريق فلاسفتها من الفارابي إلى ابن رشد، ثم انتقل إلى البلاغيين أين تفرد بشروحات عبد القاهر الجرجاني وتقعيدات حازم القرطاجني.

أمّا التّخييل عند عبد القاهر الجرجاني هو إخفاء للمعنى، وعلى المتلقّي إعمال فكره وذلك باستعمال كفايته المعرفيّة ونسقه الثّقافي بغيّة تأليف مالم يُصرح به من معنى وهي غايّة كلّ شاعر أو ناثر وهذا ما أسماه بالمزيّة أي الاستعدادات والمزايا التي يجب توفّرها في المتلقّي إمّا بالفطرة أو مكتسبة بالمران والدّربة.

وعند حازم القرطاجني يعني تصوّراً ينشأ في نفس السّامع حيث يتمّ عن طريق تفاعل عناصر اللغة، فالّتخييل عنده ارتبط بنفسيّة المتلقّي لما للمصطلح من أثر حسيّ ووقع جماليّ وفنيّ لذا اشترطه حازم كعنصر فاعل في عمليّة التّلقّي. ومن هذه الأخيرة أفادت البلاغة العربيّة وبشكل واسع النّطاق، حيث إنّ التّشبيه والاستعارة أو أيّ نوع آخر من ضروب أركان البلاغة يمثّلان اللبنة الأولى في تشكيل الصّورة الفنيّة حيث تقوم هذه الأخيرة في ذهن السّامع، كما تحتوي نفسه بخلجات أين تتخلّق للقارئ مسافة فنيّة جماليّة، كما يعدّان الشّقين الأساسيين في تجسيد الفاعليّة الفنيّة للتّخييل التي تخدم الخطاب الشّعري بالدرجة الأولى من حيث هو تحريك للأحاسيس والخلجات الإنسانيّة.

6. قائمة المراجع:

- 1) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية ط.1، 1413هـ-1993م، ج1، مادة: (خَيْل).
- 2) السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، مصر، الإسكندرية، دار الندى (د.ط)، 2004 (باب: الخاء) ص. 110.
- 3) سليمان فياض، معجم الإبصار والمبصرات، القاهرة، المجلس العلمي للثقافة، ط.1 2002م، ص 58.
- 4) أحمد مختار عمر، المعجم العربي الإسلامي، تونس، المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم (د.ط) 1408هـ-1988م، ص. 432.
- 5) يُنظر: محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف مصطلحات العلوم والفنون، مرا: رفيق العجم، تخ: علي دحروج نقله إلى العربية: عبد الله
- 6) الخالدي، لبنان، بيروت، مكتبة ناشرون، ط.1، 1996، ج1، ص 400.
- 7) المصدر نفسه، ص. 400.
- 8) محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم-النقد العربي والمثاقفة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط.1 2000، ص.10.
- 9) عرف مصطلح الصنعة مفاهيم مختلفة عند النقاد القدامى "الصنعة هي المرحلة الثالثة من الخلق الشعري وتسمى مرحلة التثقيف، ووسائلها عند ابن طباطبا (ت322هـ) في كتابه عيار الشعر هي الدرية وسعة الاطلاع والحفظ لروائع الشعر، وعند القاضي الجرجاني (ت366هـ) هي رواية الشعر قديمة ومحدثه، إذ الطبع وحده لا يكفي عندهما في الخلق الشعري كما أن الصنعة وحدها غير كافية، فإن كلاً من الطبع والصنعة يقوي الآخر".
- 10) ينظر: مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب لبنان، بيروت ناشرون، ط.2، 1984، ص. 226.
- 11) محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، حلب / بيروت، دار الشرق العربي (د.ط.ت.ش)، ص. 154.
- 12) استعمل الأدباء العرب كلمة النقد بالاستعمالين، لنقد الكلام شعر هو نثره على السواء وبدأ ظهور ذلك في القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، يقول البحري عن ابن العباس ثعلب، "ما رأيت هنا قد الشعر ولا مميّزاً للألفاظ، ورد عليه آخر فقال: ما نقد هو تمييز هف هذه صناعة أخرى لكنه أعرف الناس بإعرابه وغيبيه وألف قدامة كتابيه نقد الشعر ونقد النثر، وألف ابن رشيق العمدة في صناعة الشعر ونقده وسار النقاد العرب في تقدمهم على كل من الاستعمالين، استعملوه في القديم وفي الحديث

على معنى التّحليل والتّشرح والتّمييز والحكم، فالنّقد عندهم دراسة الأشياء وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها المشابهة لها أو المقابلة، ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها، وأكثر الذين كتبوا في النّقد مشوا على هذا المعنى.

(13) ينظر: قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، تخ: عبد المنعم خفاجي، لبنان، بيروت دار الكتب العلميّة (د.ط.ت.ش.)، من مقدمة المحقق، ص. 12-13.

(14) عبد الله بن مسلم ابن قتيبة أبو محمّد الدّينوري النّحوي اللّغوي، صاحب المصنّفات المفيدة، روى عن إسحاق بن راهويه ومحمّد بن يزيد الأعرابي، وأبي حاتم السّجستاني كان ثقة وهو من الكوفة، من مؤلفاته، أدب الكاتب، عيون الأخبار، الشّعر والشّعراء. ينظر: عبد الباقي عبد المجيد اليماني، إشارة التّعيين في تراجم النّحاة واللّغويين الكويت مركز الملك فيصل للبحوث الإسلاميّة، ط.1، 1406 هـ-1986 م ص. 172-173.

(15) ابن قتيبة الدّينوري، الشّعر والشّعراء، تخ: أحمد محمّد شاكر، القاهرة، دار المعارف ط2 (د.ت.ش.)، ج.1، ص.90.

(16) أبو بكر محمّد بن عبد الملك ابن السّراج، جواهر الآداب وذخائر الشّعراء والكتاب، تخ: محمّد علي القرقران، دمشق، الهيئة العامّة السّوريّة للكتاب (د.ط.ت.ش) ج1 ص. 365.

(17) ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص.81.

(18) ابن رشيّق الأزدي القيرواني، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، تخ: محي الدين عبد الحميد سوريّة، دار الجيل، ط.5، 1401 هـ-1981 م، ج.1، ص.196.

(19) عبد الرّحمن البرقوقي، شرح ديوان حسان بن ثابت، مصر، المطبعة الرّحمانيّة (د.ط) 1347 هـ-1929 م، (قافية القاف) ص. 292.

(20) محمّد بن أحمد بن طباطبا العلوي، عيار الشّعر، تخ: عباس عبد السّتار، مرا: نعيم زرزو، لبنان بيروت، دار الكتب العلميّة، ط.2، 1426 هـ، 2005 ص. 21، 22.

(21) أبو هلال العسكري، الصّناعتين، -الكتابة والشّعر-، تخ: محمّد بجاوي وأبو الفضل إبراهيم القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ط.1، 1371 هـ-1952 م، ص. 57.

(22) عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، مصر، الهيئة العامّة للكتاب (د.ط) 1984، ص. 163، 164.

(23) محمّد خليفة، مفهوم الخيال بين الفلاسفة والنّقاد المسلمين حتى القرن السّابع الهجري مخطوط رسالة ماجستير، تحت إشراف الدّكتور محمّد حموية، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، قسم اللغة العربيّة، الأردن، 1408 هـ-1978 م، ص. 60.

(24) المرجع نفسه، ص. 60.

(25) تصوره للموجودات وتصوره للوجود.

(26) محمّد مفتاح، مشكاة المفاهيم-النّقد المعرفي والمثاقفة، ص. 17.

- 27) محمد خليفة، مفهوم الخيال بين الفلاسفة والنقاد المسلمين حتى القرن السابع الهجري مخطوط رسالة الماجستير، ص 64.
- 28) محمد خليفة، مفهوم الخيال بين الفلاسفة والنقاد المسلمين حتى القرن السابع الهجري مخطوط رسالة الماجستير ص 65.
- 29) ارسطو طالس، فن الشعر، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص 222.
- 30) تسعديت فوراري، الملتقى في منهاج البلغاء وسراج الأدباء، دمشق منشورات اتحاد كتاب العرب د.ط، 2008، ص. 12.
- 31) محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم-النقد المعرفي والمثاقفة، ص. 22.
- 32) المرجع نفسه، ص 23.
- 33) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثالث، تخ: عثمان يحيى مرا: إبراهيم مذكور، القاهرة الهيئة المصرية للكتاب، ط. 2، 1405هـ/ 1985م ص. 426.
- 34) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثالث، تخ: عثمان يحيى مرا: إبراهيم مذكور ص 426-427.
- 35) التبعين في تراجم النحاة واللغويين، تخ: عبد المجيد دياب، الكويت، مركز الأمير فيصل للدراسات ط. 1، 1406هـ- 1986، ص. 188، 189.
- 36) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تخ: أحمد محمود شاكر القاهرة دار المدني بجدة (د.ط.ت.ش)، ص. 338-404.
- 37) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص. 265.
- 38) محي الدين حمدي، التخييل عند عبد القاهر الجرجاني، أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، تونس صفاقس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1998 ص. 132.
- 39) عبد القادر شرشال، نظرية القراءة وتلقي النص الأدبي، منتديات: ستار تايمز 17-5-2012 تاريخ التّحميل: 22-3-2014. h16.
- 40) المجاز العقلي هو إسناد الفعل أو في ما معناه إلى غير ما هو له علاقة مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي، وهذه العلاقة تكون سببية... زمانية... مكانية". ينظر: إنعام فوال العكاوي، المعجم المفصل في علوم البديع والبيان والمعاني، مرا: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 2، 1417هـ- 1996م، ص. 639.
- 41) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص. 333، 334، 335.
- 42) المحاكاة mimesis هذا المفهوم هو أساس نظرية أرسطو في ماهية الشعر وغيره من الفنون البشرية.. وتعتبر نظرية المحاكاة التي جاء بها أرسطو في فن الشعر رداً على ما قاله أفلاطون في الفصل العاشر من جمهوريته حيث هاجم الشعراء لغوايتهم ولمحاكاتهم لما اعتبره أفلاطون مجرد مظاهر شكلية

للطبيعة ولتجاهلهم للمثل الحقّة التي ليست سوى انعكاس لها، فنظريّة أرسطو تتلخص في أنّ مبدأ كلّ الفنون يقوم على محاكاة الطّبيعة لا بوصفها شكلاً أو مثلاً وإنّما لما فيها من مظاهر عامّة دائمة تصلح لكلّ زمان ومكان. ينظر: مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب ص.339.

التعصب اللغوي وفرض الرأي الأحاد، وأثرهما

على استتباب الأمن اللغوي والثقافة



والوحدة الوطنية الجزائرية.

Linguistic radicalization and the imposition of individual opinions, and their impact on the maintenance of linguistic security, culture and Algerian national unity

أ.سامي عزيزي*

تاريخ الإرسال: 2019-10-27 / تاريخ القبول: 2020-11-23

ملخص: تطرح هذه المقالة جملة من هموم العريية بين أهلها، وبعض ما تعانيه اللغات عامة والعريية في الجزائر خاصة، فتعرضت إلى بعض المفاهيم المتعلقة بالموضوع كالأمن والأمن اللغوي، التعصب والتطرف اللغوي، وأسبابه وبعض الوسائل المقترحة لأجل استتباب الأمن اللغوي وأثره على الوحدة الوطنية، وسلامة المجتمع المدني واللغوي.

الكلمات المفتاحية: التعصب اللغوي - الرأي الأحاد - الأمن اللغوي - المجتمع اللغوي - الأمن الثقافي.

* ج. أدرار، الجزائر، البريد الإلكتروني azisisami@univ-adrar.dz (الؤلف المرسل)

Abstract: This article tackles some issues concerning Arabic among its users and some of what languages in general suffer from and arabic in Algeria particularly. It addresses some definitions concerning the topic like linguistic security and unsecurity linguistics intolerance and radicalisation; its causes and suggests some means in order to mantain linguistic security and its impact to national unity and the safety of civil and linguistic community.

Keywords: Linguistic radicalization, individual opinion linguistic security, linguistic society, cultural security.

مقدّمة: من واجب المواطن الجزائري إلى جانب غيرته على لغته أن يذكر أنه لا يُطالب بحماية لسانه ولا مزيدَ على ذلك، لكنّه مطالب بحماية الوحدة الوطنيّة من خسارة فادحة تُصيبه بما يُصيب هذه الأداة العالميّة من أدوات المنطق الإنساني فاللّغة كونها ظاهرة اجتماعيّة، وأداة يوميّة تستعمل في التّواصل والتّوصّل والاتّصال والتّوصيل فخطرها كبير إذ هي أساس وحدة الأوطان ومؤسّر من مؤسّرات تماسك أفراد المجتمع الواحد، والذي لا يخفى أنّ في وطننا قد تعدّدت اللّغات فلغة رسميّة وهي العربيّة ولغة وطنيّة وهي الأمازيغيّة ولغة أجنبيّة وهي الفرنسيّة، فوعي المجتمع بهذه اللّغات الثّلاث هو الذي يحدّد مدى تماسكه وتكافله، في وقت ظهرت بعض المجموعات والجمعيات التي انطلقت من أسس إيديولوجيّة وعقائديّة وسياسيّة وتاريخيّة مميلة في توجّهاتها، والتي ظهرت أنفاسها في بعض الأطروحات الجامعيّة والرّسائل الأكاديميّة والمقالات العلميّة، تاركين الموضوعيّة العلميّة خلف ظهورهم وتمسّكوا بالذاتيّة المقيّنة التي تنبذها المنهجية الأكاديميّة متناسين أثر التّشنت اللّغوي بتشنت الأمة الواحدة، إذ اللّغة هي التي تحدّد ملامح الحضارة، وتبيّن مكانة الدّولة في العالم، فاللّغة الوطنيّة أو المواطننة اللّغويّة: هي استعمال اللّسان الوطني في كلّ المؤسّسات والأماكن العامّة وقضاء المصالح الإداريّة.

مشكلة الدّراسة: تعدّ اللّغة أحد أهم روافد الثّقافة والحضارة، فهي الكفيلة بنقل الثّقافات عبر الحضارات والدّول، وهي أساس تمسك الشّعوب ودوام وحدتها، ومن خلال هذا المقال الذي تتمحور إشكاليته في معرفة أثر التّعصّب اللّغوي على الوحدة الوطنيّة والأمن اللّغوي، وفي ظل غياب ونقص كبير لجهود المؤسّسات والأفراد للتّصدي لهذه الظّاهرة.

وعليه يمكن طرح الإشكاليّة الثّالّية:

ما أثر التّعصّب اللّغوي على الأمن اللّغوي والوحدة الوطنيّة؟

ويندرج ضمن هذا التّساؤل الرّئيسي التّساؤلات الثّالّية:

ما مفهوم المصطلحات الثّالّية: التّعصّب اللّغوي، الأمن اللّغوي، الوحدة الوطنيّة..؟

ما أثر اللّغة على الثّقافة والحضارة؟

فرضيات الدّراسة: للّغة دور كبير في تماسك المجتمع أو اندثاره.

اللّغة عبارة عن وسيلة تواصل داخل حيّز اجتماعي معين تضمن أمنه ووحدته.

أهداف الدّراسة: هناك مجموعة من الأهداف التي نرجو الوصول إليها من خلال

دراستنا:

التّعريف بالمصطلحات التّاليّة: التّعصّب اللغوي، الأمن اللغوي، الوحدة الوطنيّة ..

معرفة آثار التّعصّب اللغوي على الفرد والمجتمع .

وجاء عنوان المقال كالتّالي:

التّعصّب اللغوي وفرض الرأى الأحاد، وأثرهما على استتباب الأمن اللغوي

والثقافة والوحدة الوطنيّة الجزائريّة: فعنوان المقال يتضمّن دراسة ظاهرة أثر

التّعصّب اللغوي على استتباب الأمن اللغوي للوطن الواحد، وذلك بالوقوف على

مفاهيمه وتصوّرها تصوّراً علمياً موضوعياً لأنّ الاختلاف في لغة التّواصل تؤدّي إلى الخلاف

بين أفراد المجتمع الواحد، ما لم تُضبط بمعايير وضوابط سليمة، ولما كان أثر التّعصّب

ذميماً في الشّرع والعقل والمنطق، كانت عواقبه ذميمة وسيئة على المجتمع والأمم، فحرّي

على كلّ باحث ودارس أن يعلم أثر وأسباب هذا التّعصّب اللغوي وفرض الرأى الواحد

وعزل غيره من الآراء، على الوطن والمواطن.

مفهوم التّعصّب اللغوي: التّعصّب لغة: جاء في لسان العرب: " التّعصّب من

العصبية، والعصبية أن يدعو الرّجل إلى نصره عصبته والتّألب معهم، على من يناوؤهم

ظالمين كانوا أو مظلومين وقد تعصّبوا عليهم إذا تجمّعوا، فإذا تجمّعوا على فريق آخر قيل

تعصّبوا" (ابن منظور1992، ج1، ص602).

أمّا اصطلاحاً: " بأن تجعل ما يصدر عن شخص ما من الرأى ويروى له من الاجتهاد

حجّة عليك وعلى سائر العباد " (الشّوكاني، 1998، ص07)، ويعرّفه بعض الباحثين

بقوله: " هو التّزمت والتّعنبت في تمسك الفرد بالرأى الشّخصي ومعاداة كل رؤية مخالفة

له، وهو واحد من أخطر الآفات التي تهدد المجتمع فالقول ما أقول والرأى ما أراه، إنّه يحدّد

الرؤية سلفاً قبل أن يستمع إلى الآخر لذلك يصطدم القلب والعقل في خضم عملية التّلقي

بمعلومات غير منسجمة مع أهوائه التي يرتئها " (عيسى، 2010، ص77)، ويمكن

تعريفه بأنّه التمسك بالرأى الواحد واعتقاد الصّحة فيه والخطأ فيما سواه وفرضه على

غيره.

اللغة: من "لغا" في القول "لغوا" أي "أخطأ" وقال باطلا ويقال " لغا فلان لغوا أي قال:

باطلا، ويقال "ألغى القانون، وألغى العدد كذا أي "أسقطه". والإلغاء في النّحو هو إبطال،

عمل العامل لفظاً ومحللاً في أفعال القلوب مثل: ظنَّ وأخواتها التي تتعدى إلى مفعولين " (ابن منظور، 2010، ص 125).

وفي الاصطلاح: اختلف العلماء قديماً وحديثاً في إيجاد تعريف محدّد للغة على اختلاف اتجاهاتهم ويرجع سبب ذلك إلى ارتباط اللغة بكثير من العلوم ، ومن بين التعريفات المتعلقة باللغة وأبرزها وأوضحها نجد تعريف ابن جنيّ في قوله: " أما حدّها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم " (ابن جنيّ، 2010، ص 15) فرغم اختلافهم في بعض النقاط إلاّ أنهم اتفقوا أنّ اللغة هي: "الأصوات التي نعبر عمّا نريد ونحتاجها في حياتنا، وهي وسيلة تواصل بين البشر وتؤدي وظيفة التّواصل " (كروت ص 133) وإضافة إلى وظيفة التّواصل فتحتوي على الوظيفة الاجتماعية وإغفال العنصر الاجتماعي في اللغة يحرم الدراسة من أقوى خصائص هذا الموضوع المدروس. (تمام، 1980، ص 16).

التّعصب اللّغوي: هذه ظاهرة اجتماعية إنسانية لصيقة بأمة من الأمم، ناتجة عن تمسك أفراد المجتمع بلغتهم واستعمالها في جميع مجالات الحياة بل ويتعدى ذلك إلى رفض بعض اللّغات الأخرى لأسباب عديدة منها:

اعتقادهم أنّ لغتهم مقدّسة وغيرها من اللّغات دون ذلك، مثل ما يحدث عند بعض الأمم ذات الكتب المنزلة، كالعربية واليهودية وغيرها، كقول جالينوس: اللغات بالنسبة للغة اليونانية نقيق ضفادع.

لأجل أسباب تاريخية كالاستعمار فيرفض بعض أفراد المجتمع لغة المستعمر أي كانت لاعتقادهم أنّ التّكلم بها اعتراف بجرائمه.

وتُعرف أيضاً " بأنها ظاهرة طبيعية مع طفولة الأمم، وهي التي تدعو بعضهم إلى ربط اللّغة باعتبارها ميتافيزيقية، لا دخل فيها للعلم التجريبي، فقد ادعى اليهود أنّ لغة الرّب ولغة الملائكة هي العبرية، وأنّ أوّل شيء كتب على صفحة السّماء السّابعة بيد الله هي حروف هذه اللغة، كما ادعى الفرس أنّ لغتهم ستكون لغة التّخاطب في الجنّة، وقبلهم قال السّيريان أنّ لغة أهل الجنّة ولغة الحساب في الآخرة هي السّريانية وكان الرّومان يسمّون من لا يحسن التّفاهم باللّاتينية بربراً، ويعنون بذلك أنّه من الهمج، ومن الأجناس السّفلى من البشر " (محمود، 1980، ص 16). وكذلك حدث عند بعض العرب والأمازيغ عندنا حيث يعتبر بعض المتعصبة منهم أنّ العرب ولغتهم لغة المتخلف ولغة بول البعير، ونذكر هنا قول صالح بلعيد: "نحن الأمازيغ الشّعب الذي يناشد الحرّية منذ وجوده على وجه

الأرض، وقد شحنته مختلف الأزمات بالثورات ضد الظلم، وثرنا ضد المستعمر الروماني والوندالي، والفينيقي والبرنطي وقبلنا العرب ورضينا بالإسلام دينا وباللسان العربي لسانا ولغة، كما أنّ الإسلام لم ينكر بأنّ ما أثبتته التاريخ بأنّ الأصل أصل، والفرع فرع، والإسلام هو الذي علّمنا بأنّ التمسك بالإنية التي تعطي مستوى الندية " (بلعيد، 1999 ص 175).

الفرق بين التعصّب وفرض الرأى الأحاد: يكمن الفرق حسب رأى أنّ التعصّب هو التمسك بلغة من اللغات واعتقاد أفضليتها دون السعي إلى فرضها على غيرها من اللغات أمّا فرض الرأى الأحاد (ويطلق عليه بالدوغماتية: وهو التعصّب الشديد للرأى، أنا دوما على حق، وغيري دوما على باطل.) هو التمسك بتلك اللغة واعتقاد أفضليتها على سواها وزيادة على ذلك السعي إلى فرضها على باقي أفراد المجتمع أو الأمم ورفض لغاتهم.

نبذ التعصّب عموما وفي الشريعة خصوصا: إنّ التعصّب من أعظم أسباب التفرّق والانحراف عن منهج دين الله سبحانه وتعالى، ومن العوامل التي أدت إلى انتشار البدع والأهواء بين الناس، وتفشت في أوساطهم، وحالت بينهم وبين سماع الحق والهدى وتركوا بسببها طريق الكتاب الكريم والسنة المطهرة، وقد ذمّ الله تعالى الذين يعرضون عن إتباع الحق والانقياد له، بحجة التعصّب، (الصلاحي، 2001 ج 1 ص 303) وقد جاء الإسلام ليحارب كل أنواع التعصّب سواء العرقي أم الديني أم اللغوي، فكلّ بني آدم مكرم كما قال تعالى: ﴿ ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممّا خلقنا تفضيلا ﴾ (الاسراء الآية: 70)، " والتعصّب هو وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يفعل بها والدود عن حقه ووجوه الاتصال نابعة من أحكام النفس البشرية في معلوماتها وحضارتها "، وقد ذمّت السنة النبوية لمن تعصّب لغير الحق وهو الإسلام.

أسباب التعصّب: لهذه الظاهرة العديد من الأسباب التي مهّدت لها الطريق وسهّلت لها المسار، وإن كان لكلّ مجال أسبابه ودواعيه فنذكر على سبيل العموم والذكر لا على سبيل الحصر والتخصيص:

- نشأة الفرد في بلد من البلدان أو مجتمع من المجتمعات يغلب عليها التّمذهب الديني والثقافي، والتقليد الأعمى لعلم أو شيخ القبيلة، ممّا يورث هذا النوع من التعصّب ويولّد أنواعا كثيرة منها: التعصّب السياسي والتعصّب الثقافي والتعصّب اللغوي...

• الغلو في بعض المعتقدات كقدسيّة اللّغة والنّسب والعرق... إلخ، فالغلو إمّا أن يكون في العبادات أو في الاعتقادات وهذا هو الأخطر ضرراً بين المسلمين على ذلك الغلو في التّكفير الذي أوّل من أظهره هم الخوارج، فقد حدّر منه الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قائلاً: "إياكم والغلو، إنّما أهلك من قبلكم الغلو في الدّين"؛

• احتقار من دونه سنّاً وما لا وشرفاً، وعدم قبول رأيه ولو كان صواباً، ومن تسفيهه رأيه وتجهيل الآخرين؛

• الجهل بالعلم الشّرعي الذي يُورث الخشيّة والتّقوى وتمييز الصّحيح من السّقيم والباطل من الحق والذي يجعل الفرد مضبوطاً بكلام الله وسنة رسوله ﷺ ومنه التّعصّب إلّا فيما شرعه الله وكلّ ما شرعه سبحانه حق وواضح وفيه خير للبشريّة جمعاء؛

• الأفكار الفاسدة والمذاهب الدّخيلة على المسلمين ونشاط بعض الحركات الانفصاليّة التي تدعو الشّعوب إلى الانفصال من مجتمعاتها وغرس أفكار هدامة للوحدة الوطنيّة؛

بعدما أشرنا إلى مفهوم التّعصّب عموماً وبعض أسبابه وعرّجنا إلى مفهوم التّعصّب اللّغوي وبعض الدّوافع التي دعت إليه، نعرج الآن على الأمن اللّغوي مشيرين إلى بعض مفاهيمه وأنواعه وأسباب استتبابه وأثره على الوحدة المجتمعيّة كان مصطلح الأمن في السّابق يقتصر على الطّمانينة والهدوء وخلو الحروب والسّكينة إلّا أنّه في الوقت الحديث وتوسّع العلوم والمعارف اتّسعت دائرة هذا المصطلح وشملت العديد من المجالات، فظهر الأمن الاقتصادي والأمن البيئي والأمن الاجتماعي وكذلك كان لأهل اللّغة نصيب منه فوسّعه صالح بلعيد وأشمله باللّغة وأطلق عليه الأمن اللّغوي.

الأمن: لغة: "أمن الهزمة والميم والنّون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر التّصديق، والمعنيان كما قلنا متدانيان. قال الخليل: الأمانة من الأمان والأمان إعطاء الأمانة، والأمانة ضدّ الخيانة." (ابن فارس 1979، ج1-ص303)

اصطلاحاً: تباينت الآراء حول مفهوم مصطلح الأمن على الرّغم من توسّع استعماله وانتشاره الكبير في مختلف المجالات، فهو لا يختلف كثيراً عن بعده اللّغوي ألاّ يتخذ أخذ أبعاد أخرى مع طبيعة العلاقات الدّوليّة ومستجدّاتها، وفيما يلي ذكر بعض المفاهيم التي تعرّض لها العلماء:

- هنري كسنجر (HYNRY KISSENJER) الأمن: " هو أي تصرف يسعى المجتمع عن طريقه تحقيق حقه في البقاء ". (تباني، 2010-2011، ص20)؛
- روبرت ما كنمارا (robert macnmara) : " لا يمكن للدولة أن تحقّق أمنها إلا إذا ضمنت حدّاً أدنى من الاستقرار الداخلي، الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إلا بتوفّر حدّ أدنى للتنمية، ومن دون تنمية لاحديث عن الأمن " (تباني، ص20).

مفهوم الأمن اللّغوي: " فعلى غرار ما انشغل به رجال البيئّة في حماية الكرة الأرضية فحياتنا مهدّدة دونها إن لم يقع تخليصها من فساد الإنسان فإذا كان الناس يشكون من هذا الفساد الذي سببه الإنسان في الطبيعة فلا بد أن ننسى أثاره السلبية على اللغة التي تعتبر أداة تواصله والتي كان عليه أن يحميها بدل إدخال الضّيم عليها " (بلعيد، ص59)، ولا ينكر عاقل فضل اللّغة على الأمم وأثرها على تطوّرها إذا باللغة تحفّظ الثّقافات وتنقل الحضارات، فالحفاظ عليها حفاظ على التّراث والموروثات، لذلك استلزم على الباحثين الحفاظ على أمنها والتّركيز على استتبابه وهو ما يسمّيه بعض اللسانيين **بالأمن اللّغوي** أو **الأمن اللّساني** ولعلّ أحسن تعريف وقفت عليه ما ذهب إليه الباحث محمود شاكر سعيد الذي عرّفه بقوله: " هو توفير الوسائل والإمكانيات المتاحة التي تحفظ لغة العربية مكانتها وتعيد إليها بريقها الذي كانت عليه في عصور تقدّمها وازدهارها وتعمل على إعادتها إلى الواجهة من خلال جهود وتحقيق الظروف الموضوعية الملائمة لتحقيق ذلك بوضع إستراتيجية شاملة حقيقية مشتركة تحمي لغتنا وثقافتنا من تيار العولمة الجارف " (شاكر، 2004 ص59) .

إنّ للهويّة اللّغوية علاقة وطيدة بالأمن اللّغوي فبانعدامها ينعدم الأمن، فدائماً نميل إلى القول أنّ الهويّة الأساسيّة هي الهويّة اللّغويّة، فمن خلال هذا الكائن ثم المجموعة تم بناء هويّتهم، وهكذا يتم بناء الهويّة اللّغوية فقط من خلال الوعي والانتماء إلى مجموعة لغوية، ويمكن للمرء أن يتساءل: ماذا بعد أن تضيع لغة ما؟ أو عندما تشعر مجموعة ما أنّ لغتها ضاعت؟ (جرموني، 2017-2018، ص20) أو ما يسمّيه اللسانيّون المعاصرون **بجالة اللّامن اللّغوي**، ولا تقصد باللامن اللّغوي موت لغة ما بموت المتكلّمين بها كما حدث لبعض اللهجات الصّينيّة واليابانيّة والهنديّة وغيرها لكن نقصد بها تلك الحالة التي يُمنع فيها بعض الأفراد الناطقين بلغة أو لهجة ما من تعلم لغتهم وذلك بسبب عدم الاعتراف بهم في المجتمع اللّغوي. (بلعيد، ص220).

الهويّة اللغويّة للمجتمع الجزائري: "تعتبر اللّغة قوام الأمم، وقوام كيانها التّاريخي والثّقافي والحضاري، وهي العنصر الأساسي في التّكوين القومي للشّعوب إذ ليست اللّغة أداة للتخاطب فحسب، بل وعاء يحمل في طياته الفكر نفسه وبما أنّ اللّغة هي أقدم تجلّيات الهويّة، ومكون رئيس من مكوّناتها" (عاشور، ص 20)، " ولعلّ الحديث عن اللّغة وأهمّيّتها في تقدّم المجتمعات يقودنا بالتّأكيد إلى طرح أبرز مؤظّر ومحدّد لها والذي يتجسّد في الهويّة بمحتواها الثّقافي المتجدّد الشّكل والظّهور واعتبارها مطلباً مهمّاً ينبغي النّضال من أجله وتنمية الإحساس به وتقوية العلاقة بمحتويات تحرّكها من صورة جامدة تقليدية إلى صورة عصرية من خلال استيعاب التّغيّرات والإنجازات التي أتت بها العولمة، وتكييفها وفق حاجتنا ومصالحنا" (جنّاحي 2002، ص 20)، هذا يعني أنّ للّغة أهميّة كبيرة جدّاً بل وقدرة على الإبداع والتّواصل الفكري والاجتماعي، غير أنّه وأمام ما تقدّم طرحه عن أهميّة اللّغة، وفي الوقت الذي اعتمدت في العولمة الإعلاميّة وسائلها الاتصاليّة لنشر لغتها بل وأمام القدرة الإعلاميّة للدول والمنظّمات الدّاعية لفرض ظاهرة العولمة بالعمل على استثمار منجزات ثورة الاتصالات والتّقدّم التّكنولوجي في نشر ثقافة واحدة، وبقوالب محدّدة عمودها الفكر الاستهلاكي لا نزال نعيش صراعاً لغويّاً أساسيّاً مبداً رفض الاختلاف اللغوي لدرجة التعايش... التّعصب للهجة دون أخرى التّطرّف اللّغوي، وغيرها من المظاهر السّليبيّة ..

ولا شكّ أنّنا في الجزائر ندرك جيّدا التّنوع الثّقافي والتعدّد اللّغوي واللّهجي وتأثيراته على حياة الفرد الجزائري، فالعربيّة عندنا متنوّعة اللّهجات من لهجة قسنطينيّة إلى لهجة جيلجيلة وسطائفيّة إلى عاصميّة إلى لهجة أهل الغرب ولعربيّة الجنوب... وفي المقابل نجد لغة أخرى وهي المازغيّة التي بدورها لها لهجات عديدة منها الشّاويّة والتّارقيّة والقبائليّة والميزابيّة والشّليحيّة.. إلخ، إنّنا ندرك جيّدا التعدّديّة والتّنوع الثّقافي اللّغوي وتأثيراته على حياة الفرد الجزائري، لكن وفي مقابل هذا التّنوع نحن فعلا بحاجة إلى توحيد مفرداتنا حتى نتواصل إيجابيا بعيدا عن أي أفكار أو اتجاهات إيديولوجيّة غالبا ما تكون ردود أفعال شخصيّة أو مصلحيّة، لم تتمكّن من فرض مقاييس لغويّة موحّدة بقدر ما أسهمت في نشر ثقافة الاختلاف اللّغوي، وربّما أيضا في بعض الأحيان التّطرّف والتّعصب مثلما هو ملاحظ واقعا، متجاهلة خطورة الوضع في ظل عولمة القرن الواحد والعشرين.

وتتمثّل الهوية الجزائريّة في عدّة أشياء منها اللّغة، يقول صالح بلعيد: " إنّ هويّة الشّعوب عبارة عن تراكم من التّجارب والمكتسبات والتّفاعلات مع أدوار التّاريخ، ومن هنا تؤخذ الهوية في إطار عملي عريض، فلا تكون معزولة عن التّأثيرات الأخرى في الفهم والأولويات، وهكذا احتضنت بلاد الشّمال الإفريقي القرآن ولغة القرآن وجعلوها جزءاً من هويّتهم وشخصيّتهم، وصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام في بلاد المغرب والأندلس، وهذا بعد عميق فهمه أجدادنا في إيمانهم، فتخلّوا عن أنانيّتهم وعن الفهم الضّيق عن الهوية المرتبطة بالدم والعرق والإقليم الجغرافي. " (بلعيد 2005 ص 180) والسؤال المطروح الآن في هذه الجزئية، ما صور التّعصّب اللّغوي في الجزائر؟ وهل صحيح وصل إلى حد التّطرّف اللّغوي؟ وما أثره على الوحدة الوطنيّة؟

أثر التّعصّب اللّغوي: المظّل على السّاحة اللّغويّة الجزائريّة أو ما يسمّيه البعض بالمجتمع اللّغوي، يجد أنّه متكون من ثلاثة فروع كبرى، وتتمثّل في اللّغة الرّسميّة وهي: لغة الدّستور ولغة قوانين الدّولة في جميع البلاد، ويُقصد بها لغة الإدارة والخطاب السّياسي ولغة الإجماع باعتبارها من مقوّمات شخصيّة الأُمّة واستقلالها وسيادتها، وهي اللّغة العربيّة، ولغة وطنيّة وهي المازغيّة، ولغة أجنبيّة وهي الفرنسيّة فهذا التّنوع في اللغات المستعملة بين أفراد المجتمع الجزائري والتّعصّب لإحداها له آثار لا شكّ فيها على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسّياسي والإيديولوجي، ومن بينها ما يلي:

- تشبّت أفراد المجتمع الواحد جرّاء التّعصّب اللّغوي ممّا يؤدّي إلى التّطرّف وتكوين مجموعات أو أقلّيات كل منها يعتز بلهجته ولغته؛
- ظهور الصّراعات على مستوى الإدارات والسّلطة العليا حول استعمال اللّغة في الخطابات الرّسميّة، كخطابات بعض السّياسيين وتعمّدهم بالتّحدّث بغير اللّغة العربيّة، وتشديد الدّولة على استعمال اللّغة الرّسميّة؛
- عدم التّوحيد في لغة الإشهار، وكتابه بغير اللّغة العربيّة؛
- تقديم اللّغة الأجنبيّة في التّعامل الإداري وتجاهل اللّغة العربيّة؛
- انتقال التّطرّف من الوسط اللّغوي إلى الوسط الاجتماعي، وله آثار خطيرة على المستوى الاقتصادي، ومن الأمثلة على ذلك التّجارة الاحتكاريّة بين الأفراد النّاطقين بلغة واحدة وإقصاء غيرهم، وتوظيف النّاطقين بهذه اللّغة واستبعاد غيرهم ولو كانت على حساب الكفاءة والخبرة؛

- مطالبة الناطقين ببعض اللهجات بحقهم-المزعوم- في اعتبارهم أقليات وتحت الوصايا الأجنبية، مما يعرض الوحدة الوطنية للخطر؛
 - استغلال اللغة في توجهات سياسية خطيرة.
- التهم الموجهة للغة العربية من طرف بعض المتعصبين للغة الأمازيغية أو اللغة الأجنبية، مع مناقشتها:

أصحاب التوجه الأجنبي أو الفرانكفونيين: ويتمثلون في الطبقة المثقفة والمتشعبة بالثقافة الفرنسية الاستعمارية، ويعانون من عقدة النقص والنقص تجاه الهوية الجزائرية العربية الإسلامية فتجدهم يحاربون كل ما هو عربي وإسلامي ويسعون لفرض ثقافتهم ولغتهم في كل المجالات، وليتهم توقفوا هنا لكن تجاوزا الحد إلى وضع التهم واثارة الشبهات حول اللغة العربية ومن ذلك:

قصور اللغة العربية عن استيعاب العلوم، وهذه شبهة واهية كبيت العنكبوت فكيف نلقي اللوم على اللغة العربية التي وسعت من قبل علوم الطب والهندسة والفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات والمنطق، ووسعت ترجمة كتب الفلاسفة والحكماء اليونانيين والهنود والفرس، إذا المشكل ليس في اللغة بل في حامي اللغة ومستعملها والقصور في أصحاب التخصص، وسبب تهجم هؤلاء على اللغة العربية ودفاعهم عن الأجنبية راجع كما يرى عبد العزيز العاشوري " هو في واقع الأمر دفاع عن امتيازات اجتماعية واقتصادية، فهم في الواقع يدافعون عن امتيازاتهم ومصالحهم الخاصة التي اكتسبوها بسبب إمامهم بهذه اللغة الأجنبية والدور المهيمن الذي تلعبه وهكذا ترتبط مصالحهم بمصالح الهيمنة اللغوية - الثقافة الأجنبية - ويستفيدون من مواقعهم التنفيذية في الإدارة وفي المؤسسات التربوية، ليجعلوا مقاييس العلم والبحث والنجاعة في العمل الإداري والفني متماسية مع هذه الهيمنة ومستجيبة لتلك المصالح."

يقول في هذا الصدد حافظ إبراهيم:

رَجَعْتُ لِنَفْسِي فَاتَّهَمْتُ حَصَاتِي وَنَادَيْتُ قَوْمي فَاحْتَسَبْتُ حَيَاتِي
رَمَوْنِي بِعُقْمٍ فِي الشَّبَابِ وَلِيَّتَنِي عَقِمْتُ فَلَمْ أَجْرَعْ لِقَوْلِ عِدَاتِي
وَلَدْتُ وَلَمْ أَلَمْ أَجِدْ عِرَائِسِي رِجَالاً وَأَكْفَاءً وَأَدَّتْ بِنَاتِي
وَسَعَتْ كِتَابَ اللَّهِ لَفْظاً وَغَايَةً وَمَا ضُمَّتْ عَنْ آيٍ بِهِ وَعِظَاتِي

فكيف أضيقُ اليومَ عن وصفِ آلهِ وتَسْييقِ أسـماءٍ لمُخترَعاتِ
صعوبة صرفها ونحوها وقواعدها: وهي من الشّبّهات التي أُطلقت حول اللّغة
العربيّة منذ القديم، ولعلّ أوّل من كتب في هذا الموضوع ابي حيان في كتابه الرّدّ على النّحاة
فعرض بسببويه والخليل ومن جاء بعدهم وردّ بعض قواعدهم بحجّة التيسير والتّسهيل
والحمد لله قواعد اللغة العربيّة وبجهود العلماء، بسيطة يفهمها العربي والأعجمي.

قضية الحرف العربي والإملاء: الحرف العربي من أحسن الحروف باعتبار الاقتصاد
اللّغوي، وهذا مبسوط في كتب الاقتصاد والسيّاسات اللّغويّة، وهي الشّبه الخطيرة الذي
دعا إليها المستشرقون وتلقّفها بنو جلدتنا بحبث ومكر ومحاولة لإفساد العربيّة ولسانها
تقول الزّهاء عاشور: " وتضاف إلى هذه الدّعوة دعوة أخرى لا تقلّ خطورة، وهي الدّعوة إلى
كتابة الحرف العربي بالحرف اللاتيني، أو كما اصطُح على تسميتها latinisation أي
بجعل حركات اللغة العربيّة أحرفاً عاديّة تدخل جسم اللغة المكتوبة وقد كان صاحب هذا
المشروع هو عبد العزيز فهمي "

اعتقادهم أنّ اللغة الوحيدة التي تنقلهم إلى العلوم والتّكنولوجيا، وتنقلهم إلى بر الأمان
ومفتاح العلم والمنال، وهي المكسب الحربي الذي ليس مثله فيما أنتجه الأنام بل اللغة
الفرنسيّة الآن لغة المستعمر والنّاطقين بها كلّهم من الشّعوب المتخلّفة في مجالات العلوم
والثّربيّة والطّب والتّكنولوجيا، وليتهم دافعوا عن اللّغة الإنجليزيّة التي هي لغة العلم
والتّكنولوجيا ولغة السيّاحة وغيرها.

أصحاب التّوجه المازيغي: يزعم بعض الأفراد النّاطقين بالأمازيغيّة المحدثين أنّ
العربيّة لغة مستعمر لهم، ولغة أزاحت لغتهم عن الاستعمال وحاربت ثقافتهم
وعاداتهم، أنّها حجبت مواطنة المازغيّة، وهذا كلّه باطل ولم نسمع به من قبل عند أجدادنا
ولا أبائنا، فكيف يتوهّم متوهّم بهذا الرّأي الفاسد؟ وفي أي مجال زاحمت العربيّة الأمازيغيّة؟
والعربيّة لغة عالميّة حيّة يتكلّم بها أكثر من مليار مسلم على وجه المبسوط، والأمازيغيّة لغة
وطنيّة تؤدّي وظيفة التّواصل بين أفراد فئّة معيّنة من المجتمع، لا هي لغة علم ولا لغة تراث
مكتوب بالأمازيغيّة وُجد فأزاحتها العربيّة، لبت شبابنا ومثقفينا يعوا جيّداً هذه الفكرة أنّ اللغة
العربيّة كلغة رسميّة والأمازيغيّة كلغة وطنيّة لا تناقض بينهما، ومن خلال هذا الإدماج يمكن
تحقيق جملة من الاعتبارات المهمّة على درب المصالحة الوطنيّة، وتتمثّل هذه الاعتبارات في:

- استتباب الأمن اللغوي والسلم الثقافي؛
- توسيع دائرة المشاركة السياسية؛
- ترسيخ المواطنة الثقافية واللغوية؛
- تقوية الوحدة الوطنية.

الوعي اللغوي: من المصطلحات التي عرفت توسّعا في عصرنا الحديث مع تطوّر العلوم وظهور الإعلام وانتشار أفكار في وسط المجتمعات، دون حسيب ولا رقيب فتلقّمتها بعض الفئات التي تشبّعت قلوبهم بالأمراض القلبية وبغضهم للتراث والموروث الثقافي العربي الأصيل، فنأدى بعض اللسانيين إلى وجوب **جمركة اللغة** وهذه من خصائص المؤسسات الحكومية والمجالس اللغوية والمنظمات والجامعات ولا يكفي ذلك إلا بوجود وعي نابع من ذاتية أفراد المجتمع تجاه خطورة هذه الأفكار والتوجهات، يقول الدكتور زكي مبارك في معرض إنكاره على من أنكر مصطلح الوعي اللغوي: "السنا نقول فلان واع وفلان عميق الوعي، فإذا مرض واختلت موازينه وخرج عن طوره قلنا: إنه غير مالك لوعيه، فإذا ثقل عنه المرض حتى غاب عن ذاته أو عن نفسه قلنا إنه فاقد الوعي، على أننا لا نسّمى واعيا من اكتفى بفهم اللغة، أو أحسن التكلّم بها أو مهر بالإنشاء على أساليبها فهذا أمر سهل ميسّر على من أراه، ولكن الوعي السليم - في مجال اللغة - أن يفقه المرء طبيعة لغته وحقائق خصائصها، ويتخذ بعد ذلك من مشكلاتها موقفا واعيا مبصرا ينسجم مع وعيه لجميع جوانب حياته الروحية والسياسية والقومية والفكرية" (مبارك، ص 26).

"إن الوعي اللغوي هو القيمة العليا للتاريخ الإنساني باعتباره ليس هو الحضارة المادية كمكان، وإنما هو الحضارة الروحية في كلّ زمان ومكان، فهو الذي يحرّنا من أوهام عالقة في مخزون ذاكرتنا الجمعية ويعمل على إثبات أنّ الوجود حقيقة جمالية ثابتة، وأنّ الأشياء لها وقعها وأنّ اللغة لم تكن عبثا، بل لها صيغة تحريضية ترتبط بجدلية ما خلفه الأجداد وما جادت به الأوقات ولا جدال في أنّ النهوض العقلائي يتطلب وعيا لغويا منفتحا على حقائق ذاتية مستترة، أو مسكوت عنها، فبقدر ما ينمو الوعي اللغوي باللغة الوطنية تكبر الحضارة وتكبر فيها وبها" (بلعيد ص 220)، وإنّ اللغة شاهدة على كل ما يحدث في العصور من تطوّر وازدهار أو تخلّف وانهيار، إذا لا يُعقل نشوب حرب أو أزمة ولا تتأثر فيها اللغة، فاللغة في كل مكان وزمان هي المرتسم الحضاري للناطقين بها، وهي في صميم المعركة لدى كلّ احتكاك حضاري بين أمتين وليس بالإمكان أن تكون اللغة بمعزل عن هذا

الصّراع ومن توهم إمكان ذلك كان جاهلا بطبيعة اللّغة، والتّاريخ شاهد على تلكم الدّعوات الهدّامة التي تعرّضت لها اللّغة العربيّة منذ القديم، وهي نتيجة صراعات بين الغرب المستعمر والشرق والمغرب المستعمر، وتتمثّل هذه الدّعوات في مسائل كبرى وتتفرّع عنها مسائل صغرى وهي:

الازدواجيّة اللّغويّة: وهي امتلاك الفرد للّغتين ويستعملهما، وهو مؤشّر إيجابي في المجتمع اللّغوي، لكنّ في الوطن العربي وخاصّة الجزائري الازدواجيّة اللّغويّة أو التعدديّة اللّغويّة اتخذت منحنى آخر حيث تحاصر اللّغة الأجنبيّة أو اللّغة الوطنيّة أو اللهجة العاميّة اللّغة العربيّة الفصيحة، وتحاول إزاحتها عن مكانتها فيحدث تمزّقًا ثقافيا بين أفراد المجتمع الواحد من جهة، وبين الفرد المثقّف الجزائري ولغته من جهة أخرى، تقول الدّكتورة الرّهباء عاشور: " والازدواجيّة اللّغويّة في الوطن العربي لا تنحصر في نطاق اللّغة الأجنبيّة فحسب بل تتعدّاه إلى اللهجات المحليّة ومنه تقسيم الازدواجيّة اللّغويّة إلى نوعين:

- ازدواجيّة لغويّة مكتسبة؛
- ازدواجيّة لغويّة موروثية.

اللّجة العاميّة: يرى صالح بلعيد أنّ اللهجات لا تعمل على التّخلف اللّغوي مطلقا ولم تجد مشكلة اجتماعيّة أدّت إلى خراب المجتمع من وجود اللهجات، لكن وجد الخراب الاجتماعي لغزو اللغات الأجنبيّة في المجتمعات الضّعيفة، لو كان هذا الطرح يقصد به اللهجات العربيّة الفصيحة كلّهجة حمير وقريش وغيرها لكان صوابا واتفقنا مع طرح الدّكتور صالح، لكن أن يقصد به اللهجات العاميّة ففي رأي هو بعيد جدّا إذ أنّ العاميّة تعدّي كما يعدّي الجرب، فلا يوجد مجال علمي دخلته إلّا وأفسدته ويكفينا دليلا دعوة المستشرقين إليها، وممن انبرى للرد على هذه الدّعوات العلامة محمود شاكر، فكيف سنقرأ التّراث والتّاريخ وهذا الكم الهائل من الكتب بغير الفصحى؟ ومن سيقدّم لنا ضمانات لهذه الأجيال كي لا تلتكن السّنتها بالعاميّة؟، وإن كان لا بدّ من الاعتراف بها ففي مجال التّواصل اليومي والاستعمال الحياتي.

اللّغة الأمازيغيّة: باعتبارها لغة وطنيّة، فيلزم علينا العمل على رفع اللّغة المازغيّة من تلك الحدود الضيّقة والتي هي ملك لأفراد ناطقين بها وراثيا، إلى مستوى ملك جميع أفراد الوطن والعمل على مسح تلك الاعتقادات السّائدة في خلفيات بعض الخلق، بأنّ الأمازيغ هم أرقى الشّعوب ومن طبقة رفيعة.

ويلزم علينا كذلك منع استغلال اللغة كأداة ايديولوجية أو سياسية أو عرقية ومنها يحصل التطرف اللغوي الذي يصبح بعد ذلك تطرفاً وإرهاباً اجتماعياً.

إسهام الوعي اللغوي في وحدة الوطن واستتباب الأمن اللغوي: إن الاعتراف باللغة المازغية كلغة وطنية مكسب هام إذا وظف بحسن مقصد وطيب نية، ولا تعارض بين اللغة العربية واللغة الأمازغية إذا هما من جنسين لغويين مختلفين، ومن حرفين متغايرين، يقول الأستاذ صالح بلعيد: "وأن اللغة العربية كلغة رسمية والمازغية كلغة وطنية لا تناقض بينهما، ومن خلال هذا الإدماج يمكن تحقيق العديد من الاعتبارات المهمة على درب المصالحة الوطنية، وتتمثل هذه الاعتبارات في:

- استتباب الأمن اللغوي والسلم الثقافي؛
- توسيع الدائرة السياسية؛
- ترسيخ المواطنة الثقافية واللغوية؛
- تقوية الوحدة الوطنية.

نتائج اللاأمن اللغوي: إن التخلي عن لغة المجتمع يؤدي إلى:

- عدم الاعتراف بالفرد في المجتمع اللغوي لأنه فقد هويته اللغوية وتخلّى عن لغته فمسار التكامل الاجتماعي غالباً ما ينطوي على تفكيك لا يمكن إصلاحه؛
- يدخل الفرد المتخلى عن لغته في دوامة الاكتساب اللغوي؛
- انقراض اللغة الأم، وتبديلها بلغات أخرى أجنبية؛
- انقراض اللغة الأم يؤدي إلى انقراض ثقافة المجتمع وتاريخه وهويته ومن ثمّة زوال مكانته الحضارية في الوسط الدولي.

خاتمة: جاء هذا المقال كمحاولة منا لمعالجة إحدى الظواهر الاجتماعية الحديثة في مجتمعنا، والمتمثلة في التّعصب اللغوي، حيث تعرّضت لشرح بعض المفاهيم المتعلقة بالموضوع، وخلصت إلى اقتراح وسائل عدّة لتحقيق الأمن اللغوي، وأقول لو نسعى إلى تحقيق هذه الوسائل سنخلق دعامة قوية لحماية سلامة اللغة العربية وأمنها، ومن ثمّة الحفاظ على اللغة الرسمية الوطنية وتوحيد أفراد المجتمع الواحد حول لغة واحدة وثقافة وحضارة واحدة مشتركة، وهي كالتالي:

أ-السّياسة اللّغويّة الموحدّة: إنّ العرب في هذا القرن أخفقوا في تحقيق الوحدة الوطنيّة في المجال السّياسي والاقتصادي أو الوقوف في القضايا المصريّة، فينبغي لهم الحفاظ على وحدة لسانهم بلغتهم، ويعملوا جاهدين على إثراء القاموس اللّغوي المتخصّص بلغتهم ويوحّدوا المصطلحات العلميّة والثّقافيّة .

ب-العمل الجاد لتعريب التّعليم والعلوم المختلفة وتدرّيسها في مراحل التّعليم قبل الجامعة ثم المراحل العليا: فاللّغة العربيّة صالحة في العصور والأمكنة، ففي الرّمن الماضي استوعبت التّغيير والجديد فيها، ففي العصر الإسلامي استوعبت التّغييرات والمصطلحات الإسلاميّة، وبعدها في العصرين الأموي والعبّاسي استوعبت التّجمات والعلوم اليونانيّة وغيرها.

ج-المصطلح-وضعه وتوحيده: إنّ تعريب المصطلحات العربيّة وتوحيدها سيحافظ على الأمن اللّغوي العربي، وذلك بإسهام التّخطيط اللّغوي.

د-اللغة ومناهج الدّراسة: تحتاج إلى تخطيط لغوي وتنسيق بين المؤسّسات اللّغويّة والجامعيّة ووزارات التّربيّة ومؤسّسات المنظّمة العربيّة للتّربيّة والثّقافة والعلوم، والإفادة من كل وسائل الإعلام المختلفة في إيصال المعلومة المقروءة والمسموعة أو المرئيّة يكون بها التّعليم بلغة فصيحة. (غازي، ص 86)

وفي الأخير نرجو أن يسهم هذا المقال في جذب الباحثين إلى التّعمق في مثل هذه القضايا ولفت النّظر إلى أهميّة الحفاظ على الأمن الوطني ووحدته وذلك بالحفاظ على الهويّة الثّقافيّة العربيّة والإسلاميّة، وإلى اتّخاذ خطوات فعالة ورسميّة للحفاظ عليها. في ظل التّغييرات المتسارعة والمتلاحقة التي تجتاح العالم.

ولله الحمد أولاً وآخراً.

قائمة المراجع:

- بلعيد، صالح حمّوش (2014)، الأمن اللساني، دور التّعليم والإعلام في تحقيق أمن اللّغة العربيّة المملكة العربيّة السّعوديّة، الرّياض، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز لخدمة اللّغة العربيّة، 9-2014/09/11.
- بلعيد، صالح (2008)، المواطنة اللغويّة، الجزائر، دارهومه.
- بلعيد، صالح (1999)، في المسألة الأمازيغيّة، الجزائر، دارهومه.
- جرموني، سعاد. جنّاد (2018)، الأمن واللاأمن اللغويان، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماستر، الجزائر كليّة الآداب، جامعة عبد الرّحمان ميرة بجاية، 2017-2018م.
- جناحي، حبيب (2002). العولة والفكر العربي المعاصر، مصر، القاهرة دار الشّروق.
- ابن جني، أبي الفتح عثمان، النّجار محمّد علي، الخصائص، مصر، دار الكتب العلميّة.
- حسّان، تمام (2001). اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، مطبعة النّجاح الجديدة مصر عالم الكتب.
- سعيد، محمود شاكر (2014)، الأمن اللّغوي ودور جامعة الأمير نايف للعلوم الأمنيّة في تعزيزه الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز لخدمة اللّغة العربيّة، 9-2014/09/11.
- الشّوكاني، محمّد بن علي. تحقيق: عبد الله يحي السّريبي (1998)، أدب الطلب ومنتهى الأدب، دار ابن حزم، ط1، لبنان-بيروت.
- الصّلاّبي، علي محمّد علي بصير (2001)، المؤمنون بفقّه النّصر والتّمكن في القرآن الكريم، مكتبة الصّحابة، ط1، الشّارقة، الإمارات، مكتبة التّابعين، مصر القاهرة.
- عاشور، الرّهاء. إشكاليّة الهوية اللغويّة في عصر العولة -اللّغة العربيّة أنموذجاً- دار الهدى للنشر والتّوزيع.
- عبد العزيز العاشوري، مقال اللّغة العربيّة والهويّة الثّقافيّة وتجارب التّعريب، مجلّة المستقبل العربي بيروت لبنان السّنة الرّابعة عدد 27 ماي 1981 ص 22.
- عيسى، إسلام فاروق، (2010)، التّعصّب وثقافة العصر، مجلّة مركز دراسات الكوفة، العدد: 19 ص. 69-85، 17ص.
- غازي زاهد، زهير (2000). العربيّة والأمن اللغوي، الأردن، مؤسّسة الوراق للنشر والتّوزيع.
- فارس، أحمد (1979)، تحقيق: عبد السّلام هارون، مقاييس اللّغة، دار الفكر.
- قنفذ، نورة. الإشكال الهوياتي اللغوي الجزائري. أو إشكاليّة أزمة الانتماء مجلّة الآداب، المجلد 9 العدد 16، ص 276-288. ص 13.
- كامل، عبد الرّحمان عبد الرّحمان محمود (2002)، تنميّة الأدب كمدخل لتعليم اللّغة العربيّة، مصر منشورات كليّة التّربيّة في الفيوم - جامعة القاهرة.

- كورت، نورلله، أبو الهيجاء (2015). اللغة العربيّة نشأتها ومكانتها في الإسلام وأسباب بقائها، مجلّة كليّة الشريعة في جامعة بنغول، العدد رقم 6، ص 125-170 46 ص.
- مبارك، زكي (1979). نحو وعي لغوي، لبنان-بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن منظور، جمال الدّين. (1992) لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط 03.
- نورة قنفذ، مقال الإشكال الهواياتي اللغوي الجزائري.. أو إشكالية أزمة الانتماء مجلّة.
- وهيبة، تباي (2010-2011)، الأمن المتوسّطي في استراتيجية الحلف الأطلسي بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير، كليّة الحقوق، جامعة الحاج لخضر باتنة.

التوازي النحوي في شعر ابن الرومي (دراسة وصفية تحليلية)



Grammatical Parallels in Ibn Roumi's Poetry: (Descriptive and analytical study)

أ. هشام زميت¹

د. مولود بغوره²

تاريخ الاستلام: 04-11-2019 / تاريخ القبول: 28-06-2020

ملخص: تدور بنية التوازي النحوي في شعر ابن الرومي حول التراكيب الداخلية التي تربط الوحدات اللغوية في تأليف الجمل والألفاظ، والقضايا المشتركة بين النحو فباديء ذي بدء كان ابن الرومي يستعمل التوازي النحوي في فاتحة القول. ونهاية الشطر الأول. في صدر الشطر الثاني. وفي تضاعيف القول أو في آخره.

إنّ دراستنا لبنية التوازي النحوي في شعر ابن الرومي تدور حول جملة وألفاظه وتراكيبه وتتناول القضايا المشتركة بين النحو والبلاغة، ومعرفة الموسيقى المتولدة من الحروف والألفاظ والتراكيب (الموسيقى الداخلية).

أما المنهج الذي تمّ اعتماده في هذه الدراسة فإحصائي من جهة؛ يتعقب التوازي النحوي في شعره، ولكنه تحليلي وصفي من جهة أخرى، يحاول أن يبرز مستواه الفني في بناء هذا الشعر.

الكلمات المفتاحية: التوازي؛ النحو؛ ابن الرومي؛ الشعر؛ الإحصاء.

¹ ج-برج بوعريج - zemmit01@gmail.com (المؤلف المرسل)

² ج. الجزائر 2 mbeghoura@hotmail.fr

Abstract :The structure of grammatical parallelism in Ibn al-Rumi's poetry revolves around the internal structures that connect linguistic units in the composition of sentences and words, and the common issues between grammar. In the chest of the second half.

Our study of the structure of grammatical parallelism in Ibn al-Roumi's poetry revolves around his sentences, words, and compositions.

The methodology adopted in this study is statistician on the one hand; it follows the grammatical parallelism in his poetry, but it is analytical and descriptive on the other hand trying to highlight his artistic level in building this poetry.

Keywords: parallelism, grammar, son of Rumi, poetry statistics.

مقدّمة: إذا كان علم الأصوات يهتمّ بدراسة الصّوت اللغوي باعتباره المادّة المكوّنة للوحدات الصّرفيّة والكلمات، وكان علم الصّرف يهتمّ بدراسة الوحدات اللغويّة التي تتشكّل منها التّراكيب، فإنّ علم التّراكيب النّحويّة هو دراسة العلاقات الدّاخلية التي تربط الوحدات اللغويّة، والطّرق المعتمدة عليها في تأليف الجمل والتّراكيب.¹

ويعتبر علم التّراكيب أساس الدّراسات اللغويّة ذلك لأنّه " قلب الأنظمة اللغويّة ومحصّلتها النّهائيّة فهو الذي يصل بين الأصوات والدّلالات، ولكن ينبغي أن نلاحظ أنّ اللغات لا تجري على منوال واحد في تركيب الفونيمات للتعبير عن المعنى أو بعبارة أخرى إنّ تركيب الألفاظ في صورة جمل بسيطة أو معقّدة لا تجري على نظام واحد في كلّ اللغات إذ لكلّ لغة طريقتها الخاصّة في نظم الكلام "².

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ علماءنا القدامى قد ميّزوا بين كلّ من الجملة والكلام فالجملة هي مصطلح يدلّ على وجود علاقة إسناديّة بين اسمين أو اسم وفعل، ولم يشترط علماء النّحو فيها أن تدلّ على معنى يحسن السّكوت عليه في حين أنّهم جعلوا الكلام، القول المفيد بالقصد أي مادّل على معنى يحسن السّكوت عليه، وبناء على ذلك فإنّ الجملة أعمّ من الكلام، ومن الجمل التي لا يتم بها الفائدة في العربيّة جمل الشّروط والصّلة وغيرها.³

"والجملة في اللغة العربيّة الفصحى نوعان: اسميّة وفعليّة. فالجملة الاسميّة موضوعة للإخبار بثبوت المسند للمسند إليه، بلا دلالة على تجدد أو استمرار، وإذا كان خبرها اسماً فقد يقصد بها الدوام، والاستمرار الثبوتي بمعونة القرائن، وإذا كان خبرها مضارعاً.. (جملة فعليّة فعلها مضارع) فقد يفيد استمراراً تجديدياً إذا لم يوجد داع إلى الدوام، فليس كلّ جملة اسميّة مفيدة للدوام فإنّ (زيد قائم) يفيد تجدد القيام (دوامه)."⁴

"والجملة الفعلية موضوعة لبيان علاقة الإسناد مع دلالة زمنيّة على حدث في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وتشير إلى تجدد سابق أو حاضر كما تشير إلى استمرار دون تجدد."⁵

وتنقسم الجمل العربيّة بحسب وظيفتها إلى نوعين: خبريّة وإنشائيّة، فالخبريّة تشمل الاسميّة والفعليّة المضارعة في حالات الإثبات والنفي والتوكيد، والإنشائيّة تشمل الطّلب وما يتضمّن منه من أمر ونهي واستفهام ودعاء وعرض وتخصيص وتميّي ورجاء وتشمل الشّروط ما كان منه امتناعياً وما كان إمكانيّاً، وتشمل الإفصاح وما يدخل فيه من تعجب أو مدح أو ذمّ.... إلخ"⁶.

وتنقسم الجملة من حيث التركيب والبناء إلى جمل تتّصف بالتوازي Parataxe وجمل تتّصف بالتركيب Hypotaxe⁷.

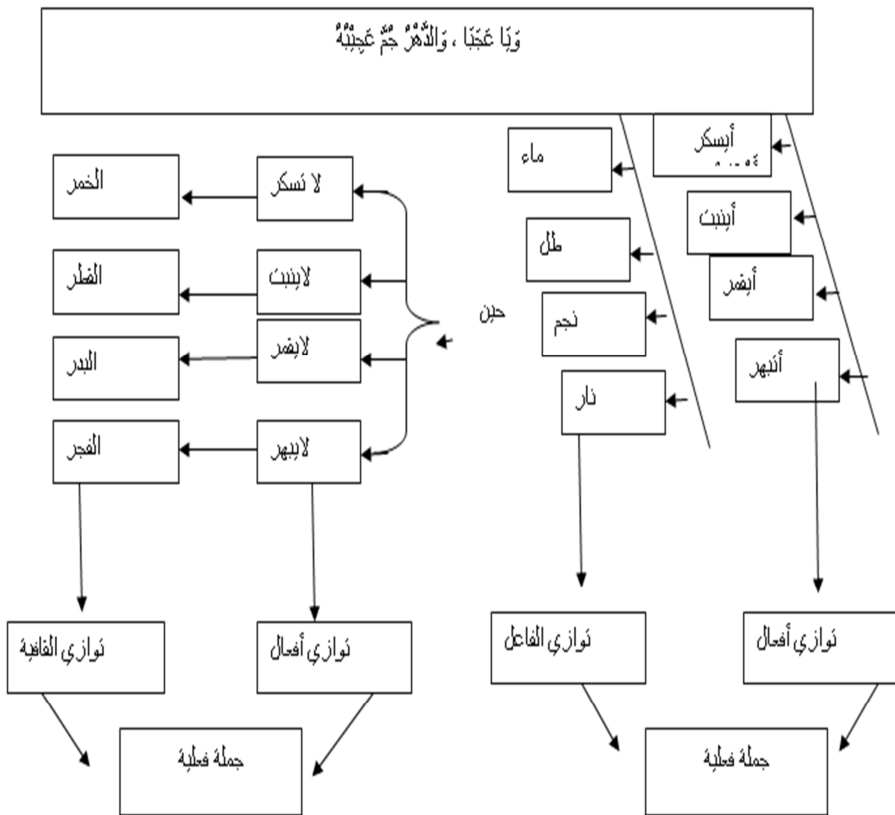
ومن أهم العناصر المكوّنة للتوازي، " تلك البنى المتكئة على التركيب النحوي لأنها تعين على تحديد السمات النحوية الأساسية في اللغة وأنظمتها، وتعين على فهم أبعادها الدلالية"⁸.

ولا تقتصر وظيفة التوازي على الناحية الجمالية، أو الإيقاع والزنة الموسيقية «وإنما هناك تكرار على مستوى التركيب النحوي أو الصرفي، يؤدي إلى التوازي الذي يمنح النص بعدا إيحائيا يسعى إلى تعميق الفكرة، كما يقوم التوازي أيضا على تكرار الفكرة التي توفّر انتشاراً إيقاعياً أو يشكل أسلوباً غنائياً"⁹ ويؤكد تلك المقولات السابقة ما أشار إليه موسى ربابعة بقوله: " ولكن وظيفة التوازي لاتظلّ مقتصرة على القيمة الصوتية الناتجة، وإنما تتعدى ذلك إلى المعنى"¹⁰ وبعد هذه التوطئة الموجزة سنورد أمثلة عن ظاهرة التوازي النحوي، ونتوقف عند دلالات تلك التكرارات المتوازية وما تؤدّيه من طاقات إيحائية تنسجم مع طبيعة الغرض الشعري ومن ذلك قول شاعرنا ابن الرومي:

وَيَا عَجَبًا، وَالذَّهْرُ جَمَّ عَجِيْبُهُ	أَيَسْكُرُمَاءُ حِينَ لَا تُسْكُرُ الْخَمْرُ؟ ¹¹
وَيَا عَجَبًا، وَالذَّهْرُ جَمَّ عَجِيْبُهُ	أَيَنْبَتُ ظَلُّ حِينَ لَا يَنْبَتُ الْقَطْرُ؟
وَيَا عَجَبًا، وَالذَّهْرُ جَمَّ عَجِيْبُهُ	أَيَقْمُرُ نَجْمٌ حِينَ لَا يَقْمُرُ الْبَدْرُ؟
وَيَا عَجَبًا، وَالذَّهْرُ جَمَّ عَجِيْبُهُ	أَتَبْهَرُنَا رِحِينَ لَا يُبْهَرُ الْفَجْرُ؟

إنّ الملاحظ لهذه الأبيات يرى بوضوح تكرار الشاعر لصدر البيت (4) مرّات ليحدث بذلك تعادلا وتوازنا نحويًا بين صدر البيت وعجزه بصيغة منتظمة وينسج عجز البيت بطريقة متوازية من خلال تكرار الأفعال المضارعة المقترنة بهمزة الاستفهام دلالة واضحة على تعدّي الفعل المضارع إلى الفاعل (أَيَسْكُرُ، أَيْنَبْتُ، أَيَقْمُرُ أَتَبْهَرُ) ثم كرر الفاعل أربع مرات متوازية (مَاءٌ، ظَلُّ، نَجْمٌ، نَارٌ). ثم كرر الجملة الفعلية بعدما فصل بينها وبين الجملة الأولى بصرف زمان (حين). وقد أسهم هذا التوازي في زخرفة الأبيات السابقة، لأنّ التراكيب النحوية جاءت ذات طابع جمالي تأثري إلى جانب طبيعتها المعنوية و-
العلاقية)¹².

كما زاد الأبيات جمالا استعمال الشاعر لحرف النداء المقتران بالواو ليزيد من قوة صيحته وتعجبه ودهشته من أشياء قد يبدو حدوثها مستحيلا بالنسبة له يتخلله ذلك الزخم الهائل من الاستفهامات المتتالية والمتتابعة التي تبعث على الإجابة عنها إذا كيف يسكر الماء حينما لاتسكر الخمرة وكيف ينبت الزرع والنبات بدون ماء إلخ حقيقة تبدو الاستفهامات واضحة الإجابة ولا تحتاج إلى تفكير معمق وذلك من خلال ربط السبب بالنتيجة الحتمية فالماء سبب في وجود النبات ووجود القمر سبب حتمي في إضاءة النجوم وفقدان الأول سبب في فقدان الثاني هذا من جهة ومن جهة أخرى يبدو أن الشاعر متأثر بالقرآن الكريم وذلك لاستعماله مصطلحات توجد في الكتاب الكريم (ظُلُّ، الفَجْرُ الخَمْرُ نَجْمٌ، القمر) فهو يريد من خلال هذا أن يؤكد على بعض الحقائق التي تلازم البشر في حياتهم وحتى تتضح اللوحة الرائعة المتوازية والمتعادلة لفظا وتفصيلا نرسم الشكل التالي:



فعل مضارع + فاعل لاحرف نفي فعل مضارع + فاعل

إنّ المتأمل في ديوان ابن الرّومي ينبهر بشعره الذي يشكّل لوحات فنية جميلة أساسها التّكرار الفنّي والتّوازي النّحوي، والتّقابل والتّمائل والثّنائيات التي تبعث في القصائد موسيقى معبرة، فهذا التّعجب، إذن، صرخة صادرة من أعماق الشّاعر تنتقل أصداؤها إلى المتلقّي فيعجب لعجبه ويتألم لألمه. ومن هذه اللّوحات الأبيات التّالية:

أعيذ النّفس باللّهِ	فإنّي أسد الهصر ¹³
أعيذ النّفس باللّهِ	فإنّي جابر الكسر
أعيذ النّفس باللّهِ	فإنّي علم السّفَر
أعيذ النّفس باللّهِ	فإنّي أوحد العصر

بني التّوازي النّحوي في هذه الأبيات من (فعل مضارع + فاعل (ضمير مستتر) + مفعول به + جار ومجرور) في صدر كلّ بيت شعري محدثا بذلك توازيا نحويا فالمتتاليات تتوازن وتتماثل خاصّة من خلال تكرار القافية كما جاء عجز البيت متوازيا من النّاحية النّحويّة فتكررت (إنّ واسمها وخبرها ثم المضاف إليه). فأسهم هذا الالتزام في البنية النّحويّة المشتركة في ترابط الأبيات الشّعريّة وتماسكها فخلق انسجاما خلايا تأنس له النّفس وتستسيغه الأذن.

كما أنّ المتواليات تتوازي في مواقع متوازنة، لأدائها الوظائف النّحويّة نفسها فاعتمدت المتواليات: الأولى على الفعل المضارع. "أعيذ" والفاعل ضمير مستتر تقديره "أنا" والمتواليّة الثّالثة مفعول به "النّفس" والمتواليّة الرّابعة ذكر متعلّق الفعل من الجار والمجرور. "بالله" أمّا المتواليّة الخامسة فجاء التّوازي فيها مركّب من إنّ واسمها على شكل ضمير متّصل "إنّي" وجاء الخبر وهو المتوالي السّادس مفردا "أسد، جابر علم أوحد) أمّا المتوالي السّابع جاء مضاف إليه " (الهصر، الكسر السّفَر العصر).

فالملاحظ أنّ هذا التّوازي والتّمائل المتوالي في الأبيات هو تماثل تام جاء ليضفي على القصيدة توكيدا نحويا من خلال تكرار الفعل بلفظه مع تكرار حرف التّوكيد إنّ ويشيع في القصيدة جرسا موسيقيا يصل من خلاله ابن الرّومي إلى عاطفة المتلقّي واستند في هذا على

تكرار حرف العطف " الفاء " للربط بين التراكيب وتماسكها لبناء وحدة الأبيات ووحدة المعنى.

ويعمد ابن الرومي إلى تكرار جملة بعينها، لإشاعة لون عاطفي يقوي الصورة التي بنيت عليها القصيدة، ونقف عند هذه الأبيات التي يعبر فيها شاعرنا عن حسرته وحرز وتفجعه على البصرة:

لَهْفَ نَفْسِي عَلَيْكَ أَيَّتْهَا الْبَصْرَ	رَةَ لَهْفًا كَمَثَلِ لَهَبِ الضَّرَامِ ¹⁴
لَهْفَ نَفْسِي عَلَيْكَ يَا مَعْدَنَ الْخَدِ	رَاتٍ لَهْفًا يَعْضُّنِي إِبْهَامِي
لَهْفَ نَفْسِي عَلَيْكَ يَا قَبَّةَ الْإِسْ	لَامٍ لَهْفًا يَطْوِلُ مِنْهُ غَرَامِي
لَهْفَ نَفْسِي عَلَيْكَ يَا فَرْضَةَ الْبَلَدِ	دَانَ لَهْفًا يَبْقَى عَلَى الْأَعْوَامِ
لَهْفَ نَفْسِي لَجْمَعِكَ الْمَتْفَانِي	لَهْفَ نَفْسِي لِعَزْكَ الْمَسْتَضَامِ

واضح من خلال هذه الأبيات أن ابن الرومي يتجرع غصص الحسرات المرّة ويحسّ بالسقم والعلّة في مرثية أقل ما يقال عنها أنها سيل من الزفّرات والأنين الموجه، وقد أسهمت حروف المدّ في التشكيل الموسيقي الذي جلبه حرف الروي " الميم " والقافية لتظهر الموسيقى الممتدة لحرز المنبعث من نفسه وقلبه.

وقد جعل شاعرنا جملة (لهف نفسي عليك....) نقطة الارتكاز في التوازي وبهذا " تكتسب مثل هذه الصيغ والتعابير التي تبرز بشكل واضح في النفس أهميّة خاصّة ويصبح تكرارها ليس ظاهرة عابرة، أو توقيعاً موسيقياً رتيباً، وإنما تشكيلاً فنياً يكشف عن بناء القصيدة من الناحية الفنية، وهذا ما يجعلنا نأخذ بالاعتبار الجانب الدلالي الذي تحمله في طياتها"¹⁵.

ويبرز التوازي الأفقي الجزئي بين التراكيب في شعر شاعرنا من خلال قوله:

نَوَلْتُ وَهِيَ مَنِيعٌ نَبْلُهَا وَسَرْتُ وَهِيَ قَطِيعُ الْخَطُورُودِ¹⁶

حيث إنّ صدر الشّطر الثّاني يماثل صدر الشّطر الأوّل، فكلّ منهما يشتمل على:

الشّطر الأوّل	الشّطر الثّاني
فعل ماضي	فعل ماضي
(نوّلت)	(سرت)
الفاعل ضمير مستتر تقديره (هي)	الفاعل ضمير مستتر تقديره (هي)
واو (الحال)	واو (الحال)
هي (مبتدأ)	هي (مبتدأ)
منيع (خبر مفرد)	قطيع (خبر مفرد)

وعلى الرّغم من اختلاف المعنيتين فإنّهما غير متضادين بشكل واضح ويتعاون المعنيان في البيت من أجل توضيح محاسن أخلاقيّة.

ويستند شاعرنا في التّوازي النّحوي على ركني الجملة الاسميّة (المبتدأ والخبر) ويجعلها متماثلة في مكوناتها متباينة في معانيها حسنة السّبك رائعة الصّبيغ في مواقع وحداتها اللّغويّة، ومن أنماط توازي الجملة الاسميّة في الدّيوان قول الشّاعر:

نَظِيْفُ السَّرْعِ غَيِّنْ يَخْلُو جَمِيْلُ الْجَهْرِ حُلُوْجِيْنَ يَبْدُو¹⁷

واضح من ظاهر الأبيات أنّ الشّاعر في مقام المدح وذلك من خلال الألفاظ التي اختارها بعناية في هذا البيت من (النّظافة والعفة والحلاوة والجمال) وأردفها بتردد بعض أصوات الحلق (ح - هـ - خ - ع) وبعض الأصوات الشّفويّة (ب - م) فتظافر حيز الحلق والشّفة على أداء مقصود واحد. على أنّ ما يثير الانتباه هو هذا التّكرار المتّصل الذي شكّله التّركيب النّحوي المتنامي ليساوق حالة الشّاعر النّفسيّة: وهو:

مبتدأ + مضاف إليه = نَظِيْفُ السَّر

مبتدأ + مضاف إليه = جَمِيْلُ الْجَهْرِ

فعل مضارع = يَخْلُو

فعل مضارع = يَبْدُو

الفاعل ضمير مستتر تقديره (هو)

الفاعل ضمير مستتر تقديره (هو)

الخبر جملة فعلية (يخلو)

الخبر جملة فعلية (يبدو)

فكرر المبتدأ بطريقة متوازية ليزيد التماثل والتماسك بين الشطرين فالزيادة في مبنى الجملة تؤكد زيادة في معناها وجاء الخبر جملة فعلية ليدل على استمرار الحكم على الممدوح " فالجملة لا تدل على حدوث أو ثبوت ولكن الذي يدل على الحدوث أو الثبوت ما فيها من اسم أو فعل " .¹⁸ ولو " كانت الجملة هي التي تدل على الثبوت أو الحدوث لم يكن هناك فرق بين قولنا (محمد منطلق) و(محمد ينطلق) و(محمد انطلق). إذ كل هذه الجمل اسمية " ¹⁹.

كما أن الملاحظ لهذا البيت يجد أن ألفاظ الفصل الأول متوازية ومتماثلة مع ألفاظ الفصل الثاني كما أنه يوجد تضاد بين السر والجهر وتطابق بين العف والحلو وتصريح وتقفية بين (يخلو ويبدو) فإن الشاعر جعل ألفاظ السطر الأول مساوية لألفاظ السطر الثاني وزنًا وقافيةً، وزينها بعقد من المحسنات البديعية ليجعل في الكلام حلاوة وعليه طلاوة بسبب اعتدال ألفاظه وحسن معانيه " وإذا كانت مقاطع الكلام معتدلة وقعت من النفس موقع الاستحسان، وهذا لامرأ فيه لوضوحه " ²⁰.

ويتحفنا ابن الرومي بهذه اللوحة الفنية والتكرارات النحوية المتوازية وما تؤديه من طاقات إيحائية تنسجم مع طبيعة الغرض الشعري فيقول:

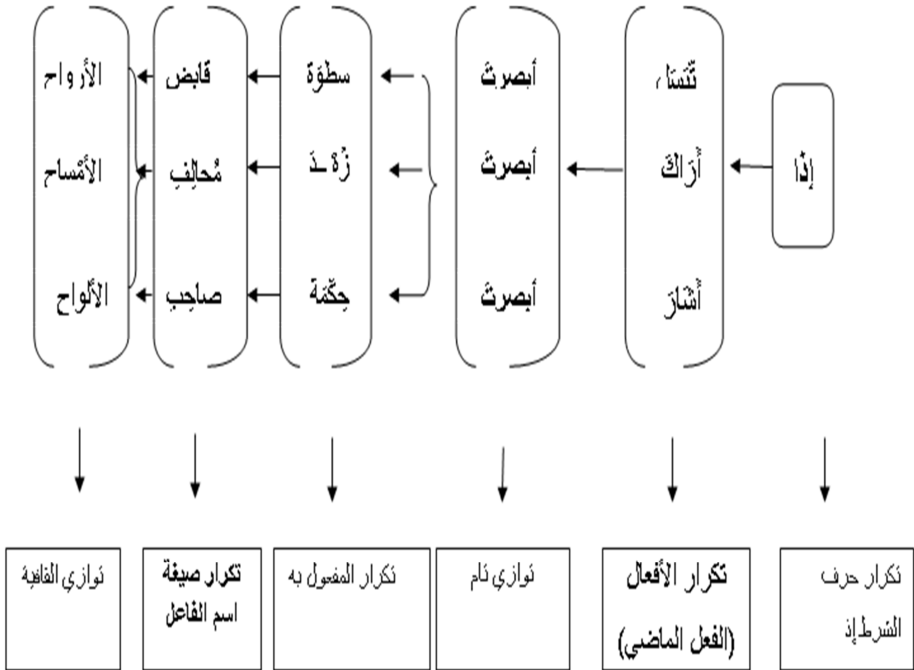
فإذا تبسّل للعدا في مَاقِطٍ	أبصرت سَطْوَةَ قابِضِ الأرواح ²¹
وإذا أراك نَدَاهُ يَوْمًا زَهْدَهُ	أبصرت زُهْدَ مُحَالِفِ الأُمستاحِ
وإذا أشار أو ارتأى في حُطَّة	أبصرت جِكمَةَ صاحبِ الألواحِ

تُشكّل منظومة التوازي بعدا إيقاعيا من خلال تكرار أداة الشرط (إذا) مقترنة بالواو والفعل الماضي (أبصرت) جواب للشرط، حيث يتشابه الطرفان فكل منهما اشتمل على بنية الشرط في صدر البيت وجواب الشرط في العجز وغاية التكرار تبرز من خلال اللفظة المكررة (أبصرت) فالملتقي يرى بوضوح علاقة الأفعال الماضية والأسماء الواضحة، تبسّل / نداء / أشار / بجواب الشرط (أبصرت....)

فالشخص المتبسّل يدلّ على كره منظره وبشاعته فهو يشبهه في ذلك قابض الأرواح الذي يخاف منه النَّاس عكس ذلك النَّدي الذي يحمل صفات الجود والسَّخاء والكرم ثم جاء بالفعل أشار الذي يحمل معنى المشورة ليربطها بصاحب الحكمة ثاقب الرّأي مشبها إياه بصاحب الألواح وهو موسى عليه السّلام.

هذا هو ابن الرّومي يفرغ المعاني في قالب الألفاظ بروعة سبك وبجودة صبغ ليكون التّكرار لفائدة وغاية يريد أن تصل إلى المتلقّي كما أنّ إلحاحه على تكرار (إذا) وهي أداة شرط أفادت معنى الجزاء، والدليل على ذلك وقوع الفعل بعدها " واعلم أنّه لا يقع بعد "إذا" التي للجزاء إلاّ الفعل لأنّ الجزاء لا يكون إلاّ بالفعل"²²

كما أنّ العين تلمح ماخلفته القافية من بعد موسيقي في الألواح /الأرواح/الأجباح فهذا التّوازن جاء تعبيراً صادقاً عن رؤية الشّاعر ومشاعره اتجاه "بن أحمد عيسى الشّيخ" عبّر عنه بالتّكرار والتّوازي والشّكل الأتي يظهر صورة التّوازي الحاصل في الأبيات السابقة.



وشاعرنا ابن الرومي شاعر فياض، تصيبه الكبرة، ونفسه نفس شاعر يصبو فيذكر الشباب عند كل عزوف عنه من غانية، وعند كل هوان لعتابه على حسناء، ثم لدى كل روضة غناء كانت لشبابه مغنى، وكل جدول ماء كان شريكا لشبابه في اطراد الأمل بل عند كل صبا كان له عند هبوبها نديم صبوة، وكل برق يلمع وحمامة تسجع.. أي لا ينسى شبابه وكيف ينسى، وهو به يستضيء في حلقة تسبق جدران رمسه إلى قدميه؟ إن الشباب وإن رحل شمس تطل على الشيخ من وراء الغمام:

يقول من قصيدته يتذكر الشباب:

أبكي الشبابَ لنفْسِ كان يُسْعِفُها بكل ما حاولته من ملاءمها²³
أبكي الشبابَ لآمالٍ فُجِعْتُ بها كانت لنفسي أنساً في معانيها
أبكي الشبابَ لنفْسِ لا ترى خلفاً منه ولا عوضاً مذ كان يُرضيها
أبكي الشبابَ لعينٍ كلَّ ناظرها بعد الثقوب وحوار القصدِ هاديها
أبكي الشبابَ لأذنٍ كان مَسَعها وقد يُجابُ على بعدِ مناديها
أبكي الشبابَ لكفٍّ مُنَّ أعدها وقد تَرُدُّ وتلوي كفَّ لاويها

فالملاحظ لهذه الأبيات يرى بوضوح تكرار صيغة (أبكي) ست مرات في الزمن الماضي بطريقة متوازية ومنظمة يقابله تواز آخر في تكرار القافية بطريقة قلقة مضطربة تشبه حركة الحروف، إذ كرر (يها) في نهاية كل كلمة في القافية وما يلفت انتباهنا هنا هو تكرار حروف الشيب والشباب حيث كرر لفظة الشباب (6) مرات في حرقه وجد ولوعة حنين وفقد، حتى لا يكاد القارئ يقنع بقصيدته بأقل ما قدمته بين يديه فجاء هذا التوازي التكراري أصدق اتصالاً بأعماق الوجدان، والصق أصالة ببلاغة العبارة ولهذا كان اهتراننا لروعته.

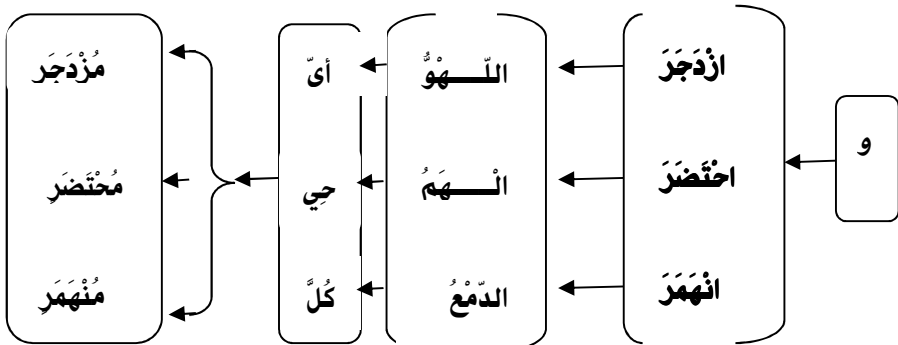
ويظهر ابن الرومي براعته وفنّه في أبياته التي يكثر فيها من التكرارات المتوازية فيقول:

تبثّل العود عند فقدكم وازدجر اللهوكلّ مزدجر²⁴
وغاب عن السرور بعدكم واحتضر الهم حين محتضر
وغاض ماء النعيم يتبعكم وانهمر الدمع كلّ منهمر

فمن النظرة الأولى يدرك المتلقي هذه الروعة في نسج هذه الأبيات التي يمكن تحويلها إلى نص نثري بالشكل التالي:

تبتل العود عند فقدكم، وزدجر اللهو كلّ مزدجر، وغاب عن السرور بعدكم، واحتضر اللهم حين محتضر، وغاض ماء النعيم يتبعكم، وانهمر الدمع كلّ منهمر.

وملاحظ لهذه الأبيات يجد أنّ التوازي بني على أساس التماثل بين الأفعال وذلك في دلالتها على الزمن الماضي، إذ تدلّ هذه الأفعال على زمن مضى وانقضى قبل زمن التكلّم. فالمتواليات تتماثل في مواقع متقابلة في علاقتها بالفاعل سواء كان ضميراً متصلاً أم منفصلاً، كما تتماثل في مواقع متوازنة لأدائها الوظائف النحوية نفسها فاعتمدت المتواليات على الفعل الماضي (تبتل، ازدجر، غاب، احتضر غاض انهمر) التي تدلّ على وقوع الحدث، كما أدى تكرار الجملة الفعلية على المستوى النحوي وظيفة مهمة لخدمة التماسك النصّي فجاء التوازي خادماً للدلالة. كما تجدر الإشارة في هذه الأبيات إلى توحيد الفاعل إذ جاء اسماً صريحاً واضحاً (العود، اللهو اللهم، ماء، الدمع) باستثناء الفعل "غاب" حيث جاء الفاعل ضميراً مستتراً تقديره "هو" وقد يعود سبب ذلك إلى دلالة الفعل الذي يحمل معنى الخفاء والغياب، وقد يوحي لنا هذا التّوحد للفاعل لخلق التماثل بين الأفعال ويجعل من الخطاب الأدبي نصّاً واحداً متصلاً ومنسجماً بين وحداته الصوتية والنحوية والبلاغية واستند شاعرنا في هذا التوازي على تكرار حرف العطف (الواو) وذلك للربط بين التراكيب وتماسكها ذلك أنّ وحدة البناء تؤدي بالضرورة إلى وحدة المعنى والملفت للنظر في هذه الأبيات هو ذلك



التوازي الجلي في الشطر الثاني من الأبيات حيث جاءت حسنة النظم جميلة المقاطع والنظم روحه الإيقاع والوزن لاريب، وأي مستمع متذوق للشعر يحس في هذا الكلام المنظوم جمالاً خاصاً ويتضح لنا هذا من خلال هذه اللوحة الفنيّة الجميلة.

لايقف ابن الرّومي عند هذا الحد من خلق هذا الجو الفنّي الذي يكاد ينتشر في كلّ قصيدة من قصائده الشعريّة ولعلّ هذا المثال أبرز دليل على قولنا هذا وذلك لما يحمله من تعادلات وتقابلات وتمائلات لفظيّة متوازنة متوازيّة في قوله:

وَأَسْدُدُ بِهِ خَلِّي وَلَمَّا انْتَهَكَ وَأَزْحُ بِهِ عَلَّي وَلَمَّا أَفْتَضِحُ²⁵

والآن فلنبحث عن التّركيب النّحوي والبلاغي لهذا البيت:

فالتّركيب النّحوي هو:

1- فعل + فاعل (ضمير مستتر) + جار ومجرور + مفعول به + حرف جزم + فعل مضارع.

2- فعل + فاعل (ضمير مستتر) + جار ومجرور + مفعول به + حرف جزم + فعل مضارع.

فالتّركيبان متساويان من حيث البناء النّحوي فالتّأليف بين (1) و(2) مكوّن من العناصر النّحويّة نفسها دون زيادة أو نقصان، وكلاً من الفعل (أسدّد، أزح) من أفعال الحركة و"التّغير".

فالشّطران متشابهان على مستوى التّركيب النّحوي، ف:

أسدّد = أزح

به = به

خَلِّي = عَلَّي

وَ = وَ

لَمَّا = لَمَّا

انْتَهَكَ = أَفْتَضِحُ

كما استند التّوازي النّحوي على تناسق حرف العطف (الواو) وجاء هذا التّناسق في بداية الصّدر وبداية العجز للربط بين المتواليات وتماسكها وتوحيد الفاعل إذ جاء ضمير

مستتر تقديره (أنت) وذلك للاشتراك في خطاب واحد وخلق الوحدة النصّية في الأبيات الشعريّة ممّا أدى إلى تماسك البيت الشعري وانسجامه .

ونظرا لكثرة ظاهرة التّوازي النّحوي في شعر ابن الرّومي أحببنا أن نفرد جدولا يبيانا إحصائيا يبين مدى تكرار هذه الظاهرة في شعره من خلال الجدول الاحصائي التالي²⁶:

رقم الصّفحة	رقم البيت في الصّفحة	طبيعة البداية
62	2	تطابق الوظيفة النّحويّة
64	4	تطابق كلمات البداية
76	3-2	تطابق الوظيفة النّحويّة
78	4	تطابق الوظيفة النّحويّة
79	3-2	تطابق الوظيفة النّحويّة
81	25-24	تطابق الوظيفة النّحويّة
92	200-199	تطابق الوظيفة النّحويّة
94	4-3-2	تطابق كلمات البداية
100	7-6-5	تطابق الوظيفة النّحويّة
	14-13	تطابق كلمات البداية
108	10-9	تشابه الصّيغ
	18-17-16	تشابه الصّيغ
109	1	تطابق الوظيفة النّحويّة
112	4-3	تشابه الصّيغ
123	2-1	تطابق الوظيفة النّحويّة
127	3	تطابق الوظيفة النّحويّة
132	1	تطابق الوظيفة النّحويّة

تطابق كلمات البداية	8-7-6	136
تطابق كلمات البداية	33-32-31	140
تطابق كلمات البداية	3-2	146
تطابق الوظيفة النحوية	6	147
تطابق كلمات البداية	19-18-17	553
تطابق الوظيفة النحوية	68-67-66	556
تطابق الوظيفة النحوية	3	562
تطابق الوظيفة النحوية	23	565
تطابق الوظيفة النحوية	25	
تطابق كلمات البداية	6-5-4	571
تطابق الوظيفة النحوية	183	596
تطابق الوظيفة النحوية	1	604
تطابق كلمات البداية	27	612
تطابق كلمات البداية	41-40-39	617
تطابق كلمات البداية	80	620
تطابق الوظيفة النحوية	83-82	
تطابق كلمات البداية مع تطابق الوظيفة النحوية	31-30	633
تطابق الوظيفة النحوية	26	
تطابق الوظيفة النحوية	6	699
تطابق كلمات البداية نحويًا	11	702
تطابق الوظيفة النحوية	23	708

تطابق كلمات البداية	25	738
تشابه الصّيع وتطابق الوظيفة النّحوية	25-24	743
تطابق كلمات البداية نحوياً	6	752
تشابه الصّيع وتطابق الوظيفة النّحوية	2-1	760
تطابق كلمات البداية	26	764
تطابق الوظيفة النّحوية	6	773
تطابق الوظيفة النّحوية	41-40	775
تطابق الوظيفة النّحوية	64	776
تطابق الوظيفة النّحوية	45-44	801
تطابق الوظيفة النّحوية	120-119-118	905
تطابق الوظيفة النّحوية	125-124	
تشابه الصّيع	6	914
تشابه الصّيع وتطابق الوظيفة النّحوية	12	915
تطابق كلمات البداية	89-88-87	920
تطابق الوظيفة النّحوية	97-96-95-94	
تطابق الوظيفة النّحوية	7	926
تطابق الوظيفة النّحوية	28-27	947
تشابه الصّيع	19	954
تطابق كلمات البداية	25	971

تطابق الوظيفة النحوية	7	972
تشابه الصيغ وتطابق الوظيفة النحوية	9-8	977
تشابه الصيغ وتطابق الوظيفة النحوية	1	978
تطابق الوظيفة النحوية تطابق الوظيفة النحوية	2 11	985
تطابق الوظيفة النحوية	10	991
تشابه الصيغ وتطابق الوظيفة النحوية	1	994
تطابق كلمات البداية	41	999
تطابق كلمات البداية	60	1000
تشابه الصيغ وتطابق الوظيفة النحوية	73	1001
تطابق الوظيفة النحوية	91	1019
تشابه الصيغ وتطابق كلمات البداية	99-98-97	1026
تطابق كلمات البداية	4	1031
تطابق كلمات البداية	12-11	1035
تطابق كلمات البداية نحويًا	134-133-132- 135	1051
تشابه الصيغ وتطابق الوظيفة النحوية	10	1084

تطابق الوظيفة النحوية	27-26-25	1085
تطابق الوظيفة النحوية	35	1086
تطابق الوظيفة النحوية	71-70-69-68	1088
تطابق كلمات البداية وتطابق الوظيفة النحوية	12-11	1095
تطابق كلمات البداية نحوياً	8-7	1109
تطابق كلمات البداية نحوياً	24-23-22-21	1122
تشابه الصيغ وتطابق الوظيفة النحوية	2	1125
تطابق كلمات البداية	29-28-27	1132
تطابق كلمات البداية	19-18-17-16	2644
تطابق كلمات البداية	12-11-10-9-8	2376

• يكشف لنا هذا الجدول كثرة استعمال الشاعر ابن الرّومي لظاهرة التّوازي النّحوي والصّرفي في شعره ممّا يمكننا القول: أنّ شعر ابن الرّومي هو شعر التّوازي بامتياز ويعتبر خاصيّة مهيمنة في شعره ومن الخصائص الأساسيّة للخطاب الشّعري في شعره.

خاتمة:

- استعمال الشّاعر لظاهرة التّوازي في شعره لا تخطئه العين ولا تتصادم عنه الأذن وإن كانت عين وأذن القارئ الهاوي، وما على القارئ إلاّ أن يفتح صفحة من ديوانه حتى يواجه التّوازي الذي يقدّم نفسه بنفسه؛
- أنّ هذا التّوازي يجعل الشّعر على الرّغم من تعدّد أغراضه أحياناً، نمطاً واحداً من البيان، وهذا ما يسمّى عند علماء اللغة المعاصرين بالتماسك النّصي الذي يضيف على الخطاب بعداً فنياً عالياً؛
- أنّ هذه المتوازيات تتكرّر أحياناً بخدافيرها وأحياناً يتكرّر بعض أجزائها ممّا يجعل دلالتها أحياناً تختلف من موضع إلى آخر تبعاً لاختلاف السياقات الواردة فيه؛

• لم يكن التوازي مجرد أشكالاً عابرة أو جامدة ومجردة في شعر ابن الرومي بل كانت تتمحور في صياغاته الشعرية وفق نسق جمالي وتوظيف بلاغي يضاعف من تماسك الخطاب الأدبي.

تعددت مواقع التوازي في شعر ابن الرومي إذ نجد على طرق متعددة في:

1. في فاتحة القول.
2. في نهاية الشطر الأول.
3. في صدر الشطر الثاني.
4. في تضاعيف القول أو في آخره.

مما يدل على أن الشاعر استثمر تقنية التوازي بمختلف تجلياتها وأنواعها؛

• أن ابن الرومي أحسن استخدام اللغة في بناء القصيدة، فكانت لغته سهلة ممتعة واضحة لأهل زمانه، وبأسلوب فذ راح يعتني بالعبارات وينتقي أحسن الكلمات ويلئم بين أجزاء الكلام، مركزاً على صيغ لغوية نحوية كانت أو صرفية تتكرر في ثنايا الخطاب الشعري لأداء الفكرة أداءً سليماً وصياغتها صياغةً صحيحةً مما يكسب النص بعداً إيقاعياً وجوياً موسيقياً جزاء العناية الفائقة في تكرار المشتقات (اسم الفاعل، اسم المفعول، صيغ المبالغة المصدر الميمي، اسم الهيئة، اسم المرة... إلخ) وتكرار أنساق لغوية بعينها في قصائده ومقطوعاته الشعرية؛

• أن بنية التوازي توافقت بشئ جوانبها الصوتية والصرفية والنحوية التركيبية مع ثقافة ابن الرومي وعصره الذي عاش فيه حيث جمع في ديوانه آماله الذاتية وأشواقه النفسانية وتجاربه الحياتية، فكانت أشعاره صورة صادقة لمجتمع وزمانه ونفسيته.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن هشام، الأنصاري. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية: سيدا. بيروت. (1991)، ج 2 ص 490/491.
2. الشّريف الجرجاني. التّعريفات، الدّار التّونسيّة للنّشر. تونس. (1971م) ص 208.
3. محمود فهمي حجازي. علم اللغة بين التّراث والمناهج الحديثة، المكتبة الثّقافيّة. القاهرة. (1970)، ص 73.
4. خليل حلمي. مقدّمة لدراسة علم اللغة، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة. مصر. (1990)، ص 108.
5. موسى رابعة. الشّعْر الجاهلي مقاربات نصّيّة، دار الكندي للنّشر والتّوزيع. الأردن. (2002)، ص 138.
6. سامح الرّواشدة، مغاني النّص، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط1: بيروت. (2006)، ص 151.
7. فاضل صالح السّامرائي. الجملة العربيّة تأليفها وأقسامها، منشورات المجمع العلمي العراقي. بغداد. (1994)، ص 184/185.
8. تامر فاضل مدارات نقديّة في إشكاليّة النّقد والحداثة والإبداع، دار الشّؤون الثّقافيّة. ط1 بغداد. (1987م)، ص 234.
9. أحمد محمّد قدور. مبادئ اللسانيات، دار الفكر. سوريا. (1995) ص 217.
10. أبو البقاء الكفوي. الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمّد المصري، مؤسّسة الرّسالة. ط/ 2 بيروت، لبنان. (1992) نقلا عن محمّد أحمد قدور مبادئ اللسانيات. ص 218.
11. نور الهدى لوشن. مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، المكتبة الجامعيّة الأزريطة. الإسكندريّة، مصر. (2000)، ص 149.
12. محمّد مفتاح. تحليل الخطاب الشّعري، الدّار البيضاء. ط3، المغرب. (1992)، ص 26.
13. أحمد محمّد نحلة. لغة القرآن في جزء عم، دار النّهضة العربيّة. بيروت لبنان. (1981م) ص 258.
14. علي بن محمّد النّحوي الهروي. الأزهيّة في علم الحروف، تحقيق عبد المعين الملوحي. ط1. (1993)، ص 204.

15. ابن الأثير، ضياء الدين نصرالله بن محمد. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد مجي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده نهضة ط1، مصر. (1939/1358)، ج2، ص 279.

16. ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريج. ديوانه، تحقيق حسين نصار، القاهرة: دارالكتب والوثائق القوميّة. (2003-1424) ط3، 6 أجزاء.

المجلات:

1. خليل عودة: المنهج الأسلوب في دراسة النص الأدبي، مجلة جامعة النجاح عدد 8، مجلد 2 ص 99/115، (1994).

الهوامش:

- ¹ - ينظر نور الهدى لوشن: مباحث في علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، المكتبة الجامعية الأزريطة الإسكندرية، مصر، 2000، ص149.
- ² - حلمي خليل: مقدّمة لدراسة علم اللغة، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1999 ص108.
- ³ - ينظر محمّد قدور: مبادئ اللسانيات، دار الفكر سوريا 1999، ص217، وينظر أيضا الجرجاني التّعريفات ص208، وابن هشام المغني 2/490-491.
- ⁴ - ابن هشام: رسالة المباحث المرضية نقلا عن أحمد محمّد قدور، مبادئ اللسانيات، ص217.
- ⁵ - ينظر الكفوي: معجم الكليات نقلا عن المرجع السابق، ص218.
- ⁶ - إبراهيم مصطفى: إحياء النّحو، نقلا عن محمود أحمد نخلة، دراسات قرآنية في جزء عم، ص258.
- ⁷ - محمود فهمي حجازي: علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة، المكتبة الثقافية، القاهرة 1970، ص73.
- ⁸ - سامح الزّواشدة: مغاني النّص، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر بيروت، ط1، 2006 ص151.
- ⁹ - تامر فاضل: مدارات نقدية في إشكالية النّقد والحداثة والإبداع، دار الشؤون الثقافية بغداد، ط1، 1987، ص234.
- ¹⁰ - موسى ربابعة: الشعر الجاهلي، مقاربات نصّية، دار الكندي للنّشر والتّوزيع الأردن، 2002 ص138.
- ¹¹ - ابن الرّومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريج. (1424-2003). ديوانه، ط3، 6 أجزاء تحقيق حسين نصار، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ج3، ص1122.
- ¹² - مفتاح، محمّد. تحليل الخطاب الشعري، ط3، الدار البيضاء، 1992، ص26.
- ¹³ - ابن الرّومي: الديوان حسين نصار، ج3، ص1088.
- ¹⁴ - ابن الرّومي: الديوان حسين نصار، ج6، ص2377.
- ¹⁵ - عودة، خليل. (1994). المنهج الأسلوبي في دراسة النّص الأدبي، مجلّة جامعة النّجاح، مجلد 2، عدد 8 ص 115/99 ..
- ¹⁶ - ابن الرّومي: الديوان حسين نصار، ج2، ص752.
- ¹⁷ - ابن الرّومي: الديوان حسين نصار، ج2، ص773.
- ¹⁸ - فاضل صالح السّامرائي: الجملة العربية تأليفها وأقسامها، منشورات المجمع العلمي العراقي بغداد 1994، ص184.
- ¹⁹ - فاضل صالح السّامرائي: الجملة العربية تأليفها وأقسامها، ص185.
- ²⁰ - ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمّد.. المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده نهضة مصر. (1939/1358). ج1 ص279.
- ²¹ - ابن الرّومي: الديوان حسين نصار، ج2، ص556.

- ²² - علي بن محمد النحوي الهروي: الأزهية في علم الحروف، تحقيق عبد المعين الملوحي 1413/1993، ط1 ص204.
- ²³ - ابن الرومي: الديوان حسين نصار، ج 6، ص 2644.
- ²⁴ - ابن الرومي: الديوان، ج 2، ص 920.
- ²⁵ - ابن الرومي: الديوان تحقيق حسين نصار، ج 2، ص 565.
- ²⁶ - ابن الرومي: الديوان، تحقيق حسين نصار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ط 3، 6 أجزاء.

الدّرس النحويّ في المغرب والأندلس، بحث في الجذور والأعلام والخصائص



Grammatical lesson in Morocco and Andalusia research
into roots, flags and properties.

د. فاطيمة فارز¹

تاريخ الاستلام: 03-11-2019 / تاريخ القبول: 13-08-2020

المختص: ممّا لا ريب فيه أنّ الإرهاصات والبواكير الأولى للفكر اللّغوي والنّحوي في المغرب والأندلس قد ظهرت بعد فتح المسلمين؛ وقد كان هذا الفتح دافعا قويا لنشأة العلوم اللّغوية عامّة وعلم النّحو خاصّة؛ إذ كان الأساس الأوّل هو القرآن الكريم من خلال فهمه وإدراك تعاليمه.

فقد نشأ النّحو إذن من أجل الحفاظ على القرآن الكريم ولغته فحظي بعدد الدّراسات التي تناولت مراحل النّشأة والتّطور بغيّة الحفاظ على عربيّة القرآن وحمايته من التّحريف والتّزييف، وأيضا بفعل النّحاة القادمين من العراق ومصر، وبجهود الرّاحلين إلى المشرق من المغاربة والأندلسيين؛ وقد أسهموا في تنمية الدّرس النّحوي وتيسيره وتذليل صعوباته ممّا جعل تلك الحقبة زاخرة بالشّروح اللّغوية ولا سيما النّحوية منها تنمّ عن دقائق فكرهم وعميق نظرهم واستقامة لغتهم وقوة ملكاتهم.

الكلمات المفتاحية: الدّرس النّحوي؛ المدرسة المغاربيّة؛ المدرسة الأندلسيّة التيسير؛ المتون النّحوية.

¹ ج. تيارت الجزائر، البريد الإلكتروني: farez1980@gmail.com (المؤلف المرسل)

Abstract: The grammar lesson in Morocco and Andalusia, research into the roots and the summed-up flags:

No doubt the precursors and growing up as the first thought and language and, as in Morocco and Al-Andalus has emerged after the opening of the Muslims; it was for the conquest of the strong motivation for the emergence of the science of language in general and grammar in particular; it was the First Foundation is the Quran by his understanding and realization of his teachings.

They have contributed to the development and facilitation of the grammatical lesson and to the elimination of its difficulties making this era rich in linguistic explanations especially grammatical ones, reflecting minutes of thought profound insight, the integrity of their language and the power of their Queens.And properties.

Keywords: grammar ; Moroccan school ; Andalusian school ; facilitation grammar.

1-مقدمة: إنّ قراءة واعية ودقيقة للتراث النحوي المغربي والأندلسي لكفيلة بأن تكشف عن الأفكار الأصيلة الثريّة والتحليلات العميقة والمناهج النّافعة الغنيّة، والتي ظلّت- في حقيقة الأمر-ردحا من الزّمن غير مبجّلة ولا معظّمة وهي لا تقل قيمة عمّا جاءت به الدّراسات اللّغويّة والنّحويّة في المشرق؛ بل كان بعض منها أساسا لتأصيل الدّرس النّحوي الذي يحمل قيمة علميّة تستحق التّنويه والإشادة، وأن تكون في مستوى النّحو العربي السّامخ في المشرق.

لقد حظي الدّرس النّحوي عند المغاربة والأندلسيين بكثير من الرّعاية والعناية لصلته الوثيقة بمصدري التّشريع الإسلامي: القرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف وأيضا لأنّ النّحو حمل منذ نشأته بذور العبقرية العربيّة؛ كونه يكشف عن معاني بنيّة الخطاب ودلالته من خلال دراسته لآليات الجملة ومكوّناتها ولأنّ اللّغة العربيّة بنحوها تعدّ رافدا من روافد الفكر الحضاري الأصيل والحديث.

تعدّ المدرسة النّحويّة في المغرب والأندلس إرثا علميا وصرحا معرفيا نظير الجهود الطّيبة والمعتبرة والتي خدمت العربيّة عموما والنّحو خصوصا، فهذه الجهودات العلميّة واللّغويّة أسهمت في إرساء منهجي المدرستين؛ فقد كانت دراساتهم تيسيريّة تسهيليّة كالمنظومات الشّعريّة التّعليميّة والمؤلّفات المختصرة والمتون النّحويّة التي تحمل زبدة النّحو وخلاصته، والتي جاءت بأسلوب منسّق ومرتبّ لتسهيل حفظها وتبسيط فهمها وإدراك معانيها. فلا عجب، إذن من التّسليم بوجود مدرسة مغاربيّة وأندلسيّة لهما خصائص متميّزة وحدود واضحة والتي مازلنا ننتفع بها ونحيا وننهل من كنوزها المليئة بالدّرر إلى غاية يومنا هذا، فهي حقا مضخرة لنا.

وانطلاقا ممّا سبق أثرنا البحث في: الدّرس النّحوي في المغرب والأندلس بحث في الجذور والأعلام والخصائص، وما هذه الدّراسة إلا محاولة لاستكشاف تلك الجهود التي قدموها في مجال الدّرس النّحوي. وقد حاولنا ملامسة هذه الإشكالية بالإجابة عن التّساؤلات التّاليّة:

هل حظيت الدّراسات اللّغويّة العربيّة باهتمام علماء المغرب والأندلس؟ وماهي الأسباب التي أدت إلى نشأة الدّرس النّحوي وتطوّره؟ هل كان النّحو العربي من أهمّ العلوم اللّغويّة التي اهتمّ بها أعلام المغرب والأندلس؟ ما هي أهمّ منجزاتهم اللّغويّة ومؤلّفاتهم

النّحويّة؟ ما الفارق الرّئيس بين الدّراسات اللّغويّة في المغرب والأندلس عن نظيرتها في المشرق؟ وما نقاط الالتلاف والاختلاف؟ وهل كانت لبحوثهم ودراساتهم تأثير على الغير؟ وقد ارتأينا أن نعالج الموضوع من خلال العناصر الآتية:

- إرهاصات الدّرس النّحوي في المغرب والأندلس؛
- الإنجازات النّحويّة المغاربيّة والأندلسيّة وأهم أقطابها؛
- أثر المؤلّفات النّحويّة المغاربيّة والأندلسيّة في إثراء النّحو العربي.

2- إرهاصات الدّرس النّحوي في المغرب والأندلس: ممّا لا ريب فيه، أنّ سكّان المغرب والأندلس ليسوا بعرب، وإنّما عربهم الإسلام الذي اختاروه ديناً لهم بعدما رأوا أنّه العامل الوحيد الذي يجمع شملهم ويخرجهم من حياة العبث واللّهو واللامبالاة فـ "قرنا ونصف قرن في خضم الفوضى والغموض جعلت المغرب أحوج ما يكون إلى زعيم من طراز يوسف بن تاشفين الذي ما لبث أن استكمل توحيد المغرب الأقصى"¹.

"فقد طهر المغرب من الظلم والفساد وتوحدت أقاليمه بعد طول الفرقة وقطع دابر الخلاف المذهبي والسياسي الذي كان سبباً في كثير من الحروب الداخليّة العنيفة"².

فكان "يوسف بن تاشفين زعيم الدّولة المرابطيّة الذي وّظّد دعائمها، وشاد ملكها السّياسي وكان قرينه عبد المؤمن بن علي هو الذي وضع أسس الدّولة الموحديّة ووّظّد دعائمها. واستطاعت الدّولة الموحديّة بعد أن قضت على الدّولة المرابطيّة أن تسيطر على نفس الرّقعة الإقليميّة الشّاسعة التي كانت تحتلّها، سواء في المغرب أم الأندلس، وإن كانت الأندلس لم تخلّص للموحدين إلّا بعد فترة من الصّراع المحليّ ولاسيما ضدّ الثّورة في شرق الأندلس"³ والحافز الذي حرّك المرابطين والموحدين نحو الأندلس حافز الجهاد بمفهومه الدّيني فضلاً عن الأطماع المألوفة والمتجسّدة في السّيطرة على بلد غنيّ ومزدهر علمياً⁴. فهذا الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس، لم يتمّ إلّا في نهاية القرن الأوّل الهجري، وهذا ما أدى إلى تأخّر الدّراسات اللّغويّة وغيرها من فروع الحياة عن مثيلاتها في المشرق⁵، فالفاتحون العرب من عهد موسى بن نصير ينقلون في البلاد ما عرفوه في الشّام من لغة وأشعار ونحوها إلى غايّة عهد الخليفة عبد الرّحمن النّاصر الذي أراد "أن يقلّد العباسيين، ورأى أنّ ليس هناك معلّمون كبار ينشئون الثّقافة العربيّة بين أهل الأندلس، فقرّر أن ينتدب لذلك بعض أهل المشرق، وبعد تفكير طويل رأى أنّ أصلحهم أبو علي القالي فاستدعاه إلى قرطبة"⁶.

وقبل هذه الفترة كانت طبقة من المعلمين قد أخذت على عاتقها تدريس اللغة وقواعدها لناشئة الأندلس وكهولها، وقد كان تعلم أبناء الخاصة كما تعلم أبناء العامة في المساجد⁷، "يلقنونهم دروسا في مبادئ العربية عن طريق مدارس النصوص والأشعار"⁸. وكانت دروسهم تتناول علوم النحو والصرف والبلاغة والعلوم اللسانية بصفة عامة⁹. ذلك "أن المؤدبين إنما كانوا يعانقون إقامة الصناعة في تلقين تلاميذهم العوامل وما شاكلها وتقريب المعاني لهم في ذلك، ولم يأخذوا أنفسهم بعلم دقائق العربية وغوامضها والاعتلال بمسائلها ثم كانوا لا ينظرون في إمالة ولا إدغام ولا تصريف ولا أبنية ولا يجيئون في شيء منها"¹⁰.

فلم "يكن الاهتمام باللغة والنحو إلا وسيلة للتعمق في الفقه وعلم الحديث ولذا ظلت اللغة في منأى عن الصفوف الأولى في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ولم يبرز نجمها إلا في القرن الرابع الهجري"¹¹، و"كان الأساس الأول للثقافة والأدب في المغرب والأندلس هو القرآن الكريم وعلوم الدين واللغة"¹².

ومما تجدر إليه الإشارة هاهنا، أن البدايات الأولى للفكر اللغوي والنحوي في المغرب والأندلس، قد بدت ملامحها وتجلت من خلال إقبالهم على تعلم القرآن الكريم وفهم لغته - التي تتميز بخصائص صوتية وتركيبية ودلالية عجيبة وجزالة اللفظ ودقته وإعجازه - بوصفه نصا يجمع في بنيته أشكال الكتابة جميعا، وتداخلها سردا وحوارا، قصصا وتاريخا، حكمة وأدبا والمحافظة عليه من أسنة الناس، التي كثر فيها الخطأ واللحن والعدول عن نظام اللغة العربية الفصيحة أفرادا وتركيبا مما يفسد الإمتاع بها ويخرجها من صورتها لعدم تعلمهم اللغة العربية تعلما صحيحا، فكان لزاما على الدارسين الهجرة والسفر إلى المشرق، وقد تنوعت رغباتهم العلمية وتباينت فمنهم من يؤثر رواية الحديث ومنهم من يطلب الفقه، ومنهم من يلقي الشعراء المشاركة، كما أن منهم من يطلب اللغة والنحو¹³، وإن كان -النحو- "رأس العلوم عندهم -المغاربة والأندلسيين-"¹⁴، وقد نشأ النحو أول أمره في البصرة صغيرا واختلف في تحديد أول من وضع خطوطه الأولى، فقيل أبو الأسود الدؤلي (ت 69 هـ) وقيل نصر بن عاصم (ت 90 هـ)، وقيل عبد الرحمن بن هرمز (ت 117 هـ).

ولكن أكثر الناس على أنه أبو الأسود الدؤلي، فقد قيل عنه أنه: "هو أول من أسس العربية، وفتح بابها، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها"¹⁵ وإن اختلفت الروايات في ذلك، وكان

ظهور هذا العلم الفتيّ - مثلما ذكرنا سالفاً - مرتبطاً بظهور اللّحن وشيوعه بين المتكلّمين والتي امتدت إلى قراءة القرآن الكريم خاصّة، والنّحو في بداية هذه المرحلة، لم ينفصل عن بقيّة البحوث والدّراسات القرآنيّة؛ بل ظلّ مرتبطاً بها لصونها وحفظها، أمّا في المرحلة المواليّة فقد استقلت الاجتهادات والبحوث اللّغويّة والنّحويّة عن الدّراسات القرآنيّة، بعد ما كانت لصيقة بها في الطّور السّابق، ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ النّحويين قد استوعبوا تلك الظّواهر دراسة وتقنيّاً، ممّا مكّنهم من تحديد المصطلحات وكذلك ما عرف من شيوع للمصنّفات، ولعلّ أهمّها الكتاب (كتاب سيبويه)، وما له من دور فعّال في دفع وتيرة الفكر النّحوي العربيّ، ونقلها نقلة نوعيّة وكان له أن أذهل معاصريه، ومن لحقهم بعد ذلك¹⁶.

وكان أن عرفت السّاحة العلميّة تجديداً، بأن تعدّدت مراكز البحث النّحوي فبعدها كان البحث مقتصرًا على البصرة وحدها انتقل في هذا الطّور إلى الكوفة¹⁷.

وتوالّت بعدها رحلة انتقال البحث النّحوي إلى مراكز جديدة، ليصل إلى بغداد ومصر والشّام، والمغرب، والأندلس، والتي أصبحت تعرف بعد ذلك بالمدارس النّحويّة، ولكلّ مدرسة خصائص¹⁸.

3- الإنجازات النّحويّة المغاربيّة والأندلسيّة وأهمّ أقطابها: لقد تعدّدت المراكز الثّقافيّة، وأصبح لكلّ دولة من دول الطّوائف مركز مهمّ من مراكز الأدب والعلم كقرطبة واشبيلية، غرناطة والمريّة، كما أنّ إنشاء المكتبات وجمع الكتب في مختلف العلوم ساعد على إثراء العقول وحفّز على نشاطها وإبداعه¹⁹.

ونهضت المغرب تجاري الأندلس بحكم قرب الجوار واتحاد اللّغة والدين فتجسّم أفراد منهما الأسفار إلى المشرق بغية تحصيل العلم والتّروّد بمؤلّفات ومعارف المشاركة فلقي بعضهم مشاهير اللّغويين في البصرة والكوفة أمثال الأصمعي والسّجستاني والكسائي وتوغّل بعضهم فلقي الأعراب وأخذ اللّغة عنهم مباشرة. وأصبح كتاب سيبويه غايّة في تحصيل هذا العلم²⁰، وتقابل هذه الرّحلة الأندلسيّة إلى المشرق هجرة بعض المشاركة إلى الأندلس ممّن لهم اهتمام باللّغة والنّحو²¹، ولأنّ هدفهم لم يكن علميًّا في الغالب، فبعض العلماء المشاركة كان يضيّق بهم الشّرق من الفقر فيرحلون إلى الأندلس على عكس الأندلسيين الذين كانوا يأتون المشرق طلباً للعلم²²، فقد كانت قرطبة "أكبر قطب علمي تجتذب إليها المشتغلين بالعلوم اللّغويّة"²³.

إلا أنه كان للمغاربة فضل السبق على الأندلسيين لقرب بلادهم من المشرق وبعد الأندلس منه²⁴.

وتجمع المصادر على أنّ الأندلسيين قد عرفوا نحو الكوفة قبل أن يعرفوا نحو البصرة وذلك راجع لكون كتاب الكسائي قد وصل إلى الأندلس قبل كتاب سيبويه ويقال إنّ جودي بن عثمان كان أوّل من أدخل كتاب الكسائي إلى الأندلس²⁵.

وأوّل من أدخل كتاب سيبويه وأقرأه لطلابه بقرطبة هو الإفشين محمّد بن موسى بن هاشم (ت 309هـ)²⁶ ولمنزلة كتاب سيبويه في نفوسهم، سمّوه قرآن النحو وبذلك "أصبح الكتاب المصدر الأوّل للنحو العربي"²⁷.

وقد عدّ بعض العلماء والباحثين هذا الاهتمام العظيم الذي حظي به كتاب سيبويه عاملاً مضاعفاً للاهتمام بالنحو، وفي هذا الصدد نلّفني أحمد مختار عمريقول: "أنّه من سوء حظ النحو العربي أن جاء كتاب سيبويه في وقت مبكر جداً، لا يتجاوز النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، إذ نتج عن تفوّقه، وشدّة إعجاب النحاة به أن أصيب التفكير النحوي بشلل، ودار الجميع في فلك سيبويه واتخذوه أساساً لدراساتهم، ولذا لم يطوروا هذه الدراسة بالقدر الكافي"²⁸.

ومما هو جدير بالتنويه أنّ العلوم اللغوية والنحوية قد ازدهرت بالمغرب والأندلس وتمكّن علماؤها من الارتقاء بالجانب العلمي والمعرفي، فأبدعوا في مختلف الميادين وإن كانوا في بداية مشوارهم قد اكتفوا بدراسة كتب النحو المشرقية وشرحها فإنهم بعد أن استقامت لغتهم وقوت ملكاتهم صنّفوا ووضعوا المؤلفات التي ذاع صيتها واشتهرت داخل المغرب والأندلس وخارجها.

ومن ناحية المدرسة المغاربية على سبيل المثال لا الحصر؛ وقد رتبناهم بحسب تاريخ وفاتهم:

- جودي بن عثمان (ت 198 هـ) كتابه "منبه الحجاره"؛

- حمدون النحوي (ت 200 هـ)؛

- الحسن بن علي التيهري (ت 501 هـ)؛

- اللّخمي (ت 570 هـ) من مؤلفاته "المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان"؛

- الجذب (ت 580 هـ) من مؤلفاته "مدونة مشهورة سمّاها الطّور وله تعليق على

كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي"؛

-الجزولي (ت 607 هـ) من مؤلفاته "شرح الأصول في النّحو لابن السّراج والجزوليّة المقدومة الجزوليّة"؛

-ابن خروف (ت 609 هـ) من مؤلفاته شرح على كتاب سيبويه سمّاه "تلقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب"، وله كتاب في "الفرائض" وله شرح على كتاب الجمل للزجاجي "تنزيه أئمة النّحو عما نسب إليهم من الخطأ والسّهو" ردّا على ابن مضاء النّحوي لما ألف كتابه "تنزيه القرآن عما يليق بالبيان".

-ابن معط (ت 628 هـ) من مصنفاته "الذيرة الألفيّة في علم العربيّة" "العقود والقوانين في النّحو" شرح كتاب "الجمل في النّحو" لابن خالويه و"المثلث في اللّغة"؛
-ابن أجروم (ت 672 هـ) ألف "فوائد المعاني في شرح حرز المعاني" ويعرف "بشرح الشّاطبيّة"؛

-مجد الدّين المراكشي (ت 676 هـ)؛

-حافي رأسه (ت 693 هـ)؛

-الحفيد مرزوق (ت 842 هـ) مؤلفه "أنواع الديراري في مكرّرات البخاري"

وأيضاً "المفاتيح المرزوقيّة كلّ الأفعال واستخراج خبايا الخزرجيّة".

ومن أعلام النّحو الأندلسي - ومن المؤكّد أنّنا لن نستطيع أن نتكلّم عن كلّ الرّواد الأندلسيين -الذين خدموا اللّغة العربيّة، فعلموها لسكان الأندلس وحاولوا تبسيط مسائلها وقواعدها، سنكتفي بذكر نماذج من هؤلاء النّحاة؛ الذين تركوا بصمات طيّبة في تاريخ النّحو العربي الأندلسي:

-عبد الله بن حرشن؛

- عبد الله بن سوارين طارق القرطبي (ت 275 هـ)؛

-عبد الله القرطبي المالكي؛

-الأفشين القرطبي؛

-أبو القاسم السّهلي؛

- محمّد بن يحيى بن عبد السّلام الأزدي أبو عبد الله (ت 358 هـ)؛

- أبو حيان الأندلسي الغرناطي (ت 745 هـ).

4- أثر المؤلفات النحوية المغاربية والأندلسية في إثراء النحو العربي: لقد عرفت

الدراسات اللغوية والعلوم النحوية ازدهارا وتطورا كبيرين على يد نخاتها الذين برعوا في الإلمام بجوانب مختلف العلوم العربية. "غير أن أظهر ما في نحو المغاربة والأندلسيين، هو منهجهم وطريقتهم في التعامل مع كثير من الأصول النحوية التي ظلت زمنا غير قصير على جمودها، والتبعية والتقليد في الأخذ بها.

فكان منهجهم في تقديم النحو مادة تعليمية؛ منها لم نجد له نظيرا فيما تقدم فقد سبقوا في ذلك دعاوي التجديد والتيسير، التي سرت بين الباحثين في مطلع القرن العشرين فكانوا السباقين إلى تيسير النحو، وتبسيطه للمتعلمين، بما خلصوه منه من المباحث والأبواب المكدة، وبما استعانوا به من الأمثلة البسيطة الواضحة وبما عرضه فيه من أسلوب شائق رائق، فكانت مادته هينة ليونة، تسيل على السنة الطلاب سيلا²⁹.

ونظرا لما ألفتناه من شمول وإحاطة وتأصيل يجعلنا نجزم بوجود مدرسة نحوية متميزة ظاهرة على ما سواها، مؤثرة فيما بعدها، ورثت نحو المشرق، وتربعت على عرش الدرس النحوي بعد زوال سلطانه، واستمر إشعاعها زمنا غير يسير.

وكان للمذهب الديني أثره الواضح في نحو المغاربة، وخصوصا في التعامل مع الحديث النبوي الشريف وجعله مصدرا من مصادر الاستشهاد، فأكثرنا منه، حتى عيونا على ذلك³⁰.

ويعد الحديث النبوي الشريف من بين مصادر الاحتجاج؛ باعتباره المصدر الثاني بعد القرآن الكريم، وقبل الشعر العربي، وهو نهج مخالف لنهج المشاركة، الذين رفضوا الاحتجاج به، وقدموا الشعر على القرآن الكريم في الاستشهاد والاحتجاج وكان ترتيب المصادر عند المغاربة، يبدأ بالقرآن الكريم ثم الحديث النبوي الشريف، ثم الشعر العربي وهو المعمول به حاليا؛ بحيث أخذ مجمع اللغة العربية، بهذا الرأي حين عد الحديث مما يستشهد به في قضايا اللغة والنحو، ليس على سبيل الإطلاق ولكن على سبيل التوسط والاعتدال.

كما ابتكر نخاة المغرب، طريقة المتون النحوية الشعرية والنثرية، وسيلة من وسائل تعليم النحو، وتقديمه للطلاب، في إيجاز وسهولة، تضمن حفظه وتذكر أحكامه وقواعده فكانت ألفية ابن مالك وألفية ابن معط، ومتن الأجرومية شاهدا على ابتكارهم.

فانفراد المغاربة بتأليف المنظومات النحويّة كان لأغراض تعليميّة؛ فقد نالت ألفيّة ابن مالك نصيباً معتبراً في الرّوايا، كما أنّهم يقدّسون القرآن أيّما تقديس ويتجلّى ذلك في حفظهم للمتون النحويّة، وهذا ما ظهر في فكر حمدون النحوي (ت200هـ) الذي قيل عنه: إنّه أوّل من حفظ كتاب سيبويه عن ظهر قلب، وهذه المتون هي ترسيخ للنحو في معناه الأصلي³¹.

وقد كان لإسهام المغاربة بترائهم النحوي وبجهودهم في قيام مدرسة مصر والشّام النحويّة التي كانت آخر المدارس النحويّة العربيّة القديمة، فكانت مواضعها وآراؤها في كثير من الأحيان تبعا لآراء المغاربة ومماثلة لمواقفهم³². حتى إنّهم في هذا العصر "كأصحاب عصر الخليل وسيبويه لا يزداد مع هرم الزّمان إلّا جدّة وهم كثيرو البحث فيه وحفظ مذاهبه كماذهب الفقه وكلّ عالم في أيّ علم لا يكون متمكّنا من علم النحو بحيث لا تخفى عليه الدقائق فليس عندهم بمستحقّ للتّمييز ولا سالم من الازدراء"³³.

فلا يمكن إذن إنكار فضلهم وجميل صنيعهم وعظم شأنهم؛ فقد كانت دراساتهم متكاملة ناضجة دقيقة ومتينة.

وهكذا أسهمت هذه المدرسة النحويّة المغربيّة والمدرسة الأندلسيّة في بناء النحو العربيّ الشّامخ وأضافته إليه قمة شماء أخرى، جعلته أكثر سموا وعلواً وأرسخ قدما فحق لها أن تنزل بين مدارس النحو منزلتها التي تستحق.

5- الخاتمة: بعد هذه الرّحلة المقتضبة في رحاب هذا البحث خرجنا بجملته من التّنتاج يمكن تلخيصها في مجموعة من النّقاط جاءت على النّحو الآتي:

- كانت الحركة العلميّة في نشاط واكتمال في عهد الدّولتين المرابطيّة والموحديّة وكان لعلوم النحو واللّغة من ذلك نصيب ملحوظ. ومن مظاهر الحضارة العربيّة في تلك العصور أن كان العلم من أقوى دعائمها؛

- عناية علماء المغرب والأندلس ورعايتهم واهتمامهم بالعلوم اللّغويّة - لاسيما النحو منها - والذي شهد نهضة فكريّة حتى بلغ الذّروة العليا؛

- سار العرب في المغرب على هذا النّهج وأنّجها إلى الدّولة العربيّة في المشرق ينهلون من علمها وثقافتها وكانت الرّحلات العلميّة بين المشرق والمغرب نشيطة فامتد النّشاط إلى بلاد المغرب فظهر فيها علماء أجلاء ضارِعوا علماء المشرق، وعنوا أكثر ما عنوا بالعلوم

الشَّرعية وبالعلوم اللُّغوية وبالنَّحو وقد نزح كثير منهم إلى المشرق وقاموا بالتدريس في مساجده ومدارسه؛

-عدت أرض المغرب والأندلس قبلة العلوم؛ فلقد كانت لجهودهم العلمية واللُّغوية الثَّرية انعكاسات طيبة تجلّت في ظهور مذهب نحوي خالص يقوم على التّوفيق بين المذهبين البصري والكوفي؛

-لنّحاة المغرب والأندلس جهود محمودّة وأثار لها قيمتها في اللّغة وتتمثّل هذه الجهود في صورشتى منها: وضع المختصرات للمطولات من كتب اللّغة والنَّحو وتأليف كتب مستقلة في النَّحو والصّرف، ووضع شروح لبعض كتب النَّحو في قصائد أراجيز طويلة، تيسيرا للدارسين على استيعابها وتذكرها عند الاقتضاء لسهولة حفظ الشّعر ومن ذلك ألفية ابن معط؛

-انتهاجهم سبيل التيسير والتّسهيل لتعليم العربيّة للطلبة والنّاشئة نمّ عن براعة فائقة وأظهر قدرة عظيمة في فهمهم لعلم النَّحو وخفاياه ودقائقه؛

-تعدّد العوامل التي دفعت نحاة المغرب والأندلس إلى تيسير النَّحو وتبسيطه منها: اختلاف الأجناس في الأندلس، البعد الجغرافي بين الأوطان العربيّة والأندلس. كما أسهمت عوامل عدّة في تطويره وازدهاره أبرزها الرّحلات العلميّة والتّجاريّة المناظرات النَّحويّة، وتشجيع الحكام للنّحاة وإغداقهم بالعطايا والهدايا حتى أصبح علم النَّحو في طليعة العلوم اللُّغوية عندهم؛

- الاضطلاع بتدريس النَّحو والإسهام في تيسيره، وتدليل مصاعبه بعيدا عن التّعقيد والشّوائب والغموض والتّكلّف من خلال استحداثهم اتجاها خاصا ومنها صارما واضح المعالم، وتقديمه في قالب جديد يسير. وبهذا قد استحدثت المغاربة مذهبا جديدا إلى جانب مذاهب البصريين والكوفيين والبغداديين والمصريين، ودعامة هذا المذهب تتمثّل في الآراء والاختيارات النَّحويّة التي أبدأها علماؤهم في بعض المسائل، وقد أشير إليها في كتب النَّحو في المباحث التي ترتبط بها؛

-سجل المغاربة والأندلسيون إضافات نوعيّة في المشرق والمغرب، وتركوا سجلاتٍ نحوية تليق بمقام النَّحو العربي الشّامخ الشّاهق، فلولا جهود النّحاة لما استقام عود النَّحو ووصل إلى ما وصل إليه الآن؛

- جهود نحاة المغرب والأندلس لها أعظم الأثر في إثراء الدّراسات اللّغويّة والنّحويّة والتي لا يمكن إغفالها أو القفز عنها؛ فقد أغنت المكتبة العربيّة بدخائر مؤلّفاتها ونفائس مصنّفاتها ذات القيمة العظيمة والفائدة الجليّة أسهمت في إذكاء روح التّأليف والتّصنيف ممّا جعل عدداً من المعاصرين يعدّون الدّرس النّحوي في المغرب والأندلس مدرسة نحويّة قائمة بذاتها.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تـح/ محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف، مصر)، (د.ط.)، (د.ت).
- 2- أحمد أمين، ظهر الإسلام، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية (بيروت لبنان)، ط2، (2007).
- 3- أحمد بن محمد المقرئ، الطيب في غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، (بيروت لبنان) مج7، (1968).
- 4- أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، (القاهرة مصر) ط8 (2003).
- 5- أليرحبيب مطلق، الحركة اللغوية في الأندلس منذ الفتح العربي حتى نهاية عصر ملوك الطوائف، المكتبة العصرية، (بيروت، لبنان).
- 6- خضر موسى، النحو والنحاة، (المدارس والخصائص)، عالم الكتب (القاهرة مصر)، ط1 (2003).
- 7- رضا عبد الجليل الطيار، الدراسات اللغوية في الأندلس، دار الرشيد للنشر (بغداد العراق) د.ط، (1980).
- 8- سعيد الأفغاني، من تاريخ النحو، دار الفكر، (بيروت، لبنان)، د.ط. د.ت.
- 9- السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تـح / مصطفى عبد القاهر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت، لبنان)، ط1، (2004).
- 10- شرف الدين الزجاجي، في علم اللغة عند العرب ورؤى علم اللغة، دار المعرفة الجامعية (الإسكندرية، مصر).
- 11- شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، (مصر)، ط2 (1972).
- 12- صالح بلعيد، في أصول النحو، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع (الجزائر) د.ط (2005).
- 13- عبد الجواد إبراهيم، معجم علماء اللغة والنحو في الأندلس من الفتح إلى سقوط الخلافة دار الأفاق العربية، (القاهرة، مصر)، (2004).
- 14- عبد العزيز عبد الله، تطور الفكر واللغة في المغرب الحديث، دار لسان العرب (بيروت لبنان)، د.ط، د.سنة.

- 15- عبد الكريم بكري، ابن مضاء وموقفه من أصول النّحو العربي، إشراف يوسف ورا، رسالة دكتوراه، جامعة (وهران، الجزائر)، (1982).
- 16- عبد الله شريط، تاريخ الثّقافة والأدب في المشرق والمغرب، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب (الجزائر)، ط3، (1983).
- 17- عبد الله كنون، النّبوغ المغربي في الأدب العربي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني (بيروت، لبنان)، ج1، د.ط، (1975).
- 18- عمار ربيح، مدرسة النّحو في المغرب والأندلس خلال القرنين السّابع والثامن الهجريين بحث في المصطلح والمنهج والوظائف، إشراف محمّد خان جامعة محمّد خيضر، (بسكرة، الجزائر) (2008).
- 19- محمّد الطنطاوي، نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، دار المنار، (مصر) (1991).
- 20- محمّد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، دار المدني، (جدة السّعوديّة) د.ط د.ت.
- 21- محمّد بن عمار درين، تأثير الكوفيين في نحاة الأندلس، سلسلة الرّسائل الجامعيّة، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، (الرياض، السّعوديّة) (1427هـ).
- 22- محمّد عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس مطبعة لجنة التّليّف والترجمة والنّشر، (القاهرة، مصر)، ط1، (1964).
- 23- محمود أحمد نحلة، النّحو العربي أعلام ونصوص، دار المعرفة الجامعيّة (مصر)، د.ط (2003).
- 24- مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، المجمع الثّقافي، (الإمارات العربيّة المتّحدة) د.ط (2002).
- 25- يوسف عيد، النّشاط المعجمي في (الأندلس).

الهوامش:

- ¹ عبد العزيز عبد الله، تطور الفكر واللغة في المغرب الحديث، دار لسان العرب بيروت لبنان، د.ط، د. سنة 21 ص.
- ² عبد الله كنون، التبوغ المغربي في الأدب العربي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، ج1، د. ط 1975، ص 115.
- ³ محمد عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، مطبعة لجنة التّليّف والتّرجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1964، ق1، ص 26.
- ⁴ ينظر: رضا عبد الجليل الطّيار، الدّراسات اللّغويّة في الأندلس، دار الرّشيد للنشر بغداد العراق، د. ط 1980، ص 13.
- ⁵ ينظر: محمّد بن عمار درين، تأثير الكوفيين في نحاة الأندلس، سلسلة الرّسائل الجامعيّة جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرياض السّعوديّة، 1427هـ، 41/1.
- ⁶ أحمد أمين، ظهر الإسلام، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة بيروت لبنان ط2، 2007 65، 64/3.
- ⁷ ينظر عبد الكريم بكري، ابن مضاء وموقفه من أصول النّحو العربي، إشراف يوسف وراة رسالة دكتوراه جامعة وهران، الجزائر، 1982، ص 23.
- ⁸ شوقي ضيف، المدارس النّحويّة، دار المعارف، مصر، ط2، 1972، ص 288.
- ⁹ ينظر: ألبير حبيب مطلق، الحركة اللّغويّة في الأندلس منذ الفتح العربي حتى نهاية عصر ملوك الطّوائف المكتبة العصريّة، بيروت، لبنان، ص 51.
- ¹⁰ أبو بكر محمّد بن الحسن الزّبيدي، طبقات النّحويين واللّغويين، تخ/محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 311.
- ¹¹ عبد الجواد إبراهيم، معجم علماء اللّغة والنّحو في الأندلس منذ الفتح إلى سقوط الخلافة دار الآفاق العربيّة، القاهرة، مصر، 2004، ص 08.
- ¹² عبد الله شريط، تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب الجزائر، ط3 1983، ص 146.
- ¹³ ينظر: ألبير حبيب مطلق، الحركة اللّغويّة في الأندلس منذ الفتح العربي إلى نهاية عصر ملوك الطّوائف ص 55.
- ¹⁴ سعيد الأفغاني، من تاريخ النّحو، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص 97.
- ¹⁵ محمّد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشّعراء، دار المدني، جدة، السّعوديّة د.ط، د.ت، ج1، ص 12.

- ¹⁶ ينظر: محمود أحمد نحلة، النحو العربي أعلام ونصوص، دار المعرفة الجامعيّة مصر د.ط، 2003، ص 18
24.
- ¹⁷ ينظر: مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، المجمع الثقافي، الإمارات العربيّة المتّحدة د.ط، 2002، ص
462، 459.
- ¹⁸ ينظر: خضر موسى، النّحو والنّحاة، (المدارس والخصائص)، عالم الكتب القاهرة مصر ط1، 2003، ص
257، 250.
- ¹⁹ ألبير حبيب مطلق، الحركة اللّغويّة في الأندلس منذ الفتح العربيّ حتى نهاية عصر ملوك الطوائف، ص
262.
- ²⁰ يوسف عيد، النشاط المعجمي في الأندلس، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1 1992 ص 3.
- ²¹ ألبير حبيب مطلق، الحركة اللّغويّة في الأندلس منذ الفتح العربيّ حتى نهاية عصر ملوك الطوائف، ص
58.
- ²² يوسف عيد، النشاط المعجمي في الأندلس، ص 39، 34.
- ²³ ألبير حبيب مطلق، الحركة اللّغويّة في الأندلس منذ الفتح حتى نهاية عصر ملوك الطوائف، ص 53.
- ²⁴ محمّد الطنطاوي، نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، دار المنار، مصر، 1991 ص 130.
- ²⁵ السّيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، تح / مصطفى عبد القاهر عطا، دار الكتب العلميّة
بيروت، لبنان، ط1، 2004/1، 405.
- ²⁶ ينظر: الزبيدي، طبقات النّحويين واللّغويين، ص 282.
- ²⁷ شرف الدّين الرّاجحي، في علم اللّغة عند العرب ورؤى علم اللّغة، دار المعرفة الجامعيّة الإسكندريّة، مصر
د.ت، ص 88.
- ²⁸ أحمد مختار عمر، البحث اللّغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط8 2003 ص 124.
- ²⁹ عمار ربيع، مدرسة النّحو في المغرب والأندلس خلال القرنين السّابع والثامن الهجريين بحث في المصطلح
والمنهج والوظائف، إشراف محمّد خان، جامعة محمّد خيضر، بسكرة الجزائر، 2008-2009، ص 354.
- ³⁰ المرجع نفسه، ص 355.
- ³¹ ينظر: صالح بلعيد، في أصول النّحو، دار هومة للطباعة والنّشر والتّوزيع الجزائر د.ط، 2005، ص 165.
- ³² ينظر: عمار ربيع، مدرسة النّحو في المغرب والأندلس خلال القرنين السّابع والثامن الهجريين، بحث في
المصطلح والمنهج والوظائف، ص 356.
- ³³ أحمد بن محمّد المقرئ، نفح الطّيب في غصن الأندلس الرّطيب، دار صادر بيروت لبنان
مج1، 1968، 7/ص 221.

الزمن في الفكر الفلسفي المعاصر

- طرح فينومينولوجي تأويلي -



The time in contemporary philosophical thought – a
phenomenological and hermeneutical approach

أ. نوال بوالطمين¹

تاريخ الاستلام: 2019-08-05 / تاريخ القبول: 2021-01-27

ملخص: احتلّ الزمن باعتباره أحد وأهم القضايا والمسائل الوجودية مساحة كبيرة في الفكر الفلسفي والمشتغلين بهذا الحقل ومباحثه، على كثرتهم، الذين أثاروا جدلا عميقا بخصوص هذه القضية، ونجد في ذلك الفلسفة الظاهرية التي أولت اهتماما بالغا لمسألة الزمن، خصوصا وأنها فلسفة تأويلية تبحث في مسألة الوجود المتعلقة بالذات والعالم، تركز على معطيات الحدس والوعي، وفعل القصديّة... وهي التي حاولت خلال مسيرة بحثها معالجة إشكالية الوعي بالزمن، فكلّ رائد من روادها؛ هوسرل، هايدغر، ميرلوبونتي، برغسون، ريكور، تصوّر ورؤية خاصة لإدراكه والخوض في تساؤلاته، تنوّعت بين مفاهيم الوعي الخالص، وأخرى تكشف عن تناغماته مع الواقع والوجود الإنساني، لذا تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على مفهوم وماهية الزمن - من منظور ظاهري تأويلي - وتحليل رؤى وتصوّرات رواد هذا الاتجاه الفلسفي، كذلك الكشف عن بنية الوعي بحدود الظواهر الزمنية وإشكالاتها المنصهرة مع الذات الإنسانية.

كلمات مفتاحية: الزمن؛ الظاهرية؛ هوسرل؛ هايدغر؛ ميرلوبونتي؛ برغسون؛

باشلار؛ ريكور.

Abstract: Time, one of the most important existential issues has occupied a large space of the philosophical thought. The so many practitioners of this field and its branches have sparked a deep debate on this issue. Among these branches the phenomenology– an interpretivist philosophy– which had given prominent importance to the issue of time. This latter examines the question of existence related to the self and the world relying on the data of awareness, intuition and intentionality which attempted to solve the problem of time awareness throughout the march of its research. Each pioneer of this theory (Husserl, Haidegger, Merleau–Ponty, Bergson Ricoeur) had a specific vision to the understanding of time and going into its questions. Their visions varied from understanding the concepts of pure awareness to revealing their harmonies with reality and human existence. Therefore, this study aims to identify the concept and the essence of time from an interpretive phenomenological perspective and to analyze the pioneers’ visions and perceptions of this philosophical movement. It also attempts to reveal the composition of awareness within the boundaries of time phenomena and its problems related to the human self.

Keywords: Time, phenomenology, Husserl, Haidegger, Merleau–Ponty, Bergson, Bachelard , Ricoeur.

1. **مقدّمة:** عدت مقولة الزّمن أحد أهم القضايا الكبرى والتّساؤلات التي شغلت الإنسان في القديم والحديث، وأثارت جدلاً عميقاً منذ بدء الوجود، ذلك أنّ كل شيء يرتبط بالزّمن، خصوصاً وأنّ الإحساس بالزّمن يولد مع الإنسان، وهو الذي يحاول قهر هذا الخفي أو الهاجس في حياته. وقد ذهب الكثير إلى محاولة فك خيوط هذا اللغز وتفسير انسيابيته المجرّة، خصوصاً نظرة الفلسفة وروادها هذه الأخيرة التي تبحث في مسائل الوجود الكبرى المتعلّقة بالإنسان، كذات منصهرة بفعل الزّمن مع واقع الحياة. ولقد كانت للفلسفة الفينومينولوجيّة (الظّاهراتيّة) بوصفها فلسفة في المعنى أو فلسفة تأويليّة-إن صحّ التعبير-نظرة خاصّة للزمن، ذلك أنّها بحثت في جوانبه المختلفة وفي قصدياته المنفتحة أيضاً، وحاولت رصد إشكالاته ومظاهر إدراك ووعي الذات به فتنوّعت بين مفاهيم ومقولات تجريدية مثالية، وأخرى مادية واقعيّة. لذا تنطلق إشكاليّة الزّمن باعتبارها مسألة وجوديّة من مجموعة من تساؤلات: ما هو الزّمن؟ كيف نظرت الفلسفة عموماً-والفلسفة الفينومينولوجيّة على وجه الخصوص- للزمن؟ كيف كانت رؤى وتحليلات روادها لهذا الهاجس الوجودي؟ هل استطاعت الكشف عن بنية الوعي بحدود الظواهر الزّمنيّة وإشكالاتها المنصهرة مع الذات الإنسانيّة؟

من الصّعب على الدّارس الوقوف على ماهيّة الزّمن وتحديد تصوّر واضح وجليّ لمفهومه وضبط حقيقته؛ ذلك لطبيعته الانسيابيّة، المجرّدة والهلاميّة التي تتسلّل مخلّفة آثارها التي لا تزول. فقد شغلت مقولة الزّمن عقل وفكر الإنسان، وتعدّدت تبعاً لذلك المفاهيم والرّؤى التي ما فتأت تفكّك أسرار هذا الهاجس الخفي الذي رافق الوجود وكلّ الحقائق المرتبطة به.

2. مطارحات نظريّة حول مفهوم الزّمن

1.2 **مفهوم الزّمن في المعجم اللغوي:** إذا ما عدنا إلى معجم لسان العرب لابن منظور، نجد دلالة الزّمن في قوله: «زمن، الزّمن والزّمان، اسم لقليل الوقت وكثيره. وفي المحكم: الزّمن: والزّمان العصر، وقال شَمْرُ: الدّهر والزّمان واحد... والزّمان يقع على الفصل من فصول السّنة، وعلى مدّة ولاية الرّجل وما أشبهه... ولقيته ذات الرّمين، أي في ساعة لها أعداد، يريد بذلك تراخي الوقت»¹، على تنوّع مفاهيم الزّمن: الوقت، الدّهر العصر، الفصل من فصول السّنة، البرهة السّاعة... إلّا أنّه يحمل في دلالتّه اللغويّة معنى الوقت كثيره وقليله.

2.2 مفهوم الزّمن في المعجم الفلسفي: ورد معنى الزّمن عند جميل صليبا في قوله: «في الفرنسيّة temps في الإنجليزيّة time، في اللاتينيّة tempus temporis. الزّمان في أساطير اليونانيين هو الإله الذي ينضح الأشياء ويوصلها إلى نهايتها... والزّمان عند بعض الفلاسفة، إمّا ماضٍ أو مستقبل، وليس عندهم زمان حاضر، بل حاضر هو الآن الموهوم المشترك بين الماضي والمستقبل ومن معاني الزّمان في الفلسفة الحديثة أنّه وسط لانهائي، غير محدود تجري فيه جميع الحوادث فيكون لكلّ منها تاريخ، ويكون هو نفسه مدركا بالعقل إدراكا غير منقسم سواء كان موجودا بنفسه، أو كان موجودا في الدّهن فقط»². من هذا التعريف تختلف نظرة الخائضين في الزّمن ومفهومه، كل حسب إدراكه لهذا اللغز، غير أنّ بعده اللغوي في عمومه، يشير إلى مفهوم الوقت، وأقسام الزّمن الثلاثة: الماضي، الحاضر، المستقبل. أشار الباحث جميل صليبا إلى الأسطورة اليونانية التي تناولت هي الأخرى الزّمن وتحدثت عن قسوته وشراسته، فنجد الإله كرونوس (اله الزّمن) والذي تقول عنه الأسطورة، «تزوّج من شقيقته ريا وأنجبا معا ستة من الآلهة الإثني عشر، الذين عرفوا فيما بعد بالهة الأولمب، وكان كرونوس قد علم بأن أحد أبنائه سيطيح به من عرشه فعمد إلى ابتلاع أبنائه الخمسة بمجرد ولادتهم...»³ وهو ما يبيّن القلق بخصوص هذا الهاجس، والخوف منه في إيجاء لقوّة هذا الزّمن وقسوته، ودلالة على التأمّل الدائم في محاولة يائسة لقهره والقبض عليه، وتحديد وتحديه ضمانا للخلود.

تعدّدت التّوجيهات بخصوص النّظر لمفهوم الزّمن، لذلك نحد لهذا الأخير أنواع: كالزّمن الفيزيائي، والبيولوجي، الأدبي، الفلسفي، هذا الأخير الذي حاز على الكثير من اهتمام الدّارسين، وذلك لطبيعة موضوع الزّمن في حد ذاته، وهي طبيعة فلسفيّة بالدّرجة الأولى.

3. الزّمن وامتداداته في الفلسفة

1.3.1 الزّمن في الفلسفة القديمة: تجلّى مفهوم الزّمن في الفلسفة القديمة مرتبطا بفعل الحركة وتغيّرها، فنجد عند أفلاطون (427 ق م - 347 ق م) شارحا معناه حيث يقول «لما فكّر مبدع العالم في خلق صورة متحرّكة للأزل وبينما كان بصدد تنظيم السّماء، جعل من الأزل الواحد الثابت، تلك الصّورة الأزليّة التي تتطوّر وفق قانون الأعداد والتي نسمّيها الزّمان»⁴. ويواصل تصوّره للزمن، وهو الذي نظر إليه نظرة سلبية فيجعله «دون الكيان، ينخر معدن الأشياء العامّة للكون، فحيلها إلى الفساد والفناء، ويعبث

بالعالم المتطوّر فيجعلّه خدعة وأوهاما وخيالات (...). إنّه (الزّمن) فعل حركة وتحوّل يشوّه الأشياء ويعبث بها، يغيّر من ملامحها، يفقدها هويّتها، إنّه فعل تدميري يجعلنا نرى الأشياء تتهاوى من هوة الظلمة والنسيان»⁵، إذن فالزّمن عند أفلاطون مرتبطة بالحركة، حركة الموجودات، فيغيّر من شكلها وملمحها وأساسها القائمة عليه. أمّا عن الزّمن عند تلميذه أرسطو (384ق م - 322ق م) فهو لا يخرج عن معناه عند أستاذه أفلاطون والذي يرتبط هو الآخر بالحركة في تحوّلها وتغيّرها وفي كتابه (الطبيعة) يقسم الزّمن ويشير فيه إلى سرعته وبطئه، «فمن جزئي الزّمان الأكثر شيوعا أحدها قد كان ولم يكن بعد، والآخر سيكون ولم يكن بعد... فالزّمان حركة، ولكن الحركة خاصيّة المتحرّك غير منفكّة عنه، والزّمن مشترك بين الحركات جميعا، ثم إنّ الحركة سريعة أو بطيئة والزّمان راتب ليس له سرعة على أنّ الزّمان إن لم يكن له حركة فهو يقوم بها»⁶.

وإذا ما انطلقنا من قول القديس أوغستين (354م - 430م) عن الزّمن: «إذا لم يسألني أحد عن الزّمن، فإنّي أعرفه، وإذا أردت أن أشرحه لمن يسألني عنه فإنّي لا أعرفه»⁷. تعرض القديس أوغستين إلى الزّمن بالتّحليل والدّراسة، وهو الذي حاز على اهتمام كبير في مسيرته خصوصا ما جاء في مؤلّفه الشّهير (الاعترافات)، ضمن مبحث أو فصل خاص أسماه "الخلق والزّمان"، وقد «حظي تحليل أوغستين للزمان على قدر كبير من الشّهرة، إذ عالج ذلك في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات فيه لا يعاد اكتشاف انجازات الوعي في إعادة بناء تجربة الزّمان فحسب، بل نجد فيه انعكاسا لحالة كينونة الإنسان، باعتباره ماهية زمنيّة بالمقابلة بحقيقة أزليّة، فما حقّقه أوغستين هنا هو تحويله لفهم الزّمن المتوارث من الفلسفة القديمة، وهو فهم يربط الزّمان بالكون إلى بعد ذاتي يتعلّق بالوعي الداخلي للزمان»⁸. ومن ثم فالزّمن في تصوّر أوغستين ذو بعد ذاتي يركّز فيه على الحاضر ومعايشته كنقطة أساسيّة في فهمه له، ف «إذا اعتبرنا الزّمان معطى موضوعيا، فإنّه سيظهر كما لو كان مقسّم إلى نقاط زمنيّة متفرّقة، وبذلك لا وجود للماضي ولا للمستقبل أيضا، والحاضر يختصر بالنقطة الضّئيلة التي تشكّل العبور من الماضي إلى الحاضر، ومع ذلك فإنّنا نملك وعيا للديمومة وخبرة بالزّمان، كما أنّنا نملك مقياسا للزمان، ويكون هذا ممكنا حين يملك الوعي الإنساني القدرة على الاحتفاظ بالآثار التي تتركها الانطباعات الحسيّة العابرة باعتبارها (الآثار)، صورا في الذاكرة وبذلك تمنحها الديمومة. إنّ طريقة استعادة هذه الصّور تصوّر الأبعاد الزمنيّة كما لو كانت: -

حاضرا من الماضي وتحديدًا بالتذكّر. /حاضرا من الحاضر، وتحديدًا بالمعينة. /حاضرا من المستقبل وذلك عبر التّوقع»⁹. لهذا عرّج أوغستين في فهمه للزمن على مفاهيم الوعي الدّيمومة، والخبرة، محدّدًا أقسامه وكيفية اشتغالها.

3.2. الزمن في الفلسفة الحديثة: إذا ما تتبّعنا الزمن في الفلسفة الحديثة، نجد

الفيلسوف إيمانويل كانط (1724-1804) يطور فهمه للزمن عمّا كان سائدا قبالا، إذ عدّه حدسا صرفا، ويرى أنّ الزمن هو ذلك المفهوم الذي يقوم «على التّوالي بمعنى التّعاقب بين الأحداث وفقا للسببية [وهو يمثل] شكل تجربتنا الداخليّة... كما أنّ الزّمان هو الشّروط الصّوري القبلي لجميع الظواهر بوجه عام ومن ثم له علاقاته الوثيقة بالعالم الداخلي للانطباعات والانفعالات والأفكار. والزّمن بهذا الوصف هو معطى من معطيات الوعي المباشر، فكأنّه لا خبرة هناك، إلا إذا كانت تتّسم بطابع زمني»¹⁰. وبهذا التّصوّر فإنّ كانط هو الآخر ربط الزمن بالوعي، على أساس أنّ الزمن يرتبط جوهريا بتجارب الحياة الداخليّة من انفعالات وعواطف وتصورات ...

أمّا هيجل (1770-1831) فيعرف الزمن بأنّه «الحالة المجردة للإحساس والإدراك وهو العامل غير المحسوس فيما هو محسوس، وهكذا فإنّ الزّمان والمكان مجردان من مجردات الكون الخارجي (في المقارنة مع الكون الداخلي)، والزّمن هو الحادث نفسه الذي يتحقّق ثم ينتفي، فسياق الأشياء الواقعيّة يشكّل الزمن، لكن فكرة الزمن تبقى فكرة خالدة، أي أنّها فكرة لا زمنيّة. (أحمد دعدوش، 2011م)»¹¹، أي أنّ الزمن حالة مطلقة مجردة ترتبط هي الأخرى بإحساسنا وإدراكنا لوقائع الأشياء الخارجيّة.

3.3. الزمن في الفلسفة المعاصرة: الفلسفة الظاهراتيّة: لقد كان للفلسفة

المعاصرة، والفلسفة الظاهراتيّة تحديدا نظرة خاصّة للزمن، نظرة اتكأت على أسسها ومركزاتها في الوعي والحدس، والإدراك، القصد ... وغيرها من المقولات الفينومينولوجيّة «فأهم ما أخرجته الفلسفة الألمانيّة المعاصرة في القرن العشرين كتابان، الأوّل هو كتاب مؤسس الفينومينولوجيّة إدموند هوسرل (1891-1938) دراسات منطقيّة، وقد اعتنى هوسرل بالوعي الباطني والتّوصيف الفينومينولوجي له والثاني كتاب مارتين هيدغر (1889-1976) الوجود والزّمان، وقد اكتسب هذا الكتاب أهميّة فلسفيّة فائقة، حتى عدّ إنجيل فلسفات الوجود والفلسفة الوجوديّة المعاصرة وذلك لأنّه نظر إلى الوجود أخيرا نظرة كانت مجديّة حقا، نظر إليه من خلال الزمن»¹²

إدmond هوسرل: لقد كانت نظرة مؤسس الفينومينولوجيا هوسرل للزمن باعتباره إشكالية فلسفية، نظرة تحمل تحليلات خاصة، قدّمت مفهوما نوعيا لهذه المسألة المعقدة، «إذ يعتبر هوسرل الزمان أحد الموضوعات التي تعهدت الفينومينولوجيا الهوسرلية بدراستها، بحيث كان اهتمامها الرئيس في سنة 1905 تحليل واستكشاف حقول المعطيات الحدسية: الحس، المادة، الشيء، المكان والانطباع الزماني في (دروس الفينومينولوجيا من أجل الوعي الحميم بالزمان)، بحيث مرّت التحليلات الفينومينولوجية فيما قبل هذه المرحلة كما يصرّح هوسرل بنوع من صمت الوعي لا يمكن فهمها إلاّ بفهم الترابطات الانفعالية والفعالية للزمان الكلي في علاقته بالوعي ذلك أنّ لفظه الزمان نفسها مجاز يشير إلى حركة الانفعال بالنفس، فالزمان مفهوم كغيره من المفاهيم، مستلهم من الميثافيزيقا الغربية عموما، ولاسيما الأرسطية بالأخص، وبصورة ما فإنّ الفينومينولوجيا تحمل تصوّرا نوعيا للزمان»¹³، قدّم هوسرل من خلال كتابه (دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن) مفهوما للزمن انطلاقا من مفهوم الوعي في حدّ ذاته، ووعي الذات الباطنية، الذي جعل منه أولوية في منح معنى لحقيقة العالم أو الواقع، فقد «بسط هوسرل عبر مسيرة تطبيقه للمنهج الفينومينولوجي، كما من التحليلات الذكّية، يظهر [فيها] كيف يتأسّس ووعي الذات الموضوعي، حيث يتمّ داخله تعيين الموضوعات والأحداث، كما لو كانت مستقرّة في مكان ثابت-على الوعي الداخلي لزمّنية الأحداث-فما هو أولي هنا ووعي الحاضر باعتباره الآن الحاضر للإحساس، ذلك أنّ ووعي الحاضر هذا هو مكان كل إحضار للأحداث الماضية والمستقبلية»¹⁴. لقد أقام هوسرل علاقة وطيدة لا يمكن الاستغناء عنها في تحديد هوية الأشياء أو الظواهر وهي العلاقة بين الزمن والوعي، هذا الأخير الذي أخذ من فلسفته عناية كبرى لأنّه الطّريق المؤدّي إلى فهم حقائق الظواهر وماهيتها، لذلك «يربط هوسرل بين الزمن والوعي، على اعتبار أنّ الوعي بالزمن يسهم في تحديد الهوية، انطلاقا من تعاقب الإدراك، ليكون الوصول إلى أنّ الذي يتغيّر ليس الذات، بل المرور من خلال الزمن»¹⁵. وهنا يكون الوعي في حدّ ذاته مسألة زمنية من منطلق أنّها حالة تعاقبية تفيد في تفسير الإدراكات الحسية وارتباطها ببعضها، وهذا الفعل يعمل على تحديد ماهية الأشياء والظواهر ومعانيها في الواقع الخارجي والداخلي على حد سواء، إذ أنّ كل ذات حسب أطروحة هوسرل «تمتلك ديمومة داخلية منفصلة عن الانطباعات الخارجية

وغير متأثرة بها، ويعني هذا استخدام تعليق الحكم الظاهراتي (أبوخيه) أيضا حيال العالم الخارجي بتعبيراته المختلفة، أي وضعه بين قوسين في إدراك الزمانية، والمقصود بهذا مراعاة الوعي الخالص وديمومته الخالصة التي تخالف الزمان الكوسمولوجي الذي هو زمان كل خارجي شئ. ويفضي هذا التصور إلى عد الوعي من طبيعة غير شئية، أو عدم عدّه من طبيعة منفصلة ملتصقة بالأشياء؛ فهو وعي غير ملموس. ولا يعني هذا أنّ هوسرل يلغي الزمان الخارجي؛ فهو يأخذه بعين المراجعة، لكنّه ينظر إليه من خلال التجارب (بمعنى العادات) التي تعيشها الذات... وتعمل على تأملها ونقدها وإعطائها المعنى الذي تريده. ويستعيد الوعي الخالص بفعل حركته هذه حيال التجارب تحكمه في الزمن وسبكه»¹⁶. وهنا يركّز هوسرل على الوعي الخالص وحركته التي يسترجع بها الأحداث التي عاشتها أو تعيشها الذات وتكسيها دلالتها الحقيقية انطلاقا من فعل الزمن والتحكم فيه. لا يخرج هوسرل في فهمه هذا للزمن عن مفهومه عند أوغستين من خلال اعتبار الحاضر ومعاشيته امتدادا إما؛ لتذكّر أحداث زمنية مضت (استرجاع) أو استحضارها كحالة انتظار، فالحاضر حسبه ليس منتظما بل هو امتداد وأن «الزمان هو الآن الحاوي للماضي والحاضر والمستقبل، فهو الحاضر وما في الذاكرة وفي الشعور بالواقع، أو المستقبل فهو التصورات المتأثرة بطبيعة الحال بالشعور والذاكرة معا وبالتالي فالحدس النفسي لا يعبر عن التنبؤ أو قراءة الغيب بمعزل عن خبرة النفس أو الذات الواعية وهي اللحظة المبدعة»¹⁷. هذه نظرة هوسرل للزمن، التي تمثلت في الوعي الباطني الذي يعمل على الربط بين الإدراكات الحسية المختلفة لتحديد الهوية، «وإشكالية الزمن بكل ما رأيناه من رحابة أفاقها وتعدّد أبعادها، قد مثلت واحدة من أمّهات المشاكل الفلسفية التي تظل عتيقة، تفتح أفاقا دائمة لتناولها مجددا، لذلك دأب معظم الفلاسفة على طرح رؤاهم التجديدية لإشكالية الزمان»¹⁸، وعلى رأسهم الفيلسوف مارتن هايدغر (1889 - 1976) الذي كانت له نظرة مختلفة تماما للزمن، أخرجها من نظرة من سبقه لفهمها، إلى منحى آخر خالف المفهوم التقليدي الذي كان سائدا قبله خاصة مع طروحات كانط ومن تبعه، ومع ما جاء به هوسرل في أطروحته الفينومينولوجية بمرتكزاتها التي منحت هايدغر دفعا جديدا نحو رؤية فلسفية أكثر جدّة وتطورا لقضية الزمن.

_مارتن هايدغر: انطلق هايدغر من أطروحات من سبقه خاصة استاذهُ هوسرل، إذ بنى مفهومه للزمن « على نتائج هوسرل، وانتهى بها إلى مستويات أكثر سعة وشمولية ويبدأ انشغال هايدغر بالزمن في بعده التاريخي، قبل أن يهتدي إلى إشكاليته الفلسفية، في أول بحث له قدم هايدغر أطروحته حول تصور الزمن في علم التاريخ، غير أنه سرعان ما سينتهي به المطاف إلى معالجة تصور الزمن في فلسفة الوجود، وليس هذا الانتقال من الخاص إلى العام بدعا في الممارسة الفلسفية»¹⁹. إن الزمن عند هايدغر يمثل حسبهُ مفهوما وجوديا، إذ ينبه « إلى أن الزمن ليس إطاراً تقع فيه أحداث حياتنا، بل هو البنية الداخلية لأنفسنا، يقول: العناية متعينة من خلال الزمن على نحو بحيث هي نفسها الزمن واقعانية الزمن ذاته، وعلى هذا الأساس يذهب هايدغر إلى أن الزمانية هي الهيئة التي تمدّ الدازين بالمعنى الأنطولوجي غير المنظور لعنانيته من حيث هو كينونة في العالم معيّنة بالسؤال عن معنى الكينونة»²⁰. أصبحت النظرة إلى الزمن فعليا مع هايدغر كمشكلة وجودية فلا انفصال بين الوجود والزمن فهما يعبران عن سؤال واحد، ومنه لم تعد معه « إشكالية الزمن إشكالية منطقيّة ابستيمولوجيا، بل هي إشكالية وجودية بامتياز.. فقد بات السؤال عن الزمن والوجود يشكّلان معا سؤالا واحدا، وليس أطروحتين منفصلتين (...). إن الوجود هو زمني، ولا يصحّ الحديث عنه إلا كـ(زمنية الدازين)، وما أبعاد الزمن الثلاثة التي احتفظ بها هايدغر من التقسيم التقليدي لأنواع من التخارجات لزمانية واحدة، تنتفي معها التراتبية التقليدية للزمن، فلا ماضي يقع خلفنا، ولا المستقبل يقع أمامنا فكل بعد من هذه الأبعاد يوجد في الأخرى»²¹. لقد وجد هايدغر في مفهوم الدازين المنفذ الذي أخرجه وطروحته من المفاهيم التقليدية والتصورات الضيقة التي حصرت مفهوم الزمن قبله، فقد «تبيّن أن الزمنية هي معنى وجود الآنية، لهذا كان عليه أن يبحث عن طريق يؤدي من الزمن الأصيل إلى معنى الوجود، أي أن يبيّن أن الزمن هو أفق الوجود.. فكانت تتعقّب وجود الموجود، ابتداء من الموجود المترنّن في الزمن، وبذلك تتعقل الزمن نفسه ابتداء من فهم الوجود، وهناك تبدى لها أنّ الزمن سلسلة من الآنات الموجودة أي التي يمكن أن نلقاها»²². انتقل هايدغر بالزمن من معناه الوجودي الخالص الى معنى الوجود الإنساني أي ربط الزمن بمفهوم الكينونة، فانطلق من فهم الوجود الى فهم الموجود عبر سلسلة زمنية متعاقبة لتفسير معنى الزمنية. تشير أيضا أطروحة هايدغر عن الزمن ارتباطه الوثيق بالوجود

الإنساني، الذي يتميز «بطابع أساسي هو الهم، فالوجود الإنساني مهموم بتحقيق إمكانيته في الوجود، والهم يتخذ ثلاثة تراكيب: الهم بتحقيق الممكنات (المستقبل)، الهم ممّا تحقّق من ممكنات (الماضي)، الهم بما يجري تحقيقه من ممكنات (الحاضر)، ولهذا يتّصف الهم بهذه الأحوال الزمنية الثلاثة: المستقبل، الماضي، الحاضر. والزمانية هي الوحدة الأصلية لتركيب الهم والزمانية تجعل الهم ممكنا من حيث أنها آنية، وهي تسعى للتخارج في الأنحاء الثلاثة ومن هنا فإنّ المستقبل والمستقبل المتكّسد والحضور يمكن أن تعدّ بمثابة التّخارجات الثلاثة للزمانية،»²³، وهنا يتكئ هايدغر على المستقبل كفعل أساسي في الوجود الإنساني، دون إلغاء اللحظات الزمنية الأخرى التي تتقاطع وتتنافر فيما بينها، ودون الخروج عن الفكرة العامة وهي الزمانية وهذه الأخيرة «ليست كائنا من عناصر زمانية مختلفة من قبيل المستقبل والكانية (الماضي) والاستحاضر، بل الزمانية ظاهرة واحدة وموحدة ولذلك حقيق علينا أن نقول فقط، إنّ الزمانية تزامن أو تتزامن ويقول هايدغر ليس أنّ الزمان يكوّن، بل أنّ الدّازين يزمن كينونته بوصفها زمانا»²⁴، وعلى أساس هذه الزمانية تنصهر الذات مع العالم والعكس صحيح ولذلك «علينا أن نبصر بكل ما في هذا الفهم (التّحليل) الوجداني الدّاخل من موقف خصومي خفي ضدّ فلسفات الزمان التقليديّة التي قامت على اعتبار الحاضر هو مركز الزمان وهي مركزية نقلها هايدغر من الحاضر إلى المستقبل»²⁵. هكذا طوّر الفيلسوف مارتين هايدغر نظريته الفلسفيّة عن الزمن، محاولا تجديدا الإشكالات المفاهيميّة التقليديّة الذي اصطبغ بها الزمان قبلا، باعثا روحا جديدة في فهمه وبالتالي كان له دورا أساسيا ونقطة حاسمة في التّوجه به كأفق للوجود في الواقع أو العالم.

موريس ميرلوبونتي: تظهر في سياق حديثنا عن الزمن أيضا فلسفة ميرلوبونتي (1908-1961) وهو فيلسوف ظاهراتي، انطلق من فكرة تأويل الظاهراتيّة كفلسفة في المعنى، تردّ الماهيّة إلى الواقع، أي إلى الوجود الفعلي، متجاوزا فلسفة هايدغر خصوصا في حديثه عن الزمن الذي ارتبط في فهمه له بالجانب الوجودي الواقعي والفعلي، إذ «ترفض فينومينولوجيا ميرلوبونتي المواقف السابقة والزمان الذي تتحدّث يرتبط بالجانب الوجودي، لكن ليس الوجود منظورا إليه نظرة كليّة تصوّريّة كما لدى هايدغر وإنما الوجود الفعلي الواقعي الذي هو الوجود في العالم. وبالتالي فالزمان ليس مبدأ عقليا قبليا، ولا هو لحظات متتابعة تربط الماضي بالحاضر والحاضر بالمستقبل ذلك أنّه إذا

افترضنا كما يقول ميرلوبونتي أنّ الزّمان يشبه النّهر الذي ينساب من الماضي نحو الحاضر نحو المستقبل، ويكون الحاضر هو نتيجة الماضي، والمستقبل هو نتيجة الحاضر»²⁶. ينظر ميرلوبونتي للزمن ومعناه قبل كل شيء نظرة كاملة عامّة يكوّنهما الوعي إذ يقول: «إننا نفكر في الزّمن قبل التّفكير في أجزاء الزّمن والعلاقات الزّمنية تجعل الأحداث في الزّمن ممكنة وارتباطاً بذلك يجب أن لا تكون الدّات متموضعة فيه، لكي لا تستطيع أن تكون حاضرة قصدياً في الماضي، كما في المستقبل، علينا أن نتوقّف عن القول بأنّ الزّمن هو معطى للوعي لنقل بشكل أكثر تحديداً بأن الوعي يبسط أو يكون الزّمن، وهو من خلال مثاليّة الزّمن لن يعود أخيراً محبوساً في الحاضر (...)، كما أنّ الزّمان ليس خطأ، وإنما هو شبكة من القصديات»²⁷. يقدّم ميرلوبونتي تفسيراً لذلك بقوله: «إذا كان وعي الزّمن مكوّناً من حالات وعي تتتابع، يجب أن يكون هناك وعي جديد ليعي هذا التّتابع وهكذا دواليك نحن مجبرون على القبول بوعي لا يمكن خلفه أي وعي من أجل أن يعيه، ولا يكون بالتّالي ممتدّاً في الزّمن وكيّنوته تتطابق مع الكائن لذته (...). فالكينونة في الحاضر يعني الكينونة الدائمة إلى الأبد. والدّاتيّة ليست في الزّمن لأنّها تضطلع بالزّمن أو تعيش الزّمن وهي تختلط بتماسك الحياة»²⁸. أمّا بخصوص تحليل الزّمن، ووصف تناغماته فإنّه ينفّث عند ميرلوبونتي على فهم علاقات الدّات والعالم إذ أنّ «تحليل الزّمن يظهر الدّات والموضوع كحظتين مجردتين لبنية واحدة هي الحضور. إننا نفكر أن نكون هذا الحضور بواسطة الزّمن، لأنّه بعلاقات الزّمن الدّات والزّمن الموضوع نستطيع فهم علاقات الدّات والعالم لنطبق على المشكلات التي بدأنا بها فكرة الدّاتيّة كزمانيّة.»²⁹ وقد أخذت نظرة ميرلوبونتي عن الزّمن أبعاداً أكثر عمقا باعتداده مفهوم الخبرة، خبرتنا بالزّمان، وأكثر انفتاحاً باعتباره قصديات متشابكة، أي معاني الحياة وارتباط الدّوات بالعالم وتواشجها إذ يعمل الزّمن على تفسيرها وفهمها وقراءة دلالاتها.

هنري برغسون: لقد شكّلت أطروحة برغسون (1859 - 1941) الفلسفيّة عن الزّمن علامة أخرى فارقة في ساحة البحث عن هذه الإشكاليّة الوجوديّة. فقد ارتبط مفهوم الزّمن عند برغسون بمفهوم الزّمن النّفسي (السيكولوجي) أو ما يسمّى بالديمومة (الحقيقيّة)، وهو الذي يعرفها بقوله: «هي الزّمان الحقيقي، زمان الحياة النّفسيّة، الذي هو عين نسيجها»³⁰. إذ يرى برغسون أنّ الزّمن هو جوهر حياتنا الدّاخليّة (انفعالات أحاسيس...)، وبالتالي لا ينفصل عن ذواتنا فيقول: «الزّمن هو مدّة الحياة السيكولوجيّة

نفسها، مؤكداً أنه ما من أحد لا يحس بالزمن وبهذا المعنى يصبح الزمان هو الصورة المميزة لخيراتها بسبب علاقته الوثيقة بالعالم الداخلي للإنسان لأنه لا ينفصل عن مفهوم الذات³¹. يتخذ الزمن عند الفيلسوف برغسون نمطين أو شكلين، يتمثلان في الديمومة والثاني الاستقرار، ويشرح ذلك بأنه «في الشكل الأول؛ تعاقب حالاتنا الشعورية في الوعي والإدراك تفترض أن نعيش وجودنا، فإننا نكف عن انفصال حالاتنا الحاضرة عن الحالات السابقة، أما عن الشكل الثاني؛ فإننا نصنع حالات الشعورية جنباً إلى جنب - بطريقة معينة نستشعرها جميعاً - أي ندركها الإدراك الحسي في آن واحد، ليس واحداً وراء الآخر، ولكن إلى جانب بعضهما البعض ومهما يكتنف هذا القول من غموض فإنه يتضمن الاستمرار»³²، وبهذا يكون الزمان عنده دائم السيلان، غير منقطع، مستمر، وأن الحالات الشعورية هي حالات متفاعلة متصلة ببعضها البعض، متغيرة في أحيان لكنها مستمرة بفعل سريان الزمن، ثم «إن الفلسفة النفسية لم تعد سوى فلسفة زمنية..»³³، وهو ما يؤكد أن الذات بأحوالها وانفعالاتها الشعورية والنفسية والزمن يشكّلان سؤالاً واحداً في فلسفة برغسون التي «تمثل فلسفة الامتلاء والسيكولوجية هي سيكولوجية الممتلئ، إذ يفسح الزمان الممتلئ، العميق المتواصل، الغني مكاناً للجوهر الروحي، وفي أي ظرف من الظروف لا تستطيع النفس أن تنفصل عن الزمان»³⁴. يمثل الزمن قيمة كبرى في حياتنا خاصة في تراكماته في الوجود، التي تتراص، متغيرة حسب حالاتنا الشعورية المتغيرة المرتبطة بذواتنا، غير أنها تقدم في كل تغيير خلقاً وحياء جديدة. ومنه فالزمن عند برغسون «هو جوهر الحياة، وقد يكون جوهر الحياة كلها وما ينبغي علينا فهمه أن الزمان تراكم ونمو ودوام، والدوام هو استمرار تقدم الماضي الذي تتراد أحدائه قليلاً إلا أن يتضح ويكون المستقبل، وهذا يعني أن الماضي يمتد للحاضر ويبقى هناك حقيقة وعملاً. والبقاء يعني أن الماضي يبقى ولا يضيع منه شيئاً. وبما أن الزمان عبارة عن تراكم الصور التي مرت على الوجود فيستحيل أن يكون المستقبل مشابهاً للماضي. لأن في كل خطوة، زيادة تضاف إلى التراكم. وفي كل دقيقة ينشأ شيء جديد، غير منتظر، والتغير أكثر»³⁵. وبهذا يكون مفهوم الزمان عند برغسون مرتبطاً بالذات الواعية وتبدل حالاتها الشعورية في مجراه ونسيجه وفي سيلانه واستمراريته.

غاستون باشلار: أما إذا اتجهنا بالبحث عن الزمن شطر الفيلسوف والناقد الظاهراتي غاستون باشلار (1884 - 1962) فإن المفهوم سيناقض تقريباً من سبقه

(برغسون) ذلك أن «لم يقدّم لنا إلّا حدسا مناقضا للحدس البرغسوني، إلّا أنّه يعمل على تأكيد هذا الحدس، اعتمادا على أدلّة مستمدّة من العلم أو الموسيقى أو الأدب (...)» ويرى باشلار أنّ حقيقة الزّمن تكمن في حدس اللحظة وأنّه واقع معلق بين عديمين... فالواقع الحقيقي للزمن يكمن في اللحظة، والديمومة مجموعة من اللحظات لا ديمومة لها»³⁶. يرى باشلار أنّ معرفة الزّمن «لا تحظى بأي امتياز أو فصل، فهي لا يمكن أن تكون مباشرة وحدسيّة، وإلّا فقد تحكم على نفسها بالأّ تكون سوى معرفة سطحيّة وناقصة ولكي تغتني هذه المعرفة، ثيمة كل المعارف الأخرى لأبد لها من إظهار ذاتها، فالزّمان هو ما نعلمه عنه»³⁷. لقد وقف باشلار على أهم المباحث الفلسفيّة، وهي إشكاليّة الزّمن والوعي به، انطلاقا من الدّور المفروض على الفلسفة القيام به في هذه المسألة، فقد «بين باشلار أنّ المهمة الرّئيسيّة التي يجب أن تنهض بها الفلسفة هي تأمل الزّمن وتحديد علاقه بالمطلق أو الأبدي، وأنّ نتاج هذا التّأمّل أساسيّة في تحديد خصائص المعرفة الإنسانيّة أو الفعل الأخلاقي أو الخلق الأدبي (...)» والخلق الأدبي يفترض تجدد اللحظة الخصبة، وانفصالها. ثم إنّ الصّورة الشّعريّة ليست امتدادا للماضي، وإنّما هبة اللحظة»³⁸، وهنا يؤكّد باشلار على صفة الانفصال أو فعلها بين اللحظات عكس الاستمراريّة والسّيلان الذي نادى به برغسون، ذلك حتى يتسنى لنا التّعمق أكثر في إشكاليّة الزّمن والغوص داخل غياهبيه، خصوصا وأن «الزّمان معقد ميثافيزيقيا، وأنّ المراكز الحاسمة في الزّمن هي انقطاعاته وفواصله [حسب باشلار]، ولكي يحطّم نظرنا ورسدنا لا يكفي القول أنّ الانقطاعات الظّاهرة، تحمل في طياتها تواصلًا قائما بذاته، فلا مناص لنا بالتّالي من البقاء على صعيد الوعي، منذئذ تبدو المسالك الزّمنيّة المتواصلة هي المسالك الالطف والأبسط، وتكون المسالك الزّمنيّة المتواصلة هي الأشدّ سطحيّة»³⁹. كانت هذه أبرز النّقاط التي تناولها غاستون باشلار في تأمله الظّاهراتي الفلسفي لمفهوم الزّمن والذي استفاد منه الكثير من الفلاسفة والنّقاد في مقارباتهم.

_بول ريكور: في ظلّ كل هذه المفاهيم الفلسفيّة السّابقة عن الزّمن، تظهر مقاربة أشهر فيلسوف، هو الآخر قدّم موضوع الزّمن بطريقة مختلفة جدا، وهو بول ريكور (1913-2005) إذ يعترف هذا الأخير في «سيرته الفكرية بأنّه ولج موضوع الزّمان بواسطة السرد، وهذه المعالجة فرضت طابعها الفلسفي على كل تأملاته في السردية ويشير أيضا، إلى أنّ ما كان يمنح المشروعيّة للفكرة للسرد، أي وجود تشارط متبادل بين

الزمنية والسردية، إنها هي النتيجة، إن مفهوم الزمان يبقى بؤرة من الصعوبات والمعضلات، التي لا مخرج منها سوى اللجوء إلى فاعلية السرد، وهي الفرضية التي تطلبت من ريكور وضع ثلاثيته الضخمة⁴⁰ «الزمان والسرد؛ وينطلق ريكور في فهمه للسردية من مقولة الزمانية، هذه الأخيرة التي تمثل «المفهوم المحوري في نظرية السردية إنَّ الأطروحة الأساسية التي ينطلق منها في كتابه الزمان والسرد تقوم على أساس أنَّ الزمانية هي البنية الموجودة التي تصل اللغة في السردية والسردية هي البنية اللغوية التي تشكّل مرجعها الأخير»⁴¹، وهو ما يجعل «وجود علاقة تكييف متبادل بين السردية والزمانية»⁴².

أفاد ريكور من مشروع هيدغر فقد تبني فكرته «عن زمانية الوجود الإنساني... وهو على توافق تام وإلى حد كبير مع تأويل هيدغر للزمانية الإنسانية بالطبع توجد الأشياء الأخرى في الزمان لكن الموجودات الإنسانية وحدها تملك القدرة على معرفة ترابط الحياة وتبحث عن التماسك فيها، أضف إلى ذلك أنَّ الموجودات الإنسانية وحدها تتحاسب مع الماضي والمستقبل مثلما تتحاسب مع الحاضر، وهذه المحاسبة اللازمة للزمن، تشكل جوهر ما يعده هيدغر الوجود الإنساني (الهم)»⁴³. قام ريكور بتعديل بعض المفاهيم الهيدغرية المركزية في أطروحته (الزمان والسرد) والتي أضفى على تحليلاتها فهما تطبيقيا أدبيا، «فنظرية ريكور السردية هي استمرار لمشروع هيدغر (المنقوص) في فهم الوجود الإنساني بوصفه زمانيا من حيث الجوهر... ويصوب بعض الموضوعات المركزية إذ يعطي تصويب ريكور لوصف زمانية الآنية، وتحليل هيدغر تطبيقا أدبيا ويزوده بدقة تحليلية وبعد اجتماعي»⁴⁴. بحث بول ريكور في مؤلفه (الزمان والسرد) عن مشكلة الزمن / السرد، وهو ما تجلّى من خلال استقراءه لأطروحات الفلاسفة والمشتغلين بالزمن من أوغستين وأرسطو وهوسرل، هيدغر، إلى مقاربات فيرجينيا وولف ومارسيل بروسست وغيرهم، وتحليلاتهم في الكشف عن استعمالات الزمن وإيقاعاته وآلياته التي يشتغل وفقها، وفي هذا يتجلّى له مفهوم الهوية السردية «فكثيرا ما أكد ريكور في كتابه (الزمن والسرد) على الشكل السردى للخطاب، الذي يهب لمعضلة الزمن حلولا تقود فيها الفكر إلى حدود أوسع لفهم البعد الزمني في شقيه الظاهراتي والكوسمولوجي، بهذا يتأهل السرد للإجابة عن إخراجات فينومينولوجية الزمن، لتعمل الوظيفة السردية على الوساطة بين الزمنين، لذا وجب علينا التوقف عند حدود كل من الهوية والسرد، قصد

الوصول إلى فهم زمنيّة المحكي والمعيش»⁴⁵، لذلك كان توجّهه للبحث في الزّمن منوطاً بالوظيفة السّردية التي اشتغل عليها، كما أنّه يبحث عن الزّمان الإنساني الذي لا يكون كذلك إلا إذا كان محكياً، « فالطابع المشترك للتجربة الإنسانيّة المميّز والمتفصل والموضّح من لدن فعل الحكي في جميع أشكاله، إنّما هو الطّابع الزّمني، فكل ما نحكيه يحدث في الزّمن ويستغرق زمناً ويجري زمنياً، وما يحدث في الزّمن، يمكن أن يحكى، ويمكن لأيّ سيرورة زمنيّة ألاّ يعترف لها بهذه الصّفة، إلاّ بقدر ما هي قابلة للحكي بطريقة أو بأخرى (...). والزّمن يصير إنسانياً في الحدود فقط التي يتمفصل فيها بطريقة سرديّة»⁴⁶. هذه هي أهمّ الملامح والمفاهيم التي دار حولها ريكور وهو يواجه مسألة الزّمن والتي اضطلع بها إلى مفاهيم ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالزّمن كالسّردية ووظيفتها بحثاً عن الزّمن الإنساني وطابعه الذي يمثله لفظياً السّرد، ولذلك تمثّلت أطروحته في هذا النّسق: الزّمن / الوجود / السّرد.

4. خاتمة: و خلاصة لما تقدّم، أوجزنا البحث في الزّمن في الفكر الفلسفي - المعاصر -

في النّقاط التّالية:

- الزّمن من أعقد وأشكل القضايا الوجودية التي شغلت عقل وفكر الإنسان، ذلك أنّ

كل شيء مرتبط بالزّمن؛

- احتلّ الزّمن حيّزاً بالغاً من اهتمام الفلاسفة في القديم والحديث، وقد كان

للفلاسفة الظّاهراتية باعتبارها فلسفة في المعنى، تستند في تحليلاتها للزمن على مفاهيمها الأساسيّة، الوعي، الحدس، القصديّة... ولذلك هي فلسفة الوعي والقصد بامتياز، كما أنّ الزّمن مشكل داخل وعينا والوعي أيضاً مشكلة زمنيّة؛

- تنوّع مفهوم الزّمن في الفلسفة القديمة بين فهمه كبعد ذاتي (أوغستين) وبارتباطه

بفعل الحركة (أفلاطون) واعتباره حدساً صرفاً (أرسطو) وفي الفلسفة الحديثة عدّ معطى من معطيات الوعي المباشر (كانط)، أو حالة مجردة للإحساس والإدراك (هيغل)...

- امتدّ مفهوم الزّمن في الفلسفة المعاصرة ليكون أكثر عمقاً خاصّة مع

الفينومينولوجيا وطروحاتها فارتكزت أطروحة هوسرل مؤسسها على الوعي الباطني بالزّمن مركزاً فيها على الوعي الخالص وحركته، ليخرج هيدغر من هذا الطّرح التّقليدي مطوّراً النّظرة إلى الزّمن فعلياً كمشكلة وجودية لا انفصال بين الوجود والزّمن، الوجود

الإنساني انطلاقاً من مفهوم (الدّازين)، غير أنّ لفهم ميرلوبونتي نظرة تعدّت إلى الوجود الفعلي الواقعي الذي هو الوجود في العالم؛

-إنّ نظرة برغسون للزمن ارتبطت بمفهوم الزّمان النّفسي، ومعنى الدّيمومة الذي يمثّل الزّمان الحقيقي جوهر حياتنا الدّاخلية، مركزاً فيه على مفهوم الاستمرارية، ليأتي باشلار في هذا ويناقض برغسون في فهم الزّمن الذي يقوم عنده على حدس اللحظة وعلى المسالك الزّمنية المتفاصلة أمّا ما مثّله أطروحة ريكور، فقد خالفت ما سبقه رغم اتكائها على مختلف المقاربات، إلّا أنّها ارتبطت في فهمها للزمن بالسردية ووظيفتها، بحثاً عن الزّمن الإنساني الذي يمثّله فعل الحكيم.

5. قائمة المصادر والمراجع:

- 1 - محمد بن مكرم بن علي جمال الدين أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مج 3 ج 2، بيروت، لبنان، ص 1867، مادة (ز م ن).
- 2 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج 1، لبنان، د س، ص: 636-637.
- 3 - أحمد صالح الفقيه، الميثولوجيا الإغريقية (كتاب إلكتروني)، دنيا الوطن، 2018 ص 18.
- 4 - جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس 2004، ص 232.
- 5 - مختار ملاس، تجربة الزمن في الرواية العربية - رجال في الشمس نموذجاً - موفم للنشر الجزائر، 2007، ص 15-16.
- 6 - أرسطو، الطبيعة، تر: محمد لطفي السيد، دار الكتاب المصرية، القاهرة، 1935 ص 31-32.
- 7 - أحمد حمد النعيمي، إيقاع الزمن في الرواية العربية المعاصرة، دار الفارس للنشر والتوزيع الأردن، ط 1، 2004، ص 16.
- 8 - بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان 2007، ص 71.
- 9 - بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ص 71.
- 10 - يمني طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة مصر 2012، ص 19.
- 11 - أحمد دعدوش، مشكلة الزمن من الفلسفة إلى العلم، ناشري للنشر الإلكتروني 2011 ص 11.
- 12 - يمني طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، ص 20.
- 13 - مراد قواسمي، تأصيل التأويل - قراءة في تطور التاريخ في فينومينولوجيا هوسرل - أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية - قسم الفلسفة جامعة وهران 2010/2009، ص 196-197.
- 14 - بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ص 195.
- 15 - اسماعيل نوري الربيعي، علم المستقبل - في إعادة صياغة المعاني - نسخة مخطوطة - الجامعة الأهلية، البحرين، ص 9-10.
- 16 - عبد الرحيم جيران، الهوية والزمن ومشكلة الوعي الخالص <http://alantologia.com/blogs/3413>، 2017/12/23، على الساعة: 16:51.

- 17 - عصمت نصار، مراجعات فلسفية في الفكر العربي الحديث (أعلام وقضايا واتجاهات ومشكلات معاصرة)، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018، ص: 212-213.
- 18 - يمى طريف الخولي: الزمان في الفلسفة والعلم، ص 36.
- 19 - ادريس هاني، العالم بوصفة حضورا ميثافيرقيا، مجلة الاستغراب، ع2، بيروت، شتاء 2016 ص 129.
- 20 - مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسيكي، مرا: إبراهيم مصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة،، بيروت ط1، 2012، ص 572.
- 21 - ادريس هاني، العالم بوصفة حضورا ميثافيرقيا، ص 129-130.
- 22 - عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع بيروت ط1، 1980، ص 100.
- 23 - عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 102-103.
- 24 - مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 572.
- 25 - مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 571.
- 26 - محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة - مرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهيدغر - المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2015، ص 23.
- 27 - موريس ميرلوبونتي، ظاهريّة الإدراك، تر: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي بيروت 1998 ص 335 - 337.
- 28 - موريس ميرلوبونتي، ظاهريّة الإدراك، ص 341.
- 29 - موريس ميرلوبونتي، ظاهريّة الإدراك، ص 347.
- 30 - يمى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، ص 03.
- 31 - إخلص محمود عبد الله، الفضاء في شعر خليل الخوري، دار الكتاب الثقافي، إربد-الأردن 2016، ص 123.
- 32 - إميل توفيق، الزمن بين العلم والفلسفة والأدب، دار الشروق، بيروت، ط1، 1986 ص 86.
- 33 - غاستون باشلار، جدلية الزمن، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت ط3، 1992، ص 15.
- 34 - غاستون باشلار، جدلية الزمن، ص 14.
- 35 - ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988، ص 558.

- ³⁶ - غاستون باشلار، حدس اللحظة، تعريب: رضا عزوز وعبد العزيز زمزم، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، العراق، 1986، ص 06.
- ³⁷ - غاستون باشلار، جدلية الزمن، ص 42-43.
- ³⁸ - غاستون باشلار، حدس اللحظة، ص 05.
- ³⁹ - غاستون باشلار، جدلية الزمن، ص 52-53.
- ⁴⁰ - نجيجة فرحان، السرد والطابع الزمني للتجربة الإنسانية - من خلال ثلاثية الزمان والسرد لبول ريكور - مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، نقد معاصر وتحليل الخطاب جامعة محمد أمين دباغين، سطيف، الجزائر، 2017/2016، ص 10-11.
- ⁴¹ - مجموعة مؤلفين، فلسفة السرد - المنطلقات والمشاريع -، إشراف اليامين بن تومي منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص 33.
- ⁴² - بول ريكور، الزمان والسرد، تر: فلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناقي، ج2، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، -لبنان، ط1، 2006، ص 10.
- ⁴³ - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999، ص 59 - 76.
- ⁴⁴ - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد، ص 72 - 76.
- ⁴⁵ - مجموعة مؤلفين، فلسفة السرد، ص 42.
- ⁴⁶ - مجموعة مؤلفين، فلسفة السرد، ص 86 - 87.

السخرية عند الشاعر الشعبي المصري

أحمد فؤاد نجم بين الرمزية والمباشرة



The irony of the Egyptian popular poet Ahmed Fouad Najm
between symbolism and direct

د. سعاد حميدة*

تاريخ الاستلام: 2018 / 10 / 23 / تاريخ القبول: 2020 / 01 / 20

ملخص: ظاهرة السخرية ظاهرة قديمة رافقت البشرية منذ نشأتها، ولطالما كانت الأوضاع الاجتماعية دافعا للكتاب والشعراء، كي يوظفوا أقلامهم في السخرية منها بدافع الإصلاح.

ويعد الشاعر المصري " أحمد فؤاد نجم " من الشعراء الشعبيين، الذين تميز شعرهم بالسخرية ليس حباً فيها كأسلوب، وإنما لإصلاح الخلل القائم سواء في الفرد أو المجتمع، وفي هذا المقال سنحاول التعرف على أشكال السخرية في نماذج من أشعاره.

كلمات مفتاحية: السخرية، الشعر الشعبي، الرمز، الأوضاع الاجتماعية الفكاهاة.

* ج. عبد الحفيظ بوصوف ميلة hamidasouad@yahoo.fr (المؤلف المرسل)

Abstract: The phenomenon of irony is an ancient phenomenon that has accompanied humanity since its inception, and social conditions have always motivated writers and poets to use their pens in mocking it for the motive of reform.

The Egyptian poet "Ahmed Fouad Negm" is considered one of the popular poets, whose poetry is distinguished by irony not as a method, but rather to fix the existing defect, whether in the individual or society.

Keywords: the iron, popular poetry, symbol, social situations, humor.

1. مقدمة: تنوعت منذ القديم مواقف البشر تجاه ما يواجههم من مشاكل اجتماعية إذ هناك من يقابلها بالاستسلام، وهناك من يسعى لتحديها بمحاولة التغيير وعدم الاستسلام، أو قد يكون موقف آخر مختلف لفريق آخر «يواجه المصاعب بالضحك والابتسام والسخرية والتعريض، فإننا نجد ذلك طبيعة المتعلم المتأدب الناضج الفكر الواسع الحيلة، الذي يدرك باللين والضحك والابتسام والسخرية والتعريض أكثر مما يناله غيره بالعنف والقسوة»¹.

فالأدب الساخر أدب راق لطالما كان رفيقا للإنسان في مسيرته عبر التاريخ ولطالما عكس مجموع تطلعاته من جهة، كما عكس صوته غاضبا تجاه المتغيرات ولا نجد مثالا في أدبنا العربي خير من أدب الجاحظ ساخرا فهو الذي تمكن بأسلوبه من «استبطان أسرار النفوس، مستخدما السخر اللاذع والفكاهة المرحة والطرائف المسلية، ليدفع عن نفوسنا عبء الحياة الثقيلة»² حيث تمكن من أنفسنا وأحببنا، كما كبرنا على حب الشعر الساخر لنزار قباني وأحمد مطر وغيرهما كثير.

ولم يستثن الأدب الشعبي من هذا المضمرا، فقد حملت كل أشكاله التعبيرية بما فيها من حكايات وقصص وأساطير وأمثال دلالات فكرية وثقافية واجتماعية، وكان الشعر الشعبي واحداً من هذه الأشكال بحيث عبر عن واقع الشعوب فصور آمالها وآلامها وصراعاتها مع الحياة.

وكثير من الشعراء الشعبيين في الوطن العربي وقفوا أمام الحياة بما تحمله من قسوة موقف الساخرين المتكلمين من تقلباتها، وكان الشاعر أحمد فؤاد نجم أبرز هؤلاء، وإن اتسمت مواقفهم بالجديّة في نقده الأوضاع، فإنه غلّفها بثوب السخر والهزء والاستخفاف والرمز، فتسللت أشعاره بذلك لدواخل الناس والمستضعفين على وجه الخصوص، وفي هذا المقال أردنا أن نطرح هذه التساؤلات: ما مفهوم السخرية؟ وما الأشكال التي اتخذتها السخرية في شعره؟ وما الرموز التي وظفها لتعريفه الواقع المر؟ وهو ما سنحاول تتبّعه.

1_ المفهوم اللغوي والاصطلاحي للسخرية:

أ/ المفهوم اللغوي: يقول ابن منظور في لسان العرب « سَخِرَ مِنْهُ وَبِهِ سَخْرًا وَ سَخَّرًا وَمَسَخَّرًا وَسَخَّرًا بِالضَّمِّ وَسُخْرَةً وَسُخْرِيًّا وَسُخْرِيًّا، وَسُخْرِيَّةٌ: هَزْئٌ بِهِ. وَيُرْوَى فِي بَيْنِ الْأَعْشَى بِأَهْلَةٍ عَلَى وَجْهَيْنِ:

إِنِّي أَتَّيْتُ لِسَانًا لَا أُسْرِبُ بِهَا مِنْ عُلُوٍّ، لَا عَجَبٌ مِنْهَا وَلَا سُخْرٌ ويريوي: «ولا سَخْرٌ» (قال ذلك لما بلغه مقتل أخيه المنتشر)³، وفي معجم أساس البلاغة يقول الزَّمخشرى «سخر فلان سُخْرَهُ سُخْرَةً: يضحك منه النَّاسُ ويضحك منهم، وسخرت منه واستسخرت، واتخذوه سُخْرِيًّا»⁴، أما في المنجد الوسيط «سخر يسخر سَخْرًا وَسُخْرًا وَسُخْرَةً: لذع بكلام تهكّمي»⁵، حيث يتَّفَقُ اللُّغَوِيُّونَ عَلَى أَنَّ السَّخْرِيَّةَ هِيَ الِاسْتِهْزَاءُ مِنَ الْأُمُورِ.

ب / المفهوم الاصطلاحي للسخرية والأدب الساخر: لقد لقي مصطلح السخرية

تعريفًا من عدّة دارسين، حيث يعتبره الباحث "شاكر عبد الحميد" «نوع من التّأليف الأدبي أو الخطاب الثّقافي، الذي يقوم على أساس الانتقاد للذّائل والحماقات والنّقائص الإنسانيّة الفرديّة منها والجمعيّة، كما لو كانت عمليّة الرّصد أو المراقبة لها، تجري هنا من خلال وسائل وأساليب خاصّة في التّهكّم عليها، أو التّقليل من قدرها، أو جعلها مثيرة للضحك، أو غير ذلك من الوسائل والأساليب، التي يكون الهدف من ورائها التّخلص من بعض الخصال والخصائص السّلبيّة»⁶، وهي ليست بالأمر المتاح للجميع، فهي تتطلّب أساليب توحى بحنكة صاحبها، ولتتحقّق غاياتها فإنّها «تحتاج إلى قدر كبير من الذّكاء والخفاء والمكر، ولذلك اتّخذ منها الفلاسفة والأدباء أداة يستخدمونها في دقّة لبيان رأيهم في الخرافات السّائدة، أو المذاهب التي يختلفون معها ويهزؤون بها»⁷، فهي ليست فكاهة عاديّة بل تعدّ أرقى أشكالها ومن ثمة عرّفها الدّارس "حامد عبده الهوال" بكونها «نوع من الضّحك الكلامي أو التّصويري الذي يعتمد على العبارة البسيطة، أو على الصّورة الكلاميّة، مع التّركيز على النّقاط المثيرة فيها، فتحاول السّخريّة أن تتخلّص من الانفعال في الظّاهر، فتبدو كأنّها لا تنبعث عن عاطفة ما عند قائلها لأنّها تخاطب العقل، وتسعى إلى أن يكون الجو من حولها مشبعًا بالإدراك والوعي، حتى تستطيع أن تثير الضّحك السّريع، لتسلط ضوءًا أكثر على الأشياء التي لا تناسب الحياة، والتي يمكن أن نصفها بأنّها لا تليق بالفرد والجماعة»⁸ فالظّاهر أنّ السّخريّة لا تستثير الضّحك لمجرّد الضّحك والترفيه مثلما هو حال أشكال أدبيّة أخرى، ولكنّها مزدوجة الأهداف، لارتباطها بأهداف أعمق، ما يوجب علينا تفريقها عن مثل هذه الأشكال.

ومن هنا رأى آخرون بأنّ «الأدب السّاخر هو كوميديا سوداء تعكس مواجع المواطن الاجتماعيّة، ويقدمها بقالب ساخر، يرسم البسمة على الوجه ويضع خنجرا في القلب

ويشتمل هذا الأدب على كافة أنواع الإبداع الأدبي الذي يطرح موضوعاته بسخرية والكتاب السّاحر هو من يحوّل الألم إلى بسمة والحزن إلى إبداع، فإن لم يكن للكاتب السّاحر قضيّة مهموم بها ورسالة يريد لها أن تصل، فإنّه يصبح مهرجا للكاتب السّاحر يجعل القارئ يبكي من فرط الضّحك، وفي الوقت نفسه يضحك من فرط الألم»⁹ فالأدب السّاحر يضع يده على الجروح، فتكون ردّة الفعل الضّحك الظّاهري مع الاعتصار الداخلي كمدا وقهرا.

ومثلما عرف الأدب العربي أدبًا ساخرًا انعكس في أجناس أدبيّة، من بينها الشعر على وجه الخصوص حيث كان المرآة العاكسة لقضايا الشعوب ولمعت فيه أسماء حلقت في سماء الإبداع بما جادت به قرائحهم من شعر ساخر من كل القضايا، فإنّ الأمر لم يختلف مع الشّعر الشّعبي، الذي عالج المشاكل الاجتماعيّة بطريقة ساخرة.

2_ التداخل بين السّخرية وأشكال أخرى: يتداخل مصطلح السّخرية مع

مصطلحات أخرى تدخل ضمن الأدب الفكاهي ونبدأ بـ:

أ_ السّخرية والتّهكم: يتداخل المصطلحان لاشتراكهما في الغاية وهي الإضحاك ولكن التّهكم في مفهومه يأتي من « هكم: الهكّم: المتقّم على ما لا يعنيه، الذي يتعرّض للناس بالشّر، وقد تهكّم على الأمر وتهكّم بنا: زرى علينا وعبث بنا، وتهكّم له وهكّمه: غناه، والتّهكم: التّكبر، والمستهكم: المتكبر والمتهكّم: المتكبر وهو أيضا الذي يتهدّم عليك من الغيظ والحمق وتهكّم عليه: إذا اشتدّ غضبه والتّهكم: التّبخر بظراً، والتّهكم: السّيل الذي لا يطاق»¹⁰ فالظّاهر أنّ كلاً من السّخرية والتّهكم يشتركان في الدّلالة على الهزء والتّكبر والشّعور بالأفضليّة، ولكنّ التّهكم « أكثر من ذلك فهو يمثّل أقصى درجات السّخرية، حيث يعظّم الموقف النّقدي، معنى ذلك أنّ المتهكّم يسعى لتصوير المتهكّم به في أبشع المظاهر التي يمكن أن تتصوّره فيها وبالتالي فالتّهكم تدمير للذات وكيانها، وهو أقسى من السّخرية وأمر منها، بل وأشدّ وقعا على النّفس»¹¹.

ب_ السّخرية والفكاهة: ورد في لسان العرب أنّ « فكّه القوم بالفكاهة: أتاهم بها والفكاهة أيضا: الحلواء على التّشبيه، وفكّههم بملح الكلام: أطرفهم... الفكاهة بالضمّ: المزاح، وقيل الفاكه ذو الفكاهة كالتّامر واللابن والتّفاكة: التّمازح، وفكّته القوم مفكّاهة بمُلح الكلام والمزاح، والفكاهة: الممازحة»¹²، والمعروف أنّ كلاً من السّخرية والفكاهة يبعثان على الإضحاك ولكن نوع الضّحك مختلف في كليهما حيث «إنّ الضّحك المنبعث

من الفكاهة ضحك سار ومبهج، لكنَّ السَّخْرِيَّةُ مؤلمة موجهة ولو انبعث منها أو معها الضَّحْكُ فإنَّما هو ضحك حار يقترب من البكاء، والسَّخْرِيَّةُ شعور ينبعث من أعماق الإنسان، بينما الفكاهة ضحك سطحي وعارض، الضَّحْكُ والمضاحكة سلوك اجتماعي والسَّخْرِيَّةُ فردية ترتبط بالموقف الفكري للإنسان تجاه ما يشاهده في المجتمع»¹³، وعادة ما تكون السَّخْرِيَّةُ مقصودة إذ السَّاخِر يهَيِّئ نفسه لها عكس الفكاهة التي قد تأتي صدفة وزيادة في تحديد الفروق يضيف الدَّارس " عبد العزيز شرف " قوله « نذهب في التَّمييز بين الشَّعر الفكاهي الضَّاحك، والشَّعر الهجائي السَّاخر، إلى أنَّ الفكاهة في الأوَّل تقوم على العواطف، بينما السَّخْرِيَّةُ في الآخر تقوم على العقل، فالشَّعر الفكاهي الضَّاحك ذو طبيعة بريئة، بينما الهجاء الشَّخصي ذو طبيعة عكسية، ذلك أنَّ الفكاهة في الأوَّل تضحك (من)، لكن السَّخْرِيَّةُ في الثَّاني تضحك (على)»¹⁴ وهكذا تتوضَّح الفوارق بين الشُّكلين الأدبيين.

3_ الهدف من السَّخْرِيَّة: السَّخْرِيَّةُ عمل يهدف إلى عدَّة نقاط، من هذه الأهداف

نذكر ما يلي:

* إنَّ الإنسان بما أصبح له من إمكانيات كبيرة، على فهم الواقع أو التنبؤ له وبما اكتسب من حب لهذا الواقع وحرص عليه، ليس كما هو بطريقة عشوائية وكيفما يكون، ولكن في الصُّورة التي ترضي وتنفع ولا تشكِّل عبئاً على النَّاس إنَّ الإنسان بكل هذا لا يريد أن يترك الواقع تحت رحمة عوامل التَّشويه أو العبث فتحويله إلى مصدر لعذاب الإنسان أو ألمه وضيقة، ولهذا فكلَّما قويت صلة الإنسان بالواقع كان أقدر على الإحساس به، وأحرص عليه، وأشدَّ اهتماماً بأن يكون منسجماً ومقبولاً»¹⁵ فكل السُّلوكات المناقبة للواقع والتي لا تنسجم معه تصبح مدعاة للغضب.

* السَّخْرِيَّةُ «قد ترتفع سداً بوجه اليأس الذي تصفعنا به المفارقات اللامعقولة في الحياة، فتمنحنا الشُّجاعة لمواجهة مصيرنا بأسلوب تهكمي فكه نادراً ما يكون صادقا أو من الأعماق، لكنَّه في الأعماق قائم الملامح موجه من هذا تتزاوج السَّخْرِيَّةُ في وجهها الهازل مع الألم، فيأتي لوقعها صدى غريب يمتزج فيه اليأس والرَّجاء، الدَّمعة بالضَّحكة... فالسَّخْرِيَّةُ رغم شكلها الهازل ذات وجه مأساوي ينطوي على فجعية مدهشة، إزاء لا معقوليات الشَّر والخديعة في هذا العالم»¹⁶، وقد كانت ميزة الشَّعر

الشعبي لدى أحمد فؤاد نجم أنه شعر ساخر، بحيث تبنى عدّة قضايا اجتماعية وحاول نقدها بغاية الإصلاح.

4_ مفهوم الرّمز: لقد كان الرّمز في العصر الحديث على وجه الخصوص الأداة التي أسرت قلوب الشعراء، فهي معينهم في تحمل أعباء التجربة الشعرية ونقلها من دواخلهم إلى العوالم الخارجية، وهي وسيلتهم في البوح عمّا يسكن ذواتهم، حين تعجز الكمة المباشرة بمفهومها المعجمي المألوف التعبير عمّا يختلج الخواطر وإذا أردنا معرفة مفهومه من القدماء إلى الحديثين، فهو عند قدامة بن جعفر «ما أخفي من الكلام، وأصله الصّوت الخفي الذي لا يكاد يفهم، وإنما يستعمل المتكلم الرّمز في كلامه فيما يريد طيّه عن كافة الناس والإفشاء به إلى بعضهم»¹⁷ فقدامة بن جعفر جعل الرّمز من خلال الاخفاء كلاماً يخفي وراءه معنى آخر، يتصيده القارئ الذي يوجه له الخطاب فيفهمه دون البقية من الناس، وقد ارتبط عند القدماء بالتعبير عن المعنى بالإيجاز والتلميح بعيداً عن الإطالة، عكس الحدائين الذين اقترن الرّمز عندهم بالغموض والإبهام فهو وإن لم يبتعد في شرح معناه عن القديم حيث يدلّ في أبسط معانيه «على ما وراء المعنى الظاهري، مع اعتبار المعنى الظاهر المقصود أيضاً»¹⁸، فإنّ الدارسين حديثاً أصبح لهم وجهة نظراً بأنّ الرّمز «حين اقتطاعه من حقل الواقع، يغدو فكرة مجردة، لا تمارس عليه سلطة من الخارج ماعدا الشاعر والمتلقّي اللذان يمارسان عليه نوعاً من السلطة المفتوحة عن طريق الخيال، فالشاعر يقول بالرّمز عن طريق ملكة الخيال التي تجمع بين المتناقضات، والمتلقّي بدوره يفتح مخيلته لاكتشاف هذا القول الرموز»¹⁹ إنهما يستعملان السّلاح نفسه لفك مغاليق النّص وفك شفراته، وأحمد فؤاد نجم من الشعراء الذين سخرُوا وبشدة من واقعهم الاجتماعي تارة بطريقة رمزية وتارة بطريقة واضحة ومباشرة وقد أتت سحريته الاجتماعية كالآتي:

أ/ انتقاد السلوكات الاجتماعية: لقد كان شعر أحمد فؤاد نجم عينا رقيقة على سلوكات المجتمع، فمتى ما حاد عن الطريق السليم، كانت الكلمات وسيلة لردع الأفراد عن كل ما يفسد المجتمع، وفي قصيدته الأخلاق يقول:

مناعة أرزاق

جلافة أرزاء

يا سخامه يا لطامه

يَا اللَّيَّ اسْمُكَ أَخْلَاقٌ

أَزَيْكَ أَيُّشْ حَالُكَ

إِيهِ آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ

دَجُوكِي؟

سَلْخُوكِي؟

خَلُوكِي أَشْلَاءَ؟²⁰

لقد أصبحت المجتمعات تعيش اغتراباً أخلاقياً، ومنه جنت الانحلال والابتعاد عن الطّريق التي رسمها لنا الدّين الإسلاميّ الحنيف، ولقد وظف الشّاعر رمز الشّاة المذبوحة والمسلوخة، ليسخر من الانحلال الذي أضحت المجتمعات تتخبّط فيه والسّبب أنّها تخلّت عن الأخلاق والقيم.

ب / دعوة إلى الاتحاد للنهوض بالوطن: لطالما بدا الشّاعر أحمد فؤاد نجم في أشعاره ممتعضاً من التّشتت، لذا كانت كلماته دوماً دعوةً للالتفاف حول الوطن للنهوض به فيقول في قصيدة قال الرّاوي:

طول ما احنا نبقى كده

والجهل فوق كل دا

ممكّن نعيد الحكاياه

من أول المشوار

وتلف بينا الرّحايه

دوار

ما بعده دوار

ويخش ديب الصّبايا

في عباية السّمسار

ياكل فراخنا العتافي

ويذبّج في الصّغار²¹

ودعوة الشاعر للتماسك والاتحاد الاجتماعي للنهوض بالوطن، أتت في صيغة ساخرة فهو يستعمل رمز ذيب الصبايا، الكائن الذي كانت الأمهات في السابق يخضن به الأطفال حتى يركنوا للنوم، فالأمر سيان في المجتمعات التي لم تحافظ على تماسك أفرادها، لتهدب عليهم ريح الفرقة لتضيع أوطانهم وأبنائهم.

ذمّ التّفاوت الطبقي في المجتمع: لقد تميّز شعر أحمد فؤاد نجم بأنّه يطرح فكرة مزدوجة لكلّ القوى التي توجد في المجتمع «فشعره يرى المجتمع بل وجود الإنسان ككفاح دائم أبدي الثنائيات العني ضدّ الفقير، حتى نصل إلى ثنائية المتعلّم المدني ضدّ الرّيفي البسيط»²²، فكان متحيزاً للفقراء وبشدة خاصّة وأنّه عانى في حياته ظروف الفقر والحاجة، فكان مطلعاً وبوعي على طبيعة التّفاوت الاجتماعي في مصر.

وعن موضوع حرمان المجتمع من ضروريات الحياة نتيجة تردي الأوضاع إلى أدنى درجاتها، وانقسام المجتمع لطبقتين، نظم الشاعر أحمد فؤاد نجم قصيدة عنونها بـ "موال الفول واللحمة" عكست الوضع المأساوي الذي عاشه الشعب المصري في فترة من الفترات، فيما لم تحس طبقة أخرى بطعم الحاجة فقال:

حيث الفول المصري خصوصاً

يجعل من بني آدم غول

والبروتين الكامن طيه

نادرزيه في أيها فول

تاكل فخذة في ربع زكيهه

يديك طاقة وقوة عجيبه

تسمن جدا تبقى مهول

لحمة نباتي ولا في حاتي

تاكل قدره تعيش مسطول

إنّ اللحمة دي سم أكيد

بتزوّد أوجاع المعده

وتعوّد على طولة الإيد

وتنمِّم بني آدم أكثر

وتفرقع منه المواعيد

واللي بياكلوا اللحمه عموما

حيخُشُوا جهنم تأييد²³

يرسم الشَّاعر وبصورة هجائية لاذعة وساخرة الطَّبَقِيَّةَ الاجْتِمَاعِيَّةَ، إذ يترع على قَمَّتِهِ قَلَّةَ قَلِيلَةٍ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ، يَنْعَمُونَ بِرَغْدِ الْعَيْشِ، بَيْنَمَا يَسْتَقَرُّ فِي الْقَاعِ جُمُوعُ الْفُقَرَاءِ وَلَقَدْ اسْتَعَانَ الشَّاعِرُ بِتَوْضِيْفِ رَمْزِي الْفُؤْلِ وَاللَّحْمَةِ، حَيْثُ الْفُؤْلُ هُوَ الْأَكْلَةُ الْأَسَاسِيَّةُ لِمَجْتَمَعِ مِصْرَ، وَرَغْمَ ذَلِكَ أَصْبَحَ النَّاسُ لَا يَطَالُونَهَا لِعِلَاقِ ظُرُوفِ الْمَعِيْشَةِ، فِيمَا لِلْحَمَةِ طَعَامُ الْأَثْرِيَاءِ وَبِأَسْلُوبِ هَزْلِيٍّ، يَنْصَحُ النَّاسَ بِضُرُورَةِ عَدَمِ اقْتِنَاءِ اللَّحْمَةِ لِأَنَّهَا سَبَبٌ لِكُلِّ الْأَمْرَاضِ، وَمَا عَلَيْهِمْ غَيْرَ الْوَفَاءِ لِلْفُؤْلِ الْمِصْرِيِّ لِفَوَائِدِهِ الْكَبِيرَةِ الَّتِي لَا تَحْصَى، إِنَّ تَوْضِيْفَ رَمْزِي الْفُؤْلِ وَاللَّحْمَةِ هُمَا الْمَعَادِلُ الْمَوْضُوعِي لِلطَّبَقِيَّةِ السَّائِدَةِ فِي الْمَجْتَمَعِ طَبَقَةُ الْمَحْتَاجِينَ وَالْأَغْنِيَاءِ الَّتِي طَالَمَا رَفَضَهَا الشَّاعِرُ وَوَقَفَ ضِدَّهَا.

وتظهر مرّة أخرى طريقة نجم التَّهْكِيمِ السَّاخِرَةِ كَنُوعٍ مِنَ الْيَأْسِ الْمَتَكَرِّرِ كَوْنَهُ يَأْسٌ يَنْبَثِقُ مِنْ فَقْدَانِ الْإِيمَانِ فِي التَّغْيِيرِ، تَحْتَ وَطْأَةِ تَهْقِيرِ الْمَجْتَمَعَاتِ نَتِيجَةَ تَخْلِيْفِهَا عَنِ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَلِهَآئِذَا الدَّائِمِ وَرَاءَ مِصَالِحِهَا الدُّنْيَوِيَّةِ، حَتَّى أَصْبَحَ كُلُّ مَجْتَمَعٍ مَنْقَسِمًا إِلَى طَبَقَاتٍ، لَا يَحْسُ فِيهَا الْغَنِيُّ بِالْفَقِيرِ وَفِي قَصِيدَةِ " التَّحَالُفِ " يَظْهَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ طَبَقَةِ الْأَثْرِيَاءِ وَالْفَلَاحِينَ إِذْ يَقُولُ:

يعيش الغلابه

في طي النَّجْوَعِ

نهارهم سحابه

وليلهم دموع

سواعد هزيله

لكن فيها حيله

تبدّر تخضّر جفاف الربوع²⁴

يصف الشَّاعر بلغته اللاذعة تلك الفجوة الكبيرة بين طبقات المجتمع المصري وفي سخريته من الأغنياء الذين يعيشون على حساب الفقراء ويمتصون عرقهم، فهم

يعيشون في أرق المناطق الراقية يستمتعون بالعيش الرغيد ومواردهم تزيد، فيما الفقراء أذرعهم نحيلة وأجسادهم ضعيفة، لا يمتلكون غير البراعة والحيلة يحفظون بها البقاء والاستمرار، إنه وصف ساخر من الشاعر يؤكد الطبقيّة التي استشرت في بعض المجتمعات.

يواصل أحمد فؤاد نجم في قصيدة "هما مين" سرد معاناته ومعاناة كل فقير فيقول:

هما مين واحنا مين

هما يلبسوا آخر موضة

واحنا بنسكن سبعة ف أوضه

هما بياكلوا حمام وفراخ

واحنا الفول

دوخنا وداخ

هما بيمشوا بطيارات واحنا نموت

بالأوتوبيسات

هما فصيله واحنا فصيله²⁵

صورة وراء أخرى عن الفقر والثراء، تصوّرها مخيلة أحمد فؤاد نجم، حيث يضعها متتالية بشكل درامي، بغية ضبط صورة واضحة للتفاوت الطبقي فما أوسع الهوة بين طبقة ثرية، وأخرى دحرتها الأوضاع السيئة إلى قعر البئر وعبارته "هما يلبسوا آخر موضة وإحنا بنسكن سبعة في أوضه" لأكثرها يصور التفاوت الطبقي، والحال الضيق الذي تعيشه طبقة الفقراء الغلابة حتى وصل إلى تصوير بليغ أراد به ترجمة مرارة الواقع بأن تلك الطبقة الثرية فصيلة لوحدها، وطبقة الفقراء فصيلة مخالفة والغرض من سخريته ونقده أن تراجع المجتمعات حساباتها، ويمسّ الفرد بأخيه ليتحقّق التوازن والعدل، وتعود عجلة المجتمع لمسارها الآمن.

خاتمة: لقد كانت الأوضاع الاجتماعية، وتخلّى المجتمعات عن القيم الأخلاقية هي الدافع الذي جعل الشاعر أحمد فؤاد نجم ينظم شعره الساخر إذ أنّ غياب القيم خلف واقعا اجتماعيا قاسيا على المجتمعات وعلى جميع المستويات، ما وسع هوة الفقر والعوز

وقسم المجتمع المصري على الخصوص إلى طبقات متفاوتة أفقدت المجتمع تماسكه وتوازنه.

وإن كان التَّعبير المباشر عن هذه القضايا وإيصال صوت الفقراء ما عرف به الشَّاعر أحمد فؤاد نجم، دلالة على وعيه، ومن جهة ثانية فإنَّ توظيفه الرَّمز، إنَّما لتحقيق الجماليَّة في الشَّعر، فالرَّمزيَّة تضيف على الشَّعر غموضا يستدعي إمعانا وتفكيراً ورونقا أكثر من المباشرة.

الشَّاعر الشَّعبي أحمد فؤاد نجم شاعر معاصر يعود له الفضل في خلق شعر شعبي حر أو ما يعرف بشعر التَّفعية واكب به القضايا الاجتماعيَّة مثلما كان الأمر في الشَّعر الفصيح.

الهوامش والإحالات:

- ¹ _ محمد حسين السيد عبد الحليم: السخرية في أدب الجاحظ، ط1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الجمهورية الليبية 1988، ص 5_6.
- ² _ المرجع نفسه، ص 6.
- ³ _ ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج4، ط، دار صادر، بيروت، لبنان دت، ص 352.
- ⁴ _ الرّمخشري أبو القاسم عبد الله محمود بن عمر أحمد: أساس البلاغة، ج1، ط، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1998، ص 443.
- ⁵ _ نعمة أنطوان وآخرون: المنجد الوسيط في اللغة العربية، ط1، دار المشرق، بيروت لبنان 2003 487_486.
- ⁶ _ عبد الحميد شاكر: الفكاهة والضحك، رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، د ط، ع 289 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2003، ص 53.
- ⁷ _ الهوال حامد عبده: السخرية في أدب المازني، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1982، ص 17.
- ⁸ _ المرجع نفسه، ص 16_17.
- ⁹ _ زاده شمسي واقف: الأدب الساخر، أنواعه وتطوره مدى العصور الماضية، مجلة الأدب المعاصر ع 12، السنة الثالثة، (فصلية)، إيران، ص 102.
- ¹⁰ _ ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج12، ص 617.
- ¹¹ _ مشنوب سامية: السخرية وتجلياتها الدلالية في القصة الجزائرية المعاصرة، رسالة ماجستير، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تيزي وزو 2010/2011، ص 10.
- ¹² _ ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ج 13، ص 523_524.
- ¹³ _ خدامي محسن ومحمد جنتي فر، السخرية وحقولها الدلالية في الشعر العراقي المعاصر، أحمد مطر أنموذجا، مجلة اللغة العربية وآدابها، ع4، جامعة آزار الإسلامية السنة 12، 1438، ص 590.
- ¹⁴ _ شرف عبد العزيز: أدبيات الأدب الفكاهي، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر لوتنجان، مصر 1992، ص 62.
- ¹⁵ _ الهوال حامد عبده، السخرية في أدب المازني، ص 24.
- ¹⁶ _ زادة شمسي واقف، الأدب الساخر، ص 104، نقلا عن: عكاري سوزان: السخرية في مسرح أنطوان غندور، ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت، لبنان 1991، ص 16.
- ¹⁷ _ أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي: كتاب نقد النثر، د ط، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان 1980، ص 61.

¹⁸ _ أبو أصبع صالح: الحركة الشعريَّة في فلسطين المحتلة، ط1، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنَّشر

1981، ص 351.

¹⁹ _ أحمد قيطون: الرَّمز في الشَّعر الشَّعْبِيِّ الجَزَائِرِيِّ، مجلَّة الذَّاكِرَة، ع6، جامِعة ورقلة 2016، ص

145_146.

²⁰ _ أحمد فُوَادِ نَجْمٍ: الأعمال الشَّعْرِيَّة الكَامِلَة، ط1، دار ميريت، مصر 2005، ص 107.

²¹ _ المصدر نفسه، ص 152.

²² _ كمال نجيب عبد الملك، أشعار أحمد فُوَادِ نَجْمٍ، بلاغة التَّراث القديم، ص 95.

²³ _ أحمد فُوَادِ نَجْمٍ، الأعمال الشَّعْرِيَّة الكَامِلَة، ص 444_445.

²⁴ _ المصدر نفسه، ص 315.

²⁵ _ المصدر نفسه، ص 392_393.

السَّير في الكتابة العرفانية الروائية

عند عبد الإله بن عرفة



Walking in the mystical fiction writing in Abdul Ilah bin
Arafa works

* أ. سليمة عشو

تاريخ الاستلام: 2019-12-20 / تاريخ القبول: 2020-04-26

ملخص: تهدف هذه الورقة إلى معرفة كيفية نقل تجربة السَّير من خلال الكتابة العرفانية عند الروائي المغربي "عبد الإله بن عرفة"، على الرغم من أنَّ هذه التجربة تتميز بأنها تجربة فردانية وباطنية وخاصة، أي وصف العارف رحلته، ومن ثمارها المعرفة والتي تعني العرفان، ومنه التَّقاء العارف بمعروفه وفناؤه فيه، وبذلك خلق السَّير لدى السَّائر الحاجة إلى نقل تجربته للآخرين، وبذلك نتج أدب جديد، أطلق عليه أدب السَّير والسلوك، لقد خلف هذا النوع من الكتابة العرفانية القائمة على السَّير منظومة لغوية متفردة، وتعدَّد في الدلالة.

كلمات مفتاحية: سير؛ رحلة؛ عرفان؛ عجائبية؛ كتابة.

* ج. سوق أهراس (الجزائر) 3acho2011@gmail.com (المؤلف المرسل)

Abstract:

This paper aims to know how to transfer the experience of walking of Mysticism a writing to the Moroccan novelist "Abdel Ilah bin Arafa", although this experience is distinguished as an individual and esoteric experience in particular, i.e. the description of the aware one of his journey, and from the effect of realisation of the aware one and from it the confluence Known for his favor and annihilation in it, thus creating the walk for the rest of the need to pass on his experience to others, and thus a new literature was produced, called walk and literature. This type of Walking writing based on walk has left a unique linguistic system, and a multiplicity of signification.

Keywords: Walking; journey; Mysticism; fantasy; writing.

مقدّمة: اعتمد عبد الإله بن عرفة في تجربته في الكتابة العرفانيّة على السّير أي السّير والسّفر العرفاني وهو السّفر الذي يرتقي إلى مستوى هذا الكون لمعاينة التّجليات الإلهيّة عبر الخيال العرفاني؛ سير الكشف والاستكشاف عن العوالم الخفيّة النّورانيّة، فهو سفر داخليّ يتجلّى في فكر صاحبه عبر الخيال، وهنا ينمحي الوجود المكاني، وقد تكون الرّحلة على شكل رؤيا أو منام، وذلك في رؤيّة العارف للكون والوجود والإنسان والأشياء؛ فيرحل العارف في هذا السّفر الخيالي لا تحكمه قوانين الرّمان والمكان، ولكن لا يرحل العارف إلا بعد القيام برياضات والمرور عبر امتحانات، وما يلاقي جرّاء ذلك من تعب؛ فرحلة الكشف هذه التي ينتهجها العارف هي تجربة الموت والفناء؛ والفناء يكون لأجل البقاء، وهذا البقاء يتمثّل في الكتابة كتابة ما لاقاه وشاهده أثناء سيره، وهي تجربة ذاتيّة لا يُتعرّف عليها بالقراءة، لذلك تطرح الإشكاليّة كالآتي: ما السّير في العرفان؟ وكيف تنقل هذه التّجربة إلى الآخرين كتابة؟ وكيف يتجلّى في كتابات عبد الإله بن عرفة؟ وللإجابة عن هذه الإشكاليّة نستدعي منهج التّأويل كأداة للكشف والفهم، وفن للحوار والجدل، ونضع الفرضيّة الكبرى المتمثّلة في: سير العارف سيراً إلى الله فهو يستلزم السّر والصّمت، وتحوّل الكتابة إلى كلام غير مسموع، وذلك بالاستعانة بما هو أدبي وغير أدبي في عمليّة الكتابة. لنصل إلى نتائج منها خاصّة نقل التّجربة العرفانيّة من الفردانيّة إلى الآخرين لتكون ثقافة يُقتدى بها في حل أزمت الأفراد والجماعات في الواقع الرّاهن باعتبارها تجربة متميّزة وناجحة.

2. مفهوم السّير ولوازمه: السّير عند العرفانيّين هو «توجّه القلب إلى الحق. والأسفار أربعة؛ الأوّل هو السّير إلى الله من منازل النّفس إلى الوصول إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب، ومبدأ التّجليات الأسمائيّة. الثّاني هو السّير في الله بالاتصاف بصفاته والتّحقّق بأسمائه، إلى الأفق الأعلى ونهاية الحضرة، الواحديّة الثّالث هو التّرقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحديّة وهو قاب قوسين... السّفر الرّابع هو السّير بالله عن الله للتكميل. وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع»¹. والسّير مصدر والاسم منه "السّيرة" وتعني في اللّسان العربي "الطريقة" حسيّة كانت أو معنويّة، وإن غلب استعمالها تعبيراً عن حركة الإنسان في الحياة... وهو سير لا يبدأ من جهة وينتهي إلى جهة، ولا يقطع فيه السّائر المغاني متنقلاً من مكان إلى مكان، وإنّما هو سير المعاني في مضمار الأنفس ينتقل فيه السّالك من مكانة إلى مكانة حتى يصل هذا السّالك إلى مقام

القرب إلى الله تبارك وتعالى حتى يغدو من المقربين، ولا يزال يتقرّب ويتقرّب إلى الله في هذه المدارج حتى يصل إلى مقام العبوديّة والكمال². السّير لدى ابن عربي نوع من الانتقال انتقال من منزل عبادة إلى منزل عبادة أخرى... ومن مقام إلى مقام آخر، ومن اسم إلى اسم آخر، ومن تجلّ إلى تجلّ آخر، ومن نفس إلى نفس آخر ومن هنا فالسّالك هو الذي يعيش حالة الانتقال في هذه المنازل والأعمال والأسماء والتّجليات والأنفاس وهو الذي يعيش حالة المجاهدات³.

يقسّم العرفاء السّير إلى أربعة أسفار للسّالك في مسيرته العرفانيّة: السّير من الخلق إلى الحق وفيه يسعى السّائر إلى تحدي الطّبيعة للوصول إلى الله فلا يكون بينهما حجاب، أمّا السّير الثّاني فهو بالحق في الحق ويكون هذا السّفر للسّالك العارف الذي يعرف الحق فيشرع في السّفر والتّجوال في الأسماء والصفات، والسّير الثّالث سير من الحق إلى الخلق بالحق وهذا لا يعني انقطاعه عن ذات الحق وإنّما لأنّه يرى ذات الحق في جميع الأشياء أمّا السّير الأخير فهو سير في الحق بالخلق وفيه يقوم السّالك بإرشاد النّاس وهدايتهم في الوصول إلى الحق⁴. ولا تكون الرّحلة لدى العارف رحلة فكريّة فحسب؛ بل هي رحلة استكشاف العالم، والغوص في أرجائه والتّحقّق من كماله وهذا كلّ بهداف الوصول إلى الحقائق العلويّة؛ أي الوصول إلى الله عزّ وجلّ، «ولم يكن الكشف الصّوفي مجرد حركة فكريّة تحاول تأسيس نسق معرفي مجرد حول العالم، بل كان رحلة وسلوكا داخل العالم ولا ينبغي أن يأخذ الرّحلة هنا بمعناها الجغرافي المعتاد وحده، بل هي رحلة متعدّدة الاتجاهات والأهداف، فقد تكون رحلة باطنيّة، إنّ الرّحلة والسّفر واستكشاف أسرار العالم هاجس داخلي من هواجس التّجربة الصّوفيّة. إنّه ينبع من داخلها لأنّه لبّي حاجة الصّوفي في أن يكون حاضرا باستمرار مع التّجليات الإلهيّة أينما كانت.»⁵

وهذا السّير يحتاج إلى أربعة لوازم وهي المرشد، الهمة، الورد، المقصد. فالمرشد هو بمقام المعلم ومن صفاته الكمال والصّلاح والعلم والخبرة بالمسار ليكون قدوة للسّائر، أمّا الهمة فهي قوّة انبعاث في النّفس لتحقيق مقصدها والنّاتجة من الإرادة لذلك يُسمّى السّالك مُريدا متى سلك طريق العرفان وتحتلف الهمة من سائر إلى آخر⁶. أمّا اللّازم الثّالث فهو الورد وهو ما ترتّب على العهد من العبادات والقربات⁷ أمّا اللّازم الرّابع فهو المقصد والغايّة وهو أن يصل العارف إلى الله تبارك وتعالى باعتبار أنّ الله تبارك وتعالى هو منتهى العلم ومنتهى العمل على السّواء، كما أنّه منتهى الوجود⁸. ولما رغب الشّشتري

بطل رواية صاد أن يسلك الطّريق الذي هو منتهى العلم ومنتهى العمل والذي سلكه ابن سبعين أعطاه هذا الأخير دقاً وطلب منه أن ينزع ثيابه الرّفيعه ويلبس الصّوف ويغني في الأسواق، وينزع كل ما ألفته النّفس من عزّ وإمارة ومال، ويأخذ بنديرا ويغني في السّوق ويقول بدئيّ بذكر الحبيب، ولا يفتأ يذكرها والنّاس يضحكون وهو غافل عنهم ويقصد الله ويلهج بكلامه حتى تنخرق له الحجب⁹.

3. أهميّة السّير: إنّ الحديث عن السّير في رحلة العارف تستدعي الحديث عن الرّحلة منذ عرف الإنسان الانتقال من مكان إلى مكان آخر، وكما هو معروف أنّ من ثمرة ما نتج عنها من كتابات وآداب وقصص عبر التّاريخ الإنساني الطّويل فكان أدب الرّحلة ثمرة الرّحلة منذ القدم؛ وعندما نقول أدب الرّحلة نقصد به ذلك اللّون الأدبي ذو الطّابع القصصي السّردى والوصفي، فهو نص لا يخلو من الخيال رغم واقعيّة الرّحلة، ويقتضي ذلك أن تبرز أدبيّة النّص ولونه الفنّي، وما تستلزمه من حضور الخيال المصاحب للسرد والوصف تُترجم كلّ هذا الحضور البنيّة الرّمزيّة للغة التي تشكّل مادّة رحليّة واقعيّة حدثت بالفعل في الواقع المكاني للكاتب. وهذه الرّحلة قد تكون واقعيّة أو متخيّلة فالرّحالة لهم محطات يقفون عندها بين الرّحلة والأخرى من أجل الرّاحة والاستجمام وفيها يتعرّفون على الآخرين ويتأثّر بهم ويؤثّر عليهم كذلك فكرا مذهبا وأعرافا وعادات، وربّما لإقامة علاقات تجاريّة وإنسانيّة. وهذا ما يحدث في رحلة العارف، يقول ابن عرفة: كتبتُ في العرفان لأنّه رحلة في المعرفة يتوحّد فيها العارف والمعروف، وثمره هذه الرّحلة هي المعرفة، ولسنا هنا بصدد المقارنة بين الرّحلتين لكنّ لبيان أقدميّة الرّحلة وأقدميّة الكتابة عنها، فقد تكون للاكتشاف وتغيير المكان، أو رحلة البحث عن المعرفة والمعنى رحلة البحث عن المختلف والمغاير. وفيها ما فيها من وصف الشّعوب والأماكن والعادات والتّقاليد، وما نراه في هذه الروايات ذلك الوصف الذي نجده في أدب الرّحلة، فلا تكدر رواية تخلو منه، فالسائر وهو في طريقة للبحث عن المطلق، والسّير نحو معرفته يصف ويسرد ويجلب أنواعا أدبيّة مختلفة كفن المقامة؛ «... وهي مدينة صغيرة الحجم كبيرة الشّأن معروفة بالولاية والعلم، يقصدها الرّهاد والصّالحون. وفيها بعض الأسر الأندلسيّة التي استقدمت في زمن ولي...»¹⁰، والرّحلة دائما تنتج قصّة أيّا كان نوعها مادام هناك سرد وقص وتتبع الأخبار والآثار «إنّ الرّحلة هي التي تولد القصّة، ومنذ القديم كانت الرّحلة هي التي تفجّر ينابيع القص، لأنّها تحكي تفاصيل ودقائق عن غرائب لا

يشاهدها من بقي جامدا في مكانه»¹¹. كما تكمن أهميّة السّير في المعرفة، فإنّ الكتابة عن هذا السّير أهم مكسب، وشاهد على مشاهدات السّائر واكتشافاته وفتوحاته.

فالسّير عند العارف السّائر مغامرة لاكتشاف ما لا يمكن اكتشافه دون القيام بالسّير فهو تجربة لاختراق المجهول من أجل القبض على ما هو معروف، ومن ثمرته المعرفة التي بها تُفتح الحجب، وتشعّ الأنوار الإلهيّة على السّائر الباحث عنها لإزالة التيه والضلال.

4. السّير معراجا: تنهض رواية قاف على السّير والسلوك وهي رواية يبدو فيها

الانتقال معراجا انطلاقا من عنوان الرواية الذي يُوحى بهذا المعراج فالجبل يحمل دلالات لكل ما هو معراج؛ إذ يدلّ على كل ما هو فوق وأعلى ويتطلّب الصّعود ولكن ما يُميز السّير في هذه الرواية الإسرائء والمعراج والسّفر برا وبحرا وجوا، تحكي هذه الرواية سيرة ورحلة الشّيخ الأكبر "محبي الدّين بن العربي" الذي رُمز إليه بحرف القاف، كما تتأسّس هذه الرواية بهذا الحرف وتُبنى عليه من خلال مشاهد الرواية فتارة يرحل برا وتارة بحرا وأخرى جوا، ولهذه الرّحلة مقامات وأحوال لكن المقامات تختلف عن الأحوال في المصدر فالمقامات ثمرة المجاهدة الصّوفيّة، ويتجلّى ذلك بشكل واضح من خلال الهاجس الصّوفي الذي يغلف كافّة لغة التّجربة الروحانيّة التي يعايشها السّارد الذي يسرد رحلته بنفسه طيلة الرّحلة المعراجيّة الخياليّة التي تفوده نحو عالم سماوي غيبي، فهو معراج روحاني يتعيّن منه الوصول إلى الدّات العليّة وملامسة الحقائق الكونيّة الكبرى «لقد أن الآوان أن ترسو سفينيّتي أخيرا في قاف النّهائيّة، أمشي إلى الشّام وأشّم نفس الرّحمن. لقد دخلت خزانة في بلاد المغرب وخرجت منها إلى بلاد المشرق. وها هي السّفينة تحنّ إلى أن ترسو وتعود إلى قاف البدايّة قاف النّهائيّة»¹²، ينطلق السّارد في سرد رحلته انطلاقا من المكان المعروف والموجود في الواقع، ينطلق من مرسيّة من أسماء غير ظاهرة هي الأسماء الأمهات التي تتفرّع عنها الأسماء الأخرى. ووصولاً إلى قاف دمشق حيث يتحقّق اللّطف بالعلوم المتواجدة في هذه الخزانة التي تجمع العلوم على وجه الأرض، ويخرج منها وقد أصبح في حدّ ذاته خزانة متنقّلة وهذا هو التّوحد «لقد دخلت تلك الخزانة وخرجت منها فرقانا بين الحق والباطل. وها أنا أرجع إليها كما يعود الضّوء إلى المشكاة. تلك كانت خزانة الآفاق وهي الآن خزانة الأنفس التي هي من نفس واحدة. ولم تكن أنفسا إلاّ أنّها أنفاس نفسا. بأنفس الرّواح. البدايّة منك والسّير إليه والوصول إليك. فأنت من قصدت وأنت من عرفت معرفتك الأولى هرباً أفضت بك إلى محبّة غيرك فعرفك ذلك الغير بك. فتلك

معرفة ثانية هي عين الضَّلْب.»¹³، لقد كانت هذه الرحلة تنقلاً خارج واقعه الأرضي المادي المحصور بقيود الزمن والمكان اللذين بدأ منهما وانتهى بالوصول إلى الله، يبدو كل ذلك من خلال اللغة العرفانية بإشراقاتها في عملية السرد والمحاورة.

ثم وصف رحلته تلك بقوله «كانت سياحاتي ومقامي بين رداء الكبرياء وإزار العظمة. ولنقل إنها سفر بين الردائي الكبريائي الإنساني والتسبيح الإزاري الآفاقي العظيم»¹⁴، وهذا الوصف ينم عن أن الرحلة التي انخرط فيها "الشيخ الأكبر" تمرّ بمراحل ومجريات ومشاهد عن طريق متصاعد ومتطور عبر مراحل مختلفة فلكل طريق رياضاته المختلفة تنطلق من المقامات والأحوال بحسب المستوى الذي يصل إليه العارف، وكل مشهد يحصل له تطهير؛ هذا التطهير يتمثل في المادي والمعنوي بتجنب الرجس ولو بالتفكير وتجنب الكلام مع البشر لأنه يحتل الرّفث والفسوق والجدل، فكأما قطع العارف طريقاً أو مرحلة ترقى في المراتب وعرف معرفة غير التي قبلها، «وخرجت منها فرقانا بين الحق والباطل»¹⁵، إن هذا الكشف المعرفي الذي اجتهد "الشيخ الأكبر" للوصول إليه مرّ بملامسة الحقائق والأسرار، فارتقى إليها بمراحل وعتبات المكاشفة من عتبة معرفية إلى عتبة أخرى، ليُزيل كل الحجب المانعة، ليلامس النور الإلهي، فأصبح فرقانا¹⁶؛ أي قرأنا أو عارفاً بحدود الحق والباطل يسرد الشيخ الأكبر رحلته في هذه التجربة العرفانية بضمير المتكلم، فكأنه يؤسس معراج العارفين بمشاهدته أحوالاً خارقة تعرج بالعارف وترفعه إلى مرتبة فوق بشرية.

إن من ثمرة هذه الرحلة هي المعرفة الأكبرية؛ فالمعرفة هي مطلب السالك ولأجلها مرّ بمختلف الرياضات ولاقي جميع أنواع المعاناة.

4. السير برا: استطاع الروائي "ابن عرفة" أن يجعل من بطل رواية بلاد صاد الأمير الفقيه الشاعر أبي الحسن الششتري سائراً مُريداً سالكا للطريق متجرّداً من الدنيا، تاركا الوزارة والإمارة، طالبا طريق المعرفة، ويجعل من ابن سبعين مرشداً ومعلماً له في رحلته وسياحته هذه؛ يخرج من الأندلس قاصداً المغرب، ثم طالبا الحج ليلتقي في الجزائر وفي مدينة بجاية بالذات بالفيلسوف والمتصوّف الشهير "ابن سبعين" أو ابن دارة كما كان يسمّى أيضاً، فيتأثر به تأثراً شديداً ويعجب به أيما إعجاب، فعل الششتري ما طلب منه وظل ثلاثة أيام يدور في الأسواق ضارباً على الدف والناس تسخر منه وتعجب من حاله حتى فتح الله عليه. ثم يسبح في الأرض متنقلاً من مكان إلى مكان ليصل إلى "بلاد صاد"

وفي الشَّام يكون قد حصل على آخر سمسمة من سمسماته السَّبع، التي قطفها من كل مكان وصل إليه من هذه الأمكنة وبهذا يكون رأى بلاد صاد، وحصل له من الوجد ما حصل.

يجعل السَّارد من "بلاد صاد" رمزا عرفانيًّا وهي عنوان الرواية وتمثّل المكان الذي سيصل إليه الشَّستري السَّاح في أرض الله سياحة ماديَّة أو معنويَّة، وهي الإقليم الذي إذا وصل إليه يكون قد أتم سياحته في جميع الأقاليم وحصل على آخر سمسمة من سمسماته، فهي مدينة العلم، وأرض الإحاطة والعبوديَّة، فبلاد صاد هي بلاد الصَّورة الأحمديَّة الجماليَّة وبلاد النُّور الأعظم في عالم الغيب والجبروت. ومن دخل هذه البلاد صار من أصحاب الأعراف الذين لهم وجه إلى كلِّ جهة¹⁷. هذه الصَّورة الأحمديَّة الجماليَّة هي نفسها الإنسان الكامل، كما أنّ هذا الكمال يكمن في الإنسان الكامل، أسَّ العالم وصيد الحق، المتحقِّق بأسماء الله الحسنی الذي يصل الصَّورة الكليَّة للوجود كما يراها من علم اليقين إلى عين اليقين وعبر هذا السَّفر والسيَّاحة في "بلاد صاد" يحصل له معرفة بالله تعالى، معرفة يقينيَّة وذلك عن طريق الذَّوق والكشف، فخاصيَّتها الجمال، جمال الطَّبيعة جمال الكون، هذا الجمال جزء لا يتجزأ من الإنسان الكامل وسكانها أصحاب الأعراف، «إنَّما سَمِّي الأعراف أعرافاً لأنَّ أصحابه يعرفون النَّاس»¹⁸. الأعراف: هو المَطَّلَع، وهو مقام شهود الحق في كل شيء متجليًّا بصفاته التي ذلك الشَّيء مظهرها، وهو مقام الأشراف على الأطراف¹⁹. قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ (الأعراف 46)".

لقد جعل من "بلاد صاد" مكانا رمزيًّا صاغته البنيَّة الرَّمزيَّة للمنظومة اللُّغويَّة إذ فتحت التَّأويل لهذه البلاد بدايةً بالسَّفر، ثم الخروج، والهجرة، والتي تعني الانتقال من مكان إلى آخر، فقد يكون السَّفر والخروج هروبا من بلاد الكفر إلى بلاد الإيمان كحال الأنبياء والرَّسل: إبراهيم، لوط، موسى، محمَّد...، -عليهم السَّلام- وقد تكون الهجرة لطلب العلم والمعرفة أو العمل، هذه بعض معاني الهجرة في ظاهرها، كما أنّ الانتقال من بلد إلى آخر يُؤوِّل بالتَّغيير، تغيير النَّفس وتحسين الطَّبع أو تغيير الواقع المعيش، فالسيَّاحة في أرض الله الواسعة، مطلب قرآني أيضا للإيمان، وللتَّغيير وأخذ العبرة. وبهذا يكون السَّفر شاقًّا وليس بالأمر الهين والسَّهل كما كان يُعتقد ذلك، بل فيه من التَّعب والجهد ما فيه «لمحت زوبعة كبيرة في الهواء فأسرعت بالحمار إلى صخور

قريبة في أصل الجبل خوف أن تدركننا الرّوبعة وتذهب بنا»²⁰. يرحل "الشّشتري" من الأرض والتي هي الطّينة، وأرض الصّخور والمظان وهو يكابد متاعب السّفَر ويلقى من المشقة ما يلقي لكي يصل إلى بلاد صاد (أرض السّمسمّة) وهي بلاد الأنوار والمعرفة وأرض العبوديّة، قد تكون كمدينة أفلاطون الفاضلة، أو مكان طاهر مضيء، فيه المعرفة والعدل والأمان والسّلام ولم تطأها بعد قدم إنسان. كل هذا ليس مهمّ بقدر ذلك السّير الذي كان يشكّل مراحلٍ ومنازلٍ، من الدّرجات الدّنيا إلى العليا، من أسفل إلى أعلى، من أصغر إلى أكبر، فالوصول إلى بلاد صاد ليس سهلاً، «لكنّك إذا أردت أن تجول في عالم السّمسمّة وتسافر في أرض صاد... ثم عليك بالصّبر في مواطن الإشكال فهذا الطّريق صعب»²¹. تبدأ الرّحلة بركوب الحمار، وهي وسيلة نقل قديمة وكما جاء في الأخبار والآثار، بأنّها ركوب الأنبياء والصّالحين، فيدخل الصّخرة المؤدّية إلى الكهف، إلى أن وصل إلى داخل الكهف فوجد أربعين صندوقاً «ثم رأيت حلا عجيبه في هذا الصّندوق كأنّها حجب نورانيّة فنشبت أخذ منها وأخلع عليّ. وكلّما لبستُ حلّة منها ظهر عليّ من العلوم والأنوار بقدر ما لبستُ... ولمّا لبستُ أوّل تلك الخلع أكسبني العلم، فأدركت الفرق بين علم اليقين وعين اليقين، وحق اليقين»²². فالمعرفة بوجود شيء علم، ومشاهدته عين ومعرفة لما خلُق من أجله حق، «فإنّ عين اليقين: مشاهدة وحق اليقين: مباشرة»²³.

في هذه الرّواية جعل ابن عرفة القارئ يسافر مع الشّشتري عبر عالم تخييلي ومعرّفي مليء بالعجائب، وينتقل معه من مشهد إلى مشهد وكل مشهد مرسوم بدقّة. في هذا السّفَر الرّوائيّ الحكائي. وكما يبدو أنّ السّير كان برّاً، وهذا ما يجعل القارئ يسافر معه بخياله ويتبعه في رحلته ويعاني معه مشقة السّفَر، ولكن قد يبدو هذا السّفَر ظاهراً وقد يكون باطنياً، من العالم إلى الله، فهو يشير إلى الصّعود الصّوفي نحو الله، وقد يشير إلى الهبوط نحو النّفس حيث يوجد الله²⁴. فهو سفر وسير في البر بكل ما يوجد في البرّ من معوّقات وخوف وتعب ونصب كما تنقله البنية اللّغويّة وتصوره بكل مشاهده ومرّاحل تشكّله، وبنفس اللّغة أيضاً يتصاعد السّير إلى أعلى وتعمل اللّغة على رفع هذا السّائر لمشاهدة الحقائق العلوّيّة عبر بلاد صاد.

إنّ السّفَر بكل ما يحمله من مشاق ومتاعب في تجربة العارف غايته اللّقاء والوصول لملازمة الحقائق الكونيّة الكبرى ورؤيّة الكون والوجود، وبهذا يرى ذاته فهو سفر اكتشاف الذات ومعرفة الحق ويُعتبر من أهمّ المحطات المقربة للحقيقة فهي سفر داخلي

نحو الجذور، كما أنّه سبيل الوصول إلى الدّات العليّة، فمن خلالهما يمكن فتح أمكنة خفيّة والتّواصل معها، لأنّ السّفر هو في عمقه بحث عن السّر الذي قد يكون في الشّخص أو المكان والزّمان. وتجربة اللّقاء كسفر وتيه وترحال. ويعدّ السّفر أعلى درجات السّلوك وهي درجة يتّجه فيها القلب إلى الله²⁵. وهي رحلة علويّة رحلة الرّوح بعد تخلصها من عبء الجسد وأدرانها؛ ويظهر ذلك جلياً من معاناة ومكابدة السّائر أثناء السّير.

5. توظيف العجائبيّة في رحلة العرفان: إنّ السّؤال الذي يطرح نفسه ما علاقة العجائبيّة بالسّفر والرّحلة؟ ولماذا تحضر الأسطورة في رحلة العارف السّائر؟ هل أنّ الأسطورة تقول شيئاً لا يمكن أن يُقال بطريقة أخرى؟.

إنّ الأسطورة نوع من السّرد أيضاً، كما أنّها بناء ثانٍ للنّص وبنية من البنيات الخارجيّة التي لا تمثّل الرّمز العرفاني ولا تنتمي إليه، ولكن التّقاءها بالتّجربة العرفانيّة أصبحت جزءاً لا يتجزأ منها من حيث الغايّة، فهي تحتوي على طاقة ايجائيّة ودلاليّة ورمزيّة، وبالتالي فهي تشكّل بالنّسبة للرّوائي الملاذ الرّوحي الآمن ورمز الطّهر والعفاف والصّفاء، كما تُعتبر قيمة فنيّة للإحساس بإكمال النّقص وإتمامه؛ النّقص الموجود في الإنسان بفطرته. لذا نجد الحضور الأسطوري مهيم على النّص ويتعلّق معه بوضعيّات متعدّدة، وأشكال مختلفة كما أنّ استعانة الرّوائي العرفاني بالعجائبي يمكن القول عنه أنّ النّص الرّوائي العرفاني مثله مثل باقي النّصوص لديه القابليّة للانفتاح على نصوص أخرى والاشتغال على بنيات محاذيّة أو مجاورة أو مغايرة، لكنّها تراهن على نسق لغوي قوامه تعالق اللّغات وتداخلها وتحضر العجائبيّة والمتمثّلة في الوحوش الأسطوريّة في هذه النّصوص كالمخلص المساعد؛ إذ تقوم بتأديّة مهمّة نورانيّة تتمثّل في حماية وحراسة الأسماء الإلهيّة النّورانيّة تارة. هذه الأسماء متمثّلة في اللّغة بكلّ حمولاتها المعرفيّة والدلاليّة والرّمزيّة، وتارة أخرى مفتاحاً لغويّاً لولوج كلّ العوالم الممكنة وغير الممكنة.

نجد توظيف الأسطورة في "رواية قاف" والمتمثّلة في الحيّة التي تقوم بحراسة الأسماء الإلهيّة، وأسطورة العنقاء والإتيان بهما كخطاب مواز للنّص العرفاني، بعدما نزع عنهما مفهومها الأوّلي وألبستا معنى عرفانيّاً نورانيّاً ومعرفيّاً؛ ذلك أنّ صاحبها ينزع بها نزوعاً عرفانيّاً ويستعين بها كمخلص من نزعات نفس السّالك وعقبات الطّريق. في رحلة النّور هذه، حيث يجعل منها حارساً للأسماء الإلهيّة الحسنی، وهذه الأسماء هي أصغر من

خمس آيات المكتوبة على الجدران على رأس كل آية وختامها اسمان من الأسماء الحسنى مفتاحها قاف وهي: قوي قادر قدير قائل قريب قدوس قيوم قهار قابض قاهر، أمّا أرض الحجرة فعليها خطوط تحاكي الحيّة المتويّبة على جبل قاف²⁶، وتحتوي هذه الخزانة العجيبة أنواعا من الأقلام حسب أغراض الكتابة منها ما يُصنع من قصب بجديقة الخزانة ومنها ما يُجلب من الشّرق منها خاصّة القلم الجاوي الذي طار ذكره في الأفاق. ومن بين الأقلام قلم يؤخذ من قصب يعمرّ مائة سنة ثم يموت بعد أن يورق ويثمر فيكون أوان إثماره أوان إعمارهِ. فما أشبهه بطائر العنقاء الذي يولد من رماده... فإعمارهِ على عدد الأسماء الحسنى مع الاسم الأعظم²⁷.

لكن كيف طوّع هذه الأساطير وجعلها خادمة له؟ إنّ هذا دليل وإيحاء بتملّك العارف السائر الذي وصل مرحلة التّحقّق لناصيّة الأشياء ووصل إلى مرحلة اليقين مثلما نجد النّبي سليمان الذي يُسخر له الجن ويتحكّم في الشّياطين؛ إذ يربطهم في قاع البحار ومنهم من يعملون له القدور والصّحاف والجفان، ويأتمرون بأمره فالعفريت في قصّة بلقيس قال له أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك، وقال آخر أنا آتيك به قبل أن يرتدّ إليك طرفك، وهذا دليل على أنّه سُخر تسخيّر لآداء مهامه للنّبي سليمان والتّفاني في خدمته فرحلة النّور تُزيل كل عتمة، فلا عتمة فيها بل تجعل من العتمة مصباحا وتكشف عن كل الحجب المظلمة المانعة لدخول النّور الإلهي. ففي عالم العرفان لا وجود للشّر، ولا لنزعات النّفوس ولا لوجود للألام والأهوال، فهو عالم مثالي مليء بالأنوار.

استطاع ابن عرفة أن يبعث الأساطير بعثا دينيا، لحمايّة المقدّس من المدنّس حمايّة الأسماء الإلهيّة والاسم الأعظم، فهو يرجع بنا لفكرة التّنين الذي يحرس المدينة الإغريقيّة الذي يطرح ألغازاً لشروط دخول هذه المدينة، كما أنّ الرّوائيّ يمنح نصوصه أبعادا كونية، حتى يتمثّل الرّؤية المستقبلية، فقام بإخضاع الأسطورة بالتّحوير والتّغيير ومنحها بناءً شكلياً وفنياً وفكرياً بما يخدم فكرته الأدبيّة الدلاليّة لتكون مادّة المساعدة لبناء المعنى بعد اللّغة، «ولم تكن تلك الكائنات التي زحرت بها أساطيره سوى نوع من العون المادّي الذي ساعد على إضفاء شكل من أشكال الوجود والذاتية»²⁸. وهذا التّوظيف يمتدّ إلى كل أعماله وبالخصوص في رواية "بلاد صاد" إذ يُعيد الاهتمام لمخطوط ألف ليلة وليلة كمتن قديم لم يُقرأ ويؤول كما ينبغي له فأعاد توظيفه في قصّة "علي والأربعون حرامي" من مخطوط ألف ليلة وليلة، وهو محاولة التّوسّل بالعجائبي

لمساعدة البطل في رحلته وإمداده بالآليات والوسائل لاختراق المألوف، فبعد أن مرّ البطل بصعوبات كثيرة في سيره منذ خروجه من مدينة غرناطة «وبينما أنا على هذه الحال إذ تكشّف الغبار عن كوكبة من الفرسان المحجّبين، فزاد رعيي وأمعنت في الاختفاء. وبدا وكأنّ الفرسان يقصدون المحل الذي اختبأت فيه... ثم سمعت كبيرهم يأمرهم بإنزال أحمالهم وصناديقهم فامتثلوا لأمره. وبعد أن تأكّد من خلو المكان من أي أحد تقدّم نحو صخرة في الجبل وقال: افتح يا سم سم»²⁹.

يتكئ ابن عرفه على العجائبيّة بما تحمله من بنيات خفيّة هذه البنيات المتمثلة في اللّغة بأبجديّتها وحروفها وأفكارها وفلسفتها، وبخاصّة اللّغة المنطوقة (الكلام) لغة "شهر زاد"؛ اللّغة التي تمنح الحياة، أمّا في هذا المقام فاللّغة تعمل على فتح كل مغلق والفتح يصحبه النور، فهي تعمل على إبراز ما يريد العارف الوصول إليه من قدرات هائلة وانكشاف الحجب المظلمة دون الشكّ في مصداقيّتها وحقيقة وجودها فهي تعمل على خلق نوع من التشويق المفضي إلى معرفة المزيد والتّطلّع لإدراك الأشياء المخبوءة، كما يتطلّع إلى كشف الأنوار للوصول إليها «... ثم شعرت كأنّ داعياً يأمرني بأن أنطق مرّة أخرى بالكلمة العجيبة: سِم سِم سِم سِم سِم فآخذت أصابعي تدير الأسطوانات في اتجاه الأحرف السبعة التي نطقت بها حتى خرج لسان القفل من فتحة فعمّني النور وغرقت في لجّته. وبعد أن أفقت من سكرتي بدأت معالم الصندوق تتبدى لي. فهو كالمدينة العامرة، رأيت فيها بيوتات كثيرة عددها ثمانية وثمانون»³⁰؛ ما نلاحظه هنا سلطة اللّغة؛ فاللّغة هنا لغة المفتاح يُفتح بها كلّ مُغلق ويكشف بها كل مجهول، فهي مفتاح كل سرّ غامض ومُتخفّ، كما أنّها سبيل الخير والعمران، وبصفة عامّة فهذا النور هو المعرفة الحاصلة من هذه الرّحلة العجائبيّة، ثم يتنقّل بطل الرواية في هذه العوالم التي اكتشفها بواسطة اللّغة، فيجد نفسه يلبس الحُلل وهي مثل حلل الملوك، كلّما لبس حلّة من هذه الحلل أكسبته ما أكسبته من المعارف والعلوم «وبعدما لبست هذه الحلل الثلاث والثلاثين وأكسبتي من العلوم والأذواق ما ذكرت، بقي لي سبع حلل من أرفع الحلل وأثمنها ولا تُضاهيها باقي الحُلل لا شكلاً ولا لونا... فهي أجمع من غيرها وأوعب من سابقتها... أخذت أولى تلك الحلل وقبضتُ عليها كما قبض يعقوبُ على قميص يوسف فسرت في الحياة الأبديّة، ثم لبست حلّة ثانية فأكسبتي العلم الإحاطي، ثم لبست حلّة ثالثة فرأيت كل شيء مراداً لي، ثم لبست حلّة رابعة فرأيت الأكوان في طيّ قبضتي، ثم لبست

الحلّة الخامسة فنطقت بالكلام الأزلي، وفي السادسة سمعت من كل شيء بكل شيء، وفي كل شيء، وبكل شيء، أما الحلّة السابعة فلما لبستها أبصرت قبل كون الزمان، وبعد أن اشتملت على حلل هؤلاء الملوك واستوفيت كل ما عندهم، واجتمعت على ما تفرّق فيهم فزت بكنوز هذا الكهف العجيب»³¹، وتأويل الكهف هو كهف صدره؛ وهو رمز ديني وقد يدلّ على البعث من جديد، والصناديق هي صناديق العلوم، أما الحلل فهي الأسماء، هذا التأويل على حسب كلام "عبد الحق بن سبعين" شيخ أبي الحسن الششتري، كما سأله أيضا عن تأويل: «لماذا كان اللّصوص في الكهف أربعين؟ فأجابني: أعلم أنّ اللّصوص في قصّة علي بابا هم الحجب المانعة من الوصول إلى الحقيقة، لكن كلمة السرّ افتح يا سمسّم، هي اسم الله المفرد الذي يفتح كل شيء وعلي بابا رمز لذلك السرّ الذي من سلسلة سيّدنا علي بن أبي طالب، لقول النبي -صلى الله عليه وسلّم-: "أنا مدينة العلم وعلي بابها" فلكي تدخل مدينة العلم يجب أن تأخذ السرّ من البوّاب، وهو سيّدنا علي باب مدينة العلم، وعلي بابا صورة أدبيّة لهذا المعنى»³²، ثم أكمل له تأويل أربعين من كل شيء، من مرور الجنين في بطن أمه من سبع مراحل كل مرحلة من أربعين يوما، وكذلك إرسال الله الرّسل إلّا بعد تمام الأربعين... «والعجائبي لا يعني تضمين النّص حقائق غير معروفة، بل وسائل غير معروفة في وعي الحقائق والتّعامل معها، إنّه استغوار للواقع ولكن بوسائل غير واقعيّة، تحرّر الإنسان من المألوف، وتنبّهه على المخاطر التي تحدق به ممّا ينتج هذا الواقع حوله من مفارقات غاشمة تبدّد إنسانيّته.»³³، وكما أنّها تحرّر الإنسان من المألوف، وتحرّره من نفسه، فإنّها تُعتبر البناء الذي يشيّد أنقاض النّص ويرمّم شقوقه «إنّ الأسطورة ليست اختراقا للمألوف فحسب، بل هي بناء أيضا، بمعنى أنّها شكل أدبي له سماته المميّزة من الأنواع الأدبيّة الأخرى»³⁴.

6. السّير والكتابة العرفانيّة: إنّ تجربة السّالك تجربة في سيره وحلّه وترحاله تجربة

فردانيّة وجوانيّة وذاتيّة لا يعرفها إلّا هو، فكيف يتمّ إيصالها للآخرين؟ وكيف يحكي العارف تجربته هذه كتابة؟

إنّ العارف السائر عندما يعيش التجربة تبقى في داخله، لكنّه إذا كتبها وعبر عنها وخرجت إلى الآخرين أصبحت تعبيراً عن تجربة ذاتيّة متفردة ذات خصوصيّة. تفرّق "سعاد الحكيم" بين التجربة الصّوفيّة والتّعبير عنها «فالتّجربة الصّوفيّة، حيث تقف (ذات) المتصوّف في مواجهة موضوع حبّها أو معرفتها. هي تجربة جوانيّة تتحرّك في إطار

ذاتيّة معيشيّة بعيدا عن الحروف والكلمات... بعيدا عن (الآخرين) وهي تجربة قرب وعرفان مجالها الحيوي القرآن والسنة... أما التعبير عن هذه التجربة فهو خروج من الذاتيّة والجوانبيّة إلى (الآخرين)، هي عودة الصّوفي من رحلته في الأعماق إلى الآفاق»³⁵. وعودة الصّوفي تتمثل عن رجوعه من الحق إلى الخلق بالحق؛ أي عودة العارف من سيره الذي كان من الحق إلى الخلق بالحق وهذا لا يعني انقطاعه عن ذات الحق وإنما لأنه يرى ذات الحق في جميع الأشياء³⁶ «هنأني عبد الحق بهذا الفتح الجديد وقال لي: هلا أخبرني عن رؤياك؟ فقلت: أي نعم. كنت في تلك الشّعب أمشي بأهلي، وأتوكأ على العصا. فقال عبد الحق: إنّه عين الصّاد والعصا عين اليد. ومن العين كانت الرّويّة، وبالصاد كان الكلام ﴿ص وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ﴾»³⁷، «ليست التجربة الصّوفيّة، في إطار اللّغة العربيّة مجرد تجربة وإنما هي أيضا، وربّما قبل ذلك، تجربة في الكتابة»³⁸، هذه الكتابة هي خطاب موجّه إلى فئة معيّنة من المتلقّين الذين افترضهم الرّوائي من خلال البيانات الأدبيّة التي يُصدرها في مستهلّ رواياته، هذا الخطاب هو «خطاب فقدان: أن يفقد السّائر كل ما رآه وكتبه بأناره. فهو الكائن بين بحر الوجود (أفيانوسيّة التجربة) وشاطئ الجسد (ظواهرية الكتابة)، لا تزال أمواج الأوّل تمحو آثار سيره، وعبوره المسجّلة في جغرافيا الثّاني»³⁹، فهو خطاب خاص بلغة خاصّة، وخطاب الأعماق والآفاق، أي أنّه على القارئ أن يكتشف البنيّات الخفيّة والتي تبدو في ظاهرها مجرد حكاية، ولكن بناءها الباطني يشي ببنيّة خفيّة وهي ما يقصدها المبدع من نصّه، «فالتصوّف هو شوق الظّاهر إلى الباطن، وهو حنين الفرع للأصل وعودة الصّورة إلى معناها»⁴⁰؛ أي أنّ الكتابة العرفانيّة كتابة تستدعي الأنا والأخر فهي معرفة وكتابة حضور.

تقوم تجربة الكتابة العرفانيّة على مقومات أساسها الرّحلة، وتتأسس هذه الكتابة انطلاقاً من مفهوم الكتابة بالنّور. وبما أنّ الرّحلة هي سير الكشف والاستكشاف عن النّور والأنوار وعن كل ما هو خفي ومحتجب، وهنا يكون الحضور، حضور الذات يركّز عبد الإله بن عرفة في قراءة أعماله على الحضور "لقد حاولت في عمالي الروائيّة أن أشتغل على الأدب والرواية انطلاقاً من مفهوم جديد للأدب أسميته "أدب الحضور" و"أدب المعنى". وأعني به التّمكّن في الحضور الوجودي ذاتاً وزماناً ومكاناً. «أي الشّعور من جانب الدّوات بوجودها، لأنّ وجودها في تحقّقها بالفعل ولذا كان هذا الدّور دور الحضور أو الآن الحاضر وهذا في الواقع هو معنى الحضور»⁴¹؛ فالوجود هو الحضور

حضور العارف في حالة الكتابة، لأنّ رؤية العالم من هذا المنظور هو اختراق الحجب ومعرفة كينونة الأشياء ثم ربط العلاقة بين هذه الأشياء والطبيعة، وقد تكون الرحلة على شكل رؤيا أو منام، وذلك في رؤيته للكون والوجود والإنسان والأشياء؛ كأن يرى العارف نفسه يطير أو يعلّق في الهواء أو يمشي فوق الماء، «إنّ ذلك أشبه بما يراه الإنسان وهو نائم. فهو يسافر في كل العوالم الممكنة وهو مستقل على فراشه وعيناه لا تطرفان»⁴²، فيرحل العارف في هذا المعراج الخيالي لا تحكمه قوانين الزّمان والمكان لكن لا يرحل العارف إلّا بعد القيام برياضات والمرور عبر امتحانات، وما يلاقي جرّاء ذلك من تعب؛ فرحلة الكشف هذه التي ينتهجها العارف؛ هي تجربة الموت والفناء؛ والفناء يكون لأجل البقاء، إنّ هذه التّجربة العرفانيّة والحضور العرفاني في الرواية هو الكتابة؛ هذه الكتابة هي البقاء أي وصف العارف رحلته ونقلها إلى الآخرين، «لذلك فكّر الصّوفي في الوجود ككتابة وجوديّة وكخيال وجودي»⁴³.

ومهما يكن يشكو العرفاني السّائر، الذي مرّ بعدة تجارب في مسيرة البحث عن حقيقة الذات وحقائق إلهيّة وكونيّة ووجوديّة، من عدم استيعاب الحرف والمنظومة اللّغويّة بكلّ بنياتها وتراكيبها لتجربته، التي ينقلها بنفسه للآخر فهو الشّاهد والنّاقل لها عبر هذه اللّغة وبواسطة الكتابة التي لا تعبر بتطابق رحلة العارف الاستكشافيّة المليئة بالعجائب والغرائب ومشاهداته العلويّة النّورانيّة. هذه المشاهدات التي أعيت اللّغة، واستعصت عليها، ممّا أوجب الصّمت في كثير من المقامات والأحوال. وكان الصّمت الوجه الآخر لقراءة هذه التّجربة التي عبر عنها النّفري بعبارته المشهورة "كلّما اتسعت الفكرة ضاقت العبارة".

7. خاتمة: لقد تميّزت التّجربة العرفانيّة في رواية "جبل قاف" و"بلاد صاد" بتمنّع العارف وتذوّقه من المعارف النّابعة من سيره ومعاناته وطلبها من أماكن شتى وتحصّله على مقامات وأحوال، ومعارف كسفيّة وشهوديّة. كما تظهر الرحلة صورا أدبيّة ومواقف بديعة وطرائف غريبة وحكايات تدعو للإثارة والتّشويق ومشاهد رائعة حيث يكشف فيها البطل عن عالم غرابي ويحكي عما شاهده وسمعه وما مرّ به من صعوبات أثناء الرحلة، ويعبر عن تجاربه الشّخصيّة التي واجهته أثناء رحلته إضافة إلى الوصف الدّقيق والمشاهدة المركّزة، هذا ما يجعل اللّغة تتدفّق بشكل عجيب ممّا يجعل النّصوص عصيّة

على القارئ، بما تحويه من سير وأخبار وحكايات وتداخل الأنواع الأدبيّة. ومن التّأج المتوصّل إليها:

- المعرفة ثمرة السّير والرحلة والتّقاء العارف بمعروفه؛
- خلق السّير لدى السّائر الحاجة إلى نقل تجربته للآخرين، وبذلك نتج أدب جديد أدب النّور والسّير والسلوك وأدب قائم على السّفر؛ السّفر الرّوحي التأملي؛
- مهد السّير لظهور روايّة جديدة "الرّواية العرفانيّة". بإعادة قراءة التّاريخ الإسلامي الرّوحي، والتّراث الصّوفي وسير وتراجم الشّخصيات التّاريخيّة الإسلاميّة قراءة معاصرة وفق رؤية تأويليّة، والافتداء بهم في السّير والسلوك، أي قيام الرّواية على الشّخصيّات في ماضيها؛
- استعانة السّائر بالأساطير والعجائيّة وتوظيفهما كسند عرفانيّ للولوج إلى آفاق معرفيّة وتأويلات عرفانيّة؛
- إعادة الاعتبار للمخطوطات ككتاب "ألف ليلة وليلة" منها قصّة "علي بابا والأربعون حرامي من هذه القصّة وعبارة "افتح يا سم سم" هذا المخطوط الشّعبي العجائبي الذي يُعتبر كناية عن الحجب المانعة من الوصول إلى بلاد الدّات العليّة.

الهوامش

- ¹ - عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تخ: عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة 1992. ص 122-123.
- ² - عبد المحمود الحفيان بن الشيخ الجيلي، نظرات في التصوف الإسلامي - المصطلح والمفهوم -، ج1، تخ: المدني محمّد توم الفكي علي، ط3، شركة مطابع السودان، الخرطوم. 2010. ص 359-360.
- ³ - محسن جهانكيري، محبي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تع: عبد الرحمن العلوي، (د.ت)، دار الهادي، (د.ت)، ص 615.
- ⁴ - ينظر: مرتضى المطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، تر: حسن علي الهاشمي ط1 دار الكتاب الإسلامي، 2007 ص 126.
- ⁵ - عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية - الحب - الإنصات - الحكاية -، أفريقيا الشرق، المغرب 2007، ص 28.
- ⁶ - ينظر: عبد المحمود الحفيان بن الشيخ الجيلي، نظرات في التصوف الإسلامي - المصطلح والمفهوم -، ص 349-350. ينظر أيضا: فريد الدين العطار، منطق الطير ص 80.
- ⁷ - عبد المحمود الحفيان بن الشيخ الجيلي، نظرات في التصوف الإسلامي - المصطلح والمفهوم - ص 383.
- ⁸ - المرجع السابق. ص 393.
- ⁹ - ينظر: عبد الإله بن عرفة، بلاد صاد (د.ط)، دار الآداب، بيروت، (د.ت). ص 158.
- ¹⁰ - عبد الإله بن عرفة، جبل قاف، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002. ص 222.
- ¹¹ - حسين خمري، فضاء المتخيل - مقاربات في الرواية - ط1، منشورات الاختلاف 2002 الجزائر. ص 25.
- ¹² - عبد الإله بن عرفة، جبل قاف، ص 309.
- ¹³ - المرجع نفسه. ص 309.
- ¹⁴ - المرجع نفسه. ص 310.
- ¹⁵ - المرجع نفسه. ص 309.
- ¹⁶ - الفرقان: هو العلم التفصيلي، الفاصل بين الحق والباطل والقرآن: هو العلم اللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها. عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية. ص 103.
- ¹⁷ - عبد الإله بن عرفة، بلاد صاد. ص 309.
- ¹⁸ - عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير البصري دمشقي: تفسير القرآن العظيم، مجلد 1 ط1، دار صادر للطباعة والنشر، 1999، بيروت، لبنان. ص 334.

- ¹⁹ - علي بن محمّد السيّد الشّريف الجرجاني، معجم التّعريفات، تخ: محمّد صديق المنشاوي، (د، ط) دارالفضيلة، مصر (د، ت). ص 29.
- ²⁰ - عبد الإله بن عرفة، بلاد صا. ص 167.
- ²¹ - المرجع نفسه. ص 167.
- ²² - المرجع نفسه. ص 171-172.
- ²³ - شمس الدّين ابن القيم الجوزيّة، مدارج السّالكيين (بين إياك نعبد وإياك نستعين) تخ: محمّد حامد الفقي، محمود النّادي، ج 2، دار ابن الهيثم، القاهرة، 2004. ص 489.
- ²⁴ - ينظر: أدونيس علي أحمد سعيد، الثّابت والمتحوّل: بحث في الاتباع والابدال عند العرب. ص 93.
- ²⁵ - ينظر: محسن جهانكيري: محيي الدّين بن عربي الشّخصيّة البارزة في العرفان الإسلامي. ص 615.
- ²⁶ - ينظر: عبد الإله بن عرفة، جبل قاف: ص 111.
- ²⁷ - ينظر: المرجع نفسه. ص 112-113.
- ²⁸ - نضال الصّالح: النّزوع الأسطوري في الرواية العربيّة المعاصرة، (د.ط)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001. ص 13.
- ²⁹ - عبد الإله بن عرفة: بلاد صا. ص 168.
- ³⁰ - المرجع نفسه. ص 170.
- ³¹ - المرجع نفسه. ص 173-174.
- ³² - المرجع نفسه. ص 177.
- ³³ - نضال الصّالح، النّزوع الأسطوري في الرواية العربيّة المعاصرة. ص 21.
- ³⁴ - المرجع انفسه. ص 16.
- ³⁵ - سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي-الحكمة في حدود الكلمة-ط1، دندرة، لبنان، 1981. ص 14.
- ³⁶ - ينظر: مرتضى المطهري، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، تر: حسن علي الهاشمي ط1 دار الكتاب الإسلامي، 2007 ص 126.
- ³⁷ - عبد الإله بن عرفة، بلاد صا. ص 266.
- ³⁸ - أدونيس، الصّوفيّة والسّورياليّة، ط3، دار السّاق، (د-ت)، ص 22.
- ³⁹ - محمّد شوقي الزّين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ط1 تونس، 2015. ص 106-107.
- ⁴⁰ - أدونيس علي أحمد سعيد، الثّابت والمتحوّل - بحث في الاتباع والابدال عند العرب-ط3، دار العودة بيروت، 1982. ص 92.
- ⁴¹ - عبد الرّحمان بدوي، الرّمان والوجود، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983. ص 149.
- ⁴² - عبد الإله بن عرفة، جبل قاف ص 94.
- ⁴³ - عبد الحق منصف، أبعاد التّجربة الصّوفيّة - الحب-الانصات-الحكايّة-، أفريقيا الشّرق (المغرب)، 2007، ص 22.

العربية لغة العلم



Arabic language of science

د. بلال صبايحي¹

تاريخ الاستلام: 2020-12-07 / تاريخ القبول: 2020-12-21

الملخص: تسليماً بأهمية المعتقد واللغة في بناء الحضارة وتنمية المعرفة، كان لزاماً على المجتمعات بمختلف هيئاتها الوصية تتبني منهجاً علمياً سليماً متجدداً تُكتسب من خلاله اللغة وتُستعمل استعمالاً شمولياً دون أدنى تغييب، نظير ما نعيشه اليوم في واقعنا العربي والجزائري. وعليه فإنّ الانشغال الوارد هنا مرهون بأساليب تغيير الواقع اللغوي الجزائري المعيش إلى ما هو أسمى محلياً وعالمياً؟ ولمحاولة إزالة هذا الهمّ اللغوي العربي الجزائري تبنيت الوصف منهجاً علمياً عملياً دون الاستغناء عن بعض المقارنات حسب المقامات، من خلال مطالب متنوّعة يكمل بعضها بعضاً - قصد تبين علاقة اللغة بالعلم - عنوانها الرئيس هو: العربية الفصحى لغة العلم.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية؛ العلم؛ المصطلح؛ الأدوات.

¹ جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، البريد الإلكتروني: billesebaihi@yahoo.com

(المؤلف المرسل)

Abstract: Believing in the importance of language in building civilization and developing knowledge, the bodies of different societies must adopt a sound and renewed scientific approach through which the language is acquired and used comprehensively without the slightest absence, contrary to what we are living today in our Arab and Algerian reality. Therefore the concern here depends on how to change the Algerian linguistic reality to the highest domestically and globally? In order to try to remove this Algerian–Arab linguistic concern, the description adopted a practical scientific approach without dispensing with some comparisons according to the denominators, through different demands that complement each other, the main title being classical Arabic, the language of science.

Keywords: Arabic language; Science; Term; Tools.

1. مقدمة: يتجزأ العالم اليوم إلى أجزاء متشعبة تتباين حدودها ومراميها، وتتكاثر أوصافها، بيد أن مسببات الانقسام بادية للأنام لا تحيد عن مقومات الخواص والعوام التي لا تكاد تتجرد منها ثقافتهم، وسياساتهم وعلومهم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والتجريبية، وما إلى ذلك سبيلا، فمن أيقن البواطن نشر معتقده واستعمل لغته، وفرض هيمنته على أولئك الذين استغنوا عن ثوابتهم -متبعين سنن غيرهم - وأمثالهم كثير.

تسليما بأهمية المعتقد واللغة في بناء الحضارة وتنمية المعرفة، كان لزاما على المجتمعات بمختلف هيناتها الوصية أن تتبني منهاجاً علمياً سليماً متجدداً، تُكتسب من خلاله اللغة وتُستعمل استعمالاً شمولياً دون أدنى تعييب نظير ما نعيشه اليوم في واقعنا العربي والجزائري. وعليه فإنّ الانشغال الوارد هنا مرهون بأساليب تغيير الواقع اللغوي الجزائري المعيش إلى ما هو أسمى محلياً وعالمياً؟

ولمحاولة إزالة هذا الهم اللغوي العربي الجزائري تبين الوصف منهاجاً علمياً عملياً دون الاستغناء عن بعض المقارنات حسب المقامات، من خلال مطالب متنوعة يكمل بعضها بعضاً، عنوانها الرئيس هو:

العربية الفصحى لغة العلم: مهما تعددت المصطلحات العلمية بتعدد المفاهيم والمرتكزات، والعلماء والبيئات، فإنّ حدود اللغة تكاد تتقاطع قاطبة عند بؤرة مركزية هي الجماعة؛ إذ لا يمكن للغة مطلقاً أن تتسم بالأحادية على الأقل من منطلق التوافق العام والتواصل التام عبر المشافهة والكتابة، وفي هذا أورد ما يلي:

2. آراء لسانية: لقد عرّف اللغويون اللغة -على اختلاف أجناسهم (العرب العجم) وأزمانهم (القدماء، المحدثون) - بعدة تعريفات تصب في مصب واحد رغم كثرة فروعه مثلما هوأت تبيينه.

1.2 ابن خلدون: ورد في مقدمته قوله: « أعلم أنّ اللغة في المتعارف عليه هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم » (عبد الرحمان بن محمد، 2007م: 612).

وعليه فإنّ اللغة ميثاق مشترك بين أفراد الأمة الواحدة، يُسهم الإسهام الكبير في الإعراب المحمود، وتحقيق القصد المنشود، ما دام الاصطلاح التوافقي مثبتاً.

2.2- تمام حسان: ذكر هذا الأخير في مصنفه اللغة العربية معناها ومبناها أن «اللغة في خدمة المجتمع» (حسان، 1994م: 32) كما أنها «لا تكون إلا اجتماعية» (نفسه، 1994م: 32). لما تشتمل عليه من أنظمة متفق عليها ذات علاقات متكاملة في إثبات الفهم والإفهام، وبلوغ المرام. وعليه لا يمكننا بحال من الأحوال إنكار فضل لغة المجتمع الواحد على عاقته ناهيك عن علمائه. وفي هذا السياق أرغب في التساؤل على النحو الموالي:

هل يمكننا الإقرار بوجود أزيد من أربعين مليون لغة في الجزائر؟

وما قيمة الدستور الوضعي الذي يحدد لغة المجتمع الرسمية؟

كنت قد أومأت سالفًا إلى مصطلح نشاط المجتمع قصد إبانة العلاقة بينه وبين اللغة، لذلك أجدني الآن مستشهدًا بفكرة (ابن حزم الأندلسي) التي يراهن من خلالها على أن قوة الأمة في مختلف المجالات اللغوية والعلمية .. وغيرها، ناجمة عن قوة الدولة ونشاط أهلها علاوة على فراغهم. (الأندلسي، دس: 1/31). فبقدر الرعاية العلمية العملية للغة يحصلون أفضالها.

3.2 دي سوسير: تعتبر اللغة من منظوره واقعة اجتماعية، تضم مجموعة من الوحدات والقوانين التي تشكل نظامًا عامًا مبثوثًا في عقول الناطقين بلسان معين، لا يحق للواحد منهم أن يزيغ عنه. (حساني، 2000م: 131-132). وفي ذلك أضرب مثالا: يتعين على المسلم تأدية عباداته دون مخالفة تعاليم الدين الإسلامي، كأن يلتحق بالمسجد لأداء الصلاة مع جماعة المسلمين وفق ضوابط محددة لا نزاع فيها. انطلاقًا من الآراء السابقة وما شابهها تتضح قيمة اللغة في تحقيق التواصل الذي يأبى إلا أن يكون غير فردي في ظل حتمية الطباع البشرية، والتراكمات البيئية المشتركة التي أذكر أهمها:

- اتسام الفرد بسمات ذاتية فطرية وأخرى مكتسبة؛

- تقليد الجماعة مع فرض الذات أو تغييبها؛

- خطط البلاد وإستراتيجياتها المنتهجة.

يتعين على الأفراد داخل الجماعة وخارجها -في ظلّ الفرضيات السابقة -حسن التّكيف والتّصرّف مع جميع المواقف أخصّ بالذّكر تطوير استعمالات لغة العلم؛ اعترازا عقائدياً، واستمرارية تقضي على الشّوائب الخارجيّة التي تحوّل دون مواكبة العصر.

3. مصطلح العلم: مهما اختلفت مفاهيم العلم من معرّف لآخر إلا أنّ الجوهر يبيّن يتنافس فيه المتنافسون رغم اختلاف مقاصدهم، والسنتهم ودياناتهم، أذكر من جملتهم (إخوان الصفاء وخلان الوفاء) أصحاب التعريف الموالي:

«العلم صورة المعلوم في نفس العالم، وضده الجهل وهو عدم تلك الصورة من النفس» (مومن، 2007م: 123) لا ريب أن المعرفة والحكمة والمهارة مطالب كل إنسان سوي يسعى لخدمة نفسه عن طريق الاكتساب وخدمة غيره عبر الإكساب؛ أي ذلك الانتفاع (التعلم)، والنفع (التعليم). ببساطة لا يمكننا البتة الاستغناء عن طلب العلم ولا حتى جحود فضله على العباد والبلاد. أما بخصوص تصنيفات أنواع العلوم فأذكر ما ذهب إليه (ابن خلدون) في مقدمته: العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين؛ علوم مقصودة بالذات كالعلوم الشرعية، والطبيعية والإلهية، وعلوم آية ووسيلة لهذه العلوم، كالعربية والحساب وغيرهما للشريعات والمنطق للفلسفة. (الصفاء، 1968م: 227) ومهما تعددت أنواع العلوم، واختلفت آراء المصنفين، فإنّ تعلم اللغة العربية داخل بلادنا لا بدّ أن يكون غاية في ذاته، لقداسة المعلوم ومكائنه لدى ذويه وغيرهم، ناهيك عن كونه سببا هاماً من أسباب تحصيل علوم أخرى عبر خطوات جمّة أتتقي منها ما يلي:

- كثرة القراءة والمطالعة رغم اختلاف المدونات؛
- إدراك المعلوم السابق وتتبع اللاحق؛
- الترجمة السليمة والوعي المصطلحي؛
- الممارسة العملية التي تربط أجزاء العلوم بعضها ببعض؛
- التكرار والحفظ والمراجعة أساس تثبيت العلوم.

4. علاقة اللغة العربية بالعلوم الأخرى: لا غرابة في اتكاء العلوم على اللغات ما دامت اللغة أداة هامة لنقل المعلومات، وبسط المحتويات وتبادل الخبرات واكتساب المهارات... الخ.

فإلى أي مدى يمكننا ربط اللغة العربية الفصحى بالعلوم الأخرى؟

تقتضي الإجابة عن هذا السؤال تفصيل الإجمال على النحو الموالي:

1.4 اللغة العربية والعلوم الشرعية: لكل إنسان شرعة ومنهاج متبع، أمّا عن شريعة المجتمع الجزائري فهي الديانة الإسلامية بما تحمله من قيم ومقومات فاعلة في

بناء الفرد والجماعة، وردت جملةً وتفصيلاً ضمن آية القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، بلسان عربي مبين؛ هذا وإن دلّ على شيء فإنما يدلّ على مكانة اللغة العربية في الإسلام كيف لا وهي التي تشمل ثروة لغوية هائلة، ومرونة أسلوبية واضحة يتيسر من خلالها النظم والبيان، وعليه كان لزاماً على ذويها تعظيم شأن اكتسابها وممارستها لاسيما إكسابها للآخر الذي لن يستطيع سبر أغوار الإسلام - متأثراً بتعاليمه الهادفة، ومقاصده السامية - بعيداً عن العربية.

انطلاقاً مما سلف تقديمه يمكن القول إنّ الفصل بين الدين واللغة والدولة شرّ مستطير يمسّ البلاد والعباد عاجلاً وأجلاً، لذلك لا مناص لبلدنا الإسلامي من بذل جهود متزايدة؛ مادية ومعنوية، وعلمية... الخ. تخدم اللغة العربية الفصحى لغة العلم والعمل.

2.4 العربية والفلسفة: إنّ علاقة اللغة بالفكر ليست وليدة اليوم، بل يرجع ظهورها إلى حقب زمنية موعلة في القدم، لا تكاد تتجرّد من مختلف التوجهات الفكرية والفلسفية، واللسانية السائدة، لاسيما العادات المألوفة والمعتقدات الشرعية لهذا كانت لغة الفلسفة من لغة الحضارة، حتى أنّ الذي يكتب بغير لغته يتلقّى من أبناء جلدته تنكراً لطرحه وتجاهلاً لأرائه، اعتقاداً جازماً منهم أنّ اللغة هوية وانتماء لماض وحاضر ومستقبل.

لعلّ المتأمل يأمعان في حال الفكر الجزائري يلاحظ ما يلي:

- بعض المباحث الفلسفية لا تظهر للعيان إلاّ بعد المشافهات النادرة؛
- شتات لغوي لهجي عند نفر من المفكرين والفلاسفة والنقاد، لا يلقون له بالا إما عن قصد أو عن غير قصد؛

- طائفة واعية توصل أفكارها بلغة عربية فصيحة، تتجلى من خلالها الثروة المعجمية الدلالية والمحاسن الصوتية، والأفضال التركيبية البلاغية.

بناء على تلك الملاحظات نستخلص مغزى هاماً مفاده أنّ التوافق اللغوي بين الملقّي والمتلقّي من الأهميّة بمكان، إذ كلما تجاهل الواحد منا لغة قومه تجاهلوا فكره.

3.4 العربية والتاريخ: من المعلوم أنّ لكلّ أمة تاريخاً جزء منه مدوّن وأجزاؤه الآخر مازالت تتداول مشافهة عن طريق مختلف الروايات، فإذا تحدّثنا على سبيل المثال عن بعض محطات الجزائر التاريخية، لا يمكننا بحال من الأحوال إقصاء مجد تليد ناجم عن

مجابة المحتل الفرنسي، وغيره ممّن سوّلت له نفسه محو لغة البلاد وطمس هويّة العباد؛ حيث كان الصّراع قائماً من أجل إثبات الدّات والمحافظة على جميع الثّوابت والمقومات، التي ما إن زالت تاهت الشّعوب وظلّت. كما لا يفوتني في هذا السّياق أن أشير إلى أهميّة البلاد جغرافياً من حيث مساحتها برّاً وبحراً، وكذا مناخها وثرواتها الطّبيعيّة ممّا يشكّل أطماع الصّديق قبل العدو.

انطلاقاً من هذه الأسباب وغيرها وُسّمت المواقع، ووُصفت الأراضي، وصُمّمت الخرائط، وُضبطت مجتمعات البحث، ناهيك عن كتابة الملاحم، وتدوين المذكرات وبعض السّير والتّراجم، قصد حفظ الالسن والمضامين واعتبار المعترين، وتوجيه رسالة لأقوام آخرين. فليس من المعقول أن أقرأ تاريخ شعب بغير لغته لأنّها جزء لا يتجزأ منه بل أكثر من ذلك إلى مدى يمكن للآخر وصف حضارتي بموضوعيّة وصدق؟

4.4 اللغة وعلم الاجتماع: ترتبط الظّاهرة اللغويّة بمجتمعاتها ارتباطاً وثيقاً

الصّلة لا يمكن تغييبه نظراً للتباين الحاصل بين الأفراد والجماعات، وعليه فإنّ الدّراسة اللسانيّة الاجتماعيّة تهتمّ اهتماماً واضحاً بظاهرة التّفاوت الطّبقي داخل المجتمع الواحد « إذ ينعكس أثر هذه الظّاهرة في الفروق اللغويّة الموجودة بين طبقات المجتمع لذلك أُولع الدّارسون في هذا الحقل المعرفي إبلافاً شديداً برصد التّحوّل الأفقي للمجتمع (الانتقال من طبقة إلى أخرى) وضبط أثره في تحوّل بنيّة النّظام اللغوي ». (خلدون، 2007: 397) مع العلم أنّ النّظام اللساني مقيد بقواعد وقوانين خاضعة لمرجعيات المجتمع العرفيّة والدينيّة، حيث نلفي استعمالات لفظيّة شائعة ومهجورة ومحظورة... الخ.

ولذلك فإنّ علم الاجتماع اللساني ما هو إلّا تقاطع حاصل بين اللسانيات وعلم الاجتماع، باعتبار اللسان ظاهرة اجتماعيّة منعدمة خارج حدود الجماعة. (حساني، 2000: 38).

4.5 اللغة وعلم النّفس: تجلّت بوادر النّزعة اللغويّة النّفسيّة عند اللغويين العرب

منذ القدم على اختلاف تخصّصاتهم ومصنّفاتهم التي تولّي الإنسان أهميّة منقطعة النّظير. أمّا في سنة 1930م فقد ظهر عدد خاص من مجلّة علم النّفس الأمريكيّة متخصّص في القضايا المنهجية والعلميّة لعلم النّفس اللساني في رحاب الثّنائيّة (لسان / كلام) الشّائعة مع (دي سوسير). (خليل، 1986م: 26)

يمكن القول إن موضوع علم النفس اللغوي هو الظاهرة اللسانية من حيث كونها حدثا لسانيا نفسياً في آن خاصة إذا علمنا قيمة السلوك الفردي والجماعي في بناء اللسان وتبنيه. وليست العربية بمنأى عن هذه العلوم تقعيها وتطبيقا، ولا أدل على ذلك من اهتمام مستعملها بجميع مراحل اكتسابها سواء قبل الميلاد أم بعده نفسياً وجسدياً واجتماعياً... وغير ذلك مما يتطلب شرحاً مفصلاً.

6.4 العربية والرياضيات: أبهرت رموز العربية وحروفها أصحاب اللغات الأخرى

من حيث عددها وصفاتها وتركيبها، فهل تراها تعجز أن تكون أداة للعلم؟! طبعاً لا... فمن ذا ينكر حضورها في الحساب والهندسة -أو يثبت قصورها- غير فاسد الظوية لاسيما ونحن نعي جيداً كيفية بناء القوانين والمعادلات الرياضية، وإنشاء الصور البيانية في ضوء المعطيات الرقمية والحرفية، وعليه فإني أناشد الجزائريين المتخصصين في هذا المجال وأصحاب الوصاية، أن يعيدوا النظر في فرنسة العلوم التي لا طائل من ورائها غير محاربة العربية في عقردارها، وكلنا يعلم أن التياسر والاستغناء عن التيامن - بالإضافة إلى استبدال الحرفين (أ) و(ب) على سبيل التمثيل بالحرفين (a) و(b) - لا يمَسّ الجوهر بقدر ما هو مدعاة للسخرية حقاً، لأن الإحداثيات ثابتة، والإسقاطات العلمية معلومة، والقوانين متعارف عليها، ولمن أراد قطع الشك باليقين فما عليه سوى الاطلاع على كفاءة أصحاب الدرس الرياضي العربي قبل سنوات فقط، ناهيك عن جهود الأوائل ومن اقتضى أثرهم إلى اليوم.

7.4 العربية والعلوم (السياسية / الإدارية): لا تقوى شوكة الدولة ما لم

تفرض وجودها عبر لغتها ودياناتها وعلومها، هذا الذي نراه علانية في كثير من الدول المتخلفة، والمحتلة عسكرياً واقتصادياً، وثقافياً وفكرياً ولغوياً. أما عن وضعنا الجزائري الراهن فهو بحاجة ماسة لتغييرات جذرية تناسب التطلعات الشعبية والطاقت اللامتناهية، فمن العجائب أن ترى عينك سفيراً أعجمياً يخاطب الجزائريين بلغتهم، في حين يتغنى بعض أهل البلد من الخاصة والعامة باللغة الأعجمية، سواء في المناسبات الوطنية أم المحافل الدولية، علماً أن لغة البلاد الرسمية التي أقرها دستورها هي اللغة العربية الفصحى، ومن الغرائب أيضاً أن تكون معظم المراسلات الإدارية الرسمية غير معربة حتى تلك الموجهة لأقسام اللغة العربية. ورغم هذا الواقع المعيش تبقى السياسات

متجددة، وآمال التعريب قائمة، حتى تصلح شؤون الراعي والرعية فتكون بذلك لغة التخطيط والتنفيذ عريية فصحي نابعة من داخل الوطن، لا من خارج حدوده.

8.4- العربية والإعلام الآلي: إن العربية بثروتها اللغوية غير عاجزة عن وسم

المخترعات، ووصف الآليات، بل هي قادرة على معالجة البرامج وتطويرها، ولو لم تكن كذلك لما صنفت ضمن اللغات الرائدة في العالم، كما أن جميع الأجهزة الالكترونية لا تخلو محتوياتها من اللغة العربية ضمن قائمة اللغات المتاحة، بيد أننا اليوم جئنا على أنفسنا حتى أصبحت الفرنسية شعارا لما هو آت ذكره؛ (البريد الالكتروني / أسماء الأعلام عبر مختلف وسائل التواصل / التوقيعات / الأختام ..). انطلاقا من هذا الواقع يتعين على المهندسين في هذا المجال، بالإضافة إلى اللسانيين وأصحاب الاختصاصات المتداخلة بذل مزيد من الجهود المشتركة رغبة في التفرد بإعلام آلي عربي محض؛ مسميات عناصره عريية تسهم في تبليغ المقصود، دون إغفال لقيمة الجهود المبذولة في سبيل إعداد موسوعة لغوية إلكترونية تحت إشراف المجلس الأعلى للغة العربية.

4. خاتمة: بعد عرض بعض جزئيات هذا الموضوع، توصلت إلى عدد من الملاحظات

والمقترحات المشتركة على أن يتم بسطها كالتالي:

❖ لغة الجزائر الرسمية هي العربية الفصحى وفقا لما أقره دستور البلاد، بيد أن

المعينة الواقعية أثبتت انتشار شتات لغوي لهجي كما سيأتي التبيين:

- تطغى الفرنسية على الأداء اللغوي لدى نضر غيريسير من أفراد المجتمع

الجزائري في مختلف التظاهرات والمحطات التواصلية؛

- تنتشر العامية والفرنسية بطريقة غير منتظمة في البيوت والشوارع والمدارس

وعبر وسائل الإعلام وفضاءات التواصل، وفي كثير من المعاملات غير الرسمية وحتى

الرسمية؛

- استعمالات اللغة العربية الفصحى في الجزائر مرهونة بمقامات معينة، مما

يستدعي ضرورة التعميم المنهج، مقابل تجاوز الشوائب؛

- تخصصات علمية جمّة مفرنسة عبر جميع المراحل التعليمية في الجزائر؛

(الطور الابتدائي، الطور المتوسط، الطور الثانوي، مرحلة التعليم العالي والبحث

العلمي أثناء التدرج وما بعد التدرج)؛

- اللغة العربية وسيلة ملائمة للمتطلبات العلمية العملية المتنوعة قديما وحديثا حيث يتجلى ذلك من خلال مختلف الإنجازات النظرية والتطبيقية، ناهيك عن مستويات أصحابها البادية للعيان.

❖ أوصى القادرين على تغيير الأوضاع الجزائرية بصفة عامة، والوضع اللغوي خصوصا بما هوأت عرضه من مقترحات:

- فرض اللغة العربية قولاً وعملاً باتخاذ قرارات سيادية تمس الجانب اللغوي مع الحرص الشديد على تنفيذها من خلال المتابعة المستمرة، والتعميم التدريجي؛
- السهر على إمكانية تيسير اكتسابها واستعمالها، عن طريق إعادة النظر في المناهج التربوية التعليمية الرأهنة، لاسيما التعريب الشامل للشفوي والمكتوب (خطابات، مراسلات، علوم وفنون...) لأن العيب فينا، هجرنا لغة قوية بذاتها قادرة على تذليل العلوم لنا وهي من عجزنا براء؛

- إنشاء مخابر متخصصة في الترجمة وفق منهج علمي متجدد، حتى لا يحتاج الفرد إلى الاستعانة بالمصطلح الأجنبي؛
- إعادة النظر في لغة العلوم والصحافة، قصد الانغماس اللغوي السليم؛
- تشجيع المبادرات الفردية والجماعية، الرامية إلى خدمة اللغة العربية من مختلف الجوانب.

تبقى هذه الحصيلة المجملية قابلة للتحليل والشرح حسب مقتضيات المقام التي قد تتاح مستقبلا إن شاء الله والحمد لله رب العالمين دائما وأبدا.

6. قائمة المراجع:

• المؤلفات:

- 1- ابن حزم الأندلسي. (دس: 1/31). الإحكام في أصول الأحكام. مطبعة الإمام مصر: دط.
- 2- ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد. (2007م: 612). مقدمة ابن خلدون. عناية: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون: دب، ط1.
- 3- أحمد حساني. (2000: 38). ديوان المطبوعات الجامعية: الجزائر، ط4.
- 4- أحمد حساني. (2000م: 131-132). دراسات في اللسانيات التطبيقية (حقل تعليمية اللغات). ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر: دط.
- 5- أحمد مومن. (2007م: 123). اللسانيات النشأة والتطور. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر: ط3.
- 6- إخوان الصفاء. (1968م: 227). رسائلهم نقلا عن التريية في الإسلام للأهواني. دار المعارف: مصر، دط.
- 7- تمام حسان. (1994م: 32). اللغة العربية معناها ومبناها. دار النجاح الجديدة الدار البيضاء: المغرب، دط.
- 8- حلمي خليل. (1986م: 26). اللغة والطفل دراسة في ضوء علم اللغة النفسي. دار النهضة العربية: دب، دط.

7. هوامش:

1. ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد. (2007م: 612). مقدمة ابن خلدون. عناية: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون: دب، ط1.
2. تمام حسان. (1994م: 32). اللغة العربية معناها ومبناها. دار النجاح الجديدة الدار البيضاء: المغرب، دط
- 3- نفسه. (1994م: 32). اللغة العربية معناها ومبناها.
4. ابن حزم الأندلسي. (دس: 1/31). الإحكام في أصول الأحكام. مطبعة الإمام مصر: دط.
5. أحمد حساني. (2000م: 131-132). دراسات في اللسانيات التطبيقية (حقل تعليمية اللغات). ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر: دط
6. أحمد مومن. (2007م: 123). اللسانيات النشأة والتطور. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر: ط3.
7. إخوان الصفاء. (1968م: 227). رسائلهم نقلًا عن التربية في الإسلام للأهواني. دار المعارف: مصر، دط.
8. ابن خلدون. (2007: 397). المقدمة.
9. أحمد حساني. (2000م: 38). دراسات في اللسانيات التطبيقية (حقل تعليمية اللغات).
10. حلمي خليل. (2000م: 38). اللغة والطفل دراسة في ضوء علم اللغة النفسي. دار النهضة العربية: دط.

العوامل اللفظية

وأثرها البياني في القرآن الكريم



Les éléments lexicaux et leurs l'effet rhétorique dans le
coran

* د.بن قوية سامية

** أ. نور الدين بن قوية

تاريخ الاستلام: 2019-03-30 / تاريخ القبول: 2020-01-30

الملخص: إنَّ المتتبع للدرس النَّحوي يجده مليئاً بالمباحث التي تضبط قواعد اللغة العربية، وحدود استعمالها وصلاحيّة تركيبها، والعامل يعدّ واحداً من أهم هذه المباحث؛ حيث ينبني على معرفة تأثير وحدات اللغة بعضها ببعض، وما ينتج عن ذلك من أثر، والكلام لا تحصل منافعه إلاّ بمراعاة ترتيب خاص، يكون العامل فيه مؤثراً على معموله، فما هي العوامل اللفظية وأثرها البياني في القرآن الكريم؟

الكلمات المفتاحية: العامل، اللفظي، الأثر، البياني. القرآن الكريم.

* ج. الجزائر1 Bengouia@hotmail.fr

** ج. الجزائر2 bengouia@hotmail.fr

Résumé : Lorsque nous suivons le texte grammaticale, en tenant compte des normes linguistiques qui permettent de juger la santé du discours , nous le trouvons plein de discussions qui régulent la grammaire de la langue et les limites de son utilisation et la validité de sa composition ; les éléments lexicaux sont considérés comme un des plus importants axe de recherches ;car ces éléments sont basés sur la connaissance de l'impact des unités de langue les unes par rapport aux autres .le Discours ne se reçoit pas d'avantages sauf en tenant compte des commandes spéciales dont l' élément lexical aura une influence sur son champ ; l'effet résultant étant l'expression.

Dans ce sens le problématique qui se pose est la suivante ;qu'elle sont les éléments lexicaux et qu'elle est l'effet rhétorique dans le coran ?

Les mots clés: Les éléments lexicaux. L'effet rhétorique. Le coran .champ

مقدمة : إنَّ المتتبع للدرس النَّحوي يجده مليئاً بالمباحث التي تضبط قواعد اللغة وحدود استعمالها وصلاحية تركيبها والعامل يعدُّ واحداً من أهم هذه المباحث؛ حيث أنَّ عوامل الإعراب قسماً : لفظية ومعنوية، والعوامل اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الحروف والأفعال والأسماء، وينبني العامل على معرفة تأثير وحدات اللغة بعضها ببعض وما ينتج عن ذلك من أثر، والكلام لا تحصل منافعه إلاً بمراعاة ترتيب خاص، يكون العامل فيه مؤثراً على معموله، وما ينتج عن ذلك من أثر وهو الإعراب، وباجتماع هذين الأمرين — مع مراعاة الأحكام النَّحوية والأعراف اللغوية — يمكن أن نحكم على الكلام بالصحة أو الفساد، ومن المعلوم أنَّ القرآن الكريم أرقى كلام عُرف عند العرب، وهو مصدر الاحتجاج عند أهل اللغة في ضبط قواعدهم، لذا تثار الإشكالية التالية : **ما هي العوامل اللفظية وأثرها البياني في القرآن الكريم؟**

أولاً: تعريف العامل

أ- لغة: جاء في " لسان العرب": قال الله عزَّ وجلَّ في آية الصَّدقات: " **وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا**"¹. هم السَّعة الذين يأخذون الصَّدقات من أربابها.

والعامل هو الذي يتولَّى أمور الرِّجال في ماله ومملكه، ومنه قيل للذي يستخرج الزَّكاة (عامل)². وفي "تاج العروس": (العمل: محركة المهنة وأيضاً الفعل ج: أعمال، وزعم بعض من أئمة اللغة والأصول، أنَّ العمل أخصُّ من الفعل، لأنَّه فعل بنوع مشقَّة، قالوا: ولذا لا ينسب إلى الله تعالى).³

فالعامل في اللغة يحمل معنى "المشقَّة والتأثير" نتيجة للأثر الذي يجلبه صاحبه.

ب- اصطلاحاً: هناك العديد من التعريفات للعامل من بينها: " العامل ما أوجب كون آخر الكلمة على وجهٍ مخصوص من الإعراب"⁴ بمعنى: "أنَّه ما أوجب كون آخر الكلمة مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً أو ساكناً، نحو: جاء زيدٌ ورأيت زيدا ومررت بزيد".⁵ وقد عرّف بأنَّه: " ما به يُتَقَوَّمُ المعنى المقْتَضَى"⁶ أو هو: " ما يؤثر في اللفظ تأثيراً ينشأ عنه علامة إعرابية، ترمز إلى معنى خاص، كالفاعلية والمفعولية أو غيرهما لا فرق بين أن تكون تلك العلامة ظاهرة أو مقدرة"⁷.

ومن المحدثين من عرف العامل بقوله: " هو الكلمة الملفوظة أو المقدرة، التي تملك القدرة على التأثير في الكلمات التي تقع بعدها، من الناحيتين الشكليَّة والإعرابية، أو هو ما أوجب كون آخر الكلمة على وجهٍ مخصوص من الإعراب."⁸

والملاحظ على التعريفات السابقة أمران:

1- التّركيز على الأثر الذي يحدثه العامل على معموله، فينتج عنه تغيير آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب.

2- الإشارة إلى طبيعة العامل في حد ذاته، هل هو اللفظ (ظاهراً أو مقدرًا)؟ أو هو المتكلم؟ وقد كانت هذه المسألة الأخيرة مثار الخلاف بين النحاة، لدرجة دفعت البعض منهم لإنكار نظرية العامل مثل: "ابن مضاء القرطبي"⁹، وقد سار على نهجه العديد من الدارسين فيما بعد، إلا أن هناك من النحاة من أعطى تفسيراً أكثر شمولاً، فقد ذكر "ابن جني" في الخصائص "ما يوفّق بين الأمرين قائلاً: (ومحصول الحديث، فالعمل من الرفع والنصب والجر والحزم، إنّما هو للمتكلّم نفسه، لا لشيء غيره، وإنّما قالوا: لفظي ومعنوي لَمَّا ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامّة اللفظ للفظ، أو باشتمال المعنى للفظ، وهذا واضح)"¹⁰ وقد ذكر هذا الأمر "الرضي" في شرحه لكافية "ابن الحاجب" قائلاً: "الموجد لهذه المعاني هو المتكلم، والآلة: العامل، ومحلها الاسم، وكذا الموجد لعلامات هذه المعاني هو المتكلم، لكنّ النحاة جعلوا الآلة كأنّها هي الموجودة للمعاني وعلاماتها - كما تقدّم - فلهذا سمّيت الآلات عوامل".¹¹

ومن هذه النصوص تتبيّن أنّ العامل الحقيقي هو المتكلم، لكنّ النحاة تسامحوا في إسناد العمل إلى العوامل¹² فتعبيرهم فيه شيء من المجاز، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ سيبويه هو أوّل من أشار إلى أنّ المتكلم هو صاحب المعاني المعبر عنها بواسطة الحركات، وسار النحاة على نهج سيبويه في تفسير الظواهر النحوية، على ضوء نظرية العامل لأنّهم رأوا أنّ النظام اللغوي العربي ينتظم بها.¹³

ثانياً: أنواع العوامل: قسّم النحاة العوامل باعتبارات متعدّدة، فمنهم من قسمها إلى: أسماء وأفعال وحروف¹⁴، باعتبار أنّ الكلمات العربية لا تخرج عن هذه الأقسام الثلاثة ومنهم من قسمها باعتبار طبيعة العامل وحقيقته، إلى قسمين: العامل اللفظي والعامل المعنوي¹⁵، وباعتبار القوّة، هناك من قسمها كذلك إلى قسمين: العامل القوي والعامل الضعيف.¹⁶ وسنركز على تقسيم العامل باعتبار طبيعته وحقيقته.

- تقسيم العامل باعتبار طبيعته: وينقسم إلى قسمين: عامل لفظي وعامل معنوي. أمّا العامل المعنوي: فهو الذي لا يكون للسان فيه حظ، وإنّما هو معنى يعرف

بالقلب¹⁷، مثل: الابتداء في قولك: (خالد قادم)، فكلمة خالد تجردت عن العوامل اللفظية الأصلية، فتدرك أن الرفع لها عامل معنوي وهو ذلك التجرد.¹⁸

2- عامل لفظي: وسمي لفظيا لأننا نتلفظ به،¹⁹ وهو الكلمة التي يظهر أثرها نحويا في ضبط كلمة مجاورة لها على وجه مخصوص من الإعراب، كحروف الجر التي يظهر أثرها النحوي في الكلمة المجاورة بها، مثل: "الكتاب على الطاولة"، "على" حرف جر و"الطاولة": اسم مجرور بها وعلامة جرّه الكسرة²⁰.

كما يعرف البعض العوامل اللفظية بأنها: "المفوضة في التركيب وهي التي تحدث الحركات الإعرابية في نهاية الكلمة"²¹. أو "هي ما يعرف بالجنان ويتلفظ باللسان"²².

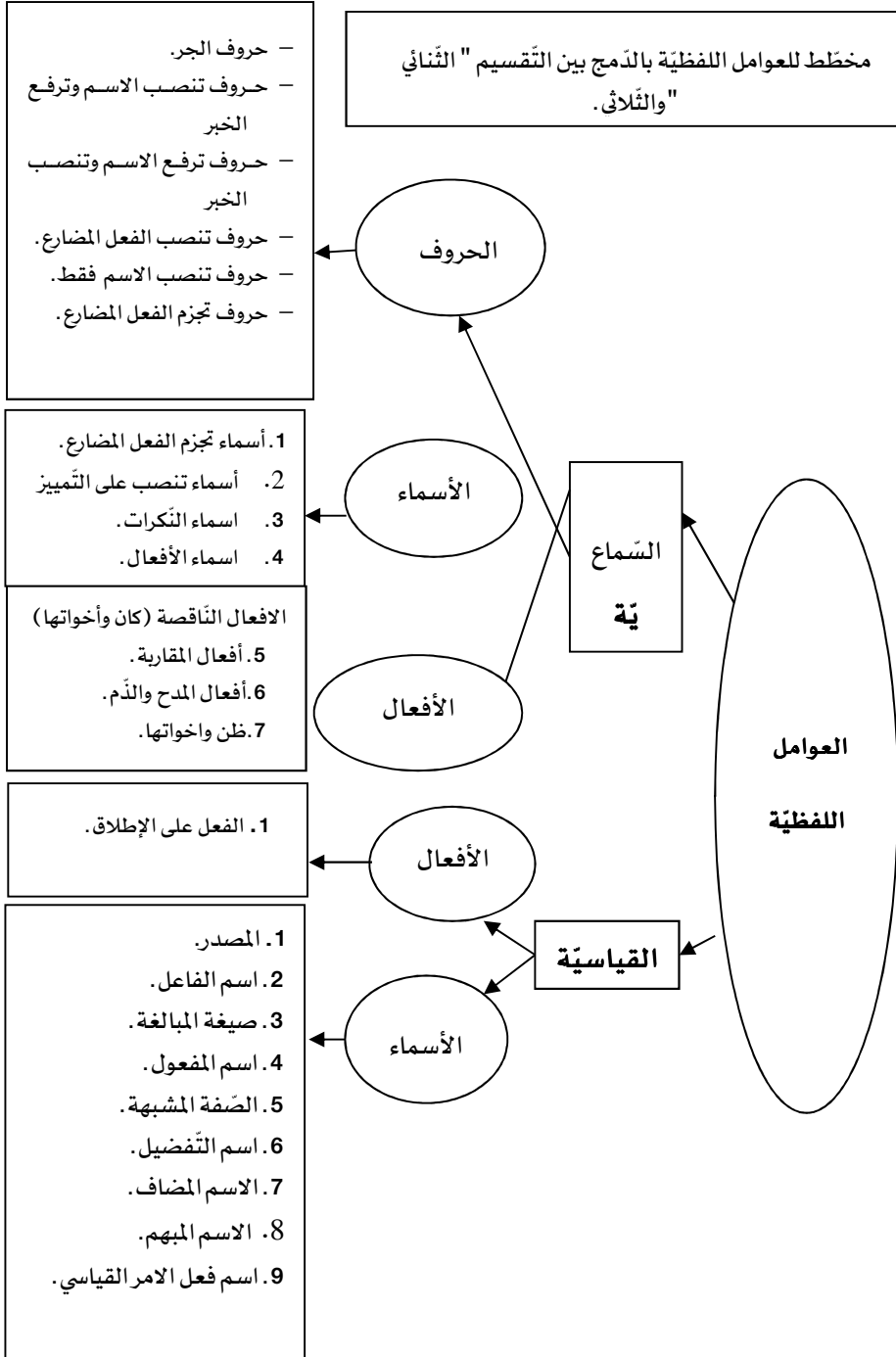
ثالثا: أقسام العوامل اللفظية: قسم النحاة العوامل اللفظية إلى ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف باعتبار أقسام الكلام²³.

وهناك من قسم هذه العوامل إلى عوامل سماعية وأخرى قياسية:

1- المقصود بالسماعية: المقصود بالسماعية هي ما يتوقف إعمالها على السماع من كلام العرب، ولا يصح القياس عليها، كحروف الجر، وإن وأخواتها، فهذه ونحوها، أعملناها عملها لما سُمع من كلام العرب²⁴، فإن الباء وأخواتها، تجر الاسم فليس لك أن تتجاوزها وتقيس عليها غيرها، وتقول إنها تنصب الاسم، وترفع الخبر.²⁵

2- المقصود بالقياسية: المقصود بالقياسية هي ما سمعت من العرب ويقاس عليها غيرها، كجر المضاف للمضاف إليه، في (غلام زيد)، فإنه قاعدة كلية مطردة يقاس عليها (ثوب بكر) و(دار عمر)²⁶، وقد ذكر: "عبد القاهر الجرجاني: "أن العوامل في النحو مائة عامل بين لفظية ومعنوية، وأن اللفظية منها واحد وتسعون عاملا، منها السماعية ومنها القياسية"²⁷.

وقد ذهب البعض إلى أن ما ذكره الجرجاني، من أن العوامل النحوية مئة، بأنه لا يريد حصرها، بدليل أن هناك عوامل لم يذكرها، وإنما أراد بسبب ما ذكره في هذا المختصر، أو بحسب ما لا يستغني عن معرفته الصغير والكبير والوضيع، كما نبه على هذا الأخير.²⁸ وسنحاول تبيين أقسام هذه العوامل بإيجاز وفق مخطط يدمج بين التقسيمين السابقين (أي التقسيم الثلاثي "اسم، فعل، حرف" والتقسيم الثنائي "سماعي، قياسي").



رابعاً: الأثر البياني للعوامل اللفظية: إن العوامل اللفظية تعتبر شقاً أساسياً في بنية الكلام، فهي التي تؤثر في معمولها فتحدث فيه أثراً، ولكن التركيز على الجانب الشكلي للعامل اللفظي من حيث هو " لفظ " والأثر الذي يحدثه في معموله، من تغيير أو آخره حسب طبيعة العامل وتركيبه مع الم معمول، فيه قصور واضح، وإهمال جلي للغرض الذي ورد من أجله هذا العامل دون غيره، في هذا السياق أو ذاك، وقد ثار علماء اللغة على هذه النظرة الشكلية اعتماداً على اللفظ دون المعنى ومن أبرزهم " عبد القاهر الجرجاني " حين انتقد أهل زمانه، وما شاع في عصره من جعل المزية للفظ دون المعنى، ومن ذلك قوله عنهم: " ظنوا أن اللفظ من حيث هو لفظ حسنا ومزية ونُبلاً وشرفاً، وأن الأوصاف التي نحلوه إيها، هي أوصافه على الصحة، وذهبوا عما قدّمنا شرحه من أن لهم في ذلك رأياً وتدبيراً وهو أن يفصلوا بين المعنى الذي هو الغرض، وبين الصورة التي يخرج فيها، فنسبوا ما كان من الحسن والمزية في صورة المعنى إلى " اللفظ " .²⁹

ومعلوم علم الضرورة، أننا لن يتصور أن يكون للفظ تعلق بلفظة أخرى من غير أن يعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك، ويراعى هناك أمر يصل إحداها بالآخرى.³⁰

كما لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلام أفراداً، ومُجرّدة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل، أن يتفكر متفكر في معنى (فعل) من غير أن يريد إعماله في " اسم " ولا أن يتفكر في معنى " اسم " من غير أن يريد إعمال " فعل " فيه، وجعله فاعلاً له، أو مفعولاً، أو يريد فيد حكماً سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جعله، مبتدأً أو خبراً أو صفة، أو حالاً، وما شاكل ذلك. وإن أردت أن ترى ذلك عياناً، فاعمد إلى أي كلام شئت وأزل أجزاءه من موضعها وضعها وضعاً يمنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها فقل في: " قفا بنك من ذكرى حبيب ومنزل " " من نيك قفا حبيب ذكرى منزل "، ثم انظر هل يتعلق منك فكر بمعنى كلمة منها؟³¹

ولذا جرى تمثيل النحو في قولهم: " النحو في الكلام، كالمالح في الطعام، إذ المعنى أن الكلام لا يستقيم، ولا تحمّل منافعه التي هي الدلالات على المقاصد إلا بمراعاة أحكام النحو فيه من الإعراب، والترتيب الخاص، كما لا يجدي الطعام، ولا تحصل المنفعة المطلوبة منه، وهي التغذية، ما لم يصلح بالمالح.³²

وعليه فمن أراد النظر في الأثر البياني للعوامل اللفظية وجب عليه مراعاة الترتيب والترتيب للنظم، فالمعاني لا تتجلى للسامع إلا من الألفاظ، ولا يستقيم النظم إلا بالنظر إلى

الألفاظ مرتبة على الأنحاء التي يوحيها ترتيب المعاني في النفس، وحقيقة النظم أنه توحى معاني النحو " في معاني " " الكلام " وأن توحيها في مستوى الألفاظ محال.³³

وعلى هذا فإن البحث في الأثر البياني للعوامل اللفظية، لا يعني البحث على الأثر الذي يطرأ على المعمول من حيث جعله مرفوعاً، أو منصوباً، أو مجروراً، وإنما البحث في العلاقة بين العامل والمعمول من حيث المعنى، بما يوجب جعل أحدهما على صفة مخصوصة بسبب الآخر، وما يحدثه العامل في التركيب حتى يجعله قطعة واحدة، مثال ذلك، إذا قلت: " ضرب زيدٌ عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له ". فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدّة معان كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذا الكلام لتفيد أنفس معانيها، وإنما جئت بها لتفيد وجوه التعلّق بين الفعل الذي هو " ضرب " وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلّق.

وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في المفعولية من " عمرو "، وكون " يوم الجمعة " زماناً للضرب، وكون " الضرب " ضرباً شديداً، وكون " التأديب " علّة الضرب. أيتصور فيها أن تفرد عن المعنى الأول الذي هو أصل الفائدة، وهو إسناد " الضرب " إلى " زيد " وإثبات " الضرب " به له حتى يعقل كون " عمرو " مفعولاً به، وكون " يوم الجمعة " مفعولاً فيه، وكون " ضرباً شديداً " مصدراً، وكون التأديب مفعولاً له من غير أن يخطر ببالك كون " زيد " فاعلاً للضرب.

ومنه يمكن أن نستنتج: أنّ العامل اللفظي يتجلّى أثره البياني حسب مقتضى الكلام فإما أن يساق على وجه الحقيقة فتدرك معناه بشكل مباشر، من سياق الكلام، وإما أن يساق اللفظ ويقصد به معنى خفياً، تدركه بعد التأمل في اللفظ الظاهر والذي يفضي بك إلى المعنى الخفي الذي ورد من أجله الكلام.

ومعلوم أنّ كلّ مفردة حين ترد وحدها خارج التركيب تكون مستقلة بالدلالات الوضعية المعجمية، غير ذات حاجة إلى مساعدة أو متمم، اسماً كانت أو فعلاً أو حرفاً وهي في نفس الوقت ما دامت خارج التركيب صالحة، غالباً للارتباط بالآلاف من المفردات لتكوّن كلاماً مفيداً، فإذا دخلت في حيز التركيب التعبيري، صارت بؤرة نشطة لمجال محدود من تلك المفردات يتفرغ لها دون سواها، ويشتغل بها وحدها، فيكون بينهما تفاعلان صوتي ومعنوي، وبذلك يكون له اقتضاء وظائف نحوية، تُحقّق أبعاداً هو مقاصده في التعبير نفسه

بحسب لفظه ومعناه ومرامي المنجز للكلام فتستقطب المفردات التي تقوم بتلك الوظائف حتى تملأ حاجاته، وتسدد مطالبه وتتمم الدائرة المفتوحة بحضوره.³⁴

خامسا: نماذج من العوامل اللفظية وأثرها البياني في القرآن الكريم:

1 - استخراج العوامل اللفظية من الآيات الأولى لسورة العلق وتبيين أثرها

البياني

سنقوم في هذا الشق التطبيقي باستخراج العوامل اللفظية من هذه الآيات الأولى لسورة العلق، وفق ورودها، حسب ترتيب الآيات، ثم تحديد نوع هذه العوامل، وأخيرا توضيح أثرها البياني.

الآيات الأولى من سورة العلق: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ: ﴿١﴾ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿٢﴾ خَلَقَ

الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٣﴾ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٤﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٥﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٦﴾ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ ﴿٧﴾

رَّاهُ أَسْتَعَى ﴿٨﴾

رقم الاية	العامل اللفظي:	نوعه:	أثره البياني:
01	إقرأ	فعل أمر "قياسي"	الأمر بالقراءة مستعمل في حقيقته من الطلب لتحصيل فعل في الحال أو الاستقبال ³⁵ ، وفيه إيذان بأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) سيكون قارئاً، أي تاليا كتاباً بعد أن لم يكن قد تلا كتاباً ولم يكن قارئاً ولا كاتباً ³⁶ .
	الباء (بـ)	حرف جر (سماعي)	أفادت معنى الاستعانة ³⁷ ، أي اقرأ مستعينا باسم ربك، وقيل دخلت للتنبيه على البداية باسمه في كل شيء ³⁸ .
	إسم	إسم مضاف (قياسي)	الاسم وسم على صاحبه، ويتحدد معناه بما يضاف إليه وهو دال على ما تعرف به الذات ³⁹ ، وقد أضيف إلى "الرب" تحديداً، حتى لا تنصرف القراءة إلى غيره.

دَلَّ لفظ (رَبِّ) على صفة الرأفة بالمربوب والعناية به ⁴⁰ ويحمل أيضا معنى الذي ربّاك ونظر في مصلحتك ⁴¹ ، وقد أضيف إلى ضمير المخاطب العائد على الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ليُدلّ على الاختصاص والتّأنيس ⁴² .	اسم مضاف (قياسي)	رَبِّ	
جاء بصيغة الماضي استدلالا على انفراد الله بالآلهية ⁴³ وأنه الخالق لكل شيء، وفيه إشارة إلى ضلال المشركين الذين اتخذوا أصنامهم أربابا يعبدونها دون الله.	فعل ماض (قياسي)	خَلَقَ	

أثره البياني	نوعه	العامل اللفظي	الاية
كرّر نفس الفعل "خلق" لإفادة تخصيص الإنسان بالذّكر، من بين جميع المخلوقات، إمّا لأنّ التّنزيل إليه، أو لأنّه أشرف ما على وجه الأرض ⁴⁴ .	فعل ماض قياسي	خَلَقَ	02
معنى "من" الابتداء ⁴⁵ وجاءت لتفيد أنّ أصل خلق الإنسان ابتداء من علق، أي قطعة يسيرة من الدّم.	حرف جر سماعي	مِنَ	
جاء فعل الأمر "اقرأ" الثّاني تأكيد لـ "اقرأ" الأوّل للاهتمام بهذا الأمر ⁴⁶ ، وكرّر الأمر لأنّ القراءة لا تكتسبها النفس إلا بالتكرار والتّعوّد على ما جرت به العادة ⁴⁷ .	فعل امر "قياسي"	اقْرَأْ	03

		رَبِّ	اسم مضاف قياسي	فيه نفس معنى لفظ (رَبِّ) الأوّل، الذي يفيد الرّأفة بالمربوب والعناية به، وليبين أنّ هذا الرّبّ، ليس كباقي الأرباب بل هو الأكرم الذي لا يلحقه نقص ⁴⁸ ، وقد أضيف إلى ضمير المخاطب العائد على رسول الله (ﷺ) للدلالة على التّشريف والعناية.
04		عَلَّمَ	فعل ماض قياسي	العلم إدراك الشّيء على حقيقته ونقيضه الجهل ⁴⁹ ، والمعنى هنا أنّ الله "علّم الإنسان" ويتّسع الإطلاق هنا لكلّ ما كسب الإنسان ويكسب من العلم ⁵⁰ .
		ب "الباء"	حرف جر سماعي	إفادة الواسطة حسب السّياق وحسب معمولها، والمعنى: أفهم النّاس بواسطة القلم ⁵¹ .
05		عَلَّمَ	فعل ماض "قياسي"	أفاد الفعل (علّم) هنا التّأكيد على معنى ما ورد في (علّم) قبله، مع تبيين أنّ المخصوص بالتّعليم هو الإنسان تحديداً أي أنّ الله علّم الإنسان جميع ما هو متمّع به من العلم ⁵² .
		نَمَّ	حرف جزم "سماعي"	أفادت نفي العلم عن الإنسان فيما مضى، لما كان عليه من الجهل، لذا سبقت بلفظ علّم.
		يَعْلَمُ	فعل مضارع "قياسي"	ورد الفعل منفيًا بـ "لم" لتبيين ما كان عليه الإنسان من الجهل وعدم العلم، ولتبيين فضل الله على الإنسان الذي علّمه بعد أن كان جاهلاً.
06		إِنَّ	حرف ينصب المبتدأ ويرفع الخبر "سماعي"	أفادت توكيد اتصاف اسمها بخبرها، والمعنى: التّأكيد على طغيان الإنسان، وتجاوزه الحد إذا أحسّ من نفسه الاستغناء ⁵³ .

<p>الطغيان هو التَّكْبَرُ والتَّمَرُّدُ⁵⁴، وتجاوز الحد وورد هذا الفعل بصيغة المضارع مسبقاً بـ "لام التوكيد" للدلالة على تجدد اتصاف الإنسان بهذه الصفة، كلما أحس من نفسه الاستغناء.</p>	<p>فعل مضارع "قياسي"</p>	<p>يَطْغَى</p>	
<p>الرؤية هنا بمعنى "العلم"⁵⁵، وهي (رأى) القلبية، وقد بينت سبب طغيان الإنسان لأنها مع (أن) المصدرية قبلها في تأويل مفعول لأجله⁵⁶، والمعنى أن الإنسان يطغى لأن رأى نفسه غنياً⁵⁷.</p>	<p>فعل ماض من أفعال اليقين (ينصب مفعولين) "سماعي"</p>	<p>رأى</p>	<p>07</p>
<p>استغنى هنا بمعنى: صار ذا مال وأعوان يُغنى بهما⁵⁸، فقد بين هذا الفعل سبب طغيان الإنسان.</p>	<p>فعل ماضي "قياسي"</p>	<p>استغنى</p>	

خاتمة: إن دراسة النحو على أساس المعنى، تُزيح اللثام عن جمالية اللغة، ونصاعة عباراتها، وروعة أساليبها، فبالرغم من أن لغتنا ثرية بمباحثها، فإن جلتها منصب على دراسة المفردات أو التراكيب، وفق قواعد تنسجم مع النحو أو البلاغة دون النظر إلى التكامل بينهما، وقد تفضن الدارسون لهذا الجانب فنجد أحدهم -وهو الدكتور فاضل صالح السامرائي- قد أفرد لهذا الموضوع كتابا متخصصا بعنوان:

"معاني النحو" محاولا الرقي باللغة، داعيا إلى ضرورة "فقه النحو" والبحث عن تجليات المعنى، وجمالية اللغة وتطبيق ذلك في الواقع، حتى يشعر المتكلم بجمال لغته ودراستنا تجري في رحاب هذه الفكرة، وإن كان تركيزنا على العوامل اللفظية تحديدا، مع اختيار أرقى نموذج يمكن الركون إليه لأي دارس، وهو "القرآن الكريم" لإسقاط هذه الدراسة باعتباره النموذج الأوفى الذي أقربتموقه أهل اللغة وأرباب البيان، مما قد يفتح المجال لأهل اللغة والمشتغلين بتفسير القرآن أن ينهجوا هذا السبيل خدمةً للغتهم ودينهم.

- ¹ - الآية 60 سورة التوبة
- ² - جمال الدين أبو الفضل بن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، م4 / ج35 / ص3107.
- ³ - الزبيدي مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت 1998 د.ت. ج16، ص55.
- ⁴ - الشريف الجرجاني علي بن محمد السيد، التعريفات، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسيني الدار البيضاء المغرب ط1 (2006م) ص83.
- ⁵ - عبد القاهر الجرجاني، العوامل المائة النحوية، شرح خالد الأزهرى، تحقيق: البدر اوي زهران، دار المعارف القاهرة، ط2، ص73.
- ⁶ - رضي الدين الاسترادي، شرح الرضي على الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، جامعة بنغازي، ط2 (1996) ج1، ص72.
- ⁷ - عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3 (1974)، ص75.
- ⁸ - محمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية، مؤسسة الرسالة (بيروت)، قصر الكتاب (البيدة)، ص160.
- ⁹ ابن مضاء: هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمان بن محمد بن مضاء اللخمي، أصله من قرطبة وإليها ينسب ولد سنة 513 هـ، وقد خرج من بيت حسب وشرف، هاجر إلى إشبيلية لطلب النحو، وقيل عنه أنه كان واسع الرواية، عاليها، ضابطا لما يحدث به، كما أنه كان عارفا بالطب والحساب والهندسة، وكان شاعرا، بارعا، كاتباً وعاش في عهد المؤرخين وتولى القضاء لهم، وتوفي سنة 592 هـ. انظر: ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2 (1982)، ص19، 18.
- ¹⁰ - بن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ج1، ص110.
- ¹¹ - رضي الدين الاسترادي، شرح الرضي على الكافية، مصدر سابق، ج1، ص72.
- ¹² - رياض حسن الخوام، نظرية العامل في النحو العربي: "تفصيل وتطبيق" منشورات مجمع اللغة العربية ص17.
- ¹³ - المرجع نفسه، ص18.
- ¹⁴ - أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتيلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2 (1996)، ج1، ص51.
- ¹⁵ - أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الكريم هندواي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (2000)، ص141. وانظر معه: وأبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، مصدر سابق، ج2، ص109 / وعبد القاهر الجرجاني، العوامل المائة النحوية مصدر سابق، ص84.
- ¹⁶ - عزيزة فوال بابتي، المعجم المفصل في النحو العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1992)، ج2، ص624.

- 17- الشَّريف الجرجاني، التَّعريفات، مصدر سابق، ص 82.
- 18- محمَّد بن مهدي ظافر العمراني، التَّحفة المهدية، التَّحفة المهدية شرح العوامل النَّحوية، دار الآثار ط1 (2013)، ص 31.
- 19- محمَّد بن مهدي ظافر العمراني، مصدر سابق، ص 31.
- 20- المصدر السَّابق، ص 626.
- 21- رياض بن حسن الخوام، نظريَّة العامل في النَّحو العربي "تفصيل وتطبيق"، مصدر سابق، ص 35.
- 22- عبد القاهر الجرجاني، العوامل المائة النَّحوية، مصدر سابق، ص 84.
- 23- أبو يعقوب السَّكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص 141.
- 24- محمَّد بن مهدي ظافر العمراني، التَّحفة المهدية، مصدر سابق، ص 31.
- 25- عبد القاهر الجرجاني، العوامل المائة النَّحوية، مصدر سابق، ص 85.
- 26- المصدر نفسه.
- 27- المصدر نفسه.
- 28- محمَّد بن مهدي ظافر العمراني، التَّحفة المهدية، مصدر سابق، ص 30.
- 29- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمَّد شاكر، شركة القدس للنشر والتَّوزيع، ص 366.
- 30- المصدر نفسه ص 406.
- 31- المرجع السَّابق ص 410.
- 32- عبد القاهر الجرجاني أسرار البلاغة تعليق: محمود محمَّد شاكر، مطبعة مدني، القاهرة، ط1 (1991)، ص 71.
- 33- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص 361.
- 34- فخر الدِّين قباوة، مشكل العامل النَّحوي ونظريَّة الاقتضاء، سلسلة البحوث والدِّراسات، فرات ص 145.
- 35- بن عاشور محمَّد الظَّاهر، تفسير التَّحرير والتَّنوير، الدَّار التَّونسية للنشر، 1984م، ج 30، ص 435.
- 36- أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، مطبعة مصطفى باي الحلبي وأولاده بمصر، ط1 (1946م) ج 30، ص 198.
- 37- أبو حيان الأندلسي محمَّد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود وعلي محمَّد عوض، دار الكتب العلميَّة، بيروت-لبنان، ط1 (1993م)، ج 8، ص 488.
- 38- محي الدِّين الدُّرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، دار اليمامة / دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط7 (1999)، ج 8 ص 362.
- 39- محمَّد جمال الدِّين القاسمي-تفسير القاسمي "محاسن التَّأويل"، تعليق: محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتاب العربيَّة، ط1 (1957م)، ج 17، ص 6207.

- ⁴⁰ - ابن عاشور- تفسير التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج 30، ص 437.
- ⁴¹ - عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، التفسير البياني للقران الكريم، دار المعارف، القاهرة، ط5، ج 2 ص 22.
- ⁴² - نفس المرجع ص 488.
- ⁴³ - ابن عاشور- تفسير التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج 30، ص 435.
- 44 - الرّازي محمد فخر الدّين - تفسير الفخر الرّازي الشّهري "مفاتيح الغيب"، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 1 (1981)، ج 32 ص 15.
- ⁴⁵ بن عاشور- تفسير التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج 30، ص 439.
- ⁴⁶ - المصدر نفسه ص 439.
- ⁴⁷ - المراغي، المرجع السابق، ج 30، ص 199.
- ⁴⁸ - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيظ، مصدر سابق، ج 8، ص 488.
- ⁴⁹ - عائشة بنت الشاطئ، التفسير البياني للقران الكريم: ج 2 ص 22.
- ⁵⁰ - المرجع نفسه، ص 24.
- ⁵¹ - محمد جمال الدّين القاسمي - تفسير القاسمي، مرجع سابق، ج 17، ص 6208.
- ⁵² - المرجع نفسه.
- ⁵³ بن عاشور- تفسير التحرير والتنوير، ج 30، ص 444.
- ⁵⁴ - الرّازي، مصدر سابق، ج 32، ص 18.
- ⁵⁵ أبو البقاء العكبري - التّبيان في إعراب القرآن، تحقيق: على محمد البجاوي وعيسى البابي الحلبي وشركاؤه، رقم الإيداع بدار الكتب (1976/ 4157)، ص 1295.
- ⁵⁶ محي الدّين الدّرويش - إعراب القران الكريم وبيانه - ج 8، ص 363.
- ⁵⁷ - الثّعالي عبد الرّحمن بن محمد بن أبي زيد، تفسير الثّعالي، تحقيق: على محمد عوض / عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث / مؤسّسة التّاريخ العربي (بيروت - لبنان)، ط 1 (1998م)، ج 5، ص 608.
- ⁵⁸ - المراغي - تفسير المراغي، مرجع سابق، ج 30، ص 201.

القراءة والتخريج النحوي – دراسة مقارنة-



READING AND GRAMMAR GRADUATION A COMPARATIVE STUDY

أ. بلحقات يمينة*

تاريخ الاستلام: 2019-12-25 / تاريخ القبول: 2020-04-07

ملخص: من اليسير على من يقرأ التوجيهات النحوية المتعددة في الشاهد الواحد أن يلاحظ أن القواعد التي يسير عليها النحويون هي ثابتة لا تتغير، بينما يكتسي الشاهد في كل مرة ومع كل تخريج معنى جديدا لم يكن يحمله في سابقه، وربما لم يقصده منشؤه.

وبالنظر إلى مفرزات اللسانيات الحديثة؛ نجد أن هذا التعدد في التوجيه خاضع لمعطيات نظريات القراءة والتلقي، وإن أهم ما يدل على بواذر هذه المعطيات في الدرس اللغوي العربي، أن النحاة لا يقتصرون على المعنى الواحد للنص؛ وإنما يخوضون في الاحتمالات كلها. مع أنهم لا يقومون بذلك مع الشواهد التي لا تطرح خلافا أو مشكلة في الإعراب وتوافق القاعدة.

كلمات مفتاحية: القراءة؛ التخريج النحوي؛ التداولية؛ الإعراب؛ المعنى.

* ج. ابن خلدون تيارت yamib9062@gmail.com (المؤلف المرسل)

Abstract: It is easy for anyone who reads multiple grammatical directives in a single witness to notice that the rules on which the grammar is based are unchanging, while the witness each time and with each graduation has a new meaning that he did not carry in a precedent, and perhaps not his creator.

In view of the modern linguistics, this multiplicity of guidance is subject to the data of the theories of reading and receiving, and the most important indication of the signs of these data in the Arabic language lesson, is that the grammarians are not content with the single meaning of the text. They are engaged in all possibilities, but they do not do so with the witnesses do not pose a dispute or problem of parsing and conformity of the rules.

Keywords: Reading; Grammar graduation; pragmatic; parsing; the meaning.

1. مقدمة : تصرّف النّحاة مع النّصوص التي خالفت قواعدهم ذلك التّصرّف الذي يُطلق عليه مصطلح التّخريج، وتعدّدت أساليب النّحاة ومسالكهم في ردّ المادّة المنقولة إلى قبضة القواعد، واعتمدوا في كلّ مسلك من هذه المسالك على آليات ذهنيّة تتراوح بين الاحتكام إلى المنطق تارة وإلى الذّوق العربي السّليم تارة أخرى.

وبعض التأمّل؛ تتجلى مظاهر القراءة في بعض هذه المسالك؛ لأنّ مسالك التّخريج النّحوي عديدة ومتشعبة، ولكنّها لا تدخل جميعاً تحت ما نرمي إليه من "التّخريج القرآني" ، فأحكام النّحاة على بعض الاستعمالات بأنّها لهجات لبعض العرب، أو حكمهم على البعض الآخر بشذوذه أو بتخطئته، أو حتى حكمهم على بعض الظواهر الواردة في الشّعر على أنّها من قبيل الضّرورة الشّعريّة، لا يعكس جهداً قرآنيّاً وتعدّداً في توجيه النّص بقراءات مختلفة؛ لذا فستنصرف هذه الدّراسة عن هذه المسالك إلى غيرها ممّا يبرهن على فعل قرآني واضح يمكن مقارنته بالجهود الحديثيّة.

فهل يمكن المزاوجة بين مصطلحي القراءة والتّخريج، من قبيل المزاوجة الواقعيّة بين التّراث والحداثة؟ وهل يمكننا اعتبار آليات القراءة والتّداوليّة المعاصرة امتداداً لمسالك التّخريج النّحوي العربي؟

2. التّخريج:

1.2 لغة : ورد في معجم الصّحاح: «والخرج خلاف الدّخل. وخرجه في الأدب فتخرج وهو خريج فلان على فَعِيل بالتّشديد (...) وناقمة مخترجة، إذا خرجت على خِلقة الجمل... والخرج بالتحريك: لوان سواد وبياض (...) وتخريج الماشيّة المرتع: أن تأكل بعضه وتترك بعضاً. وأرض مخرّجة، أي نبتها في مكان دون مكان، وأرض مخرّجة، أي نبتها في مكان دون مكان»¹ الواضح أنّ المعنى اللغوي للفظة التّخريج يعني اجتماع ضدّين في الشّيء، وقد يعلّل هذا اصطلاح التّخريج على جمع الأوجه المختلفة التي يقبلها شاهد ما وتوافق القاعدة. «فالتّخريج مصدر للفعل "خرج" المضعّف، وهو يفيد التّعدّيّة بأن لا يكون الخروج ذاتياً بل من خارج عنه، ومثله أخرج الشّيء واستخرجه فإنّهما بمعنى استنبطه، وطلب إليه أن يخرج. ويقال أيضاً خرّج فلانا في العلم أو الصّناعة دربه وعلمه، والمصدر تخريج»²

2.2 اصطلاحاً: يراد هذا اللفظ عند النّحاة إذ «يستعمل النّحاة هذا اللفظ في التّبرير والتّعليل وإيجاد الوجوه المناسبة للمسائل الخلافيّة بخاصّة فيقال مثلاً: وخرّجها النّحوي

الفلاّني أي: أوجد لها مخرجا يخرجها من إشكالها»³ والواضح من هذا التّعريف أنّ التّخريج يتقاطع مع التّوجيه، حيث إنّ «الوجه في اصطلاح النّحاة هو الحالة التي يكون عليه أو عليها الكلام أو الكلمة فعندما يقال مثلا: لولا تأتي على أربعة أوجه يكون المقصود أنّ لها أربعة استعمالات وكذلك عندما نقول: لمّا تأتي على ثلاثة أوجه أي ثلاث حالات. وقد يقصد بالوجه الرّأي والاتجاه كما في إعراب الألفاظ وتبيان مواقعها كأن يقال عن مخصوص نعم وبئس: في إعرابهما وجهان مشهوران أي: رأيان واتجاهان.»⁴ وقد يذكر النّحاة في موضع التّخريج التّفسير أو التّقدير أو التّأويل، ويقصدون بها معنى التّخريج⁵ ومن أمثلة تخريج النّحاة للمسائل الخلافية قول حسان بن ثابت:⁶

مَنْ يَفْعَلِ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا وَالشَّرُّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللَّهِ مِثْلَانِ

فقد استشهد به سيبويه على حذف فاء الجواب لضرورة الشّعْر⁷، وقد وافق أبو العباس سيبويه على أنّ هذا الحذف ضرورة⁸، وعن الأخفش «أنّ ذلك واقع في النثر الصّحيح، فإنّ منه قوله تعالى: ﴿إن ترك خيرا الوصية للوالدين﴾⁹. وقال ابن مالك يجوز في النثر منه نادرا»¹⁰ وقال ابن هشام في المغني «قلت: هو ضرورة (...) فإن قلت: فقد حذفت في التّنزيل في قوله تعالى: ﴿فأما الذين اسودّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم﴾¹¹. قلت: الأصل: فيقال لهم أكفرتم، فحذف القول استغناء عنه بالمقول فتبعته الفاء في الحذف»¹² وغير هذه الأمثلة كثير، لا حصر له.

تبين ممّا سبق أنّ التّخريج النّحوي ليس إلّا إيجاد تصنيف مقبول نحويا للشواهد التي تتعارض مع القواعد، وبالتالي فهي عملية ذهنية جاهدة تعقد مصالحة بينهما دون المساس بصحة أحدهما. وقد تعدّدت مسميات التّخريج غير أنّها تصبّ في البوتقة نفسها.

3. القراءة

3.1 اللغة: تجدر الإشارة في البداية إلى أنّ القراءة مصطلح شائع في لغتنا العربية وقد كان له وجود في مجالات أخرى قبل أن يصير من اصطلاحات اللغويين، ولذلك سنقوم بمعرفة ما يقصد باللفظ في اللغة، ثم نحاول ربطه باجتهادات النّحاة في رأب الصدع بين الشواهد والقواعد.

جاء في الصّحاح: «قرأت الشيء قرأنا: جمعته وضمّمت بعضه إلى بعض (...) وقرأت الكتاب قراءة وقرأنا، ومنه سمّي القرآن. وقال أبو عبيدة: سمّي القرآن لأنّه يجمع السور فيضمّها (...) وأقرأه القرآن فهو مقرئ، وجمع القارئ قرأة، مثل كافر وكفرة، والقراء: الرّجل

المتنّسك، وقد تقرّأ، أي تنسّك، والجمع القرّاءون...»¹³ والملاحظ أنّ القراءة لا تخرج عن معنى الجمع والضمّ، وفي لسان العرب: «وقال أبو إسحاق: والذي عندي في حقيقة هذا أنّ القرّء في اللّغة، الجمع، وأنّ قولهم قرّبت الماء في الحوض، وإن كان قد ألزم الياء فهو جمعتُ، وقرّأت القرآن: لفظت به مجموعاً...»¹⁴

وبناء على ذلك، فقد اتصلت القراءة أوّل أمرها بالقرآن، واصطلح عليها في علوم القرآن بأنّها «علم يعلم منه اتفاق النّاقلين لكتاب الله تعالى، واختلافهم في الحذف والإثبات والتّحريك والتّسكين، والفصل والوصل، وغير ذلك من هيئة النّطق والإبدال وغيره من حيث السّماع»¹⁵.

ثمّ صار النّاس إلى تدوين هذه القراءات والاحتجاج لها، «وكان يعتمد على القياس وحمل القراءة على قراءة أخرى لمشابهة بينهما، إمّا في مادّة اللفظ المختلف في قراءته وإمّا في بنيته، ثمّ أخذ يتّجه مع ذلك إلى التّخريج والاستشهاد»¹⁶.

2.3 اصطلاحاً: المعلوم أنّ الصّناعة النّحويّة كان فيها خلاف كثير في المادّة المسموعة من الشّعور وكلام العرب واجتهد النّحاة أيّما اجتهاد في ضبط روايتها والتّحقيق من صحّة أسانيدها، ثمّ اختلفوا فيما يحتجّ به منها وما لا يحتجّ به لمعارضته للقياس. «أمّا القرآن فكل ما ورد أنّه قرئ به: جاز الاحتجاج به في العربيّة سواء كان متواتراً أم أحاداً أم شاذاً، وقد أطبق النّاس على الاحتجاج بالقراءات الشّاذّة في العربيّة، إذ لم تخالف قياساً معروفاً، بل ولو خالفته يحتجّ بها في مثل ذلك الحرف بعينه وإن لم يجز القياس عليه»¹⁷.

والبحث في التّواتر والآحاد والشّاذ، وضبط الأسانيد والسّماع، ومراعاة القراءة على الشّيخ -أي المشافهة- بحث طويل ذو تفرّعات كثيرة، إذ هو علم قائم بذاته وليس الموضوع سانحاً للتّوسع فيه.

كما نجد استعمالاً لمصطلح القراءة في النّقد الأدبي بمدارسه الحديثة ونظرياته المعاصرة، إذ «تعتبر القراءة أحد مستويات التّحليل الأساسيّة التي يطالب فيها الخطاب النّقدي بحريّة لا حدود لها، فعندما يقرأ النّاقِد نصّاً إبداعياً، فإنّه ينطلق من مشروعيّة إمكانيّة إعطائه التّأويل الذي يراه أنسب صدقاً وأكثر انسجاماً، وعلى خطّة هذه "الحريّة المطلقة" تباينت الاتّجاهات والآراء، فطرف متمسك بأحاديّة القراءة ويؤمن بالوفاء لمعنى النّص الذي أعطاه له مؤلّفه، وطرف ثانٍ ينادي بتعدّد القراءة وحريّة التّأويل»¹⁸ ولهذا

سمّيت القراءة، إذا جُمع أول النصّ بآخره، ولعلّ القراءة تتعدّى ذلك إلى جمع التّأويلات والدلالات المختلفة التي يحتملها نص واحد.

يحيلنا ذلك إلى تتبع تاريخ القراءة في النّقد بمدارسه اللسانيّة الغربيّة «فكل المساعي التي نهض بها المنظرون والنقاد انطلاقاً من الشّكلانية الرّوسيّة انتهاءً إلى السّيميائيّة أحالتنا إلى أحاديّة القراءة وواحديتها وهذا ما نجده مجسّداً عند بارت الذي ينتمي إلى تيار أحاديّة القراءة وواحديتها، رافضاً التعدديّة التي عدّها " مجرد مظهر خادع، فالقراءة الأولى لديه هي القراءة الحقيقيّة والكاملة والشّرعيّة، أمّا إعادتها فلا تعني أنّها تنتمي إلى القراءة الأولى، وإنّما تعني أنّها تتخذ لنفسها مساراً آخر" فهو يعتبر أنّ النصّ يحمل معنى واحداً ونهائياً»¹⁹.

لم يكن بارت الوحيد الذي يؤمن بأحاديّة القراءة فقد «دعم هذا التّوجه غريماس في بعض كتاباته المتمحضة للنص، ورفض هذا الأخير تعدديّة القراءة عاداً ذلك السّلوک ضرباً من التّحيز... فإمكانية التّعدّد عند غريماس مستحيلة ومنعدمة، فهو يطالبنا بإغلاق النصّ أي بإلغاء كلّ القراءات الغربيّة، والتّمسك بقراءة واحدة بحجّة أنّ تعدديّة القراءة تفضي حتماً إلى التّحيز والخروج عن القراءة الأولى.»²⁰.

قد يكون للنص معنى واحد ووحيد، غير أنّه لا يبوّح به لكل قارئ وبالشّكل نفسه ولهذا لم يدم هذا الاتجاه طويلاً، فقد ركّز بارت و غريماس على المؤلّف وما حمل النصّ من معنى «عكس ما ركّز عليه ياوسو أيزرفي مفهومهما للتلقّي، اللذان اعتبرا أنّ القراءة من منظور هذه النّظريّة الجديدة "نظريّة التلقّي" تتجاوز معايير وقيم القراءات النّمودجيّة السّائدة وتعيد الاعتبار لأهميّة القارئ بعد أن تهدّمت الجسور الممتدّة بينه وبين النصّ ومؤلّفه وتحاول إنتاج طيف واسع من القراءات.»²¹ وبما أنّ أحدث النّظريات النّقديّة قد أعادت الاعتبار إلى القارئ فإنّ هذا القارئ يجب أن يتوفّر على جملة من الشّروط؛ لأنّ «فعل القراءة هو فعل ذاتي لكنّ ممارسته بوعي تجعل المتلقّي يفهم نفسه ويسيطر عليها بشكل جيّد. إنّه يمارس، أثناء معالجته للنصوص المتنوّعة، نشاطاً رمزياً توجهه رغباته المعقلنة التي تنتج عن الاختلاف الاجتماعي أو عن طريق تماثلاته التي يحملها عن نفسه. فمن خلال هويّته واستجابات شخصيّته المحايدة يقدّم رؤيته لهويّة الكاتب والنصّ المحلّل...»²².

وبذلك تكون نظريّة التلقّي -ومعها لسانيات النصّ- قد حملت القارئ مسؤوليّة التّعامل الجاد والعقلاني مع النصّ، وهي تتقدّم قارئاً بعينه ليؤدّي هذه المهمّة، بحيث

«يمثل هذا المتلقي "قدوة" لأنه يستطيع الربط بين تجربته في القراءة للنصوص وبنية القصد. يبذل المتلقي في مجال لسانيات النص جهودا متواصلة عند كل مرحلة من المراحل السابقة لإعادة البناء والتركيب والتكملة، وهو ما نعتبه بـ "مسار العروج". إنه هو الذي يعضد وينقح ويقوم في كل مرحلة عمليات بناء متراسة من أجل الربط بين تجربة المتلقي في قراءة النص والعلامات الهيكلية للنص وقصد الكاتب و"نطاق التوقعات" الاتفاقيّة أو "مؤسسة التأويل" العامّة.»²³.

إذن، فهذه الاتجاهات قد أعادت الاعتبار لدور المتلقي في قراءة النص ولكنها لم تمنحه السلطة المطلقة في تحليله كيفما اتفق، بل هي حرية ضمن نطاق القصد العام للمؤلف وبنية النص. «يستلزم هذا الأمر توفر بعض الشروط الجوهرية:

1- وجوب امتلاك المتلقي المتمرس لشفرة أو إستراتيجيات تفسير ونقد ملائمة للنص المحلل.

2- ربطه لعلاقة النص برؤيته للعالم والفرضيات النظرية والاهتمامات الخاصة والتجربة الذاتية.

3- بناؤه واكتشافه للمعنى عن طريق منح الدلالة مشروعية تأويلية على المستوى النقدي.

4- قدرته على ملء فراغات النص المؤول»²⁴.

ويتوقف انفتاح النص على التأويلات المتعددة على «التساؤلات التي يطرحها القارئ أو المتلقي ولعل ذلك الانفتاح ناتج عن تدرج وتنقل القارئ في طرح التساؤلات وبنائها من سؤال إلى آخر، للوصول في نهاية الامر إلى تخريج معين وتأويل محدد للمعنى الذي يمدّ به النص لأول مرة. وهكذا يتحرر المتلقي من منطق التعيين أو التحديد الأحادي للمعنى، من خلال تحرير العلامات من قيود المعاني القاموسية والدلالات المعجمية...»²⁵.

ويتضح ممّا سبق، وجود تقارب بين القراءة النقدية والتخريج النحوي باعتباره نوعا من أنواع القراءة، فإذا تأملنا تعامل النحوي مع النص المعارض للقاعدة، وجدنا في هذا التعامل كثيرا من التحليل والتحايل -أحيانا- على النص "الشاهد" حتى ينضوي تحت لواء القاعدة بأقل الخسائر.

كما أننا نجد الشُّروط التي وضعت للمتلقِّي النمُوذجي مطلوبة في النَّحوي قبل أن يتعامل مع أي مادة منقولة، فقد أخذ ابن هشام على المعرب (النَّحوي) «أن يخرج على الأمور البعيدة والأوجه الضَّعيفة ويترك الوجه القريب والقوي، فإن كان لم يظهر له إلا ذلك فله عذر، وإن ذكر الجميع فإنَّ قصد بيان المحتمل أو تدريب الطالب فحسن، إلا في أفاضل التَّنزيل فلا يجوز أن يخرج إلا على ما يغلب على الظَّن إرادته فإن لم يغلب شيء فليذكر الأوجه المحتملة من غير تعسُّف، وإن أراد مجرد الإغراب على النَّاس وتكثير الأوجه فصعب شديد»²⁶.

وبالمقارنة، نجد أن تعديد القراءات الذي نادى به أصحاب نظريَّة التَّلقي، قد كان من ضروريات التَّخريج عند النَّحاة، بل وعيب على المخرِّج «أن يترك بعض ما يحتمله اللفظ من الأوجه الظَّاهرة»²⁷.

4. مقارنة التَّخريجات النَّحويَّة بأليات القراءة:

1.4. الحمل على المعنى: يظهر من اصطلاح النَّحاة على هذا المسلك مصطلح الحمل على المعنى، بأنَّ الآليَّة المتبعة فيه هي تغليب معنى السِّياق للخروج من إشكال اللفظ الوارد في غير محله، أي أن التَّركيز كلُّه «على المعنى في توجيه كلام العرب، فبعض المواضع لا يصحَّ فيها حمل النَّص على ظاهره، لأنَّه لو حمل عليه لفسد المعنى، والحمل على المعنى في اللغة العربيَّة له صور كثيرة منها " تأنيث المذكَّر وتذكير المؤنَّث، وتصوّر معنى الواحد في الجماعة والجماعة في الواحد، وفي حمل الثاني على لفظ قد يكون عليه الأوَّل أصلاً كان ذلك اللفظ أو فرعا وغير ذلك "»²⁸ ولنا أن نستنتج من تعدّد صور الحمل على المعنى، أنَّه اعتمد في الغالب بل قد يكون أوَّل المسالك التي يطرقها النَّحاة باعتباره أيسر الطَّرُق إلى الخروج من محلَّ الإشكال، كما أنَّه لا يكلف النَّحوي تغيير شيء في النَّص. ومن ذلك قول الشَّاعر:

«إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ

على أنَّه إنَّما تعدَّى رضي بعلَى، مع أنَّه يتعدَّى بعن، لحمله على ضده وهو سَخِط فإنَّه يقال سَخِط عليه. وهم قد يحملون الضدَّ على الضدِّ، كما يحملون النَّظير على النَّظير وهذا التَّوجيه للكسائي. قال ابن جني (في الخصائص): وممَّا جاء من الحروف في موضع غيره على نحو ممَّا ذكرناه قوله: إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ لَعَمْرُ اللَّهِ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا

أراد: عني. ووجه ذلك، أنَّها إذا رضيت أحبَّته وأقبلت عليه، ولذلك استعمل "على" بمعنى "عن" وكان أبو علي يستحسن قول الكسائي في هذا، لأنَّه لما كان رضيت ضدَّ

سخطت عدى رضيت بعلى، حملا للشيء على نقيضه، كما يُجَمَلُ على نظيره. وقد سلك سيبويه هذا الطريق في المصادر كثيرا فقال: قالوا كذا كما قالوا كذا وأحدهما ضد الآخر. ونحو منه قول الآخر:

إِذَا مُرُّوْا عَلَى بِيٍّ بُوْدَهُ وَأَدْبَرَ لَمْ يَصُدْرُ يَأْذِبْ بَارِهِ وَدِي

أي عني، ووجهه أنه إذا ولى عنه بوذه فقد ضنَّ عليه به وبخل، فأجرى التَّوَلَّى بالوَدِّ مجرى الضَّانَةِ والبخل، أو مجرى السَّخَطِ، لأنَّ تَوَلَّىه عنه بوذه لا يكون إلا بسخط عليه.²⁹

«وقوله: إذا قامت... إلخ، ضمير المثنى لأُمَّ الحويرث وأُمَّ الرِّباب. وتضوُّع: فاح متفرِّقا. والمسك يذكر ويؤنث، وكذلك العنبر؛ ومن أنثه ذهب به إلى معنى الرِّيح ورواه (المسك) على أنه فعل مضارع أصله تتضوُّع بتاءين. ونصب نسيم الصِّبَا لأنه قام مقام نعت لمصدر محذوف»³⁰.

وتجدر الإشارة -بعد التأمُّل في الأمثلة السابقة- إلى أنَّ النِّحَاة ارتكزوا في الحمل على المعنى إلى نظرتهم الشَّاملة لملابسات الخطاب والبحث عن المعنى من خلال حمله على ما يقابله خارج السِّياق مع مراعاتهم لغرض المتكلم «وقد اعتمد النِّحَاة العرب، ولا سيما الوظيفيين منهم، على مبدأ "مراعاة غرض المتكلم من كلامه" بوصفه قرينة تداولية قوية في الدِّراسة اللغوية. وقد وجدنا عبد القاهر الجرجاني يعتمده ويوظفه ويدافع عنه في فهم الجمل والتراكيب اللغوية ولا سيما آيات القرآن الكريم، بل وجدناه يوظفه أحيانا في بيان أخطاء أولئك الذين يخطئون في فهم الخطاب بسبب إهمال "الغرض" من الخطاب أو عدم الالتفات إليه»³¹ وقد بدا جلياً من خلال الأمثلة السابقة أنَّ النَّصَّ حُمِلَ بعض الدِّلالات التي تعضد قصد المؤلِّف ولم ينتبه إليها أثناء إنشاء الخطاب.

هذا ما يسمَّى في الدِّراسات التَّدَاوِلِيَّة الحديثة بالمقصديَّة. فهل حوِّظ بذلك على هذا المبدأ التَّدَاوِلِي؟ «لابد للفعل القرائي للنص أن يقرباًته يحاول الاقتراب من مدلولات النص وذلك من خلال منهجه الوصفي لظاهرة توظيف اللسان داخل نظام علائقي بين عناصر الحدث التَّوَالِي بعيداً عن التَّصَوُّرات المسبقة، والأحكام الصَّادِرة اتجاهاً قبل الدَّخول إليه، فهو يعمل على إيجاد صيغة توافقية بين مقصديَّة الخطاب وما سيتوصَّل إليه القارئ وليس بالضرورة إن يكون هناك توافق بالمرة، فقد تكون زاوية الانضراج كبيرة بينهما، إمَّا لتباين في هيكله النَّظَام اللغوي بين قطبي التَّخاطب، أو لاختلاف المرجعية في تصوُّر الإطار

العام لمضمون الخطاب.³² ممّا يعني أنّ المقصدية مصطلح مرّن إلى حدّ ما، وليس بالصّرامة التي تُلزم القارئ بالتّقيّد بما رمى إليه المؤلّف من معانٍ فقد تتولّد معانٍ أخرى تبعا لقدرات القارئ التّأويلية. غير أنّ «مراعاة الغرض من الكلام»، في عُرْف أغلب النّحاة قرينةٌ تساعد في تحديد الوظيفة النّحوية للكلمة وبيان دورها في التّحليل النّحوي للجملة³³.

إنّ الطّرح السّابق يحيلنا إلى التّساؤل عن مدى فاعلية المتلقّي -وهو النّحوي هنا- في تحليل الخطاب (الشّاهد) واستنطاقه. «إنّ التّحكّم الفعّال في آيات اللغة الدّاخلية يسهّل على كلّ من الباث والمتلقّي أن يحيل فكره إلى المرجع الخارجي من دون المساس بمقصدية الخطاب (خلق فضاء احتمالات من شأنه أن يكون أحد مشيرات الخطاب)»³⁴ وإنّنا نقرّ بتوفّر هذا الشّروط في كلّ من المتكلّم (بالشّاهد النّحوي) والمتلقّي له (وهو النّحوي) إذ إنّ لكلّ منهما خبرة واسعة باللغة «وينبغي أن نذكر مرّة أخرى بأنّ فهم هذا المعنى الدّلالي العام ضروري للسّامع والدّارس والنّحوي ولهذا اشترط ابن هشام في النّحوي خصوصا والدّارس اللغوي عموما، أن يفهم المعنى العام للخطاب في جانبه: الدّلالي والمعجمي، وصرّح قائلا: "وأول واجب على المعرّب أن يفهم معنى ما يعرّبه مفرداً ومركباً"³⁵ وهذا هو لبّ العلاقة بين منشيء النّص (المرسل) ومعرّبه (المتلقّي)، والعلاقة التّواصلية بينهما «من أبرز العناصر السياقية التي تؤثر في تحديد إستراتيجية الخطاب المناسبة واختيارها»³⁶ وهذا على صعيد التّواصل، ومن السّهّل على المتكلّم أن يكون على علم بمن يوجّه إليه الخطاب فيراعي المقام، ولكنّ «المتلقّي وهو هنا النّحوي ليس مقصوداً لذاته فالمتلقّي الحقيقي أي المرسل إليه في الأصل خارج السّياق الوجودي اللغوي في ذلك الوقت، ومن المعتقد أنّ هناك صلة وثيقة بين المتكلّم والمخاطب في أسلوب التّفاهم وطريقة المشاركة في قواعد التّركيب»³⁷ فإذا تغيّر المتلقّي تغيّر معه المقام بتغيّر حال السّامع (النّحوي) وعندها تحتاج هذه النّصوص «... إلى تفسير يعتمد على سياقها أو على كفاءة القارئ وخبرته، التي تؤهّله للتصوّر الثقافي والاجتماعي في أثناء إنتاج النّص. وينصرف الاهتمام هنا إلى مكّونات التّواصل التّداولي دون المتكلّم، وذلك لغاية منهجية أو للجهل به أحيانا، ولتقديم قراءة جديدة لبعض النّصوص الشّاذة -حسب تعبير النّحاة- عن الأصول النّحوية المعروفة عندهم، ولا نزعّم أنّها تنطلق من إنكار جهودهم في التّحليل، لكنّها تحاول أن تنظر في بعض

العناصر التي تسهم في إنتاج النصوص وتلقيها، وهي المتمثلة في خصائص القارئ والسياق والنص.³⁸

وقد أشادت النظريات اللسانية الحديثة بفاعلية القارئ في الوصول إلى مقصدية النص، وبذلك قضى- هذا الطرح الجديد «... على فكرة النص المغلق كما كان عند البنيويين، لكنه فتحه بطريقة موضوعية وواعية. فالعلاقة بين الطرفين هنا جدلية حيث تتعدّد أسئلتها ومثيراتها، التي تدفع المتلقي إلى إنتاج نص نقدي حول نص إبداعي»³⁹ وما النحو إلا نوع من أنواع النقد اللغوي لنص أو خطاب (مقدس كان أو أدبي أو تواصلية) وما صبغة الوعي التي اصطبح بها هذا النقد إلا لكفاءة القارئ (الناقد).

يتضح ممّا سبق أنّ الحمل على المعنى مظهر من مظاهر القراءة النحوية للشاهد يسعى إلى المحافظة على سلامة النظام القواعدي، وفي أثناء ذلك يسائل النص ويخرج منه بمعانٍ قد لا تكون من ضمن غرض المؤلف من الخطاب، ولكنها لا تخرج عن مقصدية هذا الخطاب، إذ الواضح أنّ المقصدية هي ما يبيوح به النص لا مؤلفه، ذلك البوح الذي لا ينصاع إلا لقارئ كفاء من مثل نحاة العربية.

2.4 التقدير: التقدير نمط قرائي لما حذف ولم يذكر، نمط يقترب من النظرية التوليدية التحويلية، «ومهما يكن من خلاف بينها وبين المناهج التقليدية في التحليل والتقدير فإنها تقوم على أساس هام هو الاعتراف بوجود تركيب باطني، أو بنية عميقة لكل جملة، هذا التركيب هو الذي يعطي المعنى المقصود للجملة، أما ما ينطق بالفعل ويرسم بالكتابة فيسمى عندهم بالتركيب الظاهري أو البنية السطحية.»⁴⁰ مثال ذلك: «قوله ﴿بَلْ مَلَأْ إِبْرَاهِيمَ حَنِيضًا﴾ أي: بل تتبع ملة إبراهيم حنيفا كأنه قيل لهم: اتبعوا حين قيل لهم ﴿كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾، ممّا ينصب أيضا على إضمار الفعل المستعمل إظهاره، قول العرب: حدّث فلان بكذا وكذا، فتقول: صادقًا والله، أو أنشدك شعرا فتقول: صادقًا والله، أي: قاله صادقًا»⁴¹.

ولابد أن هذا الاستكمال للمعنى، أو هذه القراءة الثانية مستندة إلى ضوابط ثابتة فالتقدير «... الصحيح للمحذوفات عند النحاة يجب أن يراعي أمرين أساسيين هما: المعنى والصناعة النحوية، والمقصود بها الأصول النحوية العامة والقواعد الخاصة المتفق عليها ولذلك يمنع النحويون بعض التقديرات -أحياناً- وإن كان المعنى يجيزها لأنّ الأصول النحوية تتعارض معها، كما يقدرّون أنواعاً من المحذوفات -في أحيان أخرى- تبعاً لما تمليه

المقرّرات النّحويّة من أصول عامّة، وإن كان المعنى لا يحتاج إليها...»⁴² وعلى ذلك؛ فالأهم عند تقدير المحذوفات هو المعنى والقاعدة.

فإذا انتقلنا إلى فعل التّقدير إجرائياً، فيجب مراعاة أمرين؛ «الأول: قال ابن هشام: القياس أن يقدر الشّيء في مكانه الأصلي، لئلا يخالف الأصل من وجهي الحذف ووضع الشّيء في غير محلّه، فيجب أن يقدر المفسّر في نحو: زيداً رأيته مقدّماً عليه. وجوز البيانيون تقديره مؤخّراً عنه، وقالوا: إنّه يفيد الاختصاص حينئذ (...) الثاني: ينبغي تقليل المقدّر ما أمكن لتقلّ مخالفة الأصل، ولذلك كان تقدير الأخفش: ضربي زيداً قائماً: "ضربه قائماً" أولى من تقدير باقي البصريين: "حاصل" إذ كان أو إذا كان قائماً لأنّه قدّر اثنين وقدّروا خمسة، ولأنّ التّقدير من اللفظ أولى.»⁴³.

وبالنظر إلى علاقة التّقدير بالمعنى، نجد أنّ «للتقدير في العربيّة منزلة مهمّة لكثرة الإيجاز والحذف في لغة العرب، وقد حمدوا الإيجاز والاختصار في الكلام وأوصوا به، فإذا كان الكلام موجزاً وبدلّ على المعنى المقصود في وضوح فهو المطلوب، إذ الغايّة من الكلام هي فهم المعنى، ولا يكون ذلك إلا باختيار الألفاظ المناسبة له دون زيادة أو نقصان. والتّقدير في الجملة العربيّة مرتبط بالمعنى الذي تؤوّل إليه الجملة حين يعاد ترتيبها، أو حين ينظر في الزيادة وما يمكن أن تؤدّيه من وضوح المعنى، أو حين ينظر في الحذف وما يؤدّيه من إيجاز واختصار، أو حين ينظر في العامل وما يؤدّي من تأثير في الجملة.»⁴⁴.

بما أنّ التّقدير مرهون بمراعاة الإعراب أو الصّناعة النّحويّة والمعنى، يورد ابن جني الفرق بينهما قائلاً: «ألا ترى إلى فرق ما بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى فإذا مرّ بك شيء من هذا عن أصحابنا فاحفظ نفسك منه، ولا تسترسل إليه؛ فإن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غايّة وراءه، وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تقبلت تفسير المعنى على ما هو عليه وصححت طريق تقدير الإعراب، حتى لا يشدّ شيء منها عليك، وإياك أن تسترسل فتفسد ما تؤثّر إصلاحه؛ ألا تراك تفسّر نحو قولهم: ضربت زيدا سوطاً أنّ معناه ضربت زيدا ضرباً بسوط. وهو - لا شك - كذلك، ولكنّ طريق إعرابه أنّه على حذف المضاف. ولو ذهبت تتأوّل ضربته سوطاً على أنّ تقدير إعرابه: ضربت بسوط كما أنّ معناه كذلك للزمك أن تقدّر أنك حذفته الباء، كما تحذف حرف الجرّ في نحو قوله: أمرتك الخير، وأستغفر الله ذنباً، فتحتاج إلى اعتذار من حذف حرف الجرّ، وقد غنيت عن

ذلك كله بقولك: إنه على حذف المضاف؛ أي ضربة سوطٍ ومعناه ضربة بسوط، فهذا - لعمرى - معناه، فأما طريق إعرابه وتقديره فحذف المضاف». ⁴⁵

3.4 التّرجيح: اختلف النّحاة في إعراب عدد غير قليل من الشّواهد الشّعريّة -

خاصّة -، ورووها على أكثر من رواية لتتوافق مع أحكامهم ومواقفهم المذهبيّة فأوجدوا لذلك مسلك التّرجيح بين الروايتين، وللتّرجيح بينهما كان على النّحاة إمّا النّظر إلى صحّة السّند وإمّا إلى النّص ذاته، فأما النّظر إلى صحّة السّند «فبأن يكون رواة أحدهما أكثر من الآخر أو أعلم أو أحفظ وذلك كأن يستدلّ الكوفي على النّصب بـ "كما" إذا كانت بمعنى "كيما" بقول الشّاعر [عدي بن زيد العبادي]: ⁴⁶

اسْمَعْ حَدِيثًا كَمَا يَوْمًا تُحَدِّثُهُ مِنْ ظَهَرِ غَيْبٍ إِذَا مَا سَأِلْتُ سَأَلَا

فيقول له البصري: الرواة اتفقوا على أنّ الرواية "كَمَا يَوْمًا تُحَدِّثُهُ" بالرفع ولم يروه أحدٌ بالنّصب غير المفضّل بن سلمة، ومن رواه أحفظ منه وأكثر فكان الأخذ بروايتهم أولى». ⁴⁷

ويذكر إلى جانب ذلك؛ قول العباس بن مرداس السّلمي: ⁴⁸

وَمَا كَانَ حِصْنٌ وَلَا حَابِسٌ يَفُوقَانِ مَرْدَاسَ فِي مَجْمَعِ

والاستشهاد به في قوله "مرداس" حيث منعه من الصّرف وليس فيه إلاّ علّة واحدة وهي العلميّة «والرواية الأخرى هي "يفوقان شيخي في مجمع" وهي رواية أبي العباس المبرد» ⁴⁹ وقد قال ابن مالك "وللمبرد إقدام في ردّ ما لم يرو، مع أنّ البيت بذكر مرداس ثابت بنقل العدل عن العدل في صحيح البخاري ومسلم، وذكر "شيخي" لا يُعرف له سند صحيح، ولا سبب يدينه من التّسوية فكيف من التّرجيح» ⁵⁰

وأما في النّص ذاته فيرجح ما وافق القياس «وذلك كأن يستدلّ الكوفي على إعمال "أن" مع الحذف بلا عوض بقول (طرفة بن العبد): ⁵¹

أَلَا أَيُّهَا الرَّاجِرِيُّ أَحْضُرْ الْوَعَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِيدِي

فيقول له البصري: قد روي "أحضر" بالرفع أيضا وهو على وفق القياس فكان الأخذ برواية الرفع أولى من رواية النّصب لمخالفة القياس». ⁵² وبذلك يكون القياس هو الذي يتحكّم في قبول الرواية أو رفضها، وحتى في تغيير الرواية عن مسارها «فإرادة النّحاة موافقة الباب هي السّبب في التّعليط على الشّعراء ومخالفة الرواة في الشّعور المشهور مجراه وطريقه وهذه الإرادة نفسها منشأ التّحريف لصحة نطق الشّعراء ونقل الرواة» ⁵³ وهذا

الأساس خاطئ علمياً إذ إن ابن جني وهو على رأس القياسيين يقول: «إذا تعارض القياس والسَّماع فالسَّماع أَلزم»⁵⁴.

وربما رجّحت الرواية الصحيحة بالنظر إلى القصيدة التي اجتزئ منها البيت، إذا كانت اللفظة محلّ الخلاف، واقعة في آخر البيت، ومن ذلك قول عبد الله بن مسلم بن جندب الهذلي:⁵⁵

لَكِنَّهُ شَاقِفُهُ أَنْ قِيلَ ذَا رَجَبٍ يَأْتِيَتْ عِدَّةَ حَوْلِ كُلِّهِ رَجَبُ

«والصواب في روايته أنه بنصب " رجب " في آخر البيت لأنه من كلمة أولها:

يَا لِلرَّجَالِ لِيَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ أَمَا يَنْفَكُ يُحَدِّثُ لِي بَعْدَ النَّهْيِ طَرِيًّا
إِذْ لَا يَزَالُ غَزَالٌ فِيهِ يَفْتِنُنِي يَا أَيُّهَا مَسْجِدِ الْأَحْرَابِ مُنْتَقِبًا

وذلك على أن يكون الشاعر قد أتى باسم لبيت وخبرها منصوبين، كما هو لغة قوم من

العرب»⁵⁶.

يجب أن تستوقفنا عناية النحاة بالسياق اللغوي الذي قيل فيه الشاهد هنا، على الرّغم من «أنّ النصّ في بعض الأحيان ليس مكتمل النصية، فهو عبارة عن جمل قليلة ومحدودة لا تعالج قضية فكرة في الغالب، فالشواهد النحوية تكاد تفتقد التماسك النصي.. وإنما هي قوالب تركيبية منتزعة من نصوص، شكلت رسالة وهدفا بناء على كونها وثيقة مهمة في عصور الاحتجاج لاحتوائها على نماذج اللغة الفصيحة غالباً إذا استثنينا من هذا القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وبعض الأشعار المأخوذة من قصائد مشهورة، فهي نصوص مكتملة، وتُعرف سياقاتها»⁵⁷.

إنّ المثال السابق دليل على وعي النحاة بأهمية السياق اللغوي، وإدراكهم لضرورة

استدعائه عن اقتضاء الحاجة، ومن ذلك أيضاً قول عقيبة بن هبيرة الأسدي:⁵⁸

«مُعَاوِيَ إِنَّا بَشَرٌ فَأَسْجِحْ فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدَا

وَالشَّاهِدُ فِي " الْحَدِيدَا "، وللببيت وجهان من الرواية، فمن الرواة من يجعله بالنصب لأنّ

البيت الذي بعده:⁵⁹

أَدْبُرُوهُمَا بَنِي حَرْبٍ عَلَّيْكُمْ وَلَا تَرْمُوا بِهَا الْبَلَدَ الْبَعِيدَا

ومنهم من يجعله مجروراً؛ لأنه من قصيدة رويها مكسور، والبيت الذي يليه:⁶⁰

أَكَلْتُمْ أَرْضَنَا فَجَرَدْتُمُوهُمَا فَهَلْ مِنْ قَائِمٍ أَوْ مِنْ حَصِيدِ

يعلّق ابن عبد ربّه (ت 328هـ) على رواية النّصب بقوله: «كذا رواه سيبويه على النّصب، وزعم أنّ إعرابه على معنى الخبر الذي في "ليس"، وإنّما قاله الشّاعر على الخفض، والشّعركلّه مخفوض، فما كان يضطره أن ينصب هذا البيت ويحتال على إعرابه بهذه الحيلة الضّعيفة»⁶¹ ويجوز أن يكون البيت من قصيدة منصوبة أو يكون الذي أنشده رده إلى لغته، فيكون الاحتجاج بلغة المنشد لا بقول الشّاعر.⁶² وهذا ممّا يردّ دعوى أنّ النّحاة يأتون بالشّواهد مبتورة من سياقها، لأنّهم يعودون إلى السّياق إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

والجدير بالذّكر «أنّ الخليل اعتمد اعتمادا واضحا على السّياق اللغوي وغير اللغوي في تقييده النّحوي وبيان مبنى التّراكيب ودلالاتها، وإذا كان الخليل - في هذه الفترة المبكرة من التّقييد النّحوي - قد استخدم السّياق بشقيه في بيان دلالة التّراكيب على هذا النّحو العملي المبهر، فمن الطّبيعي أن يستفيد النّحاة من بعده بهذه النّظرات الثّاقبة، وهذا ما سيّضح بجلاء عند سيبويه». ⁶³ على الرّغم من أنّ هذا المنهج لم يكن هو المعتمد في فترة الجمع والتّقييد، إذ اعتمد السّياق الجزئي للشّواهد الشّعريّة والنّثريّة المعزولة، وهو ما تشفعه خصوصيّة الفترة.⁶⁴ وإنّما هو منهج برزت معالمه في تخريج الشّواهد المشكّلة على القواعد، وبرز معه جانب آخر من عقليّة النّحاة، ووجهة أخرى في نظرتهم للمادّة المنقولة التي بين أيديهم.

يعدّ السّياق بشقيه اللغوي وغير اللغوي من اهتمامات النّظريات القرائيّة الحديثة فالسّياق «هو مجموعة الظروف التي تحفّ فعل التّلفظ، فعناصره لغويّة وغير لغويّة أمّا التّسبيق فهو ربط الكلام (الملفوظات) بسياق النّص، فاللغة ليست حسابا منطقيا دقيقا لكل كلمة معنى محدّد، ولكل جملة معنى محدّد كذلك لكن الكلمة الواحدة تتعدّد معانيها بتعدّد استخدامنا لها في الحياة اليوميّة، وتتعدّد معاني الجملة الواحدة حسب السّياق الذي تذكر فيه. وتسمّى العناصر اللغويّة أيضا بالسّياق اللغوي، وغير اللغويّة تتصل بسياق التّلفظ أو سياق الحال أو سياق الموقف، ويمثّل أبعادا كثيرة، والنّظرة إليه لا بدّ أن تكون من جهات متعدّدة... وتنطلق من ملابسات القول والبيئة والثّقافة وخصوصيّة المتكلّم حتى تصل إلى مواضعها من كتب النّحو واللغة، حيث يتولّد سياق آخر، هو سياق منبعث عن التّلقّي، ولا يغيب عنه أمر الرّواة وظروف الشّارحين وأحوالهم، ويشمل السّياق ظروف الحاضرين من المستقبلين لكلام النّحاة وشروحهم والواقع الثّقافي وغيره ممّا يؤثّر في صياغة المفاهيم وبلورة أهداف النّص»⁶⁵.

وعليه؛ فإنّ هذه العناية إنّما تدلّ على أنّ كثيراً من قدامى النّحاة قد اهتمّوا «بالمبادئ التي تعدّ عند المعاصرين أسساً تداوليّة، كمرعاة "قصد المتكلّم" أو غرضه من الخطاب ومرعاة "حال السّامع" ضمن ما أطلقوا عليه مصطلح "الإفادة" وهي الفائدة التي يجنيها المخاطب من الخطاب، و"السياقات" التي ينتج ضمنها الكلام ومدى نجاح التّواصل اللغوي». ⁶⁶ وهذا ما توصلت إليه أحدث النّظريات الغريبيّة، التي تركّز على البعد التّداولي للجملة والنّص.

5. خاتمة: تمكّن النّحاة من خلال طرق المسالك السّابقة من المحافظة على نصوص لغويّة كثيرة، فالمرويات الشّعريّة التي ردها النّحاة بتخطّتها أقلّ بكثير من التي أوجدوا لها تخريجات، وقد أبدع النّحاة في استكمال نقص بعض الاستعمالات اللغويّة عن طريق التّأويل، على أنّ التّأويل لم يكن اعتباطاً ولا وليد اللحظة؛ وإنّما كان منشؤه علمياً دقيقاً. غير أنّ هذه التّخريجات على ما لها من إيجابيات تجافي الواقع اللغوي وتقولّه ما لم يقله، فلم تكن النّصوص -على ذلك- إلاّ مجالاً للبرهنة على صحّة القواعد الموضوعة مسبقاً فطبقت عليها كلّ الوسائل لتلايكون بها إلاّ ما يمليه القياس.

وعلى الرّغم من الاثر السّلبّي لتعدّد التّخريجات والذي نتج عنه تعميق للخلاف النّحوي، إلاّ أنّها تعدّ ظاهرة صحيّة من منظور تعدّد القراءات وتوليد الدّلالة فإذا غضضنا الطّرف عن جانبها السّلبّي الذي سبق فإنّها أعربت عن مستوى القارئ المتمرّس في تلك الفترة؛ والذي أخرج من النّصوص أقصى ما يمكن أن تبوح به من معان ودلالات، وتحكّم بآليات القراءة واستنطاق النّص تحكّماً جيداً.

ختاماً؛ يمكننا أن نوّكد الفرضيّة التي انطلقت منها الدّراسة؛ وهي أنّ نظريات القراءة الحديثة ليست إلاّ امتداداً لجهود اللغويين والنّحاة القدامى في كثير من جوانبها.

6. قائمة المراجع:

المؤلفات:

- * - الجوهري (اسماعيل بن حماد الجوهري)، الصّاح تاج اللغة وصّاح العربيّة تخ: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط4، بيروت-لبنان، (1990) ج1.
- * - د/ يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، مكتبة الرّشد (د.ط)، الرّياض-المملكة العربيّة السّعوديّة، (1414هـ).
- * - د/ محمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النّحويّة والصّرفيّة، مؤسّسة الرّسالة، ط1 بيروت-لبنان، (1985).
- * - د/ محمد حسنين صبرة، تعدّد التّوجيه النّحوي، دار غريب، ط1، القاهرة-مصر (2006).
- * - سيوييه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)، الكتاب، تخ: عبد السّلام هارون مكتبة الخانجي ط3، القاهرة-مصر، ج3.
- * - المبرد، المقتضب، تخ: محمد عبد الخالق عزيمة، مطابع الأهرام التّجاريّة، ط3 القاهرة-مصر (1994)، ج2.
- * - د/ محمد خليفة الدّناع، مسالك النّحاة في وجوه الرّوايات، دار الكتب الوطنيّة ط1 بنغازي-ليبيا، (1996)، ج1.
- * - ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تخ: محمد محي الدّين عبد الحميد المكتبة العصريّة، (د.ط)، صيدا-لبنان، (1991)، ج1.
- * - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت-لبنان، (1990)، ج1.
- * - الشّيخ أحمد بن محمد البنا، إتّحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، تخ: د/ شعبان محمد اسماعيل، عالم الكتب، ط1، بيروت-لبنان، (1987)، ج1.
- * - ابن جني (أبو الفتح عثمان)، المحتسب في بيان وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تخ: علي النّجدي ناصف وآخرون، مطابع الأهرام، (د.ط)، القاهرة-مصر (1994)، ج1.
- * - عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب، تخ: عبد السّلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، ط4، (1997)، ج10.

* - د / مسعود صحراوي، التّداوليّة عند العلماء العرب، دار الطليعة، ط1، بيروت - لبنان (2005).

* - د / جودة مبروك محمد، ثلاثيّة القارئ والنّص والسّياق "مقاربة للشواذ النّحويّة تداولياً" التّداوليّة في البحث اللغوي والنّقدي، الكتاب الأول، مؤسسة الياب، لندن ط1 (2012).

* - د / محمد سالم صالح، الدّلالة والتّقعيد دراسة في فكر سيبويه، دار غريب القاهرة - مصر ط1 (2006).

* - السيوطي، الأشباه والنّظائر، ج1، تخ: د / عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرّسالة (دط) (دت).

* - ابن جني، الخصائص، تخ: محمد علي النّجار، دار الكتب المصريّة، (دط) (1957)، ج1.

* - الإعراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ابن الأنباري، تخ: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السّوريّة، (دط)، (1957).

* - ديوان العباس بن مرداس السّلمي، تخ: د / يحيى الجبوري، مؤسسة الرّسالة، ط1 بيروت - لبنان (1991).

* - أبو البركات ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تخ: محمد محي الدّين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة - مصر، (دط)، (2009)، م70، ج2.

* - ابن مالك (جمال الدّين محمد بن عبد الله الطّائي الجباني الأندلسي)، شرح التّسهيل، تخ: د / عبد الرّحمن السّيد ود / محمد بدوي المختون، دار هجر، ط1، جيزة - مصر، (1990).

* - مهدي محمد ناصر الدّين، ديوان طرفة بن العبد، دار الكتب العلميّة، ط3 بيروت - لبنان (2002).

* - د / محمد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة، عالم الكتب، القاهرة - مصر، ط3 (1988).

* - د / عبد الحميد الشّلقاني، روايّة اللّغة، دار المعارف، (دط)، مصر، (1971).

* - د / إيميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد اللّغة العربيّة، دار الكتب العلميّة، ط1 بيروت - لبنان، (1996)، مج1.

* المقالات:

* - أ / منصور مهدي، القراءة بين الوفاء والحرية، مجلة الباحث، مخبر الدّراسات النّحويّة واللّغويّة بين التّراث والحداثة، جامعة ابن خلدون، تيارت - الجزائر، ع8، جانفي (2018).

* - أ / موسى كّرّاد، لسانيات النّص والمتلقّي، مجلة الباحث، مخبر الدّراسات النّحويّة واللّغويّة بين التّراث والحداثة، جامعة ابن خلدون، تيارت - الجزائر، ع7، جانفي (2018).

* - د / بشير محمودي، التأويل وسلطة حضور العلامات في النص دراسة سيميائية مجلة الباحث مخبر الدراسات النحوية واللغوية بين التراث والحداثة، جامعة ابن خلدون تيارت-الجزائر، ع8 جانفي (2014).

* - أ/ بن جلول مختار، التطبيقات الثنائية في بناء الوظيفة التواصلية داخل النظام اللغوي "ثنائية التطبيق (صوت/بنية لفظية) أنموذجا"، مجلة الباحث، (تيارت-الجزائر)، ع7 (جانفي 2014).

* رسائل الدكتوراه:

* - أحمد محمد بن عريش الغامدي، أثر القراءات الشاذة في الدراسات النحوية والصرفية، جامعة أم القرى-كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، مج1.

* - فاطمة محمد طاهر حامد، أسس الترجيح في كتب الخلاف النحوي، جامعة أم القرى، رسالة دكتوراه، (1430-1429هـ).

8. هوامش :

- ¹ - الجوهري (اسماعيل بن حماد الجوهري)، الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تخ: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط4، بيروت-لبنان، (1990)، ج1، ص: 309.
- ² - د/ يعقوب بن عبد الوهاب الباحثين، التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، مكتبة الرّشد (د.ط) الرياض-المملكة العربيّة السّعوديّة، (1414هـ)، ص: 09.
- ³ - د/ محمّد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النّحويّة والصّرفيّة، مؤسّسة الرّسالة ط1، بيروت-لبنان، (1985)، ص: 73.
- المرجع نفسه، ص: 239.⁴
- ⁵ - ينظر: د/ محمّد حسنين صبرة، تعدّد التّوجيه النّحوي، دار غريب، ط1، القاهرة-مصر (2006)، ص: 25.
- ⁶ - البيت غير موجود في الديوان، وهو من شواهد سيبويه، ينظر: سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)، الكتاب، تخ: عبد السّلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة-مصر ج3، ص: 65.
- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص: 64.⁷
- ⁸ - ينظر: المبرد، المقتضب، تخ: محمّد عبد الخالق عزيمة، مطابع الأهرام التجاريّة، ط3 القاهرة-مصر (1994)، ج2، ص: 70.
- سورة البقرة، الآية: 180.⁹
- ¹⁰ - د/ محمّد خليفة الدّناع، مسالك النّحاة في وجوه الرّوايات، دار الكتب الوطنيّة، ط1 بنغازي-ليبيا (1996)، ج1، ص: 297.
- سورة آل عمران، الآية: 106.¹¹
- ¹² - ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تخ: محمّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، (د.ط)، صيدا-لبنان، (1991)، ج1، ص: 58.
- الجوهري، الصّحاح، ج1، ص: 65.¹³
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت-لبنان، (1990)، ج1، ص: 131.¹⁴
- ¹⁵ - الشّيخ أحمد بن محمّد البنا، إتخاف فضلاء البشر بالقراءات الأربع عشرة، تخ: د/ شعبان محمّد اسماعيل، عالم الكتب، ط1، بيروت-لبنان، (1987)، ج1، ص: 67.
- ¹⁶ - ابن جني (أبو الفتح عثمان)، المحتسب في بيان وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها تخ: علي النّجدي ناصف وآخرون، مطابع الأهرام، (د.ط)، القاهرة-مصر، (1994)، ج1، ص: 08.
- ¹⁷ - أحمد محمّد بن عريش الغامدي، أثر القراءات الشّاذة في الدّراسات النّحويّة والصّرفيّة جامعة أم القرى-كلية اللغة العربيّة، رسالة دكتوراه، مج1، ص: 29.

- ¹⁸ - أ/ منصور مهدي، القراءة بين الوفاء والحرية، مجلة الباحث، مخبر الدراسات النحوية واللغوية بين التراث والحداثة، جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر، ع8، جانفي (2018) ص: 110.
- ¹⁹ - نفسه، ص: 110.
- ²⁰ - نفسه، ص: 110.
- ²¹ - نفسه، ص: 111.
- ²² - أ/ موسى كزاد، لسانيات النص والمتلقي، مجلة الباحث، مخبر الدراسات النحوية واللغوية بين التراث والحداثة، جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر، ع7، جانفي (2018) ص: 135.
- ²³ - نفسه، ص: 133.
- ²⁴ - نفسه، ص: 132-133.
- ²⁵ - د/ بشير محمودي، التأويل وسلطة حضور العلامات في النص دراسة سيميائية، مجلة الباحث، مخبر الدراسات النحوية واللغوية بين التراث والحداثة، جامعة ابن خلدون، تيارت-الجزائر، ع8، جانفي (2014)، ص: 92.
- ²⁶ - ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعريب، ج2، ص: 627، 626.
- ²⁷ - نفسه، ج2، ص: 637.
- ²⁸ - فاطمة محمد طاهر حامد، أسس الترجيح في كتب الخلاف النحوي، جامعة أم القرى رسالة دكتوراه (1430-1429هـ)، ص: 244، 245.
- ²⁹ - عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب، تخ: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة-مصر، طه (1997)، ج10، ص: 132.
- ³⁰ - نفسه، ج3، ص: 449.
- ³¹ - د/ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، طه، بيروت-لبنان (2005) ص: 201.
- ³² - أ/ بن جلول مختار، التطبيقات الثنائية في بناء الوظيفة التواصلية داخل النظام اللغوي "ثنائية التطبيق (صوت/بنية لفظية) أنموذجا"، مجلة الباحث، تيارت-الجزائر، ع7، (جانفي 2014)، ص: 174.
- ³³ - السابق، ص: 201.
- ³⁴ - أ/ بن جلول مختار، التطبيقات الثنائية في بناء الوظيفة التواصلية داخل النظام اللغوي "ثنائية التطبيق (صوت/بنية لفظية) أنموذجا"، ص: 193.
- ³⁵ - د/ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص: 188.

- ³⁶ - د / جودة مبروك محمّد، ثلاثيّة القارئ والنّص والسيّاق "مقاربة للشواذ النّحويّة تداولياً" التّداوليّة في البحث اللغوي والتّقدي، الكتاب الأوّل، مؤسّسة الياب، لندن، ط¹، (2012) ص: 162.
- ³⁷ - نفسه، ص: 162.
- ³⁸ - نفسه، ص: 164.
- ³⁹ - أ / موسى كزّاد، لسانيات النّص والمتلقّي، ص: 133.
- ⁴⁰ - نفسه، ص: 11.
- ⁴¹ - د / محمّد سالم صالح، الدّلالة والتّقييد دراسة في فكر سيوييه، دار غريب، القاهرة-مصر، ط¹ (2006)، ص: 385.
- ⁴² - السّابق، ص: 155.
- ⁴³ - السيوطي، الأشباه والنّظائر، ج¹، تخ: د / عبد العال سالم مكرم، مؤسّسة الرّسالة (دط) (دت) ص: 340-342.
- ⁴⁴ - فاطمة محمّد طاهر حامد، أسس التّرجيح في كتب الخلاف النّحوي، ص: 272.
- ⁴⁵ - ابن جني، الخصائص، تخ: محمّد علي النّجار، دار الكتب المصريّة، (دط)، (1957) ج¹، ص: 283، 284.
- ⁴⁶ - روايته في الديوان: اسمع حديثاً كما يَوْمًا تُحَدِّثُهُ. ينظر: ديوان عدي بن زيد العبادي ص: 158.
- ⁴⁷ - الإغراب في جدل الإعراب ولبع الأدلة، ابن الأنباري، تخ: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السّوريّة (دط)، (1957)، ص: 136، 137.
- ⁴⁸ - ديوان العباس بن مرداس السّلمي، تخ: د / يحيى الجبوري، مؤسّسة الرّسالة، ط¹ بيروت-لبنان (1991)، ص: 112.
- ⁴⁹ - أبو البركات ابن الأنباري الإنصاف في مسائل الخلاف، تخ: محمّد محي الدّين عبد الحميد، دار الطلائع القاهرة-مصر، (دط)، (2009)، م⁷⁰، ج²، ص: 62، 63.
- ⁵⁰ - ابن مالك (جمال الدّين محمّد بن عبد الله الطّائبي الجبائي الأندلسي)، شرح التّسهيل تخ: د / عبد الرّحمن السّيد ود / محمّد بدوي المختون، دار هجر، ط¹، جيزة-مصر، (1990) ص: 430، 431..
- ⁵¹ - روايته في الديوان: (ألا أَيُّهَذَا اللّائمي أَحْضَرَ الوَعَى). ينظر: مهدي محمّد ناصر الدّين، ديوان طرفة بن العبد، دار الكتب العلميّة، ط³، بيروت-لبنان، (2002)، ص: 25.
- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولبع الأدلة، ص: 137، 138.⁵²
- ⁵³ - د / محمّد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط³، (1988) ص: 62.
- ⁵⁴ - د / عبد الحميد الشّلقاني، رواية اللّغة، دار المعارف، (دط)، مصر، (1971) ص: 317.

- ⁵⁵ - د / إيميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، دار الكتب العلمية ط1، بيروت - لبنان (1996)، مج1، ص: 178.
- ⁵⁶ - أبو البركات ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، ص: 23.
- ⁵⁷ - د / جودة مبروك محمد، ثلاثية القارئ والنص والسياق "مقاربة للشواذ النحوية تداوليا" ص: 162.
- ⁵⁸ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص: 67.
- ⁵⁹ - أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، م45، ج1، ص: 284.
- ⁶⁰ - ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج6، ص: 237.
- ⁶¹ - نفسه، ج6، ص: 237.
- ⁶² - ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، م45، ج1، ص: 284.
- ⁶³ - د / محمد سالم صالح، الدلالة والتعقيد دراسة في فكر سيبويه، ص: 372.
- ⁶⁴ - نفسه، ص: 372.
- ⁶⁵ - د / جودة مبروك محمد، ثلاثية القارئ والنص والسياق "مقاربة للشواذ النحوية تداوليا" ص: 180.
- ⁶⁶ - د / مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص: 185. 186.

القصيدة الأندلسية وتداخل صوتي الشاعر والسارد (قراءة في البنى السردية في قصيدة المعتمد بن عباد)



The andalusian poem interferences with the poet and the
narrator

(Reading in narrative structures in the poem Almu'tamid Ibn
Ebbad)

أ. بناني شهرزاد¹

تاريخ الاستلام: 2019-11-23 / تاريخ القبول: 2020-02-16

الملخص: إنَّ العَقْلِيَّةَ العَرَبِيَّةَ هِيَ عَقْلِيَّةٌ شَعْرٌ وَالذَّوْقُ العَرَبِيُّ لَا يَكَادُ يَقْوَى عَلَى مَفَارِقَتِهِ، فَلَمَّا تَطَوَّرَتْ أَغْرَاضُ النُّثْرِ وَدَخَلَ المَجَالَاتِ الَّتِي دَخَلَهَا لَمْ يَقْوِ أَصْحَابُهُ عَلَى هَجْرِ الشَّعْرِ، فَأَوْجَدُوا أَسَالِيبَ مَتَّوَعَةً لِاسْتِجْلَابِهِ مِنْهَا الشَّعْرَ القِصْصِيَّ، وَفَحَصَ العِلَاقَةُ المَوْجُودَةُ بَيْنَ هَذَيْنِ النَّمَطَيْنِ تَأْتِي مِنْ مَنطِقِ إِشْكَالِيَّةٍ تَدَاخُلِ الأَنْوَاعِ الأَدْبِيَّةِ فِيمَا بَيْنَهَا، فَالشَّعْرُ القِصْصِيَّ يَمْتَازُ بِزَمْنِيَّتِهِ الخَاصَّةِ وَكَذَا إِيقَاعُهُ الخَاصُّ وَتَقْطِيعُهُ السَّرْدِيَّ وَعَالِمُهُ المَخْتَلِزُ وَبِنَيْتِهِ الحَلْزُونِيَّةَ الَّتِي تَجْعَلُ السَّرْدَ فِي التَّفَافِ دَائِمٌ حَوْلَ نَفْسِهِ وَهَذِهِ السَّمَاتُ أَحْيَانًا تَتَقَاطَعُ مَعَ سَمَاتٍ مَسْتَعَارَةٍ مِنْ أَنْوَاعِ أَدْبِيَّةٍ أُخْرَى تُخْدَمُ الشَّعْرَ وَتُضِيفُ إِلَيْهِ، طَبْعًا ضَمَّنَ بِنَيْتِهِ الأَسَاسِيَّةَ وَخُصُوصِيَّةَ النُّوعِيَّةِ، فَهُوَ يُعْتَبَرُ مَلْتَقَى لُغَتَيْنِ وَصَوْتَيْنِ أَحَدُهُمَا سَرْدِيٌّ وَالْأُخْرَى شَعْرِيٌّ، مِمَّا يَدْفَعُ إِلَى القَوْلِ بِأَنَّ الأَنْمَاطَ الأَدْبِيَّةَ تَتَلَاقُ وَتَتَعَايَشُ دَاخِلَ النُّوعِ الأَدْبِيِّ الوَاحِدِ، وَعَلَيْهِ جَاءَ عُنْوَانُ البَحْثِ لِيَعْكَسَ هَذَا التَّدَاخُلَ السَّرْدِيَّ الشَّعْرِيَّ فِي القِصِيدَةِ الأَنْدَلُسِيَّةِ، لِأَنَّ القِصِيدَةَ الأَنْدَلُسِيَّةَ لَمْ تَكُنْ بِمَنْأَى عَنِ القِصِيدَةِ العَرَبِيَّةِ المَشْرِقِيَّةِ فِي كُلِّ عَصُورِهَا الأَدْبِيَّةِ، بَلْ نَجِدُ أَنَّ الشَّاعِرَ الأَنْدَلُسِيَّ قَدْ اتَّخَذَ مِنَ الشَّعْرِ وَمَوَادِّهِ وَأَدْوَاتِهِ وَسِيلَةً لِتَصْوِيرِ مَا يَدُورُ حَوْلَهُ عِبْرَ حَيَاتِهِ

¹ ج. الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله www.ahdchahrazed@gmail.com (المؤلف المرسل)

وظروفه وملابساته، مما دعا إلى أن يكون الشعر شريطا تصويريا يحكي من خلاله مختلف القصص، ليصبح بذلك الشعر وعاء فكرياً متميزاً تلتقي فيه أنماط العقل والفكر والوجدان، فهذه المعارف القصصية تظل مؤشراً دقيقاً لدى الشاعر الأندلسي في بحثه عن وعاء ينضح بها ويعبر عن حسه القصصي من ناحية ويستوعب طموحه لأن يسرد الأحداث ومن ثم يسجلها وكأنه يوثقها من ناحية أخرى.

الكلمات المفتاحية: الشعر القصصي الأندلسي؛ البنى السردية؛ التداخل السردية الشعري.

Abstract :The arab mentality is a mentality of poetry and arab test is not strong to paradox, when the purposes of prose developed antered the areas entred by his companions on the abondonnent of poetry, they found a variety of methods of interrogation, including poetry and a examination of the relationship between this two patterns one region problematic overlapping literary types among them the easiest storyline is characterized by his awn time as well as his awn rhythm and cut narrative and his world reduced and spiral structur that make them narrative in a permanent wrap around himself and these features sometimes intersect with borrowed attributes of ather literary types serve poetry and add to it of course within is basic structur and specificity it is considered a meeting place of two languages and two voices, one narrative and the ather poetic which leads to say literary patterns coverge and coexist within the genre and the title of the study of reflect this narrative poetic overlap in the poem andalusian because the andalusian poem was not immune to the poem of the arab bright in all litterary ages, but find that the poet andalusian has

taken the poem and materials tools and a way to portray what is going on throught his life and circumslandes wich called for the poetry in graphic film that tells through varions stories to became poetry and a distinctive intellectual convergence of patterns of mind throught and conscience this anecdotal knowledge remains an acenrate indicator of the andalusian poet expressing his sense of stories on the one hand and accommodate his ambition because it lists events and records it as if it was documented on the ather hand.

Keywords : Andalusian narrative Poetry ; Narrative structure ; Capillary narrative overlap.

مقدّمة: لقد عرفت القصيدة الأندلسية حضورا لبني سردية داخل نسيجها الشعري فقد عمد بعض الشعراء إلى الارتكاز في قصائدهم على بعض العناصر القصصية فراحوا يسردون مغامراتهم ومختلف الأحداث في قالب شعري قصصي تداخل فيه السردية بالشعري بهدف دفع المتلقي إلى إعمال فكره في محاولة لرسم الصورة الخيالية التي تقدمها العناصر السردية داخل بناء القصيدة، وقد حاولت في هذا البحث الوقوف على مدى حضور الروح القصصية في الشعر الأندلسي ومدى استيعاب البناء الشعري لذلك، وكذا استظهار البنية السردية للشعر القصصي في ظلّ قواعد البناء الفني الخاصة بالقصيدة الأندلسية في محاولة للإجابة عن إشكال رئيسي هو: ما مدى استيعاب التجربة الشعرية الأندلسية للعناصر السردية في ظلّ تداخل صوت السارد والشاعر؟ وفق قراءة سردية تتبّع تموقع العناصر السردية داخل البناء الفني للقصيدة الأندلسية، لنصل في الأخير إلى جملة نتائج أهمها هو أنّ الشعر العربي قد توفّر على طرق وأساليب فنية تسمح له باستضافة مظاهر القصص المختلفة وتقنياته الأسلوبية من غير أن تخسر القصيدة هويتها الشعرية، وانفتاح القصيدة على تعددية الأصوات ووجهات النظر وفسح سطوحها لتستوعب تعيينات المكان وتعيينات الزمان والتسميات وتوسيع آليات التناص.

منهج البحث: تمّ الاعتماد في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي مع الاعتماد على التحليل السردى للنموذج التطبيقي من خلال تتبع عناصر السرد وتموقعها داخل بناء القصيدة.

خلفية البحث: تقاطعت هذه الدراسة مع مجموعة الدراسات التي اهتمت بالحضور القصصي في حرم النص الشعري والتي كانت بمثابة مراجع استندت عليها في بحثي منها: حمد سليمان السعودي، خالد سليمان الخلفات، أسريات المعتمد بن عباد-دراسة نقدية - موسى سامح ربابعة، " الأنواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسة بعض المستشرقين الألمان، ولكن تفرّدت دراساتي بلمسة بحثية تعلقت بالنموذج المدروس والذي وضحت من خلاله جانبا من الجوانب التي أسهمت في حضور هذا اللون الشعري إضافة إلى وقوفي على تجربة من التجارب الشعرية الأندلسية التي تضاف إلى المدونة النقدية الأندلسية في إطار نظرية تداخل الأنواع الأدبية.

فرضيات البحث:

- 1- من المفترض أنّ قصيدة المعتمد بن عباد هي صورة من الصور التي عكست قضية التداخل السردى داخل حرم النص الشعري الأندلسي.
- 2- يفترض أنّ تجربة المعتمد بن عباد الشعرية وتطعيمها بالعناصر السردية نموذج من النماذج الشعرية الأندلسية التي مثلت هذه التجربة في أهم الأغراض الشعرية خلال تلك الفترة وهورثاء المدن والممالك.

أسئلة البحث:

- ما مدى حضور الروح القصصية في الشعر القصصي الأندلسي ومدى استيعاب البناء الشعري لها في ظلّ تداخل صوتي الشاعر والسارد معا؟
- كيف يمكن استخراج البنى السردية للشعر القصصي مع الحفاظ على نظام القصيدة؟

أهداف البحث:

- الوقوف على مدى تفاوت حضور العناصر القصصية داخل حرم النصوص الشعرية الأندلسية؛

-استخراج البنى السردية الكامنة داخل القصيدة الشعرية الأندلسية ومدى استيعاب القالب الشعري لها.

1/ القصيدة الأندلسية وتداخل الروح القصصية:

1/1- الشعر القصصي المفهوم والخصائص:

1/1/1- مفهوم الشعر القصصي: هو ما يقتضي اشتغال النص الشعري على حكاية؛ أي أحداث حقيقية أو متخيلة تتعاقب وتشكل موضوع الخطاب ومادته الأساسية... فهو جنس فرعي هجين يقوم على تظافر الشكل الشعري والمحتوى القصصي¹، كما يعتبر معرضاً فنياً لتصوير مقدرة الشاعر على الجمع بين القصة والشعر يستلهم موضوعاته من المجتمع الإنساني لكن دائرة موضوعات هذه القصص تتسع لديه وتشمل مواضيع مختلفة كالموضوعات التاريخية والعاطفية والاجتماعية وغيرها... فهو يذكر الوقائع والحوادث في ثوب قصة تساق مقدماتها وتقص حالاتها ومناظرها وينطق أشخاصها الذين يترايطون بنسبة دورهم فيها... وعندما يريد الشاعر أن يستفيد من تجارب حياته الواقعية وغير الواقعية التي تأثر بها مستواه الفكري يبحث عن مناهج للتعبير عن هذه الأفكار ويتخذ من وراء حداقته الشعرية أسلوباً لا يتبعد عما نسميه شعراً قصصياً.²

فعندما نقول الشعر القصصي نعني بالدرجة الأولى «المزاوجة بين الشعر والسرد فيغدو القول سرداً شعرياً أو شعراً سردياً قصصياً، ومنه نلاحظ أن السارد اختار وعاء يعلم تمام العلم أفضليته لدى المتلقين وسرعة انتقاله فيما بينهم.»^[3] ويقول في السياق ذاته ه.ب. تشارلتن (H.B Tcharleton) أن: «القصيدة إما تحكي عن حوادث وأشخاص وأقطار وبلاد، وإما تعرب عن الحالة النفسية الداخلية التي تسود الشاعر، أما النوع الأول فنسميه شعراً قصصياً وأما الآخر فهو الشعر الغنائي أو الوجداني»^[4]

أي أن هذا الشعر يعتمد في مادته على ذكر الوقائع وتصوير حوادث في ثوب قصة تساق مقدماتها وتحكي مناظرها وينطلق أشخاصها... والشاعر القصصي قد يطوف بحياته حادث من الحوادث تفعل به نفسه وتتجاوب له مشاعره ويهتر إحساسه، فيعتمد إلى تصوير هذا الحادث كما تمثل لديه في قصة لينسج خيوطها ويرسم ألوانها ويطرز حواشيها⁵، فإلى جانب تجلي هذا الخطاب السردى داخل النص الشعري فهذا يعطيه أيضاً كثافة معنوية تحفز على التلقي وعلى التفكير في النص بمعنى يزيد من لذة النص

وتلقّيه...، وإذا يمكن للمتلقّي أن يستشعر عند تلقيه النص وجود راوٍ ومروي له ويستشعر وجود سلطة للأزمنة والأمكنة المتعاقبة مع نظام من الصيغ والذي يشكل الخيط الرابط لفنية النص.⁶

والقصيدة العربية القديمة لم تخرج عن هذا الإطار بل سعت «إلى إقامة تناظر بين العام والخاص وعلى دمج الدّاتي بالموضوعي والغنائي بالقصصي في إطار يجمع بين الاثنين ليخلق شكلا شعريا متميزا لا هو بالقصصي البحت ولا الغنائي الخالص.»⁽⁷⁾، ولكن لا بدّ أن نشير إلى نقطة مفادها أنه لا بدّ لنا من أن نذكر أنّ البناء القصصي لا يعني أن تتحوّل القصيدة إلى قصّة أو رواية فينصرف الشاعر إلى مقومات العمل القصصي والروائي ويشتدّ في أثرها ليحشرها في قصيدته مهملا جوانب فنية في القصيدة...، فيكون بناؤها وصفيًا بارداً لا يميّز بالإتقان في توزيع الأضواء وإدارة الأحداث، فتحريك الشخصوص، بحيث يرقى إلى الأعمال القصصية ولا هو من البراعة والكثافة والتّركيز بحيث يبقى عملا شعريا مميّزا.⁸ إذ أنّ الشّعر القصصي هو ملتقى صوتين، صوت شاعر وآخر سارد ممّا يحتمّ على الشّاعر السارد أن يكون بارعا في بناء نصّه وتلاحم أجزائه بين عناصر القص وعناصر الشّعر، فتكون بذلك القصيدة القصصية إنتاجا فنيا متجانس الحدود كيف لا وهو تقاطع فنين أدبيين يسعى كلّ منهما إلى إثبات أحقيته.

ففي هذا النوع قبل أن يكون الكاتب قاصاً لا بدّ أن يكون شاعرا مدركا لقوانين الشّعر لأنّه «لا يكون الشّاعر مجرد ناقل أو محاكيا أو معبرا أو منتجا لأنّه كل هذه الصفات، لهذا لا يصلح كل إنسان ليكون شاعرا فما يُطلب منه كثير وما يتّصل به أكثر، إنّه بوتقة تنصهر فيها كلّ هذه العناصر لتخرج لنا النص عبر معاناة احتضان النصّ وتخمره وإنتاجه وتشكيله وهو يحاول أن يتخطى الزّمن والمكان لخلق حقيقة شعريّة مدهشة»^[9].

2/1/1- خصائص الشّعر القصصي: قد لا يكون المرء بحاجة إلى ثقافة واسعة كي يلحظ الحيّز الكبير الذي يحتلّه القصص عامّة في الأعمال المكتوبة أو في المرويات الشّفهية على أنواعها، تكفي نظرة عابرة إلى ما يشغله القصص...، فرغم الوجود البارز لهذا العمل في الأساطير والملاحم البدائية التاريخية المختلفة...، فإن دوره وفعاليته الفينان يتجليان خاصّة في المجال الإبداعي القائم بذاته، كما يمكن تقصي ذلك في الشّعر القصصي والقصص الشّعبي والإخباري وصولا إلى القصص الحديث بأنواعه المتفرقة¹⁰، ولهذا الشّعر القصصي خصائص تميّز بناءه لعلّ أهمّها:

1-يسرد الشَّعر القصصي واقعة... أو سلسلة من الوقائع والأحداث بحيث تشكّل قصّة متكاملة ترتبط أحداثها بعضها ببعض زمانياً ومكانياً وسببياً على نحو يمكن للقارئ أو السّامع من متابعة تسلسلها وتطوّرها، وقد يلجأ الشّاعر القصصي إلى الاستطراد طال أم قصر، ولكنّه لا يلغي سمة القصصيّة في القصيدة وإذا كان يؤثّر في تماسكها فمادام الشّاعر القاص يعود لمواصلة سرد قصّته فإنّ القصّة تبقى عماد بناء القصيدة... وإذا كانت القصيدة تتناول الرّجال البارزين والأعمال المشهورة في التّاريخ فتلك ملحمة فكل ملحمة قصصي لكن ليس كل قصصي ملحمة.¹¹

2-يفضي ذلك إلى أن يتقمّص الشّاعر دور الرّاي حيادي إلى حد ما منفصل ظاهرياً على الأقل في مادّة قصيدته من شخوص وأحداث وعن جمهوره أيضاً... بمعنى أنّ الشّعر القصصي إنّما هو شعر موضوعي يعبر عن آمال الجماعة وآلامها وبطولاتها وانتكاساتها، فهو مرآة لضمير الجماعة.¹²

3-السّهولة وعدم تعقيد الأحداث ومجراها، فعلى الرّغم من أنّ القصّة الشّعريّة قد تحتضن دهوراً طويلة وتحترق عوالم كثيرة وتجوّالاً بين أجيال عدّة فإنّ أحداثها تكون بسيطة الوقائع، سهلة الانسياب واضحة المعالم أو المقاصد.

4-ولمّا كان الشّعر القصصي مقيداً بقيود الشّعر من وزن وقافية فضلاً عن اعتماده على قوّة الإيحاء والتلميح ممّا يحقّق شعريّة القصيدة...، وهكذا أصبح لزاماً على الشّاعر القاص أن يعي ذلك كلّه ويعمل على تحقيقه وعليه أن يجعل ما يصوره من أحداث وأشخاص نماذج أو مثلاً فيؤهله ذلك إلى أن يضيف إلى شعره سحراً ناتجاً عن اختياره الدقيق للأشياء، فيقدّم للسّامع أو القارئ متعة جماليّة ولذّة فنيّة.¹³

5-إنّ من الشّعر القصصي ما يدخله الغناء أو الأناشيد وهو نوع مصوغ صياغة غنائيّة جميلة...، وليس من الصّروفي في هذا النّوع الاستمرار الوزني، بل يتغيّر الوزن ويتبدّل بحسب ما تفرضه مقدرة الشّاعر القاص الفنيّة في معالجتها لموضوعها أو مادّتها.¹⁴

«6-يتميّز الشّعر القصصي بزمنيته الخاصّة وإيقاعه السّاحر وتقاطع السّردي وعالمه المختزل وبنيته الحلزونيّة الدائريّة التي تجعل الحكّي في حالة التّفاف دائمة حول نفسه وهذه السّمات الثّابتة قد تتقاطع أحياناً مع سمات منتزعة من أنواع أدبيّة أخرى تخدم الشّعر وتضيف إليه دون أن تهدم بنيته الأساس وخصوصيته النّوعيّة.

7- يمثّل الشّعر القصصي ملتقى لغتين وصوتين إحداهما سردية والأخرى شعريّة ممّا يدفع إلى القول إنّ الأنماط الأدبيّة تتلاقى وتتعايش داخل النّوع المفرد دون أن تفقد خصوصيتها النّوعيّة.»^[15]

2/1- الشّعر القصصي في الأندلس (الموضوعات والأنواع): لقد اشتعل «الخلاف

بين علماء الإسبان والعلماء الفرنسيين حول أصل الملاحم الشّعريّة التي ظهرت في فرنسا خلال القرن الثّاني عشر، وفي إسبانيا بعد ذلك بقليل جدّاً من الزّمن، وحاول كلّ فريق أن يجعل أمته ذات السّبق الظّاهر في الابتكار، وكان أكثر الباحثين يميلون إلى جانب فرنسا، إذ أنّ سبّغها الزّمني بمنزلة لامعة في الوضوح فلا محلّ للقول بأنّ إسبانيا قد تقدّمتها في هذا الميدان، وانتهت المسألة عند ذلك حتّى ظهر الباحث الإسباني خليان ريبيرا فأثبت في أبحاثه الطّويلة أنّ أدب الملاحم كان يملأ إسبانيا المسلمة، وأنّ فريقاً من أدباء الأندلس في عهد الإسلام قد وضعوا أساس هذا النّوع من الأدب المتنازع عليه فإليهم وبالتالي إلى إسبانيا يرجع فضل السّبق في الابتكار وقد قام الدّكتور حسين مؤنس بنقل آراء هذا الباحث إلى العربيّة مع التّعقيب عليها تعقيباً وافياً شافياً بما يرضي فهم الذين لا يعرفون الإسبانيّة ويتشوّقون في رغبة مستطلعة أن يلموا بأقوال هذا المستشرق.»^[16]

وكان ممّا قاله حسين مؤنس «لاحظ ريبيرا أنّ المسلمين في الأندلس عرفوا الشّعر القصصي وشعر الملاحم في زمن مبكر جدّاً، فقد ذكرت المراجع مثلاً أنّ تمام بن علقمة من كبار رجال البلاط الأموي في عهد عبد الرّحمان الدّاخل وابنه هشام كتب ملحمة طويلة وصف فيها فتح المسلمين الأندلس وقدم عبد الرّحمان الدّاخل وتأسيس الإمارة الأمويّة في قرطبة، كذلك أنشأ ابن عبد ربّه صاحب العقد الفريد قصيدة مماثلة لهذه في أعمال بعض الأمراء ونحن وإن كنّا لم نعثر على شيء من هذه الملاحم - لعلّه يريد على جميع الملاحم لأنّ بعضها موجود فعلاً - إلا أنّ تواتر الإشارة إليها في المراجع يدلّ على أنّ المسلمين عرفوا هذا النّوع من الشّعر ومارسوه.»^[17]

وقد فهم ريبيرا مدلول الملاحم على معنى واسع فلم «يقصرها على النّمط العربي الموزون، ولكنّه التّمسها في الأساطير النّثرية التي تتعلّق بالفتح العربي للأندلس وفي الأجزاء الشّعبيّة التي كانت تردّد باللّغة الدّارجة بين مسلمي الأندلس إذ ذاك جعل من الأراجيز المنظومة والأساطير التّاريخيّة والأجزاء الشّعبيّة وحدة مرتبطة بقيم البناء الملحمي حين تعرض جوانب من البطولة والفروسيّة، وتبرز عناصر المفاجأة والخوارق في المعارك الحربيّة

وتتحدّث عن الاحتيال والخديعة حين يمهدان للنصر السّابق السّريع، وقد رجع الأستاذ فيما رجع إلى تاريخ ابن القوطيّة الشّهير فنقل عنه كثيراً ممّا يتضمّن من غريب الخوارق عن الفتح الإسلامي. ^[18]

ولقد دلّل ريبيرا (julian ribera ytarrago) في بحث نشره عام 1915م على أنّنا نجد عند أوائل مؤرّخي الأندلس من المسلمين آثاراً من الشّعر القصصي لا بدّ أنّه كان مزهراً في الأندلس خلال القرنين الثّاسع والعاشر...، ولقد انصرف ريبيرا إلى البحث عن القصص العربي في الشّعر ومضى يلتمس ما في كتب التّاريخ الأندلسي من بقايا أسطوريّة ذات أصول محلّيّة إذ غلب على ظنّه أنّ هذه العناصر الأسطوريّة قد اندرجت في كتب التّاريخ الإسلامي الأندلسي، بالضبط كما حدث لأشعار الملاحم القشتاليّة من انتشار نظمها واندراجها في المدونات النّصرانيّة في زمن متأخّر، ذلك أنّه علاوة على ما تحدّثنا به المراجع من أنّ نفرّاً من الأندلسيّين وصف أحداث فتح الأندلس وما تلاه من حروب في قصائد طوال.¹⁹

وإنّنا نجد «المؤرّخين المسلمين يوردون في ثنايا أخبارهم حشدًا من الأساطير بعضها من أصول مشرقيّة وبعضها الآخر إسباني أصيل، بعضها رفيع فصيح وبعضها شعبي دارج، ولا يبعد أنّ هذه الأساطير كانت قد كتبت في الأصل باللّاتينيّة ومنها كذلك ما هو موضوع ابتكره الإسبان المسلمون الذين بقي عرق قوميتهم الأولى ينبض فيهم، ونكاد نقطع بأنّ هذه الأساطير كانت جارية على السّنّ النّاس بالعجميّة الدّارجة. ومن أمثلة تلك الأساطير ذات الطّابع القومي ما يدور حول كرم أرطياس القوطي الذي لجأ إليه نفر من رؤوس العرب يطلبون ضياعاً، فحط من شأنهم ثمّ وهبهم من أراضيه شيئاً كثيراً، ومنها ما يقول إنّ كان أوّل قومس بالأندلس، وما يحكى كيف غصبه عبد الرّحمن الدّاخل ضياعه فذهب إليه وحدثه حديث النّد للنّد فأعجب عبد الرّحمان بعقله وسميته وردّ إليه جانباً من ضياعه وأقامه قوميساً.»^[20]

ويقول ريبيرا معلّقاً على هذا الخبر في أنّ «هذه الحكاية تحمل كلّ الملامح التي تدلّ على أنّها قد بنيت على أساس من أقصوصة شعبيّة منظومة فذلك السّبب الذي تورده القصّة تعليلاً لقبض عبد الرّحمان لضياع أرطياس وقولها إنّ هذا السّبب هو أنّ عبد الرّحمان نظر إلى قبته (قبة أرطياس) يوماً في بعض غزواته معه، وحولها من الهدايا غير قليل -إذا كانت الهدايا تتلقاه في كل محلّة من ضياعه - فنفس ذلك عليه فقبضت منه.»^[21]

كما نجد ابن القوطية يتفرد بغرائب تنحو هذا النحو كموقف عبد الرحمان بن معاوية من أرطيباس وقصة أرزاق بن ختيل صاحب وادي الحجارة مع موسى بن موسى وأمثال هذه الأساطير الشعبية فإنها في رأي ريبيرا شعر قصصي ملحمي - أيًا كانت لغته - صدرت عن شعبي أندلسي شديد التعلق بأبطاله... والذي يهمنا من ذلك كله هو بذرة الملاحم الشعرية الواضحة في التراث الأندلسي وكيف كان أدبنا العربي صاحب هذه البذرة التي انتقلت منه إلى غيره فأقامت بناء عالميا جديدا في دنيا الأدب الدولي، كما يجزم ريبيرا وتلاميذه الكثيرون.²²

إذا لقد استنتج ريبيرا من هذه النماذج أنه كان لأهل الأندلس شعر قصصي شعبي ولكنه ضاع ضياعا يكاد يكون تاما لسوء الحظ، ومن الممكن أن يكون هذا الشعر القصصي قد عاش لفترة يقول في ذلك: «وما دمننا قد أظهرنا اتصال أجيال العنصر الأوروبي في الأندلس بغريب بعد ذلك أن تكون هذه الأجيال هي الخيط الذي يصل طلائع الشعر القصصي الإسباني في القرن التاسع الميلادي بما ظهر منه فيما بعد في الآداب الأوروبية.»^[23]

فمثلا أرجوزة ابن عبد ربه يصف فيها ازدهام الفتن قبل تولية الناصر فيذكر كيف ضاقت الأرض بساكنيها وتخبط الناس في عشواء مدلهمة، وكل ذلك شعر ينحو منحى العاطفة فيثيرها كما يريد إذ يقول:

«هذا على حين طغى النفاق	واستفحل التكاث والمراق
وضاقت الأرض على ساكنها	وأذكت الحرب لظى نيرانها
ونحن في عشواء مدلهمة	وظلمة ما مثلها من ظلمة
تأخذها الصيحة كل يوم	فما تلذ مقلة بنوم
وقد نصلي العيد بالنواظر	مخافة من العود والتأثر
حتى أتانا الغوث من ضياء	طبق بين الأرض والسما
خليفة الله الذي اصطفاه	على جميع الخلق واجتباه.» ^[24]

ثم يتحدث عن انهزام قائد إفرنجي فيصف المعركة في دقة ثم يقف بخياله عند القائد المنهزم وقد قتل ونصب مصلوبا في مدينة مع نضر من معاونيه إذا امتطى في صلبه مطية قائمة لا تبرح جامدة لا ترمح... يقف مباشرة للشمس والرياح يندب نفسه ويرثي بلواه

ويحذر أصحابه من سوء مصيره، إذ ورد مورد الخزي ونصب الناس مثال الفشل والتهور،
والخذلان كل ذلك يسوقه ابن عبد ربه... في إبداع.²⁵

يقول:

«هو الذي قام مقام الضيغم وجمال في غراتة بالصيلم
برأس جالوت النفاق والحسد من جمع الخنزير فيه والأسد
فهاكاه مع صحبة في عدة مصالين عند باب بالسدة
قد امتطى مطية لا تبرح صائمة قائمة لا ترمح
مطية إن يعرهما انكسار يطلب النجار لا البيطار
كأنه من فوقها أسوار عيناه في كليهما مسمار
مباشر للشمس والرياح على جواد غير ذي جماح
يقول للخاطر بالطريق قول محب ناصح شفيق
هذا مقام خدام الشيطان ومن عصى خليفة الرحمن
فما رأينا واعظا لا ينطق أصدق منه في الذي لا يصدق.»^[26]

وهناك أرجوزة ملحمية أخرى للشاعر الأندلسي يحيى بن الحكم الملقب بالغزال وكان
شاعراً مطبوعاً يتشبه بأبي نؤاس في افتنانه ونزعتة إلى التجديد، ويقوم بالسفارة السياسية
بين الملوك العرب والروم...، وقد أشار المقري في نوح الطيب إلى هذه الأرجوزة، وذكر شيئاً
منها²⁷

لقد وردت إشارات قصصية داخل حرم النص الأندلسي وهي إشارات تعتمد في أغلب
الأحيان على الحكاية ولو بشكل بعيد لتعبّر عن رؤى خاصة يراها الشاعر وذلك مثلما نجد
عند ابن شهيد الأندلسي (ت 426هـ) الذي حاول أن ينقل لنا في شبه حكاية ما كان يفكر
فيه وهو في سجنه وهو يهّم بالهرب منه قائلاً:

«أرى أعيننا ترنو وإني كأنما تساور فيها جانبي أراقم
أدور فلا أعتام غير محارب وأسعى فلا ألقى امرأ لي يسالم
ويجلب لي فهمي ضرورياً وذي جحي فتى عربي تزدرية أعاجم.»^[28]

ونجد في وصف يحيى بن الحكم الغزال لأهوال بحر الشمال وهو يخاطب رفيقاً له اسمه يحيى أو هو يخاطب نفسه حواراً داخلياً أو ما يسمّى بالمونولوج، يقول:

«قال لي يحيى وصبر نابين موج كالجبال
وتولتت ريارياح من دب وورشمال
شقت القلعين وان بئت عُرى تلك الجبال
وتمطى ما لك الموات إيناعن حيال
فراين الموات رأي ال عين حال بعد حال
لم يكن للقوم فينا يارفيق رأس مال»^[29]

إن تداخل الروح القصصية وعناصرها في حرم النص الشعري العربي القديم يُظهر مدى العلاقة الثنائية بينهما (القصة-الشعر) ويمنح النص توهجاً وتنوعاً في أساليب الصياغة من لدن شاعر صاحب خبرة فنية في الصياغة وحسن الصناعة ويظل قارئ هذا النص متشوقاً لمعرفة نهاية القصيدة القصصية الشعرية مما يدفعه للمتابعة وإحداث الأثر النفسي والفكري لديه، مما يكسب القصيدة النجاح والقبول والخلود في نفوس متلقيها... فالشاعر الأندلسي وهو ينظم قصيدته قد وضع أمام ذاته أكثر من موضوع فيختار منها ما يتماشى مع إحساسه أو عاطفته أو فكره وهو اختيار لا يمت للعشوائية بصلة بقدر ما يعبر عن علاقة وطيدة بين الشاعر وما أبدعه...، وليثبت لنا هذا الاختيار محاولة هذا الشاعر عمل مزيج من الانفعال والحس الجماعي داخل قصيدته ليحاول إيصال خبرة عاطفية وعقلية وجمالية إلى القارئ وهو يحاول إثبات تفاعله مع الواقع والحياة التي يعيشها هو أو تعيشها قصيدته أو حتى بلاده إذا كانت الذات لديه تتوارى أمام النحن.³⁰

أما عن الموضوعات التي شاعت في القصيدة الأندلسية...، فلم تكن القصيدة الأندلسية بمنأى عن القصيدة العربية المشرقية في كل عصورها الأدبية فإننا ومن خلال النظر في القصيدة الأندلسية نجدها قد حوت موضوعات عدة بين دينية وتاريخية ومكانية وقصصية واجتماعية وهي موضوعات قد ظهرت في ثنايا القصائد المدحية أو الغزلية أو الجهادية أو الزهدية أو الحربية، وكما ظهرت في الشعر الوعظي وشعر النصح والحكمة ظهر بعضها في شعر المواقف كموقف الشعراء من العناصر الأخرى غير العربية كاليهود والنصارى والبربر.³¹

ومن حسن حظ الأندلس أنها شهدت مع أخريات القرن الثاني الهجري ظهور شاعرهو يحيى بن الحكم الغزال (150هـ-250هـ) نظم في شعر النقد الاجتماعي والشعر القصصي، عرف بصفة الحكيم الناصح والسياسي المحنك يقول في فقهاء عصره إذ رأهم وقد تضخمت ثرواتهم:

«لست تلقى الفقيه إلا غنياً ليت شعري من أين يستغنونا
تقطع البر والبحار طلاب الرزق والقوم ها هنا قاعدونا»^[32].

وقد خلّف الغزال شعراً في الملكة الأوروبية لا يكاد يوجد له نظير في الشعر العربي مثل هذه الأبيات:

«كلّفت يا قلبي هوى متعباً غالبت منه الضيغم الأغلبا
أني تعلقت مجوسية تآبى لشمس الحسن أن تغربا
أقصى بلاد الله في حيث لا يلقى إليها ذاهب مذهبا
يانود يارود الشباب التي تطلع من أزرارها الكوكبا
بأبي الشخص الذي لأرى أحلى على قلبي ولا أعذبا
إن قلت يوماً إن عيني رأيت مشبهة لم أعهد أن أكذبا
قالت: أرى فوديه قد نوراً دعابة توجب أن أدعبا
قلت له: ما باله إنّه قد ينتج المهر كذا أشهبها
فاستضحكت عجباً القولي لها وإنما قلت لكي تعجبا.»^[33]

في هذه المقطوعات يتبدى فن الغزال وقدرته على أن يرسم ببساطة المواقف ويحدّد لها الشخصيات ويجعلها تنطق بما يلائم الموقف ويصنع في عذوية عجيبة تراجيديا مكتملة الأبعاد ولسنا نعي أنّ الشعر القصصي لم يكن معروفاً قبله ولكن ما نقصده أنّه لم يكن بكلّ هذه الحيوية والتركيز والانسجام بين المواقف والصّور والجمال والإيقاع.

1/2- أنواع الشعر القصصي الأندلسي: لقد تنوعت أنواع الشعر القصصي بتنوع

الموضوعات، ونذكر منها:

-القصص التاريخية: لم ينل اهتمام الشعراء موضوعات القصص الشعرية مثل ما ناله التاريخ الذي وجدوا فيه مادّة غزيرة للتعبير فاستقوا منه الأحداث الهامة وضمّوا قسماً منها تاريخ العهود السابقة...، كما أبرزوا فيها الجانب الخلفي فعرضوا مآثر العرب

ومناقبهم والجانب البطولي، فنسجوا من بعض الشخصيات البارزة قصصاً شعريّة ناجحة ولو تصفحنا أوراق التّاريخ لرأيناه متنوع المصادر فمنه ما أخذ من القصص القرآنيّة ومنه ما استقيت موضوعاته من تاريخ الأدب العربي.³⁴

ولقد اهتمت القصيدة الأندلسية بالتّاريخ وما يتعلّق به...، ففي مطلع الحياة الأدبيّة في الأندلس حوت إشارات قصصيّة تاريخيّة تظهر الرّهو والانتصارات، وفي القرن الخامس الهجري حوت إشارات قصصيّة تاريخيّة أشارت إلى الفتن الحاصلة في الأندلس كالفتنة القرطبيّة وتدمير أجزاء من البلاد وهي في أواخر هذا القرن وحديث عن واقع آخر تغيير في الأندلس عندما فقد الرّمز الوطني ابن عبّاد ومن ثمّ اقتحام بلاد الشّام من قبل المرابطين... ثمّ هي في القرون الأخيرة تمثّل التّرخ الأخير حتّى انتهت البلاد واستسلمت للنّصارى.³⁵

قال ابن شهيد الأندلسي في قصيدة قالها إثر الفتنة القرطبيّة وهو من اکتوى بنارها، قال مسجلاً سالف الأيام لهذه المدينة المهمّة بعد تدميرها:

«أسفي على دارهدت ربوعها وطلبأوها فنائها تتبختر
أيام كانت عين كل كرامة من كلّ ناحيّة إليها تنظر
أيام كان الأمر فيها واحداً لأميرها وأمير من يتأمر
أيام كانت كف كلّ سلامة تسمو إليها السّلام وتبدر»^[36].

وعن قرطبة وقصة تدميرها وتحولها إلى أطلال قال في القصيدة نفسها:

«ما في الظّلول من الأحبة مخبر فمن الذي عن حالها نستخبر
لا تسالّن سوى الفراق فإنّه ينبيك عنهم: أنجدوا أم أغوروا
جار الرّمان عليهم ففترقوا في كلّ ناحيّة وياد لأكثر
جرت الخطوب على محلّ ديارهم وعلّهم فتغـيرت وتغـيروا
فلمثل قرطبة يقلّ بكاء من يبكي بعين دمعها متفجّر»^[37].

ومن المشاهد القصصيّة المؤلمة ما سجّله ابن اللبّانة الدّاني (ت 507هـ) في قصيدة طويلة تصوّر قصة رحيل المعتمد بن عبّاد (ت 488هـ) ومن معه إلى المغرب عندما قبض عليهم المرابطون قائلاً:

«نسيت إلا غداة النهركونهم والناس قد ملأوا العبرين واعتبروا حظ القناع فلم تستر مخدرة تفرقوا جيرة من بعدما ما نشأوا حان الوداع فضجت كل صارخة سارت سفائنهم والنوح يصحبها كم سال في الماء من دمع وكم حملت في المنشآت كأموات بالأحادي من لؤلؤ طافيات فوق أزياد ومزقت أوجهه تمزيق أبرد أهلاً بأهل وأولاداً بأولاد وصارخ من مفداة وممن فاد كأنها إبل يحدوبها الحادي تلك القطائع من قطعات أكباد»^[38].

وقص علينا ابن عبدون الأندلسي (ت 337هـ) في ثنانيا قصيدته التي حكى فيها واقع الأندلس بعد دخول المرابطين ومقتل ابن الأفطس وولديه، قال متسانلاً:

«فبالليالي أقوال الله عثرتنا من الليالي وغانتها يد الغير في كل حين لها في كل جارحة تسر بالشيء لكن كي تغريه كم دولة وليت بالنصر خدمتها

من الليالي وغانتها يد الغير من اجراح وإن زاغت عن النظر. كالأيم ثار إلى الجاني من الزهر لم تبق منها وصل ذكراك من خبر»^[39]

ثم جرت الحكاية المعتمدة على طرح التساؤل إلى التاريخ لعله يسلي نفسه قائلاً:

«هوت بداراً وفلت غرب قاتلة وكان غضبا على الأملاك ذا أثر واسترجعت من بني ساسان ما وهبت وألحقت أختها طمساً وعاد على عاد وجرحهم منها ناقص المرير»^[40]

وقد تجتمع الحكاية مع الإشارة التاريخية بأسلوب قصصي شائق مثلما نجد عند

الألبيري (ت 460هـ) كما في قوله:

«ألا فل لصنهاجة أجمعين بدور الندي وأسد العرين لقد زل سيدكم زللة تقر بها أعين الشامتين تخير كاتبه كافرًا وتاهوا وكانوا من الأردلين فعز إليه ود به وانتخوا ونالوا منهاهم وجازوا المدى فحان الهلاك وما يشعرون»^[41]

-قصص شخصية ذاتية: اعتمد ابن شهيد الأندلسي على القص الحكائي والخيط

السردى المتشابك حينما حدثنا عما فكّر فيه من الفرار والهرب من سجنه وهو يهّم بالهرب فقال قاصًا لنا ذلك شعرًا:

«سَلامٌ عَلَـيْكُمْ لَا تَحِيَّةَ شَـاكرَ وَلكِن شَجِي تَنسَدُ مِنْهُ الحَلَـقِمُ
وَمَا قَرَعَت سِيِّي عَلَـيْكُمْ نَدَامَةً وَأَوْشَكَ عَدَاً أَنْ يُقْرَعَ السَّنُّ نَادِمُ
عَلَـيْكُمْ بِدَارِي فَأَهْدِمُوهَا دَعَائِمًا فَفِي الأَرْضِ بِنَاءِون لِي ودَعَائِمِ
لئن أَخْرَجْتَنِي عَنكُمْ شَرَّ عَصَبَةٍ فَفِي الأَرْضِ إِخْوَانٌ عَلَيَّ أَكارِمُ.»^[42]

وإذا كان هناك من يهتم بأمور العامة من الناس فيحولها إلى شبه حكاية علة ينبه إليها مثلما وجدنا عند الألبيري، فإن هناك من يهتم بأموره الخاصة فيحولها إلى حكاية أو شبهها علة يلفت انتباه الآخرين لوضعه وما هو فيه، وذلك «مثل الجزر السرقسطي (ت606هـ) الذي فضل مهنته على أي مهنة أخرى، قال ذلك يرد على من عابه في مهنته وهذه دعوته إلى حضور الندوات ومجالسة الأدباء وقول الشعر حاكياً لنا مع هذه المهنة:

تَعِيْبُ عَلَـي مَـألُوفِ القَصَابَةِ وَمَنْ لَم يَدْرِ قَدْرَ الشَّيْءِ عَابَهُ
وَلَوْ أَحْكَمْتَ مِنْهَا بَعْضَ فَنِّ مَا اسْتُئِدِلْتُ مِنْهَا بِالْحِجَابَةِ
لَعَمْرُكَ لَو نَظَرْتُ إِلَي فِيهَا وَحَوْلي مِنْ بَنِي كَلْبِ غَضَّابَةِ
لَهَالِك مَـأرَأَيْتُ وَقُلْتُ: هَـذَا هَزِيْرُ صَـبْرِ الأَوْصَامِ غَابَةِ
قَد شَهَدْتُ لَنَا كَلْبُ وَهَرُ بِأَنَّ المَجْدَ قَد حَزِنَا لِبابِهِ
إِذَا مَا نَحْنُ نَازِلُنَا قَبِيْلًا رَأَيْتَ المَوْتَ قَد أَمْضَى جَرَابَهُ
فَتَكُنْ فِي بَنِي العَنزِي قُنْغَا أَقْرَ الدَّعْرِ فَيَهْمِ والمَهَابَةِ
أَبَدْنَا شَـيْبَهُمْ وَمَتَى ظَفَرْنَا بَعَزَّ شَبِّ، لَم نَرَحِم شَبَابَهُ
نَرِيْقُ دَمًا وَلَا حَرَجَ عَلَيْنَا وَمَنْ نَقْتُلُهُ لَأُخَشِي عَقَابَهُ
وَيَبْرُزُ وَاحِدٌ مِنْ الأَلْفِ فَيُفْنِيهِمْ وَتِلْكَ مِنَ العَرَابَةِ»^[43]

-القصص الاجتماعية: إن الحديث عن هذا النوع من الأَقاصيص يرتبط بما يفسّر معنى الحياة كلّها بما فيها الفقر واليتم والحرمان...، وإمّا في مجال الانحراف الخلقي أو أقاصيص من وحي الحرب، وإمّا في قضايا الزواج أو في مجال المثل الخلقي أو تمجيد الأم وتفسير معنى الحياة وأقاصيص عن الرّهبة وعن الحياة والموت وتبدو على هذه القصص نزعة إنسانية واضحة أو لمحات إنسانية رائعة، ويقطع بعض الشعراء أحداث القصة أحياناً لإقحام المواعظ والنصائح.⁴⁴

-القصص الدينية: لقد قصّ ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) حالة الإنسان مع حياته في شكل تساؤل يعتمد على حكاية بعيدة فقال:

«هَلِ الدَّهْرُ إِلَّا مَا عَرَفْنَا وَأَدْرَكْنَا فجانعه تبقّى ولذاته تفضى
إذا أمكنت منه مسرة ساعة تولت كمرّ الطيف واستخلفت حزناً
إلى تبعاتٍ في المعاد وموقف نود لديه أنّنا لم نكن كُنّا
حصّلتنا على همّ وإثمٍ وحسرة وفات الذي كُنّا نلذّبه عنّا
حنينٌ لما وليّ وشغلٌ لما أتى وغمٌّ لما يُرعى بعيشك لأنّها
كانَ الذي كُنّا نسرُّ بكونه إذا حقّقه النفسُ لفظٌ بلا معنى»^[45]

وقدّم ابن شهيد الأندلسي لوحة قصصية لحالة القسيسين في الأندلس وحرية ممارسة طقوسهم قائلاً:

«والقسُّ مما شاء طُولُ مقامنا يذعُو يعُودُ حَوْلَنَا بزبوره
وتَرنم الناقوس عند صلاتهم ففتحت من عيني لرجع هديره
بتناول الظرفاء فيه وشُربهم لسلافه والأكل من خنيزره»^[46]

-القصص الوعظية والتعليمية: وهي التي تجري على لسان الإنسان وحده أو على لسان الإنسان والحيوان أو على لسان الحيوان فقط، وترمز إلى شخصية من الشخصيات الإنسانية والهدف من هذه الحكايات في الغالب هدف اجتماعي... غير أنّ البعض منها لم يقتصر على ذلك فحسب بل كان ذا مغزى سياسي أو إنساني ويستنبط من حقيقة هذه القصة أنّها باعتبارها وعظاً وتعليماً للبشر، غير أنّ الشعراء يحرصون دائماً على توفير التشابه

الكبيرين الشخصيات الخيالية التي تستخدم رمزاً وبين الشخصيات الحقيقية التي تمثل المرموز إليهم في الحكاية، وتعتمد معظم هذه الحكايات على الحوار أكثر من اعتمادها على العرض أو التعقيد والحل.⁴⁷

-القصص الجغرافية الطبيعية: قص ابن خفاجة (ت533هـ) قصة جبل وصموده

أمام عوامل الطقس بخاصة وعوامل التعرية حوله بعامّة وقال عنه:

«وَأَزَعَن طَمَاحِ الذُّؤَابَةِ بِأَذْخٍ يُطَاوِلُ أَعْنَانَ السَّمَاءِ بِغَارِبِ
يَسُدُّ مَهَبَ الرِّيحِ عَنِ كُلِّ وَجْهَةٍ وَيَزْحَمُ لِيَلًا، شَهَبَهُ بِالنَّكَابِ
وقور على ظهر الفلاة كأنه طول الليالي مكر في العواقب
يلوث عانيه الغيم سود غمام بهامن وميض البرق حمر ذوائب
أصخت إليه وهو آخرس صامت فحدتني ليل السرى بالعجائب
وقال: ألا كم كنت ملجأ قاتل وموطن أوأه تبتل تائب
وكم مررتي من مذبح ومؤوب وقال بظالي من مطي وراكب
ولأطم من نكب الرياح معاطفي وزاحم من خضر البحار عواربي
فما كان إلا أن طوتهم يد الردى وطارت بهم ريح النوى والنواب
فما خفق أكي غير جفة أضلع ولأنوح ورفي غير صرحة نادب
وما غيى السلوان دمعي وإنما نرفت دموعي في فراق الصواحب
فحتي متى أبقي ويظعن صاجب أودع منه راجلاً غير آيب؟
وحتي متى أزعى الكواكب ساهراً فمن طالع أخرى الليالي وغارب؟
فرحماك يامولاي دعوة ضارع يمد إلى نعمالك راحة راغب^[48]»

-القصص العاطفية والوجدانية: إن العاطفة والوجدان هما عنصران هامان في

الحياة البشرية، يشتملان على ما يشجع نفس الإنسان على اتخاذ أسلوب لنقل الحب الإنساني الذي يتدفق من الأحاسيس المرهفة ولا بد من تقديمه إلى الآخرين... وجدير بالذكر أن القصة الناجحة تقدر من الناحية الفنية بمقدار توفيقها في تصوير جوانب الحياة الإنسانية وبمقدار اهتمامها بعنصر صدق الشعور، ولعل من أعمق العواطف الإنسانية وأكثرها شمولاً وتأثيراً في سير الحياة البشرية عاطفة الحب التي طالما تغنى بها الشعراء

والأدباء وعندما تتسم هذه العاطفة بالصدق والإخلاص والوفاء فإنها تصقل الوجدان وتسمو بالأخلاق وترفق القلوب.⁴⁹

-القصص الأسطورية: أشار الشاعر الأندلسي إلى قصة أسطورة عربيّة مشرقية قديمة داخل القصيدة الأندلسية لتتوافق مع رؤاه الفكرية والعاطفية أو لأجل لفت الأنظار إليها لأهميتها وقال أبو الحسن بن علي (ت 604هـ):

أَصْبَحْتَ ظَلَعَ الشَّقَائِقِ نَهْبًا لَجْنَاةَ الوَوْرِ بِكُلِّ طَرِيقِ
لَوُاعِيَدِ النِّعْمَانِ حَيًّا لِرَاعِي غَيْرَ وَأَنَّ لَهَا مَضَاعَ الحُقُوقِ.

والشاعر في البيت الثاني أشار إلى قصة الأسطورة العربية المشرقية القديمة ومفادها أن النعمان بن المنذر جاء إلى موضع، وقد أتم نبتة من أصفر وأحمر وإذا ما فيه من الشقائق ما راقه، فلم ير مثله فقال: ما أحسن هذه الشقائق أحموها، وكان أول من حماها فسُميت شقائق النعمان.⁵⁰

وأشاروا إلى أسطورة الجمال الخارق المستمدة من جمال سيدنا يوسف عليه السلام:

«انظر إلى النوار في أعصانه يحكي النجوم إذا تبدت في الحلك
حيًا أمير المؤمنين وقال: قد عميت بصيرة من بعيرك مثلك
يا يوسفًا حرت الجمال بأسره فمحاسن الأيتام توجي هيت لك
أنت الذي صغرت به أوصافه فيقال فيه: ذامليك وذاملك.»^[51]

2/ التداخل السردى داخل حرم النص الشعري -قراءة في قصيدة المعتمد بن

عباد:

1/2-عناصر السرد: إن العناصر السردية استقرت منذ سالف الزمان بوصفها مكونات قصصية جازت مرحلة الخلاف، وقد كانت موزعة بين أنواع نثرية مختلفة فالزمان والمكان والحدث والحوار والسرد وغير ذلك هي ما نقصده بقولنا عناصر قصصية أو سردية.

أ-الحدث: فالحدث محور التفاعلات المتقدمة بين الشخوص والأشياء والعالم، يقول الناقد "تيزيه" في تعريفه للحدث: أنه في جوهره منفذ لموقف معين...، أو بصورة أكثر دقة هو المرور من موقف إلى آخر.⁵² بينما نجد في معجم المصطلح السردى بأنه «سلسلة من

الوقائع المتصلة تتسم بالوحدة والدلالة وتتلاحق من خلال بداية ونهاية نظام نسقي من الأفعال.» [53]

فهو يمثل «الرّكيزة الأساسية للعناصر السردية الأخرى في الخطاب الأدبي والكاتب لا يُعنى بواقعية الحدث فهو لدى الروائي ليس حدثاً واقعياً تماماً طبق الأصل، حتى وإن انطلق من الواقع باعتباره مرجعية الأمر الذي ينشأ عنه ظهور عدد من التقنيات السردية المختلفة كالارتداد والمونولوج الداخلي والمشهد الحوارى والتّخلّص والوصف أمّا في الشّعر فإنّ القصيدة تشكّل أحداثها وتكون أحداث الواقع في الخلفية تُلقى بظلالها عن طريق الإيحاء والإشارة فالذي ينشغل به الشّاعر فلسفة الحدث وليس في حد ذاته، لذا الحدث الشّعري تخلقه اللغة وأحياناً تصل إلى الأسطورة، فهو يُمتزج بالواقع وينفصل عنه في آن يتشكل عبر علاقة خاصّة بينه وبين الشّخصيّة من ناحية وبينه وبين الرّاوي من ناحية أخرى، فالأحداث في السرد غير منفصلة عن شخصيتها بينما في الشّعر الحدث يتملّ إطار الحياة الشّخصيّة» (54)

ب - المكان: يلعب المكان دوراً هاماً في بناء القصة وفي تركيبها،... كما يعدّ الإطار الذي تنطلق منه الأحداث، وتسير فيه الشّخصيات...، بل يتجاوز كونه مجرد إطار لها أحياناً ليصبح عنصراً حياً فعّالاً في هذه الأحداث وهذه الشّخصيات ومشحوناً بدلالات اكتسبها من خلال علاقته بالإنسان.⁵⁵ فهو يشكّل مكوّناً أساسياً من مكوّنات الحكاية والسرد القصصي...، ومن قراءة متأنية للنص نجد المكان العام والمكان الخاص، أو ما يسمّى بالمكان المركزي الذي يشتمل على كل الأحداث والأمكنة الفرعية التي تقدّم وظيفة مساندة للمكان المركزي،... فالمكان غالباً ما يرتبط بالزّمن ويسمّى الفضاء الذي يحتضن الأحداث والشّخص و ما يمكن أن يسند الفاعلية السردية.⁵⁶

فالفاعل القصصي يحدث في مكان أو موضع، وقد يُعرّف الموضع تعريفاً غامضاً أو يشار إليه...، وفي القصص الواقعي والكتابة الطّبيعية حيث توصف البيئة بأنّها قوة فعّالة مؤثّرة في حياة الشّخص، قد يكون وصف الموضع مسهباً في تفصيله لكن يمنح القارئ الإحساس بصدق الواقع أو يصور موقعاً في حقيقة أمره مشارك في الفصل القصصي، كما أنّه يزيد في تقديم فحوى القصة إمّا بأن يهبّئ الجو المناسب أو يعكس العلائق في الفعل القصصي أو الحكمة عكساً رمزياً.⁵⁷ فللبينة المكانية دورها في تطوّر الأحداث والحبكة القصصية وفي حياة الأبطال وصراعهم على القوى المختلفة لهذه البيئة... التي تملئها

عليهم وتلعب البيئة دوراً هاماً في بعض القصص تتفاوت بتفاوت نظرة القاص واهتمامه ويدلّ ضمن المكان بمظاهر الطبيعة وصوره الماديّة المختلفة أو بمجموعة هذه الأشياء مضافاً إليها القيم المعنويّة للمجتمع.⁵⁸

ج / الزّمن: إنّ للزمن في بناء القصة دوراً يشبه ذلك الذي يلعبه اللون في اللوحة الزّيتيّة فهو يعطي للحدث صبغة خاصّة تشير للحين الذي وقع فيه،... وكذا تضيء على الجو العام له ظلالاً توجي بأبعاد دلاليّة تسمح بها حدود التّأويل⁵⁹ فالزّمن في توظيفاته في النّصوص يأتي مصاحباً للدلالة المكانيّة، كما... لا يوجد زمان دون مكان أو العكس بالمفهوم الفلسفي، ومن هنا درج الفلاسفة على تسميته الفضاء الضّام للأشياء، ولهذا تنبع أهميّة المسألة الزّمنيّة من تلازمها توظيفاً مع عنصر المكان والمستوعبة في الأدب استيعاباً فنياً فالزّمان والمكان يمثلان العامل الأساسيّ في تحديد سياق الآثار الأدبيّة من حيث اشتمالها معنى معيّن.⁶⁰

كما أنّهما يمثلان الصّورة التي ندرك فيها العلاقة بين الأشياء، من حيث هي متعاقبة أو متأنّيّة...، ولهذا يفترض النّظر إلى الأزمنة الموجودة في النّص الشعري خاصّة الرّويّة المتأنّيّة لاستكناه فاعليّة الزّمن وأثره في النّص ولا سيما وأنّنا في القصيدة الشعريّة المتعاقبة مع القص نقع على أزمنة متعدّدة ولها فضاءات متحرّكة فالمتلقّي لمثل هذه النّصوص يعيش في... فضاءات وأزمنة واقعيّة تقريبا وتخييليّة في آن واحد، فهناك زمن داخلي داخل النّص والذي تدور عليه القصة والحكاية وهو زمن عام فيه أزمنة جزئيّة، وهناك أزمنة خارجيّة لها مساس بالواقع البعيد زمن الحكاية والقصة ومتعالقاتها من المعاني والدّلالة.⁶¹

د / الشّخصيّة: إنّ موضوع كل قصة هو على العموم العلائق البشريّة المتغيّرة... فالشّخص هو تمثيل أو تصوير لأشخاص من بني الإنسان وهي في الغالب أكثر عناصر القصة أهميّة وحتى وإن كانت تلك الشّخص من الحيوان فهي تكاد تمثّل أو تصوّر دائماً أناساً أو تعوض سمات بشريّة...، وطرق التّشخيص قد تصنّف في عمومها على أنّها تفسيريّة أو دراميّة فالطريقة التّفسيريّة للتّشخيص تخبرنا عن الشّخص فهو يوصف أو يُجرى الحديث عنه إمّا من قبل المؤلّف أو شخصيّة أخرى أمّا التّشخيص الدرامي يرينا الشّخص في أثناء تحرّكه، فمن سلوكه وكلامه وأفكاره المسجّلة نصل إلى استنتاجات فيما يتّصل بشخصيته وأهوائه وعلائقه بالشّخص الأخرى.⁶²

وثمة تمييز آخر بين الشخوص السطحية (أو المصوّرة تصويرا بسيطا) والشخوص الممتلئة (المعقدة) فالفرق في المعالجة لا ينطوي في التفصيل المتوافر في صورة الشخصية فحسب... بل يتناول أيضا المعنى الذي لدينا عن فردية الشخصية في تطرفها وتفرداها، وقد نَمِيز... أيضا بين الشخوص الجامدة والنامية، فالشخصية الجامدة تبقى في جوهرها غير متغيرة خلال القصة، فليس من المحتمل أن ترتبط ارتباطا مباشرا بتغييرات العلاقات البشرية التي هي في صميم القصة وقد تقوم بدور مؤازر في الفعل القصصي، ففي صميم الفعل القصصي يوجد عادة شخص متطور فهو الذي يتغير في شخصيته (Personality) أو ينمو إلى مستوى من إدراك بالحياة جديد.⁶³

كما أنّ الشخصية لا تقتصر على البشر فقط وإنما يتعداه ليشمل كل ما يؤدي فعلا أو يمارس تأثيرا أو يتمتع بحضور قوي تتجاوز أصدائه حدود حجمه، فالمكان يمكن أن يكون شخصية أو بطلا في إحدى القصص... فالشخصية هي صاحبة الفعل والدافعة إلى الحدث وهي مصدر المشاعر... والكاتب يصف الشخصية إما بشكل مباشر؛ أي من منظوره هو فيحلل عواطفها وأفكارها ويستعرض ملامحها الخارجية والداخلية أو بشكل غير مباشر إذ يمنح لها الفرصة بالحوار أو المونولوج لتعبر عن نفسها وتفصح عن مكنوناتها من أحاديثها مع نفسها أو مع الآخرين وبمقدار ما يوفق الكاتب إلى خلق شخصياته ورسم ملامحها وجعلها كثيفة حيّة وقوية الحضور تمشي على صفحات قصته كما تمشي على سطح الأرض وتخلق الأحداث وتتفاعل معها تفاعلا طبيعيا صادقا... يُكوّن نجاح القصة وقدرتها على التأثير ولفظ الانتباه.⁶⁴

ه- الصراع: هو من العناصر الضرورية التي تسهم في دفع الحدث... بحيث في بدء سياق الفعل القصصي توجد حالة من التوازن بين الأطراف المتصارعة، ثم تكسر استقرار الموقف الاستهلاكي حادثة مثيرة وتبدأ الصراع، ويشتد الصراع من خلال طور من أطوار الفعل القصصي المتصاعد... إلى أن تأتي بما يسمّى بالذروة وهي حادثة حاسمة تُعرف بالأزمة وتقود خاتمة النضال لمصلحة الشخصية الرئيسية أو عليه، وتقود مرحلة قصيرة من خاتمة الفعل التي تتضاءل فيها شدة الصراع إلى الحل أو النهاية وفي الخاتمة يعاد التوازن ولكن تتغير دائما علائق القوى المتصارعة.⁶⁵

و- البناء: هو الشكل أو المعمار الفني الذي يميز هندسة عن أخرى...، فلكل كيان شكل يدلّ عليه هو المعمار الفني لتكوينه الجسماني...، ودراسة هذا الشكل تسمّى البناء، وهذا

الشّكل هو القالب الذي يختاره الأديب أو يختاره الموضوع... والقصة بشكل خاص، تشبه في حركتها ونموها حركة القطار وذلك من خلال حركتها المتنامية...، فلكلّ كيان بدايةً ووسط ونهايةً، فالأعمال الفنيّة تتوجّه بخطابها إلى عقل الإنسان ووجدانه وتحرص دائماً على تطوير خبراتها الفكرية والجمالية لكي تلائم الإنسان الجديد والعصر الجديد والتّقنيات التي لا تفتأ تستحدث في كل عهد، وهذا هو شأنه في بناء القصة.⁶⁶

ز- اللّغة: اللّغة هي الوسيلة الوحيدة التي يعبر بها الأدب عن نفسه...، فانتخاب المؤلّف للألفاظ وجهوريّة صيغة الجملة أو انخفاضها وما يؤمن به أسلوبه هذه كلّها عناصر اللّغة التي تُعين على صوغ أهميّة القصة...، كما أنّ اللّغة كذلك أداة التّصوير في القصة كون الصّورة المتخيّلة هي نتاج الاستجابات الذهنيّة من خلال اللّغة، كتلك الاستجابات التي تخلقها إثارة أعضاء الحواس، فأكثر الصّور المتخيّلة هي تشير إلى صورة ذهنيّة بتسميّة أشياء مرئيّة أو وصفها أو الإشارة إليها.⁶⁷

غير أنّ «اللّغة في القصة لا تنهض فقط بعبء التّعبير والتّصوير ولكنّها ذات دور بالغ ودقيق في إضفاء الحرارة والحيويّة على النّص الأدبي، كما أنّها تلقي بظلالها وتأثيرها على بقيّة العناصر، فالبناء أساسه لغوي والتّصوير المكثّف للشخصيّة والحدث يتّكئ على اللّغة فضلاً عن قدرة اللّغة والدّراميّة في القصة القصيرة تولّد لها اللّغة الموحية والمرهفة على صياغة وتشكيل الأساليب الفنيّة من حوار وسرد ومونولوج داخلي وغيرها.»^[68]

ح / الأسلوب: إنّ اللّغة مجموعة شحنات معزولة والأسلوب هو إدخال بعضها في تفاعل مع البعض الآخر، كما في مخبر كيميائي... ومن هذا التّفاعل وتقاطع الدّوال بالمدلولات ومن مجموع علائق بعضها ببعض يتكون البيئّة النوعيّة للنص.⁶⁹ فالأسلوب من هذا المنظور هو حصيلة تفاعل كل هذه العلائق مجتمعة وليس ملكاً عينياً لجزء من أجزائها... والمبدع هو الذي ينشئ هذه العلائق بين الأجزاء المكوّنة للنص الأدبي، وهو الذي يؤلّف بينها ويشيع النّظام بين مفاصلها تبعاً لنظام آخر معنوي انتظم وتألّق في نفسه.⁷⁰

أمّا فيما يخصّ الوسائل فنحصى كلاً من الحوار والسّرد، أمّا الحوار: فهو «المحادثة التي تدور بين شخصيّة أو أكثر وهو أحد أهمّ التّقنيات الفنيّة المشاركة في البيئّة القصصيّة لأنّه أوّلاً نافذة بليغة وحرارة يطلّ منها الصّدق وينفذ إلى حنايا القصة وثانياً، هو وسيلة فنيّة لتقديم الشّخصيات والأحداث والتّعريف بها من داخلها لا من خارجها بلسانها وليس بلسان الرّاي أو المؤلّف، وإن من طبيعة الحوار هو إضفاء الحيويّة على النّص وغمره

بالدفع الذي تفرجه الروح البشرية وبالإمكان أن تثير فينا عبارة حوارية واحدة مالا تستطيع أن تثيره فينا صفحة كاملة من السرد» [71]

فعلى الرغم من أن الحوار يعدّ تقنية مسرحية، فإنّ الفنون الأخرى مثل الشعر والرواية قد اتخذته وسيلة تعبيرية خصوصاً الشعر، فالشاعر القديم كان يتعامل مع الحوار من خلال أدوات: قالت وقلت عبر الرواية وبهذا يبتعد عن التجسيم الدرامي بمقدار ما يقترب من السرد القصصي...، فالحوار في الشعر لا يستخدم الصوغ الحوارية الطبيعي للخطاب بكيفية أدبية لأنّ الخطاب الشعري لا يكفي ذاته بذاته ولا يفترض وجود ملفوظات الآخرين خارج حدوده، فالأسلوب الشعري مجرد من كل تأثير متبادل مع خطاب الآخرين ومن كل نظرة نحو خطاب يصدر عن آخر، كما أنّ في الشعر يتحقق الوعي الأدبي تحقّقاً كاملاً داخل لغته ويكون محايتها لها بكليته ويعبر عن نفسه من خلالها مباشرة وتلقائياً بدون قيود ولا مسافات.⁷²

في حين أن السرد هو الوصف أو التصوير وعماده التراكيب اللغوية والوصف... يساعد الحدث على التطور... ولكنه ينهض بدوره الأساسي في التصوير والتعبير ونقل الحدث والمشارع إلى المتلقّي...، غير أنه يتعيّن عليه أن يتّسم بالحيوية والديناميكية ولا يكون سرداً ميتاً أو بارداً، كما أن احتواءه على المفارقة المقبولة والمنطقية وعلى السخرية والأبعاد الإنسانية كفيل بإشاعة الحرارة في النصّ فمن الواجب أن يعبر عن البيئة التي يصورها.⁷³

2/2- عناصر السرد المتداخلة في قصيدة المعتمد بن عباد: قالها حين هوجمت

إشبيلية، فخرج مدافعاً عن نفسه وأهله وكان قد أشار عليه وزراؤه بالخضوع والاستعفاف في 13 بيتاً:

وَتَنبَّهَ الْقَلْبُ الصَّـدِيعُ	لَمَّا تَمَاسَّ كَتَبِ الدَّمُوعُ
يَسْتَامُهَا الْخَطْبُ الْفَظِيعُ	وَتَنَّاكَرَتْ هَمَّامِي لَمَّا
فَلْيَبْدُ مِنْكَ لَهُمْ خُضُوعُ	قَالُوا: الْخُضُوعُ سِيَاسَةٌ
عَ عَلَى قَمِي السَّمِّ النَّقِيعُ	وَالذِّمْنُ مِنْ طَعْمِ الْخُضُوعِ
مُلْكِي وَتَسَلَّمْنِي الْجُمُوعُ	إِنْ يَسْلُبُ الْقَوْمُ الْعُدَا
لَمْ تَسَلِّمِ الْقَلْبَ الصَّلُوعُ	الْقَلْبُ بَيْنَ ضُلُوعِهِ
عَ أَيَسْلُبُ الشَّرْفَ الزَّفِيعُ	لَمْ أَسْتَلْبْ شَرْفَ الطَّبَا
أَلَا مَحْضُنِّي الدَّرُوعُ	قَدْ رُمْتُ يَوْمَ زَالِهِمُ

وَبَرَزْتُ لَيْسَ سِوَى الْقَمِيصِ — صِ عَنِ الْحَشِاشِءِ دَفْوَعُ
 وَبَدَلْتُ نَفْسِي كَيْ تَسِيْلُ — لَ إِذَا يَسِيْلُ بِهَا النَّجِيْعُ
 أَجَلِي تَأَخَّرَ لَمْ يَكُنْ بِهَ — وَآيَ ذُنِّي وَالْخَضْوَعُ
 مَا سَرْتُ قَطُّ إِلَى الْقِتَالِ لَ وَكَانَ مِنْ أَمَلِي الرَّجْوَعُ
 شِيْمَ الْأَلَى أَنَا مِنْهُمْ — وَالْأَصْلُ تَتَّبَعَهُ الْفُرْعُ^[74]

1- الحدث: لا تدور أحداث القصيدة حول سقوط اشبيلية ووصف ما حصل بها ولكن حول حدث مهم دفع الشاعر إلى نظم قصيدته، فعندما هوجمت اشبيلية خرج المعتمد بن عباد مدافعا عن نفسه وأهله، وكان قد أشار عليه وزراؤه بالخضوع والاستعطاف، ولهذا رد المعتمد بهذه القصيدة ساردا حسرة ناتجة عما ألم به، وفي الوقت نفسه يأبى الخضوع والاستسلام مفضلا طعم السم عن طعم الدل والخضوع للعدو في مشهد امتزجت فيه مشاعر الأسى والانكسار مع روح الأنفة والإباء، فهو من جهة عاجز عن تغيير الحاصل وهو سقوط اشبيلية، ومن جهة أخرى يفضل الموت على الدل والخضوع.

2- السرد: رغم أن سياق القصيدة وهو سقوط مدينة اشبيلية إلا أن الشاعر لم يسرد وقائع السقوط أو ما دار بينهم وبين جيوش العدو، بل راح يسرد ما طلب منه وزراؤه وردة فعله، كما قدم لنا جوا من المعركة ساردا فيه دفاعه عن نفسه وأهله وبذله النفس واختياره الموت على الخضوع، والملاحظ على عنصر السرد في هذه الأبيات هو أن الخيط السردى لم يظهر واضح المعالم كون جو القصيدة جاء مشحونا بعواطف الأسى والحزن التي اختلجت نفسية الشاعر، كيف لا وهو يرى مدينته تسقط في يد العدو، وكيف لا وهو الحاكم الأبي ويطلب منه الخضوع، ولهذا لا نلاحظ سردا لوقائع المعركة إلا في الأبيات الآتية:

قَدْرُمْتُ يَوْمَ نَزَالَهُمْ — أَلَا تُحْضِ نَبِيَّ الدَّرْوَعُ
 وَبَرَزْتُ لَيْسَ سِوَى الْقَمِيصِ — عَلَى الْحَشِاشِءِ دَفْوَعُ
 وَبَدَلْتُ نَفْسِي كَيْ تَسِيْلُ — إِذَا يَسِيْلُ بِهَا النَّجِيْعُ^[75]

والتي هي الأخرى كان الهدف منها الرد على من قالوا بخضوعه واستسلامه كون وقع الحادثة كان مزدوجا على نفسية الشاعر، مرة من العدو ومرة من وزرائه.

3- الشخصيات: هناك شخصية رئيسية وهي التي قام عليها موضوع القصيدة وهي شخصية المعتمد بن عباد الحاكم المقاتل الأبي، وهو نفسه الشاعر وعليه فهي شخصية جمعت بين الحزم والفخر والإباء والنضال والدفاع والكفاح والأنفة وبين الدموع والألم والحسرة، فدموعها وحسرتها كانت نتيجة ما حصل لإشبيلية وإبائها وحزمها كان اتجاه من طلب منها الخضوع للعدو، وهناك شخصية أخرى فاعلة في القصيدة وهي شخصية الوزراء، ورغم أن الشاعر لم يصرح بها ولكن اكتفى بذكرهم بفعل "قالوا" ورغم أنها مستترة إلا أنها فاعلة كان لها التأثير الواضح على شخصية المعتمد.

كما ذكر الشاعر شخصية أخرى وهي العدو في معرض اختياره المواجهة على الخضوع والاستسلام وفضل سلب ملكه على سلب شرفه وشهامته، كما وردت في القصيدة شخصية حتى وإن كانت مادية ولكنها فاعلة ومن منطلق أنها فاعلة ولها تأثير يمكن اعتباره شخصية وهي قيم وشيم المعتمد بن عباد من الشهامه والشرف والإباء والأنفة والتي ملأت كل الأبيات حيوية وحركة وشحنت جو العاطفة، فهي لا تعرف رتابة بل عكست مشاهد كثيرة متعلقة بذلك الزمان وأخلاق الحكام.

4- الزمان: لقد ذكر الشاعر زمنا واحدا في القصيدة وهو يوم النزال في قوله:

قَدْرُمْتُ يَوْمَ نَزَلْهُمْ أَلَا تُحْضِنِّي الْدَرُوعُ^[76]

ولكن هناك زمن نستشفه من السياق وهو زمن سقوط اشبيلية سنة 484هـ/1091م على يد المرابطين.

5- المكان: أما عن الأماكن في القصيدة، فلم يصرح الشاعر بمكان معين ولكن استنتجت من خلال موضوع القصيدة أن الحيز المكاني هو مدينة اشبيلية حيث دارت الحادثة، إضافة إلى مكان آخر وهو ساحة المعركة والتي نستشفها من خلال ذكره ليوم النزال في قوله:

وَبَرَزْتُ لَيْسَ سِوَى الْقَمِيصِ عَنِ الْحَشَا شَيْءٌ دَفُوعُ
وَبَدَلْتُ نَفْسِي كَيْ تَسِيلَ إِذَا يَسِيلُ بِهَا النَّجِيعُ^[77]

فسرده لهذا يحدّد الإطار المكاني وهو ساحة المعركة؛ أي أنه حتى ولو لم يصح بالمكان ولكن هناك قاموسا معجميا يدل عليه مثال: يوم النزال، الدروع، بذلت نفسي، يسيل النجيع، القتال.

وهناك حيّز مكاني غير مادي وهو نفسية الشاعر التي احتلت المساحة الأكبر من القصيدة كونه يتحدّث بانفعال تضاربت فيه مشاعر الفخر والإباء والشرف مع مشاعر الحسرة والألم للوضع الذي آل إليه حكمه ومدينته وأهله.

6- العقدة والحل: إذا ما دفع الشاعر لنظم أبياته هو سقوط مدينة اشبيلية وهو كان حاكمها، ولكن ما أزم الوضع والذي يمكن اعتباره عقدة القصة هو ما طلب من طرف وزرائه، بحيث طلبوا منه الخضوع والاستلام للعدو، فحرّك هذا عاطفة الشاعر وأيقظ داخله نوازع الإباء والأنفة ليكون حلّها أنّه اختار القتال والموت بشرف على الخضوع للعدو وفضّل طعم السمّ على طعم الذلّ والهوان وبذل النفس على الاستسلام، غير أنّ أجله تأخّر وكانت نهايته السّجن.

7- الوصف: الملاحظ على قصيدة المعتمد بن عباد أنّها تسرد حكاية تضمّنت حادثة حقيقية واقعية مرّ بها الشاعر في حياته، لهذا لم يكن هدفه من نظمها إظهار قدرته اللغوية، بل ليجسّد مشاعره ويسجّل تجربة من تجاربه في الحياة، وبما أنّ الحدث عظيم وكان له الأثر الكبير على نفسية الشاعر، فلقد انكبّ على سرد الحدث وانصرف عن الوصف، لهذا لا نلمس وقفة وصفية في أبياته إلا في لحظة خروجه لمواجهة العدو فوصف لباسه حيث خرج من قصره عليه غلالة ترف على بدنه وسيفه في يده يقول: وبرزت ليست سوى القميص.

8- الحوار: لم يكن الحوار واضحا إلا في إشارة من الشاعر إلى ما قاله الوزراء في قوله: "قالوا"، ثم يردّ عليهم هو في باقي الأبيات، غير أنّ الملاحظ هنا أنّ الحوار جاء مركزا، لأنّه لم يكن المقصود فالشاعر ليس هدفه نقل الحوار الذي دار بينه وبين وزرائه بل تجاوز ذلك لتقديم الأهم وهو ردّة فعله كحاكم أبيّ وتصرفه اتجاه الوضع في مشهد المدافع عن أرضه وشرفه وأهله، فبالنسبة إليه لم يكن الرّدّ عليهم هو الأهم بقدر ما كان يريد تحقيق انتصار لذاته لا الخضوع والاستسلام، لهذا اكتفى بقوله: "قالوا" ليمهّد للموضوع.

9- اللغة: لم تعكس اللغة هنا النفس القصصي بقدر ما تعلقت بالجانب النفسي والعاطفي والمعنوي للشاعر، فهي جاءت حُبلى بالقيم الإنسانية، مشحونة بالعواطف كون

الموضوع المعالج هو ليس ذكر أو تقديم لوضع بقدر ما كان تجسيدا لأثر ذلك الوضع، وكأنّ الشاعر يحاول تقديم تجربته الشخصية والتي تعكس بدورها قيما اجتماعية وإنسانية، " فالعنى في النص يتداوره عنصرا الجذب والانفلات؛ بمعنى أنه إذا ما فككت الألفاظ المشكلة للنص سنجد هاتين القوتين (الجذب والانفلات) وهذا ما يعكس الواقع النفسي الذي يعيشه الشاعر فإشبيلية هوجمت وما على قائدها (المعتمد بن عباد) إلا الدفاع عن نفسه وعنهما مع وجود الدعوات من المقرّبين للاستسلام والخضوع." [78]

وأول نقطة ارتكز عليها الجذب هو المطلع الذي يعتبر المحرك الأول للقصيدة ليسترسل بعدها هذا الجذب إلى باقي الأبيات في قوله:

لماتما سكت الدموع وتنبه القلب الصديع
قالوا الخضوع سياسة فليبد منك لهم خضوع [79]

ثم تأتي لحظة الانفلات في قوله:

وألذ من طعام الخضوع على فمي السم النقيع [80]

وكان هذا البيت هو المنعطف نحو الانفلات، ولم "تبق القصيدة على حال الجذب والانفلات الذي أشرنا إليه سابقا بل أصبح الانفلات من ريق الاستسلام هو النهاية المفتوحة للقصيدة كلها، فجاء الانفلات مرة على صورة السؤال (أيسلب الشرف):

لم أسلب شرف الطبا ع أيسلب الشرف الرفيع

إنه إقناع للنفس من واقع مرير، ثم تابعت مظاهر صور الانفلات على هيئة صور حركية:

وبرزت ليس سوى القميص عن الحشا شياء دفوع [81]

ولقد تناوبت الجمل الفعلية والاسمية في القصيدة لتحقق الجذب والانفلات بصورة مغايرة فنجده يوظف الجمل الفعلية في بيان حاله وواقعه المدير والجمل الإسمية عند حوار مع مستشاريه وتعود كثافة الجمل الفعلية في نصه كون " الفعل فيه حدث وفيه زمن أيضا وبذلك يخدم النص وحركته التي يريد الشاعر ولا يحقق ذلك الاسم أو المصدر لأن الحديث عن لحظات من الزمن كان الحوار فيها وقتا ضائعا ولا سبيل إلا للقرار ودعونا

ننظر في حركة هذه الأفعال التي تجاوزت عشرين فعلا خلال ثلاثة عشر بيتا كونت القصيدة منذ (تماسكت....حتى تتبعه الفروع) حتى تجاوز التكتيف المتوقع في أحد الأبيات:

وبذلت نفسي كي تسيـ ل إذا يسيل بها النجـيع. [82]

إذا بعد سلسلة طويلة من الأفعال يختم الشاعر قصيدته والموقف بتعليق جملة إسمية (أجلى تأخر) إلى غاية (والأصل تتبعه الفروع) ليترك المجال أو الفضاء مفتوحا للتفسير، أما عن الموسيقى الخارجية فقد بنى الشاعر قصيدته على حرف الزوي العين وعلى تفعيلية البحر الكامل وهو من البحور الكثيرة الاستعمال كونه يناسب جميع الأغراض وهو أقرب إلى الشدة منه إلى الرقة وهذا يتناسب ومضمون القصيدة الذي يعبر عن موقف شديد ومصيري في حياة الشاعر يعرف تصاعدا مستميتا للأحداث وفاصلا مهماً في حياة الشاعر لينتقل بذلك إلى مرحلة أخرى من حياته غلبت عليها التراجيديا.

التقطيع:

يستامها الخطب الفظيع	وتناكرت همي لما
يَسْتَامُهُ لِحَطْبُ لَفْظِيْعُوْ	وَتَنَّاكَرَتْ هِمِّي لِمَمَّا
0/0//0/0/0//0/0/	0//0//0//0//0///
متفاعلن متفاعلن	متفاعلن متفاعلن

الخاتمة:

1- يتمتع النص السرد الشعري بخاصية منطق التقاطع النصي بين السرد بوصفه خصيصة قصصية له تقنياته الخاصة به من الشخوص والزواي والزمان والمكان والحبكة وبين الشعرية بوصفها سمة أساسية في القصيدة الشعرية الغنائية بوجه الخصوص ومالها من خصائص تؤثر على النص بوصفه نصا شعريا له إيقاعه ووزنه وكثافته التعبيرية وبعده عن الواقعية القصصية.

2- رغم أنّ الحدود تبدو فاصلة بين المسرود والقصيدة في إطارها النظري ولكن على مستوى تأمل النصوص الشعرية تصبح القصيدة ملتقى لغتين إحداهما سردية والأخرى شعرية، أو حينما يتعالق صوت السارد والشاعر داخل القصيدة وبذلك تتعدّد الوظائف.

- دراسة النزعة القصصية داخل حرم النص الشعري تنطلق من حيث أنماطها النوعية وتشكلاتها البنائية كون النص الشعري يتسع من خلال ما يتّخذ من مظاهر فنيّة وأسلوبية هي الأخرى تسهم في استيعابه للقصص وآلياته المختلفة.

3- لم ينل اهتمام الشعراء في الأندلس بموضوعات الشعر القصصي مثل ما ناله التاريخ الذي وجدوا فيه مادة غزيرة للتعبير فاستقوا منه الأحداث الهامة وضمّنوا قسما منها تاريخ العصور السابقة، كما أبرزوا فيها الجانب الخلفي فعرضوا مآثر العرب ومناقبهم والجانب البطولي فنسجوا من بعض الشخصيات البارزة قصصا شعرية ناجحة.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر العربية:

- 1- الألبيري الأندلسي، أبي إسحاق، الديوان، تخ: محمد رضوان الداية، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1411هـ، 1991م).
- 2- ابن خفاجة: الديوان، شرحه وضبط نصوصه وقدم له: عمر فاروق الطباع، دط دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، (بيروت، لبنان، دت).
- 3- الأندلسي، ابن شهيد، لديوان، جمعه وحققه: يعقوب زكي، راجعه: محمد علي مكي دط، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (القاهرة، دت).
- 4- ابن عبد ربه، الديوان، جمعه وحققه وشرحه: محمد رضوان الداية، ط1 مؤسسة الرسالة، (بيروت، 1399هـ، 1979م).
- 5- ابن اللبانة، الديوان: تخ: محمد مجيد السعيد، ط2، دار الرأية للنشر والتوزيع (عمان الأردن، 1429هـ، 2008م).
- 6- المعتمد بن عباد، ديوانه، تخ: حامد عبد المجيد، أحمد بدوي، ط3، دار الكتب المصرية (مصر، 1421هـ/ 2000م).
- 7- المقرئ، نوح الطيب، تخ: إحسان عباس، ط1، دار صادر، (بيروت لبنان 1388هـ/ 1968م) مج1.
- 8- يحيى بن حكم، الغزال، الديوان، جمعه وحققه وشرحه: محمد رضوان الداية، ط1 دار الفكر المعاصر، (بيروت، لبنان، 1413هـ، 1993م).

المراجع العربية:

1. إبراهيم صحراوي، السرد العربي القديم الأنواع والوظائف والبنيات، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، (بيروت، لبنان، 1429هـ/ 2008م).
2. سامي سويدان، في دلالية القصص وشعرية السرد، ط1، دار الآداب (بيروت 1991).
3. طول محمد، البنية السردية في القصص القرآني، دط، ديوان المطبوعات الجامعية (بن عكنون، الجزائر، 1991).

4. - عبد الحميد مراشدة، الخطاب السردى والشعر العربي، ط1، عالم الكتب الحديث (الأردن، 2012).

عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ط1، الدار العربية للكتاب، (طرابلس تونس 1982).

5. عبد الناصر هلال، آليات السرد في الشعر العربي المعاصر، ط1، مركز الحضارة العربية (القاهرة، مصر، 2006).

6. منتصر عبد القادر، الغضنفرى، عناصر القصة في الشعر العباسي، ط1 دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، (عمان، الأردن، 2011م. 2012م).

7. فؤاد قنديل، فن كتابة القصة، دط، الهيئة العامة لقصور الثقافة (شركة الأمل للطباعة والنشر، 2002).

8. - محمد رجب البيومي، الأدب الأندلسي بين التأثير والتأثير، دط، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، المملكة العربية السعودية.

9. محمد عبد المنعم خفاجي، 1992، دراسات في الأدب الجاهلي والإسلامي ط1، دار الجبل، (بيروت، 1400هـ، 1980م).

10. مدحت الجيار، الشاعر والتراث، الإسكندرية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، د ط دت.

11. نبيل حداد، محمود درابسة، تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر ط1 جدارا للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث، (عمان، إريد الأردن 1429هـ- 2009م)، مج1.

المراجع المترجمة:

1- آنخل جنثالت بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الاسبانية حسين مؤنس، دط مكتبة الثقافة الدينية، (القاهرة، دت).

2- برنس جيرالد، المصطلح السردى، تر: عابد خزاندار ومحمد بريدي، دط المجلس الأعلى للثقافة، (القاهرة، 2003).

3- لين أولتبنيرند، ليزلي لويس، الوجيز في دراسة القصص، تر: عبد الجبار المطليبي، دط منشورات دائرة الشؤون الثقافية والنشر، (بغداد، العراق 1983).

المجلدات:

- 1- أبو سياني، حسين، خريف "البيت القصصي في الشعر العربي"، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، فصلية محكمة، العدد 7، 2011م.
- 2- سلام أحمد خلف، "السرد القصصي في شعر أبي تمام"، مجلة كلية الآداب العدد 101 دت.
- 3- صادق فتحي دهكردي، "القصص الشعرية في ديوان إيليا أبي ماضي" بحوث في اللغة العربية وآدابها نصف سنوية محكمة لقسم اللغة العربية وآدابها جامعة أصفهان، العدد 5، خريف وشتاء 1432هـ-1433هـ.
- 4- فرهاد رجي وشهرام دلشاد، "عناصر القصة في شعر البياتي"، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، العدد 18، صيف 2014.
- 5- محمد سليمان السعودي، خالد سليمان الخلفات، "أسريات المعتمد بن عباد - دراسة نقدية -"، مجلة جامعة دمشق، مج 27، ع 1 و 2، 2011.
- 6- موسى سامح ربابعة، "الأنواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسة بعض المستشرقين الألمان"، مجلة جامعة أم القرى للبحوث العلمية المحكمة، العدد 11، 1416هـ.

الهوامش والإحالات:

- [1] -بتصرف: حسين أبو سياني، 2011م، البيت القصصي في الشعر العربي مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، فصلية محكمة، العدد7، ص.3.
- [2] -بتصرف: صادق فتحي دهكردي، خريف وشتاء1432هـ-1433هـ، القصص الشعريّة في ديوان إيليا أبي ماضي، بحوث في اللغة العربية وآدابها نصف سنوية محكمة لقسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أصفهان العدد5، ص.83.
- [3] -إبراهيم صحراوي، 1429هـ / 2008م، السرد العربي القديم الأنواع والوظائف والبنىات، بيروت لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، ص.182.
- [4] -صادق فتحي دهكردي: المرجع السابق، ص.74.
- [5] -بتصرف: محمد عبد المنعم خفاجي، 1992، دراسات في الأدب الجاهلي والإسلامي، بيروت، دار الجيلط1، ص.90.
- [6] -بتصرف: عبد الحميد مرأشدة، 2012، الخطاب السردى والشعر العربي 2012 عالم الكتب الحديث الأردن، ط1، ص.11.
- [7] - موسى سامح ربابعة، 1416هـ، الأنواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسة بعض المستشرقين الألمان مجلة جامعة أم القرى للبحوث العلمية المحكمة، العدد11، ص.275.
- [8] -بتصرف: فهد رجب وشهرام دلشاد، صيف 2014، عناصر القصة في شعر البياتي، مجلة دراسات في اللغة العربية آدابها، العدد18، ص.20.
- [9] -مدحت الجيار، د.ت، الشاعر والتراث، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دط، ص.20.
- [10] -بتصرف: سامي سويدان، 1991، في دلالية القصص وشعرية السرد بيروت دار الآداب، ط1، ص.ص.10.9.
- [11] -بتصرف: منتصر عبد القادر الغضنفر، 2011م.2012م، عناصر القصة في الشعر العباسي، عمان الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، ص.19.
- [12] -بتصرف: المرجع نفسه، ص.19.
- [13] -بتصرف: المرجع نفسه، ص.ص.19.20.
- [14] -بتصرف: المرجع نفسه، ص.20.
- [15] -سلام أحمد خلف، د.ت، السرد القصصي في شعر أبي تمام، مجلة كلية الآداب، العدد101، ص.211.

- [16] - محمد رجب البيومي، 1400هـ، 1980م، الأدب الأندلسي بين التآثر والتأثير المملكة العربية السعودية، إدارة الثقافة والتشرب بالجامعة، د.ط، ص. 79.
- [17] - المرجع نفسه، ص. 80.
- [18] - المرجع نفسه، ص. 80.
- [19] - بتصرف: أنخل جنثالثت بالنثيا، د.ت، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الاسبانية حسين مؤنس القاهرة، القاهرة. مكتبة الثقافة الدينية، د.ط. ص. 603.
- [20] - المرجع نفسه، ص. ص. 604. 603.
- [21] - المرجع نفسه، ص. 604.
- [22] - بتصرف: محمد رجب البيومي: المرجع السابق، ص. ص. 81. 80.
- [23] - أنخل جنثالثت بالنثيا: المرجع السابق، ص. 607.
- [24] - ابن عبد ربه، 1399هـ، 1979م، الديوان، جمعه وحققه وشرحه: محمد رضوان الداية، بيروت مؤسسة الرسالة، ط1، ص. 182.
- [25] - بتصرف: محمد رجب البيومي، المرجع السابق، ص. 89.
- [26] - ابن عبد ربه، المصدر السابق، ص. 203.
- [27] - بتصرف: نبيل حداد ومحمود درابسة، 1429هـ-2009م، تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، عمان، إربد، الأردن، جدارا للكتاب العالمي عالم الكتب الحديث، ط1، مج 2، ص. 340.
- [28] - ابن شهيد الأندلسي، دت، الديوان، جمعه وحققه: يعقوب زكي، راجعه: محمد علي مكي، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، دط، ص. 41.
- [29] - يحيى بن حكم الغزال، 1413هـ، 1993م، الديوان، جمعه وحققه وشرحه: محمد رضوان الداية، بيروت لبنان، دار الفكر المعاصر، ط1، ص. 11.
- [30] - بتصرف: نبيل حداد، محمود درابسة، المرجع السابق، ص. 340.
- [31] - بتصرف: المرجع نفسه، ص. 351.
- [32] - يحيى بن حكم الغزال: المصدر السابق، ص. 20.
- [33] - المصدر نفسه، ص. ص. 21، 22.
- [34] - بتصرف: صادق فتحي دهكردي: المرجع السابق، ص. 89.

- [35] -بتصرّف: نبيل حداد، محمود درابسة: المرجع السابق، مج2، ص.352.
- [36] -ابن شهيد: المصدر السابق، ص.ص. 110، 111.
- [37] -المصدر نفسه، ص. 109.
- [38] -ابن اللبّانة، 1429هـ، 2008م، الديوان: تخ: محمّد مجيد السّعيد، عمان الأردن، دار الرّاية للنشر والتّوزيع، ط2، ص.ص. 61.60.
- [39] -نبيل حدّاد، محمّد محمود درابسة: المرجع السابق، ص.353.
- [40] -المرجع نفسه، ص.354.
- [41] -أبي إسحاق الألبيري الأندلسي، 1411هـ، 1991م، الديوان: تخ: محمّد رضوان الدّاية، بيروت، لبنان، دار الفكر المعاصر، ط1، ص. 108.
- [42] -ابن شهيد: المصدر السابق، ص.154.
- [43] -نبيل حداد ومحمود درابسة: المرجع السابق، ص.ص. 335.336.
- [44] -بتصرّف: صادق فتحي دهكردي: المرجع السابق، ص.93.
- [45] -نبيل حداد ومحمود درابسة: المرجع السابق، ص.336.
- [46] -ابن شهيد، المصدر السابق، ص.116.
- [47] -بتصرّف: صادق فتحي دهكردي: المرجع السابق، ص.36.
- [48] -ابن خفاجة، الديوان، دت، شرحه وضبط نصوصه وقدم له: عمر فاروق الطّباع، بيروت، لبنان، دار القلم للطباعة والنّشر والتّوزيع، دط، ص.ص. 48، 49.
- [49] -بتصرّف: صادق فتحي دهكردي: المرجع السابق، ص.97.
- [50] -بتصرّف: نبيل حدّاد ومحمود درابسة، المرجع السابق، ص.358.
- [51] -المقري، 1388هـ / 1968م، نفع الطّيب، تخ: إحسان عباس، بيروت لبنان دار صادر، ط1، مج1، ج5 ص.ص. 396، 397.
- [52] -بتصرّف: عبد الحميد مرّاشدة، المرجع السابق، ص.14.
- [53] -برنس جيرالد، 2003، المصطلح السّردى، تر: عابد خزّاندار ومحمّد بريدي القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، دط، ص.17.

- [54] - عبد الناصر هلال، 2006، آليات السرد في الشعر العربي المعاصر القاهرة مصر، مركز الحضارة العربية، ط1،، ص. 116.
- [55] -بتصرف: طول محمد، 1991، البنية السردية في القصص القرآني، بن عكنون، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية دط، ص. 43.
- [56] -بتصرف: عبد الحميد مراشدة: المرجع السابق، ص. 16.
- [57] -بتصرف: لين أولتبنيرند، ليزلي لويس، 1983، الوجيز في دراسة القصص تر: عبد الجبار المطليبي، بغداد العراق، منشورات دائرة الشؤون الثقافية والنشر دط ص. ص: 167، 168.
- [58] -بتصرف: حسين أبو سياني: البيت القصصي في الشعر العربي، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها فصلية محكمة، العدد 7، خريف 2011م، ص. 19.
- [59] -بتصرف: طول محمد: المرجع السابق، ص: 34.
- [60] -بتصرف: عبد الحميد مراشدة، المرجع السابق ص. 19.
- [61] -بتصرف: المرجع نفسه، ص. ص: 19، 20.
- [62] -بتصرف: لين أولتبنيرند: ليزلي لويس، المرجع السابق الصفحات: 132-131-134.
- [63] -بتصرف: المرجع نفسه، الصفحات: من 134، إلى 137.
- [64] -بتصرف: فؤاد قنديل، 2002، فن كتابة القصة، الهيئة العامة لقصور الثقافة شركة الأمل للطباعة والنشر، دط،، الصفحات، 204، 205-210-211.
- [65] -بتصرف: حسين أبو سياني: المرجع السابق، ص 19.
- [66] -بتصرف: أولتبنيرند: ليزلي لويس، المرجع السابق، ص 15
- [67] -بتصرف: فؤاد قنديل: المرجع السابق، الصفحات: من 235 إلى 238.
- [68] -بتصرف: لين أولتبنيرند: ليزلي لويس، المرجع السابق، ص ص: 172-174.
- [69] -فؤاد قنديل: المرجع السابق، ص: 131.
- [70] -بتصرف: عبد السلام المسدي، 1982، الأسلوبية والأسلوب، طرابلس تونس الدار العربية للكتاب ط1، ص. ص. 89، 90.
- [71] -بتصرف: طول محمد: المرجع السابق، ص. 121.
- [72] -المرجع نفسه، ص: 351.

- [73] -بتصرف: عبد النَّاصر هلال: المرجع السابق، ص.ص: 154، 155.
- [74] -بتصرف: المرجع نفسه، ص.ص: 284-292.
- [75] -المعتمد بن عباد، 1421هـ/2000م، ديوانه، تخ: حامد عبد المجيد، أحمد بدوي، مصر، دار الكتب المصرية، ط3، ص.ص. 88، 89.
- [76] -المصدر نفسه، ص. 89.
- [77] -المصدر نفسه، ص. 89.
- [78] -المصدر نفسه، ص. 89.
- [79] -محمد سليمان السعودي، خالد سليمان الخلفات، 2011، أسريات المعتمد بن عباد -دراسة نقدية -مجلة جامعة دمشق، مج27، ع2، ص. 202.
- [80] -المعتمد بن عباد: المصدر السابق، ص. 88.
- [81] -المصدر نفسه، ص. 88.
- [82] -محمد سليمان السعودي: المرجع السابق، ص. 203.
- [83] -المرجع نفسه، ص. 205.

القيمة التعبيرية لفونيم "المفصل" في الخطاب المنطوق

في ضوء اللسانيات الحديثة



The expressive value of Phoneme "juncture" in spoken
Speech in light of modern linguistics

د. بلقنيشي علي¹

تاريخ الاستلام: 16-11-2019 / تاريخ القبول: 28-08-2020

ملخص: يهدف البحث إلى التعرف على جمالية الخطاب المنطوق كونه سلسلة من الأصوات المتناسقة المنتظمة في وحدات لسانية، القادر على إحداث مفاصل صوتية لها قيمتها في إنتاج المعنى، وأن قسما من جماليته عائد إلى كيفية الأداء التي تستحيل علامة على إشراقات دلالية ينهض بها ذلك الإيقاع المتولد من الممارسة النطقية والتلاوة المعبرة، والتي بدورها تغدق على المتلقي من فيوض إيجاءاتها، ومدى فاعلية وحداته الصوتية فوق التركيبية وبخاصة فونيم (المفصل) في ارتسام دلالة المنطوق.

كلمات مفتاحية: الخطاب المنطوق، فونيم المفصل، الوحدات الصوتية فوق التركيبية القيمة التعبيرية.

ج. ابن خلدون - تيارت - (الجزائر)، قسم العلوم الإنسانية saidyouneskousai7@gmail.com
(المؤلف المرسل)

Abstract: The research aims at identifying the aesthetic of the spoken discourse as a series of regular coordinated sounds in linguistic units, capable of creating acoustic joints of value in the production of meaning, and that some of its aesthetics is due to how the performance is impossible to signify the semantic brightness of that rhythm generated by the practice of rhetoric expressive recitation, which in turn lavishes on the recipient of the overflow of its revelations, and the extent of its effectiveness of its supra-modular phonetic units, especially the phonem (juncture) in the artistic connotation.

Keywords: spoken speech, juncture phoneme, supra-modular phonetic units, expressive value.

مقدمة: من المعلوم أن الوظيفة الأساسية للغة هي الوظيفة التواصلية بوجهيها المنطوق والمكتوب، وأن هذا التواصل قبل أن يكون كتابة فإنه يقوم في مظهره المادي على نطق كم هائل من الفونيمات، وتيار مستمر من الأصوات المنبعثة من الجهاز النطقي من ملق إلى متلق حاملة تشكيلة واسعة من الرسائل، وقد التفت الدرس الصوتي القديم إلى أهمية الجانب الصوتي من اللغة عندما وصفها بأنها "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" (ابن جني 1913)⁽¹⁾.

وهذا التعريف الدقيق للغة يقوم كدليل على أن علماء العربية القدماء لم يدرسوا اللغة على أنها لغة مكتوبة، وإنما كانوا يدرسونها انطلاقاً من كونها لغة منطوقة مسموعة بالدرجة الأولى، وأنها تعتمد أول ما تعتمد على الأداء الصوتي (رشاد محمد سالم 2005)⁽²⁾.

وهذه الأصوات تأخذ سمة التابع والانتظام داخل السلسلة الكلامية أو ضمن سياقات المقاطع الصوتية، وتتمظهر في وحدات لسانية، وتراكيب لغوية وتفاعلات سياقية تشكل تلويها صوتياً خاصاً يمنحها وظيفتها الإبداعية وخصوصيتها الدلالية بحيث "يحمل كل تركيب منها خصائص تعكس الصورة الذهنية والدلالات المرتبطة في السياقات اللغوية linguistic contexts وسياقات الحال contexts of situation وفق تنوعات صوتية منتظمة" (عبد الجليل عبد القادر، 2002)⁽³⁾.

ومن هذا المنطلق فإن عملية التواصل اللغوي ترتكز بالدرجة الأساس على كيفية الأداء وطريقة الإلقاء للوحدات اللسانية، والمتواليات الصوتية في الرسالة الكلامية للغة الواحدة؛ لأن "الكلام المنطوق يتنوع بين الارتفاع والانخفاض وبين الرقة والغلظة بحسب الأشخاص وبحسب المواقف؛ فصوت الصغير يختلف عن صوت الكبير وصوت الرجل يختلف عن صوت المرأة، كما أن أصوات حالة الغضب تختلف عن أصوات حالة الرضا وأصوات الفرح تختلف عن أصوات الحزن، ويختلف الصوت في أسلوب التعجب عن الصوت في أسلوب الاستفهام أو الخبر" (الحمد غانم قدوري 2004)⁽⁴⁾، ويعود ذلك إلى أن الأداء يتكوّن من تتابع خطوط عديدة أو مجموعة من الملامح الأدائية الصوتية التي تعترى السلسلة المنطوقة، كتتابع خط الشدة (intensity)، أو التغيرات التلغيمية الميلودية (melody)، ومن تتابع وتوزيع الكم الزمني للأصوات الكلامية (duration) وأيضا من أنواع السرعة التي تنطق بها المتواليات الصوتية والذي يطلق عليه خط أو ملمح الترمين

(tempo)، ومن تتابع خط اللون المرتبط بلون الصوت وصفته (color)، أو خط الطول الإدراكي (length)، أو من نظام الوقفات والضمات (pauses) (عبد العزيز أحمد علام وعبد الله ربيع، 2009)⁽⁵⁾ وانطلاقاً من تعالق هذه الملامح الصوتية الأدائية في الحدث الكلامي وتمظهراتها الدلالية تتشكل الوظيفة الإبلاغية.

وكان من بين الأسئلة التي أسست إشكالية البحث: فيم تكمن جمالية الخطاب المنطوق؟ وما مدى فاعلية الوحدات الصوتية فوق التركيبية في تجلية دلالات الخطاب؟ وما أثر الأداء الجيد في التأثير في المتلقي أثناء توصيل الرسالة؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات التي يثيرها البحث ويحاول الإجابة عنها أو يفتح أفقا للإجابة عنها تم تسليط الضوء على النقاط التالية:

1- ماهية الفونيم وأنواعه.

2- فونيم (المفصل) في الدرس الصوتي.

3- القيمة الصوتية التعبيرية.

4- الأبعاد الدلالية (التطبيق على نماذج منتخبة).

2- ماهية الفونيم وأنواعه:

1.2 ماهية الفونيم: لقد اختلف الباحثون المحدثون من دارسي الأصوات

وتعددت نظرياتهم وتضاربت آراؤهم حول إيجاد تعريف دقيق ومحدد لمصطلح الفونيم (Phoneme)، ويرجع جانب من أسباب هذا التعدد إلى تباين وجهات النظر، وتعددت الاتجاهات والمدارس اللغوية التي قامت بدراسته انطلاقاً من المنهج المتبع في كل مدرسة وذلك بالنظر إلى كون الفونيم وحدة لغوية عضوية قائمة على أساس نطقي أو سمعي، أو نفسي (النوري محمد جواد 1996)⁽⁶⁾.

وانطلاقاً من التصورات التي قدمتها تلك المدارس اللغوية للفونيم يمكن الاطمئنان - بما يخدم البحث - إلى أن الفونيم هو "الوحدة المتميزة الصغرى التي يمكن أن تجزئ سلسلة التعبير إليها، وباعتبار أصغر الوحدات الصوتية يمكن العمل عليها في إطار تحليل سلسلة التعبير للوصول إلى مكونات تلك السلسلة لمعرفة مصدر النغم وسر الانسجام الموجود في أصوات السلسلة الصوتية المنطوقة" (عطية سليمان أحمد، دت)⁽⁷⁾.

والذي يتضح من خلال التعريف أن الفونيم هو أصغر وحدة صوتية تبنى منها الكلمة وينضوي تحت هذه الوحدة كم هائل من الملامح الصوتية، والتي يكون لها دور بالغ الأهمية

في تغيير المعنى داخل الوحدة اللسانية لقدرتها على التمييز بالنظر إلى ترتيبها وموقعها في البنية اللغوية بمعونة السياق الصوتي الذي ترد فيه، وأن استبدال هذه الوحدة بغيرها يؤدي إلى اختلاف معنى الكلمة نحو (كَتَبَ، كَبَتَ، بَكَتَ).

2.2. أنواع الفونيم: يقسم الدرس اللساني الصوتي الفونيم إلى قسمين رئيسيين هما:

الفونيم التركيبي (القطعي) (segmental phoneme)، والفونيم فوق التركيبي (غير القطعي أو فوق القطعي) (supra segmental phoneme) (عبد الجليل عبد القادر 2010)⁽⁸⁾، والمعيار الذي اعتمد عليه في هذا التقسيم؛ هو أنّ الكلام ليس مجرد فونيمات قطعية يتبع بعضها بعضاً أثناء إطلاق القذفات الصوتية في الكلام المتصل، بل يتضمّن إضافة إلى ذلك ما يمكن تسميته بموسيقى الكلام (أنيس إبراهيم 1975)⁽⁹⁾، أو بالتلويين الصوتي (الحمد غانم قدوري، 2004)⁽¹⁰⁾.

فالفونيم التركيبي (القطعي، الرئيسي، التمييزي) يعرف بأنه "تلك الوحدة الصوتية التي تكون جزءاً من أصغر صيغة لغوية ذات معنى منعزلة عن السياق، أو قل الفونيم الرئيسي عندهم هو ذلك العنصر الذي يكون جزءاً أساسياً من بنية الكلمة المفردة وذلك: كالباء التاء... بوصفها وحدات لا أمثلة نطقية فعلية" (بشر كمال 2000)⁽¹¹⁾ أي: (الصوامت (Consonants)) الأصوات الصحيحة + الصوائت (Vowels) الحركات القصيرة والطويلة)، وهو ما يسمّى بجزئيات الكلام، ولذلك قيل عنها (فونيمات جزئية أو تركيبية) وذلك بالنظر إلى أنّ الكلام هو سلسلة من المتواليات الصوتية المنطوقة خلال زمن صوتي معين.

أما الفونيم غير التركيبي (الثانوي، فوق القطعي) فهو عبارة عن "ملمح صوتي تتأثر به وحدات صوتية قد تشتمل على أكثر من صامت أو حركة في المنطوق الكلامي" (النوري محمد جواد، 1996)⁽¹²⁾، وهو بهذا يعدّ عاملاً صوتياً مهماً له قيمته الصوتية والدلالية في الكلام المتصل (بشر كمال 2000)⁽¹³⁾.

وللتفريق بين الفونيمات القطعية والفونيمات فوق القطعية، نقول إنّ "الفونيمات الرئيسية عناصر تركيبية؛ أي عناصر أساسية في تركيب الكلمة ومواقعها محدّدة يمكن قطعها وفصلها بعضها عن بعض" (بشر كمال 2000)⁽¹⁴⁾، وبالمقابل فإنّ الفونيمات الثانوية أو فوق القطعية "ليس لها نصيب في تركيب الكلمة أو بنيتها، إنّها فوق التركيب أي تكسوه كلّها فلا يمكن قطع أو تمزيق امتدادها (بشر كمال، 2000)⁽¹⁵⁾.

واعتبر محمد جواد النوري أن الفونيم فوق القطعي أكثر بقاء من الفونيم القطعي الذي قد يتعرض للتغيير أو الزوال بحكم التطور اللغوي التاريخ أو حتى عند إصابة بعض الأشخاص ببعض حالات أمراض الكلام، إضافة إلى أن الأداء الدلالي للفونيمات التركيبية أقوى من غيرها من الفونيمات الأخرى، وأخيراً فإن للفونيمات فوق القطعية صلة بالتعبير عن المعنى القواعدي، أكثر من صلتها بالمعنى المعجمي (النوري محمد جواد، 1996)⁽¹⁶⁾.

وهذه الملامح الصوتية التي تطبع العملية الكلامية عرفتها اللسانيات الحديثة بأنها "مجموعة من الأواصر داخل السلاسل الكلامية التي يجري عليها النطق تظهر في بنية السطح على هيئة ملامح تمييزية، ولها نواتج قيمية توجه منظور السياقات التركيبية" (عبد الجليل عبد القادر، 2002)⁽¹⁷⁾، بمعنى أن هذه الملامح التمييزية المتشكلة من تظافر الصوامت والصوائت لها أدوار وظيفية داخل العملية الكلامية؛ إذ يتوقف عليها نسيج التراكيب وفهماها.

3. فونيم المفصل في الدرس الصوتي:

1.3 في الدرس الصوتي الحديث: من المعلوم في التنظير الصوتي أن "اللغة أولاً متواليّة صوتية، متواليّة مكوّنة من أحياز تملأها قطع صوتية وأحياز تملأها وقوف، وبذلك فهي متواليّة صوتية مستمرة وموصولة تتخللها تلك الأحياز الفارغة empty slots، ولعلّ في هذا القول إشارة إلى أنّ تمثيل هذه المتواليّة لا ينبغي بأيّ حال من الأحوال أن يشمل تمثيلاً لحدود الكلمات، بل تمثيلاً مكوّناً من تعاقب أحياز مملوءة وأحياز فارغة" (حنون مبارك 2010)⁽¹⁸⁾ ومن بين هذه الظواهر الصوتية الأدائية المصاحبة للمنطوق ما يعرف بالمفصل juncture، و"هو عبارة عن مصطلح فونولوجي يستعمل للدلالة على الملامح الصوتية التي تتّصف بها حدود الوحدات القواعدية كالمورفيم morpheme أو الكلمة word أو العبارة phrase، أو التركيب clause أو الجملة sentence، ومن هذه الملامح السكوت الذي يغلب أن يكون خفيفاً وفي الكلام المتّصل تطرأ تعديلات أخرى على الملامح تكون أكثر أهميّة مثل تغييرات الدرجة pitch والنبر stress" (النوري محمد جواد، 1996)⁽¹⁹⁾.

وعرّف في التنظير اللساني الحديث بأنه "عبارة عن سكتة خفيفة بين كلمات أو مقاطع في حدث كلامي بقصد الدلالة على مكان انتهاء لفظ ما أو مقطع ما وبداية آخر" (ماريو باي، 1998)⁽²⁰⁾، وهذه السكتة الخفيفة "هي في حقيقة الأمر لا تعني إلا مجرد تغيير مسيرة النطق بتغيير نغماته إشعاراً بأنّ ما يسبقها من كلام مرتبط أشدّ ارتباطاً بما يلحقها

ومتعلق به " (بشر كمال 2000)⁽²¹⁾ ، كما أطلقوا على هذه الظاهرة الصوتية أو التلويين الصوتي مصطلح "الوقف الداخليّة أو السكّنة المعلقة أو المفصل الصّاعد، ويكون دليلاً على عدم تمام الكلام وتصاحبه عادة نغمة صاعدة إشعاراً بملازمته لما بعده وتعلقه به، ويقع عادة في التراكيب التي تنتظم طرفين تكون وحدة متكاملة لا يستغني أحدهما عن الآخر...ويقع كذلك بين العناصر المحكومة برابط من الروابط العامّة" (غريب قادر فخرية، 2011)⁽²²⁾ ، واعتبرها كمال بشر ظاهرة صوتية تتشكّل بموجبها ظواهر أخرى كالنبر والتّغيم (بشر كمال، 2000)⁽²³⁾ بمعنى أنّ لها قيمة وظيفية تمييزية.

2.3 في الدرس الصوتي القديم: إذا تصفّحنا المنجز الصوتي التراثي ألفينا فيه ما يشير إلى هذه الظاهرة الأدائية المصاحبة للمنطوق، وخاصة في مدونات علماء التجويد الذين كان لهم قصب السبق في الاهتمام بالجوانب النطقية المتصلة بالأداء القرآني، واتخاذها مطية لفهم الجوانب التشكيلية والمعنوية بعد أن أخرجوا المباحث الصوتية المتناثرة في المدونات النحوية والصرفية والقراءات وأفردوا لها كتباً مستقلة مما جعل منهجهم واضح المعالم محدّد الأبعاد (الحمد غانم قدوري، 2007)⁽²⁴⁾. ويظهر ذلك جلياً من حيث صفات الأصوات ومخارجها وما ينشأ عن تجاور بعض الأصوات أثناء النطق من علاقات صوتية فقد أسهموا "في إضافة تفصيلات صوتية إلى ما أثار عند الخليل وسيبويه فهم قد سعوا إلى وصف تلاوة القرآن الكريم حسب القراءات المختلفة، فسجّلوا خصائص صوتية تنفرد بها التلاوة القرآنية ووضعوا رموزاً كتابية تمثّل هذه الخصائص" (السعران محمود، دت)⁽²⁵⁾.

يقول ابن الجزري (ت 833هـ): "والسكّت هو عبارة عن قطع الصوت زمناً هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفّس" (ابن الجزري، دت)⁽²⁶⁾. أو بعبارة أخرى قطع الصوت على الحرف الساكن دون زمن الوقفة عادة من غير تنفّس بنية استئناف القراءة في الحال، وحددوا مقدار السكّنة من حيث الزمن بحركتين، عكس الوقف الذي يكون التنفّس معه (حسين شيخ عثمان 1998)⁽²⁷⁾، فالسكّت عند علماء التجويد هو قطع القارئ السلسلة الكلامية المنطوقة حيناً من الزمن من غير تنفّس أقلّ من زمن الوقف الذي لا بدّ من تنفّس معه.

والظاهر من تعاريف المنجزين التراثي والحدائي لهذه الظاهرة الصوتية أنّهما يتفقان على وجوب إحداث فراغات نطقية تقطع تتابع إصدار السلسلة الكلامية المنطوقة زمناً معيّنًا، ممّا يترتب عليه أهمية في إبراز القيم الصوتية والدلالية للخطاب المنطوق.

4. القيمة الصوتية التعبيرية: تتجلى مثل هذه الظواهر والتنوعات الصوتية في النبر stress والتنغيم intonation والمفصل juncture، وكذلك المقطع الصوتي بصورة واضحة في قراءة القرآن الكريم باعتباره-النموذج الأسمى في البلاغة الصوتية-؛ لأنّ "القراءة المرتلة تقوم على التطريز؛ فلا تكون كاملة خالية من اللّحون الخفية إلاّ إذا عكست الملامح التطريزية ولذلك فالقرآن وبالتالي القراءات القرآنية إنّما كانت ثرية بالتطريز لأنّ القراءة المرتلة تقوم أصلا على ملامحه ولا يمكنها أن تسقطها، إذ من شأن إسقاطها أن يخلّ بالقراءة المتواترة الأصواتية المرتلة" (البابي أحمد، 2012)⁽²⁸⁾، والتي يتوقّف على مراعاتها وحسن أدائها انسجام صوتي ونغم مؤثّر في النفوس، انطلاقا من مبدأ أنّ الأداء الصحيح "يضيف إلى إيقاع القرآن الكامن في نصّه إيقاعا آخر طارنا عليه من خلال الأداء والقراءة فإذا اجتمع الإيقاع الصوتي وذلك الإيقاع الترتيلي لم يكن للأذن إلاّ أن تستمع وتنصت وتستمتع بالجمال" (حسن تامّ، 1993)⁽²⁹⁾.

وهذه الحقيقة يجلوها قول ابن الجزري (ت833هـ): "ولقد أدركنّا من شيوخنا من لم يكن له حسن صوت، ولا معرفة بالألحان، إلاّ أنّه كان جيّد الأداء، قيّما باللفظ. فكان إذا قرأ أطرب المسامع، وأخذ من القلوب بالمجامع وكان الخلق يزدحمون عليه ويجمعون على الاستماع إليه أمم من الخواص والعوام" (ابن الجزري، دت)⁽³⁰⁾. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنّ من شأن المستوى الأدائي من خلال العناصر الصوتية المذكورة التي تطبع نسيج الكلام المنطوق أنّ "تساعد على تمثّل المعنى، كما أنّه يفجّر الطاقات الصوتية الكامنة في الألفاظ، والتي قد يتصوّر معانيها من نطقها، أو نستشعر ظلالاتها حتى تحوم حولها وخصوصا إذا أدينا الإلقاء حقّه، فوفينا مخارج الحروف ولاحظنا النبر والتنغيم وراعينا مواضع الوقف والفصل" (رشاد محمّد سالم 2005)⁽³¹⁾.

وهذا يبيح لنا القول أنّ هذه التلوينات الصوتية التي تميّز المستوى الأدائي للأنماط الخطابية لا تشكّل مجرد تقنية إيقاعية محضة تلون السلسلة الكلامية بقدر ما هي نافذة نطلّ من خلالها على ما في الخطابات من قيم تعبيرية؛ ذلك أنّ عملية التّواصل تعتمد بالدرجة الأساس على السياق اللغوي المنطوق، و"أنّ الكلام لا يدلّ فقط بهويّة أصواته، ولا يدلّ فقط بنوعيّة التّركيب الذي تأتي عليه تلك الأصوات، وإنّما يدلّ إلى جانب هذا وذاك بفضل النّسق الأدائي الذي تلفظ بحسبه تلك الأصوات ومعنى هذا أنّ النّاطق يرسل المقاطع اللغوية في شكل قذفات صوتية، فيكون لطريق إرسال هذه القذفات أثريّين في تحديد دلالة

الكلام" (المسدي عبد السلام 1986)⁽³²⁾. وهي بهذا المعنى مفاتيح في أيدي الدارس للولوج إلى البنية العميقة للسياقات المنطوقة والمكتوبة على حد سواء، لكونها تمثل "قطب الرّحى في الدراسات الفونولوجية فهي المحور الرئيس الذي يعتمد عليه الدارسون حينما يقومون بدراسة علم الأصوات الوظيفي أو التشكيلي؛ لأنّ الغاية من وراء تلك الدراسة هي دراسة وظيفة الصوت داخل البنية التركيبية أو داخل السياق التركيبي" (شاعر عبد القادر 2012)⁽³³⁾، وبالتالي فإنّ أهميتها تنعقد فيما تحدّثه "من تأثيرات في الوظيفة الدلالية للكلام، ممّا يجعل القضية محطة التّقاء الصياغة بالمضمون؛ ذلك أنّ خصائص الأداء تزواج بين المظهر الشكلي في الحدث الكلامي ومظهره الدلالي، ومن اجتماع المظهرين تتكامل الوظيفة الإبلاغية" (المسدي عبد السلام، 1986)⁽³⁴⁾.

إذن فإنّ الوقوف على ما تفوح به الأنماط الخطائية من قيم صوتية وتعبيرية وما تومئ إليه من دلالات رهن بفهم تلك الملامح الصوتية التي تصاحب عملية النطق.

وتأسيسا على ما سبق ذكره، فإنّ هذه الدراسة ستتكلّف في جزئها الإجرائي على تلوين نطقي، وقانون نغمي تطريزي يميّز الأداء الصوتي، ألا وهو تلوين (المفصل juncture) الذي يحتاج إلى وحدة خطية تمثّل الانتقال transition بين وحدتي التركيب، وتكتسب هذه الوحدة الخطية أهمية كبيرة بحيث يمكن عدّها وحدة فونيمية تمتلك وظيفة تمييزية بين معاني التراكيب اللغوية" (عبد القادر عبد الجليل 2002 وبشركمال، 2000)⁽³⁵⁾.

وعليه، فإنّ قسما من جمالية الخطاب وأدبيته يرجع إلى الطريقة التي يؤدي بها وذلك "لأنّ الكتابة تعجز عن تسجيل جملة من الظواهر والوظائف العامة التي يمكن أن نسميها: وظائف صوتية، كالتنغيم في حالات الوقف والابتداء، أو الطول والسكت وغير ذلك من الظواهر ذات الدلالة المباشرة في الحدث الكلامي" (النحاس مصطفى 1995)⁽³⁶⁾، أي أنّ مدار إخفاها مثلا يتمثّل في كونها أنّها لا تستطيع تمثيل تلك المفاصل الزمنية، والفراغات الصامتة التي تطبع الخطاب المنطوق والتي يكون لها أثر كبير في فهمه لكونها تغدو علامات دلالية فاعلة فيه تعجز عن تمثيلها أنظمة اللغة في هيأتها الكتابية.

فألغة لا يمكن أن تؤدي بصورتها المكتوبة فقط، ولا بمتوالياتها الصوتية التي "لا تتشكل فقط من تعاقب الأصوات بل تتشكل أيضا من وقوف فيزيائية وإدراكية (سمعية)، إذ الكلام يفترض الوقف ويتضمّن، ومثلما تطول بعض الأصوات أو تقصر تزيد مدة بعض الوقوف أو تنقص، كما أنّ التكلّم قد يعرف درجات متنوّعة من السرعة

والتّمهّل، ومثله في ذلك الوقف " (حنون مبارك 2003) ⁽³⁷⁾، ممّا يعني أنّ لما يتخلّلها من فراغات صامتة وتوقّفات زمنيّة عن النّطق ولحظات صمت اليد الطّولى في الإماء بالمعاني والدلالات، والتّعبير عن مختلف الأفكار والحالات الوجدانيّة.

5. الأبعاد الدلاليّة: لا يقف المفصل (السّكت) عند كونه مجردّ تلوين صوتيّ يقطع السّلسلة الكلاميّة المنطوقة، بل يتعدّاه إلى التّنبيه على معنى وظيفيّ معيّن للقارئ أثناء إصدار السّلسلة الكلاميّة لا يستطيع بأيّ حال من الأحوال نطق تيار مستمرّ من المتواليات الصّوتيّة؛ ذلك لأنّ "لكلّ حدث كلاميّ مبدأ ومنتهى، لكنّ الحدث الكلامي قد تتخلّله توقّفات تكثُر أو تقلّ بحسب طول ذلك الحدث ويستدعي تلك التّوقّفات أحد أمرين: الأوّل: حاجة المتكلم إلى إعادة ملء رثته هواء، ليستأنف عمليّة النّطق من جديد، والثّاني: حاجة المتكلم إلى إبراز المعنى أو تحديده بالوقوف في مواضع معيّنة من كلامه" (الحمد غانم قدوري 2004، وحنون مبارك 2010) ⁽³⁸⁾.

ومثل هذه الظواهر التّطريزيّة، والعناصر الأدائيّة، والتّوقّفات الزّمنيّة في الكلام المنطوق أشرت إليها اللّغة العربيّة بعلامات كتابيّة تعكس الجانب الصّوتي، ويرمز لها في الرّسم العثماني بـ (س) على موطن السّكت، حيث "استلزمت شفاهيّة القرآن وقراءته المرتّلة المطرزة أن يكتب كتابة أصواتيّة وظيفيّة، ترسم التّفخيم، والترقيق والإدغام بالنّسبة للنّون الساكنة والتّنوين وتسم الوصل والفصل والوقف... فيما تتنبأ قواعد التّجويد بالعناصر الصّوتيّة وتعكس الواقع الأصواتي بكلّ تعقيداته اللّفظيّة، إنّها كتابة أوفر كلفة ولكنها أمينة ووفية للطّبيعة الشّفاهيّة للنّص القرآني" (الباي أحمد 2012) ⁽³⁹⁾.

ومن المواضيع المنتخبة في هذه الدّراسة والتي تقوم دليلاً على صحّة الأداء الصّوتي وتجويده، وما يترتّب عليه من إشارات ودلالات موضع المفصل في قراءة حفص عن عاصم لقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الرَّاقِيَةَ ﴿٦٦﴾ وَقِيلَ مَنْ رَاقِيٌ ﴿٢٧﴾﴾ [سورة القيامة، الأيتان: 26، 27].

وموضع الصّمت الزّمني (السّكت) على (من) عند ابن جيّ (ت 392هـ) معيف في الأسماع ومعيب في الإعراب، وقد خطأ من قرأ به؛ وذلك لأنّ النّون الساكنة لا توقّف في وجوب إدغامها في الرّاء (ابن جيّ، 1913) ⁽⁴⁰⁾.

وما ذهب إليه ابن جيّ من زاويّة أولى يوافقه عليه علماء التّجويد في حديثهم عن الإدغام، ومضاد ذلك "أن تقلب النّون إلى مثل الصّوت الكائن بعدها وتدغم فيه وذلك إذا

وقعت قبل ستة أصوات مجموعة في حروف كلمة (يرملون)، ويكون الإدغام مصحوباً بغنة مع الميم والنون والواو والياء، وبدونها مع اللام والراء " (الحمد غانم قدوري، 2002) ⁽⁴¹⁾ و ذكر صاحب (الكتاب) أنّ النون تدغم مع الراء بغنة وبغيرها كقولك: مِنْ رَاشِدٍ، وَمَنْ رَأَيْتَ (سيبويه 1982) ⁽⁴²⁾، ورجح رضي الدين الاستراباذي (ت 686هـ) ترك الغنة (الإستراباذي، 1982) ⁽⁴³⁾.

غير أنه من زاوية ثانية يعدّ طعنا في القراءة الصحيحة الثابتة عن حفص عن عاصم وهذا الأخير تحدّث عن إسناد قراءته لحفص قائلًا: " ما كان من القراءة التي أقرتكم بها فهي التي قرأتها عرضا على أبي عبد الرحمن السلمي عن علي والتي أقرتها أبا بكر بن عياش فهي التي كنت أعرضها على زربن حبيش عن ابن مسعود " (ابن الجزري، 2006) ⁽⁴⁴⁾.

وتذهب بعض المدونات التفسيرية والصوتية إلى عدّ ذلك التوقف الزمني على (من) من غير قطع النفس من باب أمن اللبس حتّى لا يتوهّم أنّها كلمة واحدة (مراق)، وأنّ (من) ليس متصلاً بـ(راق) (الأندلسي، 1993) ⁽⁴⁵⁾.

وما قدّمته هذه المدونات -على وجاهتنا- من تعليقات لا يمسّ الجانب الدلالي بقدر ما يمسّ الجانب الفيزيائي الأكوستيكي، إذ من المعلوم أنّ السياق الكريم يتحدّث عن لحظات الاحتضار وما يصاحبها من الأهوال والشدائد الجسدية والنفسية، جاء في (فتح القدير): " وقيل من راق، أي قال من حضر صاحبها: من يرقيه ويشتفي بريقته؟ قال قتادة: التمسوا له الأطباء فلم يغنوا عنه من قضاء شيئاً... وقال أبو الجوزاء: هو من رقى يرقى: إذا صعّد والمعنى: من يرقى بروحه إلى السماء أملائكة الرحمة أم ملائكة العذاب؟ وقيل: إنّه يقول ذلك ملك الموت، وذلك أنّ نفس الكافر تكره الملائكة قريبا " (الشوكاني محمّد دت) ⁽⁴⁶⁾.

والصمت الزمني على (من) يعدّ قرينة تخاطبية للتأثير في المتلقّي، وذلك أنّ الرسالة التي يؤدّيها الصمت وعدم القراءة بوحدة نفسية واحدة هي أنّه " حين تبلغ الروح التراقي يكون النزع الأخير، والسكر المذهلة عندها يشعر الإنسان بالغصة، بل يجدها في حلقه، والغصة عقبه أمام الصوت، أو حائل أمام الروح وقمة أو سكتة ولكي يتحرّك المشهد وينطلق بأبعاده كلّها كان لا بدّ من لحظة صمت... لحظة صمت لحاجة معنوية وحاجة إيقاعية يرسم فيها القرآن تلكؤ الروح قبل النزع، حيرة صاحبها ولهفتها وجزعها، وربّما تعلّقه بالحياة... إنّها سكتة في المشهد وفي اللحن تعبّر عن الحقيقة والواقع، وترسم اللوحة والظّل وتوحي بما

يهدف إليه القرآن أن يخلفه في روع المتلقي من شعور يكاد ينتابه شعور يجده هو ذاته عند قراءة الآية ويحسّه في حلقه " (اليافي نعيم، 1984 والنحاس مصطفى، 1995) (47).

إذن فالذي قاد المتلقي إلى القبض على هذه الدلالة الدنيية والنفسية هو هذا الصمت الزماني على (من) كفونيم فوق تركيبي، ولو استمر نطق الأصوات بتواصل من غير توقّف لما اتّضحت هذه الدلالة النفسية والبعد الوجداني.

ومما جاء في هذا المدار كفونيم فوق تركيبي (المفصل) ولعب دورا رئيسا في توجيه مسار الدلالة، قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا بُولَلَاءَ لِمُنَّ بَعَثْنَا مِن مَّرْقَدٍ نَاهِدُوا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾ [سورة يس، الآية: 52]

لقد اختلفت آراء العلماء في نسبة الكلام إلى أصحابه، يجمعها صاحب (زاد المسير) في قوله: "في قائل هذا الكلام ثلاثة أقوال: أحدها: أنه قول المؤمنين، قاله مجاهد وقاتدة... أول الآية للكافرين وآخرها للمؤمنين والثاني: أنه قول الملائكة لهم قاله الحسن والثالث: أنه قول الكافرين، يقول بعضهم لبعض: هذا الذي أخبرنا به المرسلون أننا نبعث ونجازي، قاله ابن زيد..." (الجوزي جمال الدين، 2002) (48).

قال ابن الجزري: "فإن الوقف على (هذا) قبيح عندنا لفصله بين المبتدأ وخبره ولأنه يوهم أن الإشارة إلى مرقدنا (وليس) كذلك عند أئمة التفسير والابتداء بهذا كاف أو تام لأنه وما بعده جملة مستأنفة ردّ بها قولهم" (ابن الجزري، دت) (49).

والذي يفهم من كلامه أنه إذا كان السكت على (مرقدنا) يكون المعنى أنهم يتساءلون عن البعث من المرقد أولا، ويكون اسم الإشارة (هذا) في موضع رفع بالابتداء، ويكون الجواب الصادر من الملائكة أو من المؤمنين أو من الكفار أنفسهم (ما وعد الرحمن وصدق المرسلون) خبرا له (النحاس أبو جعفر 2008) (50)، وارتكنا إلى مثل هذا التخريج النحوي تتناسل منه حقيقة أن الكفار لما عاينوا هول البعث بعد الموت أصابهم ذهول شديد "سيئت بها قلوبهم ونعيت إليهم أحوالهم، وذكروا كفرهم وتكذيبهم، وأخبروا بوقوع ما أنذروا به، وكأنه قيل لهم: ليس بالبعث الذي عرفتموه وهو بعث النائم من مرقده، حتى يهّمكم السؤال عن الباعث، إن هذا هو البعث الأكبر ذو الأحوال والأفراع، وهو الذي وعده الله في كتبه المنزلة على ألسنة رسله الصادقين" (الرمخشري 1998) (51).

وهذا الذهول الشديد والتوتر الانفعالي الذي أصابهم، والصدمة النفسية التي فاجأتهم حالت دون استمرارهم في الكلام، وهو ما يتفق مع من أحس إحساسا بالغا بالألم في موقف انفعالي، فلم يعد بإمكانه ترتيب جملته المتتابعة نطقا دفعة واحدة، بل قسمها لاشعوريا التقسيم الذي يوجي بتردده وانقسامه (علي الغريب، 1996)⁽⁵²⁾ فضلا عن أن هذه المحاورة من خلال السنتهم تمثل اعترافا منهم بحقيقة البعث التي لطالما أنكروها وسخروا منها ومنه يغدو هذا الصمت الرمزي قرينة فاعلة يتجلى من خلالها التكامل الأدائي والدلالي، وأن هذه الدلالة كانت بسبب صوت غير منطوق في السلسلة الكلامية .

يسلمنا ما ذكرناه عن السكت إلى الحديث عما أسمته اللسانيات الصوتية الحديثة بـ(الوقف غير النهائي) لما له من صلة بالمفصل، باعتبار أن السلسلة الصوتية في اللغة العربية يعترضها عنوان من الوقف: وقف نهائي final يسهل إدراكه؛ لأنه يدل على انتهاء الكلام وآخر غير نهائي non final، وهو أقصر مدى من الوقف النهائي ويشير إلى عدم انتهاء الكلام، وإذا لم يتضمن التعبير وقفا غير نهائي فإنه يشكل وحدة نفسية واحدة (one-breath group)، ويسمى عندئذ لفظا بسيطا (simple utterance)، وإذا كان في التعبير وقف غير نهائي واحد أو أكثر فإنه يتألف من وحدة نفسية واحدة ويسمى عندئذ لفظا معقدا (complex utterance) (العاني سلمان حسن، 1983)⁽⁵³⁾، ومن هنا تتجلى علاقة المفصل بالوقف؛ لأنه "مفصل من مفاصل الكلام، يمكن عنده قطع السلسلة النطقية فيقسم السياق إلى دفعات كلامية قد يكون معناها كاملا فتعد واقعة تكليمية، أما إذا لم يكن معناها كاملا كالوقف على الشرط قبل ذكر الجواب -مثلا- فإن الواقعة التكليمية حينئذ تشتمل على أكثر من دفعة كلامية واحدة" (النحاس مصطفى، 1995)⁽⁵⁴⁾.

وقد حظي الوقف كفونيم فوق تركيبي باهتمام واسع من قبل علماء التجويد والقراءات فهو من الموضوعات الأثيرة عندهم؛ نظرا لأهميته في الأداء وصحة القراءة، وفي إيضاح معاني الآيات وما يترتب عليها من المقاصد والأحكام الشرعية إذ لم تقتصر جهودهم على رصد مواضع الوقف في كتاب الله تعالى، بل تجاوز ذلك إلى "بيان ميداني لأثر الوقف في المعنى في كل موضع وهو عمل تطبيقي فريد يتجاوز مرحلة تحليل المثل إلى التطبيق الكامل لأثر ظاهرة تنتمي إلى مستوى الأصوات على مستويات لغوية أخرى (مستوى التراكيب، ومستوى الدلالة)، ورصد قيمتها في تراكيب نص بكامله هو القرآن الكريم" (حبص محمد يوسف 1993)⁽⁵⁵⁾.

ولعل من الجدير بالذكر أنّ هذه الدراسة ستضرب صفحا عن ذكر أنواعه وضوابطه غير أنّها ستتوقّف عند بعض سياقاته لبيان أثره في دلالة المنطوق وتوجيه مساره كونه يمثّل مفصلا من مفاصله .

ومن بين هذه السياقات المنتخبة، قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَّبَّهُنَّ رَءِىَهُ كَذَلِكَ لَصُرَفَ عَنْهُ السُّوءُ وَالْفَحْشَاءُ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴾ [سورة يوسف، الآية: 24] ، والوقف على (همت به) والابتداء بـ(همّ بها) يلعب فيه فونيم المفصل دورا كبيرا في ارتسام دلالة المنطوق، وذلك بالإشارة إلى اختلاف الهمّين؛ همّ زليخة امرأة العزيز وهمّ يوسف -عليه السلام- .

جاء في (البحر المحيط): "أنّ يوسف -عليه السلام- لم يقع منه همّ بها البتّة بل هو منفي لوجود رؤية البرهان، كما تقول: لقد قارفت لولا أن عصمك الله... وكذلك هنا التقدير: لولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بها فكان مُوجدا الهم على تقدير انتفاء رؤية البرهان لكنّه وجد رؤية البرهان فانتنى الهم" (الأندلسي 1993)⁽⁵⁶⁾ ، ونفي التهمة عن سيّدنا يوسف -عليه السلام- يقرّره منطوق اللّغة لاختصاص (لولا) بالشّرط الامتناعي.

ووجه صاحب (صفوة التّفاسير) ذلك بقوله: " (ولقد همّت به)، أي همّت بمخالطته عن عزم وقصد وتصميم، عزمًا جازمًا على الفاحشة لا يصرفها عنها صارف وقصدت إجباره على مطاوعتها بالقوّة، بعد أن استحكمت من تغليق الأبواب ودعوته إلى الإسراع ممّا اضطرّه إلى الهرب إلى الباب، وهمّ بها، أي مالّت نفسه إليها بمقتضى الطّبيعة البشريّة وحدّثته نفسه بالنزول عند رغبتها حديث نفس، دون عزم وقصد، فبين الهمّين فرق كبير" (الصّابوني علي 1981)⁽⁵⁷⁾ .

وهذه قيمة معنويّة تتعالق مع خصوصيّة الأداء القرآني الذي يجعل بين الهمّين فارقا قراءة و واقعا؛ بحيث لا يمكن الوقوف عليها إلّا من خلال اعتماد فونيم المفصل (الوقف) كفونيم فوق تركيبّي، ولا يمكن تصوّرها خارجه، وهو ما يكسب السّياق " طاقة تعبيرية في المستوى الأدائي والمتأنيّة من الممارسة النّطقيّة للقراء؛ لما انفردوا به من الدّائقة الصّوتية في أدائهم التّلاوة المعبرة والمفسّرة للكلمة القرآنيّة، وتوظيف الأدوات الفنيّة المتّفق عليها في فنّ التّجويد للتعبير عن مكنون .

الهوامش

- (1) - ابن جنيّ أبو الفتح عثمان، الخصائص (تح) محمّد علي النّجار، دار الكتب المصريّة القاهرة، مصر ط2، 1331هـ، 1913م، ج1، ص: 33.
- (2) - ينظر: رشاد محمّد سالم، «الأداء الصّوتي في العربيّة»، مجلة جامعة الشّارقة للعلوم الشرعيّة والإنسانيّة، الإمارات العربيّة المتّحدة، مج2، ع2، 1426هـ، 2005م، ص: 212.
- (3) - عبد الجليل عبد القادر، علم اللّسانيات الحديثة، دار صفاء، عمّان، الأردن، ط1 1422هـ، 2002م ص: 346.
- (4) - الحمد غانم قدّوري، المدخل إلى علم أصوات العربيّة، دار عمّار للنّشر والتّوزيع، عمّان الأردن، ط1 1425هـ، 2004م، ص: 232.
- (5) - ينظر: عبد العزيز أحمد علام وعبد الله ربيع محمود، علم الصّوتيات، مكتبة الرّشد الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط3، 1430هـ، 2009م، ص: 319 وما بعدها.
- (6) - ينظر: النّوري محمّد جواد، علم الأصوات العربيّة، منشورات جامعة القدس المفتوحة عمّان، الأردن ط1، 1996م، ص: 115 وما بعدها.
- (7) - عطية سليمان أحمد، الفونيمات فوق التّركيبية في القرآن الكريم، الأكاديميّة الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، (دط)، (دتا)، ص: 16.
- (8) - سميت بالفونيمات فوق التّركيبية أو غير التّركيبية. "لأنّها لا تدخل في جوهر التّراكيب اللّغويّة، بيد أنّ لها تأثيرات موجّهة للبنى الوظيفيّة"، عبد الجليل عبد القادر، الأصوات اللّغويّة، دار صفاء، عمّان الأردن، ط1، 1431هـ، 2010م، ص: 213.
- (9) - ينظر: أنيس إبراهيم، الأصوات اللّغويّة، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، مصر، ط5 1975م، ص: 175.
- (10) - ينظر: الحمد غانم قدّوري، المدخل إلى علم أصوات العربيّة، ص: 232.
- (11) - بشر كمال، علم الأصوات، دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، (دط) 2000م ص: 496.
- (12) - النّوري محمّد جواد، علم الأصوات العربيّة، ص: 129.
- (13) - ينظر: السّابق ص: 496.
- (14) - بشر كمال، علم الأصوات، ص: 497.
- (15) - نفسه، ص: 497.
- (16) - ينظر: النّوري محمّد جواد، علم الأصوات العربيّة، ص: 130.
- (17) - عبد الجليل عبد القادر، علم اللّسانيات الحديثة، ص: 346.

- (18) - حنون مبارك، في التَّنظيم الإيقاعي للغة العربيَّة نموذج الوقف، دار الأمان، الرباط المغرب، ط1 1431هـ، 2010م، ص: 199.
- (19) - النُّوري محمَّد جواد، علم الأصوات العربيَّة، ص: 95.
- (20) - ماريو باي، أسس علم اللُّغة، (تر) أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، مصر ط8، 1419هـ 1998م، ص: 95.
- (21) - بشر كمال، علم الأصوات، ص: 557.
- (22) - غريب قادر فخرية، تجلّيات الدلالة الإبحائية في الخطاب القرآني في ضوء اللسانيات المعاصرة، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 1432هـ، 2011م، ص: 157 158.
- (23) - ينظر: السَّابق، ص: 553.
- (24) - ينظر: الحمد غانم قدوري، الدِّراسات الصَّوتية عند علماء التَّجويد، دار عمَّار للنَّشر والتَّوزيع عمان، الأردن، ط2، 1428هـ، 2007م، ص: 65.
- (25) - السَّعران محمود، مقدِّمة للقارئ العربي، دار النَّهضة العربيَّة للطباعة والنَّشر، بيروت لبنان، (دط) (دتا)، ص: 96.
- (26) - ابن الجزري شمس الدِّين، النَّشر في القراءات العشر، تصحيح ومراجعة: علي محمَّد الضَّبَّاع، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان. (دط)، (دتا)، ج1، ص: 240.
- (27) - ينظر: حسين شيخ عثمان، حقَّ التَّلاوة، دار المنارة للنَّشر والتَّوزيع، دمشق، سوريَّة ط12، 1418هـ 1998م، ص: 82.
- (28) - الباي أحمد، القضايا النَّظريَّة في القراءات القرآنيَّة دراسة لسانيَّة في الصَّواتة الإيقاعيَّة، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 2012م، ج1، ص: 190.
- (29) - حسان تمام، البيان في روائع القرآن دراسة لغويَّة وأسليبيَّة للنص القرآني، عالم الكتب القاهرة مصر، ط1، 1413هـ، 1993م، ج2، ص: 272، 273.
- (30) - ابن الجزري شمس الدِّين، النَّشر في القراءات العشر، ج1، ص: 212.
- (31) - رشاد محمَّد سالم، «الأداء الصَّوتي في العربيَّة»، ص: 213.
- (32) - المسديَّ عبد السلام، «في جدل الحداثة الشَّعريَّة نموذج المفاصل»، مجلَّة البيان الكويتيَّة، ع 238، 1986م، ص: 7.
- (33) - شاكر عبد القادر، علم الأصوات اللُّغويَّة (علم الفونولوجيا)، دار الكتب العلميَّة بيروت، لبنان ط1، 2012م، ص: 27.
- (34) - السَّابق، ص: 8.

- (35) - عبد القادر عبد الجليل، علم اللسانيات الحديثة، ص: 379، وينظر: بشر كمال، علم الأصوات ص: 216.
- (36) - النحاس مصطفى، من قضايا اللغة، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1415 هـ 1995 م، ص: 87.
- (37) - حنون مبارك، في الصّواتة الرّمنيّة الوقف في اللّسانيات الكلاسيكية، دار الأمان الرباط، المغرب ط1، 1424 هـ، 2003 م، ص: 47 و 79.
- (38) - الحمد غانم قدري، المدخل إل علم أصوات العربية، ص: 248، وينظر: حنون مبارك، في التّنظيم الإيقاعي للغة العربيّة، ص: 76.
- (39) - الباي أحمد، القضايا التّطريزيّة في القراءات القرآنيّة، ج1، ص: 225.
- (40) - ينظر: ابن جيّ، الخصائص، ج1، ص: 94.
- (41) - الحمد غانم قدري، أبحاث في علم التّجويد، دار عمّار للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن ط1، 1422 هـ 2002 م، ص: 114.
- (42) - ينظر: سيبويه عمرو بن عثمان، الكتاب، (تح) عبد السّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، ط2، 1402 هـ، 1982 م، ج4، ص: 452.
- (43) - ينظر: الإسترابادي رضي الدّين، شرح شافية ابن الحاجب، (تح) محمّد محي الدّين عبد الحميد وآخران، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، (دط)، 1402 هـ، 1982 م، ج3 ص: 273.
- (44) - ابن الجزري شمس الدّين، غاية النّهاية في طبقات القراء، (تح) برجستراسر، دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان، ط1، 1427 هـ، 2006 م، ج1، ص: 316.
- (45) - ينظر: الأندلسي أبو حيّان، البحر المحيط (تح) الشّيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1413 هـ، 1993 م، ج8، ص: 318 وابن الجزري شمس الدّين، النّشر في القراءات العشر، ج1، ص: 426.
- (46) - الشّوكاني محمّد بن علي، فتح القدير، (تح) عبد الرّحمن عميرة، (دط)، (دتا)، ج5 ص: 452.
- (47) - اليافي نعيم، «قواعد تشكّل النّغم في موسيقى القرآن»، مجلة التّراث العربي، إتحاد الكتاب العرب دمشق، سورية، ع15، 16، 1404 هـ، 1984 م، ص: 144، وينظر: النّحاس مصطفى، من قضايا اللغة ص: 133.
- (48) - الجوزي جمال الدّين، زاد المسير في علم التّفسير، دار ابن حزم للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1423 هـ، 2002 م، ص: 1175.
- (49) - ابن الجزري شمس الدّين، النّشر في القراءات العشر، ج1، ص: 230.

- (50) - ينظر: النَّحَّاس أبو جعفر، إعراب القرآن، (تح) الشيخ خالد العلي، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط2 1424هـ، 2008م، ص: 825.
- (51) - الزمخشري جار الله، الكشاف، (تح) الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ، 1998م، ج5، ص: 182 183.
- (52) - ينظر: علي الغريب أحمد أبو زيد، «التنغيم في إطار النظام النحوي»، مجلة جامعة أم القرى للبحوث العلمية المحكمة، المملكة العربية السعودية، ع14، 1417هـ، 1996م، ص: 314.
- (53) - ينظر: العاني سلمان حسن، التشكيل الصوتي في اللغة العربية فونولوجيا العربية (تر) ياسر الملاح النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1403هـ 1983م، ص: 140، 141.
- (54) - النَّحَّاس مصطفى، من قضايا اللغة، ص: 95.
- (55) - حبلى محمد يوسف، أثر الوقف على الدلالة التركيبية، دار الثقافة العربية، القاهرة مصر (دط)، 1414هـ، 1993م، ص: 19.
- (56) - الأندلسي أبوحيان، البحر المحيط، ج5، ص: 295.
- (57) - الصابوني محمد علي، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط4 1402هـ، 1981م ج2، ص: 47.

اللسانيات الثقافية

Cultural Linguistics¹

Farzad Sharifian.

(Monash University, Australia).



أ: عبد التاصر بن بناجي¹

تاريخ الاستلام: 2018-12-25 / تاريخ القبول: 2020-04-17

ملخص: تعتبر اللسانيات الثقافية منعرجاً جديداً من منعرجات البحث اللساني الحديث، تسعى إلى بحث العلاقة بين اللغة والثقافة، معتبرة اللغة نظاماً ثقافياً، استفادت في مناقشة هذا الطرح وتكوين جهازها المفاهيمي من منجزات النماذج اللسانية السابقة لها، خاصة اللسانيات الأنثروبولوجية واللسانيات المعرفية، واقترحت مجموعة من المفاهيم لمقاربة موضوعها، كما حاولت الولوج إلى الميدان الإجرائي فقدّمت أطراً نظرية لتحليل الخطاب وتعليم اللغات.

الكلمات المفتاحية: اللسانيات الثقافية، اللسانيات الأنثروبولوجية، المفهمة الثقافية النماذج الثقافية، الإدراك الثقافي.

¹المركز الجامعي عبد الله مرسلي-تبيازة الجزائر، البريد الإلكتروني benbennadji@live.com

(المؤلف المرسل)

Abstract: Cultural linguistics is a new stage of modern linguistic research. It seeks to examine the relationship between **language and culture**, considering the language as a cultural system. It has benefited from the achievements of the earlier linguistic models, especially anthropological linguistics and linguistics to discuss this issue and to build its conceptual system. It proposed a set of concepts to approach the subject, It also tried to enter the procedural field, providing theoretical frameworks to discourse analysis and teaching language.

Key words: Cultural Linguistics, linguistic anthropology cultural conceptualisations, cultural models, cultural cognition.

مقدّمة المترجم: شهد الخطابُ اللّسانيّ الحديث، تحوّلات عديدة، مسّت أسسه المعرفيّة وأجهزته النّظريّة وجوانبه الإجرائيّة، وتعود هذه التّحوّلات إلى عوامل عديدة لعلّ أهمّها؛ تغيّر النّظر إلى اللّغة كموضوع بحث، ومنه تغيّر زاويّة دراستها، فلو تقصّينا هذه التّحوّلات لوجدنا أهمّ منعرجاتها كانت في تغيّر تحديد مفهوم اللّغة، ويمكن حصر هذه التّغيرات في زمرتين: الأولى: النّظر إلى اللّغة منفصلة عن العناصر الخارجيّة واعتبارها كيانا منفصلا، له بنيته وأنسجته الداخليّة، ويلخّص هذه النّظرة مبدأ اللسانيات البنويّة دراسة اللّغة في ذاتها ولذاتها، باعتبارها كيانا مستقلا. والثّانية: النّظر إلى اللّغة في علاقتها بغيرها من المواضيع، وهنا تفرّعات أهمّها: علاقة اللّغة بالمعرفة، وهو جانب درسته اللسانيات المعرفيّة (مثلت لهذا النّوع من الدّراسة، أعمال Wallace Chaffee و Leonard و Ronald Lancache و Charles Fillmore, George Lacoff و Talley)، علاقة اللّغة بالإثنيات، وهي علاقة درستها اللسانيات الأنثروبولوجيّة (مثلت لهذا النّوع من الدّراسة، أعمال Gumperz, John و Heller Monica)، وأخيرا علاقة اللّغة بالثقافة، وهي علاقة درستها اللسانيات الثّقافيّة، موضوع هذا المقال الذي بين أيدينا، وهي دراسة حديثة ونظرة جديدة من حيث الجهاز النّظري وأدوات التحليل، أمّا من حيث فكرة دراسة علاقة اللّغة بالثقافة، فهي قديمة، نجد لها صدى في أعمال نحّاتنا القدامى من خلال النّظر إلى اللّغة كمكون هويّة، فنظّروا لها في إطار مشروع ثقافيّ، شاركت فيه علوم كثيرة؛ كالفلسفة، وعلوم اللّغة، والبلاغة وعلوم القرآن وعلوم الفقه، ويعود البحث فيها في الثّقافة الغربيّة إلى القرن الثّامن عشر تقريبا في أعمال **Wilhelm von Humboldt** (1767-1835) و **Franz Boas** (1858-1942) و **Edward Sapir** (1884-1939)، وغيرهم ممن اهتمّ بالعلاقة بين اللّغة والمعرفة والثّقافة، أمّا حديثا فقد أصبح لهذه النّظرة، وهذا الطرح إطار نظريّ يؤطّره وجهاز مفاهيميّ يحتويه، وميدان إجرائي يوظف نتائجه، سمّي باللّسانيات الثّقافيّة (**Cultural Linguistics**)، اهتمّ بتطوير هذا المجال مجموعة من الباحثين الأكاديميين، أبرزهم صاحب هذا المقال الذي بين أيدينا البروفيسور **فرزاد شريفان (Farzad Sharifian)**، أستاذ كرسيّ اللسانيات الثّقافيّة بجامعة **موناش (Monash University)** الأستراليّة، حيث قام بتطوير إطار نظريّ للّسانيات الثّقافيّة، يمكنها من تحليل موضوعها، واستيعاب إشكاليّاتها له مجموعة كبيرة من الدّراسات في هذا المجال بعضها ضمن إحالات هذا المقال، يعرّف الباحث في هذا المقال

باللّسانيات الثقافيّة وبأصولها المعرفيّة، وبأهمّ مفاهيمها النظريّة وإجراءاتها التّطبيقية ومن هنا تكمن أهميّة هذا المقال، كونه يلخّص لنا جوانب هذه الدّراسة الجديدة.

مقدّمة المؤلّف: اللّسانيات الثقافيّة مجال بحث متعدّد التّخصّصات، يسعى إلى كشف العلاقة بين اللّغة والثّقافة والتّصوّر، ترتكز على فكرة دمج اللّسانيات المعرفيّة بالتّخصّصات الثلاثة الموجودة في اللّسانيات الأنثروبولوجيّة، وهي اللّسانيات البوازيّة (Boasian linguistics)، والإثنوسيميوتيك (ethnosemantics)، وإثنوغرافيا التّحدّث (ethnography of speaking)، وقد وجدت اللّسانيات الثقافيّة - في العقد الماضي - أرضيّة قويّة مشتركة مع الأنثروبولوجيا المعرفيّة، حيث أنّ كلاّ منهما يبحث في النّمادج الثقافيّة التي ترتبط باستخدام اللّغة. وبالنّسبة لها فإنّ العديد من خصائص اللّغات البشريّة متأصّلة في المفاهيم الثقافيّة، بما في ذلك النّمادج الثقافيّة معتمدة في هذا الطّرح على العديد من التّخصّصات العامّة والتّخصّصات الفرعيّة، لإثراء فهمها النظريّ لمفهوم الإدراك التّقافي.

أمّا من النّاحية التّطبيقية فلقد تمكنت من تحقيق نتائج مثمرة حول كشف الأسس الثقافيّة للّغة في العديد من المجالات التّطبيقية مثل الإنجليزيّة العالميّة (world Englishes)، والتّواصل بين الثّقافات (intercultural communication) وتحليل الخطابات السياسيّة (political discourse analysis)، وتعتبر هذه الإسهامات أمثلة توضيحيّة للأبحاث اللّغويّة من منظور اللّسانيات الثقافيّة.

1- ماهي اللّسانيات الثقافيّة؟

تعتبر اللّسانيات الثقافيّة قسما فرعيا من اللّسانيات، ذات أصل متعدّد التّخصّصات تبحث في التّفاعل القائم بين اللّغة والثّقافة والتّصوّر (Palmer 1996؛ Sharifian 2011) أي أنّها تبحث في المفاهيم التي لها أساس ثقافي والتي يتم ترميزها وتوصيلها من خلال اللّغات البشريّة، فكان تركيزها المحوري على مَفهَمَة المعنى وهو مفهوم يعود في أصله إلى اللّسانيات المعرفيّة، اعتمده فيما بعد اللّسانيات الثقافيّة في بدايتها.

ولعلّ بداية توظيف مصطلح اللّسانيات الثقافيّة، لأوّل مرّة كان من قبل رونالد لانكاكر (Ronald Langacker)، أحد مؤسّسي اللّسانيات المعرفيّة، ففي تصريح له أكّد فيه على العلاقة بين المعرفة الثقافيّة والقواعد اللّغويّة. حيث قال إنّ " ظهور اللّسانيات المعرفيّة يمكن اعتباره عودة إلى اللّسانيات الثقافيّة، لأنّ نظريات اللّسانيات المعرفيّة تقرّ

بالمعارف الثقافية كأساس ليس فقط في المعجم، بل حتى في الجوانب المركزية للقواعد. (Langacker 1994: 31)، ويؤكد لانكاكر في موضع آخر كذلك على أنه "في حين يتم تعريف المعنى على أنه مفهوم، فإن الإدراك في جميع المستويات مجسد ومتجسد ثقافياً" (2014: 33)، أما عملياً فلم يتم-بشكل كاف وصریح-تناول دور الثقافة في تشكيل المستوى المفاهيمي للغة، وتأثير الثقافة كنظام من المفاهيم على جميع مستويات اللغة، إلى أن صدر كتاب "Toward a Theory of Cultural Linguistics" سنة (1996). للكاتب "غاربي بي بالمر" (Palmer B Gary) وهو عالم متخصص في اللسانيات الأنثروبولوجيا من جامعة Nevada, Las Vegas حيث حاول في هذا الكتاب، أن يثبت أن اللسانيات المعرفية يمكن تطبيقها مباشرة على دراسة اللغة والثقافة، وكان المقترح الأساسي له، فكرة أن "اللغة هي لعب بالرموز الشفوية التي تستند إلى التصوير (imagery)" (1996: 3)، وأن هذا التصوير مبني ثقافياً ويحكم السرد، واللغة المجازية، والدلالات والقواعد والخطاب، وحتى علم الأصوات.

كما لا يقتصر مفهوم التصوير عند بالمر على الصور المرئية فقط بل حتى التخيلية حيث يقول، "ليس التصوير ما نراه بأعيننا فقط، لكنه أيضاً طعم المانجو والشعور بالمشي في المطر الاستوائي، وموسيقى الميسيسيبي ماسالا" (1996:3)، ويضيف: "يُسمع صوت الفونيمات على شكل صور لفظية مرتبة في فئات معقدة؛ وتحصل الكلمات على معانيها بالارتباط بمخططات الصور والمشاهد والسيناريوهات، أما الخطاب فيظهر كعملية تحكمها صور انعكاسية بحد ذاتها لعرض العالم" (ص4) ونظراً لكون فكرة التصوير عند بالمر تلتقط وحدات مفاهيمية مثل الفئات المعرفية والمخططات، فإنني أفضل مصطلح المفهمة (conceptualisation) وليس التصوير وسأفصل في مفهومه في ثنايا هذه المقالة.

دعا اقتراح بالمر السابق إلى إدراج ثلاث مقاربات تقليدية موجودة في اللسانيات الأنثروبولوجية لمواصلة البحوث التي أجريت في مجال اللسانيات المعرفية على النحو التالي: يمكن ربط اللسانيات المعرفية بثلاث مقاربات تقليدية تعتبر مركزية في اللسانيات الأنثروبولوجية: اللسانيات البوذية، والإثنوسيمونتكس، وإثنوغرافيا التحدث، سميت نتاج هذا الربط، اللسانيات الثقافية. (Palmer 1996: 5).

تم تمثيل مقترح بالمر بمخطط في الشكل رقم 1، حيث إن اللسانيات البوذية التي تم تسميتها على اسم عالم الأنثروبولوجيا الألمان-الأمريكي فرانز بواس (Boas Franz)

ترى أنّ اللغة تعكس الحياة الثقافيّة والعقليّة للناس. ولاحظ صاحبها، أنّ اللغات تصنّف التجارب بشكل مختلف، وأنّ هذه الفئات اللغوية تميل إلى التأثير على أنماط تفكير المتحدّثين بها ([1974] Blount 1995، 2011؛ Lucy 1992).

شكّل الموضوع الأخير أساس العمل اللاحق لعلماء مثل إدوارد ساپير (Edward Sapir) وبنيامين وورف (Benjamin Whorf)، تتراوح وجهات نظر هذه المدرسة الفكرية، حول العلاقة بين اللّغة والثّقافة، بين موقفين: موقف نظري مفاده أنّ اللّغة والثّقافة يشكّلان الفكر الإنساني، وموقف ثاني يعتبر أنّ الفكر الإنساني متأثر باللّغة والثّقافة، تجدر الإشارة هنا إلى أنّه على الرّغم من أنّ الموقف الأوّل غالباً ما يُنسب إلى علماء مثل ساپير وورف، فقد قدّم آخرون، في السّنوات الأخيرة، آراء أكثر متانة ودقّة إلى حدّ ما، من وجهات نظر الباحثين السّابقين (انظر Lee 1996).

ومن الحقول الفرعيّة المرتبطة بهذا المجال هو الإثنوسيميوتك، وهو "دراسة الطّرق التي تنظّم وتصنّف بها الثقافات المختلفة المجالات المعرفيّة، كتلك الخاصّة بالنباتات والحيوانات والأقارب" (Palmer 1996: 19) نجد على سبيل المثال العديد من علماء الإثنيات، قد درسوا تصنيفات القرابة، في لغات السّكان الأصليين في أستراليا ولاحظوا تعقيدها مقارنة بتصنيفات أنظمة القرابة في أنواع أخرى الإنجليزيّة مثل الإنجليزيّة الأمريكيّة أو الإنجليزيّة الأستراليّة (Tonkinson 1998) ومن مجالات البحث الهامّة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإثنوسيميوتكس، هو علم بيولوجيا الإثنيات وهو دراسة كيميّة تصنيف النباتات والحيوانات، واستخدامها عبر الثقافات المختلفة (Berlin 1992).

أمّا علم إثنوغرافيا التّحدث، أو الإثنوغرافيا الخاصّة بالاتصال، المرتبط إلى حد كبير بأعمال ديل هايمز (Dell Hymes) (مثل، 1974)، وجون غومبيرز (John Gumperz) (مثل، 1972 Hymes Gumperz). فيبحث في وسائل وأنماط التّحدث الثقافيّة والتّواصل بشكل عام، وفي هذا الإطار شدّد هايمز على دور السّياق الاجتماعي والثّقافي في تحديد الطّرق التي يؤدّي بها المتحدّثون التّواصل، ويرى أنّ الكفاءة المطلوبة لسير الحياة الاجتماعيّة، تشمل أكثر من مجرد نوع من الكفاءة اللغويّة التي درسها علماء اللّغة التّشومسكيون، واقترح أن يتم وضع مناقشة لهذه العوامل تحت عنوان الكفاءة التّواصلية، والتي تشمل الكفاءة في القواعد المناسبة لاستخدام اللّغة في سياقات اجتماعيّة وثقافيّة مختلفة وبشكل عام، فإنّ التّقاليد اللغويّة الثلاثة الأنثروبولوجيّة التي ناقشناها

حتى الآن "تتقاسم نفس الاهتمام في وجهة النظر الأصلية" (Palmer 1996: 26) بالإضافة إلى الاهتمام بالأسس الاجتماعية والثقافية للغة، على الرغم من أن عددًا من اللغويين الأنثروبولوجيين ركزوا على توثيق ووصف وتصنيف اللغات الأقل شهرة (انظر Duranti 2003 للمراجعة التاريخية).

تستخدم اللسانيات المعرفية العديد من الأدوات التحليلية المستقاة من مجال واسع من العلوم المعرفية، ولا سيما مفهوم المخطط (schema) علماً أنه قد تم استخدامه على نطاق واسع في العديد من التخصصات الأخرى وتحت نماذج مختلفة، فأدى هذا إلى فهم وتعريفات مختلفة للمصطلح، فبالنسبة للغويين الإدراكيين مثل لانكار، تعتبر المخططات تمثيلات مجردة على سبيل المثال، بالنسبة له " الاسم " يمثل المخطط [X] / [شيء]، في حين أن "الفعل" يمثل المخطط [X] / [المعالجة] ومع ذلك ففي النماذج الكلاسيكية لعلم النفس المعرفي، تعتبر المخططات كتل بناء للإدراك المستخدم لتخزين المعلومات وترتيبها وتفسيرها (على سبيل المثال، 1932 Bartlett و Bobrow و Nonnan 1975؛ Minsky 1975 و Rumelhart 1980) من ناحية أخرى تُعتبر مخططات الصور هيكل إدراكي متكرراً، يحدّد أنماط التفاهم والاستدلال. وعادة ما يتم شرحه من خلال معرفتنا وخبرتنا بالتفاعلات الاجتماعية (مثلاً، Johnson 1987) مثال ذلك هو اعتبار الجسم أو أجزاء منه على أنها "حاويات"، وينعكس هذا الفهم في تعبيرات مثل قلب مليء بالسعادة ومن الأدوات التحليلية الأخرى المستخدمة في اللسانيات المعرفية الاستعارة المفاهيمية (conceptual metaphor)، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعمل لاكوف (Lakoff) وبدرجة أقل جونسون (Johnson) (على سبيل المثال Lakoff و Johnson 1980) تُعرّف الاستعارات المفاهيمية على أنها هياكل معرفية تسمح لنا بتصور وفهم نفس المجال المفاهيمي بطرق متعددة، فمثلاً: تعكس التعبيرات المجازية الإنجليزية " ذات القلب الحنون " والقليل من القلب " المفهوم المجازي للقلب كمقعد للعاطفة. أما في إطار اللسانيات الثقافية، فقد جادل بالمر بشكل مقنع أنه من المرجح جداً أن يكون لهذه الهياكل المفاهيمية أساس ثقافي. يستند رأيه هذا على تحليل بعض الحالات اللغوية، من لغات متنوعة مثل التاغالوغية (Tagalog) وكوردالين (Coeur d'Alene)، وشونا (Shona) (مثلاً، Palmer 1996: 2003).

يعتقد بالمر أن الصّلة مع اللّسانيات المعرفيّة، يمكن أن تزود اللّسانيات الثقافيّة بمنظور إدراكي متين، إلا أن هذا الرّأي تلقى انتقادات كثيرة لعدم وجود قاعدة معرفيّة قويّة، على وجه التّحديد، في مجالات التّمثيل المعرفيّ والهيكلة والعمليات (مثلا Peeters 2001) ومع ذلك، يبدو أن الانتقاد مرتبط باختلاف التّفسيّرات المختلفة لمصطلح الإدراك ما يجعل الدّراسات المرتبطة باللّسانيات المعرفيّة السّائدة "معرفيّة" هو تركيزها على مَفهَمَة المعرفة، في حين أن دراسات المعالجة المعرفيّة في مجال علم النّفس اللّغوي تركز في الغالب على الظواهر غير المفاهيميّة، مثل زمن الاستجابة وقوّة الاستجابة.

اعتمدت اللّسانيات الثقافيّة في السّنوات الأخيرة، على العديد من التّخصّصات والمجالات الفرعيّة الأخرى، في عمليّة تطوير إطار نظري يوفر لها فهمًا متكاملًا لمفاهيم الإدراك والثّقافة، من حيث صلتها باللّغة، هذا الإطار هو أفضل ما يمكن وصفه بأنّه الإدراك الثّقافي للغة (cultural cognition and language) (B 2008 Sharifian) (B 2009، 2011، 2017)، من حيث أنّه يقترح وجهة نظر إدراكيّة لها وجود في مستوى الثّقافة، تحت مفهوم الإدراك الثّقافي (cognition cultural) يعتمد هذا المفهوم على تخصّصات متعدّدة لاستيعاب الإدراك الجماعي الذي يميّز مجموعة ثقافيّة. لذلك انتقل العديد من العلماء المعرفيين إلى ما هو أبعد من مستوى الفرد، وبحثوا في الإدراك ككيان جماعي (مثلا، Clark و Chalmers 1998 ؛ Sutton 2005، 2006، 2005 Wilson) ويسعى علماء آخرون في مجال العلوم الدّقيقة تحت مسمّى الأنظمة التّكفيّة المعقّدة (CAS)، إلى شرح كيف أنّ العلاقات بين الأجزاء، أو العوامل تؤدّي إلى سلوك جماعي مننّظ (مثلا، Holland 1995؛ Waldrop 1992) إلى جانب ذلك اكتشف عدد من العلماء، وخاصّة هاتشينز (Hutchins) (1994)، مفهوم الإدراك الموزع، متضمّنًا في العوامل الخارجيّة للكائن البشري، مثل التّكنولوجيا والبيئة وفي تعريفهم للإدراك (انظر أيضا Borofsky 1994 و Palmer 2006 مفهوم من المعرفة الموزعة فيما يتعلّق باللّغة). بالاعتماد على كل هذا العمل، يقدّم (Sharifian 2008، 2009، 2011) نموذجًا للإدراك الثّقافي الذي يضع معايير للتمييز بين ما هو معرفي وما هو ثقافي والعلاقة بين الاثنين في مجال اللّسانيات الثقافيّة.

يشمل الإدراك، الثّقافي المعرفة الثّقافيّة التي تنشأ عن التّفاعلات بين أعضاء مجموعة ثقافيّة، عبر الرّمان والمكان بغضّ النّظر عن المعنى الظّاهر هنا، فإنّ الإدراك الثّقافي يُستعمل

بالمعنى التقني للمصطلح (مثلا، 1999 Goldstein) وبعبارة أخرى، فإن الإدراك الثقافي هو الإدراك الذي ينتج عن التفاعلات بين أجزاء النظام (أعضاء المجموعة)، وهو أكثر من مجموع أجزائه (أكثر من مجموع الأنظمة المعرفية للأفراد) وهو، مثل جميع الأنظمة الأخرى، ديناميكي من حيث أنه يتم التفاوض بشأنه وإعادة التفاوض بشأنه داخل أجيال المجموعة الثقافية ذات الصلة الواحدة، وكذلك استجابة للاتصال الذي يمتلكه أعضاء تلك المجموعة مع اللغات والثقافات الأخرى.

اللغة هي جانب مركزي من المعرفة الثقافية لأنها-كما يرى (1986 Thiong'o) - بمثابة "بنك للذاكرة الجماعية" للإدراك الثقافي للمجموعة، وبالمقابل فإن العديد من جوانب اللغة تتشكل من خلال المعرفة الثقافية التي سادت في المراحل الأولى من تاريخ مجتمع لغوي، ويظهر هذا فيما تركته الممارسات الثقافية التاريخية من آثار في الممارسة اللغوية الحالية، وبعضها في أشكال جامدة قد لا تكون قابلة للتحليل، ومن هذا المنطلق يمكن النظر إلى اللغة على أنها تخزين للمعرفة الثقافية وتوصيلها، بعبارة أخرى، تعمل اللغة على حد سواء كبنك للذاكرة ومركبة لنقل وإعادة توجيه الإدراك الثقافي وأجزائه المكونة له، أو المفاهيم الثقافية وهذا المصطلح سيتم التفصيل فيه لاحقاً في هذا الفصل.

2- لماذا اللسانيات الثقافية؟

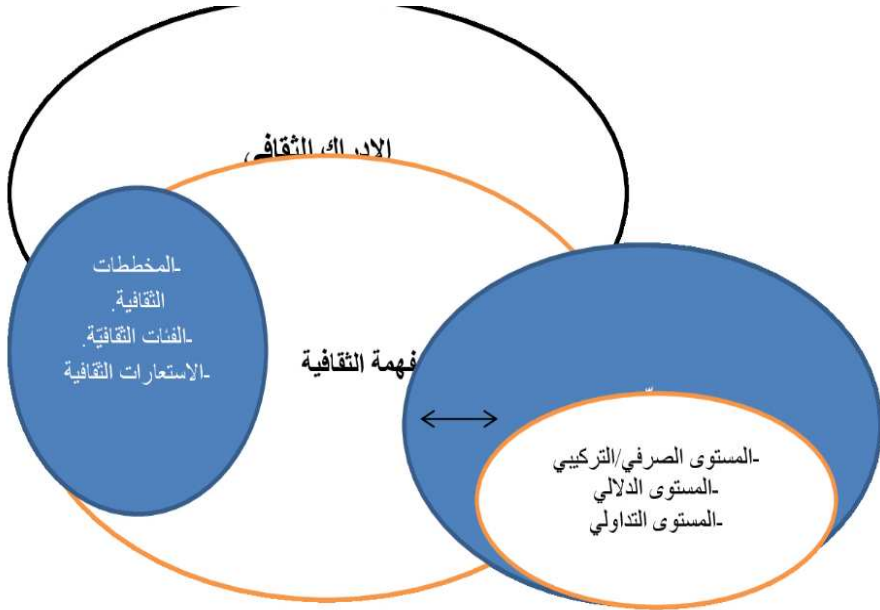
سؤال يطرح نفسه أمام المهتمين بتطوير اللسانيات الثقافية وللإجابة عنه، واجه الباحثون المهتمون باستكشاف العلاقة المتبادلة بين اللغة والثقافة، على الأقل تحديين هامين فيما يتعلق بمفهوم الثقافة (culture): الأول هو تجريدتها والآخر هو الجدالات الجوهرية المرتبطة بها في الغالب وقد أدت هذه التحديات إلى تجنب هذا المصطلح من قبل العديد من العلماء، مثلما يقول أتكينسون (Atkinson): "في أكثر المجالات ابداعاً في هذا المفهوم وهو الأنثروبولوجيا، الثقافة كانت مهجورة" (2015: 424) وقد وجد العديد من العلماء فكرة تجريد الثقافة مفيدة لتساعد في توضيح العلاقات التي تربط المعتقدات والسلوك بالاستعمال اللغوي وهذا ما لم يُنحَ كذلك للسانيين، فعلى الرغم الأدوات التحليلية الصارمة التي يمتلكونها، إلا أنهم لم يكن متاحاً لهم وضع إطار تحليلي، لتحليل الثقافات ودراسة مكوناتها، بحيث يمكن استكشاف خصائص اللغات البشرية من حيث علاقتها بالثقافة، فاللسانيات الثقافية ولا سيما أطرها النظرية للمعرفة والمفاهيم الثقافية، هي محاولة لتوفير مثل هذا الإطار التحليلي من خلال:

أولاً: تجنّب نموذجها النظريّ فكرة تجريد الثقافة، وجعله يركز بدلاً من ذلك، على استكشاف المفاهيم المبنية ثقافياً. كما وُضِحَ في هذا الفصل ويعتمد هذا الإطار على عدّة تخصصات، مثل العلوم المعرفية واللسانيات المعرفية، وأدوات تحليل، مثل: **المخططات الثقافية والفئات الثقافية والاستعارات الثقافية** (cultural schemas cultural categories, and cultural metaphors)، تسمح هذه الأدوات التحليلية باستيعاب المفاهيم الثقافية بشكل منهجي ودقيق وعلاوة على ذلك، فإنها تمكّن من تحليل ملامح اللغات البشرية فيما يتعلق بالمفاهيم الثقافية التي ترسّخت فيها.

ثانياً: تجنّب نموذجها النظريّ الجدالات التقليدية المرتبطة بمفهوم الثقافة، من خلال دراسة المفاهيم الثقافية بدلاً من دراسة المتحدثين ومن ثمّ إيعاز الثقافات إلى الناس أو الناس إلى الثقافات، كما ينظر إلى المفاهيم الثقافية على أنها موزعة بشكل متجانس بين أعضاء المجموعة، بدلاً من أن يتقاسمها المتحدثون بنفس القدر، فتُظهر اللغة والثقافة على حد سواء نمطاً مماثلاً للتوزيع عبر مجتمعات المتكلمين، (سيتمّ توسيع الكلام في هذه المواضيع في ما تبقى من هذا الفصل).

3- المفاهيم الثقافية: من بين الأدوات التحليلية التي أثبتت فائدتها بشكل خاصّ في دراسة جوانب الإدراك الثقافي وتمثيله في اللغة، نجد المخطط الثقافي (cultural schema) والفئة الثقافية (cultural category) بما في ذلك النموذج الثقافي والاستعارة الثقافية (cultural metaphor) أشارت إلى هذه المفاهيم مجتمعة كمفاهيم ثقافية (Sharifian, 2011, 2017) تماشياً مع وجهة نظر الإدراك الثقافي التي نوقشت سابقاً في هذا الفصل، تعتبر هذه الأدوات التحليلية موجودة على المستوى الجماعي أو الكلي للإدراك الثقافي، وكذلك المستوى الفردي أو الجزئي (Frank and Gontier, 2011) ترسيخ المفاهيم الثقافية في اللغة، جزء لا يتجزأ من الإدراك الثقافي يتمّ تلخيص هذه الصيغة من نموذج المعرفة الثقافية، والمفاهيم الثقافية، واللغة، بشكل تخطيطي في الشكل 2.

الشكل 2. نموذج عن علاقة: الإدراك الثقافي، والمفاهيم الثقافية، واللغة.



يجسد هذا الشكل العلاقة الوثيقة بين اللغة والمفاهيم الثقافية والإدراك الثقافي. وكما يظهر لنا، فإن الخصائص والمحتويات المختلفة للغة، من الخصائص النحوية والصرفية والدلالية والتداولية، تكون مضمنة في المفاهيم الثقافية في شكل مخططات وفئات واستعارات ثقافية، ويوضح القسم التالي العلاقة المتبادلة بين اللغة وكل نوع من هذه المفاهيم الثقافية.

3-1- المخططات الثقافية واللغة: ناقشنا في الفصل السابق، مفهومي المخطط

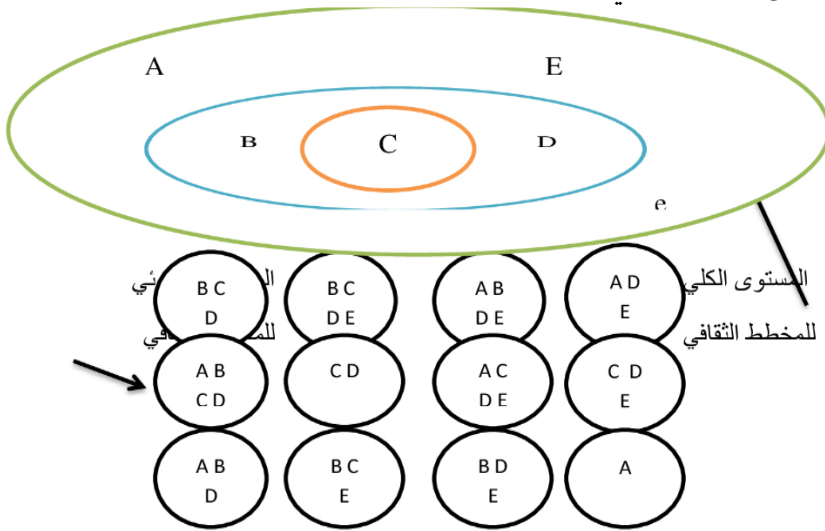
والاستعارة المفاهيمية، ويوضح الفصل التالي مفهوم المخطط الثقافي (cultural schema) ويناقش كيفية ارتباطه باللغة.

المخططات الثقافية: هي طبقة فرعية مبنية ثقافياً من المخططات؛ أي أنها مستخرجة من الإدراك الجماعي المرتبط بمجموعة ثقافية معينة، وبالتالي تستند إلى خبرات المجموعة

المشتركة، بدلاً من تجريبها من تجارب النّاس الفرديّة، وتمكن الأفراد من مشاركة بعضهم بعضاً المعاني الثقافيّة، أمّا من حيث تطويرها وتمثيلها:

- على المستوى الكليّ، تنبثق المخطّطات الثقافيّة من التّفاعلات بين أعضاء مجموعة ثقافيّة. ويتمّ التّفاوض وإعادة التّفاوض عليها باستمرار عبر الزّمان والمكان؛

- على المستوى الجزئيّ، مع مرور الوقت يكتسب كل فرد ويضمّن هذه المخطّطات على المستوى الكلي، وإن كان ذلك بطرق متغيرة. أي أنّ الأفراد الذين ينتمون إلى نفس المجموعة الثقافيّة قد يتشاركون بعضهم بعضاً في مكوّنات المخطّط الثقافيّ، وليس جميعها بعبارة أخرى، يكون استيعاب كلّ شخص للمخطّط الثقافيّ على المستوى الكليّ جماعياً إلى حد ما. يمكن عرض هذا المخطّط في الشّكل 3.



الشّكل 3. تمثيل بياني للمخطّط الثقافيّ (مقتبس من Sharifian 2011).

يوضّح هذا الشّكل كيف يمكن تمثيل المخطّط الثقافيّ بطريقة موزّعة بشكل متغاير عبر عقول الأفراد، وهو يمثّل بطريقة تخطيطيّة كيف يمكن للأعضاء استيعاب بعضهم بعضاً ولكن ليس كلّ مكوّنات المخطّط الثقافيّ على المستوى الكليّ، كما أنّه يوضّح كيف يمكن للأفراد مشاركة بعضهم بعضاً، ولكن ليس في كلّ عناصر المخطّط الثقافيّ.

تجدد الإشارة هنا، إلى أن الأفراد الذين يستوعبون جوانب من مخطط ثقافي ما ليسوا بالضرورة ضمن تلك المجموعة الثقافية. فلكذلك الأفراد الذين لا ينتمون إلى تلك المجموعة إلا أنهم كانوا على اتصال بطريقة ما، مع المجموعة يمكنهم أيضاً استيعاب جوانب مخططات تلك المجموعة الثقافية.

وبالإضافة إلى الاستخدام المحوري للمخططات في اللسانيات الثقافية، فقد تم تبني مفهوم المخطط الثقافي كأداة تحليلية رئيسية في الأنثروبولوجيا المعرفية (مثلا D'Andrade 1995؛ Shore 1996؛ Strauss and Quinn 1997). بالنسبة للأنثروبولوجيين المعرفيين، الثقافة هي نظام معرفي، وبالتالي فإن مفهوم المخطط الثقافي يوفر أداة مفيدة لاستكشاف المخططات المعرفية التي يتم بناؤها ثقافياً والمحافظة عليها عبر مختلف المجتمعات والمجموعات الثقافية. إن المصطلح الذي يتداخل بشكل وثيق مع المخطط الثقافي وقد لقي اهتماماً كبيراً في علم الأنثروبولوجيا المعرفية هو النموذج الثقافي (مثلا D'Andrade 1995؛ D'Andrade و Strauss 1992؛ Quinn 1987). تم استخدام هذا المصطلح، الذي كان يهدف في الأصل إلى استبدال مصطلح "نماذج شعبية" (folk models) (Keesing 1987)، بمعنى "المخطط المعرفي الذي تتقاسمه مجموعة اجتماعية" (D'Andrade 1987: 112) يشير داندراي (D'Andrade)، إلى مفهوم المخطط في شرحه لمصطلح "النموذج الثقافي" (cultural model) (المرجع نفسه) ويعتبر هذه النماذج، نموذجاً للمخططات المعرفية المعقدة. يؤكد شتراوس وكوين (1997: 49) أيضاً، أن "المصطلح الآخر للمخططات الثقافية (خاصة النوع الأكثر تعقيداً) هو النموذج الثقافي". إلا أن بولزنهاقون (Polzenhagen) و وولف (2007)، قد استخدموا مفهوم النموذج الثقافي للتمثيل - بشكل أكبر - المفاهيم الأكثر عمومية، والتي تشمل الاستعارات والمخططات الأقل تعقيداً.

ومن أمثلة استخدام مفهوم النماذج الثقافية في الأنثروبولوجيا المعرفية، هو دراسة النموذج الثقافي للزواج الأمريكي. فمثلاً، يلاحظ كوين (1987) أن النموذج الثقافي الأمريكي للزواج يقوم على استعارات من مثل؛ الزواج هو رحلة مستمرة وتنعكس في تصريحات من مثل، هذا الزواج في طريق مسدود.

لذلك فقد أثبت مفهوم المخطط الثقافي منذ البداية أنه محوري في اللسانيات الثقافية ومن أجل بناء نظرية لللسانيات الثقافية، أكد بالمر (1996: 63) على أنه "من المرجح أن

تكون جميع المعارف المحلية للغة والثقافة تنتمي إلى المخططات الثقافية، فالانتماء إلى ثقافة والتحدث بلغة ما، يتألف كله من مخططات حيوية". تستحوذ المخططات الثقافية على معان موسوعية، يتم بناؤها ثقافياً، اعتماداً من العديد من المفردات اللغوية للغات البشرية. لناخذ مثلاً لكلمة "الخصوصية" (privacy) في مجموعة متنوعة من الإنجليزية مثل الإنجليزية الأمريكية. إن أفضل ما توصف به مجموعة المعارف التي تشكل شبكة من المفاهيم التي تحدد الخصوصية فيما يتعلق بمختلف السياقات والعوامل هي المخطط الثقافي لـ "الخصوصية". ينعكس البناء الثقافي لهذا المخطط جزئياً، في الشكاوى التي يقدمها بعض المتحدثين، حول أعضاء بعض المجموعات الثقافية الأخرى، مثل "لا يفهمون معنى الخصوصية".

توفر المخططات الثقافية أيضاً أساساً لمعانٍ تداولية، فالمعرفة التي تشكل أساساً للتشريع وأفعال الكلام والتي يفترض أن تكون مشتركة ثقافياً، يتم التعبير عنها إلى حد كبير بالمخططات الثقافية. ففي بعض اللغات، مثلاً، يرتبط فعل الكلام "التحية" ارتباطاً وثيقاً بالمخططات الثقافية "للأكل" و"الطعام". بينما يرتبط في بعض اللغات الأخرى بالمخططات الثقافية التي تتعلق بصحة المتحاورين من أفراد الأسرة. تجعل بعض الأدبيات المتعلقة بمجال التداولية من الإشارات المتكررة لـ "الاستدلال" و"الافتراضات المشتركة" أساساً لتوصيل المعاني التداولية. وغني عن القول أن الاستنتاجات المبنية عن معرفة المستمعين تستند تقنياً إلى الافتراض العام بأن المخططات الثقافية المشتركة ضرورية من أجل فهم أفعال الكلام. باختصار، تستحوذ المخططات الثقافية على مجموعات من المعارف التي توفر أساساً لجزء كبير من المعاني الدلالية والتداولية في اللغات البشرية.

3-2- الفئات الثقافية واللغة: نوع آخر من المفاهيم الثقافية هو الفئات الثقافية

(Cultural categories). يعدّ التصنيف واحداً من الأنشطة المعرفية الإنسانية الأساسية، يبدأ وإن كان بطريقة خصوصية - في وقت مبكر من الحياة. فقد أثبتت العديد من الدراسات مشاركة الأطفال في تصنيف الأشياء والأحداث في وقت مبكر من حياتهم (Mareschal و Powell و Volein 2003). حيث يبدوون بإعداد فئاتهم الخاصة ولكنهم عندما يكبرون، ويتطور إدراكهم، يكتشفون كيف تصنف لغتهم وثقافتهم الأحداث والأشياء، والخبرات. أورد غلوشكو (Glushko) وآخرون:

أنّ البحث التّصنيفي يركّز على طرق اكتساب واستخدام الفئات المقتسمة بواسطة الثقافة والمرتبطة باللّغة - ما سنطلق عليه "التّصنيف الثّقافي" (cultural categorization) - توجد فئات ثقافيّة للأشياء والأحداث والإعدادات والحالات العقليّة والممتلكات والعلاقات والمكوّنات الأخرى للتّجربة (مثل الطيور والأعراس والحدائق...) وغيرها. عادة، يتمّ الحصول على هذه الفئات من خلال التّعامل مع مقدّمي الرّعاية والثّقافة مع ما يقدّمونه من التّعليمات الواضحة. (Glushko et al. 2008: 129).

إنّ تصنيف العديد من الأشياء والأحداث والتّجارب، مثل "الطّعام" "الخضروات" "الفاكهة"، وما إلى ذلك، ومثلها النّمودجيّة، يتمّ ثقافياً. ويجدر التّنويه هنا، إلى أنّ الإشارة إلى الرّواج كفنّة في الاقتباس السّابق، تختلف عن استخدام هذه الكلمة فيما يتعلّق بالمخطّطات الثّقافيّة. يشير "الرّفاف" كفنّة ثقافيّة، إلى نوع الحدث الذي يعارض، مثلاً "المشاركة" أو "تناول الطّعام في الخارج". يشمل "الرّفاف" كمخطّط ثقافيّ جميع جوانب هذا الحدث، مثل الإجراءات التي يجب اتباعها وتسلسل الأحداث، والأدوار التي يؤدّيها مختلف المشاركون والتّوقعات المرتبطة بتلك الأدوار.

أمّا بالنّسبة إلى العلاقة بين الفئات الثّقافيّة واللّغة، فإنّ العديد من المفردات اللغويّة في اللّغات البشريّة، تعمل كعلامات للفئات ولحالاتها. كما ذكرنا سابقاً، فإنّ كلمة "الغذاء" تشير في اللّغة الإنجليزيّة إلى فنّة، وكلمة مثل شريحة لحم هي مثال لتلك الفنّة عادةً ما تكون الفئات عبارة عن شبكات وتسلسلات هرميّة، حيث يمكن أن تعمل تلك الفئات مع فئات من جنسها كفنّات خاصّة. على سبيل المثال، المعكرونة هي مثال لفنّة "الطّعام" مع مثيلاتها الخاصّة، مثل الهامبرجر أو الرّيجاتوني (نوع من انواع اطباق المعكرونة).

إلى جانب دور العناصر المعجميّة في التّصنيف، فإنّ بعض اللّغات يتمّ تمييز فنّاتها الثّقافيّة بالعلامات المميّزة لأصناف الأسماء. فعلى سبيل المثال، تستخدم Murrinhpatha، وهي لغة أستراليّة للسكان الأصليين، عشرة فصول دراسيّة تعكس تأصيل Murrinhpatha الثّقافي (Walsh 1993؛ Street 1987). يتمّ تعريف هذه الفئات من خلال علامات فنّة الاسم، التي تظهر قبل الاسم. تتضمّن القائمة التّاليّة علامات الفئات وتعريف كل فنّة، كما في والشّ (1993: 110):

كاردو (Kardu): السّكان الأصليون والأرواح البشريّة.

كو (Ku): غير السّكان الأصليين وجميع الرّسوم المتحرّكة الأخرى ومنتجاتها.

كورا (Kura): سائل الشّرب (أي "المياه العذبة") والمصطلحات الأخرى للمياه العذبة مثل "مطر"، "نهر".

مي (mi): الزّهور والثّمار من النّباتات وأيّة أطعمة نباتيّة. وأيضا البراز.

ثامول (thamul): الرّماح.

ثو (thu): الأسلحة الهجوميّة (الأسلحة الدّفاعيّة تنتمي إلى نانثي)، والرّعد والبرق ولعب الورق.

ثونكو (thungku): النّار والأشياء المرتبطة بها.

دا (da): المكان والموسم (أي وقت العشب الجاف).

مورين (murrinh): الكلام واللغة والمفاهيم المرتبطة بها مثل الأغنيّة والأخبار.

نانثي (nanthi): فئة متبقية ينتمي إليها ما لا يتناسب مع الفئات التّسع الأخرى.

يسمح هذا التّصنيف للعديد من العناصر المشتركة في المعنى أن تدخل فيه بناءً على وظيفتها، فيمكن تصنيف الاسم مرّة في فئة، ومرّة في فئة أخرى. على سبيل المثال، يمكن تصنيف boomerang (قطعة خشب ملويّة) على أنّه "نانثي" (nanthi)، عندما يتم استخدامه لخدش الظّهر، و"ثو" (thu)، عندما يتمّ استخدامه كسلاح هجوم (Walsh 1993). كذلك، في قصص الإبداع (Dreamtime)، عندما تتحوّل كائنات السّلف إلى حيوانات، بينما هي تشارك في رحلة لخلق العالم الطّبيعي هذا التّغيير يشير إليه التّحول من طبقة اسم إلى أخرى. إنّ هذا النّظام في تصنيف الألقاب متجذّر في التّصنيف الثّقافي لمورنيه - باثا (Murrinh-patha)، والذي يعتمد بدوره على وجهة نظر العالم المورينيّة. وكما يقول والسّ: "إنّ حقيقة تصنيف المياه العذبة والنّار واللغة، على حدة، تشير إلى أنّ لكلّ منها مكاناً بارزاً في ثقافة المورنيه - باثا".

وبعض النّظر عن مصنّفات الأسماء، هناك ضمائر في العديد من اللّغات الأصليّة التي تعكس الفئات الثّقافيّة، من خلال وضع علامات على التّقسيم، وعلى مستوى التّوليد والعلاقات. ففي أرابانة (Arabana) مثلاً، يجسّد ضمير الأمانتارا (amanthara) - الذي قد يمكن أن يقابل في اللغة الإنجليزيّة باسم "القراة - نحن" - الفئة المعقّدة التّاليّة:

Amanthara = نحن، الذين ينتمون إلى نفس الشّقّ الأمومي، ومستويات الجيل المتقاربة، والذين هم في العلاقة الأساسيّة مع الأمّ، أو أبناء وأشقّاء الأمّ. (Hercus 1994: 117) هذا التّصنيف الثّقافي في "أرابانة"، لمجموعات الأقارب يُميّز أيضاً في صيغة ثاني ضمائر

جمع القرابة آرانثارا (aranthara)، وثالثٌ ضمائر جمع القرابة كارانانثارا (karananthara). تكشف هذه الأمثلة بوضوح كيف يتم ترميز بعض الفئات الثقافية في النظام النحوي للغة (انظر أيضا Lakoff 1987).

3-3- الاستعارات الثقافية واللغة: تشير الاستعارة المفاهيمية، كما ذكرنا سابقا إلى مفهوم معرفي لمجال معين، بصيغة ثانية (على سبيل المثال، Johnson وLakoff 1980). لقد أظهرت الأبحاث المكثفة في اللسانيات المعرفية كيفية فهمنا لأنفسنا ومحيطنا بواسطة الاستعارات المفاهيمية. ففي الثقافات الصناعية مثلا يفهم الزمن عادة من حيث السلع، والمال، والموارد المحدود، وما إلى ذلك. وينعكس هذا في التعبيرات مثل شراء الوقت، وتوفير الوقت، وغيرها. والأهم من ذلك أن فهمنا لأنفسنا، كما سبق يتحقق من خلال الاستعارات المفاهيمية، مثلا، يمكننا تصوّر أفكارنا، ومشاعرنا وخصائصنا الشخصية، وما إلى ذلك من ناحية أجزاء جسمنا.

اهتمّ البحث في اللسانيات الثقافية باستكشاف الاستعارات المفاهيمية التي شُيّدت ثقافيا (على سبيل المثال، Palmer 1996؛ Sharifian 2011، 2017)، والتي أُشير إليها على أنها استعارات ثقافية. وقد بحثت العديد من الدراسات المخططات والنماذج الثقافية التي تؤدي إلى الاستعارات المفاهيمية من خلال التقاليد العرقية أو الثقافية الأخرى (Sharifian وآخرون 2008؛ Yu 2009a، b2009). فمثلا، في الإندونيسية "hati" هو الكبد وهو الذي يرتبط بالحب، وليس القلب (Siahaan 2008). تقصّي **سياحان** (Siahaan) هذه المفاهيم في طقوس التضحية بالحيوانات لا سيما تفسير عضو الكبد المعروف باسم "عرافة الكبد" "liver divination"، والذي كان يمارس في إندونيسيا القديمة. في بعض اللغات، مثل **توك بيسين** "Tok Pisin" (Dutton Muhlhausler وRomaine 2003)، فإنّ البطن هو مقرّ العواطف. يلاحظ **يو** (Yu) (b2009) أنّ العديد من التعبيرات اللغوية في الصينية تعكس المفهوم الخاص بأنّ القلب هو حاكم الجسد. ويؤكد أنّ "مفهوم المجال المستهدف هنا هو مفهوم مهم لأنّ أعضاء القلب تعتبر الكليّة المركزيّة للإدراك وموقع الأنشطة العاطفية والمعرفية في الفلسفة الصينية القديمة" (Yu 2007: 27). وجمعت الدراسات حول هذه المفاهيم الثقافية كثيرا من الأمثلة (على سبيل المثال ، Idstrom وPirainen 2012).

تجدر الإشارة هنا إلى أن المعالجة المعرفية للاستعارة المفاهيمية هي مسألة معقدة نوعاً ما، تحتاج إلى البحث. استخدام مصطلح "استعارة" هنا يسلط الضوء على إشراك مجالين مختلفين من الخبرة (أي: المصدر والهدف)، ولا ينجّر عن ذلك أن كل استخدام لتعبير مرتبط بالاستعارة المفاهيمية، ينطوي على عملية التخطيط المعرفي. لأن بعض حالات الاستعارات المفاهيمية هي ببساطة مفاهيم "متحجرة" تمثل رؤية نشطة في مرحلة ما في تاريخ الإدراك الثقافي للمجموعة. مثل هذه الاستعارات لا تعني أن المتحدثين الحاليين للغة لديهم وعي بالحدود الثقافية لهذه للتعبير، أو أنهم شاركوا في تخطيطها المفاهيمي عند استخدامها. في مثل هذه الحالات، قد تُستخدم الاستعارات المفاهيمية بدلاً من ذلك، كمخططات ثقافية ترشد التفكير وتساعد في فهم مجالات معينة من الخبرة. وفي بعض الحالات الأخرى يمكن اعتبار التعبيرات المرتبطة بهذه التصورات الثقافية، مظاهر خطابية.

أما بالنسبة للعلاقة بين الاستعارات المفاهيمية الثقافية واللغة، فمن الواضح، أن المناقشة السابقة قد بينت أن العديد من جوانب اللغات البشرية، ترتبط ارتباطاً وثيقاً باستعارات ثقافية. تعتمد اللسانيات الثقافية واللسانيات المعرفية بشكل كبير على البيانات اللغوية لاستكشاف الاستعارة المفاهيمية. وكما ذكرنا سابقاً، فإن لغة الانفعال (على سبيل المثال، حطمت قلبي) تعكس إلى حد ما، التوسط الثقافي لمفهمة العواطف والأحاسيس في مصطلحات لأجزاء الجسم.

تستكشف اللسانيات الثقافية اللغات البشرية، والأصناف اللغوية، لفحص السمات المرتسمة في المفاهيم الثقافية، مثل المخططات الثقافية والفئات الثقافية والاستعارات المفاهيمية الثقافية، من منظور الإطار النظري للإدراك الثقافي.

4- اللسانيات الثقافية التطبيقية: كان الهدف النهائي من اللسانيات الثقافية هو دراسة العلاقة بين اللغة والثقافة والمفهمة، إلا أنه قد تم استخدامها في عدة مجالات من اللسانيات التطبيقية. نقدّم الفقرات التالية ملخصات موجزة عن كيفية تطبيق إطار اللسانيات الثقافية على الإنجليزية العالمية world Englishes والتواصل بين الثقافات intercultural communication، وتحليل الخطاب السياسي political discourse analysis.

4-1- اللسانيات الثقافية والبحوث في أصناف من اللغة الإنجليزية: قدمت

اللسانيات الثقافية نهجا جديدا لاستكشاف أنواع مختلفة من اللغة الإنجليزية. استنادا إلى فرضية أن أنواع اللغة الإنجليزية قد تكون مختلفة عن بعضها بعضا، عندما يتم أخذ مفاهيمها الثقافية بعين الاعتبار (Sharifian 2005 2006). حدّد **مالكوم (Malcolm)**، و**روشوكوست (Rocheouste)** (2000)، عددا من المخططات الثقافية المميّزة في خطاب شارك فيه عدد من المتحدثين من السكان الأصليين باللغة الإنجليزية الأسترالية. وشملت هذه المخططات: السفر، والصيد والمراقبة، وأشياء مخيفة والتّجمع، وحلّ المشكلات، والعلاقات الاجتماعية و"smash" (كلمة إنكليزية للسكان الأصليين تعني القتال). تمّ العثور على المخططات الأربعة الأولى في معظم الأحيان في البيانات.

وقام باحثون آخرون (Polzenhagen و Wolf 2007؛ و Wolf 2008؛ و wolf و Polzenhagen 2009) ببحث مفاهيم النموذج الثقافي للمجتمع الإفريقي في الأصناف الأفريقيّة للغة الإنجليزيّة. يؤكّد **وولف (2008: 368)** على أن " هذا النموذج الثقافي يشتمل على علم الكون (cosmology) ويرتبط بمفاهيم مثل استمرار المجتمع وأعضاء المجتمع، والسحر، وجمع الثروة، والفساد، التي تجد التعبير باللغة الإنجليزيّة الأفريقيّة". فمثلا، من خلال فحص عدد من التعبيرات في اللغة الكامبرونيّة الإنجليزيّة من مثل "أخذوا رشاوي من شقيقهم الأقل حطًا"، يلاحظ **وولف** أن الاستعارات المفاهيميّة المركزيّة في هذا التّنوع في اللغة الإنجليزيّة هي: القرابة هي المجتمع والمجتمع هو القرابة (wolf 2008: 370).

قام **شريفان (2005، 2008 A)** بفحص المفاهيم الثقافية في اللغة الإنجليزيّة التي تحدّث بها مجموعة من الطلاب من السكان الأصليين، الذين بدوا مثل المتحدثين باللغة الإنجليزيّة الأسترالية، لم يتمّ تحديدهم من قبل مدرسيهم كمتحدّثين باللغة الإنجليزيّة الأصليّة، ومع ذلك، فمن خلال دراسة ترابط الكلمات، وجد أنّ الكلمات الإنجليزيّة مثل **الأسرة، والمنزل، والعار،** عند هؤلاء الطلاب تستحضر المفاهيم الثقافية من اللغة الإنجليزيّة الأصليّة بدلاً من الإنجليزيّة الأسترالية. فعلى سبيل المثال، بالنسبة إلى الطلاب المنتمين إلى السكان الأصليين، يبدو أنّ كلمة "عائلة" مرتبطة عندهم بفئات تمتدّ إلى أبعد

من العائلة "النّويّة"، وهي الفكرة الأساسيّة في النّقافة الأنجلو-أستراليّة أنظر الجدول 1 الذي يبيّن البيانات، في شريفیان (2005).

تمثّل الرّدود، التي قدّمها المشاركون من السّكان الأصليّين، المخطّط النّقافي للشّعوب الأصليّة للأسرة، لأنّها تشير إلى أفراد أسرهم الممتدة، مثل العمات والأعمام. تشير ردود المشاركين الأنجلو-أستراليين إلى أنّ كلمة "العائلة" هي، في معظم الحالات مقتصرة على العائلة النّويّة، وفي بعض الأحيان تكون حتى الحيوانات الأليفة البيتيّة مشمولة.

فالردود التي تتلقاها من قبل المشاركين من السّكان الأصليّين من مثل: "إنّهم هناك من أجلك، عندما تحتاج إليهم، سيعتنون بك"، تعكس مسؤوليات الرّعايّة بين أفراد عائلة السّكان الأصليّين الموسّعة. غالباً ما يلعب الأعمام والعمات دوراً كبيراً في تنشئة الفرد والعناية به. وينعكس أيضاً قرب الفرد من أفراد أسرته الكبرى، في أنماط الإجابات التي تشير إلى الأعمام والأخوال أو النّانا(الجدة) والبوب (الجّد) بدلاً من الأب والأمّ. ونجد كذلك إجابات من مثل: "في بلدي مليون وستون ألف عائلة، وفي عائلي الكثير من الأفراد" تعكس التّغطيّة الموسّعة لمفهوم "الأسرة" في تصوّر السّكان الأصليّين. كذلك يبدو أنّ كلمة "البيت" بالنّسبة إليهم، ترتبط بشكل رئيسي بالعلاقات الأسريّة بدلاً من "موقف تجاه مبنى" مستخدم كمسكن لعائلة صغيرة.

الجدول 1: يحوي مقارنة لمعاني كلمة العائلة بين السّكان الإنجلو-أستراليين، والسّكان الأصليّين.

السكان الأصليون	السكان الإنجلو-أستراليون
الكلمة المستهدفة: العائلة	الكلمة المستهدفة: العائلة
- أحبب جدك، أحبب جنتك، أحبب أمهاتنا، أحبب آباءنا. - الإخوة والأخوات والعمات والأعمام ، والجدات والأجداد، والأب، وأبناء الإخوة. - الناس، الأمهات ، الآباء ، الأخ، مجموعة من العائلات ، العمات والأعمام، الجدات والأجداد. - عندي الكثير من الأفراد في عائلتي ، عندي عائلة كبيرة، عندي الكثير من العائلات.	- لديك أخوة وأخوات في عائلتك ولديك أم وأب، ويمكنك قضاء وقت ممتع مع عائلتك، وتناول العشاء والخروج معهم. - الأب والأم والأخ والكلب. - الأم والأب والأخ والأخت. - الآباء، الأخوات، الوالدان، الرعاية. - الناس، أمك، أبوك ، أختك، أخوك. - جميع أفراد عائلتي، إخواني وأخواتي، أمي وأبي.

كما تمّ استخدام اللسانيات الثقافية في الآونة الأخيرة في تجميع قاموس للغة الإنجليزية لهونج كونج (Hong Kong English). في مشروع حديث ومهم للغاية عرف وأدرج كل من كامينغز (Cumings) وولف (2011) المفاهيم الثقافية الكامنة للعديد من الكلمات المدرجة في القاموس. فيما يلي أمثلة لبعض مداخل هذا القاموس:

روح المال (أيضا النقود الورقية، المال المحروق، السندات النقدية المتلفة).
 تعريفها: أموال وهمية احرقت في عرض طقوس للموت.
 مثال على النص: "عرض لبرتقال قد يكون مقشراً وموضوعاً على القبر، مع أوراق نقدية. وأخيراً، يتم توزيع المقرمشات."

هذه طريقة مفيدة في تجميع مداخل القواميس، لأنها تسمح للقراء أن يدركوا المفاهيم الثقافية الكامنة وراء تعبيرات معينة في لغة معينة أو في التنوع اللغوي. ولكن، في كثير من

الحالات، تكون المفاهيم الأساسيّة نفسها لها جذورها في التّقاليد الثقافيّة القديمة بما في ذلك التّقاليد الدّينيّة والرّوحيّة.

4-2- اللّسانيات الثقافيّة والتّواصل بين الثقافات: كان أوّل من تناول موضوع

التّواصل بين الثقافات في السّابق، اللّسانيات الأنثروبولوجيا (linguistic anthropology). فمنذ حوالي ثلاثين عامًا، أدخل قامبرز (Gumperz) (1982 1991) فكرة مؤشرات السّياق كأداة تحليليّة لاستكشاف التّواصل /سوء التّواصل بين الثقافات. وقد عرّف هذه المؤشرات بأنّها "علامات لغويّة لفظيّة وغير لفظيّة تعمل على استرجاع الافتراضات السّابقة للسّياق ليتم تفسير عناصر الرّسالة" (Gumperz 1996: 379). محور هذه الفكرة هو أهميّة الاستدلال غير المباشر الذي يقوم به المتحدّثون أثناء التّواصل بين الثقافات، حيث يعتمدون على الإشارات اللّغويّة وغير اللّغويّة.

من منظور اللّسانيات الثقافيّة، يتمّ تسهيل الاستنتاجات غير المباشرة أثناء التّواصل بين الثقافات، إلى حد كبير، من خلال المفاهيم الثقافيّة المشتركة بين المتحاورين. فهي توفر أساسا للبناء والتّفسير، والتّفاوض حول المعاني الثقافيّة. قد تكون هذه المفاهيم مرتبطة بلغتهم الأمّ، أو قد تكون كنتيجة لتعايش الأفراد في بيئة ثقافيّة معيّنة، أو قد تكون جديدة وتطوّرت من التّفاعل مع متحدّثين من ثقافات أخرى.

أظهرت العديد من الدّراسات في السّنوات الأخيرة، أنّه في سياقات معيّنة يعكس التّواصل بين الثقافات، ولا سيما سوء الفهم، الاختلافات في الطّرق التي تصوّر بها مجموعات مختلفة من المتحدّثين تجاربهم. وهم بذلك يعتمدون على مخطّطاتهم الثقافيّة وفئاتهم واستعاراتهم. لاحظ وولف وبولزنهاجن (Polzenhagen) (2009) أنّ "التّباين بين الثقافات على المستوى النّظري يستدعي مقارنة تفسيريّة لدراسة التّواصل بين الثقافات" وهذا هو ما تقدّمه اللّسانيات الثقافيّة.

ومن أمثلة الدّراسات التي أجريت من منظور اللّسانيات الثقافيّة في مجال التّواصل بين الثقافات، دراسة شريفان (2010)، التي حلّ فيها أمثلة على سوء التّواصل بين متحدّثي اللغة الإنجليزيّة الأصليين وغير الأصليين، والذي نشأ عن عدم معرفة المتحدّثين غير الأصليين، التّصوّرات الثقافيّة للسكان الأصليين المتعلّقة بالعالم الرّوحي.

ترتبط العديد من المفردات والتّعبيرات اللّغويّة في اللغة الإنجليزيّة للسكان الأصليين بالمفاهيم الرّوحيّة التي تميّز وجهة نظرهم للعالم. وتشمل هذه كلمات مثل "الغناء

والدخان". ومن أمثلة ذلك المحادثة التالية التي جرت بين أحد المتحدثين بالإنجليزية الأصليين، ومتحدّث آخر بنفس اللغة لكنّه غير أصلي:

أ: أختي قالت، "عندما تذهب إلى ذلك البلد، لا تسمح لأيّ أن يأخذ صورتك لأنهم يمكنهم غناؤك (sing you)" (أي يمكنهم أن يسحروك). وفقاً للمخطط الثقافي للسكان الأصليين لـ "الغناء"، فإنّ "الغناء لشخص ما" هو من الطقوس المستخدمة لإلقاء سحر على شخص قد يكون له عواقب وخيمة. فمثلاً، إذا وقع رجل في حب فتاة، فقد يحاول الحصول على خيوط من شعرها أو صورتها أو شيء من هذا القبيل لكي "يغنيها" أي يسحرها. وهذا من شأنه أن يجعل الفتاة تتوجّه إليه أو، في حالة رفضها القيام بذلك يمكن أن يؤدّي "الغناء" إلى مرضها بمرض خطير أو حتى مميت (Luealla Eggington, p.c). من الواضح أنّ عدم الإلمام بالمفاهيم الثقافية للشعوب الأصلية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً باستخدام كلمات مثل "الغناء" يمكن أن يؤدّي إلى سوء الفهم.

وهناك مخطط ثقافي آخر للسكان الأصليين يرتبط بكلمة من الإنجليزية الأصلية وهو "الظب" بمعنى "القوة الروحية" (Arthur 1996: 46). وفيما يلي مثال على استخدام الدواء بهذا المعنى، من محادثة بين مؤلّف هذا الفصل ومتحدّث بالإنجليزية من السكان الأصليين:

"ذلك منذ... أمي كانت المحتال الحقيقي وهي... قالت، "استيقظت" وهي لا تزال في فمي... طعم كل الأدوية لأنهم أتوا إليّ وأعطوني بعض الأدوية الليلة الماضية" و" تخبرنا دائماً أنّه لا يمكننا التّحرك... "أنت تريد فقط أن تصيح وتقول... حاولوا الاسترخاء على الفور. حدث لي ذلك مرّات عدّة عندما كنت في الثّانية عشر".

تتذكّر المتحدّثة، في هذا السرد، أنّها بمجرد أن مرضت أمّها ذهبوا إليها في صباح اليوم التالي، وأعطوها بعض "الأدوية" التي لا تزال تحسّ بمذاقها. وتصف أيضاً ردّة فعل والدتها على الدواء، بأنّها تريد الصّراخ، ثمّ تجبر نفسها على الاسترخاء. بدون وجود المخطط المطلوب، من المرجح أن يعتقد متتبعو الحكاية المذكورة أعلاه أنّها تشير إلى الأطباء المحترفين الذين زاروا الأمّ بعد ساعات وأعطوها شراباً أو أقراصاً إلّا أنّ النقاش مع المتحدّثة قد كشف أنّ والدتها كانت تشير إلى استخدام القوى الروحية العلاجية القديمة لعلاج مرضها. يتّضح من هذه الأمثلة كيف أنّ عدم الإلمام بالمخططات الثقافية للمتكلّمين الأصليين يمكن أن يؤدّي إلى سوء الفهم.

مثال آخر عن المخططات الثقافيّة التي تعمل معرفياً في خلفيّة مثل هذه الحالات من التّواصل بين الثقافات، دراسة ل شريفان وجمراني (Jamarani) (2011) بحثت في: كيف يمكن أن يؤدّي المخطّط الثقافي، الذي يسمّى "بالخجل" sharmandegi إلى سوء الفهم بين الناطقين بالفارسيّة وغير الناطقين بها. عادة ما يتم إنشاء هذا المخطّط الثقافي بالفارسيّة من خلال تعبيرات مثل sharmand-am (اختصاراً لـ sharmandeh-am 'ashamed-be.ISG) بمعنى "أنا أشعر بالخجل"، أو 'sharmandeham mikonin' بمعنى 'أنت تجعلني أشعر بالخجل'. تستخدم هذه التّعابير عادةً مع العديد من أفعال الكلام، مثل التّعبير عن الامتنان، وتقديم السّلع والخدمات، وطلب السّلع والخدمات والاعتذار وقبول العروض. وفيما يلي مثال عن هذا الاستخدام، من محادثة بين جارتين:

أنظر المثال التّالي في: شريفان وجمراني (2011):

طلبت Tara (إيرانيّة) من Lara (أستراليّة) أن تحضّر لها بعض الخضر، عندما كانت ذاهبة لتسوقها الخاص. قبلت لارا العرض بسعادة وسألته عن احتياجاتها. عندما أحضرت لارا الخضر إلى تارا، أرادت تارا أن تدفع لها على الفور:

لارا: لا بأس، يمكنك أن تدفعي لي في وقت لاحق.

تارا: لا، لقد جعلتني أشعر بالخجل بالفعل.

لارا: ولكن لماذا تقول ذلك؟! لقد عرضت عليك القيام بالتّسوّق بنفسني، وكنت مضطّرة للقيام بالتّسوّق الخاص بي على أيّ حال.

من الواضح هنا أنّ لارا مندهشة لسماع تعبير "الخجل" من جانب تارا، كما أنّها عرضت عليها القيام بالتّسوّق لها عن طيب خاطر. ومع ذلك، من وجهة نظر المخطّط الثقافي الفارسي لـ "sharmandegi"، كان رد تارا مناسباً تماماً، ممّا يعكس ببساطة امتنان تارا للارا. وتوضّح أمثلة مثل هذه كيف أنّ عمليّة التّواصل بين الثقافات تتضمّن "نقاط التّقاء" للتصوّرات الثقافيّة، حيث يتطلّب نجاح التّواصل بين الثقافات وعياً بالاختلافات الثقافيّة، وبالتالي الحاجة إلى التّفاوض على المعنى.

4-3- اللّسانيات الثقافيّة وتحليل الخطاب السياسي: اعتمد عدد من الدّراسات

الحديثة، في تحليل الخطاب السياسي، مقاربات اللّسانيات المعرفيّة واللّسانيات الثقافيّة تتفق هذه الدّراسات، بشكل عام، مع الاعتقاد القديم بأنّ الخطاب السياسي يعتمد بشكل كبير على الاستعارة المفاهيميّة، وأنّ الاستعارات السياسيّة غالباً ما تكون متجذّرة في بعض

الأيدولوجيات والنّمادج الثّقافيّة الأساسيّة (Frank Dirven, وIlie Dirven 2001, Frank وPütz 2003). هذه الأجهزة المفاهيميّة ليست بأيّ حال من الأحوال عرضيّة على الخطاب السّياسي، ولكنّها تعمل على إنشاء أو إضفاء الشّرعيّة عليه من منظور معيّن (Sharifian وJamarani 2013).

ومثال ذلك استخدم جورج بوش، بشكل متكرّر إمّا استعارات جديدة أو تقليديّة في خطاباتاته حول التّكنولوجيا النّويّة للحكومة الإيرانيّة. ففي أحد مؤتمراته الصحفيّة استخدم بوش التّعبير المجازي "تنظيف المنزل" فيما يتعلّق بالبرنامج النّوي الإيراني وذكر أنّ هؤلاء النّاس بحاجة إلى الحفاظ على نظافة منزلهم. في هذا التّشبيه تُصنّف التّكنولوجيا النّويّة على أنّها قذارة، تحتاج إلى إزالتها من المنزل، والمنزل هنا هو البلد. من الصّعب الاختلاف مع البيان القائل بضرورة إبقاء منزلنا نظيفاً، ويبدو أنّ استخدام استعارة البيت النّظيف يجعل الرّئيس الأمريكي في الوضع الشّرعي لحض الآخرين على القيام بعمل مرغوب فيه اجتماعياً. وبعبارة أخرى، فإنّ تصريح بوش يضع إيران في موقف سلبي للغاية فهو مرتبط بالوسخ (القذرة)، بينما يضع نفسه، أو الحكومة الأمريكيّة، في موضع إيجابيٍّ للغاية، فهو يتحدث من النّاحيّة الأخلاقيّة ويضغط على الحكومة الإيرانيّة لتنظيف المنزل الإيراني. ومع ذلك، فقد كان تفسير الإيرانيين لبرنامجهم النّوي ليس بالمعنى السّلي ولكن بمعنى "التّكنولوجيا" و"الطّاقة" وكلاهما له دلالات إيجابيّة.

ترى اللسانيات الثّقافيّة، أنّ الخطاب السّياسي لا يكون خاليّاً من التّأثير الثّقافي بل هو في الواقع مترسّخ بشدّة في المفاهيم الثّقافيّة (Sharifian 2007، 2009 A). فمثلاً عندما يحاول الأشخاص التّرجمة من لغة إلى أخرى لغرض التّفاوض الدّولي (انظر أيضاً Baker 2006؛ Cohen 1997؛ Hatim وMason 1990) فمن المرجح جدّاً أن ينقلوا المفاهيم الثّقافيّة الموجودة في إحدى اللغات عن طريق المفاهيم الثّقافيّة الموجودة في اللّغة الأخرى. أي، قد تكون عمليّة التّرجمة أو التّبادل الثّقافي للمفاهيم الثّقافيّة أمراً صعباً، لأنّ اللّغات تشعّر الثّقافة بطرق متباينة، وبالتالي الطّرق التّاريخيّة التي رسّخها المتحدّثون في عالمهم في الماضي، وما زالوا يفعلون ذلك في الحاضر. ونتيجة لذلك، قد يصبح العثور على مجموعة الكلمات التي تنجح في تمثيل المفاهيم الثّقافيّة المكافئة في اللّغة الأخرى أمراً معقداً وصعباً. قد تكون الثّقافتان على درجة اتصال كبيرة، وينتج عن ذلك تصوّرات ثقافيّة مماثلة، ولا تكون بالضرورة متطابقة. (ينظر: Wang وAvruch 2005).

يحلل (2007 Sharifian) حالات بعض الكلمات مثل التنازلات والتسويات والتي تعتبر محورية في الخطاب السياسي الدولي، ويدافع عن فكرة أن معاني هذه الكلمات تقترن ببعض التصورات المبنية ثقافياً. على سبيل المثال، فإن الدلالات الإيجابية للتسوية، أي التوصل إلى تسوية من خلال تقديم تنازلات، تعود إلى الأسس العلمانية للديمقراطيات الغربية، وترتبط، بدورها، بالمعتقدات التي أعلنتها الليبرالية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر، وهي وجهة نظر رفع وضع الفرد والترويج لمفهوم العلاقات التعاقدية بين "وكلاء الشئ" في التجارة، وهلم جرا. هذه المفاهيم بعيدة كل البعد عن كونها عالمية، وبعض اللغات لا تملك حتى كلمة واحدة لهذا المفهوم. كذلك، يكشف التحليل التاريخي لمداخل القاموس لهذا المفهوم، وجود اتجاه نحو إسناد المعاني الإيجابية إليه بدلاً من المعاني السلبية. يمكن لمنهج اللسانيات الثقافية بشكل عام، المساعدة في تحليل جوانب من الخطاب السياسي الذي يعتمد، إلى حد كبير على التصورات الثقافية. ونظراً لأهمية الخطاب السياسي، والعواقب المحتملة عندما ينشأ عنه سوء فهم، فإن إسهام اللسانيات الثقافية في هذا المجال من الدراسة، لها - بلا شك - قيمة كبيرة.

5- الاتجاهات المستقبلية: لا يزال البحث في اللسانيات الثقافية وتطبيقاتها في مهده ويمكن دراسة العديد من سمات اللغات البشرية لدمجها في المفاهيم الثقافية انطلاقاً من السمات الصرفية-التركيبية، وصولاً إلى المعاني الدلالية والبراغماتية وبنية الخطاب. وكما سبق مناقشة ذلك، فإنه يمكن استخدام العديد من سمات اللغات البشرية لفهرسة المفاهيم الثقافية، مثل المخططات والفئات والاستعارات. نتأج مثل هذه التحليلات للغة والثقافة، سوف تكون مفيدة للعلماء في العديد من التخصصات بما في ذلك اللسانيات والأنثروبولوجيا. كما نأمل أن تولد اللسانيات الثقافية اهتماماً كبيراً بين اللسانيين التطبيقيين الذين تركز أبحاثهم أيضاً على اللغة والثقافة. وكما هو مبين في هذا الفصل يمكن أن تستفيد مجالات اللسانيات التطبيقية مثل الإنجليزية العالمية والتواصل بين الثقافات، وتحليل الخطاب السياسي، من منهج اللسانيات الثقافية، من حيث إنها تزودهم بإطار عمل قوي وأدوات تحليلية صارمة. كما تم تطبيق اللسانيات الثقافية في دراسة تعلم اللغة الثانية لا سيما عند الأطفال الناطقين باللغة الإنجليزية من السكان الأصليين في أستراليا. كذلك، فإن استثمار اللسانيات الثقافية في مجال تدريس اللغة الإنجليزية كلغة عالمية (TEIL) يعد بالكثير. اعتماداً على اللسانيات الثقافية يقدم شريفان (2013)

فكرة الكفاءة الميّا-ثقافيّة (metacultural competence) كهدف للمتعلمين، من أجل النّجاح في استخدام اللّغة الإنجليزيّة كلغة للتواصل العالمي. تمكن هذه الكفاءة المحاورين من التّواصل والتّفاوض على التّصوّرات الثقافيّة أثناء عمليّة التّواصل بين الثقافات.

اعتمدت اللسانيات الثّقافيّة-كما تمّ توضيحه في هذا المقال-، على الأبحاث التي أجريت في العديد من مجالات اللسانيات التّطبيقية. في الوقت نفسه، فقد أثبتت بالفعل قدرتها على تقديم رؤى جديدة حول العلاقات المعقّدة بين اللّغة والثّقافة وخاصّة في الحدود بين الثقافات. فمن المتوقّع، بشكل عام، أن أيّ مجال من مجالات الدّراسة التي تنطوي على التّفاعل بين الثّقافة واللّغة، سوف تستفيد بشكل كبير من اعتماد إطار اللسانيات الثّقافيّة.

6-ملاحظات ختامية: من أهمّ الأسئلة والتّحديات التي تواجه اللسانيين الأنثروبولوجيين، العلاقة بين اللّغة والثّقافة والفكر. وتراوحت المواقف النظريّة المتعلقة بهذا الموضوع بين وجهة نظر مفادها أنّ اللّغة تشكّل الفكر الإنساني والعالم، ووجهة نظر ترى أنّ الأنظمة الثلاثة هي أنظمة منفصلة. ناقشت اللسانيات الثّقافيّة، ذات المنشأ المتعدّد التّخصّصات، هذا الموضوع من خلال استكشاف معالم اللغات البشريّة التي ترمز إلى التّصوّرات الثّقافيّة المتراكمة عن الخبرة البشريّة. إنّ أحد المبادئ الأساسيّة في هذا النّوع من الدّراسة، هو أنّ اللّغة هي مستودع للتّصوّرات الثّقافيّة التي تجمّعت في مراحل مختلفة من تاريخ المجتمع اللغوي، والتي يمكن أن تترك آثارًا في الممارسة اللغويّة الحاليّة. وكذلك يمكن للتفاعلات على المستويين الكليّ والجزئيّ للمجتمع اللغوي، أن تعمل باستمرار على إعادة صياغة المفاهيم الثّقافيّة الموجودة مسبقًا، وإدخال مفاهيم جديدة لم تكن موجودة. تشارك اللسانيات الثّقافيّة اللسانيات المعرفيّة، نفس وجهة النّظر بخصوص قضية التّركيز على طبيعة المفاهيم التي صيغت بشكل ثقافي، والتي، تقضي بأنّ المعنى هو التّصوّر. نظرًا لطبيعة المتعدّدة التّخصّصات للأدوات التحليليّة والأطر النظريّة التي تعتمد عليها اللسانيات الثّقافيّة فإنّ لديها إمكانات كبيرة للاستمرار في تسليط الضّوء بشكل كبير على طبيعة العلاقة بين اللّغة والثّقافة والتّصوّر.

¹¹ نشر هذا البحث في عدة كتب منها:

The Routledge Handbook of Language and Culture ed. Farzad Sharifian, London and New York: Routledge, 2015, pp. 473–492 c Farzad Sharifian.

Approaches to Language, Culture, and Cognition, The Intersection of Cognitive Linguistics and Linguistic Anthropology, Edited by Masataka, Yamaguchi Dennis Tay, Benjamin Blount, 1st edition 2014 P99.

ونشر منقحا بعد ذلك سنة 2017 (وهي النسخة المترجمة هنا) في مجلة:

- Lublin Studies in Modern Languages and Literature, DOI: 10.17951/et.2016.28.31, P33.

-Atkinson, Dwight. 2015. Writing across cultures: culture in second language writing studies. In: Farzad Sharifian (ed.)

The Routledge Handbook of Language and Culture. 417–430. London and New York: Routledge.

-Arthur, Jay Mary. 1996. Aboriginal English: A Cultural Study. Melbourne: Oxford University Press.

-Avruch, Kevin and Zheng Wang. 2005. Culture, apology, and international negotiation: The case of the Sino-U.S. “spy plane” crisis. International Negotiation 10: 337–353.

-Baker, Mona. 2006. Translation and Conflict: A Narrative Account. New York and London: Routledge.

-Bartlett, Frederic C. 1932. Remembering. Cambridge: Cambridge University Press.

-Berlin, Brent. 1992. Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies. New Jersey: Princeton University Press.

-Blount, Benjamin G. (ed.) 1974. Language, Culture, and Society: A Book of Readings. Cambridge, MA: Winthrop Publishers.

-Blount, Benjamin G. 1995. Language, Culture, and Society: A Book of Readings. Prospect

Heights, IL: Waveland Press. [expanded reissue of the 1974 book]

-Blount, Benjamin G. 2011. A history of cognitive anthropology. In: David B. Kronenfeld, Giovanni Bennardo, Victor C. de Munck and Michael D. Fischer (eds.) A Companion to Cognitive Anthropology. 11–29. New York: Wiley Blackwell.

- Bobrow, Daniel G. and Donald A. Norman. 1975. Some principles of memory schemata. In: Daniel G. Bobrow and A. M. Collins (eds) Representation and Understanding: Studies in Cognitive Science. 131-149. New York: Academic Press.
- Borofsky, Robert. 1994. on the knowledge of knowing of cultural activities. In: Robert Borofsky (ed.) Assessing Cultural Anthropology. 331-348. New York: Mc-Graw-Hill.
- Clark, Andy and David Chalmers. 1998 The extended mind. Analysis 58: 10-23.
- Cohen, Raymond. 1997. Negotiating across Cultures: International Communication in an Interdependent World. Washington, DC: US Institute for Peace.
- Cummings, Patrick J. and Hans-Georg Wolf. 2011. A Dictionary of Hong Kong English: Words from the Fragrant Harbor Hong Kong: Hong Kong University Press.
- D'Andrade, Roy G. 1987. A folk model of the mind. In: Dorothy Holland and Naomi Quinn (eds.) Cultural Models in Language and Thought. 112-148. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy G. 1995. The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy G. and Claudia Strauss (eds.). 1992. Human Motives and Cultural Models. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dirven, René, Roslyn Frank and Cornelia Ilie (eds.). 2001. Language and Ideology. Vol. 2: Cognitive Descriptive Approaches. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Dirven, René and Martin Pütz (eds.). 2003. Cognitive Models in Language and Thought. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Duranti, Alessandro. 2003. Language as culture in U.S. anthropology. Current Anthropology 11 (3): 323-347.
- Frank, Roslyn and Nathalie Gontier. 2011. On constructing a research model for historical cognitive linguistics (HCL): Some theoretical considerations. In: Kathryn Allan, Paivi Koivisto-Alanko Heli Tissari and Margaret Winters (eds.) Essays in Historical Cognitive Linguistics. 31-69. Berlin: Mouton de Gruyter.

- Glushko, Robert J., Paul P. Maglio, Teenie Matlock and Lawrence W. Barsalou. 2008. Categorization in the wild. *Trends in Cognitive Science* 12 (4): 129–135.
- Goldstein, Jeffrey. 1999. Emergence as a construct: History and issues. *Emergence: Complexity and Organization* 1 (1): 49–72.
- Gumperz, John J. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, John J. 1991. Contextualization and understanding. In: Alessandro Duranti and Charles Goodwin (eds.) *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. 229–252. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, John J. 1996. The linguistic and cultural relativity of conversational inference. In: John J. Gumperz and Steven C. Levinson (eds.) *Rethinking Linguistic Relativity*. 374–407. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, John J. and Dell Hymes (eds.). 1972. *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York and London: Holt, Rinehart and Winston.
- Hatim, Basil and Ian Mason. 1990. *Discourse and the Translator*. London: Longman.
- Hercus, Luise A. 1994. *A Grammar of the Arabana-Wangkangurru Language Lake Eyre Basin*. South Australia Pacific Linguistics Series C 128. Canberra: Australian National University.
- Holland, Dorothy and Naomi Quinn (eds.). 1987. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, John H. 1995. *Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity*. Reading, MA: Addison Wesley.
- Hutchins, Edwin. 1994. *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hymes, Dell. 1974. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Idström, Anna and Elisabeth Piirainen. 2012. *Endangered Metaphors*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins.
- Johnson, Mark. 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Keesing, Roger M. 1987. Models, “folk” and “cultural”: paradigms regained? In: Dorothy Holland i Naomi Quinn (eds.) *Cultural Models in Language and Thought*. 369–393. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langacker Ronald W. 1994. Culture, cognition, and grammar. In: Martin Pütz (ed.)
- Language Contact and Language Conflict. 25–53. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Langacker, Ronald W. 2014. Culture and cognition, lexicon and grammar. In: Masataka Yamaguchi, Dennis Tay and Benjamin Blount (eds.) *Approaches to Language, Culture and Cognition: The Intersection of Cognitive Linguistics and Linguistic Anthropology*. 27–49. Houndmills and New York: Palgrave Macmillan.
- Lee, Penny. 1996. *The Whorf Theory Complex: A Critical Reconstruction*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Lucy, John A. 1992. *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malcolm, Ian G. and Judith Rochecouste. 2000. Event and story schemas in Australian Aboriginal English. *English World-Wide* 21 (2): 261–289.
- Mareschal, Denis, Daisy Powell and Agnes Volein. 2003. Basic level category discriminations by 7- and 9-month-olds in an object examination task. *Journal of Experimental Child Psychology* 86: 87–107.
- Mazzarella, William. 2004. Culture, globalization, mediation. *Annual Review of Anthropology* 33: 345–367.
- Minsky, Marvin. 1975. A framework for representing knowledge. In: Patrick H. Winston (ed.) *The Psychology of Computer Vision*. 211–277. New York: McGraw–Hill.
- Muhlhausler, Peter, Thomas E. Dutton and Suzanne Romaine. 2003. *Tok Pisin Texts: From the Beginning to the Present*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Palmer, Gary B. 1996. *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Palmer, Gary B. 2003. Talking about thinking in Tagalog. *Cognitive Linguistics* 14 (2–3): 251–280.
- Palmer, Gary B. 2006. Energy through fusion at last: Synergies in cognitive anthropology and cognitive linguistics. In: Gitte Kristiansen and

René Dirven (eds.) *Cognitive Linguistics: Foundations and Fields of Application*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

-Peeters, Bert. 2001. Does Cognitive Linguistics live up to its name? In: René Dirven, Bruce W. Hawkins and Esra Sandikcioglu (eds.) *Language and Ideology*. Vol. 1: *Cognitive Theoretical Approaches*. 83–106. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

-Polzenhagen, Frank and Hans-Georg Wolf. 2007. Culture-specific conceptualisations of corruption in African English: Linguistic analyses and pragmatic applications. In: Farzad Sharifian and Gary B. Palmer (eds.) *Applied Cultural Linguistics: Implications for Second Language Learning and Intercultural Communications*. 125–168. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

-Quinn, Naomi. 1987. Convergent evidence for a cultural model of American marriage. In: Dorothy Holland and Naomi Quinn (eds.) *Cultural Models in Language and Thought*. 173–192. Cambridge: Cambridge University Press.

-Quinn, Naomi. 1991. The cultural basis of metaphor. In: James W. Fernandez (ed.) *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. 56–93. Stanford, CA: Stanford University Press.

-Rumelhart, David E. 1980. Schemata: The building blocks of cognition. In: Rand J.

-Spiro, Bertram C. Bruce and William F. Brewer (eds.) *Theoretical Issues in Reading Comprehension: Perspectives from Cognitive Psychology, Linguistics, Artificial Intelligence and Education*. 33–58. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

-Sharifian, Farzad. 2005. Cultural conceptualizations in English words: A study of Aboriginal

-children in Perth. *Language and Education* 19 (1): 74–88.

-Sharifian, Farzad. 2006. A cultural-conceptual approach to the study of World Englishes: The case of Aboriginal English. *World Englishes* 25 (1): 11–22.

-Sharifian, Farzad. 2007. Politics and/of translation: Case studies between Persian and English. *Journal of Intercultural Studies* 28 (4): 413–424.

-Sharifian, Farzad. 2008a. A cultural model of Home in Aboriginal children's English. In: Gitte Kristiansen and René Dirven (eds.) *Cognitive Sociolinguistics: Language Variation, Cultural Models Social Systems*. 333–352. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

-Sharifian, Farzad. 2008b. Distributed, emergent cultural cognition conceptualisation, and language. In: Roslyn M. Frank, René Dirven, Tom Ziemke and Enrique Bernárdez (eds.) *Body, Language, and Mind*, Vol. 2: Sociocultural Situatedness. 109–136. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

-Sharifian, Farzad. 2009a. Figurative language in international political discourse: The case of Iran. *Journal of Language and Politics* 8 (3): 416–432.

-Sharifian, Farzad. 2009b. On collective cognition and language. In: Hanna Pishwa (ed.) *Language and Social Cognition: Expression of Social Mind*. 163–182. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

-Sharifian, Farzad. 2010. Cultural conceptualizations in intercultural communication: A study of Aboriginal and non-Aboriginal Australians. *Journal of Pragmatics* 42: 3367–3376.

-Sharifian, Farzad. 2011. *Cultural Conceptualisations and Language: Theoretical Framework and Applications*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

-Sharifian, Farzad. 2013. Globalisation and developing metacultural competence in learning English as an international language. *Multilingual Education* 3 (7): 1–12.

-Sharifian, Farzad. 2017. *Cultural Linguistics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

-Sharifian, Farzad, René Dirven, Ning Yu and Susanne Neiemier (eds.). 2008. *Culture, Body, and Language: Conceptualizations of Internal Body Organs across Cultures and Languages*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

-Sharifian, Farzad and Maryam Jamarani. 2011. Cultural schemas in intercultural communication: A study of Persian cultural schema of *sharmandegi* 'being ashamed'. *International Pragmatics* 8 (2): 227–251.

-Sharifian, Farzad and Maryam Jamarani. 2013. Cultural conceptualizations and translating political discourse. In: Ana Rojo and Irade Ibarretxe-Antuñano (eds.) *Cognitive Linguistics and Translation: Advances in Some Theoretical Models and Applications*. 339–372. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

-Shore, Bradd. 1996. *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press.

-Siahaan, Poppy. 2008. Did he break your heart or your liver? A contrastive study on metaphorical concepts from the source domain organ in English and in Indonesian. In: Farzad Sharifian, René Dirven Ning Yu and Susanne Neiemier (eds.) *Body, Culture, and Language: Conceptualisations*

of Internal Body Organs across Cultures and Languages. 45–74. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

-Strauss, Claudia and Naomi Quinn. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

-Street, Chester. 1987. *An Introduction to the Language and Culture of the Murrinh-atha*. Darwin: Summer Institute of Linguistics.

-Sutton, John. 2005. Memory and the extended mind: Embodiment cognition, and culture. *Cognitive Processing* 6 (4): 223–226.

-Sutton, John. 2006. Memory, embodied cognition, and the extended mind. *Philosophical Psychology*, Special issue 19 (3): 281–289.

-Tonkinson, Robert. 1998. Mardudjara kinship. In: W. H. Edwards (ed.) *Traditional Aboriginal Society*. 2nd edn. 144–160. Melbourne: Macmillan.

Waldrop, M. Mitchell. 1992. *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*. New York: Simon and Schuster.

-Walsh, Michael. 1993. Classifying the world in an Aboriginal language. In: Michael Walsh and Colin Yallop (eds.) *Language and Culture in Aboriginal Australia*. 107–122. Canberra: Aboriginal Studies Press.

-w Thiong'o, Ngugi. 1986. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: Heinemann.

-Wilson, Robert A. 2005. Collective memory, group minds, and the extended mind thesis. *Cognitive Processing* 6 (4): 227–236.

-Wolf, Hans-Georg. 2008. A cognitive linguistic approach to the cultures of World Englishes: The emergence of a new model. In: Gitte Kristiansen and René Dirven (eds.) *Cognitive Sociolinguistics: Language Variation, Cultural Models, Social Systems*. 353–385. Berlin: Mouton de Gruyter.

-Wolf, Hans-Georg and Frank Polzenhagen. 2009. *World Englishes: A Cognitive Sociolinguistic Approach*. Berlin: Mouton de Gruyter.

-Yu, Ning. 2007. Heart and cognition in ancient Chinese philosophy. *Journal of Cognition and Culture* 7 (1–2): 27–47.

-Yu, Ning. 2009a. *From Body to Meaning in Culture: Papers on Cognitive Semantic Studies of Chinese*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

-Yu, Ning. 2009b. *The Chinese HEART in a Cognitive Perspective: Culture, Body, and Language*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

Lublin Studies in Modern Languages and Literature, DOI: 10.17951/et.2016.28.31, P33.

اللغة العربية بين العولمة والعالمية

" واقع وتحديات "



Arabic language between the globalization and the
globalizm "reality and Challenges "

*أ.بولنوار عبد الرزاق

تاريخ الاستلام: 2019-11-12 / تاريخ القبول: 2020-01-27

ملخص: تتعرض اللغة العربية في العصر الحديث لإقصاءٍ مُمنهجٍ ومقصود حيث ينحصر وجودها في مجالاتٍ محدودةٍ للغاية، ولا يمكن رُدُّ هذه الظروف التي تعيشها اللغة العربية إلى سببٍ أو سببين؛ بل هو مشكل معقد ومُرْكَب، يحتاج إلى حزمٍ وعزمٍ كبيرين للخروج بالعربية إلى برِّ الأمان.

ولعلَّ أسوءَ وضع عاشته العربية هو هذا الذي تعيشه في ظلِّ العولمة، لذا ارتأينا أن نعالج ذلك في هذه الورقة العلمية، التي ترومُّ أساسًا إلى كشف ملامباتِ علاقةِ العربية بالعولمة، وإمكان صمود لغتنا في وجه العولمة. وقد تبين أنَّ اللغة العربية أكبرُ من أن تتأثرَ بالعولمة؛ لولا أن سلّم أهلها بانهازمٍ نتج عن ضعفهم، لا عن ضعف اللغة العربية.

كلمات مفتاحية: اللغة العربية؛ العولمة؛ العالمية؛ واقع؛ تحديات.

* ج.دكتور مولاي طاهر-سعيدة abderrezzaqchallali@gmail.com (المؤلف المرسل)

Abstract: Recently, the Arabic language is facing a real systematic and intentional exclusion, i.e.: it is tightly restricted to limited domains and fields, due to many unlimited complicated factors which should be analyzed and studied well to preserve our language.

We presented this research paper aiming to highlight and treat the relationship between the Arabic language and the newly global changes and challenges. Thus, we need to spot the influence of globalization on our language in term of its effect on our language use and continuance. By the end, we realised that Arabic language's decadence is due to the Arab world's recession itself not the language.

Keywords: Arabic language; globalization; realityglobalizm; Challenges

1. مقدّمة : إنّ العالم يعيش طفرةً مهولةً في مجال التّقدّم العلميّ، وقد أسفر هذا التّقدّم عن تحوّل سافرٍ في شتىّ مجالات الحياة، حتّى صارت دواليب اللّغة العربيّة تقتضي مسابرة العصر، بسبب ما آل إليه هذا الأخير جرّاء انسياقه وراء سلّطة العولمة. فإلى أين صارت العربيّة في ظلّ العولمة؟ وإلى أيّ مدى يمكن لها مواصلة التّحدّي في خضمّ عولمةٍ تسعى لإقصائها؟

من هنا ننطلق لتتعرّف على ما آلت إليه العربيّة من مشاكلٍ بسبب العولمة مشاكل أسهمت بشكل لافت في تدنيّ مكانة اللّغة العربيّة في العصر الحديث، حيث ما تزال العربيّة تتقهقر؛ بالرغم ممّا تمتلكه من آلياتٍ تعزّز بقاءها بين اللغات، بل وتتيح لها رفعة المكانة وسموّها.

وتهدف هذه الورقة البحثيّة إلى تحديد المشكل الحقيقيّ الذي يُعيق اللّغة العربيّة ويقف حائلاً دون بلوغها مكانتها المرموقة؛ التي حظيت بها ردحاً من الرّمن، ومن ثمّ إبراز ما يُعيّب من مقومات اللّغة العربيّة، واقتراح الحلّ النّاجع لاسترداد مجدها التّليد. وعلى هذا كان لزاماً اعتماد المنهج الوصفيّ لاحتواء هذه البحث الذي يُعنى بعرض واقع اللّغة العربيّة وتحليله، للوصول إلى إجابات عن الإشكالات المطروحة آنفاً.

2. العولمة مفهومها وحدودها

1.2 التّحليل اللغوي للفظّة العولمة : «لا يمكن أن تتصوّر أنّ كلّ فعلٍ أو مصدرٍ عندما عُرف في نشأته الأولى؛ عرفت معه كل مشتقاته، فقد يظلّ فعل من الأفعال، أو مصدر من المصادر؛ مدّة من الرّمان مستعملاً دون مشتقاته، إلى أن تدعو الحاجة؛ فيشتقّ أهل اللّغة ما يحتاجون إليه من مشتقات ذلك المصدر أو الفعل»¹.

ويبدو أنّ مصطلح "العولمة" من الألفاظ التي دعت الحاجة إلى استحداثها، وهي من حيث اللّغة، وتحديدًا من النّاحية الصّرفيّة، تصنّف ضمن المصادر، ولم تُعرف في كلام العرب قديماً، لأنّها لفظة حديثة، اشتقت افتراضاً من الفعل "عَوَّلَمَ" وهو فعل مفترض مشتق من كلمة "عالم"، والعالم معروف، وإلى ذلك ذهب عبد الصّبور شاهين، معرّفاً العولمة بقوله: «هي مصدر، فقد جاءت توليداً من كلمة عالم (بفتح اللام)، ونفترض لها فعلاً هو عَوَّلَمَ، يُعَوَّلَم، عولمةً، بطريقة التّوليد القياسي ... وأما صيغة الفعللّة التي تأتي منها العولمة، فإنّما تستعمل للتعبير عن مفهوم الأحداث والإضافة، وهي مماثلة في هذه الوظيفة لصيغة التّفعليل»².

وعلى هذا تكون العولمة مفردة مشتقة من مشتق، هو كلمة عالم بفتح اللام. لا من علم على زنة فهم وطرب، والاشتقاق من مشتق يكون في أشياء منها ما استحدث من مفردات ومعان في أزمنة مختلفة. والجذر (ع ل م) معجمياً: « يدلّ على الهداية والعلامة، والأصل فيه من العلم بفتح العين واللام، وهو الرأية تنصب لهداية الناس في الطريق. وهذا المعنى لازم لكلمة العالم من جهة أنّ له دلالة على الخالق، فالعالم إنسا وجنّا، وكلّ ما شمله هذا اللفظ يستدلّ بهم على وجود الله، فيعلم أنّه هو خالقهم فهو اسم لكلّ ما علم به الخالق هذا تفسير الرّمخشري لتسمية "العالم" ³ و"يجمع العالم على "عالمون" ⁴ كما في الآية: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ ⁵.

وبالرغم من أنّ كلمة "العولمة" من المصادر الجديدة المستحدثة، إلا أنّ لها نظائر من المصادر المشتقة من الأفعال الرباعية في كلام العرب، نحو: بَعَثَرَدَحْرَجَ، زَلَزَلَ التي مصادرها: بَعَثَرَة، دَحْرَجَة، زَلَزَلَة ⁶، وأمّا الواو في "العولمة" فهي إمّا:

أن تكون عوضاً عن الألف في (عالم) لأنها أصلها التي اشتقت منه، ويدلّ على ذلك وجودها في جمع التّكسير، إذ تُجمع (عالم) على (عواالم)، فتكون (واو) العولمة منقلبة عن (ألف) (عالم) أو أن تكون مزيدة للإلحاق، اقتضتها ضرورة التّوسّع في اللغة وإرادة معنى يلائم العصر. والإلحاق كما عرفه ابن جيّ: «إنّما هو بزيادة في الكلمة، تبلغ بها زنة الملحق به، لضرب من التّوسّع في اللغة» ⁷. ويأتي الإلحاق من أحرف الزيادة (سألتمونيها)، إلا أنّ يكون تضييفاً، فيجاء من جميع حروف المعجم إلا الألف، فإنّها لا تكرر. وفي الرّأي الثاني قوّة، إذ العصر في حاجة إلى ألفاظ ومصطلحات عربيّة تواكبه، وتتمشّى مع متطلّباته توسّعاً في التّعبير عن الحاجات المستحدثة.

وإذا كانت العولمة من النّاحية الصّرفية كلمة مُستحدثة، مشتقة من اسم "العالم" فهي من حيث الدّلالة اللغويّة، تعني تعميم الشّيء وإكسابه الصّبغة العالميّة، وتوسيع دائرته ليشمل العالم كلّ، ذلك لأنها كلمة مأخوذة من اللفظة الإنجليزيّة (Global) التي تعني: (عالمي أو كروي)، وترتبط في أحيان كثيرة بالقرية، ويصبح معنى المصطلح: (القرية العالميّة) (Global village) أي: إنّ العالم عبارة عن قرية كونيّة واحدة، أمّا المصطلح الإنجليزي (Globalization)، فيترجم إلى الكوكبة أو الكونيّة أو العولمة ⁸.

وينقل صابر حارص رأي الدكتور أحمد صدقي الدجاني حول حقيقة مصطلح العولمة ومفاده أن العولمة مشتقة من الفعل "عَوْلَمَ" على صيغة "فَوَعَلَ" واستخدام هذا الاشتقاق يفيد أن الفعل يحتاج لوجود فاعل يفعل، أي إن العولمة تحتاج لمن يعممها على العالم⁹.

وقد أجاز مجمع اللغة العربية بالقاهرة استعمال لفظ "العولمة" للتعبير عما يجعل الشيء عالمياً¹⁰. وفي هذا نظر، إذ إنه ثمة فرق بين العالمية والعولمة، نعرضه فيما يأتي ببيان أدلته.

2.2 المفهوم الاصطلاحي للعولمة: يتعذر حصر تعريف دقيق واحد للعولمة إذ الأمر

عسير، يحكمه الانتماء إلى المدارس الفكرية، والمذاهب والرؤى والاعتقادات فلا شك أن كل تعريف للعولمة، يعبر عن فكر أو توجه ما، لذا قد يظهر على الساحة اختلاف لافت للانتباه في تحديد معنى العولمة، فلا يمكن أن يتفق المنظرون للعولمة ومؤيدوها مع غيرهم، ومن ثمة ينبغي عرض مجموعة من التعريفات ومحاولة الجمع بينها.

يقول محمد عابد الجابري: «العولمة جعل الشيء على مستوى عالمي، أي: نقله من المحدود، إلى غير المحدود الذي ينأى عن كل مراقبة»¹¹.

وهي عند آخرين: «نظام يُمكن الأقوياء من فرض الدكتاتوريات غير الإنسانية التي تسمح بافتراس المستضعفين، بذريعة التبادل الحرّ وحرية السوق»¹².

ويصف الكاتب (وليم جريدر) العولمة بأنها «آلة عجيبة نتجت عن الثورة الصناعية والتجارية العالمية، وأنها قادرة على الحصاد وعلي التدمير، وأنها تنطلق متجاهلة الحدود الدولية المعروفة، وبقدر ما هي منعشة، فهي مخيفة. فلا يوجد من يمسك بدفة قيادتها ومن ثم لا يمكن التحكم في سرعتها، ولا في اتجاهاتها»¹³.

والعولمة عند بعض المفكرين: «نظام عالمي جديد، يقوم على العقل الإلكتروني والثورة المعلوماتية القائمة على المعلومات والإبداع التقني غير المحدود، دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم، والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم»¹⁴.

وقد سمى الشيخ بكر أبو زيد العولمة (كوكبة وشوملة)، وهي عنده نظرية خلط بين الحق والباطل، والمعروف والمنكر...¹⁵.

بينما يراها غيره: «العملية التي يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب والتي تنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزئة، إلى حالة الاقتراب والتّوحد ومن حالة الصراع إلى حالة التّوافق، ومن حالة التّباين والتّمايز، إلى حالة التّجانس والتّمائل، وهنا يتشكّل وعي عالمي، وقيم موحّدة، تقوم على مواثيق إنسانيّة عامّة¹⁶».

إنّ كلّ تعريف ممّا سبق يعبر عن موقف صاحبه، فقد يكون مؤيِّدا للعولمة، وقد يكون معارضا لها، وربّما كان بين هؤلاء وهؤلاء، غير أنّ الرّابط المشترك بين الجميع هو اتّفاقهم على أنّ العولمة متعلّقة بالعالم، فمؤيِّدو العولمة يرون أنّها تسعى إلى الاجتماع، والحرية والتّفاهم، والإنسانيّة، وتشجيع الإبداع، وإزالة الحواجز بين الشعوب. أمّا معارضوها فيجعلونها مُعبّرة عن السيطرة، والهيمنة، والتّسلّط، مُلغية لكلّ الخصائص المُميّزة للشعوب، غير مُعترفة بالفوارق اللّسانيّة، والدينيّة والاجتماعيّة يحكّم فيها الأقوى، ويحكّم فيها الأضعف، بل يُسحقّ كيانه ويُمحقّ أثره، لأنّ العولمة تسعى لبناء عالم جديد، لا يعترف إلاّ بالقوّة.

وأما تلك الشّعارات التي تلمع ولا تُضيء، فهي من حُجج أهل العولمة، يندعون بها الشعوب، ويضلّلون بها اعتقاداتهم في حقّ العولمة، من أجل تحقيق مصالحهم الخاصّة فهي لا تعدو أن تكون (جعجعة بلا طحين) أو (سرابا بلا معيّن)، وليس للأمم الضّعيفة منها سوى ما حُطّ من شعارات زائفة، فعليها سلبيات العولمة، وليس لها إيجابياتها.

وقد توسط بعضهم، فرأى أنّ للعولمة محاسنَ ومساوئ، فهي سلاح ذو حدّين يبني ويهدم، ويكون الفيصل في كفيّة استخدامه، فمتى ما كان في أيدي من يريدون بناء الحضارة والرّقي؛ كانت العولمة بناءة، ومتى ما استولى عليها دعاة الهدم وأعداء الإنسانيّة؛ صارت العولمة مغولهم للفتك والتّدمير. ولسنا نرى هذا الرّأي، لأنّ العولمة إنّما جُعِلت لأغراض معيّنة وأهداف مبنيّة، فهي لا تخون ما أُعدّت له، ولا تتوانى عن تحقيقه، والواقع يثبت أنّ هذا العصر في ظلّ العولمة « لا بقاء فيه إلاّ للأقوياء، ولا كلام إلاّ لمن يمتلك القوّة، أمّا الضّعفاء؛ فهم مهجورون مغلوبون، وعليهم أن يكونوا دائما تَبَعًا لمن هو أقوى منهم، يدورون في فلكه ويأتمرون بأمره»¹⁷.

ويتّضح ممّا سبق الجامع الذي يتّفق عليه مُعرّفو العولمة، هو أنّها تلغي الحدود الفاصلة بين الشعوب، سواء كانت تلك الحدود مادّيّة كالحدود الجغرافيّة، أم معنويّة كحدود الدّين واللغة والثّقافة والسياسة.

والعولمة بعد ذلك تعني محاولة جمع العوالم في عالم واحد، يجعل الحضارات حضارة واحدة، بدين واحد، ولغة واحدة، وثقافة واحدة، لتحكمها سياسة واحدة، وليس يهّمها - في سبيل تحقيق ذلك - الفوارق الفطريّة والاعتقاديّة، فكلّ ذلك يزول، لتذوب الأمم في وعاء واحد، هو وعاء العولمة.

3.2 إرهاصات العولمة وبداياتها: للعولمة بدايات، لا بداية واحدة، وليس من الهينّ تحديد تاريخ دقيق لبداية العولمة ونشأتها، لأنّها باعتبارها فكراً وممارسةً وتنظيراً، سبقت وجودها كمصطلح ناضج واضح مُتداوِل، فكتب التّاريخ السّياسي والاجتماعي والثّقافي وكتب الحضارة تنقل إرهاصات العولمة، وتتحدّث عن قِدم الرّغبة في الهيمنة والسّيطرة من طرف بعض الإمبراطوريات على بقية الشّعوب والأمم، وهذا ما اصطُح عليه في عصرنا بالعولمة.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ العولمة ليست وليدة اليوم؛ بل هي عمليّة تاريخيّة قديمة، مرّت عبر الزّمن بمراحلٍ ترجع إلى بداية القرن الخامس عشر، إلى زمن النّهضة الأوروبيّة الحديثة، حيث نشأت المجتمعات القوميّة. فبدأت العولمة مع بزوغ ظاهرة الدّولة القوميّة، عندما حلّت الدّولة محلّ الإقطاعيّة، ممّا زاد في توسيع نطاق السّوق ليشمل الأمّة بأسرها، بعد أن كان محدوداً بحدود المقاطعة¹⁸.

في حين ذهب آخرون إلى أنّ نشأة العولمة كانت في النّصف الثّاني من القرن التاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين، إلّا أنّها في السّنوات الأخيرة شهدت تنامياً سريعاً.¹⁹

ويرى الدّكتور جلال أمين أنّ عمُر ظاهرة العولمة خمسة قرون على الأقل؛ وأنّ بدايتها ونموها مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بتقدّم تكنولوجيا الاتصال والتّجارة، منذ اختراع البوصلة وحتى أوّان بناء الأقمار الصّناعيّة. يقول: «الظّاهرة عمرها إذن خمسة قرون على الأقلّ بدايتها وغدها مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بتقدّم تكنولوجيايّة الاتصال والتّجارة منذ اختراع البوصلة، وحتى الأقمار الصّناعيّة. ومن المُهم إدراك هذه الحقيقة والتّأكيد عليها».²⁰

وتوسّطاً يمكن أن نصّرح بأنّ العولمة نتاج مراحلٍ متراكمةٍ من الزّمن، تطوّر فيها مفهومها، وانتشر عبر أفراد المجتمع الدّولي، وهو ما يؤكّد لنا أنّ للعولمة تاريخاً قديماً، ويمكن التّاريخ لبدايتها الحقيقيّة، وظهورها بالمصطلح المتداول حالياً، عقيب انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السّوفييتي²¹. أي مع نهاية سنة 1991 للميلاد.

2.2 العولمة والعالميّة مقارنة في المفهوم: سبق أن ذكرنا أن مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، قد أقرّ مصطلح العولمة لغويًا وأجازته، على اعتبار معناها المعجمي الأصلي المنقول من المعاجم الفرنسيّة والإنجليزيّة، ولا يخفى على من لديه أدنى اطلاع أنّه ثمة فرقٌ جليّ بين العولمة والعالميّة، وقد مرّ بنا تعريف العولمة لغويًا وتأصيلها صرفيًا، فذكرنا أنّها مصطلح أو مصدر مستحدث، أما العالميّة فصرفيًا تعدّ ضمن المصادر الصناعيّة، بزيادة ياء مشدّدة وتاء التّأنيث للدلالة على الصّفات والخصائص التي يحملها ذلك الاسم، كما هو شائع لدى الصّرفيين.

والاختلاف بينهما في الدّالة المقصودة من اللفظ، فالعولمة هي انسلاخ عن قيم ومبادئ وتقاليد وعادات الأمة، وإلغاء شخصيتها وكيانها، وذوبانها في الآخر. فهي «تنفذ من خلال رغبات الأفراد والجماعات، بحيث تقضي على الخصوصيات تدريجيًّا من غير صراع إيديولوجي»²².

فإن أردنا تحقيق التّدقيق في الفروق بين العالميّة والعولمة؛ جاز لنا أن نقول ما قاله الشيخ بكر أبو زيد: «إنّ العالميّة تنوع... تعارف... تعايش... تدافع، وإنّ العولمة صراع... تفتيت... فوضى...»²³.

كما أنّ العالميّة انفتاح على العالم، واحتكاك بالثقافات العالميّة مع الاحتفاظ بخصوصيّة الأمة وفكرها وثقافتها وقيمها ومبادئها. وهي إثراء للفكر وتبادل للمعرفة مع الاعتراف المتبادل بالآخر، دون فقدان الهوية الدّاتيّة. فهي بذلك «نزعة إنسانيّة وتوجّه نحو التّفاعل بين الحضارات، والتّلاقح بين الثقافات، ... والتّعاون والتّساند والتّكامل والتّعارف بين الأمم والشّعوب والدّول»²⁴.

إنّ العالميّة -لو تأملنا- لهي رسالة الإسلام، قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتَنَّهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾²⁵.

إنّ هذا النّداء الرّبّاني عامٌ للإنسانيّة، وليس شعوبيًا ولا قوميًا، يُدلّل على ذلك كثرة الآيات التي خاطب الله فيها النّاس عامّة، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ أو ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾، فلا تمييزَ لجنسٍ دون جنس، وعالميّة الإسلام ليست استعلاءً، بل رحمة لا عذابًا ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾²⁶. وجوارًا لا سيطرة ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾²⁷.

وإذا كانت العولمة تسعى إلى سلب الأمم إرادتها ومسح هويتها، فعالمية الإسلام تضمن الحرّية المشروعة، وتحافظ على الهويّة، ولعلّ أوضح دليل على ذلك هو عدم إجبار مُعتنق الإسلام على التّكلّم بالعربيّة، إلّا ما يتعلّق بممارسة عبادة الصّلاة وقراءة القرآن، وله في غير ذلك المحافظة على لغته.

هكذا يتجلّى الفرق بين العالمية والعولمة، فرقٌ لا يحتاج إلى إطالة نظر، ولا إلى إمعان فكر هو فرقٌ بين أمرين يقفان على طرفي نقيض، طرفٌ يحمل «إثراءً للهويّة الثّقافيّة، وطموحاً للارتقاء بالخصوصيّة إلى مستوى عالمي، وآخرٌ يتبنّى الهيمنة وقمع الخصوصيّة، واحتواءً للمحليّة»²⁸.

3. واقع اللّغة العربيّة في ظلّ العولمة اللّغويّة: صدر بيانٌ عن الأمم المتحدة هذا نصّه «إنّ العالم اليوم به أكثر من ستة آلاف لغة، وإنّ خمسة وتسعين بالمائة من هذه اللغات لا ينطقها ولا يستخدمها سوى ستة بالمائة من النّاس لأنّ العالم أصبح يتقارب الآن بشكل كبير، وزالت الحواجز بين القارات، فإنّ اللغات الضّعيفة سوف تندثر، ولن يبقى حتى نهاية القرن الحادي والعشرين سوى اللغات القوميّة، والتي لن يتجاوز عددها السّت إلى الثّمان لغاتٍ»²⁹.

إنّ مثل هذا البيان لينبئ بصدقٍ عن مآرب العولمة في المجال الثّقافيّ، فهي تستهدف الهويّة القوميّة ومقوماتها الرّئيسة؛ كاللغة والدّين والتّاريخ والعادات والتّقاليد فالعولمة اللّغويّة إذن تُعدُّ بعداً من أبعاد العولمة، وهي عزل الحدود المكانيّة بين لغات العالم، وحصص مهمّة اللّغة في حدود التّواصل والاتصال³⁰. ويظهر من خلال هذا أنّها أخطر أبعاد العولمة إذا اتفقنا على أنّ اللّغة هي أحد أهمّ أركان الشّخصيّة والهويّة.

إنّ علاقة اللّغة العربيّة بالعولمة تتجلّى في عدّها من أهمّ اللغات التي يستعملها النّاس في هذا العصر، ذلك أنّ عدداً ليس بالقليل من الأفراد في العالم يستعملونها في خطاباتهم اليوميّة، وكتاباتهم التّواصلية أو الأدبيّة، ويفسرُ هذا الأمر ارتباط اللّغة العربيّة بالقرآن الكريم.

وقد مرّ بنا أنّ العولمة هدفها جعل الأمم تحت هيمنة واحدة، في جميع المجالات ومنها اللّغة؛ والعربيّة إحدى اللغات العالميّة، ويجب أن تخضع لنظريّة العولمة، أي يجب أن تختفي وتترك المجال للغة العالميّة التي يراد لها أن تسيطر على قيادة العالم، تلك اللّغة هي الإنجليزيّة طبعاً، لغة العلم كما يسمّيها أرباب العولمة ودعاتها. فتكون بذلك العولمة اللّغويّة

هي أخطر ألوان العولمة؛ لأنها تعني سيطرة ثقافة اللغة الإنجليزيّة، وسيادتها على ثقافات العالم كلّها³¹.

إنّ تحقيق مشروع العولمة يرتكز أساسا على امتلاك ناصية الشعوب، لذا تجد أرياب العولمة يوجّهون سهامهم إلى الإسلام، ذلك لأنّه الدّين الوحيد الذي يقصّ مضاجعهم ويفضح عُوارهم، ويكشف عورتهم.

إنّ الإسلام حصن منيع لا ترتقى أسوارّه، وبحرّ عميق لا تُسبرُ أغوارُه، إلا إذا هُدمَ بابُه وكُشف حجابُه. وباب الإسلام العربيّة، وتحطيمها هو تحطيم الإسلام، من هنا رأى دعاة العولمة أن يصيبوا الإسلام في مَقْتَل، فكان مَقْتَلُه اللغة العربيّة.

وليس الوصول إلى العربيّة سهلا إذا كشف العدو عن سلاحه، بل لا بدّ من المناورة بالكيد والمكر والخديعة، حتى يدسّ السّم في العسل، لذا تجد العولمة وُظفت عدوّن للعربيّة: عدواً أجنبيّاً يُنظَر ويخطّط، وآخر داخليّاً ينفذ، وهو الأخطر على الإسلام، لأنّه الأقرب إلى الهدف، والأقدر على إصابته، فكان هذا طريق أهل العولمة إلى دحض الإسلام يقول (زويمر) «لن يُقتلَع الإسلامُ إلا بأيدي مسلمين من الدّاخل»³². إنّها عبارة تختصر هدف العولمة ووسائلها.

لماذا يُقتلَع الإسلام؟ سؤال لا يحتاج إلى فلسفة للإجابة عنه، يقول (نكسون) مجيبا عنه: «إننا لا نخشى الصّربة التّوويّة، ولكنْ نخشى الإسلام والحرب العَقديّة التي قد تقضي على الهويّة الدّاتيّة للغرب»³³.

إنّ الحِفاظ على هويّة العالم الغربي المتسلّط؛ لا يكون إلاّ بسيطرة مقوّمات هويّته على هويّة غيره، ومنها اللغة، ولا يمكن للغات الغرب أن تسيطر ما لم تندثر اللغات المنافسة والعربيّة أوّل تلك اللغات، لأنّ المسلم بقاؤه مرهون ببقاء لغته، ومتى ما اندثرت اندثر وجوده معها، وتحلّل في خضمّ العولمة، وقد أعدّ للعربيّة مخطّط محكّم بدأ تنفيذه مع بوادر تشكّل ظاهرة العولمة.

فلقد وجد أعداء العربيّة أغلب المسلمين يكتبون رسالاتهم وكتبهم ومحاضراتهم بلغة القرآن، فهي الجامعة فيما بينهم مع تفرّق الديار الإسلاميّة³⁴. فثارت ثائرتهم وتعرّضت العربيّة من قبيلهم لعدوان سافر، لو أنّ لغة تعرّضت لمثله -من هجوم شرس وحرب ضروس- لاندثرت وزال أثرها.

ولتفكيك العربية قام دُعاة العولمة ببثّ الشّبّه في وسط أهل العربية لِيُفقدوهم الثّقة بها، وأعظمُ تلك الشّبّه وأخطرُها اتّهامُ العربية بأنّها ليست لغة العلم والحضارة، بل هي لغة أدب ويداوة، لذا رُوّج "العولميون" لاستعمال اللهجات العاميّة بدل الفصحى، بحُجة تقريب الفهم، واستعمال اللاتينية بحُجة مواكبة العصر، فضيّقوا نطاقها، وحرموها من أن تكون لغة العلم، فدعا (دوفرين) المصريين إلى ترك الفصحى، وادّعى (ويلكوكس) أنّ قوّة الاختراع لا توجد عند المصريين ما داموا يربطون أنفسهم بالفصحى³⁵. كما دعا (سبيتا) للكتابة بالحرف اللاتيني، وتبعه في ذلك داود الحلبي الذي طالب بترك الحرف العربيّ، ودعا إلى الكتابة بالحرف اللاتيني في تركيا؛ في عهد مصطفى كمال³⁶.

وبلغ الأمر درجة الخطورة حين صُنّفت كُتُبُ في قواعد العاميّة في مصر، مثل كتابي: (قواعد العاميّة في مصر) و(اللهجة العاميّة في مصر)، للمُستشرقين (ويلهم سبيتا) و(كارل فولرس)³⁷. فأعجب بذلك ضعاف النفوس، وأصحاب المآرب وصارت العاميّة عندهم أفضل من الفصحى، وقد عبّر عن ذلك سلامة موسى قائلاً: «ولستُ أشكُ في أنّ اللغة العاميّة تفضّلُ اللغة العربيّة، وتؤدّي أغراضنا الأدبيّة أكثر منها»³⁸، وإنّا نستغرب أن عبّر عن ضعف العربية -كما يزعم- بالعربية خطأً ولفظاً وتركيباً لينتصر للعاميّة.

وفي الجزائر أيام الاحتلال، كانت الحكومة الفرنسية لا تعترف باللغة العربية في التّعليم ولا تُقيم لوجودها أيّ حساب، فاللغة الفرنسيّة وحدها لغة التّدريس في جميع مراحل التّعليم³⁹. وهكذا في جميع الدّول العربيّة التي رزحت تحت براثن الاحتلال.

وفي أيامنا هذه، وفي أغلب الدّول العربيّة إن لم نقلُ كلّها، تمّ تهميش العربية في مجالات الطّب والهندسة، وسائر العلوم التجريبيّة، وسُخّرت كلّ الظروف لتعليم اللغات على حسابها، وأعدّ المناخ المناسب لانتعاش اللغات الأجنبيّة على حساب اللغة العربية فصارت الفرنسيّة والإنجليزيّة لغتي المراسلات الإداريّة، واكتسحت الكلمات الأجنبيّة واجهات المحلّات وصفحات الصّحف في البلدان العربيّة، وتعدّت ذلك؛ إلى أن صارت وسيلة للتخاطب بين أفراد المجتمعات العربية متعلّمين وأمّيين.

وزاد الظّين بلّة ظهور الشّبكة العالميّة، وانتشار وسائل التّواصل الاجتماعيّ مثل: الفيسبوك (facebook)، والتّويتتر (twitter)، والواتس أب (whatsapp) والأنستغرام (instagram) وغيرها، فبها صارت العربية تُسام ألوان العذاب، فمن

هاجر لها مُرْتَمٍ في حُضن غيرها، إلى مُحَرَفٍ لها مُسْتَهْتَرٍ بقواعدها، إلى قليل الزَّادِ في مِضمارها لا يكاد يصمد في أوّل جولة.

ولقد شهدت عَينة مَمّا وصلت إليه العربيّة في الفيسبوك، وممّا سجّلت من سلبيات تؤثر في العربيّة أذكر:

-التَّخَلِّي عن الكتابة بالحروف العربيّة، فمن بين 266 صديقا في صفحتي على الفيسبوك؛ وجدت 137 صديقا كتبوا أسماءهم بالحرف اللاتيني، أي ما يعادل 51.50 من المائة تخلّوا عن الحرف العربي؛

-انتشار فاحش للأخطاء الإملائيّة مثل: (إنشاء الله) يقصدون (إن شاء الله) و(مشاء الله) يقصدون (ما شاء الله) و(إن لله وإن إليه راجعون) يريدون (إنّا لله وإنّا إليه راجعون) فضلا عن الأخطاء النحويّة والصرفيّة؛

-التّواصل بالعالميّة، أو باللّهجة الفيسبوكيّة، التي تعتمد على مجموعة من الرّموز المتداخلة مع الحروف اللاتينيّة، كاستعمال الأرقام بدلا عن بعض الحروف؛

وثالثة الأثافي أنّك تلمس استعلاءً عن العربيّة فيمن يُحسنون شيئا من لغات الغرب، أو يظنّون ذلك، وفي المقابل ترى من يُحسنون العربيّة نطقا أو كتابة يتحرّجون منها، وكأنّ العربيّة قُلب لها ظهر المجنّ، فصارت معرّة يوصم بها المعربون.

ومن مُخلّفات العولمة دخول كلمات كثيرة العدد، من الانجليزيّة والفرنسيّة والإيطاليّة والتركيّة إلى العربيّة، «وليس كلّ ما دخل إلى العربيّة من غيرها ممّا تدعو إليه الحاجة، وإنمّا دخل بعضه تلبية لرغبة نفوس ضعيفة في محاكاة من تراها المثل الأعلى في القول والعمل»⁴⁰.

4. مقومات صمود اللغة العربيّة في وجه العولمة: إنّ العربيّة كما قال الرّازي: «هي أفصح اللغات وأكملها، وأتمّها وأعذبها وأبينها. ولم يحرص النّاس على تعلّم شيء من اللغات في دهر من الدّهور، ولا في وقت من الأوقات، كحرصهم على تعلّم لغة العرب. ولا رغبوا في شيء من القرون والأزمنة رغبة هذه الأمة في لسان العرب من بين اللّسن، وحتى إنّ جميع الأمم فيها راغبون، وعليها مُقبلون، ولها بالفضل مُقرّون، وبفصاحتها معترفون»⁴¹.

سنطلق من هذا القول، لنثبت أن للعربية من المقومات ما يجعلها جبلاً أشمَّ على من يروم نطحها، مُتمثلين قول الشاعر: (من البسيط)

ياناطح الجبل العالِي لِيُوهَنَه

أشفقُّ على الرأس لا تُشفقُّ على الجبلِ

فمن مقومات صمود العربية في وجه العولمة ما يلي:

1.4 الصبغة الدينية للغة العربية: لاشك أن القرآن صنع للعربية شرفاً ما بعده

شرف، فهو الذي مزجها بشعور المسلمين، فصارت تجري في دمائهم ما جرى الإسلام فيها يقول المستشرق فوك: «إن لغة القرآن قد صارت في شعور كل مسلم أياً كانت لغته الأصلية جزءاً لا ينفصل عن حقيقة الإسلام»⁴².

وهكذا تشبّثت العربية بالقرآن الكريم، واستمدت منه قوتها، فاجتمع العرب عليه اجتماعاً كتب الخلود للغتهم، يقول الرافعي: «لولا القرآن وأسراره البيانية؛ ما اجتمع العرب على لغته، ولو لم يجتمعوا؛ لتبدلت لغاتهم بالاختلاط الذي وقع ولم يكن منه بُدٌ حتى تنتقض الفطرة وتختبل الطباع، ثم يكون مصير هذه اللغات إلى العفاء لا محالة، إذ لا يخلفهم عليها إلا من هو أشد منهم اختلاطاً وأكثر فساداً...»⁴³.

وبالقرآن أقر الله تعالى للغة العربية صفة الإبانة، دون غيرها، يدلّك على ذلك قوله جلّ شأنه: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾⁴⁴. فقد ردّ الله شبهة قريش واتّهامها لرسوله بأنه يتعلّم القرآن من غلام نصراني⁴⁵، فوصف لغة النصراني بقوله لسان أعجمي ووصف قرآنه بقوله لسان عربيّ مبين، فأثبت بذلك الإبانة - التي هي غاية الفصاحة والبلاغة - للسان العربيّ دون أن يثبتها للسان الأعجمي.

2.4 عالمية اللغة العربية: تُعدّ العربية أكثر اللغات السامية انتشاراً في العالم فهي

لغة دين المسلمين، ومصدر التشريع في الإسلام، ولا يقتصر ذلك على الإسلام فحسب، بل تُعدّ العربية - أيضاً - لغة الشعائر الدينية لعدد كبير من الشعوب المسيحية في الوطن العربي، مثل كنائس الروم الأرثوذكس، والروم الكاثوليك، والسريان، وبعض الكنائس البروتستانتية، وقد أسهمت العربية في حركة التدوين فاستعملت لتوثيق الكثير من الأعمال الدينية والفكرية اليهودية في العصور الوسطى. وقد بلغ عدد الذين يتحدثون

العربية حوالي (700 مليون نسمة حسب إحصاءات 2016) يتوزعون في الوطن العربي بالإضافة إلى العديد من المناطق الأخرى المجاورة؛ كالأهواز وتركيا وتشاد ومالي والسّنغال وإريتريا، فضلاً عن الجاليات العربية في أوروبا وأميركا⁴⁶.

ولقد أدركت هيئة الأمم المتحدة منزلة اللغة العربية في حفظ ونشر ثقافة الإنسان وحضارته، ولأنها لغة تسعة عشر عضواً في الهيئة، كما أنها لغة مقررة في وكالات متخصصة مثل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، وكذا منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة، ومنظمة الصحة العالمية، ومنظمة العمل الدولية، ومنظمة الوحدة الإفريقية، بناء على ذلك، تقرر إدخال اللغة العربية ضمن اللغات الرسمية ولغات العمل المقررة في الجمعية العامة ولجانها الرئيسية⁴⁷.

وقد حظيت العربية بعد ذلك بيوم عالمي للاحتفال بها مع خمس لغات معتمدة لديها وهي: (الإنجليزية والإسبانية والفرنسية والروسية والصينية) وجعلت لكل منها يوماً عالمياً للاحتفال بها، وقد خصص الثامن عشر من شهر ديسمبر يوماً عالمياً للغة العربية، يُحتفى بها فيه كل سنة⁴⁸.

ومن عالميّة اللغة العربية أنها أثرت في العديد من اللغات، وبخاصة لغات المسلمين غير العرب؛ كالفارسية والأوردية اللتين تعتمدان الحرف العربي لكتابة كلماتها، إلى جانب لغات إسلامية أخرى، كانت تكتب بالحرف العربي وتخلت عنه بسبب التخطيط المُحكّم لمحاربة العربية في القرن العشرين، وفي مقدّمة هذه اللغات (التركية) التي غيّرت حروفها إلى اللاتينية بعد سقوط الخلافة العثمانية وتبعثها في ذلك اللغات المنتشرة في سهول آسيا الإسلامية؛ في منطقة تركستان والتي عمل فيها النّفوذ الاستعماري على إزالة الحرف العربي وتحريم الكتابة به، كما حدث الشيء ذاته في اللغات الإفريقية التي كانت تكتب بالحروف العربية، وعلى رأسها (اللغة السّواحلية) في شرق إفريقيا، والتي ظلت تكتب بحروف عربية حتى عام 1964م حينما صدر قرار بإزالة الحروف العربية ووضع اللاتينية مكانها. وحدث ذلك في اللغات الإسلامية في غرب إفريقيا⁴⁹.

وإذا أردنا أن نعرف مكانة اللغة العربية العالميّة؛ وجدناها تحتلّ المرتبة الرابعة من حيث عدد المتكلمين بها، فقد نشر كتاب "حقائق العالم" الصادر عن الاستخبارات الأميركية تقريراً يرتب الدول العشر عالمياً من حيث الانتشار، وقد حلت العربية رابعة بنسبة 6.6 من المائة⁵⁰.

3.4 عِلْمِيَّة اللّغة العربيّة: لم تقف اللّغة العربيّة عند حدّ التّعابير الأدبيّة، بل في عصر رقيّ الحضارة الإسلاميّة أثبتت قدرتها على احتواء العلوم بمختلف مجالاتها يقول المستشرق الألماني (تيودور نولدكه): «وهكذا أصبحت اللّغة البدويّة لغّةً للدين والمنتديات وشؤون الحياة الرّفيعة، وفي شوارع المدينة، ثم أصبحت لغّة المعاملات والعلوم⁵¹». وبالرّغم من ذلك يشكّك أعداء العربيّة والانزهازيّون من بنيتها في قدرتها على استيعاب العلوم ومصطلحاتها الحديثة، ويكاد يكون تشكيكهم واقعا لو أنّ قدرة اللغات تقاس بمعزل عن أهلها، ومدى اهتمامهم بها وتفعيل دورها في مجال العلوم لكنّ الحقيقة غير ذلك، فما من لغة إلا وعلى أهلها مسؤوليّة بالغة في قوتها أو ضعفها، والتّاريخ شاهد على قوّة اللّغة العربيّة وقدرتها على احتواء العلوم والفضون وذلك حينما كان أهلها على قدر كبير من الاهتمام بها، هذه حقيقة تاريخيّة لا ينكرها إلا ذورمذ، وقد نقل الشّيخ البشير الإبراهيمي عن الدّكتور أحمد حمدي قوله: «رأيت العربيّة تتّسع لدقائق الطبّ الذي برعت فيه العرب⁵²»، ذلك العلم الذي لم يكن ليكتب إلا بلغة العرب لغة الإسلام، ويعود ذلك إلى عصر مروان بن الحكم ثالث خلفاء بني أميّة، حيث ترجم (ماسرجويه) (كناش (أهزن) من السّريانيّة إلى العربيّة، وهو أول كتاب في الطبّ باللّغة العربيّة⁵³.

ولو أنّ العربيّة عجزت بئرا أفاضها أن تكون لغة العلم، لما توصل الرّهراوي (الطّبيب العربي أبو الجراحين)، إلى اختراع أزيد من مائتي آلة جراحة في القرن الحادي عشر، وقد وصف الرّهراوي هذه الآلات والأدوات الجراحية التي اخترعها بنفسه للعمل بها في عملياته ووصف كيفية استعمالها وطرق تصنيعها، وسماها بمسميات عربيّة دالة على معانيها ومنها: «جفت الولادة، والمنظار المهبلي المستخدم حاليا في الفحص النسائي، والمخقن أو الحقنة العادية، والحقنة الشرجية وملاعق خاصة لخفض اللسان وفحص الفم ومفصلة اللوزتين، والجفت وكلاليب خلع الأسنان، ومناشير العظام، والمكاوي والمشارط على اختلاف أنواعها، وغيرها الكثير من الآلات والأدوات التي أصبحت النواة التي طوّرت بعد ذلك بقرون لتصبح الأدوات الجراحية الحديثة⁵⁴».

4.4 عراقية وثبات اللّغة العربيّة: ولقد أثبتت اللّغة العربيّة أنّها عصيّة على الرّمن فلا ينالها بصروفه، فهي ما تزال ومنذ قرون طويلة صاحبة مناعة تحميها من التّأثيرات الغريبة عن خصائصها الموروثة⁵⁵. وذلك يرجع لا شكّ «لإحكام نظامها ومتانتها، فلم تسمح للفظ الغريب أن يدخل الخلخل على نظامها، والفساد على قواعدها ولذلك صهرته

وغيرت معاملة حين قبلته»⁵⁶، والعربية لغة خصبة قادرة على التجدد والتوليد، وقد اكتسبت ذلك من الاشتقاق والمرونة اللذين منحاهما قوة الصمود وأكسبها طول النفس في مضمار الزمن، فهي كما يظهر «تتميز عن غيرها من اللغات اللاتينية بكونها لغة تُردّ إلى ميزان صرفي، فهي نتيجة لذلك تتميز بالتجدد، إنها لغة اشتقاقية، أما اللغات الأخرى فهي تركيبية، ذلك لأن اللغات الهندية الأوروبية هي لغات لا تعتمد كثيرا على الاشتقاق، وإنما تعتمد بالدرجة الأولى على ظاهرة التركيب، أي تركيب كلمتين أو أكثر»⁵⁷.

يقول العقّاد في اشتقاقية اللغة العربية: «يشيع النّحت في اللغات الهندية الجرمانية كما يشيع التّجميع في اللغات المغولية ولغات القبائل الأمريكية الأصلية... أما الاشتقاق فهو من خصائص اللغات السامية، وتكاد العربية من بينها أن تنفرد بعموم الاشتقاق واطراده»⁵⁸.

وإن ثبات العربية نابع من خصائص أصواتها وصيغها وألفاظها وتراكيبها «فأصوات العربية ثابتة على مدى العصور والأجيال منذ أربعة عشر قرناً. ولم يُعرف مثل هذا الثبات في لغة من لغات العالم في مثل هذا اليقين والجزم... وهذا الثبات على عكس اللغات الأجنبية، يعود إلى أمرين: القرآن، ونزعة المحافظة عند العرب»⁵⁹.

ولا شك أن أدل دليل على ذلك قراءات القرآن المتواترة التي يقرأ بها المتأخرون دون اختلاف عن قراءة المتقدمين، محافظين على مخارج الحروف وصفاتها دون أدنى تغيير، وإلى هذا يذهب فهد خليل زايد حين يقول: «وللأصوات في اللغة العربية وظيفة بيانية وقيمة تعبيرية، فالعين تفيد معنى الاستتار والغيبة والخفاء كما نلاحظ في: "غاب؛ غار؛ غاص؛ غال؛ غام"، والجيم تفيد معنى الجمع في: "جمع؛ جمل؛ جمد؛ جمر"، وهكذا»⁶⁰.

وللاشتقاق دور مهم في ثبات أصول الألفاظ ومحافظةها على روابطها الاشتقاقية فهو بذلك يحاكي ثبات الشخصية العربية خلال العصور، فالحفاظ على الأصل واتصال الشخصية واستمرارها صفة يتصف بها العرب كما تتصف بلغتهم، إذ تمكن الخاصية الاشتقاقية من تمييز الدخيل الغريب من الأصل⁶¹.

5.4 شاعرية اللغة العربية: يرى المستشرق الإيطالي (جويدي) أن اللغة العربية آية

في التعبير عن الأفكار، فهي من حيث الأصوات تتميز بحروف عن سائر اللغات؛ هي الضاد والطاء والعين والغين والحاء والطاء والقاف.. كما تتميز مفرداتها بالمعنى والاتساع والتكاثر

والتّوالّد؛ وبمنطقيّتها ودقّة تعبيرها من حيث الدّقة في الدّلالة والإيجاز، ودقّة التّعبير عن المعاني⁶².

وإنّ أيّ متذوّق للجمال يراه مرصّعا في لغة العرب؛ أشعارها وخطبها وأمثالها، فإنّ في كلّ ذلك جرسا نغميا لا يخفى، وعذوبة صوتيّة لا تُملّ، يدلّ على ذلك أساليبها التي تميّز عن باقي اللغات بقدرّة التّصرّف فيها، وتنوع التّراكيب بحسب المقام باستعمال التّقديم والتّأخير، والحذف والزّيادة، والإيجاز والإطناب⁶³.

وشاعريّة اللّغة العربيّة وجمالها مشهود لهما من طرف الأجنبيّ فضلا عن أهلها فطاعتها البيانيّة وأساليبها التي تفرضها على القارئ والتّأثير البالغ الذي ينجّر عن ذلك قال عنه (رافائيل بتي): « إنّي أشهد من خبرتي الدّاتيّة أنّه ليس أثنى من بين اللغات التي أعرفها لغةً تكاد تقرب من العربيّة، سواء في طاقتها البيانيّة، أو في قدرتها على أن تحترق مستويات الفهم والإدراك، وأن تنفذ بشكل مباشر إلى المشاعر والأحاسيس، تاركة أعمق الأثر فيها، وفي هذا الصّدق؛ فليس للعربيّة أن تقارن إلاّ بالموسيقى»⁶⁴.

إذا كانت هذه شهادة غريب عن العربيّة، غير مطبوع عليها، ولا مجبولٍ على ألفاظها وأساليبها، يشبهها بالموسيقى، فكيف تكون شهادات أهلها الذين عاشوا في كنفها وارتضوعا لبنا سائعا؟ لا شك أنّهم -إن أنصفوا- فسيقروّن بأنّها لغة تسافر بالنّفس إلى مرافئ الهدوء؛ بأجنحة أساليبها الرّائقة، وعبر أنغام ألفاظها العذبة.

إنّ العربيّة إن تأملناها جيّدا وأنصفناها القول، وجدناها لغة الجماليات باختلاف مجالات وضروب الجمال، كيف لا وهي اللّغة التي «أبدعت بمختلف أشكالها وأساليبها الشّفهيّة والمكتوبة، والفصيحة العاميّة، ومختلف خطوطها وفنونها النثريّة والشّعريّة آيات جماليّة رائعة تأسر القلوب، وتخلب الألباب، في ميادين متنوّعة تضمّ على سبيل المثال لا الحصر؛ الهندسة والشّعروالْفلسفة والغناء»⁶⁵.

5. خاتمة: إنَّ ما رُمته من خلال هذا البحث هو أن أصلَ إلى حقيقةٍ مفادها أنَّ اللغةَ العربيَّةَ لغةٌ قادرةٌ على المنافسة، وبإمكانها فرضُ منطقتها بين اللغات قاطبةً وليست المكانة التي تتلجج فيها ناتجةً عن ضعفها، بل هي من ضعف أهلها، ولو أنَّهم أرادوا لها العزَّة والرِّفعة لكان لها ولهم ذلك .

وعلى هذا أخرج من هذا العمل باقتراحات وتوصياتٍ كما يأتي:

- ينبغي الاعتزاز باللغة العربيَّة وإشاعتها، على الأقلِّ في الجانب المعجميِّ وذلك بتسميَّة الأشياء بأسمائها العربيَّة ما أمكن ذلك، كما يفعل بعض النَّاس في البيوت بتدريب أبنائهم على تسميَّة ما يرى بلغته العربيَّة؛

- فرض اللغة العربيَّة في ميدان التَّعليم فرضاً صارماً، وتزويد التَّلاميذ بدورياتٍ موحَّدة تهتمُّ بنقل وترجمة المصطلحات المستحدثة بشكلٍ موحَّد؛

- سنِّ قوانينٍ لحماية اللغة العربيَّة، وذلك بجعلها مُقدَّمة على بقية اللغات، حيثُ تكون لغة المراسلات الرِّسميَّة على المستوى الإداريِّ؛

- توعيَّة المجتمع بقيمة اللغة العربيَّة وعلاقتها بالهويَّة والوطنيَّة، حتَّى تنتشر بين النَّاس في واجهات المحلَّات والأسواق ولافتات الدَّعايَّة ويافطات الإعلانات، فتستقرَّ في شعور النَّاس؛

- تعظيم خطر اللحن نطقاً وكتابةً، وتحذير النَّاس منه، واستحداث منصب المدقِّق اللغويِّ في كافَّة المؤسَّسات، من أجل مراقبة لغة التَّقارير والمراسلات؛

فرض تعليم اللغة العربيَّة كمقياس مهمِّ في كلِّ التَّخصَّصات الجامعيَّة حتَّى في أقسام اللغات الأجنبيَّة والطِّب وغيرها، ليستشعر العربيُّ انتماءه للغة.

6. قائمة المراجع:

1. ابن جني، المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، (د ط) 1954.
2. ابن سعيد موسى، اللغة العربية بين الحفاظ على الهوية ومواكبة العولمة مجلة الممارسات اللغوية، جامعة تيزي-وزو، عدد 14، 2013.
3. ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر دمشق (سوريا)، (د ط)، (د ت).
4. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1999.
5. أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تعليق: حسين بن فيض الله الهمداني، مركز الدراسات اليمني، صنعاء (اليمن)، ط01 1994.
6. أحمد توفيق المدني، جغرافية القطر الجزائري، المطبعة العربية الجزائرية، 1948.
7. أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الشيخ البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط01، 1997.
8. أحمد عبد الغفور عطار، الزحف على لغة القرآن، بيروت للنشر والتوزيع (لبنان)، ط01 1965.
9. أشرف غالب، تأثير العولمة السياسية على الوطن العربي، (رسالة ماجستير)، جامعة الشرق الأوسط، عمان، (الأردن)، 2011/2012.
10. أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، (د ط)، (د ت).
11. بدماصي أوني، آثار العولمة في المصطلحات العربية المعاصرة (رسالة دكتوراه)، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، 2012/2013.
12. بكر أبو زيد، حراسة الفضيلة، دار العاصمة للنشر والتوزيع الرياض (السعودية)، ط11 2005.
13. تيسير الألوسي و ميساء أبو شنب، تكنولوجيا تعلم اللغة العربية، مركز الكتاب الأكاديمي عمان-الأردن-ط01، 2015.
14. جلال أمين، العولمة، دار الشروق، القاهرة (مصر)، ط01، 2009.
15. جمال محمد أحمد، الإعلام والتوجهات الدولية الراهن، دار غيداء، عمان (الأردن)، (د ط)، 2014.

16. رحاب خضر عكاوي، الموجز في تاريخ الطب عند العرب، دار المناهل بيروت، د ط، 2000.
17. شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي، مركز الدراسات العربية بيروت (لبنان)، ط 01، 1991.
18. صابر حارص، الإعلام العربي والعولمة الإعلامية والثقافية والسياسية، دار العربي، القاهرة (مصر)، (د ط)، 2008.
19. طارق عثمان الحسون، العولمة والتنمية الاقتصادية، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط 01، 2015.
20. عامر النجار، في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة مصر، ط 01، 1998.
21. عباس محمود العقاد، أشتات مجتمعات في اللغة والأدب، دار المعارف مصر، ط 06، د ت.
22. عبد الصبور شاهين، العولمة جريمة تزويب الأصالة، مجلة المعرفة العدد 48، 1998.
23. عبده الزجاجي، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية، بيروت (لبنان)، (د ط)، (د ت).
24. علي عبد الفتاح كنعان، الإعلام الدولي والعولمة الجديدة، دار اليازوري العلمية عمان (الأردن)، (د ط)، 2014.
25. عمر عبد الهادي عتيق، اللغة العربية بين الأصالة والعولمة، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، عدد 22، شباط، 2011.
26. ف عبد الرحيم، معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، دار القلم دمشق (سوريا) ط 1، 2011.
27. فهد خليل زايد، العربية بين التغريب والتهود، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، د ط، 2006.
28. مجموعة من الباحثين، العولمة وتداعياتها على العالم العربي (سلسلة كتب المستقبل العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (لبنان)، (د ط) 2004.
29. محمد الغزالي، هموم داعية، نهضة مصر للنشر، القاهرة (مصر) ط 2006، 06.
30. محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، د ط، د ت.
31. محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب القاهرة (مصر)، ط 01، 2010.
32. محمد زرمان، اللغة العربية وإكراهات العولمة اليازوري العلمية، الأردن، ط 01، 2016.

33. محمد عادل شريح، إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر المعاصر، ط 2001، 01.
34. محمد عبد الشافي القوصي، عبقرية اللغة العربية، منشورات إيسيسكو الرباط، المغرب الأقصى، دط، 2016.
35. محمد عمارة، بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري القاهرة (مصر)، ط01، 2009.
36. محمد قاسم الشوم، علوم القرآن ومناهج المفسرين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان ط 2014، 01.
37. محمود أحمد السيد، قضايا راهنة للغة العربية، وزارة الثقافة السورية، ط01 2016.
38. مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط9، 1973.
39. موقع الأمم المتحدة على الشبكة
<https://www.un.org/ar/sections/documents/general-assembly-resolutions/index.html>
40. موقع اليونسكو على الشبكة، (<https://ar.unesco.org/>).

8. هوامش⁶⁷:

- 1 ينظر: شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي، مركز الدراسات العربيّة بيروت (لبنان)، ط1 1991، ص3.
- 2 عبد الصبور شاهين، العولمة جريمة تزويب الأصالة، مجلّة المعرفة، العدد48، 1998 ص82/83.
- 3 محمّد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة (مصر)، ط 2010، 01، ج 03، ص335.
- 4 ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السّلام هارون، دار الفكر، دمشق (سوريا) (د ط)، (د ت) ج 05، (باب العين واللام وما يثلثهما) ص109/110. الفاتحة: 01.
- 6 ينظر: عبده الرّاجي، التّطبيق الصّرفي، دار النّهضة العربيّة، بيروت، (لبنان)، (د ط)، (د ت)، ص 27.
- 7 ابن جيّ، المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، وزارة المعارف العموميّة، ط 01، 1954، مج 01، ص34.
- 8 ينظر: مجموعة من الباحثين، العولمة وتداعياتها على العالم العربي (سلسلة كتب المستقبل العربي) مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، (لبنان)، (د ط) 2004 ص12.
- 9 ينظر: صابر حارص، الإعلام العربي والعولمة الإعلاميّة والثّقافيّة والسياسيّة، دار العربي، القاهرة، (مصر)، (د ط)، 2008، ص20.
- 10 محمّد عادل شريح، إشكاليّة الهويّة في الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر المعاصر ط 01، 2001، ص169.
- 11 صابر حارص، الإعلام العربي والعولمة الإعلاميّة والثّقافيّة والسياسيّة، ص20.
- 12 جمال محمّد أحمد، الإعلام والتّوجهات الدّوليّة الرّاهنة، دار غيداء، عمّان (الأردن) (د ط)، 2014، ص116.
- 13 نفسه، ص116.
- 14 جمال محمّد أحمد، الإعلام والتّوجهات الدّوليّة الرّاهنة، ص117.
- 15 ينظر: بكر أبو زيد، حراسة الفضيلة، دار العاصمة للنشر والتّوزيع الرّياض (السّعوديّة)، ط11 2005، ص10.
- 16 صابر حارص: الإعلام العربي والعولمة الإعلاميّة والثّقافيّة والسياسيّة، ص20.
- 17 علي عبد الفتاح كنعان، الإعلام الدّولي والعولمة الجديدة، دار اليازوري العلميّة عمّان (الأردن)، (د ط)، 2014، ص3.

- 18 ينظر: جمال محمّد أحمد: الإعلام والتّوجهات الدّوليّة الزاهنة، ص 16.
- 19 نفسه: ص 16.
- 20 جلال أمين، العولمة، دار الشّروق، القاهرة (مصر)، ط01، 2009، ص 17.
- 21 أشرف غالب، تأثير العولمة السّياسيّة على الوطن العربي، (رسالة ماجستير)، جامعة الشّرق الأوسط، عمّان، (الأردن)، 2011/ 2012، ص 44.
- 22 طارق عثمان الحسون، العولمة والتّنميّة الاقتصاديّة، دار أمجد للنشر والتّوزيع، عمّان الأردن، ط 01 2015، ص 52-53.
- 23 محمّد عمارة، بين العالميّة الإسلاميّة والعولمة الغربيّة، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة (مصر)، ط 01 2009، ص 11.
- 24 المرجع نفسه، ص 11.
- 25 الحجرات: 13.
- 26 الأنبياء: 107.
- 27 الغاشيّة: 22.
- 28 صابر حارص، الإعلام العربي والعولمة الإعلاميّة والثّقافيّة والسّياسيّة، ص 19.
- 29 محمّد عبد الشّافي القوسي، عبقرية اللغة العربيّة، منشورات إيسيسكو، الرباط، المغرب الأقصى، د ط، 2016، ص 18.
- 30 ينظر: محمّد عبد الرّحمن الزّبيح، اللغة العربيّة في العصر الحديث، نقلًا عن (بدماصي أوني، آثار العولمة في المصطلحات العربيّة المعاصرة) (رسالة دكتوراه)، جامعة المدينة العالميّة، ماليزيا 2012/ 2013، ص 74.
- 31 ينظر: ابن سعيد موسى، اللغة العربيّة بين الحفاظ على الهويّة ومواكبة العولمة، مجلة الممارسات اللغويّة، جامعة تيزي وزو، ع 14، 2013، ص 91.
- 32 نفسه: ص 92.
- 33 محمّد الغزالي، هموم داعيّة، نهضة مصر للنشر، القاهرة (مصر)، ط 06، 2006، ص 94.
- 34 ينظر: أحمد عبد الغفور عطار، الرّحف على لغة القرآن، بيروت للنشر والتّوزيع (لبنان) ط 01 1965، ص 49.
- 35 ينظر: أنور الجندي، أهداف التّغريب في العالم الإسلامي، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلاميّة بالأزهر الشّريف، (د ط)، (د ت)، ص 167.
- 36 ينظر: أحمد عبد الغفور عطار، الرّحف على لغة القرآن، ص 85-86.
- 37 نفسه، ص 52-53.

- 38 أحمد عبد الغفور عطار، الرَّحف على لغة القرآن، ص 56
- 39 ينظر: أحمد توفيق المدني، جغرافية القطر الجزائري، المطبعة العربية، الجزائر، 1948 ص 138.
- 40 ف عبد الرَّحيم، معجم الدَّخيل في اللغة العربيَّة الحديثة ولهجاتها، دار القلم دمشق (سوريا) ط 1
2011، ص 09.
- 41 أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربيَّة، تعليق حسين بن فيض الله الهمداني
مركز الدراسات اليمني، صنعاء، اليمن، ط 01، 1994، (اليمن)، ص 73.
- 42 محمَّد زرمان، اللغة العربيَّة وإكراهات العولمة، دار اليازوري العلميَّة، الأردن، ط 01، 2016، ص 77.
- 43 مصطفى صادق الرَّافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النَّبويَّة، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط 9
1973، ص 80.
- 44 النَّحل: 103.
- 45 ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السَّلامة، دار طيبة للنشر والتَّوزيع، المملكة
العربيَّة السَّعودية، ط 2، 1999، ج 4، ص 603-604.
- 46 انظر: محمَّد عبد السَّافي القوسي، عبقرية اللغة العربيَّة، ص 53، (بتصرف).
- 47 انظر: قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 3190 (د-28)، 18 ديسمبر 1973.
- 48 انظر: قرار المجلس التَّنفيذي لليونيسكو، الدَّورة 190، م ت / 48، باريس 08/10/2012.
- 49 محمَّد عبد السَّافي القوسي، عبقرية اللغة العربيَّة، ص 54 (بتصرف).
- 50 ينظر: محمود أحمد السَّيد، قضايا راهنة للغة العربيَّة، وزارة الثقافة السَّوريَّة، ط 01، 2016، ص 36.
- 51 محمَّد قاسم الشُّوم، علوم القرآن ومناهج المفسرين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط 01
2014، ص 31.
- 52 أحمد طالب الإبراهيمي، أثار الشَّيخ البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط 01
1997، ج 5، ص 263.
- 53 ينظر: رحاب خضر عكاوي، الموجز في تاريخ الطَّب عند العرب، دار المناهل بيروت د ط، 2000، ص
128.
- 54 عامر النَّجار، في تاريخ الطَّب في الدَّولة الإسلاميَّة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 01، 1998،
ص 176.
- 55 ينظر: عمر عبد الهادي عتيق، اللغة العربيَّة بين الأصالة والعولمة، مجلَّة جامعة القدس المفتوحة
للأبحاث والدِّراسات، عدد 22، شباط 2011، ص 371.
- 56 محمَّد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربيَّة، دار الفكر، د ط، د ت، ص 297.
- 57 عمر عبد الهادي عتيق، اللغة العربيَّة بين الأصالة والعولمة، ص 371.

- 58 عباس محمود العقاد، أشتات مجتمعات في اللغة والأدب، دار المعارف، مصر، ط 06 د ت، ص 116.
- 59 فهد خليل زايد، العربية بين التّغريب والتّهود، داريافا العلميّة للنشر والتّوزيع، عمّان الأردن، د ط 2006، ص 26.
- 60 نفسه: ص 26.
- 61 ينظر: فهد خليل زايد، العربية بين التّغريب والتّهود، ص 27.
- 62 ينظر: تيسيرا آلوسي وميساء أبو شنب، تكنولوجيا تعلم اللغة العربية، مركز الكتاب الأكاديمي عمّان - الأردن - ط 01، 2015، ص 20.
- 63 ينظر: المرجع نفسه، ص 28.
- 64 تيسيرا آلوسي وميساء أبو شنب، تكنولوجيا تعلم اللغة العربية، ص 30.
- 65 أودري أوزولاي، رسالة بمناسبة اليوم العالمي للغة العربية، 18 ديسمبر 2017. (موقع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثّقافة على الشّبكة).

اللون وأبعاده النفسية في شعر أسامة بن منقذ - دراسة فنية -



Psychological dimensions For colors Oussama ben
Mounketh poetry -"aesthetic study" -

أ. أشواق تريعة*

تاريخ الاستلام: 2019-03-07 / تاريخ القبول: 2019-10-17

الملخص: حاز موضوع اللون في الشعر على اهتمام الدارسين؛ ذلك أن اللون يرتبط بنواحي الحياة المختلفة للإنسان ولجوء الشعراء إلى توظيفه لابد أنه يحمل في طياته ارتباطات اجتماعية وثقافية ونفسية وفكرية، فاللون يدخل بشكل رئيسي في نواحي الحياة المختلفة للإنسان، سواء كان ذلك في ملبسه أم مأكله أم أدواته، حتى غدا جزءاً هاماً يتعامل معه الإنسان في كل يومياته، ومع الزمن ارتبط بمدلولات اجتماعية وثقافية ونفسية، وقد برز عنصر اللون في شعر "أسامة بن منقذ" بصورة جلية، لذلك وقع اختياري على هذه الظاهرة وأردت أن أسلط الضوء على مواطن اللون في شعره، فجاءت الدراسة موسومة بـ "اللون وأبعاده النفسية في شعر أسامة بن منقذ - دراسة فنية -".

الكلمات المفتاحية: اللون؛ أسامة بن منقذ؛ دلالات؛ الأبعاد النفسية؛ شعر.

* جامعة محمد خيضر (بسكرة) achwaktria2@gmail.com

ABSTRACT : The theme of color in poetry is the interest of scholars, because color is related to the different aspects of human life, and the use of poets to employ it must carry social cultural, psychological and intellectual ties. The color enters mainly in the different aspects of human life, whether in clothing or food Or the tools, until tomorrow is an important part dealt with by the human in all his diary, and with time was associated with social, cultural and psychological, and felt "**Oussama ben Mounketh**" emerged clearly color element, so I opted to this phenomenon and wanted to highlight it, Psychological dimensions For colors Oussama ben Mounketh poetry -" **aesthetic study** " -.

Keywords: the color ; Oussama ben Mounketh; Semantics; Psychological dimensions; Poetry.

1. مقدمة: للألوان دورٌ فعّال في التأثير على الجسم والنفس والمزاج ولها ارتباط واضح وتأثير جلي في حياتنا اليومية، فمنها ما يبعث على إثارة النفس ومنها ما يهدئها ومنها ما يوجي بالراحة وهكذا...، ولكل لون معنى نفسي نابع من قدرته على إحداث جملة من الانفعالات والتأثيرات النفسية المتكوّنة أصلاً من التأثيرات والمستويات الحضارية والثقافية والبيئية في تشكيل معنى الألوان، وما يهّمنا في هذا المقال هو البعد النفسي للون في شعر أسامة بن منقذ، فيا ترى ماهي الأبعاد النفسية للألوان في شعر أسامة بن منقذ؟ وكيف شكّلت الألوان فسيفساءً فنيةً جماليةً في شعره؟

1. مفهوم اللون لغةً واصطلاحاً:

أ- اللون لغة: يعرفه ابن منظور: "يدلُّ لفظ اللون في اللغة على تغير الهيئة والصورة فهو لون البشرة الخارجي والغطاء الذي يظهر للعيان للأجسام المختلفة في هذا الكون، ولون كل شيء، وما فصل بينه وبين غيره والجمع ألوان" **أما ابن فارس** " فيرى أنّ هذا اللفظ يبدأ باللّام التي تدلّ على دخول شيء في شيء آخر ممّا يُشير إلى تركيب اللون من عناصر عديدة في صورة واحدة، يظهر منها العنصر الذي يسود بنسبة أعلى من غيره في هذا التركيب المتداخل"².

ب- اللون اصطلاحاً: عرفه العلماء هو "نتيجة إحساس العين بالموجات المختلفة فحينما ينعكس الضوء على جسم ما فإنه يمتص بعض موجات هذا الضوء ويردّ بعضه وهذا الجزء المردود يؤثر في خلايا العين فتحسّ باللون وتدرّكه"³.

ويرتبط مفهوم الألوان نفسياً بمفهوم الألوان الدافئة والألوان الباردة، والإحساس بالدّفء أو البرودة في الألوان هو إحساس سيكولوجي خارج عن كل التغيرات الحرارية للإنسان، فالألوان الدافئة تعطي الإحساس بالدّفء والسخونة ومن بينها اللون الأحمر والبرتقالي فهي ألوان النّار والدّم، أما الألوان الباردة فتعطي الإحساس بالبرودة منها الأزرق الذي هو لون السماء⁴.

2. لمحة موجزة عن دلالة الألوان: يعتبر القدماء المصريون هم أوّل من عرف التأثير النفسي للألوان فابتكروا المعالجة بها، إذ استخدموا الجدران الملونة فكان يتمّ وضع المريض تحت تأثيرها وملاحظة الآثار الإيجابية لهذه الطاقة اللونية ممّا يساعد على الشفاء⁽⁵⁾، كما كان في معابدهم "كالكرنك وطيبة ثمة قاعات مخصّصة لإجراء الأبحاث على الألوان لاستخدامها في العلاج"⁽⁶⁾، أما الإغريق فقد استخدموا الألوان عند بنائهم

جدران وساحات ضخمة ملونة ليستريح الأفراد تحت الضوء المسلط من النوافذ والألواح الزجاجية المختلفة الألوان⁷، "وقد كان لدى الإغريق اعتقاداً أنّ الجلباب الأبيض إذا لبسه المحزون هنيئاً بأحلام سعيدة"⁸.

وفي العلم الحديث اتسعت دائرة دراسة اللون وتأثيرها على النفس، فقد غدا اختيار اللون دليلاً على ميول الفرد وحالته النفسية، فأثبتت كثير من الأبحاث مدى علاقة الألوان المفضلة لدى الإنسان بميوله وأهوائه ونشاطه وحالته النفسية، كما ثبت أنّ لكل إنسان ألواناً معينة تثير لديه الحركة وألواناً أخرى مهدئة ومسكنة⁹.

وبناء على ذلك فقد اهتم الأطباء وعلماء النفس بهذا الأمر لما للألوان من أثر في شفاء المرضى، فقد أثبتت الأبحاث أنّ اللون الأزرق والأخضر والأبيض تُريح العضلات وتجلب الهدوء والراحة والنوم، كما أنّ هناك إجماعاً من الأطباء النفسيين على أنّ اللونين الأزرق والأخضر قد يؤثران إيجاباً على الإنسان؛ لأنهما يؤديان إلى استقرار الحالة النفسية والتخلص من الخوف والتوتر¹⁰.

أما اللون الأحمر فهو "لون يشعر بالدفء والإثارة ويهيج الجسم للحركة فيعزز عملية الشهييق ويؤدي إلى ارتفاع ضغط الدم"¹¹.

لا يخفى ما للألوان من تأثير على نفس الإنسان فالعلاقة بين اللون والنفس الإنسانية تعتمد على المخزون الفكري والثقافي للإنسان ومدى تجربته مع اللون ولذلك لا يمكن الجزم أنّ ما يُحْدِثُه لون ما في النفس ينطبق على جميع الشخصيات، إذ لا بدّ من وجود تفاوت في ذلك الاختلاف لأمزجة الناس وطرق تفكيره، وقد لجأ الشعراء إلى استخدام الألوان في شعرهم، وفي كثير من الأحيان اتخذت هذه الألوان مدلولات نفسية عاش تجربتها الشاعر، وأسامة بن منقذ كغيره من الشعراء عبّر عن اللون عن مكونات نفسه وخلجات قلبه.

2- الألوان ودلالاتها النفسية في شعر أسامة بن منقذ:

اللون الأبيض: اللون الأبيض ضد الأسود فهو لون يحمل معاني التفاؤل والجمال والبشر ولون الطهارة والنقاء والثقة والتواضع والرقّة والسلام، ويحمل اللون الأبيض دلالة الحسن والجمال عند المرأة وعليّة القوم عند الرجل¹²، ولبهاء هذا اللون فقد وصفت به نساء الجنة في قوله تعالى: "كأنهنّ بيضٌ مكنون"¹³، كما أنّه صفة الذين أنعم الله عليهم

بالرحمة ﴿وَأَمَّا اللَّيْنُ أَبْيَضَتْ وَجُوهُهُمْ فَنَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَلِيدُونَ﴾¹⁴ (آل عمران)، واللون الأبيض ورد متعلقاً بالإنسان كثيراً في وصف وجوهاً عديدةً تمثلت في المرأة، والجمال والشيب، الحرب، الصفاء ...، إلخ.

❖ **الأبيض علامة جمال المرأة:** إن اللون الأبيض يُرافق المحبوبة كونه يمثل سمة جمالها وفتوتها وصباهَا، ويشبه أسامة بن منقذ حبيبته بالغزال لاشتراكها معه في صفة الحسن وبهاء الطلعة، والأكثر من ذلك يشبه أسنانها بزهرة الأقحوان لشدة بياضها، ولعل بياض زهر الأقحوان هو الأقرب لذلك الوصف الجميل؛ لذلك تشبه به أسنان هذه المحبوبة لنصاعتها وجمالها، وقد اتخذ اللون الأبيض في هذا الموضوع دلالة لشدة الحسن والجمال والحيوية حين يقول أسامة¹⁵:

وَعَقِيْقُ رُطْبُ، مَسْكُ فَتِيْقُ
شَبَّهُوا دُرَّ ثَغْرِهِ بِالْأَقْحَاوِي لَيْسَ لِلْأَقْحَاوَانِ ذَاكَ الْبَرِيْقُ

ويتكرر في شعر أسامة وصف ثغر المحبوبة وتشبيهه بالدرونبات الأقحوان، من ذلك قوله¹⁶:

مَنْ زَيْنَ الْأَقْحَاوَانَ الرَّطْبَ بِالشَّنْبِ وَنَظَّمَ الدَّرَبِينَ الرَّاحَ وَالْحَبَبِ
وَمَنْ تُرَى غَرَسَ الْأَغْصَانَ حَامِلَةً شَمْسًا تَرَدَّتْ دِيَاغِي الشَّعْرِ فِي كُنْبِ

ومن النباتات البيضاء ذات الحسن والجمال شجرة البان شجر من فصيلة البانيات لئن له ورق طويل مركب يشبه ورق الصفصاف، أبيض الزهر، وهذه التبتة عادة ما ترمز للحسن والبهاء، فشبه الشاعر نساء الجي العاقلات المصونات بها فكانهن حين برزن كشجرة البان في كئيبان الرمال حاملة في غصنها بدل الثمار شمسا تضيء الليل الحالك السواد، يقول¹⁷:

عَقَائِلُ الْجِيِّ أَمْ سَبُّ الْمَهَاسِنَا أَفْسَدَنَ مَا كَانَ بِالسَّلْوَانِ قَدْ صَلَا
بَرَزْنَ كَالْبَانَ فِي الْكُئِبَانِ حَامِلَةً شَمْسًا أَضَاءَتْ وَلِيلاً رَاكِدًا جَنَا

ويجمع أسامة بين الدر وألبان والأقحوان والمسك، وكلها ذات لون أبيض توجي بصفات جمال المرأة وحسنها، يقول¹⁸:

أَهْيَفِ أَنْبَتِ الْجَمَالِ فِيهِ الْغَذَبُ دُرًّا سَقَاهُ مَسْكًا وَخَمْرًا
فَأَعَارَ الْغَزَالَ عَيْنًا وَغُصْنَ الْبَانِ لَيْتَنَا وَالْأَقْحَاوَانَ نَغْرًا

وقد عمد الشاعر هنا إلى تكثيف اللون الأبيض باستخدامه كلمة "لؤلؤ"، ليرز جمال المرأة في أبهى صورته المتمثلة بالإشراق والبهاء، ملقّباً لها بالحرّة أي المرأة الفاتنة التي برزت للناظرين كاللؤلؤ المكنون، فيقول¹⁹:

وَرَدَتْ إِلَيْنَا مِنْكَ مَجْدَ الدِّينِ بِيضَاءُ تَخْطُرُ فِي الثِّيَابِ الجَوْنِ
حُرِرْتُ مِنْهَا حُرَّةً بَرَزْتُ لَنَا حُسْنًا كَنَظْمِ اللُّؤْلُؤِ المَكْنُونِ

❖ **الأبيض والشيب:** اتخذ الشيب أبعاداً متعددة كان لها أثرها في نفس الشاعر ابن منقذ، وقد انعكست هذه الأبعاد فيما تكشفه أشعاره في الشيب عن تأثير ذلك في نفسه، فظهور الشيب نذيراً بانقضاء عهد الشباب وتوليه، وهذا ما أثار الحسرة والحزن في نفسه حين يقول²⁰:

إِذَا مَا جَلَا اللَّيْلُ النَّهَارُ بِنُورِهِ تَعْقِبُهُ لَيْلٌ أَحْمَرُ رُكُودُ
فَمَا لِي لَيْلَ الشَّبَابِ إِذَا جَلَا وَجَاءَ نَهَارُ الشَّيْبِ لَيْسَ يَعُودُ

فالحسرة والألم يعتلمان في نفس الشاعر لفراق عهد الشباب وحلول عهد الشيخوخة المريرة، التي تنبأ بقدمها بياض الشيب الذي لوح مغطياً شعر الرأس مخلفاً ذلك أثراً أليماً في نفس الشاعر الذي ينازعه الحنين إلى عهد الشباب وأيام الصبا فيقول²¹:

وَالشَّيْبُ شُهْبٌ رَمَتْ شَيْطَانُ شَرِّتُهُ فَأَقْصَدْتُهُ، وَكَمْ تَنْجُو الرِّمَاتُ
لِيهِ ذُرَّ الصَّبَا لَوْدَامَ رَوْنَقُهُ فَمَا كَأَوْقَاتِهِ فِي العَمْرِ أَوْقَاتُ

وبما أن الشباب رداء معار لا يدوم لصاحبه لم يغتبط الشاعر بأيامه؛ لأنه كان يعلم بأنه لا محالة زائلٌ ويجل الشيب مكانه، فيقول²²:

يَقُولُونَ: جَارَ عَلَيْكَ المَشْيِبُ وَمَنْ ذَا يُجِيرُ إِذَا الشَّيْبُ جَارَا
وَمَا كُنْتُ مَغْتَبِطًا بِالشَّبَابِ وَهَلْ كَانَ إِلَّا رِدَاءَ مَعَارَا

ويقول متأسفًا حين اكتسح البياض سواد شعره²³:

رَأَيْتُ مَا تَلْفِظُ المَوْسَى، فَاسْقِنِي إِذْ عَادَ خَالِكَ كَالثَّلْجِ مِنْثُورَا
فَقُلْتُ إِذْ رَابِنِي تَغْيِيرُ صَبْعَتُهُ سَبْحَانَ مَنْ رَدَّ ذَاكَ النَّدَّ كَأَفُورَا

ويقول أيضاً²⁴:

رَأَى المَشْيِبَ كَبَيْضِ الهِنْدِ لَامِعَةً لَهَا عَلَى فُودِهِ الغَرِيبِ إِصْلَاتُ

❖ **الأبيض والحرب:** ومن أشهر الأدوات التي ارتبط ذكرها باللون الأبيض في شعر أسامة بن منقذ السيف والفضة، وقد ارتبط ذكر السيف عند العرب باللون الأبيض فجعلوا السيوف الحادة بيضاء، وهذا ما ذهب إليه أسامة بن منقذ في ذكره للسيف، وفي ذلك يقول²⁵:

وإننا أناس ليس ينبح جازنا يحكم في الأموال منا فيش تظ
سألنا بها بيض السيوف فلاح في شباب الدجى لما بدا معها وخط
وأما عن دور السيوف في المعارك يقول مادحا ناصر بن الأفضل²⁶:

يا مستقل الغنى فيما تجود به = ومن مواهبه كالعارض الهطل
ومن إذا جرد البيض الصوارم في الد = هيجاء أسكنها في الهام والقلل

وبما أن اللون الأبيض ملازم للسيف لا يفارقه عمد الشاعر إلى ذكر صفة السيوف بأنها بيضاء دون ذكر السيوف، فهي رمز للرزانة والرجاحة والقوة، وبها يخوض الأبطال الحروب وتتجلى تباشير النصر ومن ذلك قول أسامة بن منقذ²⁷:

أظن العدا أن ارتحالي ضائري ضالاً لما ظنوا، وهل يحسد التبر
ولو كان في طول الثواء فضيلة لما انتقلت في أفقها الأنجم الزهر
ولو زمت أعماؤها البيض لما انجلت بها غمرات الحرب، واتضح النصر
ويقول في وصف جيوش المسلمين أثناء صيدهم للإفرنج²⁸:

وعادوا إلى سل السيوف؛ فقطعت رؤوس، وحزت للفرنج غلاصم
وتسري لهم أراؤنا وجيوشن بدهية تبيض منها المقادم

ويقول مفتخراً بنفسه في ميدان الحروب وساحات المعارك²⁹:

لخمس عشرة نازلت الكماة إلى

أن شبت فيها، وخير الخيل ما قرخا

أخوضها كسهاب القذف مبتسما

طلق المحيا، ووجه الموت قد كلخا

بصارم، من رآه في قتام وغى

أفري به الهام، ظن البرق قد لمخا

أغْدُونِ نارِ الوغى في الحرب إن

خمدت بالبيض في البيض والهَامَاتِ مُقْتَدِحًا

اللون الأحمر: ويأتي اللون الأحمر ليدخل بدوره في إنتاج الدلالة وهو من أكثر الألوان التي يفضلها العرب، ويرمز لشدة الحب وحرارته، فهو واحد من ألوان ثلاثة يطلق عليها اسم الألوان الحارة وهي (الأحمر، والأصفر والأرجواني) ، وهذه الألوان تكون صارخةً وزاهيةً، والأحمر يُعبر عن الحب والفرح والسُرور، ويدلّ على الغنى والمرح والشباب ويرمز أيضًا إلى القتال والشدة، ويُعدّ الأحمر من أكثر الألوان غنى برموزه وإجاءاته ولذلك لا تكاد تخلو أعلام الدول من هذا اللون³⁰.

ورد استخدام اللون الأحمر في شعر أسامة بن منقذ فيما يتعلق بالإنسان في نواحٍ عدّة أبرزها ارتباطه بذكر الخدود، والحب، والدم، والدموع، والنار، الجمر....

❖ **الأحمر والنجل:** يردّ الأحمر في الإنسان في مواطن عديدة فقد يكون لون البشرة أو لون الخد أو لون الثياب...، وإن كان العرب قد نضروا من اللون الأحمر في بشرة الإنسان بعامة فقد أحبّوه في الخدود وبخاصة خدود المرأة فهو صفة جمالي وحسنٍ فيها، كما أنّه علامة على الصّحة والعافية والنضارة، وما أجمل اللون الأحمر حينما يكون سببه حياء الأنثى فتتورد وجنتيها كالوردة المتفتحة بعطرها الأسر للألباب يقول³¹:

في وجهه ماء الملاحاة حائرٌ وبجديه ورد الحياء لم يُقْطَفُ
فَكَأَنَّ وَشِي عذاره في خده نملٌ تسرب فوق وردٍ مضعفٍ

خاصة إذا كان احمرًا خجلٍ وحياء مثلما ورد في قول أسامة بن منقذ³²:

قَمَرٌ إِذَا عَاتَبْتُهُ شَغَمًا بِهِ غَرَسَ الحياءُ بوجنتيه شقيقًا
وتلهبت خجلًا، فأولاً مأوؤها مترفرفق فيها لصار حريقًا

وحين تكون الحبيبة عنيدة كثيرة العتاب لا يفرط الشاعر فيها بل يفيديها بنفسه كيف لا وهي جميلة خجولة وما يزيد خديها تورّدًا وتوهجًا كالوردة الحمراء تقبيله لها وضّمها الى صدره كضمّ الجفون للمقل، ويبرز ذلك في هذه الأبيات الغزلية التي وصف فيها الشاعر أسامة بن منقذ لون وجنتي جميلته وحبيبتته الفاتنة، يقول³³:

نَفْسِي الْفِدَاءُ لِمَنْ يَعْاينِي فَاسُدُّ فَاةَ الْعَذَبِ بِالْقَبْلِ
وَأَضْمُهُ ضَمَّ الشَّفِيقِ كَمَا كَمَا ضَمَّتْ جُفُونُ الْعَيْنِ لِلْمُقْلِ
فِيحَارُ مَنْ كَلْفِي، وَيُشْرِقُ فِي خَدْيِهِ وَرَدَّ الْحُسْنِ وَالنَّجْلِ

وبما أن حبيبة الشاعر كثيرة العناد أحيانا وقاسية أحيانا أخرى كل الشاعر من صدها وهجرها له فتوجه إلى الله بالدعاء يطلب منه يد في تيسير أمره معها أو الصبر على تصرفاتها معه أو أن يلين قلبها القاسي عليه أو أن يبرد حر وجنتيها ويوقظ جفنيها اللذين أشعلا لهيب قلبه المتيم بحبها، يقول³⁴:

يَارِبِّ خُذْ بِيَدِي مِنْ ظُلْمِ مُقْتَدِرٍ عَلِيٍّ قَدْ لَجَّ فِي صَدِيٍّ وَهَجْرَانِي
لِيَنْ قَسَاوَتِهِ لِي أَوْفِي سُرِّي صَبْرًا، لِأَحْظَى بِوَصْلِي أَوْ بِسُلْوَانِي
أَوْ فَاظِفِ جَمْرَةَ خَدْيِهِ وَأَيْقِظْ جَفْ نِيهِ الَّذِينَ أَرَأَقَا مَاءَ أَجْفَانِي
ومن كثرة احمرار الوجنتين تصير تشبه الجمر في نظر الشاعر³⁵:

وَنَرَى جَمْرَ وَجْنَتَيْكَ وَقَدْ عَا دَرَمَادًا وَبِقَلْهُنَّ هَشِيمًا

❖ الأحمر والحب والعشق: وارتبط اللون الأحمر بالعاطفة، فهو لون

الحب والعشق والقلب هو موطن الحب وموطن تدفق الدماء، يقول أسامة³⁶:

أَحْبَبْتُهُمْ فِي عُنْفِ وَاوَانِ الصَّبَا وَلَيْلُ فُودِي حَالِكُكَ أَسْحَمُ
وَلَا مِنْ أَشْرِبِ قَلْبِي لَهُمْ حَبًا جَرَى مِنْ حَيْثُ يَجْرِي الدَّمُ
ويمزج أسامة دموع الحب بالدم في عتاب مرير وسؤال طويل وجهه لحبيبه في قوله³⁷:

أَيَنْ شُهُودُ مَا ادَّعَى مِنْ حَبْنَا أَيَنْ السَّهَادُ وَالْجَوَى وَالسَّقْمُ
أَيَنْ دُمُوعُ كُلِّ مَا غِيَضَتْهَا تَدَفَّقَتْ وَمَا زَجَّ الدَّمْعُ دَمُ

ولما يكون المحب متيمًا وعاشقًا فعلاً للحبيب يغض البصر عن أخطائه وتصرفاته السيئة، لكن هذا الأخير لا يهتم نهائيًا به ما جعل الشاعر يطلب منه الرفق بقلبه المحب وأن لا يزيده ألمًا وحرزًا بلومه له؛ لأن الحب نار واللوم وقوده ولهيبه، والنار لونها أحمر ولما يقترن الأحمر بالقلب فذاك دون شك رمز الحب العظيم، يقول³⁸:

ظَرَفِي أَعْمَى عَنْ عَيْبِهِمْ فَإِذَا رَأَتْهُ عَيْنِي أَقْوَلُ ذَا حُلْمِ
فَلَا تَزِدْنِي جَوَى بِلُومِكَ إِنَّ الْحَبَّ نَارًا بِالْعَذْلِ تَضْطَرِمُ

نحن نعلم أنّ العقيق هو حجرٌ كريمٌ أحمرٌ، فالشاعر يصف ثغر حبيبته مشبهًا إيّاه بالمسك والدّر الأبيض والعقيق الأحمر، فهو يجمع بين اللّوين في وصفه لهذا الثغر الجميل، ولعلّ الشاعر يقصد بالمسك والدّر الأسنان لشدة بياضها، في حين كان اللّون الأحمر من نصيب الشّفاه والخمرة التي طالما ترددت على هذا الثغر الجميل المبسم، يقول³⁹:

نَفْسِي قَدْتُ بِدَرْتَمَامٍ إِذَا عَاتَبَنِي بِالْجَدِّ أَوْ بِالْمُرَاخِ
سَدَدْتُ بِالتَّقْبِيلِ قَاهُ عَلَى مَسْكَكِ وَدُرِّ وَعَقِيْقِي وَرَاخِ

❖ **الأحمر والنّار:** كان للنّار مساحة واسعة في مواطن اللّون في الأدب العربي فقد ذكّرت في شعر أسامة كثيرًا، ومن المجالات التي استخدمت النّار فيها التعبير عن عاطفة الحبّ وألم الوجد، وهذا ما نجده في قول أسامة⁴⁰:

مَا حَيْلِي فِي الْمُلُولِ يَظْلِمُنِي وَلَيْسَ إِنْ جَارَ مِنْهُ لِي جَارُ
عَوْنِي عَلَيْهِ مَدَامُ سَفْحُ وَزَفْرَةُ دُونَ حَرِّهَا النَّارُ

وحين تتضمّن نيران الحبّ في قلب العاشق يزداد الحبيب شوقًا لحبيبته فلا الدّمع يُطفئ حرّ الوجد وإن جادت دموع العاشق، بل إنّ نيران الشّوق كل يومٍ في ازديادٍ ولهبٍ، فيقول⁴¹:

يَا مُقِيمًا فِي الصَّدْرِ قَدْ خَفْتُ أَنْ يُؤْ ذِيكَ لِلْقَلْبِ حُرْقَةً وَوَجِيبُ
وَأَرَى الدَّمَاعَ لَيْسَ يُطْفِئُ حَرَّالِ وَجَدٍ إِنْ جَادَ غَيْثُهُ الْمَسْكُوبُ
كُلَّ يَوْمٍ لِنَارِ شَوْقِي مَا بِي نَ ضُلُوعِي بِمَاءِ جَفْنِي لَهَيْبِ

❖ **الأحمر والخمر:** وبما أنّ اللّون الأحمر هو لون الخمرة لم يجد الشاعر حرجًا في ذكرها حين وصف وتغزل بحبيبته؛ لأنّها أحد المقومات الأساسية في شعر الغزل أي أنّهما متلازمان كتلازم اللّون الأحمر للحبّ والعاشق، فربط الشاعر الدّر والمسك والخمر بضمّ المحبوبة لشدة هيامه بها، يقول⁴²:

مَنْ عَذِيرِي مَنْ شَادِ لَمْ أَطِقْ عَنْ هُ مَعَ النَّسْكِ وَالتَّحْلُمِ صَبْرًا
أَهْيَفِ أَنْبَتِ الْجَمَالِ بِفَيْهِ ال عَذْبِ دُرًّا سَقَاهُ مَسْكًَا وَخَمْرًا

يبدو أنّ جمال الحبيبة وبياضها وخصرها الضامر أثرًا في الشاعر أكثر من (القرقف) أو الخمرة، فصار الشاعر عندما يراها يصير في حالة نشوة كبيرة بل أكبر من نشوة الخمر، فيقول⁴³:

وَمَهْفَهْفٍ*، بِمِنْ فُتُورِ جُفُونِهِ سُكْرٌ، يُقْضَرُ عَنْهُ سُكْرُ الْقَرْقَفِ*

اللون الأسود: يرتبط الأسود بمعانٍ عديدة يمكن تلخيصها بالموت والدمار من جهة والشّر والمهانة من جهة ثانية، إضافةً إلى القداسة والوقار في بعض المواقف، وهذه المعاني مازالت شائعة له حتى يومنا⁴⁴، فالأسود لونٌ يثيرُ الحزن والتشاؤم والخوف من المجهول لارتباطه بأشياء منفرة في الطبيعة دون سائر الألوان فهو مرتبطٌ بالليل والظلام، والرّفث والسّخام، والهباب والرّماد المتخلف عن الحريق⁴⁵.

يرتبط اللون الأسود بصورة عامة عند العرب بدلالات التشاؤم والحزن والألم، وقد وردت في اللغة ألفاظ كثيرة له تجمع في الأعم الأغلب على أنّه ضدّ الجمال، وقد وصف الثعالبي تدرجه بقوله: "أسودٌ وأسحُمٌ ثم جُونٌ وفاحمٌ، ثم حالكٌ ثم حلكوكٌ وحانكٌ وسحكوكٌ ثم خداري ودجوجي ثم غريب" ⁴⁶.

❖ **الأسود والفتوة والشباب:** وحين يغادر السّواد فروة الرّأس يكون ذلك علامة رحيل الشّباب ونعيه واستقبال الهرم والمشيب، لذلك لا نستغرب تأسف حبيبة الشّاعر عليه حينما رأت سواد شعره قد زال واندثر في قوله⁴⁷:

نظرت بياضَ مفارقي، فاسترجعت أسفاً، وقالت: أين ذاك الأسود؟
ويقول أيضاً راضياً بقضاء الله⁴⁸:

نظرت مبيضَ فودي، فبكت ثم قالت: ما الذي بغدي عراه
قلت: هذي صبغة الله، ومن يصبغ الأسود مبيضاً سواه

ويمزج الشّاعر اللونين الأبيض والأسود؛ لأنّ الأبيض هو لون التّقدم في السنّ ودنو الأجل لدى الغراب والإنسان في حين الأسود لون الشّباب، يقول⁴⁹:

وما ابيضَ الغرابُ الجوّنُ إلا لينعب بانتيهالٍ وارتحالٍ

❖ **الأسود والعين:** ويتبرّم أسامة شاكياً من حبيبته التي سمعت قول الوشاة وأطاعتهم وبادرت بالبغض والحدق إليه، لكنّ الشّاعر لم يتخلّ عن حبه بل ظلّ وفياً لهذا الحبّ، فباستخدامه عبارة القلى مكان السّواد يقصد أنّه مهماً بدر من حبيبته من بغضٍ وكرهٍ وشحناء في أسود عينه - الشّاعر - سيبقى وفياً لحبّها وبهذا يكون أسامة قد اكتوى بنار العاشقين حتى النّخاع، فكان لنظرات المحبّوبة الأثر الواضح في وصوله إلى مرحلة

العشق والغرام فجاء اللّون الأسود بما يحمله من نظرات قاسية مشحونة بالكره من طرف أنثاه، ليفصح عن توهج العشق بداخل الشّاعر، هكذا يقول أسامة⁵⁰:

وأَطَاعَ الْوُشَاةَ فِي صَعْبٍ أَنْ يُطِيعَ الْحَبِيبُ قَوْلَ الْأَعَادِي
وَهُوَ مِنْ نَاطِرِي وَقَلْبِي وَإِنْ مَ لَّ وَأَبْدَى الْقَلَى مَكَانَ السَّوَادِ

❖ **الأسود واللّيل**: يقتربُ الأسود في الطّبيعة بعدد من الطّواهر مثل اللّيل والسّحاب، ولكلّ منها دلالة خاصّة لدى الشّعراء، وقد شكّل اللّيل جانباً هاماً في حياة العربيّ فعاشه وتعرّف على أسراره وكشف مواطن جماله وأهواله، وكان التّعبير باللّون وسيلة من الوسائل التي استخدمها الشّعراء للإحساس بجمال اللّيل أو وحشته أو ظلمته أو انكشافه، وفي شعر أسامة بن منقذ ارتبط اللّيل بمعانٍ عدّة: ليل العاشق وليل الممدوح وليل الظلم إضافة إلى اللّيل الحقيقي⁵¹، أما عن ليل العاشق يقول الشّاعر أسامة⁵²:

يَا لَأَيْمِي إِنْ الْمَلَامَ يُغْرِي هَيَجَتِ أَشْوَاقِي وَلَسْتُ تَذْرِي
لَا بِكَ مِنْ جَوَى وَفُكْرٍ إِذَا أَرَاكَ اللَّيْلُ هَمَّ صَدْرِي

الحبّ الحقيقي في نظر الشّاعر هو الحبّ القوي المتين الذي لا يتزعزع مهما واجه من صعاب ومشاكل من طرف الحبيب، بل على العكس تلك الأمور تزيدهُ متانةً وصلابة فالحبّ في نظره ملازم للحبيب كتلازم القمر لليل الحالك السّواد، فالقمر لا يتخلّى عن اللّيل مهما كان ظلامه حالكاً، كذلك الأمر مع العشاق، فالعاشق الحقيقي لا يترك من يحبّ حتى وإن كان ظالماً له، يقول⁵³:

وَقَدْ كَانَ سُكْرُ الْحَبِّ يَهْفُو بِلُبِّهِ وَمَا خَلْتُهُ يَبْقَى مَعَ الْغَدْرِ سُكْرُهُ
وَلَكِنْ أَرَانِيهَا اشْتَهَارُكُمْ بِهَا وَهَلْ يَخْتَفِي فِي جُنْدِ السَّيْلِ بَذْرُهُ

حينما قرّر الشّاعر العزوف عن الحبّ واللّهو والمجون صادف حباً جعله يُعيد النّظر في القرار الذي اتخذه حول الحبّ، فهو محتار أبقى في عزوفه أم يتبع قلبه خصوصاً أنّه أصبح كهلاً، يقول أسامة مشبها حاله وسنّه باللّيل الغريب أي الحالك السّواد⁵⁴:

يَا فِتْنَةَ عَرَضَتْ لِي بَعْدَمَا عَزَفْتُ نَفْسِي عَنِ اللَّهْوِ وَأَقْتَادَ الْهَوَى رَسْنِي
هَلَا وَلَيْلِي غَرِيبٌ وَأُنْجُهُ غَوَارِبٌ وَشَبَابِي نَاضِرُ الْغَصْنِ

ولّيل الممدوح يتجلّى في قول الشّاعر مادحاً وواصفاً الحبيبة، أي وصف هذا الذي يجعلها أبهى من اللّياالي المقمرة والمضاءة بنور القمر، يقول⁵⁵:

غَرَاءُ أَبْهَى مِنْ لِيَالِي الْبَدْرِ بِعَيْدَةِ الْقُرْطِ هَضِيمُ الْخَضْرِ
ويمزج الشاعر بين الليل الحقيقي والليل المجازي (الشباب)، والنهار الحقيقي بالنهار
المجازي (الشيب) مصوراً تعاقبهما في صورة فلكية رائعة، لكنه يتساءل إذا غطى النهار
الحقيقي ظلام الليل وسواده تعقبه ليل آخر وهكذا، لكن لماذا ليل الشباب إذا اختفى وجاء
نهار الشيب لا يعود ليل الشباب مرة ثانية في قوله ⁵⁶:

إِذَا مَا جَلَّ اللَّيْلُ النَّهَارُ بُنُورِهِ تَعَقَّبَهُ لَيْلٌ أَحْمَرٌ رُكُودُ
فَمَا لِي أَرَى لَيْلَ الشَّبَابِ إِذَا جَلَّ وَجَاءَ نَهَارُ الشَّيْبِ لَيْسَ يُعُودُ

❖ **الأسود والمصائب:** ربط الشاعر اللون الأسود بحلول المصائب على الإنسان
والشر والخطر فجعل حوادث الزمان مظلمة معتمة كسدف الليل وعمته الحالكة،
يقول ⁵⁷:

قَارَعَتْ دُونِي الْحَادِثَاتُ فَلَا ظَرْقَتْ فَنَاءَكَ مَا دَجَا السَّدْفُ
ويخاطب من توالّت عليه الليالي بخطوبها المتنوعة ناصحاً له بعدم الخوف والصبر أمام
الهموم والأحزان التي لا مفر من وقوعها على البشر، يقول ⁵⁸:

لَا تَجْزَعَنَّ لِحَطَبِي فَكُلُّ دَهْرٍ كَخَطِيبِ وَحَادِثَاتُ اللَّيَالِي
مُمَالَةٌ مَا تَغْتَبُ

ويشبه الشاعر الضر بالليل يُخيم على كل الأنام كذلك تُبتلى كل البشرية ليس هناك
فرق بينهم، يقول ⁵⁹:

الضَّرُّ فِي أَيَّامِنَا هَذِهِ كَاللَّيْلِ يَغْشَى سَائِرَ النَّاسِ

❖ **الأسود والبسالة في الحرب:** يصف الشاعر الحرب والسيوف الصوارم والرمح
السمرات التي تقضي على أعداء الله وأعداء الإسلام والمسلمين، يقول ⁶⁰:

أَلَا هَكَذَا فِي اللَّهِ تَمْضِي الْعَزَائِمُ وَتَمْضِي لَدَى الْحَرْبِ السِّيُوفُ الصَّوَارِمُ
وَتُسْتَنْزَلُ الْأَعْدَاءُ مِنْ طُودِ عَزْمِهِمْ وَلَيْسَ سِوَى سُفْمِ الرَّمْحِ سَلَالِمُ

ويصف جيوش المسلمين كيف تنزل على العدو واصفاً إياها بأنها تتصف باللون الأدهم
أو الأسود والغبار صاعداً وراءها من أثر السرعة في الأرض وهذا يدل على قوة الجيوش
الجزارة وشجاعة أبطالها وعزمهم على صد الإفرنج، يقول ⁶¹:

وَتُغَزَى جِيُوشُ الْكُفْرِ فِي دَارِهَا وَيُوطَا حُمَاهَا، وَالْأُنُوفُ رَوَاغِمُ
هِيَ الدَّهْمُ أَلْوَانًا وَصِنَعٌ عَجَاجِيَةٌ فَإِنْ طَلَبْتَ أَغْدَاءَهَا فَالْأَدَاهِمُ
نُصَاحِبَهَا عِلْمًا بِأَنْ سَوْفَ نَغْتَدِي بَهَا، وَلَهَا فِي الْكَافِرِينَ مَطَاعِمُ

اللون الأخضر: الأخضر لونٌ يدلُّ على الخصب والحياة في جميع السياقات التي يردُّ فيها، وقد أحبَّ الشعراء هذا اللون كثيراً وتغنوا به في شعرهم، فهو رمز للحياة والنماء والقضاء على الجفاف والبيئة الصحراوية الصعبة المراس.

❖ **الأخضر والنمو والخصوبة:** طالما اقترن اللون الأخضر بالحياة، النماء الطبيعية، الرياض، الحقول الجميلة الغناء وأخيرا الجنة التي هي مطمح كل آدمي، فلا غرو إن ورد ذكر الجنة باعتبار أنها رمز الاخضرار والخير والتفاؤل فاللون الأخضر بصورة مباشرة في شعر ابن منقذ بل دلَّت عليه لفظة الجنات التي جاءت في قوله⁶²:

يُغْجِبُ مِنِّي النَّاسُ، حَتَّى يَقُولَ مَنْ رَأَى إِلَى الْجَنَّاتِ قَدْ عَادَ آدَمُ
ويبكي أسامة على فلذة كبده أبو بكر الذي أخذته منه سهام المنية وهو صغير كالبدن الذي لم يكتمل تمامه، فصار يشبه موت ابنه بالغصن الأخضر الفتى الذي انكسر قبل أن يتم نموه، يقول أسامة⁶³:

رُزِنْتُ أَبَا بَكْرٍ عَلَى شَفْوِي بِهِ فَيَا لَهْفَتَا مَاذَا جِنِي الْحَادِثُ الْبِكْرُ
لَسَبِحَ مَضَتْ مِنْ عَمْرِهِ غَالَهُ الرَّدَى وَكُنْتُ أَرْجِي أَنْ يَطُولَ بِهِ الْعَمْرُ
فَعَاجَلَهُ قَبْلَ التَّمَامِ حَمَامُهُ وَلَا عَجَبُ، قَدْ يُخَضُّ الْغَصْنُ النَّضْرُ

ولما نكبت الزلازل ووطن الشاعر وأهله بحصن شيزر صارت بقايا أطلال ودمن لكن هيهات هيهات تأتي السحب من جديد وتنزل الأمطار وتسقي هذه الأرض الذابلة لتبتل عروقها مرة أخرى وتدبُّ فيها الحياة من جديد حتى تصير هذه الديار روضة خضراء كأنها الجنة، يقول⁶⁴:

حَيَا رُبُوعَكَ مِنْ رُبِي وَمَنَازِلِ سَارِي الْغَمَامِ بِكُلِّ هَامٍ هَامِلِ
وَسَقْتِكَ يَا دَارَ الْهَوَى بَعْدَ النَّوَى وَطَفَاءِ تَسْفُحِ الْهَتُونِ الْهَاطِلِ
حَتَّى تَرَوْضَ كُلَّ مَاحٍ مَاحِلِ عَافٍ وَتُرْوِي كُلَّ ذَاوِ ذَابِلِ

2. **خاتمة:** جاءت هذه الدراسة بعنوان " اللون وأبعاده النفسية في شعر أسامة بن منقذ دراسة فنية "، متخذة من اللون محوراً رئيساً لها وقد خلصت الدراسة إلى نتائج عدة منها:

✓ عمد الشاعر أسامة بن منقذ إلى توظيف الألوان في شعره بدلالات حملت مفاهيم تعارف عليها العرب وعاشوها لا بلفظة اللون في حد ذاتها؛

✓ مثل اللون في شعر أسامة مرآة عكست جوانب نفسية واجتماعية، مما يؤكد الارتباط الوثيق للون بحياة الانسان؛

✓ كما أثبت البحث أن اللون جزء من المشاعر الحسية التي كانت تزدهم في صدور الشعراء؛

✓ أثبت البحث أن طبيعة اللون كانت تتفق مع الحال النفسية التي يعاني منها الشاعر، حيث يخرج التقيد اللوني عن مجمل الحياة الاجتماعية ليدخل ضمن إطار التعبير النفسي الذي يتوافق مع الوضعية التعبيرية للشاعر؛

✓ استنتج البحث أن الشاعر استطاع أن يزاوج بين الحسي والمعنوي في سبيل الوصول إلى صورة شعرية ذات تجسيد جمالي فني متميز.

3. قائمة المصادر والمراجع:

• المصادر:

- ابن فارس: معجم مقاييس اللّغة، تخ: عبد السّلام محمّد هارون، فصل اللّام والنّون وما يثلاثهما، دارالفكر، د، ط، 1979م.
- ابن منظور: لسان العرب، مادة: لون، دارصادر، بيروت، لبنان، ط3 1997م.
- أسامة بن منقذ: الدّيوان، تخ: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، دار عالم الكتب بيروت، لبنان، ط2، 1983م.
- الثّعالي أبو منصور: فقه اللّغة وأسرار العربيّة، تعليق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصريّة بيروت، لبنان، ط2، 2000م.

• المراجع:

- أحمد توفيق حجازي: تأثير العطور والألوان على نفسيّة الإنسان، دار عالم الثّقافة، ط1 عمّان، 2004م.
- أحمد مختار عمر: اللّغة واللّون، دارالبحوث العلميّة، الكويت، ط1، 1982م.
- أنور أبو سويلم: الطّبيعة في شعر العصر العباسي الأوّل، دار العلوم، الرّياض السّعوديّة ط1، 1983م.
- أيمن الحسيني: العلاج بالألوان، دارصادر، بيروت، لبنان، ط2، 1996م.
- زينب عبد العزيز العمري: اللّون في الشّعر العربي القديم، مكتبة الأنجلو مصريّة، مصر ط2، 1989م.
- ظريفة الأشرف: دراسة في الألوان، دارالفكر، سوريا، ط3، 1988م.
- عبد الفتاح رياض: التّكوين في الفنون التّشكيلية، دار النّهضة العربيّة، القاهرة ط2 1982م.
- علي إبراهيم محمّد: اللّون في الشّعر العربي قبل الإسلام قراءة ميثلوجيّة طرابلس، ط1 2001م.
- محي الدّين طالو: الرّسم واللّون، داردمشق، سوريا، (د، ط)، 1961م.

4. الهوامش والإحالات:

- ¹ ابن منظور: لسان العرب، مادة: لون، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1997م، ص 420.
- ² ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تخ: عبد السلام محمد هارون، فصل اللّام والنّون وما يثلثهما، دار الفكر، د، ط، 1979م، ص 450.
- ³ محي الدين طالو: الرّسم واللّون، دار دمشق، سوريا، (د، ط)، 1961م، ص 163.
- ⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص 166.
- ⁵ أيمن الحسيني: العلاج بالألوان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1996م، ص 05.
- ⁶ أحمد توفيق حجازي: تأثير العطور والألوان على نفسيّة الإنسان، دار عالم الثقافة، ط1 عمّان، 2004م ص 108.
- ⁷ ينظر: ظريفة الأشرف: دراسة في الألوان، دار الفكر، سوريا، ط3، 1988م، ص 04.
- ⁸ ينظر: أحمد مختار عمر: اللّغة واللّون، دار البحوث العلميّة، الكويت، ط1، 1982م ص 150.
- ⁹ ينظر: أحمد توفيق حجازي: تأثير العطور والألوان على نفسيّة الإنسان، ص 111.
- ¹⁰ ينظر: المرجع نفسه، ص 112.
- ¹¹ المرجع نفسه، ص 124.
- ¹² ينظر: علي إبراهيم محمّد: اللّون في الشّعر العربي قبل الإسلام قراءة ميثولوجيّة طرابلس، ط1 2001م، ص 130.
- ¹³ الصّافات، الآية: 49.
- ¹⁴ آل عمران، الآية: 107.
- ¹⁵ أسامة بن منقذ: الديوان، تخ: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، دار عالم الكتب بيروت، لبنان ط2، 1983م، ص 83.
- ¹⁶ المصدر نفسه، ص 55.
- ¹⁷ المصدر نفسه، ص 61.
- ¹⁸ المصدر نفسه، ص 72.
- ¹⁹ المصدر نفسه، ص 247.
- ²⁰ المصدر نفسه، ص 317.
- ²¹ المصدر نفسه، ص 316.
- ²² المصدر نفسه، ص 318.
- ²³ المصدر نفسه، ص 319.

- ²⁴ المصدر نفسه، ص 315.
- ²⁵ المصدر نفسه، ص 227.
- ²⁶ المصدر نفسه، ص 240.
- ²⁷ المصدر نفسه، ص 250.
- ²⁸ المصدر نفسه، ص 272.
- ²⁹ المصدر نفسه، ص 259.
- ³⁰ زينب عبد العزيز العمري: اللّون في الشّعْر العربي القديم، مكتبة الأنجلو مصريّة، مصر ط2، 1989م ص 19.
- ³¹ أسامة بن منقذ: الدّيوان، ص 78.
- ³² المصدر نفسه، ص 81.
- ³³ المصدر نفسه، ص 89.
- ³⁴ المصدر نفسه، ص 98.
- ³⁵ المصدر نفسه، ص 92.
- ³⁶ المصدر نفسه، ص 94، 95.
- ³⁷ المصدر نفسه، ص 96.
- ³⁸ المصدر نفسه، ص 91.
- ³⁹ المصدر نفسه، ص 250.
- ⁴⁰ المصدر نفسه، ص 71.
- ⁴¹ المصدر نفسه، ص 57.
- ⁴² المصدر نفسه، ص 72.
- ⁴³ المصدر نفسه، ص 78.
- * مهفّف: الفتاة البيضاء الجميلة، * القرقف: الخمر.
- ⁴⁴ ينظر: عبد الفتاح رياض: التكوّن في الفنون التّشكيلية، دار النّهضة العربيّة، القاهرة ط2، 1982م ص 260.
- ⁴⁵ ينظر: أحمد مختار عمر: اللّغة واللّون، ص 200، 205.
- ⁴⁶ الثّعالي: فقه اللّغة وأسرار العربيّة، تعليق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصريّة، بيروت لبنان، ط2 2000م، ص 126.
- ⁴⁷ أسامة بن منقذ: الدّيوان، ص 317.

- ⁴⁸ المصدر نفسه، ص 325.
- ⁴⁹ المصدر نفسه، ص 321.
- ⁵⁰ المصدر نفسه، ص 66.
- ⁵¹ أنور أبو سويلم: الطَّبِيعَةُ فِي شِعْرِ الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ الْأَوَّلِ، دار العلوم، الرِّيَاض السَّعُودِيَّة، ط1، 1983م ص71.
- ⁵² أسامة بن منقذ: الدِّيوان، ص 68.
- ⁵³ المصدر نفسه، ص 67.
- ⁵⁴ المصدر نفسه، ص 100.
- ⁵⁵ المصدر نفسه، ص 68.
- ⁵⁶ المصدر نفسه، ص 317.
- ⁵⁷ المصدر نفسه، ص 177.
- ⁵⁸ المصدر نفسه، ص 280.
- ⁵⁹ المصدر نفسه، ص 302.
- ⁶⁰ المصدر نفسه، ص 270.
- ⁶¹ المصدر نفسه، ص 271.
- ⁶² المصدر نفسه، ص 277.
- ⁶³ المصدر نفسه، ص 348.
- ⁶⁴ المصدر نفسه، ص 354، 355.

المؤسسات الاجتماعية ما قبل المدرسية وأثرها

في تعليمية أنشطة اللغة العربية



Pre-school social institutions and their impact on the educational activities of the Arabic language

د/ زمالي عبد الغني*

تاريخ الاستلام: 2019-10-22 / تاريخ القبول: 2020-01-08

ملخص: تعلم اللغة وتعليمها والوقوف على أسرارها ونواميسها الخفية التي تخضع لها ليس بالأمر الهين كما يعتقد الكثير منّا اليوم، فتفسير عملية التعلم وتوضيح حقائقها والتعرف على طبيعتها وشروطها والعوامل المؤثرة فيها مطلب حضاري وشرط أساسي. من هذا المنطق تصبو الورقة البحثية إلى تسليط الضوء على مؤسسات لها الفعالية الكبرى في تعليمية أنشطة اللغة العربية -أقصد في ذلك المؤسسات الاجتماعية ما قبل المدرسية- من خلال الوقوف على إسهاماتها في التحصيل، وأهم المعوقات التي تعترضها وتثبط من هذا التحصيل.

كلمات مفتاحية: المؤسسات؛ الاجتماعية؛ أنشطة؛ تعليمية.

* ج. سوق أهراس / الجزائر، البريد الإلكتروني: a.zmali@univ-soukahrass.dz (المؤلف الرسل)

Abstract: Learning and teaching the language and knowing its secrets and the hidden laws that are subject to it is not as easy as many of us think today, explaining the learning process and clarifying its facts and to identify the nature and conditions and factors affecting them is a civilization requirement and a prerequisite. From this logic, the paper seeks to shed light on the institutions that are most effective in teaching the activities of the Arabic language – I mean, pre-school social institutions – by identifying their contributions to the collection, and the most important obstacles and discourage this achievement.

Keywords: Institutions; Social; Activities; Educational;

1. مقدمة: تسعى المدرسة التربوية إلى نقل المعارف والخبرات من معلم إلى متعلم "في ضوء مجموعة قواعد وقوالب مقررة لإعداد النشء وتربيته من خلال الأجهزة التي تهيئ الفرد جسدياً وعقلياً وخلقياً، ليكون عضواً سوياً متكيفاً مع المجتمع"¹.

ويشمل النظام التربوي جميع القوانين والقرارات التي تنظر للمسار التعليمي وتنظمه وتؤطره من أجل الارتقاء بالمجتمع وتطويره بتوفير أشخاص أكفاء يشغلون مناصب هامة في الأمة، عن طريق "تغيير أو تعديل في سلوك الكائن عن طريق الممارسة والتكرار"².

يهدف النظام التربوي إلى تحقيق جملة من الأهداف التعليمية ووضع خطط ومنهجيات مضبوطة ومدروسة، والنهوض بمستوى المتعلم وتوفير له أكثر عدد من الفرص حتى يندمج في مجتمعه ويصبح الفرد عنصراً فعالاً ومفيداً فيحصل بذلك التناغم والتواصل بين الإنسان ومحيطه الاجتماعي من خلال الفهم واكتساب صيغ الرصيد المعجمي واللغوي وأساليب التخاطب والتحاوور والتواصل، بلغة الوحي "خلافة" و"استخلافاً" قال الله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلْقَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَاءِ آتَانِكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾³.

من الثابت أن تعلم اللغة يعتمد - منذ الميلاد - على الظروف الاجتماعية والثقافية أكثر من تأثره بالصفات الوراثية، فالكلمة بعناصرها (الصوت، الكلمة، طريقة الإلقاء التراكيب الصرفية والنحوية) تؤثر بشكل كبير في طريقة الاستماع، الاستيعاب التفكير والتكيف الاجتماعي للطفل، بعيداً عن كون اللغة ظاهرة تلقائية في نمو الطفل فإنها تبدو نتيجة تدريب يخضع لتأثير البيئة بشكل كبير، منذ بداية الشهور الأولى لحياة الفرد"⁴.

وعلى الرغم من تعدد الوسائط التربوية التي تتم من خلالها التنشئة القيمية للطفل إلا أن أكثر الوسائط أهمية وتأثيراً في ذلك هي الأسرة، فهي لا "تعتبر من أهم الجماعات الإنسانية وأعظمها تأثيراً في حياة الفرد فقط، وإنما في حياة الجماعة أيضاً، فهي الوحدة البنائية الأساسية التي تقوم بالدور الرئيس في بناء المجتمع وتدعيم وحدته وتنظيم سلوك أفرادها حيث يكون لهذا الوسط الدور الأول في عملية التنشئة الثقافية للطفل"⁵.

2. الأسرة: إن نمو الفرد يمرّ بمراحل عديدة وفي مؤسسات مختلفة كل منها تنمي جانباً معيناً من جوانب تكوينه وتأهيله، ولعل أهمها الأسرة لأنها "الوحدة الأساسية للتنظيم

الاجتماعي، وهي جماعات من الأفراد يربطهم الزواج والدم أو التبني فيؤلفون بيتا واحدا ويتفاعلون سوياً ولكل دوره المحدد، مكوّنين ثقافة مشتركة"⁶.

إن الأسرة هي المهّد الأول للطفل فيها يولد، وينمو، ويحبو، ويتلقّف أول كلماته (بابا ماما)، ويكتشف من خلالها عالمه الثّاني الذي يتعرّع فيه، وهي العامل الأساسي والرئيسي في نموّه وتكوينه وتهينته في جميع مناحي الحياة، من خلال تزويده بما يحتاجه من متطلّبات بيئية ونفسية واجتماعية وثقافية، فهي تساعده "على الإثراء اللغوي وتحقّق له متطلّبات النموّ النفسي والاجتماعي، وبذلك فإنّ توفير الأسرة لمكتبة في المنزل ترمي إلى أهداف تربوية ترفيحية وثقافية وتعليمية في آن واحد، فهي تساعد في تنمية الميول القرائية لدى أفراد الأسرة التي تقع في قلب هذا الحضن الاجتماعي"⁷.

يتمثّل دور الأسرة في بناء الفرد وتحفيزه وإعداده للتعلّم حتى يصبح عنصراً فاعلاً نشطاً ولن يكون دورها كاملاً إلا إذا استعانت بالمدرسة وما تحويه من مؤظّرين من أجل تنمية القيم والعادات النفسية والاجتماعية له.

إن العلاقة الأسرية المدرسية (بين الأسرة والمدرسة) تنعكس إيجاباً على شخصية الطفل وتحسّسه بأنّه محط اهتمام ومتابعة ينتظر منه الكثير ليقوم به ويؤديه هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بأس أن يقوم المعلمّ بزيارات متتالية إلى أسرة الطفل، لأنّها تدعّم العلاقات وتوثّق الصلات بين الطرفين، وهذا ما ترمي إليه التربية الحديثة بتحقيق الانسجام والتوافق بينهما حتى يحسّ المعلمّ أنّه في أسرته الثانية لأنّ "ابتعاده وانفصاله عن أسرته لعدد من الساعات يعدّ تحدياً جديداً فهو يتمتّع بالحنان والرعاية والحرية بجوار والديه يلعب دون قيود، ينام دون حساب، يأكل دون ضوابط، يقيم علاقات مع أقاربه وجيرانه"⁸، هذا ما يجب أن تعزّزه المدرسة لدى الطفل عند الالتحاق بها أول مرة، حتى لا يحسّ أنّه في بيئة جديدة، لها نظامها الخاصّ ولها خبراتها المستحدثة، فلا يشعر بالقلق والخوف والاضطرابات جرّاء هذا التغيير وبالتالي تحقيق إمكانية التأقلم والاندماج السريع في المدرسة، هذه البيئة الجديدة التي يسعى لمجاراتها واكتشافها، وهذا مهمّ في تحصيله الدراسي، وإن وجدت مشكلة تحتاج إلى علاج، فالأمر تتقاسمه الأسرة والبيت فيسهل علاجه ورعايته بتظافر الجهود والعلاقات بينها.

"إنّ الأطفال المنحدرين من أوساط اجتماعية ثقافية محظوظة، يمتلكون رصيда لغوية متطوّراً من حيث ثراء المعجمية والصيغ، في حين نرى إنّ أقرانهم المنحدرين من أوساط

اجتماعيّة ثقافيّة غير محظوظة، يفتقرون إلى هذا الرّزاد الثّقافي واللّغوي الشّيء الذي لا يساعدهم في أغلب الحالات (عنصر المستوى التّعليمي للوالدين)⁹.

3. العوامل المعيقة للتّحصيل الدّراسي:

1.2 المستوى التّعليمي للوالدين: قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾¹⁰، فمهما كبر المرء ومهما تقلّد مناصب وظيفيّة ساميّة، ومهما بلغ من الجاه والغنى، ومهما كانت أهمّيّته في مجتمعه، يجب أن يدرك الإدراك كلّه أنّ كل نجاح يحقّقه في حياته أو تقدّم وتطوّر يعود الفضل فيه للوالدين يعلّمنا طرائق التّفكير المنطقيّة والموضوعيّة وأسس الشّخصيّة الفرديّة المتّزنة .

ويختلف مستوى الآباء فيما بينهم، فنجد المثقّف والأمّي والغنيّ والفقير ومن يقطن في المدن الكبرى ومن يقطن في الأرياف، وهذه العوامل تؤثّر إمّا سلباً أو إيجاباً في تعلّم الطّفل وتحسين مستواه ومردوديّته، فالطّفل الذي ينشأ في بيئة مثقّفة غير الطّفل الذي ينشأ في بيئة أميّة لأنّ المستوى التّعليميّ والوعي التّربويّ يختلف في الحالتين .

إنّ العمل الذي يقوم به الوالدان في اتّساقه مع الاتّجاهات الاجتماعيّة في تنشئة الأطفال يعمل على تربيّة الطّفل على أن يكون إيجابياً وجريئاً وطموحاً ومنافعاً، وهذه السّمات من شأنها أن تسهم في الانطلاقة الصحيحة الفعليّة في الفعل الّديداكتيكي .

ويتّضح دور الآباء جلياً في توجيه الطّفل وتدريبه وتوجيهه وإثراء حصيلته اللّغويّة من خلال المتابعة والتّقويم، فإذا كان الوالدان على قدر معيّن من الوعي والثّقافة يستطيعان متابعة طفليهما وإضافة معلومات جديدة إلى معلوماته، وألفاظاً وصيغاً وعبارات وجملاً لا يستطيع أن يعيها طفل آخر من أقرانه في بيئة معدومة الثّقافة والعلم، "وهنا يظهر التّفاؤل لدى الطّفل من حيث تعلّم المفردات والألفاظ إذ من الطّبيعي أن يكون محصّلة الطّفل الذي يعيش في بيئة فقيرة معدومة ثقافيّاً وإن كانت من فرت بعيش في رخاء من العيش"¹¹.

الأسرة الواعيّة هي التي توفّر للمتعلّمين كل الشروط الضروريّة لإتّجاههم وتثقيفهم فتوفّر لهم مكتبة منزليّة -ولو صغيرة- مزوّدة بأحسن الكتب، وتحاول دوما التّجديد والبحث عن المفيد منها، وتشاركهم في قراءة بعضها وشرح لهم ما استعصى من

مصطلحات ومفردات غامضة، فالتلميذ الذي يحاط بمثل هذه العناية والاهتمام سيتجاوز حتما الصعوبات التي تواجهه.

وفي هذا الصدد يرى علماء التربية أن "الشروط الثقافية للأسرة ترتبط عملياً بالمستوى التعليمي للوالدين فالمطالعة وقراءة الجرائد والمجلات ومتابعة الأخبار كلها عوامل تسهم في زيادة الوعي الاجتماعي الذي يعد عاملاً هاماً في إدراك عينة التعلّم وبذلك الاهتمام به على اعتبار أنه السبيل الأنجع والمفيد في المجتمع"¹².

2.2 الحالة الاقتصادية للأسرة: الأسرة فضاء تربوي ومنشأة اجتماعية تسهم في تعديل سلوك الفرد وتصحيح مساره الاجتماعي، و"قد تؤثر الوضعية الاقتصادية للأسرة على التحصيل الدراسي للأبناء، فضعف الدخل ينتج عنه نقص في إشباع الحاجات الأساسية، مما يؤدي إلى انتشار الأمراض ويسبب خللاً في العلاقات بين أفراد الأسرة فيما بينهم ومع البيئة المحلية المحيطة"¹³.

من جهة أخرى قد يزيد الأمر سوءاً عند طفل ينتمي إلى أسرة دخلها محدود أو معدوم فنجد ميل إلى العزلة والانطواء وكثرة الغياب " فينعكس هذا على حياة الطفل فيتشكل لديه الإحساس بالإحباط وهي أكثر مشاكل النموّ عنده يعود سببها لنقص توفير الحاجات الضرورية داخل الأسرة"¹⁴.

ولعل الأمر نفسه يحدث مع الأمّ فيدفعها "الفقر المدقع للخروج إلى العمل فيسبب ذلك قصوراً في أداء دورها كأمّ، فتضطرّ إلى الاستعانة بالأهل أو الخادمت أو المؤسسات الاجتماعية، مما قد يعرضه للإهمال حين يقع ضحية اختلاف أسلوب التربية"¹⁵، وقد تؤدي الأحوال المادية للأسرة ضعيفة الدخل إلى "هشاشة العلاقات القائمة داخل الأسرة فقد لوحظ زيادة نسبة الطلاق والمشاكل الأسرية في فترات الأزمات الاقتصادية"¹⁶.

علينا أن نقرّ هنا أمراً هاماً مفاده أن "الأسرة التي يفد منها التلاميذ المتأخرون دراسياً ليست جميعها من مستوى اقتصادي منخفض، وفي الوقت نفسه ليست جميع الأسر التي توفر بيئة اقتصادية مريحة هي صالحة بالضرورة من الناحية النفسية والفكرية والتربوية"¹⁷.

3.2 السكن: لا يقل هذا العامل شأنًا وأهميّة عن سابقه، فله الأثر البالغ في التحصيل المدرسي عند الطفل، فكلما كان البيت واسعاً، ومهيئاً ومعرضاً للتهوية وأشعة الشمس وكانت هندسته حديثة وعصرية، كان الجو مناسباً للدراسة والمواظبة والتحصّل العلمي

يحوي على غرف عديدة وتتوفّر فيه أدنى شروط الحياة حتى لا يضطرّ الأبناء للبحث عنها في أماكن أخرى على حساب وقته الخاص للدراسة والمراجعة، "فقيام الأسرة بدورها مرتبط إلى حدّ ما بنوعيّة السّكن ومستوى تجهيزه وامتلاكه، الذي يتناسب مع مستواه الاقتصادي"¹⁸، فالسّكن الجميل المريح يوفرّ للطفل فسحة تربيويّة تساعده على التّحصيل العلمي.

4.2 عدد أفراد الأسرة: لقد حثنا الدّين الإسلاميّ الحنيف على التّكاثر والتّناسل من أجل عبادة الله أولاً ثمّ تعمير الأرض، والأسرة العربيّة بصفة عامّة والجزائريّة بصفة خاصّة تميل إلى كثرة الإنجاب لاعتبارات عديدة: دينيّة، اجتماعيّة، ثقافيّة غير أنّه في الآونة الأخيرة لوحظ بعض العزوف عن كثرة الإنجاب نظراً لمتغيّرات عديدة شهدتها الأسرة، وهذه المتغيّرات أدت إلى تغيير نظرة المجتمع إلى هذه الظّاهرة وأصبحت الأمّ اليوم عاملة، وأصبح عملها هذا يؤثّر سلباً في التّزاماتها الأسريّة وواجباتها نحو أبنائها.

5.2 النّظام التّربويّ الأسري: لكل أسرة نظامها التّربويّ الخاصّ بها في تربيّة أبنائها والتّعامل معهم، وتختلف الطّريقة المتبعة للتّأديب وإظهار العواطف والحوار مع الأبناء من أسرة إلى أخرى، "وهناك ثلاثة اتجاهات تسلكها الأسرة في تربيّة أبنائها هي: إمّا تطبيق الطّرق التّقليديّة القائمة على السّيّطرة واستعمال الوسائل القمعيّة في التّأديب كالضّرب والتّرهيب، وقد يؤثّر هذا الأسلوب على التّحصيل الدّراسي للطفل ويجعله يميل إلى الانطوائيّة والعدوانيّة أو يدفعه إلى الانحراف وكره الأسرة"¹⁹.

نجد بعض الأولياء دون أن يشعروا ويتّبعون أسلوباً ينفر المتعلّم من معلّمه ومدرسته وبيالغون في ذكر العقاب القاسي، بالمقابل يمكن "تطبيق الطّرق الحديثة القائمة على الديمقراطيّة وتوجيه الطّفل والنّصح والإرشاد، واتباع هذا الأسلوب يؤدّي إلى نتائج إيجابيّة لأنّه قائم على أسس عمليّة وتجربيّة، تغرس في الأطفال الاستقلاليّة والتّعاون مع الغير والمثابرة"²⁰، وهذه الطّريقة لها مزايا وفضائل تسهم في تنمية الطّفل وتغيير سلوكه نحو الأفضل دوماً، من خلال توفير بيئة جذابة ومشوّقة ومحترمة للأطفال والبحث عن أنجع السبل والنّظم والإجراءات التي تنظم حياتهم وتحترم ذاتهم وحرّيّة أفكارهم وآرائهم وتصحّح الأخطاء بعد الوقوف عند مكامن الضّعف ومواطن القوّة وعلاج وردم الفجوات الموجودة.

إن أتباع مثل هذه الظرائق تشعر المتعلم بالراحة والأمن والطمأنينة، وبالتالي تحسین نظرتهم للمدرسة والمجتمع والعمل جاهدا للمشاركة فيها بوصفه عنصراً فاعلاً في الحياة، أما الاتجاه الثالث يرى "أن هناك أسراً تطبق أسلوب التربية الذي تلقنه الأهل مع تعديله حسب الخبرات والتجارب المناسبة"²¹.

ويتوقف هذا الاتجاه على المستوى العلمي للوالدين بخلق مواقف مؤثرة في التحصيل الدراسي "التي تؤدي إلى النضج العاطفي للطفل وتكون سبباً من أسباب التكيف فإذا كان الوالدان يمارسان المزيد من الأمومة فإن ذلك يثير عند الطفل مشاعر الخوف ويتخذ منحنى الخوف المدرسي"²².

إن الحماية الزائدة والمفرطة من المشكلات التي يعاني منها التلاميذ عند التحاقهم بالمدرسة لها آثارها السلبية حيث تجعل الطفل يتكلم على غيره ويفتقر كل المسؤولية وهذا ينتج عنه "اختلال التوازن في شخصية الطفل، وينجم عنه نقص كل ما يحتاجه مقارنة مع ما هو متاح له داخل المنزل، فتضطرب عملية النمو ويحرم من الاعتماد على نفسه وتحمل المسؤولية والقدرة على التعامل مع مواقف الحياة المختلفة والوقوف على قدميه لمواجهة الصعوبات التي تعترضه"²³.

"إن فشل الوالدين في السيطرة على الطفل عند بكائه، يجعله يبكي في كل موقف وفي كل لحظة، ولا نستغرب أن الدراسات أثبتت أن 10% من الآباء يهتمون ببكاء الطفل"²⁴ فالطفل سوف ينشأ على التذمر والشكوى والهروب من الواقع وعدم معالجته لمشاكله بنفسه، ويكون أسلوبه فظاً غليظاً، وهذا ينتج عنه "اضطراب الانتباه والحمول وعدم الاستقرار والانتواء على الذات أو الهروب نحو الخيال، جميعها أعراض تعبر عن الاضطرابات العاطفية للطفل الذي يعاني من مواقف الأهل، كذلك فإن كثيراً من الاضطرابات المدرسية للتلاميذ يجب أن تفسر على أنها ردود أفعال للمواقف العصبية للوالدين"²⁵.

إن نقص الوعي الثقافي والتعليمي للوالدين قد يجرح الأبناء قليلاً، فنجدهم يطلبون من أبنائهم مطالب قد يصعب تحقيقها أحياناً، فقد نجدهم يطلبون من أبنائهم تحقيق نتائج دراسية باهرة والتفوق في الدراسة سواء على مستوى الصف وأحياناً المدرسة أم المقاطعة بينما قدرات الطفل وإمكاناته لا تؤهله إلى تحقيق هذا المطلب المبالغ فيه أضف إلى ذلك فقدان الدافع أو الحافز للتعلم، ونقص بعض الإمكانيات العقلية أو الذهنية وعوامل أخرى

"كالكسل المرضي والبطء في التعلّم، عدم الاستقرار النفسي عدم وجود إصرار داخلي بالإضافة إلى التعرّض للإصابة ببعض الأمراض المزمنة التي تتطلب المكوث لفترات طويلة بالمستشفيات كأمراض القلب التي تصيب التلاميذ في الجزائر بنسبة 1.26% وضعف البصر الذي يمسّ 3.29% والتبول اللاإرادي بنسبة 1.74%"²⁶.

وكثيرا ما تعمل الأسرة "على تحفيز الأطفال واستشارة دافعيتهم للقيام بالمناعة والتحول في النهاية إلى الكلام ذي المعنى، ولهذا يمكننا القول إنّ الأسباب التي كانت وراء تعلّم الأطفال للغة هي اجتماعية في الأساس"²⁷.

من خلال ما ذكر يتضح أنّ العلاقة الطبيعية بين الأسرة والطفل كثيرا ما تدفع الطفل إلى تعلّم مهارات اللغة، حيث إنّ تشجيع الأم لطفلها على تلفظ وإصدار الأصوات واستماعه لها فيه نوع من التّمنية.

إنّ "هذين الأبوين يكون لديهما أسلوب وطريقة في تربية أطفالهما لاسيما إذا تعلّق الأمر بالإجابة عن أسئلتهم واستفساراتهم"²⁸، وبهذا تفتح قناة الحوار بين الطرفين التي تسهم في تنمية المهارات اللغوية، ومن أجل تنميتها يقوم الوالدان بـ:

- 1- "تصويب وتصحيح الكلمة التي تؤدّي بالطفل إلى تحديث وتحسين لغته.
- 2- مخاطبة الطفل بأسلوب إنشادي وغنائي يرسخ في ذاكرته تلك الكلمات المنغمة.
- 3- الحكاية وما لها من مكانة في نفوس الأطفال، حيث يفضلونها من بين العديد من أنواع المحادثة، وتسهم إسهاما كبيرا في تنمية لغة الطفل.
- 4- مساعدة الأسرة للطفل في تمييزه للأشياء والمسميات، حيث تلجأ بعض الأسر إلى الصور المرسومة والمصورة، هذه الأخيرة تخلق في الطفل وتوقظ خبراته المباشرة وتوسّع أفقه"²⁹.

5.2 عامل الاستقرار الأسري: يعدّ الاستقرار شرطاً أساسياً لنمو أي مجتمع وتطور مؤسساته المختلفة من رياضية واجتماعية واقتصادية وغيرها، ولا يتحقّق هذا الاستقرار إلاّ باتباع جملة ومجموعة من الأسس التي يجب على كل فرد احترامها وعدم تجاوزها، سواء داخل مؤسسة أم أسرته (المؤسسة الصغيرة).

إنّ الفرد الذي يعيش في جو عائلي هادئ ومستقر يسوده كل عوامل العطف والحنان والطمأنينة، ولا يتخلله أي مشاكل اجتماعية أو اقتصادية أو نفسية يؤدّي ذلك إلى نموه نمواً

صحيحاً"³⁰، هذه الأمور من شأنها أن تسهم في استقرار بناء شخصية الفرد، لأنه يشعر فيها بالحب والتعاون والتفاهم بين أفراد أسرته فيطمئن قلبه وتقر عينه ويصحو ضميره "فيمتيز بالقدرة على التكيف مع نفسه ومع المجتمع الذي يعيش فيه، والقدرة على مواجهة مشكلات الحياة اليومية والتغلب عليها، ناهيك عن قدرة هذا الفرد على توظيف قدراته وطاقاته الإنتاجية والفاعلية في حياته".³¹

إن التربية الحديثة تسعى جاهدة إلى تكوين وإعداد فرد واثق من نفسه، لديه القدرة على مواجهة الصعاب والتحديات، أما إذا كان الأمر غير ذلك أي لا يوجد استقرار عائلي فتلك الظامة الكبرى لأن عدم استقرار أي أسرة يؤثر سلباً في مردود الفرد وفعاليتته خلال العملية التعليمية، فكثره الخصومات داخل المنزل من الأسباب التي تجعل من الفرد متأثراً خائفاً، قلقاً ومتوتراً، يجب الأنطواء ولا يريد اللعب مع أقرانه أو حتى مع نفسه وكثير التفكير. الفرد حينما يحس بالاستقرار والهدوء والرعاية اللازمة، سيكتسب خبرات جديدة في أسرع وقت وابتكر ويبدع، لأن لديهم آباء متقبلون، عاطفيون مهتمون به ومتابعون لدراسته عن كثب، ولعل أهم شيء يحس به الفرد في هذه الحالة: الثقة التي تسهم في تنمية هويته الذاتية.

"لقد أشارت البحوث الإكلينيكية في نتائج كثيرة من الدراسات التي عالجتها إلى أن الأسرة القائمة على الثقة والاحترام المتبادل تخرج أطفالاً سعداء ناضجين، والأسرة القائمة على الخصام والغضب والشجار تخرج أطفالاً غير أسوياء"³²

لذا يجب على الأبوبين مراعاة هذا، وتوفير الظروف الملائمة التي تشجع ابنهما على النجاح والتألق والتواصل، وتدعم مهارته وقدراته للمضي إلى الأمام حتى يتوافق مع مؤسسته التربوية المدرسة.

"إن الأسرة المتصدعة كثيرا ما يتعرض أبنائها للانحراف لوجود خلل في أداء دور أحد الوالدين أو كلاهما، فتفسيره يرتبط بالظروف الاجتماعية والعوامل التي تدعم السلوك الانحرافي أو تمنعه أو تعوقه"³³ وهذه العوامل تؤثر في السلوك الفردي والاجتماعي، لأنها تؤدي إلى ضعف وتلاشي الروابط العائلية، ويبقى الطفل الضحية الأولى لكل هذا وعليه يمكننا القول: "إن الاستقرار الأسري نقطة جوهرية في حياة أي أسرة، كون البيئة الهادئة تساعد الأبناء على العطاء والنمو السليم والتحصيل الدراسي الجيد".³⁴

"إن الأطفال المنحدرين من أوساط اجتماعية وثقافية محافظة يمتلكون رصيداً ثقافياً متنوعاً غنياً ورصيداً لغوياً متطوراً من حيث ثراء المعجمية والصيغ... إلخ، في حين نرى أنّ قدرات المنحدرين من أوساط اجتماعية ثقافية غير محظوظة يفتقرون إلى هذا الزاد الثقافي اللغوي الشيء الذي لا يساعدهم في أغلب الحالات على النجاح".³⁵

3. الروضة: تشير الدراسات إلى أنّ الخبرات التي تعطى في الروضة "تساعد في تعليم القراءة وأنّ الأطفال الذين قضوا فترة طويلة في الروضة يمارسون الخبرات المختلفة فيها ونالوا درجات أعلى في اختبارات الاستعداد للقراءة من الأطفال الذين لم يقضوا فيها هذه الفترة".³⁶

الروضة من المؤسسات التربوية الهامة في حياة الطفل، وهي الوسط الثاني بعد أسرته ينمو فيه طبيعياً عن طريق نشاطه الذاتي، لذا كان لزاماً على الدولة تأسيس وإنشاء رياض للأطفال بشكل كبير ومتطور من أجل مراعاة الجوانب المختلفة للطفل وتنميتها.

إنّ "اسم روضة الأطفال وفلسفتها الأساسية ترجع إلى أيام بستالوزي وفروجل حيث أثرت نظريتهما في تربية الأطفال في بلاد عدّة، علماً أنّ دراسة نظريات التعلّم في رياض الأطفال، وطرقها ونتائجها لم تأخذ شكلاً منظماً إلا أوائل القرن الحالي".³⁷

يجب أن يكون الانتقال من الروضة إلى المدرسة الابتدائية انتقالاً مرحباً سلساً عادياً، لا يثقل عاتق الطفل بالأسئلة والأجوبة "فمسؤولية رياض الأطفال هي تهيئة الطفل وإعداده للمرحلة الدراسية بالمدرسة الابتدائية"³⁸، وتتم هذه التهيئة على جميع المناحي النفسية والعقلية والحركية والذهنية، "وذلك عن طريق تزويده بالمبادئ والمهارات الأساسية الأولية، وتهيئته نفسياً واجتماعياً للتأقلم مع البيئة والجو المدرسي الجديد، أمّا المدرسة الابتدائية فمسؤوليتها تتمثل في إكمال مسارات رياض الأطفال والعمل على إشباع حاجات الطفل الجسمية والعقلية والنفسية والاجتماعية وخاصة في السنة الأولى".³⁹

إذن العلاقة بين الروضة والمدرسة الابتدائية علاقة تكاملية فكلهما تكمل الأخرى وتسعى إلى توفير الجو المناسب والمناخ التعليمي الملائم لتكوين الطفل ورعايته وتزويده بالمهارات التي تساعد في بناء شخصيته.

في الروضة يتدرّب الطفل على النطق السليم الصحيح للمفردات، فيثري حصيلته اللغوية بربط الدال بالمدلول من خلال الأسماء بالمسميات، ومن خلال الزيارات والرحلات يتعرّف على أماكن أخرى، يتعلّم أيضاً إلقاء التحية والرد عليها، والاستئذان واحترام الدور

في النقاش والحديث، يتعلم كيفية الجلوس الصحيحة والمريحة والطريقة المثلى لاستعمال الأدوات المدرسية من ممحاة ومبراة ومقص وقلم، "وبأعمال يدوية من تفكيك وتركيب وقص وتلصيق، وبناء القطع الخشبية والبلاستيكية الملونة الجميلة، ويتم تعرفه على الأشكال والألوان، والأبعاد والمسافات والحدود والعلاقات من خلال معايته وملامسته لهذه المدركات والمفاهيم أثناء ما يتمتع به في الروضة من وجود وحضور كل هذه الأشياء ومن خلال توجيهه تربوي مدروس ومقصود وتحت إشراف مربيات من ذوات الكفاءة في تربية الصغار"⁴⁰.

الطفل في هذه المرحلة الحساسة لا تتوقع منه أن يقوم بكل شيء ويتقنه، بل هو في أمس الحاجة إلى من يمد إليه يد المساعدة والعون حتى تعلو همته وتنمو ملكته وموهبته، فجد الطفل في هذه المرحلة يتصرف ويخطئ وعلّة ذلك أنّه لم يكتمل نضجه بعد وما زالت خبرته قليلة، يجب استثمار هذا الخطأ في طريقة الإيجابي لا السلبي، فلا نستخدم التوبيخ والتقد اللاذع، والاستهزاء والسخرية، والعقاب بل بالعكس يجب احترام هذا الخطأ وتصحيحه وتصويبه بطريقة لا تجعل الطفل يشعر بمركب نقص لأنّ الخطأ طريق التعلّم، وإذا لم يخطئ لا يمكن أن يتعلّم أبداً وهذا جانب مهم من جوانب تربية الطفل .

الروضة فضاء تربوي وجد لتهيئة الطفل قبل التحاقه بالمدرسة، حيث تساعد برامجها على محاولة تقديم الطفل على جو الدراسة والاستكشاف من خلال الخصائص التكوينية التالية:

- 1- "استمرار نمو الطفل بسرعة، إلا أنّها أقل من سرعة المرحلة السابقة (الرضاعة) وأسرع من المراحل الموالية في الطفولة الوسطى والمتأخرة.
- 2- زيادة الميل إلى الحركة ومحاولة التعرف على البيئة المحيطة نتيجة تطوّر النموّ الجسمي حجماً ووزناً، والنمو الحركي قوّة وإتزاناً.
- 3- نمو اللغة وتكوين المفاهيم الاجتماعية نتيجة النمو العقلي والحسي.
- 4- التمييز بين الخطأ والصواب، والخير والشر نتيجة الاستفادة من بعض التجارب والمواقف.
- 5- بداية التّمييز الجنسي ويزوغ الذاتية، وتكوين الأنا الأعلى"⁴¹.

هذه الخصائص تسهم في توفير مناخ تعليمي للمتعلم ومنها "اشتقت أهداف التعليم الأولى في الروضة، وهي كثيرة ومتنوعة نذكر من بينها ما له صلة بنمو شخصية الطفل في هذه المرحلة جسمياً ومعرفياً ووجدانياً واجتماعياً"⁴².

إن الدور الذي تقوم به الروضة هو دور مهم ومكمل للأسرة، يفتح فيها على العالم الخارجي يحب أن يكتشف هذا العالم، في هذه المرحلة يكون أكثر ميولاً إلى الرسم واللعب والغناء والتمثيل والضحك لأنه يشارك أفراد وأقرانه لهذا "يفضل تأجيل الأنشطة الجماعية بعض الوقت وتقديمها في البداية على شكل مسابقة وألعاب مسلية مثل المسابقات الرياضية كالجري والنط وشد الحبل واللعب بالكرات."⁴³

إن الروضة هي همزة الوصل الدائمة بين الأسرة والمدرسة، لأن هاتين المرحلتين: رياض الأطفال والمرحلة الابتدائية هما المرحلتان اللتان تكون فيهما قدرة الأطفال الفطرية على اكتساب اللغات مازالت نشيطة وفعالة، وذلك باعتماد اللغة العربية وسيلة للتواصل في المدرسة طوال اليوم المدرسي داخل الصف وخارجه"⁴⁴.

تسعى الروضة إلى "منح الثقة للطفل وتزيد من ميوله لتعلم اللغة مراعية في ذلك أن طفل هذه المرحلة يتحكم جيداً في جهازه التنفسي والصوتي، وينطق الكلمات بصورة واضحة إلى حد كبير، كما أنه في هذه السن يكون قادراً على التمييز بين الأشياء من خلال السمع والرؤية"⁴⁵، وهما شرطان أساسيان للتعلم.

يتسم الطفل في هذه المرحلة برغبة قوية في التحدث وفي الوقت نفسه يشعر أنه بحاجة إلى من يصغي إليه باهتمام وهو يتحدث ليشعر بأهميته ما يتحدث عنه مما يشجعه على الانطلاق في حديثه بثقة، وتستطيع معلمة الروضة أن تقوم بهذا الدور فتستخدم معه بعض الأنشطة المتنوعة حول موضوعات مختلفة، ومن خلال هذه الأنشطة يتعرف الأطفال على أفكارهم التي أوردوها في حديثهم من خلال تفاعلهم مع بعض، وبذلك ينمو إدراكهم وتزداد ثروتهم اللغوية"⁴⁶، باتباع الأسلوب الحوارية عن طريق المحادثة لاستنطاق الجانب الفكري للطفل، وتعتمد على طرائق اللعب والتمثيلات لإنماء لغة الطفل ومهاراتها.

إن "أعين الأطفال معقودة بمعلميهم، فهم يحاكون معلميهم في أقوالهم وحركاتهم وسكناتهم ويتشربون أخلاقهم وطباعهم، ويأخذون عنهم بالمحاكاة والتقليد"⁴⁷.

ولابد أن تكون للمعلم مؤهلات تمكنه من أداء واجبه بالشكل المطلوب، ويمكن إدراجها في النقاط الآتية⁴⁸:

- 1- "أن تكون له القدرة على الحديث والتعبير والتكلم والاستماع الجيد.
- 2- القدرة على تمييز مراد أو مقصد التلميذ من الكلام.
- 3- أن تكون لديه دراية مسبقة بمقصديّة العملية التعليمية.
- 4- اتباع طرائق هادفة تعتمد على عنصر التشويق بغية غرس العلم والاكتشاف والمطالعة في نفس التلميذ.
- 5- أن يكون متمكنا من اللغة العربية الفصحى وعدم الجمع بين لغتين؛ لتثبيت معرفة التلميذ.

تهدف الروضة إلى تنمية المهارات اللغوية للمتعلم عن طريق ما يلي:

- 1- "تدريب أعضاء النطق والسّماع في عملية تلقي اللغة وإرسالها بالاعتماد على المحاكاة والمحادثة.
- 2- تقليد أصوات اللغة، وما يماثلها من خلال مواقف طبيعية.
- 3- تنمية الثروة اللغوية، وتصويب مفردات التلميذ، وتراكيبه بالتدرج من خلال المحادثة التي تدور حول القصص المصورة ولوحات المحادثة.
- 4- تنمية القدرة على الملاحظة وإدراك العلاقات الزمانية والمكانية وتمييز الأشياء ومسمياتها"⁴⁹.

1.3 أهمية تعليم المحادثة في الروضة: يقصد بالمحادثة الجماعية ذلك "النوع من الحديث الذي يتم عن طريق المناقشات والحوارات بين المعلم وتلاميذه، أو بين التلاميذ أنفسهم، وهو لا يعدو أن يكون ضربا من أضرب التعبير الشفوي"⁵⁰، وتتضح أهمية هذه المحادثة في تنمية المهارات اللغوية للطفل من خلال:

- 1- "تدريب الأطفال على الارتجال والتعبير عن مشاعرهم وأفكارهم.
- 2- تعويد الأطفال على تدريب أفكارهم والتسلسل في طرحها والربط بينها.
- 3- تعويد الأطفال على حسن الإصغاء واحترام زملائهم وتنمية مهارات المحادثة والمناقشة لديهم.

4-إثراء معجم الأطفال اللغوي، وذلك بإسماعهم القصص والأخبار وتسريب المفردات الصحيحة في المواقف التي تقتضي ذلك⁵¹.

وتتراءى صور الحديث الجماعي في ما يلي:

- 1-الأسئلة التي يتمّ طرحها.
- 2-الحديث الجماعي الذي يدور في الأسرة والروضة بجميع نشاطاتها.
- 3-المدرسة ومناهجها المختلفة.
- 4-الغناء والأنشيد المتنوعة.
- 5-القصص والتّمثيل والمسرحيات.

2.3 أهميّة تعليم المحدث في الروضة: تسعى الروضة بوصفها مؤسسة تربويّة

هامة إلى بناء شخصيّة الفرد وتنميتها وزرع فيه المبادئ السامية والقيّم الرفيعة وتعاليم ديننا السميع، وتهينته نفسيا ولغويا واجتماعيا للالتحاق بالمدرسة وهو مزود بهذه الآليات الذي تيسر له دربه وطريقه، وتسهم في اكتسابه المعارف والمعلومات والخبرات المقررة عليه، وهذه البرامج المقترحة في الروضة تهتم أولاً بمراحل النّمّو عند الطّفل وليست خاضعة لبرامج ومقررات محدّدة، بل هي تدريبات تهدف إلى تنمية الجوانب الحسيّة الحركيّة والنّفسيّة والاجتماعيّة والتربويّة والدينيّة للطفل، بإشراف مربيّات تكوّن وتأهّلن في هذا المجال، يحرصن على توفير الجوّ والمناخ المناسب ومراعاة ميولات الطّفل واستعداداته الفكرية والذهنية والعقليّة.

بصورة أدق يمكننا القول: إنّ الروضة مدرسة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة لأنّها مرحلة مهمّة من مراحل نموّ الطّفل، مرحلة انتقال من الجوّ العائلي إلى الجوّ المدرسي، توفر له العطف والحنان كما تمنحه الوقت اللازم والكافي للتّحصيل والتّعلّم.

لعلّ الطّريقة المثلى التي يجب أن تستعمل في تربيّة الأطفال "هي الطّريقة التي تستعملها الأمّ الذكيّة المخلصة لتربيّة وثقيف أطفالها إنّها طريقة طبيعيّة عائليّة منفتحة للطرق الحديثة ومستعدّة بصورة دائمة للتّكامل والتّطور"⁵²، الذي يقوم على مبدأ العطف والحنان، يجب أن يحسّ طفل هذه المرحلة أنّه في بيته رفقة والديه وإخوته.

ومن المهام التي تؤدّيها الروضة ما يلي:

- 1- "الاعتناء بحالتهم ونظافتهم وتعويدهم ألعاب متنوّعة في الهواء الطلق.

2- تعليم مبادئ القراءة وكتابة ما يتعلمون من الحروف والكلمات.

3- تعليم مبادئ الحساب عدداً أو كتابة، ترافقهما تمارين حسيّة على العمليات الأربع

وفي حدود من 1 إلى 25.

4- الاستماع إلى دروس أخلاقية والتحدث عما يشاهدونه على لوحات مصورة⁵³.

2.3 أنشطة ما قبل القراءة: قبل أن يشرع المعلم في درس القراءة عليه القيام بأنشطة

تحسن دافعية ورغبة المتعلم في التعلّم وهي:

أ- "أنشطة التمييز البصري: حيث تقدّم للطفل أشياء متنوّعة من حيث الحجم

واللون ونطلب منه أن يميّز بينها ويعين المتشابه وغير المتشابه.

ب- أنشطة التنسيق البصري / اليدوي: وفيها تقدّم رسوم بخط متقطع، ويطلب

من الطفل أن يصل بين أجزائه بالقلم دون أن يرفعه، وفي وقت آخر نطلب منه إعادة رسمه

أو رسم أشياء معينة مكونة من نقاط يمكن الربط بينها⁵⁴.

في المستوى الثاني "نقدّم للطفل كلاماً منطوقاً ومقابله المكتوب ونطلب منه الربط بين

المنطوق والمكتوب، بدءاً بالأسماء والأشياء القريبة منه مثل: اسمه أو اسم أصدقائه، ثم

نقدّم له مجموعة من الكلمات ليميز بين المتشابه منها وغير المتشابه⁵⁵، وهذا النوع من

التّمرين يهتم في إثراء مهارات التّفكير والفطنة والانتباه لدى المتعلّم، ويقرّبه تدريجياً شيئاً

فشيئاً إلى الواقع التّعلّمي وهكذا لا يحس بالانتقال السريع والمفاجئ من مرحلة إلى أخرى

وأهم مرحلة في هذه الأنشطة هي "التّدريب والتّمرين، فيوجهه إلى البحث عن حرف معين

ضمن كلمة... ثم نمرّبه على القراءة معتمدين أسلوب التّحليل أي الانطلاق من الجملة إلى

الكلمة إلى الحرف⁵⁶.

3.3 أنشطة ما قبل الكتابة: تقوم هذه الأنشطة أيضاً على ثلاثة مستويات يمهد

كل مستوى للذي يليه و"تمّ الأنشطة التّهيئية لتعليم الكتابة عن طريق رسم بعض

الخطوات والزوايا والمنحنيات تمهيداً لتعليم رسم الأشكال والحروف وطريقة الربط فيم

بينها⁵⁷، وهو المستوى الأوّل الذي يهتم بتدريب عضلات الطفل الصغيرة وتعويدها على

استعمال الأدوات الكتابية البسيطة من: قلم، مسطرة...

أمّا المستوى الثاني "فيوجه فيه الطفل إلى تقليد بعض الأشكال ودفعه لرسمها مع

استعمال الحروف والأرقام المجسّمة والمنقولة المتحرّكة ليركّبها الطفل في تشكيلات

متعددة⁵⁸، وهنا يبدأ مستوى الطفل بالتحسن تدريجياً، شيئاً فشيئاً وتتكون له رؤية أولية مسبقة حول الحروف وارتباط بعضها ببعض بطريقة مدروسة.

وفي المستوى الثالث والأخير من مستويات أنشطة ما قبل الكتابة "يتعلم الطفل الكتابة اعتماداً على نقل الكلمات والعبارات والجمل المكتوبة على السبورة أو على الدفاتر بعد كتابة المعلم للنماذج وتحديد المسافات الخاصة بكتابة الحروف أو الكلمة"⁵⁹.

4. الكتابات والمدارس القرآنية: تعدّ هذه الروافد القرآنية ركناً ثابتاً من الأركان التي تتأسس عليها مقومات هذه الأمة، بل إنّ حياة الأمة جميعاً رهين بوجودها ونجاحها يكتب فيها الأفراد خبرة علمية وعملية تنير مسارهم.

1.4 الكتابات القرآنية: الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء "موضع تعليم الكتاب والجمع الكتابات"⁶⁰، وهي مراكز صغيرة، تضم حجرتين تهدف إلى تعليم الصغار والصبيان القرآن الكريم، فهي بذلك مؤسسة تربوية تعليمية هادفة.

إنّ تعليم القرآن الكريم في الكتابات يكون بطريقة جماعية تساعد على سرعة الحفظ والاستيعاب، فالفرد في هذه المرحلة ذهنه خال وصاف فيقوم بذلك لسانه العربي ويقوى مخارج الحروف عند حفظه أجزاء من القرآن الكريم قبل دخوله المدرسة، فيقوى لسانه وتحسن لغته وتقل أخطاؤه وتزيد مفرداته اللغوية ويعلو شأنه بين أقرانه وأترابه.

الكتابات أداة تعليمية رئيسة تنتقل بها إلى علوم الدين معتمدين على القرآن الكريم وفق نظام تعليمي مناسب وملئم، والتعليم فيه مجاناً لا يكلف المجتمع أية أعباء للدراسة.

إنّ القدرات اللغوية والعقلية لأطفال هذه المرحلة عالية جداً، لذا يجب استثمارها وتوظيفها في حفظ آيات الله بدلاً من حفظ أشياء لا معنى لها، فيتعرض لألفاظ وصيغ وأساليب تقوم نطقه، وكلما كان الحفظ في هذا السن كان أكثر ثباتاً واستمرارية في ذاكرة الطفل، لأنّ اعتماد أسلوب وطريقة الحفظ بالتكرار في جو جماعي يسهم في تزويد الطفل بقدرة استيعاب عالية وفائقة.

والطريقة السائدة في هذه المؤسسات التربوية هي طريقة الحفظ والتلقين، فالمعلم هو الذي يشرح، وهو الذي يحلل ما يحتاج إليه من تحليل، والمتعلمون عليهم أن ينتبهوا إلى ما يقوله المعلم في معظم الأوقات"⁶¹.

يجلس المحفظ ويتجمع حوله مجموعة من الصبيان ويقرؤون جميعا (المحفظ والصبيان) بصوت مرتفع عال، وأثناء هذا يراقب المحفظ جميع الصبية ويحاول أن يساعد المتأخرين منهم، لتلاوة الآية مرتين أو أكثر حسب الضرورة.

بعد الحفظ يقوم المكلف "بتقديم درس قصير عن خلق رفيع أو صحابي جليل أو غزوة مشهورة، لا يستند إلى نص مكتوب أمامه، بل ارتجاليا يعتمد على ذاكرته في إلقاء دروسه وهكذا نهاية كل حصّة" ⁶².

يقسم المحفظ الحروف إلى ثلاث مجموعات تشترك كل مجموعة في صفة معينة حسب الجدول الآتي:

الجدول رقم 1: إحصائيات التخفيف وفق مجموعات

المجموعة	عدد حروفها	نسبتها المئوية	صفتها
1	3	10%	تلحقها نقاط من أسفل واحدة أو أكثر
2	12	40%	تلحقها نقاط من أعلاه واحدة أو أكثر
3	15	50%	لا يلحق هذه الحروف شيء من نقاط لا من الأسفل ولا من الأعلى

وحتى المتعلم يدرك أكثر صور الحروف وأشكالها: يحاول الربط بينها وبين بعض الأدوات الموجودة في عالمه المحسوس ويشاهدها كل يوم فينطق بها ويقول: الألف كالعصا الجيم كالخطاف، "وبعد هذا كله ينتقل المتعلم إلى معرفة كيفية النطق بالحروف، ثم تأتي مرحلة ثانية تتمثل في كتابة المعلم سطورا من القرآن في جهة من اللوح، وعلى المتعلم أن يمر بقلمه الغليظ على ما كتبه المعلم" ⁶³.

إن الطريقة التربوية التعليمية في الكتابات قديمة قدم وجودها، لها جملة من العيوب والتقائص ولعل أهمها: إهمال نفسية الطفل وقدراته العقلية واللغوية واستعداداته

وميوالاته، ورغم هذا يجب أن لا ينكر منكر مدى فعاليتها في شتى المجالات الخلقية والاجتماعية.

2.4 المدارس القرآنية: تعدّ المدارس القرآنية من أهمّ المؤسسات التعليمية التي

تسعى جاهدة من خلال برنامجها التعليمي إلى تكوين الفرد وتزويده بأهمّ المبادئ الإسلامية، وتغرس في نفسه حبّ الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر لقوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁶⁴، وهذا الدور الذي تقوم به هذه المدارس مهم لدور المساجد بوصفها "مكان للعبادة، ومدرسة لتعلّم النّاس القرآن والكتابة وتحفيظهم كتاب الله، وهي جامعة مفتوحة تعقد فيها حلقات علمية، فهي مركز إعلامي للإسلام، وملجأ لمن لا ملجأ له"⁶⁵.

في هذه المدارس يتعلّم الصبيان تلاوة وتجويد القرآن الكريم، وأقسام السور من مكّية ومدنية، وأسباب نزولها، وقصص الأنبياء الموجودة فيه فيتدبروا فيها ويتمعنوا آياته وحكمه - عز وجل - وقدرته فهو القادر القدير المقتدر.

ويتداولوا الحديث النبوي الشريف وبعض آثار الصحابة والتّعايير، بالإضافة إلى هذا فإنهم يتعلّمون أساسيات الكتابة: كيف يكتبون ويميزون بين الحروف المتشابهة في الرّسم والنطق... إلخ.

كثيراً ما نجد أنّ المتفوّقين في المراحل الابتدائية أولئك الذين التّحقوا بالمدارس والكتاتيب القرآنية، وهنا تكمن أهميّة ودور هذه المؤسسات التربوية التعليمية في تعليميّة اللغة العربية وأنشطتها.

5. خاتمة: لإمادة اللّثام عن واقع تدريس أنشطة اللغة العربية في المرحلة ما قبل

المدرسية التي تمارس اليوم في مؤسسات للتنشئة الإنسانية والتّطور الاجتماعي وفق منهجية علمية مدروسة، وأسلوب علمي عملي لمواجهة التّحديات والرّهانات والبحث في الأفق وتقديم مشروع جاد غايته تنمية قدرات الفرد الفكرية والعقلية وتطويرها وتوظيفها واستثمارها في خدمة البشرية جمعاء، ومن ثمة الانتقال بتعليم أنشطة اللغة العربية من آليات الفوضى إلى أطر النّظم، ومن ثقافة الذاكرة إلى ثقافة الإبداع في جميع

الجوانب وتقويم وتعديل السلوكات الباهتة بأخرى جديدة تتماشى ومواقف الحياة المتعددة.

تطرقنا إلى المؤسسات الاجتماعية ما قبل المدرسية وأثرها في تعليمية أنشطة اللغة العربية، المتمثلة في الأسرة- بوصفها أول مؤسسة للتنشئة الاجتماعية - وأهم الأسباب المرتبطة بها مثل: الظروف المعيشية، والمستوى التعليمي للأبوين وأثره في متابعة أبنائهم وترشيدهم وتوجيههم، ثم عرّجت إلى الروضة: صيغة التربية فيها أهدافها، أنشطتها، ثم تناولت المدارس والكتاتيب القرآنية وأثرها في تعليمية أنشطة اللغة العربية والعوامل اللغوية وغير اللغوية التي تعتمدها في إثراء المخزون اللغوي للمتعلم، وتنمية مهاراته وقدراته اللغوية والعقلية والمعرفية، لأنها تشكل همزة وصل بين المنطلقات الفعلية للمناهج وأسسها الفلسفية، وبين المواد التعليمية التي تجسد هذه المنطلقات وتحولها إلى شيء محسوس وتوظفها أحسن توظيف فتجمع بين المنطوق والمكتوب.

هوامش:

- ¹ - السيد على شتا، فادية عمر الجولاني، علم الاجتماع التربوي، مكتبة الاتساع الفنيّة مصر، 1997 ص 119.
- ² - عوض السيد حسن جابر، خيري خليل الجميلي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة والطفولة المكتبة الجامعيّة، مصر، 2000، ص 41.
- ³ - سورة الأنعام، الآية 165
- ⁴ - نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغويّة المعاصرة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 100.
- ⁵ - إيمان العربي النقيب، القيم التربويّة في مسرح الطفل، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة ط1 2002، ص 12.
- ⁶ - عبد الهادي الجوهري، قاموس علوم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث، ط3، 1998 ص 19.
- ⁷ - عبد الهادي الجوهري، قاموس علوم الاجتماع، ص 71.
- ⁸ - أكرم عثمان، كيف تهئ طفلك نفسيا للالتحاق بالمدرسة، دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 07.
- ⁹ - محمد الدريج، المنهاج المندمج، أطروحات في الإصلاح البيداغوجي لمنظومة التربيّة والتكوين، مطبعة النجّاح الجديدة، المغرب، ط1، 2015، ص 53.
- ¹⁰ - سورة الإسراء، الآية 23.
- ¹¹ - سناء الخولي، الأسرة والحياة العائليّة، بيروت، لبنان، دار النّهضة العربيّة، 1984، ص 287.
- ¹² - محمد حسن، الأسرة ومشكلاتها، دار النّهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1981 ص 320
- ¹³ - محمود حسن، الأسرة ومشكلاتها، ص 57.
- ¹⁴ - المرجع نفسه، ص 323.
- ¹⁵ - المرجع نفسه، ص 541.
- ¹⁶ - سناء الخولي، الأسرة والحياة العائليّة، ص 38.
- ¹⁷ - سامية محمد جابر، علم الاجتماع العام، دار النّهضة العربيّة، بيروت، لبنان، 2003 ص 467.
- ¹⁸ - عبد القادر القصير، الأسرة المتغيرة في مجتمع المدنيّة العربيّة، دار النّهضة العربيّة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، 1999، ص 169.
- ¹⁹ - عبد القادر القصير، الأسرة المتغيرة في مجتمع المدنيّة العربيّة، ص 169.
- ²⁰ - المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.
- ²¹ - عبد القادر القصير، الأسرة المتغيرة في مجتمع المدنيّة العربيّة، ص 169.
- ²² - مصطفى منصور، دور الأسرة في التّحصيل الدّراسي، ص 30.
- ²³ - أكرم مصباح عثمان، 25 طريقة لتصنع من ابنك رجلا فذا، ص 48.

- ²⁴ - زكرياء الشَّريني، يسريّة صادق، تنشئة الطفل، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر 1996، ص 276.
- ²⁵ -Gaglor.la psychologie scolaire.ed.p.u.f.paris.1989.pp.22-23
- ²⁶ - محمّد السيّد أحمد غريب، علم الاجتماع ودراسة المجتمع، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر 2003، ص 471.
- ²⁷ - أنيس محمّد قاسم، اللغة والتواصل لدى الطفل، مركز الإسكندرية للكتاب، القاهرة مصر 2002 ص 161.
- ²⁸ - المرجع نفسه، ص 162.
- ²⁹ - سرجيو سايتي، التربية اللغوية للطفل، ص 94
- ³⁰ - رشدي عبده حسين، علاقة التحصيل الدراسي للمراهق وسمات الشخصية في المستويات الاقتصادية والاجتماعية المتباينة دار المطبوعات الحديثة، القاهرة، مصر 1983، ص 12.
- ³¹ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- ³² - محمّد أيوب شحمي، دور علم النفس في الحياة المدرسية، دار الفكر اللبناني، لبنان بيروت، 1994 ص 98.
- ³³ - سامية محمّد جابر، علم الاجتماع العام، دار النهضة العربية، لبنان، بيروت، 2003 ص 467.
- ³⁴ - مصطفى منصور، دور الأسرة في التحصيل الدراسي، ص 25.
- ³⁵ - محمّد الدريج، المنهاج المندمج، ص 53.
- ³⁶ - محمّد حسن عبد الشافي، الطفل والقراءة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط 2 1994، ص 44.
- ³⁷ - محمّد عبد الرحيم عدس، عدنان مصلح، رياض الأطفال، ص 14.
- ³⁸ - سهام محمّد بدر، المرجع في رياض الأطفال، مكتبة الفلاح، الكويت، 1995، ص 33.
- ³⁹ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- ⁴⁰ - أحمد العربي أبو شادي، دور الروضة في تنشئة الأطفال، دار وليلي للطباعة والنشر المغرب، ط 1 2012، ص 26.
- ⁴¹ - أحمد العربي أبو شادي، دور الروضة في تنشئة الأطفال، ص 38.
- ⁴² - جورج مشهلا وآخرون، الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية، بيروت، ط 3، 1972 ص 84.
- ⁴³ - هدى الناشف، إستراتيجيات التعلّم والتعلّم في الطفولة المبكرة، دار الفكر العربي، مصر 1993، ص 147.
- ² - عبد الله الدخان، نظرية اللغة العربية بالفطرة، ص 90.
- ⁴⁵ - سرجيو سايتي، التربية اللغوية للطفل، ترفوزي عيسى، عبد الفتاح حسن، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، 2001، ص 101.
- ⁴⁶ - سلوى يوسف مبيضين، تعليم القراءة والكتابة للأطفال، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط 1، 2003، ص 115.

- 47- كمال عبد الحميد زيتون، التدريس نماذجه ومهاراته، عالم الكتب، مصر، ط1، 2003 ص80.
- 48- المرجع نفسه، ص 81.
- 49- نايف سليمان، تعليم الأطفال القراءة، ص 40.
- 50- عبد الفتاح البجة، تعليم الأطفال المهارات القرائية والكتابية، ص 219.
- 51- سلوى يوسف مبيضين، تعليم القراءة والكتابة للأطفال، ص 113.
- 52- المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- 53- المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- 54- أحمد العربي أبو شادي، دور الروضة في تنشئة الأطفال، ص 47.
- 55- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 56- المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- 57- أحمد العربي أبو شادي، دور الروضة في تنشئة الأطفال، ص 48.
- 58- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 59- المرجع نفسه، ص ص 48-49.
- 60- محمد بن سحنون، آداب المعلمين، مطبعة الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ص 64.
- 61- راجح تركي، التعليم القومي والشخصية الوطنية، مطبعة الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ط1، ص 236.
- 62- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 63- عبد الرحمان التيجاني بن أحمد، الكتابات القرائية من سنة 1900 إلى 1977، ديوان المطبوعات الجامعية 1983، ص 37-38.
- 64- سورة آل عمران، الآية 110.
- 65- راغب محمد النجار، أزمة التعليم المعاصرة، نظرة إسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت ط1 1980، ص 176.

لطائف الإعجاز القرآني في آيات المتشابه اللفظي

Abstract of quranic inimitability
in phonological paverllelism



حورية عمير وش أستاذة محاضرة (أ)*

تاريخ الاستلام: 2019-06-20 / تاريخ القبول: 2020-01-19

الملخص: القرآن الكريم نصّ لغوي معجز أبهر البشر قاطبة بشرف معناه وسلاسة لفظه وسموّ بيانه، انكبّ علماء الأمة على تدارسه، وكشف أسرارهِ وعجائبهِ التي لا تنقضي، وذهبت طائفة منهم إلى الدّفاع عنه ضدّ مناوئهِ والمشكّكين في وحدته وتناسقه، وأنّه من عند الله، فبحثوا عن مواضع الإعجاز فيه في لفظه أم معناه أم نظمه؟

وتمخّض عن ذلك تراث لغوي ضخم في إعجاز القرآن الكريم كتب فيه النّحاة والبلاغيون والمفسّرون وعلماء القرآن...، وأسفرت تلك الدّراسات عن نتایج قيمة أماطت اللّثام عن كثير من درر القرآن الكريم في مستوياته المختلفة ابتداء من أصواته فألفاظه، فجمله وتراكيبه.

نروم في هذا المقال البحث في جانب من هذه الجوانب للكشف عن جماليات ودقائق المعنى القرآني وثنائه من خلال النّظم القرآني في الآيات المتشابهات، وعلى ذلك جاءت إشكاليّة الموضوع متمثلة في: ما اللطائف والجماليات التي يمكن أن يسفر عنها النّظم القرآني في الآيات المتشابهة؟ وما الذي ينجم عن اختلاف التّركيب بالزيادة والنّقصان وبالّتقديم والتّأخير في الآيات المتشابهة؟

* جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، (houriaamir15@gmail.com)

ولالإجابة عنها اخترنا نماذج متنوعة من الآيات القرآنية لبيان إعجاز النظم القرآني فيها، وأنها في الدرجة العليا من البيان لا تتأني لبشر مهما أوتي من قوة اللفظ وشرف المعنى وسحر البيان.

الكلمات المفاتيح: القرآن الكريم، المتشابه اللفظي، النظم القرآني، الإعجاز جماليات المعنى.

Abstract : This study aims to showing the Quranic miracles in similar verses, by analyzing a sample of these verses to highlight aspects of beauty and the accuracy of the meaning in it. In this study I propose the problematic of the aesthetics of expressions resulting from difference of word form, and the structure of sentence in similar verses.

Key word: aesthetics, Quranic miracles, similar verses, accuracy .of the meaning

مقدمة: جرت سنة الله في خلقه أن يرسل لهم الآيات والدلائل على يد رسله تكون حجة لهم على صدق نبوتهم وأنهم مبعوثون من الله، فيقتنع المعاندون من غلاظ القلوب والعقول.

وكان القرآن الكريم معجزة لغوية بيانية للرسول محمد ﷺ رداً على المعاندين الجاحدين من كفار قريش الذين طالبوه بدلائل نبوته كما فعل الرسل الأولون.

وعلى هذا كان القرآن الكريم المعجزة التي أحرست أساطين البلاغة والبيان في قريش وهي معجزة لا تنفصل عن الرسالة ما جعلها تنفرد عن المعجزات المادية الحسية للرسول والأنبياء السابقين، إذ كانت معجزاتهم منفصلة عن التوراة والإنجيل والصحف وليست من جنسها، فانقضت بوفاتهم.

أما القرآن الكريم فجمعه بين السحر البياني، والإعجاز الخارق للعادة جعلاه مهيمنا على باقي الرسائل وخالداً أبد الدهر، ينكشف فيه لكل عصر ما ينطوي عليه من أسرار ودلائل على أنه لا يمسه التغيير والتحريف، وأنه صالح لكل زمان ومكان معجز لكل جاحد معاند ومتحدّي، فإعجازه ينكشف بالعقل والبصيرة والتدبر في لغته وبيانه المعجز من قبل أولي الأبواب والأبصار.

إن السر الذي بان به لغة القرآن الكريم، وتميّزت على فرائد الكلام البشري ودرره يكمن في طرائق نظمها الفريد المباين لسائر النظم، فهي في اختيارها لألفاظها ومعانيها ووضعها في أنماط تركيبية خاصة تراعى فيها مناسبة معنى اللفظ للذي قبله والذي يليه، والدقة في رعاية كل الملابس والاعتبارات والهيئات الأسلوبية والنفسية والإيقاعية والتشريعية ... قد بلغت شأواً لا يضاهاى، يعجز الثقلين عن تلمسها وإدراكها.

ذلك أن البشر تقصر قوى نظرهم عن الإحاطة بكل ألفاظ اللغة، وتعجز عن معرفة كل أوضاعها التركيبية وهيئاتها وسياقاتها التي تناسب مختلف الأحوال التي يكون عليها المتلقين لهذه المعاني، وهنا مكمن الإعجاز.

وهذا الإعجاز يزداد ظهوره إذا تأملنا الآيات المتكررة في القرآن الكريم أو ما اصطلاح عليه بالمتشابه اللفظي إذ ينجلي فيه بشكل بارز عظمة الأسلوب القرآني ودقته وبراعته في استخدام الألفاظ ووضعها في المواضع اللائقة بها والتنويع في التعبير عن المعنى الواحد من أسلوب إلى أسلوب دون إخلال بشروط الفصاحة والبيان، التي تظل دائماً في الدرجة العليا التي لا يعلى عليها، إذ لا يعترها ضعف أو قصور في تأدية المعنى المراد.

إن هذه الدقة المتناهية في وضع الألفاظ في مواضعها فلا تكون قلقة نائية بل متألفة متناغمة، وهذا التلوين الأسلوبى في التعبير عن المقصد الواحد دون إخلال بالمعنى هو ما دفعني إلى البحث في لطائف الإعجاز القرآني في الآيات المتشابهة للوقوف عن كتب على روائع الإعجاز القرآني في هذا النوع من آية القرآن الكريم الذي تتلمسه فيما هوآت من هذا البحث.

(1 مفهوم الإعجاز في اللغة والاصطلاح: إن أهمية البلاغة في إبراز إعجاز القرآن جعلت كل طائفة من طوائف العلماء الذين درسوا القرآن الكريم تتعرض لها قليلا أو كثيرا لتبرز التفاوت الكبير بين بلاغة القرآن وشعر العرب ونثرهم " وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتقتصر قوى نظرهم عنها. "¹

وإذا أردنا معرفة معنى الإعجاز فإن كتب اللغة والمعجمات تكاد تجمع على أنه الضعف والقصور وعدم القدرة على إدراك الشيء واللحوق به "²، وصارت في التعارف اسما للقصور عن فعل الشيء وهو ضد القدرة. "³

ولفظ الإعجاز مشتق من أعجز، وهو في رأي العقاد قوام المعجزة " أي الاقتناع بأن فاعلها هو الله لا سواه "⁴، لأن المعجزة في رأيه " حادث خارق لنواميس الكون التي يعرفها الإنسان مقصود به إقناع المنكرين بأن صاحبها مرسل من قبل الله. "⁵ فهذا إذن يتطلب الإتيان بعمل لا قبل للناس به، ولا طاقة لهم عليه، ولا في مكنهم معارضته رغم التحدي المتكرر.

أما المعجزة فيعرفها القرطبي في الجامع لأحكام القرآن بقوله " المعجزة واحدة معجزات الأنبياء الدالة على صدقهم صلوات الله عليهم، وسميت معجزة لأن البشر يعجزون عن الإتيان بمثلها، وشرائطها خمسة، فإن اختل منها شرط لا تكون معجزة "⁶، وهذه الشروط الخمسة هي ⁷:

- أن تكون مما لا يقدر عليها إلا الله سبحانه؛
 - أن تحرق العادة؛
 - أن يستشهد بها مدعي الرسالة على الله عز وجل؛
 - أن تقع على وفق دعوى المتحدي بها المستشهد بكونها معجزة له...؛
 - ألا يأتي أحد بمثل ما أتى به المتحدي على وجه المعارضة.
- وأورد السيوطي التعريف نفسه للمعجزة بتوضيح أكثر قال فيه " اعلم أن المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة "⁸.

إنّ المتأمل في هذه التعريفات يجدها تجمع على أنّ المعجزة يجب أن تكون خارقة للعادة حاملة لمعنى التحدي ودالة على عجز المتحدّي، وقصوره عن الإتيان بمثلها وهي تحديدات لا تبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي للمعجزة.

وعليه ثبت لدينا أنّ المعنى المشترك بين المعجزة في اللغة والمعجزة في الاصطلاح إنّما هو الفوت والسبق وذلك هو جوهر الإعجاز.

والمؤكّد في الدّراسات القرآنيّة أنّ الاهتمام بإبراز إعجاز القرآن لم يرافقه نزول القرآن، فقد تأخّر عنه لأسباب كثيرة كالانشغال بالفتوحات وتوطيد أركان الدولة الإسلاميّة الناشئة وعدم توفّر القدرات التي تمكّنهم من الخوض فيه.

(2) الإعجاز البياني في القرآن الكريم: لقد تباينت مشارب العلماء من بلاغيين ونقاد ومفسرين وآراءهم في استجلاء طبيعة إعجاز النّص القرآني واستكناه حقيقته والوقوف على جوهر إعجازه، وكانت جماعة المتكلّمين من معتزلة وأشاعرة أكثر الفئات والفرق الإسلاميّة خوضاً في مسألة الإعجاز.

ويعدّ موقف "النّظام" من الإعجاز في كونه يتمثّل في صرف الله همم العرب عن معارضته مع قدرتهم الذاتيّة عليه الشّراسة التي كان لها عظيم الأثر في الدّفع بقضيّة الإعجاز ومحاولات الوقوف على مكنها إلى الأمام "والمهم من كلّ هذا أنّ رأي "النّظام" قد دفع العلماء المسلمين على اختلاف مللهم ونحلهم إلى الخوض في مسائل تنصبّ على خصائص النّص القرآني لغة وتراكيب، ممّا سيكون له عظيم الفائدة بالنّسبة للمباحث البلاغيّة..."⁹

دفع موقف النّظام من مسألة الإعجاز العلماء إلى القول بالإعجاز البياني، ثمّ اختلفوا بعد ذلك في جهته.

لعلّ الجاحظ هو أوّل من بادري إلى أفراد موضوع الإعجاز بالتأليف لأنّه شغف به واعتنى به كثيراً، فقد وضع فيه ثلاثة كتب هي: نظم القرآن، والمسائل في القرآن وآية من القرآن، وكلّها لم تصلنا، ومع ذلك لا نعدم بعض الآراء المبتوثة في بعض مؤلفاته تبرز بعض خصائص النّظم القرآني، ومحصل رأيه أنّ إعجاز القرآن في نظمه البديع ونستشفّ ذلك في مواضع متفرقة من كتابيه "البيان والتبيين"، و"الحيوان"، ومفهوم النّظم يتبدّى عنده جلياً في مسألة اللفظ والمعنى التي شغلت باله كثيراً، فقد كان يرى المزيّة والفضيلة في الصياغة والتّصوير لا في اللفظ بمعزل عن المعنى أو العكس فالشّأن في جودة السّبك وحسن الصياغة والنّسج¹⁰.

لقد سار على هدي الجاحظ عدد من علماء القرنين الرابع والخامس الهجريين أمثال الرّماني والخطابي والباقلاني والقاضي عبد الجبار وعبد القاهر الجرجاني الذين قالوا بالإعجاز بالنّظم، فالرّماني رأى الإعجاز القرآني في بلاغته وحسن بيانه، ورأى أنّ "دلالة التّأليف ليس لها نهاية ولهذا صحّ التّحدّي فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة"¹¹.

وأوضح الخطابي المسألة بقوله: "إنّ القرآن إنّما صار معجزاً لأنّه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التّأليف مضمّناً أصحّ المعاني"¹²، وهذا ما لا يتأتّى لأحد ولأنّ الكلام "يقوم على ثلاثة أشياء: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم"¹³.

وهذه الفكرة أخذها العلماء عنه فيما بعد، خاصّة عبد القاهر الجرجاني الذي اتّخذها أساساً لنظريته في النّظم الذي هو توحّي معاني النّحو، فعبارة الخطابي تحمل فكرة التّعليق فيما بين الكلم.

اعتبر أحمد صقر محقق كتاب "إعجاز القرآن" للباقلاني أنّ هذا الكتاب يعدّ أعظم كتاب ألف في الإعجاز إلى اليوم، وفيه يرى الباقلاني مغايرة النّظم القرآني لغيره من الكلام في بلاغته ونظمه البديع الذي يتجاوز قدرة البشر¹⁴.

وذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة إلى القول بأنّ إعجاز القرآن كامن في فصاحته التي لا تظهر في أفراد الكلام "وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة، ولا بدّ من أن يكون لكلّ كلمة صفة، وهذه الصّفة قد تكون بالمواضعة التي تتناول الضّم، وقد تكون بالموقع وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، فعلى هذا الوجه إنّما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها"¹⁵.

فالفصاحة عنده هي نظم الكلام وتأليفه بطريقة مخصوصة يكون أساسها اختيار الكلمة في ذاتها، ثمّ اختيار الوظيفة التي تؤدّيها في التّركيب، واختيار المكان المناسب لها.

وهذه الآراء للقاضي عبد الجبار هي الأساس الذي استقى منه عبد القاهر الجرجاني نظريته في النّظم الذي هو توحّي معاني النّحو فيما بين معاني الكلم على النّحو الذي يقتضيه العقل، و"أنّ ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف وللتعلّق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدّو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلّق اسم بفعل، وتعلّق حرف بهما"¹⁶، ثم يمضي في بيان وجوه هذا التّعلّق في كلّ قسم، وبيان وجوه النّظم في التّركيب وفي الصّورة الفنيّة.

هذه خلاصة أقوال العلماء في الإعجاز البلاغي أو الإعجاز بالنظم، والذي نحلل نماذج منه في المتشابه اللفظي.

(3) مفهوم المتشابه اللفظي لغة واصطلاحاً:

(أ) لغة: وردت معاني مادة (ش ب هـ) في المعاجم العربية القديمة على النحو الآتي: " (شبه) الشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لونا ووصفا يقال شبهه وشبهه وشبيهه والشبه من الجواهر: الذي يشبه الذهب، والمشبّهات من الأمور: المشكلات، واشتبه الأمران: إذا أشكلا. " ¹⁷

وجاء في لسان العرب قوله: " شبه: الشبهُ والشبهُ والشبيهُ: المثلُ، والجمع أشباهُ وأشبه الشيءُ الشيءَ ماثلهُ، وفي المثل: من أشبه أباه فما ظلم، وأشبه الرجلُ أمه: وذلك إذا عجز وضعف... وأشبهت فلانا وشابهته واشتبهُ عليّ وتشابه الشيطان واشتبها: أشبه كلّ منهما صاحبه، وفي التنزيل: مشتبها وغير متشابه، وشبّه إياه وشبّه به مثله.

والمشتبّهات من الأمور: المشكلات. والمتشابهات: المتماثلات، وتشبّه فلان بكذا والتشبيبه التمثيل... والشبهة الالتباس، وأمور مشتبهة ومشبّهة: مشكلة يشبه بعضها بعضاً... " ¹⁸.
وجاء في الكليات " وشبّه إياه وبه تشبيها: مثله... والشبهة بالصّم الالتباس، وشبه عليه الأمر: أي لبس " ¹⁹.

يظهر لنا بجلاء أنّ المادة اللغوية للجذر المعجمي (ش ب هـ) تدلّ في مجملها على معنيين اثنين: الأوّل هو المماثلة وهو دخول الشيء في شكل غيره فيصبح كأنّه هو فيشبهه ويشكّل على من لا يدقّ النظر، ولا يميّز بين الأشياء، لأنّ المشابهة قد تدقّ وتغمض في بعض المواضع فيصعب التمييز ويؤدّي الأمر إلى الالتباس، وهذا هو المعنى الثاني، فاللفظ متشابه في الظاهر لكنّ المعاني مختلفة متمايزة، وحين يصعب التمييز بينها تؤدّي إلى اللبس والغموض والإشكال، وهذا الأخير يكون " للأمر المختلفة المشكلة، وصورة الشيء المخصوصة والمتوهمة، وأشكل الأمر التّبس... وهذا أشكل به أي أشبه. " ²⁰، فالمتشبه والمشكل والمتبس تكاد تكون بمعنى واحد.

(ب) اصطلاحاً: تحدّث بدر الدين الزركشي عن المتشابه اللفظي في القرآن الكريم وجعله ضمن العلوم الأولى المصنّفة في كتابه البرهان في علوم القرآن وفصل في أنواعه وصوره فاتحا الباب لمن جاء بعده لدراسة هذا العلم الجليل من علوم القرآن الكاشف عن روائع الإعجاز وقد حدّده قائلا: " علم المتشابه وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة ويكثر في

إيراد القصص والأنباء، وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك: مبتدأ به ومتكرراً...²¹

وزاد الكفوي المسألة إيضاحاً بقوله: "المتشابه ما اشبه منه مراد المتكلم على السامع لاحتماله وجوها مختلفة... ومن المتشابه إيراد القصة الواحدة في صورشتى وفواصل مختلفة في التقديم والتأخير والزيادة والتترك والتعريف والتنكير والجمع والإفراد والإدغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر"²².

ومنه قوله تعالى (كتابا متشابها) الرمز: 23، أي يشبه بعضه بعضا في صحّة المعنى وجزالة اللفظ.²³

فالمتشابه يأتي في صورشتى من إبدال حرف بحرف، أو كلمة بكلمة أو جملة بجملة أو تعريف وتنكير أو حذف وذكر أو تقديم وتأخير، أو أفراد وجمع، أو تذكير وتأنيث أو تغيير صيغة بصيغة... أو التّفنّن في إيراد القصة الواحدة في أساليب متعدّدة.

وذهب الجرجاني في التعريفات إلى أن "المتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور."²⁴

4) أهمّ من كُنّب في المتشابه اللفظي: المتشابه اللفظي علم قديم جديد انبرى للكتابة فيه ثلّة من العلماء الأجلّاء، وأبلوا فيه بلاء حسنا لكنّ هذا العلم ورغم ما بُدل فيه من كتابات لا زال غصّاً طريّاً أسهم فيه بعض المحدثين أيضاً، فمن القدامى الذين خصّوه بكتب مستقلة نذكر الإسكافي في كتابه "درة التنزيل وغرة التأويل" والكرماني في كتابه "البرهان في توجيه متشابه القرآن"، والغرناطي في "ملاك التأويل القاطع بدوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظي من آية التنزيل"، وابن جماعة في كتاب "كشف المعاني في المتشابه من المثاني".

أمّا من المحدثين فأشهر من كتب في دقائق التعبير القرآني فاضل السامرائي في كتابه التعبير القرآني، ولمسات بيانية في سور التنزيل، وعلى طريق التفسير البياني... خصّ الكرماني كتابه "البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجّة والبيان" للكشف عن الآيات المتشابهة من القرآن الكريم التي تماثلت وتشاكلت في ألفاظها واختلفت في دقائق ولطائف معانيها، وكان في عمله هذا منفرداً متميّزاً عن كلّ من كتب في هذا المضمار إذ جاء كتابه شاملاً لكلّ حالات المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، واستقصاها في كلّ سور القرآن الكريم وفضلاً عن ذلك نجد طريقته في التعامل مع المتشابه تختلف عن غيره إذ لم يكن راصداً مصنفاً

للعناصر المتكررة في الآيات والسور والقصص بوضع الآية بجانب نظيرتها دون إعمال لفكره وذلك الوقاد في استنباط أسباب هذا التكرار وفوائده، ووجوهه وعلله، والفروق الكائنة بين الآية ونظيرتها.

وفي بيان قصده من وضع كتابه ومنهجه فيه نجده يقول: " فإن هذا كتاب أذكر فيه الآيات المتشابهات التي تكررت في القرآن وألفاظها متفقة، ولكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان، أو تقديم أو تأخير أو إبدال حرف مكان حرف، أو غير ذلك مما يوجب اختلافا بين الآيتين التي تكررت من غير زيادة ولا نقصان، وأبين ما السبب في تكرارها والفائدة في إعادتها، وما الموجب للزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير والإبدال، وما الحكمة في تخصيص الآية بذلك دون الأخرى، وهل كان يصلح ما في هذه السورة مكان ما في السورة التي تشاكلها أم لا؟ ليجري ذلك مجرى علامات تزيل إشكالاتها، وتمتاز بها عن أشكالاتها، من غير أن أشتغل بتفسيرها وتأويلها فإني بحمد الله قد بينت ذلك كله بشرائطه في كتاب "لباب التفسير وعجائب التأويل" مشتملا على أكثر ما نحن بصدده ولكنني أفردت هذا الكتاب لبيان التشابه، فإن الأئمة - رحمهم الله تعالى - قد شرعوا في تصنيفه واقتصرنا على ذكر الآية ونظيرتها، ولم يشتغلوا بذكر وجوهها وعللها والفرق بين الآية ومثلها، وهو المشكل الذي لا يقوم بأعبائه إلا من وفقه الله لأدائه. ²⁵ إنه بحديثه هذا قد اهتدى إلى سر الإعجاز في النظم القرآني وأن التشابه بين الآيات يعبر عن أسرار ولطائف بيانية لا يقف على كنهها إلا من رسخت قدمه في البلاغة والبيان.

(5) صور التشابه اللفظي في القرآن الكريم: يأتي التشابه اللفظي في القرآن الكريم بصور متعددة وأشكال شتى دالة على روعة التعبير وسموه وأنه ليس بكلام بشر، إذ نجد براعة لا نظير لها في التفنن في القصّة الواحدة والخبر الواحد من سورة لسورة متفقا مع متطلبات السياق ومقتضيات الحال في كل موضع، وفيما يلي ذكر لبعض صوره على سبيل التمثيل.

(أ) التشابه اللفظي على مستوى الحروف: يكون التشابه بين الآيات في هذا المستوى بزيادة حرف من حروف المعاني في آية من الآيات، وخلوه من الآية الأخرى، أو بحذف حرف من الحروف، وبقائه في الآية الأخرى، وهو كثير في آي القرآن، وهذه نماذج منه:

(1) قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ

كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٩٥﴾ البقرة: 94/95.

وقال تعالى: (قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين ولا يتمنّونه أبداً بما قدّمت أيديهم والله عليم بالظالمين) الجمعة: 6/7 .
 يكمن الاختلاف بين الآيتين في حروف النّفي، إذ جاء النّفي في سورة البقرة بـ(لن) التي هي لنفي المستقبل وتفيد التّأييد، وفي سورة الجمعة جاء النّفي بـ(لا) التي هي لنفي الحال وعن سرّ هذه المغايرة مع أنّ المعنى في الآيتين واحد ذكر الغرناطي أنّ آية البقرة الحكم الوارد فيها جواب لأمر أخروي يستقبل فناسبه النّفي بـ(لن) الموضوع لنفي المستقبل، أمّا آية الجمعة فهي جواب لحكم دنيوي ووصف في الحال، وهو زعمهم أنّهم أولياء الله من دون النّاس، فناسب ذلك النّفي بـ(لا) التي هي لنفي ما يأتي من غير تخصيصها بغير الماضي، لأنّهم أرادوا أنّهم أولياء مستمرّون وأنّ هذه الولاية صفة مستمرة في حالهم وإلى آخر حياتهم ما يخولهم أن تكون الدار الآخرة خالصة لهم يوم القيامة، ولهذا ناسبه نفي دعواهم بحرف "أنصّ في نفي ذلك وأنّه لا يقع منهم التّمني في حالهم ولا فيما بعده أبداً، فإن قلت: إنّ قوله أبداً قد أحرز هذا، قلت تأكيد ذلك أبلغ، فنضى بـ(لا) وأكّد بالتّأييد، فجاء كل على أعلى البلاغة، والله أعلم." 26 "ولأنّ دعواهم في هذه السّورة (البقرة) بالغة قاطعة وهي: كون الجنّة لهم بصفة الخلوص، فبالغ في الرّد عليهم بـ(لن) وهو أبلغ أفاض النّفي ودعواهم في الجمعة قاصرة متردّدة، وهي زعمهم أنّهم أولياء الله، فاقصر على (لا)" 27.

قال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ المائدة (13).

وقال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ المائدة: (41).

موضع الاختلاف في الآيتين هو حروف الجر إذ ورد في الآية الأولى (عن) وفي الثّانية (من بعد) "لأنّ الأولى في أوائل اليهود، والثّانية فيمن كانوا في زمن النّبي ﷺ، أي حرّفوها بعد أن وضعها الله مواضعها وعرفوها وعملوا بها زماناً" 28.

وقد فسّر الغرناطي سرّ الاختلاف بين الآيتين المتشابهتين تفسيراً أكثر وضوحاً ودقّة بأنّ استخدام حرف الجر (عن) في الآية الأولى هو لكون التّحريف واقع من بني اسرائيل الأوائل السّابقين لرسول الله ﷺ إذ أخذ الله عليهم الموائيق والعهود، وأخبرهم بتأييده ونصره لهم إن هم وقّوا بما في هذه الموائيق من إقامة الصّلاة وإيتاء الرّكاة وتأييد الرّسل وموازرتهم، لكنّهم نقضوا تلك العهود، وقتلوا الرّسل وحرّفوا الكلم عن مواضعه، فكانوا هم أوّل من حرّف كلام الله.

أما الآية الثنائية فهي إخبار من الله للرسول ﷺ -تسليّة له- عن خلفهم الذين يعاصرونه وأن ما يرتكبونه من كفر وضلال وأذية له هو استمرار لما فعله سلفهم، وأن هذا الأمر مقدّر عليهم منذ الأزل فناسب ذلك أن يكون تحريفهم للكلام تحريفاً ثانياً بعد تحريف أسلافهم فجاء قوله تعالى: (من بعد مواضعه).

فالأولون باشروا التحريف بأنفسهم وأزالوا ما كلفوا وأخبروا به، ولم يسبقهم غيرهم أما المعاصرون للرسول عليه السلام فحرفوا كلام الله وليس أدلّ على ذلك من اعتراف أسلافهم بالرسول عليه السلام وثبوت ذلك عندهم وإنكارهم له، فهم محرفون متبعون مقلدون لمن قبلهم²⁹.

ب) المتشابه اللفظي على مستوى الألفاظ: نلاحظ في لغة القرآن الكريم عناية شديدة باختيار الألفاظ ووضعها إزاء المعاني المعبر عنها من جهة ومراعاتها لأخواتها في السياق من جهة أخرى، فتحقق بذلك أسى مراتب الفصاحة والبيان فنجد اللفظ القرآني في كل سياقاته الوارد فيها معبراً عن مقاصده ومراعياً لأحوال مخاطبيه فحاز الشرف من كل نواحيه.

ويمكن لدارس لغة القرآن المتفحص لأسرارها البلاغية ومواطن الإعجاز فيها أن يلحظ روعة الأداء القرآني على مستوى مفرداته في هذا التنوع في استخدام اللفظ فيجيء في موضع بصيغة الإفراد وفي موضع آخر بصيغة الجمع ويبيء مرة بلفظ وأخرى بمرادفه، كما تأتي فيه الكلمة الواحدة بينية معينة ونجد هذه البنية نفسها في سياق آخر متغيرة بزيادة حرف أو حذف حرف آخر أو بإدغام أو فك إدغام... وذلك حسبما يقتضيه قصد المتكلم والسياق الذي ترد فيه الآيات، وفيما يلي نماذج من الآيات المتشابهة التي اتفقت في معانيها العامة واختلفت في لطائف ودقائق استدعاها تغير في ألفاظها من جهة الإفراد والجمع.

1) الإفراد والجمع: قال تعالى: (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة قل اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهداً أم تقولون على الله ما لا تعلمون) البقرة: (80).

وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً وَعَرَّهْمُ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْرُوتُونَ﴾ آل عمران: (24).

فسر الكرماني اختلاف الآيتين في الوصف بمجيئه مفرداً في آية البقرة وجمعا في آية آل عمران بأن "الأصل في الجمع إذا كان واحده مذكراً أن يقتصر في الوصف على التانيث نحو قوله: (فيها سرر مرفوعة وأكواب موضوعة ونمارق مصفوفة وزرابي مبثوثة) (88): 13 -

16" ، وقد يأتي: سرر مرفوعات على تقدير: ثلاث سرر مرفوعة، وتوسع سرر مرفوعات، إلا أنه ليس بالأصل، فجاء في البقرة على الأصل وفي آل عمران على الضرع...³⁰.

ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾ المؤمنون: (9)

وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾ (٣٤) المعارج: (34) إذ نجد الآية الأولى ورد فيها لفظ الصلاة بصيغة الجمع (صلواتهم)، في حين ورد في الآية الثانية مفردا (صلاتهم) والتكئة البلاغية في ذلك هي أن آية المؤمنون وردت فيها الصلاة بصيغة الجمع لأن المقام مقام تفخيم اللفظ بالجمع، وليس الأمر كذلك في سورة المعارج التي ورد فيها لفظ الصلاة مفردا فالموصوفون في آية المعارج " قد وعدوا بالجنة كما هو حالهم في سورة المؤمنون، ولكن وصف الجنة في آيات سورة المؤمنون كان أعظم لأن الفردوس لا ينالها إلا المصطفون الأخيار، وكذلك الذين وصفهم الله تعالى بأنهم هم الوارثون لأفضل ما في الجنة، وأما سورة المعارج فلم تذكر الفردوس ولا الإرث"³¹.

وسياق الآيات في سورة المؤمنون يظهر كثرة أوصاف المؤمنين في الآيات التي تتقدم هذه الآية، وتفخيم الجزاء في الآيات التي أعقبها بأنهم الوارثون، وأنهم يرثون الفردوس، وأنهم خالدون، وهذا ما لا نجده في سورة المعارج التي اقتصر فيها الجزاء على قوله تعالى: (أولئك في جنات مكرمون).

وأضاف عدد من المفسرين لطيفة أخرى مفادها أن سورة المؤمنون ورد فيها ذكر الخشوع في أولها بصيغة الإفراد للدلالة على جنس الصلاة ليفاد الخشوع في أي صلاة كانت، وأن يؤتوها بأركانها، وختم أوصافهم بذكر محافظتهم على صلواتهم بصيغة الجمع لأنهم خصوها بمزيد من العناية والاهتمام فحافظوا على جميع أوقات الصلوات المفروضة، والصلوات المسنونة³².

(2) إبدال كلمة مكان أخرى: قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آتَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كُنَّا ءَابَاءَهُمْ لَا يَتَّبِعُونَ شَيْئًا وَلَا يَتَذَكَّرُونَ ﴾ البقرة: (170) وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴾ لقمان: (21) الفروق الدلالية التي يمكن أن نلمحها من الآيتين المتشابهتين تكمن في أن بينهما عموم وخصوص، ف" ألقى ووجد" بمعنى واحد عند أغلب من تكلم في هذا الأمر عند علماء المتشابه اللفظي إلا أن " وجد" قد تأتي بمعنى الوجود من العدم فلا تتعدى إلى

مفعولين، فلا تكون في هذا الموضع بمعنى " ألقى "، وتأتي بمعنى " ألقى حين يكون الوجود متعلقًا بالخبر، الذي هو المفعول الثاني ³³.

فهي هنا تتعدى إلى مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر "لأن ألفت يتعدى إلى مفعولين تقول ألفت زيدا قائما، وألفت عمرا على كذا، ووجدت يتعدى مرة إلى مفعول واحد تقول وجدت زيدا جالسا، فهو مشترك، فكان الموضع الأول باللفظ الأخص أولى، لأن غيره إذا وقع موقعه في الثاني والثالث علم أنه بمعناه." ³⁴

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۗ وَالْبُقْرَةَ: (60) وقال تعالى: ﴿إِذْ أَسْتَسْقَىٰ قَوْمَهُ ۗ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۗ وَالْأَعْرَافَ: (160).

إن سرّ تغيير المفردة القرآنية المعبرة عن انصباب الماء في الآيتين ذكره الرماني بأن " الانفجار انصباب الماء بكثرة، والإنجاس: ظهور الماء، وكان في هذه السورة (كلوا واشربوا) فذكر بلفظ بليغ، وفي الأعراف (كلوا من طيبات ما رزقناكم) وليس فيه واشربوا، فلم يبالغ فيه" ³⁵.

فالظاهر أن الكرمانى علّل تغيير اللفظة في الآيتين باختلاف السياق الذي وردت فيه كل آية، إذ أن السياق هو الذي يتطلب استخدام لفظة دون أخرى حسب الغرض الذي يساق له اللفظ " فإنه على ما يذكر أنه أول ما انفجر الماء انفجر بالماء الغزير ثم قلّ بعد ذلك بسبب عصيانهم فأخذ ينبجس، فذكر حالة في سياق التكريم وحالة أخرى في سياق الذم، وكلاهما واقع، وكلاهما صحيح إلا أنه اختار كلّ تعبير بحسب السياق الذي ورد فيه، وهو ما تقتضيه البلاغة"، فهو بذلك ذكر كلّ حالة في مكانها اللائق ³⁶.

ج) اختلاف الصيغة الصرفية: وله عدّة صور نذكر منها:

1) التضعيف وعدمه: قال تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ۗ وَالْبُقْرَةَ: (49).

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ۗ وَالْبُقْرَةَ: (141).

الملاحظ أن التشابه في الآيتين من الناحية الصرفية واقع بين الفعلين نجاكم بالتضعيف على وزن (فعل)، وبين أنجيناكم على وزن (أفعل)، والفعل المضغف دال على الكثرة والمبالغة في الفعل، أما صيغة (أفعل) فدالة على التعدية والسلب، وعلى ذلك استخدم التعبير القرآني لفظة نجيناكم في سورة البقرة لأن السياق فيها وارد في تعداد النعم على بني اسرائيل، وسوء

صنيعهم في مقابلة تلك النعم بالجحود والنكران فناسب سياق تعداد النعم تذكيرهم بها ليزدجروا عن المخالفة والعناد، فالنجاه هنا هي مرة بعد مرة لتناسب معنى النعم الكثيرة. أما لفظة أنجينا فمن معانيها تدرج النتيجة وتكررها مرة بعد مرة، فكان فيه تفصيل لنجاة آبائهم أولاً، فالخطاب للموجودين المخاطبين ولكن المراد به سلفهم من آبائهم فلما كانت نجاة الآباء سببا لنجاة هؤلاء المخاطبين عبر بقوله: (أنجيناكم) ...³⁷ ولاحظ فاضل السامرائي " أن القرآن الكريم كثيرا ما يستعمل (نجى) للتلبث والتمهل في التنجية، ويستعمل (أنجى) للإسراع فيها، فإن (أنجى) أسرع من (نجى) في التخلص من الشدة والكرب، فإنه لما كانت النجاة من البحر لم تستغرق وقتا طويلا ولا مكثا استعمل (أنجى) بخلاف البقاء مع آل فرعون، فإنه استغرق وقتا طويلا ومكثا فاستعمل له (نجى)³⁸.

(2) التجريد والزيادة: قال تعالى: ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ﴾ البقرة: (38).

قال تعالى: ﴿فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ﴾ طه: (123).

ذكر الكرمانى أن (تبع) و(اتبع) بمعنى واحد " وإنما اختار في طه (اتبع) موافقة لقوله تعالى: (يتبعون الداعي) طه: 108، فالكرمانى "، فلم يذكر اللطائف والأسرار من اختلاف صيغتي الفعل، فالأولى على وزن (فعل) والثانية على وزن (افتعل) والزيادة في المبنى تحمل زيادة في المعنى وهي التوكيد والمبالغة والتكلف للعمل³⁹.

ومن أسرار اختيار التعبير القرآني للفعل المجرد (تبع) في سورة البقرة، وإيثاره للفعل المزيد (اتبع) في سورة طه الدال على التشديد هو أن المقام في سورة البقرة مقام تكريم لآدم عليه السلام فناسب ذلك ذكر الفعل (تبع) الذي فيه خفة اللفظ المناسبة لخفة العمل والبعد عن التشديد، ولأن الحديث متعلق بالآخرة والفوز فيها فقط وأسند الفعل فيها إلى الله تعالى لأن المقام مقام تليظ وتشريف، كما أن الفعل (تبع) تردّد في سورة البقرة أكثر من غيرها من السور فوضع في مكانه اللائق به، أما سورة طه فالمقام فيها اقتضى التشديد والمبالغة لأن الآية تتضمن مجاهدة الضلال في الدنيا والفوز في الآخرة، ممّا يستدعي عملا أشق ناسبه الزيادة في الفعل (اتبع) الدال على المبالغة والتكلف للعمل الشاق والفعل فيها لم يُنسب إلى الله بل أسند الفعل فيها إلى الغائب (قال)...⁴⁰

وعلى ذلك فالنظم القرآني فيه دقة في اختيار الألفاظ، ورعاية لوضعها في مواضعها اللائقة بها، بحيث لو وضعت في غير أماكنها لاختل النظم ولكانت نايبة مستكرهة.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَنْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ البقرة: (58).

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَعْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ الأعراف: (161).

بالنظر في هاتين الآيتين المتشابهتين فإننا نلاحظ فيهما تعدداً في العناصر اللغوية المتشابهة، فنجد بداية اختلاف صيغة الفعل ففي الآية الأولى نجد البناء للفاعل (قلنا) إذ أسند الله تعالى الفعل إلى نفسه، وفي الآية الثانية البناء لما لم يسم فاعله (قيل)، وفي تعليل سر هذا الاختلاف ذكر أن "القرآن الكريم يسند الفعل إلى نفسه في مقام التّشريف، ومقام الخير العام والتّفضّل، بخلاف الشرّ والسوء فإنّه لا يذكر فيه نفسه تنزيهاً له عن فعل الشرّ وإرادة السوء.."⁴¹

الأمر الملاحظ الثاني على مستوى الكلمات متعلق بجمع السّلامة وجمع التّكسير إذ قال تعالى في آية البقرة (خطاياكم) جمع سلامة، وفي آية الأعراف (خطيئاتكم) جمع تكسير والخطايا جمع كثرة مناسبة لمقام تعدد النعم في سورة البقرة، والخطيئات جمع قلة وهو مناسب لمقام التّقرير التّائب الذي جاءت فيه آيات سورة الأعراف فناسب بين كل لفظة والمقام الذي سيقّت له.

ومردّ هذا الاختلاف "لأنّ خطايا صيغة الجمع الكثير، ومغفرتها أليق في الآية بإسناد الفعل إلى نفسه سبحانه"⁴²، كما أنّ الله تعالى "إذا غفر خطاياهم فقد غفر خطيئاتهم فالقلة داخله في الكثرة، لأنّه ذكر كلّ تعبير بحسب المقام"⁴³.

على مستوى التّركيب سجّلنا اختلافين تمثّل الأول في التّقديم والتّأخير لقوله تعالى (وادخلوا الباب) إذ قدّم في آية سورة البقرة على قوله (وقولوا حطة)، وأخر في آية الأعراف إذ تقدّم قوله تعالى (وقولوا حطة)، وبيان ذلك عند الكرمانى بأنّ الدّخول في الآية الأولى جاء سابقاً على غيره فاستدعى الأمر ببيان كيفية الدّخول أولاً، وليس الأمر كذلك في آية الأعراف.⁴⁴

وفي مستوى التّركيب أيضاً نجد أسلوب الحذف والذّكر إذ ذُكر في آية سورة البقرة قوله تعالى (رغداً)، وحذّف من آية سورة الأعراف، "لأنّه سبحانه أسنده إلى ذاته بلفظ التّعظيم وهو قوله (وإذ قلنا) خلاف ما في الأعراف، فإنّه فيها: (وإذ قيل)"⁴⁵

على مستوى الحروف وجدنا آية البقرة تذكر حرف العطف المفيد للتعقيب في قوله (فكلوا) أما آية الأعراف فجاء الحرف العاطف للجمع والتراخي وهو الواو (وكلوا) علل الكرماني هذا الاختلاف بأن استخدام الفاء في الآية الأولى "لأن الدخول سريع الانقضاء فيتبعه الأكل، وفي الأعراف (وإذا قيل لهم اسكنوا) المعنى أقيموا فيها وذلك ممتد فذكر بالواو أي أجمعوا بين الأكل والسكون."⁴⁶

وفي موضع آخر ورد قوله تعالى في آية البقرة بالعطف (وسنزيد) وحذف الحرف العاطف من آية الأعراف (سنزيد) تفسير ذلك أن اتصال الواو بآية سورة البقرة "أشدّ لاتّفاق اللفظين، واختلفا في الإعراب لأن اللائق سنزيد محذوف الواو ليكون استئنافا للكلام."⁴⁷

(ج) المتشابه اللفظي على مستوى التركيب: إن التعبير القرآني دقيق في استعماله للألفاظ ووضعها في أماكنها اللائقة بها بحيث لا تصلح في موضع آخر غيرها فوجودها في هذا السياق يختلف عما يتطلبه وجودها في سياق آخر، وهذا وفقا لمراعاة شرط البلاغة المتمثل في مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهذا ما نلاحظه في التلوين الأسلوبى لآية القرآن الكريم الذي بلغ شأوا بعيدا في التفنن في القول والإتيان به على أوجه مخصوصة في براعة ودقة متناهية لا يبلغها وينتهي إليها إلا ذوي البصر بأفانين القول من أولي النهى والألباب، وهنا عرض لنماذج من هذا البيان السّاحر في الآيات المتشابهة.

(1) التعريف والتنكير: قال تعالى: (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) البقرة: (61).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ آل عمران: (21) في توضيح سر الاختلاف بين الآيتين ذكر الكرماني أن "ما في البقرة إشارة إلى الحق الذي أذن الله أن تقتل النفس به، وهو قوله تعالى: (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) 151:6 فكان الأولى أن يذكر معرفًا لأنه من الله تعالى، وما في آل عمران والنساء نكرة، أي بغير حق في معتقدهم ودينهم، فكان هذا بالتنكير أولى"⁴⁸.

وأرجع الغرناطي سر تعريف كلمة (الحق) في آية البقرة، وتنكيرها في آية آل عمران إلى أن الآيتين كليهما تتحدثان عن بني اسرائيل وكفرهم وعنادهم وتماديهم في تكذيب الرسل والاعتداء عليهم إلا أن الفرق بينهما يكمن في كون آية البقرة تتحدث عن أسلافهم ممن لم يعاصروا النبي ﷺ، ولم يشاهدوه إلا أنهم وقع منهم كفر واعتداء أفصحت عنه الآية لكنه لم يكن من عمومهم، وقد عفي عن بعضهم كما دلّت عليه آيات كثيرة في القرآن، فحالهم من

الاعتداء والمجاهرة لا يبلغ مبلغ خلفهم من المعاصرين للرسول ﷺ، فناسب حال أولئك الذين لم يشاهدوا الرسول ﷺ التعبير عنهم بلفظ (الحق) معرّفاً ب(ال) العهديّة إذ ليس المعرّف في قوّة المنكر المرادف لقولك بغير سبب .

أما آية آل عمران فجاء لفظ (حق) فيها نكرة لأنّها خاصّة بالمتمادين في الكفر والضلال والاعتداء والبهتان من بني اسرائيل الذين شاهدوا الرسول ﷺ ووجدوه، رغم علمهم بأنّه الذي أخبرهم به موسى ﷺ، وتبيّن لهم الحق في هذه المسألة، فالأدلة كلّها قائمة عليهم كحجج ساطعة فناسبها التّكثير المرادف لقول أنّهم ارتكبوه بغير شبهة أو سبب بل عمداً وعناداً، وذلك أوغل في ذمهم والتّكثير أبلغ وأقوى من التعريف⁴⁹ .

قال تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ البقرة (126) وقال تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ

ءَامِنًا﴾ إبراهيم (35) ذكر العلماء عن أسرار تحوّل النّظم القرآني من التّكثير إلى التعريف في لفظ (بلد) في الآيتين أقوالاً أهمّها قول الكرمانى أنّ تنكير البلد في سورة البقرة لأنّ الحديث عنه قبل بناء الكعبة بخلاف آية سورة ابراهيم التي وردت فيها اللفظة معرّفة لأنّ البلد موجود وعامر بأهله " لأنّ (هذا) هنا إشارة إلى المذكور في قوله: (بواد غير ذي زرع) 37 (ابراهيم) قبل بناء الكعبة، وفي ابراهيم إشارة إلى البلد بعد الكعبة، فيكون (بلداً) في هذه السّورة المفعول الثاني، و(آمناً) صفته، (وهذا البلد) في ابراهيم المفعول الأول، و(آمناً) المفعول الثاني " ⁵⁰ .

وفي تعليل هذا الاختلاف ذكر أيضاً أنّ في آية البقرة الدّعاء كان لأنّ يجعل ذلك الواد أو المكان القفر بلداً وأن يكون آمناً، فجاء (البلد) بالتّكثير لأنّه غير معلوم ولا وجود له، أمّا في آية البقرة فالبلد موجود وعامر بالنّاس لكنّه غير آمن، فدعا ربّه أن يجعله بلداً آمناً، فناسب المقام مجيء لفظة (البلد) معرّفة لأنّ البلد (الكعبة) مبنية وعامرة⁵¹ .

(2) التّقديم والتّأخير: قال تعالى: ﴿لَقَدْ وَعَدْنَا لَكُم بِهَذَا كُنُوزًا وَمَا لَكُم مِّنْ قَبْلُ إِذْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ

الْأُولَئِينَ﴾ النمل (68) وقال تعالى: ﴿لَقَدْ وَعَدْنَا كُنُوزًا وَمَا لَكُم مِّنْ قَبْلُ إِذْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأُولَئِينَ﴾ المؤمنون: (83). اللّطيفة البيانيّة في الآيتين تكمن في أنّ " ما في هذه السّورة (المؤمنون) على القياس، فإنّ الضّمير المرفوع المتّصل لا يجوز العطف عليه حتى يؤكّد بالمنفصل، فأكد (وعدنا نحن) ثمّ عطف عليه (آباؤنا) ثمّ ذكر المفعول وهو (هذا)، وقدم في النّمل المفعول موافقة لقوله (ترايا) (67) لأنّ القياس فيه أيضاً: كُنَّا نحن وآباؤنا تراباً، فقدم تراباً ليسدّ مسدّ (نحن)، فكانا لفيقين. " ⁵²

قال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ الأنعام (102) وقال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّقُوا فُكُونَ﴾ غافر (62) التّقديم في الآيتين هو من قبيل تقديم الجملة على جملة وهي في الأنعام جملة (لا إله إلا هو) على جملة (خالق كل شيء)، وفي غافر تقدّم جملة (خالق كل شيء) على جملة (لا إله إلا هو)، وفي سرّ هذا التّقديم قال الكرمانى "لأنّ فيها قبله ذكر الشّركاء والبنين والبنات، فدفع قول قائله بقوله: (لا إله إلا هو) ثمّ قال: (خالق كل شيء) وفي المؤمن قبله ذكر الخلق وهو: (لخلق السّماوات والأرض أكبر من خلق النّاس)، فخرج الكلام على إثبات خلق النّاس، لا على نفي الشّريك، فقدّم في كلّ سورة ما يقتضيه ما قبله من الآيات." 53 .

فاختيار اللفظ دقيق إذ راعى في التّقديم والتّأخير سياق الآيات السّابقة، فالآية في سورة آل عمران التّقديم فيها هو لتخصيص العبوديّة لله وحده ونفي الشّرك عنه، أمّا آية غافر فسبب الآيات قبله في ذكر الخلق فناسب تقديم جملة (خلق كل شيء) على جملة (لا إله إلا هو). وأظهر الغرناطي وجه التّقديم والتّأخير في الآيتين بأنّ تقديم (لا إله إلا هو) في الأنعام هو "أنّ آية الأنعام لما تقدّم فيها قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْإِنِّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ الأنعام (100)، وقوله تعالى: (أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة) الأنعام: (101) كان الملائم نفي ما جعلوه وادّعوه من الشّركاء والصّاحبة والولد، فقدّم ما الأمر عليه من وحدانيته سبحانه وتعالى عن الشّركاء والولد فقال: (لا إله إلا هو)، وعرف العباد بعد بأنّ كلّ ما سواه سبحانه خلقه وملكه، فقدّم الأهم في الموضوع.

أمّا آية غافر فتقدّمها قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ غافر (57)، ثمّ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ آيَاتٍ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً﴾ غافر: (61)، فلمّا تقدّم ذكر الخلق الأعظم ولم يتقدّم هنا ما تقدّم في آية الأنعام ما أتبع بالتّبييه على أنّه سبحانه خالق كلّ شيء، فكان تقديم هذا التعريف هنا أنسب وأهم، ثمّ أعقب بالتّعريف بوحدانيته تعالى، فجاء كل على ما يجب ويناسب، ولم تكن واحدة من الآيتين لتناسب ما تقدّم الأخرى، والله سبحانه أعلم " 54 .

قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ. وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ آل عمران (126) وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ

اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿ الأنفال(10) "هنا (آل عمران) بإثبات (لكم) وتأخير (به) وإثبات (إن الله)، وفي الأنفال بحذف (لكم) وتقديم (به) وإثبات (إن الله)، لأنّ البشري هنا للمخاطبين، فبين وقال: (لكم)، وفي الأنفال قد تقدّم (لكم) في قوله: (فاستجاب لكم)(9) فاكتمى بذلك وقدّم (قلوبكم) هنا، وأخر (به) ازدواجاً بين المخاطبين فقال (وما جعله الله إلاّ بشري لكم ولتطمئنّ قلوبكم به)(126)، وقدّم (به) في الأنفال ازدواجاً بين الغائبين فقال: (وما جعله الله إلاّ بشري ولتطمئنّ به قلوبكم)(10)، وحذف (إنّ الله) هنا لأنّ ما في الأنفال قصة بدر، وهي سابقة على ما في هذه السورة، فإنّها في قصة أحد، وأخبر هناك بأنّ الله عزيز حكيم، وجعله في هذه السورة صفة لأنّ الخبر قد سبق" ⁵⁵.

قال تعالى: ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى ﴾ القصص: (20).

قال تعالى: ﴿ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى ﴾ يس: (20).

الملاحظ في الآيتين أنّ التقديم والتأخير وارد في الفاعل (رجل) والجار والمجرور (من أقصى)، إذ ورد الفاعل في موضعه وعلى الأصل في آية القصص، وتقدّم الجار والمجرور عليه في سورة (يس)، وبالنظر في أسباب تقدّم الجار والمجرور على الفاعل في سورة (يس) يقول الغرناطي في ملاك التأويل أنّ الداعي لهذا التقديم هو لإحراز معنى جليل إذ أنّ هذا الرجل لم يره بعد المسافة عن الدعوة للهداية واتباع الرّسل، ولا كُفر من باشر الرّسل وشافهم فلم ينتفع بقرب الدار، ومثّل الله لهم بكفّار قريش والأنصار، إذ كفر مشركو قريش رغم قربهم وقرباتهم للرّسول ﷺ، وآمن الأنصار رغم بعدهم المكاني، وانتفاء قرباتهم من رسول الله.

فأصحاب القرية في سورة (يس) كذبوا المرسلين وحاوورهم وراجعوهم وكذبوهم في دعوتهم، أمّا هذا الرجل الذي جاء إليهم فلم يكن على دراية بما جرى بينهم، ومع ذلك صدّق الرّسل ودعا إلى أتباعهم: "فمجيؤه من أقصى المدينة مثال لمن بعد فلم يضره بعده، وذكره المراجعين للرّسل من أصحاب القرية مثال لمن قرب وطالت مباشرته وشاهد الآيات، فلم ينفعه قربه، فلما قصد في آية (يس) مثال من ذكر من الفريقين خصّت من تقديم المجرور على الفاعل ما يحرز المعنى المقصود، فهو من قبيل ما قدّم للاعتبار والتّهمم... أمّا آية القصص فلم يقصد فيها شيئاً من هذا فجاءت على ما يجب من تقديم الفاعل، وتناسب هذا كلّه، ووضّح أنّ كلاماً من الموضوعين لا يناسبه ولا يلائمه غير الوارد فيه، والله أعلم" ⁵⁶.

وذكر أبو حيان الأندلسي في البحر المحيط أن تقدم (من أقصى المدينة) في (يس) وتأخره في القصص من التفنن في البلاغة⁵⁷.

(3) الحذف والذكر: قال تعالى: ﴿وَقَدِيلُهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَهُ وَيَكُونُ لِلدِّينِ لِيُفَاقَهُ فَاذْعَبُوا فَاذْعَبُوا﴾ (البقرة: 193) قال تعالى: ﴿وَقَدِيلُهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَهُ وَيَكُونُ لِلدِّينِ كَلِمَةً لِلَّهِ فَإِنْ أَتَتْهُ وَأَفَاتَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال: 39) السر في ذكر "كله" في آية سورة الأنفال وحذفه من آية سورة البقرة "أن القتال في هذه السورة (البقرة) مع أهل مكة، وفي الأنفال مع جميع الكفار، فقيده بقوله: (كله)"⁵⁸.

قال تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ﴾ (الأعراف: 125) قال تعالى: ﴿قَالُوا لَاضِرُّ لَنَا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: 50) من جماليات زيادة (لا ضير) في الشعراء أن "هذه السورة (الأعراف) اختصرت فيها هذه القصة وأشبع في الشعراء، وذكر فيها أول أحوال موسى مع فرعون إلى آخرها، فبدأ بقوله: (ألم نربك فينا وليدا) 18 وختم بقوله: (ثم أغرقنا الآخرين) 66، فلهذا وقع فيها زوائد لم تقع في الأعراف وطه، فتأمل وتدبر تعرف إعجاز القرآن"⁵⁹. قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلًا لُوطًا﴾ (هود: 77) وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلًا لُوطًا﴾ (العنكبوت: 33) روعة البيان القرآني في ذكر "أن" في آية سورة العنكبوت وعدم ذكرها في آية سورة أن " (لما) يقتضي جوابا وإذا اتصل به (أن) دل على أن الجواب وقع في الحال من غير تراخ كما في هذه السورة (العنكبوت)، وهو قوله: (سيء بهم وضاق بهم ذرعا) (33)، ومثله في يوسف: (فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا) (96)، وفي هود اتصل به كلام بعد كلام إلى قوله: (قالوا يا لوط إنا نرسل ربك لن يصلوا إليك) (81)، فلما طال لم يحسن دخول (أن)."⁶⁰

الخاتمة: بعد هذه الوقفة المتأملّة في أسرار التعبير القرآني في الآيات المتشابهة الدالة على إعجاز القرآن الكريم وسموّ بيانه تراءى لنا أنّ النظم القرآني وُضِع فيه كلّ حرف وكلّ كلمة وكلّ جملة في موضعه الأليق به، والذي لو أدركنا هذا اللفظ على مختلف المواضع ما وجدنا له موضعاً أنسب ممّا وضعه له القرآن الكريم، ولو حاولنا استبدال هذا اللفظ بكلّ ألفاظ اللغة القريبة الدلالة منه ما وجدنا أفضل منه للتعبير عن ذلك المعنى.

لقد بدا لنا الدقّة المتناهية في استخدام الألفاظ في القرآن الكريم إذ يكفي أن تُغيّر حركة إعرابية أو حرفاً أو كلمة ليتغيّر المعنى تماماً.

الألفاظ في القرآن الكريم وضعت للتعبير عن مقاصد بعينها، ولا وجود فيها لحرف أو كلمة زائدة، فلا يخلو حرف أو كلمة فيه من قصد وفائدة، ما يدعو إلى التعامل مع آياته وجمله بحذر شديد، وفكر متقد، خشية الفهم الخاطئ أثناء القراءة والتفسير والتأويل.

الأمر الذي تجلّى لنا في غاية الأهمية هو السياق إذ تطلّب الوقوف على فروق المعاني في آيات المتشابهة اللفظية معرفة معاني الآيات السابقة للآية المدروسة وطبيعة التركيب اللغوي فيها، وهذا ما رأيناه معمولاً به عند رواد المتشابه اللفظي كالغرناطي والكرماني، والمفسرين كأبي حيّان الأندلسي والطاهر بن عاشور إذ اقتضى منهم تفسير المتشابه في آية من الآيات الرجوع لعدد من الآيات السابقة عليها لبيان سرّ المغايرة في التعبير في حركة أو حرف أو كلمة من الآية، إذ أنّ هذا الاختلاف الطفيف بين الآيتين أو الآيات تترتب عليه فروق في المعاني لها اعتباراتها في مقاصد الشارع.

والذي ننتهي إليه أنّ القرآن الكريم كان ولا يزال مصدر إلهام لكل قارئ ودارس في شتى أصناف المعارف والعلوم ولغة القرآن معين لا ينضب لمن أراد أن يغني رصيده اللغوي ويطوّر أسلوبه ويرتقي بفصاحته، ويمتلك ناصية البيان.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

- (1) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر بيروت، (د ط ت).
- (2) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1979.
- (3) الغرناطي أبو جعفر أحمد بن إبراهيم ابن الزبير الثقفي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظي من أي التنزيل، توضيح عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، (د ط ت).
- (4) أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة 1993.
- (5) أحمد محمد أمين اسماعيل، الإعجاز البلاغي لتحويلات النظم القرآني في المتشابه من الألفاظ والتراكيب.
- (6) السيد الشريف الجرجاني علي بن محمد، معجم التعريفات قاموس لمصطلحات وتعريفات علم الفقه واللغة والفلسفة والمنطق والتصوف والنحو والصرف والعروض والبلاغة، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، (د ط ت).
- (7) الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية، صيدا بيروت 2006.
- (8) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تقديم علي أبو زقبة، سلسلة الأنيس، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991.
- (9) الجاحظ عمرو بن بحر، الحيوان، تخ: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر، ط: 1، 1938م.
- (10) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس مشروع قراءة منشورات الجامعة التونسية، 1981.
- (11) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب العلمية ط: 2، 1353هـ / 1935م.

- 12) السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تصحيح لجنة من العلماء، عالم الكتب بيروت (د ط)، 1370 هـ، 1951 م.
- 13) العقاد عباس محمود، ساعات بين الكتب، منشورات المكتبة العصرية، بيروت 1979.
- 14) الزاغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تح: نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي 1392 هـ 1972 م، مادة (ع ج ز).
- 15) الباقلائي أبو بكر، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف القاهرة ط: 5، 1981.
- 16) الرماني أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تح: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ط: 2، 1387 هـ / 1968 م.
- 18) فاضل صالح السامرائي، على طريق التفسير البياني، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، (د ط)، 1423 هـ / 2002 م، ج: 1.
- 19) الكرمانلي تاج القرءاء محمود بن حمزة، أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيهه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، القاهرة، (د ط) 1977.

الهوامش:

- ⁽¹⁾ الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تقديم علي أبو زقية، سلسلة الأنيس، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص: 239.
- ⁽²⁾ انظر: ابن منظور، لسان العرب، الزبيدي، تاج العروس، الزمخشري، أساس البلاغة مادة: (ع ج ز).
- ⁽³⁾ الرأغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تح: نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، 1972م، مادة (ع ج ز).
- ⁽⁴⁾ العقاد عباس محمود، ساعات بين الكتب، منشورات المكتبة العصرية، بيروت 1979، ص: 23.
- ⁽⁵⁾ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- ⁽⁶⁾ القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب العلمية، ط: 2: 1353هـ 1935م، ج: 1، ص: 69.
- ⁽⁷⁾ المصدر نفسه، ص: 71/70.
- ⁽⁸⁾ السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تصحيح لجنة من العلماء، عالم الكتب، بيروت، (د ط) 1370هـ، 1951م، ج: 2، ص: 116.
- ⁽⁹⁾ حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس مشروع قراءة، منشورات الجامعة التونسية، 1981، ص: 38.
- ⁽¹⁰⁾ الجاحظ أبو عثمان، الحيوان، تح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط: 1: 1938م، ج: 4، ص: 90.
- ⁽¹¹⁾ الرماني أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تح: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر: ط: 2، 1387هـ / 1968م، ص: 107.
- ⁽¹²⁾ الخطابي أبو سليمان، بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص: 107.
- ⁽¹³⁾ المصدر نفسه، ص: 27.
- ⁽¹⁴⁾ الباقلافي أبو بكر، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة ط: 5، 1981، ص: 46/35.
- ⁽¹⁵⁾ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، ج: 16.
- ⁽¹⁶⁾ الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص: 66/65.
- ⁽¹⁷⁾ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت 1979 ج: 3، ص: 243.
- ⁽¹⁸⁾ ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر بيروت، (د ط ت)، المجلد الثالث عشر، ص: 554/553.
- ⁽¹⁹⁾ الكفوي أبو البقاء، الكليات، ص: 270.

- ⁽²⁰⁾ المصدر نفسه، ص: 538.
- ⁽²¹⁾ الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تخ: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت 2006 ج1، ص: 91.
- ⁽²²⁾ الكفوي، الكليات ص: 845.
- ⁽²³⁾ المصدر نفسه، ص: 885.
- ⁽²⁴⁾ السيد الشريف الجرجاني علي بن محمد، معجم التعريفات قاموس لمصطلحات وتعريفات علم الفقه واللغة والفلسفة والمنطق والتصوف والنحو والصرف والعروض والبلاغة، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة مصر، (د ط ت) ص: 167.
- ⁽²⁵⁾ الكرمانلي تاج الفراء محمود بن حمزة، أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، القاهرة، (د ط)، 1977، ص: 64/63.
- ⁽²⁶⁾ الغرناطي أبو جعفر أحمد بن إبراهيم ابن الزبير الثقفي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيهه المتشابه اللفظي من أي التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ط ت)، ص: 47.
- ⁽²⁷⁾ أسرار التكرار، الكرمانلي، ص: 76.
- ⁽²⁸⁾ المصدر السابق، ص: 101.
- ⁽²⁹⁾ الغرناطي، ملاك التأويل، ص: 122، 123.
- ⁽³⁰⁾ أسرار التكرار، الكرمانلي، ص: 76.
- ⁽³¹⁾ أحمد محمد أمين اسماعيل، الإعجاز البلاغي لتحويلات النظم القرآني في المتشابه من الألفاظ والتراكيب ص: 182.
- ⁽³²⁾ المرجع نفسه، ص: 183.
- ⁽³³⁾ المرجع نفسه، ص: 106.
- ⁽³⁴⁾ أسرار التكرار، الكرمانلي، ص: 80.
- ⁽³⁵⁾ أسرار التكرار، الكرمانلي، ص: 74.
- ⁽³⁶⁾ فاضل صالح السامرائي، على طريق التفسير البياني، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، (د ط)، 1423هـ / 2002م، ج: 1، ص: 16.
- ⁽³⁷⁾ أحمد محمد أمين اسماعيل، الإعجاز البلاغي لتحويلات النظم القرآني في المتشابه من الألفاظ والتراكيب ص: 119.
- ⁽³⁸⁾ المرجع نفسه، ص: 120.
- ⁽³⁹⁾ المرجع نفسه، ص: 264.

⁽⁴⁰⁾ فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمّار، عمان، الطبعة الرابعة 1427هـ / 2006م، ص:

294/293.

⁽⁴¹⁾ فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، ص: 313.

⁽⁴²⁾ الكرمانى، أسرار التكرار ص: 73.

⁽⁴³⁾ فاضل صالح السامرائي، على طريق التفسير البياني، ج: 1، ص: 20.

⁽⁴⁴⁾ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

⁽⁴⁵⁾ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

⁽⁴⁶⁾ الكرمانى، أسرار التكرار في القرآن، ص: 72/73.

⁽⁴⁷⁾ المصدر نفسه: 73.

⁽⁴⁸⁾ أسرار التكرار، الكرمانى، ص: 74/75.

⁽⁴⁹⁾ الغرناطي، ملاك التأويل، ص: 41/42.

⁽⁵⁰⁾ أسرار التكرار، الكرمانى، ص: 78.

⁽⁵¹⁾ أحمد محمّد أمين اسماعيل، الإعجاز البلاغي لتحويلات النظم القرآني، ص: 224.

⁽⁵²⁾ أسرار التكرار، الكرمانى، ص: 184/185.

⁽⁵³⁾ المرجع نفسه، ص: 112/113.

⁽⁵⁴⁾ الغرناطي، ملاك التأويل، ص: 167/168.

⁽⁵⁵⁾ أسرار التكرار، الكرمانى، ص: 92/93.

⁽⁵⁶⁾ الغرناطي أبو جعفر أحمد بن ابراهيم ابن الزبير الثقفي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في

توجيه المتشابه اللفظي من أي التنزيل، ج: 1-2 ص: 383/384.

⁽⁵⁷⁾ تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي محمّد بن يوسف دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد

الموجود الشيخ علي محمّد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413، 1993، ج: 7

ص: 314.

⁽⁵⁸⁾ أسرار التكرار، الكرمانى، ص: 84.

⁽⁵⁹⁾ أسرار التكرار، الكرمانى، ص: 129.

⁽⁶⁰⁾ أسرار التكرار، الكرمانى، ص: 199.

مسرحية "أبناء القصبه" لعبد الحليم رايس
دراسة سيميائية لشخصية المثقف حسب نموذج فيليب هامون



"Les enfants de la Casbah" de Abdel Halim Raies
Etude Sémiologique du personnage de l'Intellectuel
Selon le modèle de Philippe Hamon

أ. سمية بن عبدربو¹
أ.د. زاوي فتيحة

تاريخ الاستلام: 2019-11-14 / تاريخ القبول: 2020-06-01

ملخص: يتناول هذا المقال دراسة شخصية المثقف التي تضمنتها مسرحية "أبناء القصبه" لمؤلفها عبد الحليم رايس، حيث يُعتبر هذا النص من أهم الأعمال الثورية التي أنتجتها الفرقة الفنية لجبهة التحرير الوطني، وتعتمد هذه الدراسة السيميائية على نموذج فيليب هامون الذي يصنف الشخصيات إلى ثلاث فئات: الشخصيات ذات المرجعية، الشخصيات الإشارية، والشخصيات الاستذكارية، وتهدف هذه المقاربة إلى تصنيف الشخصيات وفق هذا النموذج وتحديد منظومة علاقاتها وتأثيرها على تطوّر الصراع الدرامي.

كلمات مفتاحية: مسرح؛ عبد الحليم رايس؛ مسرحية "أبناء القصبه"؛ السيمياء الشخصية، المثقف، فيليب هامون.

¹ ج. وهران 1 أحمد بن بلة. كلية الآداب واللغات والفنون. soumiayara2015@gmail.com

Résumé: Cette étude s'intéresse à l'analyse du personnage de l'intellectuel représenté dans la pièce théâtrale Les Enfants de la Casbah de Abdel Halim Raies, elle se base sur la théorie sémiologique de Philippe Hamon qu'il a expliquée dans son livre Pour un statut sémiologique du personnage, où il classe les personnages en trois catégories : personnages référentiels (qui renvoient à une réalité extérieure), personnages embrayeurs (marques de la présence en texte de l'auteur, du lecteur, de leurs délégués..) personnages- anaphoriques (tissent dans l'énoncé un réseau d'appels et de rappels..).

Mots clés: Théâtre, Abdel Halim Raies, pièce théâtrale Les enfants de la casbah, La Sémiologie, Le Personnage Intellectuel, Philippe Hamon.

مقدمة: تُعتبر الشخصية الدرامية إحدى المكونات الأساسية للدراما وذلك كون هذه الأخيرة تقوم على الفعل، ولا فعل بدون فاعل (شخصية)، مما جعل هذا العنصر ينال اهتماما واسعا في مجال الدراسات النقدية القديمة والحديثة على السواء.

ولقاربة هذا المفهوم نستعين بالقواميس المسرحية، حيث يعرفها إبراهيم حمادة بقوله: "الواحد من الناس الذين يؤدون الأحداث الدرامية في المسرحية المكتوبة، أو على المسرح في صورة الممثلين. وكما قد تكون هناك شخصية معنوية تتحرك مع الأحداث ولا تظهر فوق خشبة التمثيل، فقد يكون هناك أيضا رمز مجسد يؤدي دورا في القصة، كمنزل، أو بستان أو بلدة، أو نحو ذلك. فالشخصية إذن هي مصدر الحكمة، التي يمكن أن تتطور من خلال الأفعال والأقوال التي تصدرها الشخصية"¹ (إبراهيم حمادة، 1985) وما يميز هذا التعريف عن غيره هو شموليته كونه يتضمن الشخصية المعنوية التي لا تجسد ركحيا (على الخشبة)، واهتمامه بالرمز المجسد الذي له دور في بناء الحكمة وتطور الصراع الذي ينتج من أفعال الشخصيات، وهذا يوافق تماما منهج فيليب هامون الذي يرى أنه ليس بالضرورة أن تكون الشخصيات مؤنسة ومجسدة، وعلى حد تعبيره فإن مقولة الشخصية: "ليست مرتبطة بنسق سيميائي خالص فالحركات الميمية والمسرح والفيلم والطقوس والحياة اليومية أو الرسمية المؤسستة، الرسوم المتحركة، تضع على الخشبة شخصيات"² (فيليب هامون، 1990).

اعتمد هامون في تصنيفه للشخصيات على التميز الثلاثي للعلامات³ (فيليب هامون 1990): العلامة التي تُحيل على معطى في العالم الخارجي، العلامة التي تُحيل على بؤرة ملفوظية، العلامة التي تُحيل على علامة منفصلة عن نفس الملفوظ ليحدد أصناف الشخصيات كالآتي⁴ (فيليب هامون، 1990):

فئة الشخصيات المرجعية: وتشمل الشخصيات التاريخية، الأسطورية، المجازية الاجتماعية. تحيل هذه الشخصيات على معنى ممتلئ ثابت حدّدته ثقافة ما، وتعتمد قراءتها على مدى استيعاب القارئ (المتلقي) لهذه الثقافة.

فئة الشخصيات الإشارية: شخصيات تدلّ على حضور المؤلف أو القارئ أو من ينوب عنهما.

فئة الشخصيات الاستدكارية: تتحدد هويتها من خلال مرجعية النسق الخاص بالعمل، وظيفتها تنظيمية وترابطية بالأساس. إنها علامات تنشط ذاكرة القارئ (المتلقي).

وتجدر الإشارة إلى أنه قد تنتمي شخصية واحدة إلى هذه الفئات الثلاث في وقت واحد أو بشكل متتابعي.

وقبل الغوص في هذه الدراسة لا مناص من مقارنة الشخصية من المنظور الدرامي لاستكشاف أبعادها المختلفة وخصائصها المميزة.

1. بناء الشخصية وأبعادها في الدراما: إذا كان الصراع هو جوهر الدراما فإن الشخصية هي عموده لأنها تصنعه وتدفع به قدما، ومن المعروف أن مقولة الشخصية قد تناولتها علوم شتى بداية من الفلسفة وعلم النفس والعلوم الحديثة مثل الأنثروبولوجيا وغيرها، فالشخصية ذات طبيعة حيوية كونها مرتبطة ببيئة صاحبها ومجتمعها مما يفسر بناءها المركب.

1.1 مفهوم البناء: حسب الصباغ فإن البناء هو: "الكل المؤلف من الظواهر المتضامنة حيث تكون كل ظاهرة منها تابعة للظواهر الأخرى ومتعلقة بها، والبنية هي ما يكشف عنها التحليل الداخلي لكل ما، والعناصر والعلاقات القائمة بينهما ووضعها والنظام الذي يتخذها، ويكشف التحليل عن العلاقات الرئيسية والعلاقات الثانوية، وبالتالي يمكن المقارنة بين الأشياء المتعددة في الموضوع"⁵ (الصباغ رمضان، 1998).

إن الاهتمام ببناء محكم للشخصية المسرحية يتطلب الإلمام بالوحدات الأساسية التي تدخل في تركيبها وقد فكك الباحثون في هذا المجال كيان الشخصية المسرحية إلى ثلاثة أبعاد.

2.1 أبعاد الشخصية الدرامية: الاختلاف سمة البشر فكل إنسان متفرد في ذاته له معالمة الخاصة الجسدية والاجتماعية والنفسية وهي تمثل الأبعاد الثلاثة للشخصية المسرحية، ويمكن تفصيلها كالآتي⁶ (لايوس اجري، د س):

أ- البعد الجسمي (المادي): يلون نظرتنا للحياة، يؤثر على تطورها الذهني ويصلح أساسا لمركبات النقص والاستعلاء فينا ويشمل: الجنس (أنثى أو ذكر) الهيئة والوضع السن، المظهر، الطول والوزن، العيوب: التشوهات، أنواع الشذوذ الوحامات الأمراض، لون الشعر والعينين والجلد، الوراثة وغيرها...

ب- **البعد الاجتماعي (السوسيولوجي):** ويضمّ الطبقة التي تنتمي إليها الشخصية: العاملة، الحاكمة، الوسطى، الفقراء، العامة - العمل: نوعه، ساعات العمل، الدّخل ظروف العمل، داخل الاتحاد أو خارجه (النقابة).. لياقة الشخصية للعمل - التّعلم: مقداره أنواع المدارس، الدّرجات ... إلخ. - الحياة المنزليّة: معيشة الوالدين، القدرة على كسب الرّزق، هل والداه منفصلان... إلخ. - الدّين - الجنس والجنسيّة - المكانة في المجتمع - مشاركاته السياسيّة - هواياته.

ج- **البعد النفسي (السيكولوجي):** وهو محصّلة البعدين السّابقين ويشمل: الحياة الجنسيّة، المعايير الأخلاقيّة - أهدافه الشخصية، أطماعه - مساعيه الفاشلة: أهم ما أخفق فيه - مزاجه وطبعه: حاد الطّبع، سلس القيادة، متشائم، متفائل - ميوله في الحياة: مستسلم، مكافح، خوار - عقده النفسيّة: الأفكار المتسلّطة عليه وأوهامه - قدراته في اللغات، مواهبه، سجاياه: تفكيره، حكمه على الأشياء، ذوقه، إترانه وسيطرته على نفسه. يهتمّ كتاب المسرح بالبناء الدرامي للشخصيّة حيث يسعون لرسم شخصيّات واضحة إذ كلّما تحدّدت معالمها كانت أفعالها ودوافعها أقرب للتصديق، حيث "تكون الدّوافع غير كافية عندما تبدو تصرفات النّاس في المسرحيّة غريبة عن شخصيّاتهم"⁷ (الشكلاونيون الرّوس، 1994).

3.1 نمو الشخصية المسرحيّة: الحركة خاصيّة فيزيائيّة في الكون، وهي تُنتج التّغير من وضعيّة لأخرى؛ هذا فيزيائيا والأمر نفسه بالنّسبة للبشر غير أنّ المسألة تتخذ أبعادا أكثر عمقا وتشابكا، حيث أنّ العلاقات الإنسانيّة نفسها مركّبة ومعقدة وهذا ما يجب أن ينعكس على حياة الشخصية في العمل المسرحي، لأنّ حركة الشخصيّات وعلاقاتها المتبادلة تجعلها في علاقة تأثير وتأثر متواليّة تدفع بسلسلة أحداث المسرحيّة وتعذي الصّراع - الذي عادة ما نستشف معالمة في المقدّمة المنطقيّة - إذ يتطوّر إلى أن يصل لذروته ويدفع بالمسرحيّة إلى النّهاية، يقول لايوس اجري: "إذا كانت شخصيّة ما، في قصّة أو أقصوصة أو تمثيليّة تحتل في نّهاية هذه الأعمال نفس المكان الذي كانت تحتله في أولها، كانت القصّة أو الأقصوصة أو التمثيليّة شيئا رديئا ولا بد"⁸ (لايوس اجري، د س)، كما يؤكّد على طبيعة التّغير: "إنّ أيّة شخصيّة في أيّة صورة أدبيّة لا ينتابها تغيّر أساسي في ذاتها هي شخصيّة رسمت رسمًا رديئا"⁹ (لايوس اجري، د س).

1. مفهوم المثقف: تماما مثل الثقافة عرف مصطلح 'المثقف' جدلاً واسعاً فرغم كثرة الأدبيات في هذا الموضوع إلا أن الدارس للمسألة يجد صعوبة في وضع مفهوم محدد للمثقف وهذا لعدة أسباب أهمها: اختلاف أصل اشتقاق لفظ المثقف في اللسانين العربي والغربي، وكذا المرجعية الإيديولوجية التي تحدد تصور هذا المفكر أو ذاك للمثقف ولوظيفته ضمن المجتمع مما أنتج تصورات كثيرة ومتباينة، ولمقاربة مفهوم المثقف لا مناص من الرجوع إلى ظروف ظهور كلمة 'Intellectuel' (المثقف).

1.1 ظهور كلمة 'intellectuel' 'المثقف': ظهرت كلمة 'intellectuel' (المثقف) لأول مرة في اللغة الفرنسية مع 'قضية دريفوس'¹⁰؛ ففي سنة 1894 حُكم في باريس على ضابط فرنسي من أصل يهودي يدعى ألفريد دريفوس بالنفي إلى غويانا بتهمة التجسس لصالح ألمانيا، إلا أن عائلته وبعض من أصدقائه تمكنوا من إثبات زيف الوثائق التي أدانته فاستنجدوا بالرأي العام الفرنسي لمساندتهم في المطالبة بإعادة محاكمته، وقد تجندت لهذه المهمة شخصيات معروفة من ميدان الفكر والأدب من أمثال: مرسيل بروس، أناتول فرنس، سينيوبوس.. وكان على رأسهم الكاتب المعروف إميل زولا الذي حرر بياناً حمل توقيعهم ونشرته جريدة لورور (L'Aurore) الفرنسية بتاريخ 14 يناير 1898 بعنوان 'بيان المثقفين' (Manifeste des intellectuels)، لقد ساند هذه القضية قسم من الرأي العام الفرنسي ضم شخصيات يسارية واشتراكية شكلت التجمع الجمهوري الذي ينادي بالدفاع عن حقوق الإنسان ومناهضة اللاسامية، وبعد صراعهم المرير مع 'الوطنيين' خصوم الجمهورية، أعيدت محاكمة دريفوس وخفض الحكم إلى عشر سنوات سجنًا، وبعد رفع القضية إلى محكمة النقض، ألغي الحكم السابق وتمت تبرئة الضابط المذكور وأعيد له اعتباره¹¹ (محمد عبد الجباري، 2008).

تمثل في فرنسا هذه الواقعة المرجعية التاريخية، السياسية والفكرية لمقولة 'المثقفين' les intellectuels، حيث استعمل أول مرة كاسم، أما في اللغة العربية فيقابل لفظ intellectuels لفظ 'فكليون' فاستعمل كوصف وكنعت، ثم ارتقى إلى مستوى الاسم ليصبح علما على جماعة من الناس، هم أولئك المفكرون والأدباء والمؤرخون... إلخ الذين تجندوا وقادوا حركة احتجاجية لإنصاف الضابط المتهم زورا. ولقد قوبل اسم intellectuels في البداية بالسخرية والتهمك من طرف خصومهم¹² (محمد عبد الجباري، 2008)، ومن حينها تم تداولها لتدل على المشتغلين بفكرهم - لا بأيديهم- في فرع من

فروع المعرفة، والذين يحملون آراء خاصة حول الإنسان والمجتمع، ويقفون موقف الاحتجاج والتّنديد إزاء ما يتعرّض له الأفراد والجماعات من ظلم وتعسف من طرف السّلاطات، أيّاً كانت سياسيّة أو دينيّة.

إذن يعود الأصل في ميلاد مصطلح 'المثقفين' باللغة الفرنسيّة "Intellectuel" في الخطاب الأوروبي إلى قضيّة دريفوس، وبالرجوع إلى القاموس: 'Intellectuel' من Intellect اسم مذكر ملكة التّفكير ذكاء. Intellectuel. Entendement للمؤنث elle صفة، يُلحق بالذكاء، للنشاط الفكري. اسم وصفة لمن له ميول للنشاط الفكري من يختصّ بهذا المجال¹³.

أما بخصوص كلمة 'مثقّف' فبالعودة إلى المعنى اللغوي لكلمة 'الثّقافة'، وبعد البحث في الجذر 'ثقف'؛ 'ثَقَّفَ يثَقِّفُ، تثقيفاً، فهو مثقّف، والمفعول مثقّف'¹⁴ (أحمد مختار عمر وآخرون، 2008)، إذن مثقّف اسم مفعول، وتعني الذي اكتسب التّهذيب والتّقويم والحدّاقة والمهارة.

ويعتبر استعمال هذا المصطلح (المثقّف) في الخطاب العربي حديث العهد، ومع أنّه لم يعرف له تاريخ ظهور محدّد إلا أنّ انتشار استعماله كان خلال فترة ستينيات القرن، مع التّعرف على فكر غراميتشي وانتشار أعمال جان بول سارتر، ويُعتبر 'سلامة موسى' أول من استعمل كلمة ثقافة حيث أفشاها في الأدب العربي من خلال ترجمته لكلمة culture مع تأكيده على أنّه لم يسكها بنفسه وإنما اتحلها من ابن خلدون الذي استعملها في معنى شبيهه بلفظة culture الشائعة في الآداب الأوروبيّة إذن لغويّاً يعود لفظ المثقّف إلى جذر ثقّف ومنه إلى الثّقافة بينما في مفهومه الأصلي (الفرنسي) إلى كلمة الفكر¹⁵ (أحمد مفلح مفلح، 2013).

2.2. بعض تصنيفات 'المثقف': هناك عدد لا يكاد ينحصر من التّصنيفات

الخاصّة بالمثقّف بسبب تعدّد المعايير المعتمدة لذلك من جهة وكذا فلسفة وفكر من وضع كل تصنيف من جهة أخرى، حيث تنوّعت المعايير بين: علاقة المثقّف بالسّلطة، دوره في المجتمع، أولوياته الاجتماعيّة والسّياسيّة، موقفهم الفكري الذين يؤمنون به... ولعلّ أشهرها على الإطلاق تصنيف غراميتشي بصفته أحد أقدم التّصنيفات وأعمها؛

يعتبر غراميتشي Antonio Gramsci (1937.1891) من الأوائل المنظرين حول المثقّف حيث ينطلق مفهوم ووظيفة المثقّف عنده من فلسفته التي تؤكّد بأن: 'كل إنسان مثقّف

ولكن ليس لكل إنسان وظيفة المثقف في المجتمع¹⁶ وبهذا يختلف غرامشي تماما مع تعريف بندا الذي يحصر مفهوم المثقف في طبقة النبلاء والكهنة الذين يرى أنهم يمثلون ضمير البشرية، غرامشي ينزل بمفهوم المثقف إلى اليومي والبسيط، (كل إنسان يمكن أن يكون مثقفاً)، ولكنه يفرق بين المثقف العادي والمثقف صاحب المشروع الاجتماعي الذي يحمل رسالة، ويريد أن يحدث تغييراً.

وهنا يميّز غرامشي في دراسته للمثقفين بين صنفين: المثقف التقليدي والمثقف العضوي، أما المثقف التقليدي فيشمل: 'الفئات المثقفة التي وجدت وتتوارث العمل نفسه من جيل إلى جيل في استمرارية تاريخية لم تقطعها التغييرات الأكثر جذرية في الأشكال الاجتماعية والسياسية... وأفضل مثال على تلك الفئات الإكليركين.¹⁷

وعن نشأة الصنف الثاني يقول: 'كل مجموعة اجتماعية ناتجة عن وظيفة رئيسية في مجال الإنتاج الاقتصادي، تخلق بالموازاة معها، وعضوياً، طبقة أو عدة طبقات من المثقفين الذين يمنحونها تجانسها والوعي الخاص بوظيفتها الفعلية، ليس في المجال الاقتصادي فحسب وإنما في المجال السياسي والاجتماعي على السواء.¹⁸ هنا يستحدث غرامشي مفهوماً جديداً وهو المثقف العضوي الذي ينشأ داخل وظيفة اقتصادية ما، ولكنه يتجاوز حدود العلاقة الطبيعية بين الفرد والثقافة (وهذا موقف المثقف التقليدي)، بمعنى أن المثقف العضوي يسعى إلى تجاوز مستوى التمثيل الثقافي إلى مستوى الفعل والمشاركة في الإنتاج الثقافي والإبداع والتجديد والتأثير.

أما حسين العودات في كتابه المثقف العربي والحاكم¹⁹ (حسين العودات، 2012) فقد عدد تصنيفات للمثقف قامت أساساً على أداء هذا الأخير وأولوياته الاجتماعية والسياسية وذلك كالآتي:

المثقف الثوري: يصفه علي حنون العقابي في دراسته عن 'إشكالية علاقة المثقف والسلطة' بأنه الذي يتخذ موقفاً على الضد من أشكال التعسف والاضطهاد مدافعاً عن قضايا الجماهير بالحماسة نفسها التي يدافع بها عن روح التحول، بينما يرى هاشمي غزلان في كتابه 'المثقف والسلطة السياسية' بأنه يقع خارج الواقع باغترابه الدائم الذي يستشرف من ورائه الحرية واللامنتهى، تتابع أعماله وينظر فيها من قبل السلطة السياسية من باب المحاكمة، ويكتسب صفة النضال والصدق.

المثقف التبريري: بالنسبة إلى ناصر حامد أبو زيد هو الذي يتصالح مع الواقع من خلال تصالحه مع السلطة السياسية، ورغم ذلك فهو يعيش حالة اغتراب مع الحقيقة الموضوعية لأنه يحس بالنبذ من طرف المجتمع لكونه لا يمثل إلا لسان السلطة والنطاق لخطابها والمبارك له. بينما يضيف هاشمي غزلان بأن المثقف التبريري يتموقع خارج الواقع وخارج الحلم لأنه سجين النمطية والثبات والتأطير الذي يخضع له.

المثقف المتواطء: حسب العقابي هو المتطوع برغبته لنشر الأفكار التقليدية ضمن وعي زائف ومغلوط، يشحذ كل طاقته لتمجيد السلطة ويعمل على إيهام الجماهير واستغلال عواطفهم، يعتبر بوقاً للنظام القائم غير أنه قد يغير قناعه بقناع آخر حسب الظروف.

ومن بين التصنيفات التي يوردها العودات للمثقف حسب علاقته بالسلطة يعدد باختصار: 'المثقف الموالي للسلطة ولاءً مطلقاً، المثقف الاعتدالي، المثقف الرافض المثقف الهروبي، المثقف الانتهازي، المثقف المرتزق'.²⁰ (حسين العودات 2012) وهذه التسميات واضحة الدلالة.

أما هويدا صالح²¹ (هويدا صالح، 2013) فتصنف نماذج أخرى للمثقف في كتابها شخصية المثقف في الرواية الجديدة، فبالإضافة إلى المثقف المسائر (على يمين السلطة) والمثقف التبريري اللذان ذكرا من قبل تضيف:

المثقف المترم أو (على يسار السلطة): بالعودة إلى مفهوم سارتر وغرامشي، فهو من يمتلك الوعي المعرفي العلمي والروح الانتقادية في نفس الوقت. فهو يشتغل على معرفته الحرة وغير الخاضعة لأي موقف إيديولوجي - على الأقل في تجلياتها الأولى - فهو يحكم وعيه النقدي الحر في تشخيص الحال التي يتعامل معها، حتى يتمكن من مواجهة الصعاب التي تعاني منها قضايا التطوير والتطوير التي يهتم بها.

المثقف المتمرد (الفوضوي، العدمي، الساخر): هو المثقف الذي لا يهتم بقضايا مجتمعه، ونقده نابع من السخرية لا غير، يشعر بالعدمية وغير مهتم لا بقضايا الشخصية ولا المجتمعية.

المثقف الناقد: هو الذي يحاول أن يفكك المقولات والثوابت ويُعيد تشكيلها وفق رؤية واعية، فهو يعتمد على عقله النقدي الذي يمارسه إزاء السلطة والمجتمع، وهو التصور الذي نادى به المفكر إدوارد سعيد.

المثقف الداعية: هو صاحب المشروع أو الإيديولوجيا، الذي يبشر بفكرة معينة ويكون قائدا لجماعته، مثل قيادي الحركات الدينية في مصر في الثلاثينات.

بعد هذا العرض المختصر لمفهوم المثقف ستعتمد هذه الدراسة على التعريف الإجرائي التالي:

«ليكون الشخص مثقفاً يعتبر التعليم شرطاً ضرورياً ولكنّه غير كافٍ، وعليه مفهوم المثقف يتجاوز مفهوم المتعلم، ليشمل أسلوب الحياة برمته، فالمثقف هو الذي يُشكّل منظومة من القيم الجمالية والأخلاقية والذوقية التي يحيا بها مع نفسه ويعمل على ترسيخها في مجتمعه، من خلال مجمل نشاطه وهذه هي وظيفته».

1. مسرحية 'أبناء القصة' السياق والبناء: قبل دراسة نص 'أبناء القصة' وتصنيف شخصياته من المهم وضعه في إطاره الزمني الذي يحيلنا حتماً على ظروف وتاريخ كتابة النص وهو سنة 1958²² (عبد الحليم رايس، 2000)، يمكننا رسم ملامح تلك الفترة الحرجة من تاريخ الثورة التحريرية، التي تميّزت بشبكة معقدة من الصراعات بين الجزائريين والاستعمار الفرنسي الذي مثله ديغول بسياسة المناورات مع كل الأطراف وقد يكون أفضل مثال على ذلك خطابه الشهير الذي ألقاه بتاريخ 4 جوان 1958 والذي قال فيه جملته الشهيرة المبهمة 'لقد فهمتكم'²³، حيث أثارت لغطاً كبيراً إذ أنّ كل فئة أوّلتها حسب قناعاتها، ومن جهة أخرى فقد أجمت الصراعات الداخلية - الجو العام - بين مختلف التيارات الفرنسية، بين القابل للتفاوض والرافض تماماً لإيمانه الراسخ بالجزائر الفرنسية، كما تميّزت تلك الفترة بتبلور العمل السياسي المنظم لجبهة التحرير الوطني إثر عقدها لمؤتمر الصومام بتاريخ 20 أوت 1956 والذي أعطى نفساً جديداً للكفاح المسلح والسياسي على السواء، كما طغى على السنة الموالية سياسة القمع الوحشي الذي مارسته السلطات الفرنسية ضدّ سكان مدينة الجزائر وخصوصاً القصة وذلك كرد فعل على تصعيد العمليات الفدائية التي نفذتها الجبهة حينها، حيث فوّض حاكم مدينة الجزائر 'روبرت لاكوست' (Robert Lacoste) السلطة المدنية للجنرال السّفاح ماسو (Massu) وهو قائد الفيلق العاشر لقوّات رجال المظلات وهو فيلق من القوّات الخاصّة التي عُرفت بعملياتها الوحشية وذلك لاستئصال تنظيم جبهة التحرير الوطني من الجزائر العاصمة وخصوصاً القصة، وقد رسم نصّ "أبناء القصة" هذا الجوّ المكهرب بلهب الثورة وقوى القمع الاستعمارية.

لقد صوّر عبد الحليم رايس في هذا النّص كل هذه الجوانب من خلال سلسلة الأحداث الدراميّة المتواليّة التي صنعها أفراد أسرة حمدان وحتى الشّخصيّات التي تمّ ذكر إسهاماتها وتضحياتها على لسان هؤلاء سواء من معارفهم وجيرانهم أم غيرهم وهذا يؤكّد الإسهام بل المشاركة الطّاعنيّة لكل فئات الشّعب من رجال ونساء على السّواء لنصرة الثّورة التّحريريّة بشتى الوسائل الممكنة، بداية من الدّعم المالي للثورة بدفع الاشتراك، إلى العمل الضدائي الذي يمثّله كل من الأخوين عمر وحמיד، والشّابة ميمي والفتاة التي تحضّر لاستلام العلبة (القنبلة) من عند عمر، إذن تمثّل أسرة الشّيخ حمدان نموذجا للأسر الجزائريّة التي تُدعّم الثّورة التّحريريّة بدم أبنائها، فهم مثال عن كل أبناء الجزائر تماما مثلما تمثّل القصة كل مدن الجزائر الثائرة.

يعتبر هذا العمل أوّل إنتاج للفرقة الفنيّة لجهة التّحرير الوطني التي تأسّست في مارس 1958 بتونس وذلك استجابة لنداء قيادة جبهة التّحرير الوطني التي أرادت توسيع نطاق النّضال وفتحه على مجالات جديدة كالرياضة والفنون وغيرها وفي هذا السّياق جاءت الفرقة الفنيّة لجهة التّحرير الوطني لتكون الصّوت الفنّي للجزائر الثائرة، حيث انضمّ إليها أوّل الأمر خمسة وثلاثون فنّانا من مختلف ربوع الوطن وحتى من خارجه، وكانت تضمّ فرقتين واحدة للمسرح وأخرى للغناء، وكان أوّل عرض مسرحي لها بعنوان: "نحو النّور" قدّمته بالمسرح البلدي بتونس، وفي صيف نفس السّنة قامت الفرقة بجولة فنيّة عبر عدّة مدن تونسيّة وليبيّة، وفي ديسمبر تنقّلت إلى يوغسلافيا حيث قدّمت عروضًا في عدّة مناطق مثل البوسنة، صربيا، مقدونيا وغيرها، ومع مطلع العام الموالي عادت الفرقة إلى تونس وأنتجت مسرحيّة "أبناء القصة" لمؤلّفها عبد الحليم رايس (1924-1979)، وكان أوّل عرض لهذه المسرحيّة في المسرح البلدي بتونس يوم 10 ماي 1959 تلتته جولة فنيّة عبر كامل التّراب التّونسي خلال نفس الشّهر²⁴ (ابراهيم نوال ومحمّد بوكراس، 2008). وقد وصف مصطفى كاتب (مخرج العرض ورئيس الفرقة الفنيّة لجهة التّحرير الوطني) هذا العمل بقوله إنّها مسرحيّة واقعيّة وبسيطة، عاش الممثلون أدوارها على أرض الواقع²⁵ (ابراهيم نوال ومحمّد بوكراس، 2008).

إنّ مسرحيّة "أبناء القصة" تحكي صفحة من تاريخ الثّورة والعائلة الجزائريّة في حي القصة، وتصور معاناتهم على أيدي المظلمين بقيادة الجنرال جاك ماسو والجنرال السّفاح مارسيل بيجار، وجون بيير وفوسي فرانسوا وميير، الذين مارسوا التّعذيب والاستنطاق

خيال المواطنين الجزائريين ابتداء من جانفي 1957، في كل من بني مسوس وبن عكنون وفيللا سيرينيو وكذا فيلا زهور وغيرها من المراكز²⁶ (ابراهيم نوال ومحمد بوكراس 2008).

كما تجدر الإشارة إلى أن هذه المسرحية قد عُرِضت عدّة مرّات بعد استقلال الجزائر نظرا لأهميتها ولكونها تصوّر جانبا مهماً من الثورة التحريرية ومدى إسهام الأسرة الجزائرية فيها، فهي تُعتبر المسرحية الأولى التي قدّمتها الفرقة الفنية لجهة التحرير الوطني في تونس لذا تعدّ أول نص مسرحي كُتب بحرية تامة بعيدا عن المراقبة الفرنسية، كما كانت أول عرض قدّمه المسرح الوطني الجزائري عادة الاستقلال²⁷. (مخلوف بوكروح، 2002).

إنّ التّضحية في سبيل التّحرّ من الاستعمار هي الفكرة العامّة التي يبرزها النّص حيث يدور الموضوع العام للمسرحية حول احتضان الأسرة الجزائرية للثورة التحريرية في المدن ووعي كل الأجيال بواجب النّضال واندفاعهم للتّضحية في سبيل الحرية.

تناول النّص مجموعة من الأفكار الأساسيّة وهي مشاركة ودعم سكان المدن للثورة التحريرية كل على طريقته، وكذا التأكيد على وعي الجزائريين وإيمانهم بحتمية الكفاح المسلّح لتحرير الوطن وقيّنينهم بتحقيق الاستقلال الوطني، كما أشاد بإسهام المرأة الجزائرية في الثورة التحريرية.

1.3 عتبة العنوان 'أبناء القصة': لقد حصر المؤلف فضاء الأحداث الدرامية في حي

القصة وهو حي عتيق ومميز بالعاصمة، وهو نموذج لقصبات الجزائر الأخرى مثل قصة قسنطينة ودلس وتلمسان، حيث عُرِفَت القصة في تلك الفترة كفضاء لمعركة الجزائر (7جانفي 1957 - 9أكتوبر 1957)، إذ كانت بيوتها محضنا لترتيب العمليات الفدائية وأرضها مسرحاً دائماً لاستشهاد الفدائيين من أبنائها كما كانت شاهداً على بشاعة جرائم رجال المظلات.

2.3 ملخّص نصّ 'أبناء القصة': تتألّف مسرحية أبناء القصة من ثلاثة فصول

وأربع لوحات، وتجري أحداثها في مكان وحيد هو دار عربية (دويرة) في حي القصة العتيق بالجزائر، وقد توزّعت أحداثها كالآتي: الفصل الأوّل يتشكّل من لوحتين؛ الأولى تدور أحداثها في ذات مساء صيفي وتضم 29 مشهداً، أما اللوحة الثّانية فجر اليوم الموالي وتضم 18 مشهداً، وبعد أيام تتوالى أحداث الفصل الثّاني عبر 36 مشهداً، أما الفصل الثّالث يجري بعد مرور بضعة أيام ويضم 35 مشهداً.

أمّا أبطالها فهم أفراد أسرة بسيطة تتكون من الأب (الحاج حمدان) وزوجته وأبناهما الثلاثة: الأكبر توفيق وزوجته مريم، الأوسط عمر وأصغرهم يدعى حميد.

يعتبر الفصل الأوّل عرضاً تمهيدياً للتعرف على الشّخصيات الدراميّة في حيزها الرّماني والمكاني، وفيه نكتشف الجوّ العام الذي يخيم على تلك الفترة التّاريخيّة الحرجة (نهاية 1956-بداية 1957): المناقشات حول عبئيّة الكفاح السّياسي، التّفاف الشّعب بتلقائيّة حول الثّورة، وحماسه الدّافق للكفاح المسلّح، العمليّات الفدائيّة في المدينة، قتل الخونة من طرف جبهة التّحرير الوطني، حملات التّفتيش... ممّا يرسم التّوتر الذي يُخيّم على العلاقات الأسريّة بسبب المواقف المتباينة شكلياً حول الثّورة.

يطغى هاجس الثّورة على الفصل الأوّل فهي الموضوع الأساسي للحوارات بل للنقاش أخبار قتل الجبهة للخونة يزيد من خوف الأمّ على ولدها توفيق الذي يشتغل كضابط في الشّرطة الفرنسيّة، إنّه بداية التّوتر الدرامي.

يمكن اعتبار دخول الفدائيّة مريم للدار هو نقطة الهجوم، إذ تمثّل فعلياً اللحظة التي تبدأ منها الأحداث الحقيقيّة وما سبقها لم يكن إلاّ تمهيداً.

إذن بعد أن كانت الثّورة جوّاً عامّاً محيطاً بالأسرة وموضوع نقاش فقط، يكشف لنا دخول مريم لبيت السيّ حمدان عن استعداد الأسرة الإسهام الفعليّ فيها بعد أن كانت تكتفي بدفع الاشتراك المالي فحسب، كما أن تكتم الأسرة عن الفدائيّة ومساعدة توفيق (الشّراطي) لها تعدّ من النّسمات الأولى للثّورة التي تنبعث من قلب العائلة.

إنّ وضعيّة توفيق حرجة، فالوالدة تخشى عليه من القتل كونه يشتغل مع السّلطات الفرنسيّة، ومن جهة أخرى زوجته تشكّ في حقيقة تصرّفاته تجاه ميمي والدّوافع التي تحرّكه، إنّه الأزمة * الأولى.

خلال الفصل الثّاني تتسارع الأحداث بدخول حميد مجروحاً إثر عمليّة فدائيّة وهذه هي الأزمة الثّانيّة، أمّا الثّالثة فتسببها البنت الفدائيّة (الثّانيّة) التي تستلم العلبة من عند

* الأزمات هي مواقف تنطوي عادة على تضارب في المصالح والعواطف وعلى عدد من ردود الفعل المرتقبة تجاه موقف معين. ومهما كانت الأزمة صغيرة فإنها كالعرض التّمهيدي تشمل على اجتذاب الاهتمام وتعميق التّرقب وزيادة في عدد ونوع العواطف التي تشعر بها شخصيّات المسرحيّة ويشاركها الجمهور في شعورها هذا. (فريد ب. ميليت وجيرالد أيدس بنتلي. فن المسرحيّة. تر: صديقي خطاب. دار الثقافة. بيروت. لبنان. 1986، ص 419).

عمر، فيحسب الأب أن لولده علاقات غرامية فيقوم بالتحري في الموضوع طارحا الكثير من الأسئلة على عمر الذي يحاول تبرير الموقف دون إثارة الشكوك، هذا النقاش الذي يرتفع يزيد من التوتر الدرامي إذ أن حميد مجروح ومغمى عليه في الغرفة المجاورة، ويدفع المؤلف بالأزمة إلى ذروتها حينما تعود البنت بالقنبلة بعد أن تعذر عليها وضعها في المكان المحدد والوقت المتبقي لانفجارها هو عشر دقائق فقط، ويأتي الفرج على يد توفيق الذي يفكها. بعد عيادة الحكيم لحميد ينادي توفيق باسمه 'السي هشام' سهوا فيكتشف عمر حقيقة أخيه؛ إنها لحظة التعرف وعندها يُتتم الفصل الثاني.

والتعرف هو أحد عناصر الحكمة، يمثل نقطة تحوّل بالنسبة للشخصية ووضعيتها وسط الأحداث، وموضوع "التعرف" هو الأشخاص' إذ أن الأحداث المسرحية تجري في خطها المرسوم دون أن يعرف بطلها أو أبطالها حقيقة الأمر، وعندما تحين لحظة التعرف يتحوّل وضع البطل إما إلى السعادة، وإما إلى الشقاء وهنا يتعاطف المشاهد مع البطل وتظهر عاطفتي الشفقة والخوف"²⁸ (شكري عبد الوهاب، 2001).

إن شخصيات الأبناء الثلاثة تشترك في حملها لهوية ثنائية فرغم كونهم إخوة إلا أن كل واحد منهم يجهل انتماء أخيه للجبهة، نتيجة تحلي كل منهم بالسرية والكتمان وهذا التزاما بتعاليم الجبهة، ممّا يعكس مدى وفائهم لعهدهم للثورة، لذا فقد اشتملت المسرحية أكثر من لحظة تعرف.

ينطلق الفصل الثالث بإيقاع بطيء، إنه عرض وهذا ما يناسب الوضعية المأساوية التي تعيشها الأسرة، ورغم ذلك فإنّ صدى الثورة وعملياتها الكاسحة موجود من خلال الجرائد الفرنسية كما أنّ خبر استشهاد ابن أحد معارفهم الذي أعدم بالمقصلة الليلية السابقة، يزيد من حماسة ويقين مريم بجمية الاستقلال، إنها بوادر النهاية المأساوية حيث تتسارع الأحداث بعدها بداية من المشهد السادس لتصل إلى العقدة، فالواقعة الأولى في هذا الفصل هي دخول ساعي البريد الذي زاد الموقف غموضا بسؤاله إن كان في البيت أحد غير أفراد الأسرة ثم يطلبه مقابلة توفيق شخصياً لتقديم رسالة في حين يتضح أنّ الساعي جاء ليؤمن الطريق لحامل الرسالة إنه عمر الذي قدم في مهمة رسمية من جيش التحرير لإبلاغ توفيق/ سي هشام بخطة تهريبه خارج المدينة، إنه الحدث الأول، الحدث الثاني هو نجاة عمر إثر عملية تفيتيش البيت التي نفذها الجنود الفرنسيون حينها، وفي المشهد الثامن عشر تواجه مريم زوجها باسمه الثوري "سي هشام"، إنها اللحظة التي

يكتشف فيها كل أفراد الأسرة الهويّة الحقيقيّة لتوفيق، ويغادر عمر البيت بينما تزيد طلقات الرّصاص في الخارج من التّوتّر الدّرامي الذي يتصاعد أكثر نحو العقدة، حينها يأتي السّاعي لتهدئة توفيق ويحكي لهم مواجهة عمر لمجموعة من عناصر الشّركة، الحدث الموائي هو استشهاد عمر الذي لا يحدث على الخشبة وإنّما توقّف طلقات الرّصاص ينذر والدّته باستشهادها، لذا زعردت على ابنها الشّهيد قبل أن تراه ثم قدوم السّي عمار الذي شهد صدفة استشهاد عمر، حيث يحكي للشّيخ حمدان المشهد البطولي لاستشهاد عمر دون أن يدري أنّه ابنه .

في المشهد الواحد والثلاثين يهجم رجال المظلات على البيت، إنّها العقدة التي حين تصل لذروتها يكون الحل، حيث يقومون باستنطاق الجميع، وأمام تعنتهم وإنكارهم معرفة مكان توفيق يدفع الضّابط زوجة توفيق (مريم) للغرفة ليغتصبها عندها يواجه الشّيخ حمدان العساكر بجبنهم ودناءتهم فيرمي بالرّصاص بينما تقتل مريم الضّابط بسلاحه وتخرج لمواجهة العساكر حيث تمطرهم بالرّصاص فيردوها شهيدة هي الأخرى .

إنّ الحلّ المأساوي الذي اختاره عبد الحليم رايس لأبطاله واقعي للغاية، ثلاثة شهداء من عائلة واحدة في يوم واحد، ففي فترة الثّورة التّحريريّة قدّمت العائلات الجزائريّة أبناءها بالجملة فداءً للوطن وما عائلة الشّيخ حمدان إلا عيّنة عن ذلك .

3.3. الصّراع داخل أبناء القصبة : تضمّنت مسرحيّة أبناء القصبة أشكالاً مختلفة

من الصّراع، والذي ارتسمت ملامحه بوضوح بدايةً من المشاهد الأولى للمسرحيّة حيث يظهر جلياً:

أ. الصّراع بين الأجيال: جيل الكهول (ويمثله الشّيخ حمدان) وجيل الشّباب

المتحمّس للثورة ممثلاً في حميد وعمر.

ب. الصّراع الدّاخلي: يظهر بوضوح من المشاهد الأولى حيث تمثّل في تأنيب الضّمير

لتقاعس أفراد الأسرة عن الإسهام في النّضال من أجل الحرّيّة .

ج. الصّراع العمودي: طرفه العلوي هو المستعمر الغاشم الذي تمثّل كالقدر المحتوم

إنّه كالألّهة أو نصف الألّهة في المآسي الإغريقيّة، وأما الشّعب والذي يمثّله أفراد أسرة حمدان فهو بمثابة البطل التّراجيدي في الأساطير يسير إلى نهايته المأساويّة، إلا أنّ الاختلاف يكمن في أنّ أفراد أسرة حمدان لهم الوعي والقناعة للاستمرار في الكفاح لغاية استرداد الحرّيّة أو الموت في سبيل الوطن، إذ أنّ " الموت في مسرح المقاومة هو موت

اضطراري يخضع لقانون الاحتمال لا للقدر ولا للمصادفات، وهو موت معقد يرتبط بالأرض والقيمة، وهما ما نسميهما بالاستشهاد... والاستشهاد هو رؤية يقينية واضحة لا لبس فيها ولا غموض.."²⁹ (غالي شكري 1979).

وفي 'أبناء القصة' كان الصراع تصاعدياً حيث تتوالى الأحداث دافعة به تدريجياً وهو أمر متوقع نظراً لوضوح ملامح الشخصيات ومواقفها من بعضها البعض والمبنية أساساً على حكم كل واحد منهم على الموقف المعلن من الآخر حول الثورة، حيث يؤكد لايوس إجري: "الصراع الصاعد-المتدرج-هو نتيجة لمقدمة منطقية واضحة محددة ولشخصيات متناسقة تناسقا بديعا اكتملت لها أبعادها الثلاثة وقامت بينها الوحدة على أساس قويم ثابت"³⁰ (لايوس إجري، دس).

4. النَمذجة الشكليّة للشخصيات حسب فيليب هامون:

1.4. الشخصيات ذات المرجعية: كما سبقت الإشارة فإن هذه المرجعية قد تكون: تاريخية، أسطورية، مجازية، اجتماعية، وتحيل هذه الشخصيات على معنى ممتلئ وثابت حدّته ثقافة المرجع الذي ينتمي إليه المؤلف والمتلقي على حد سواء.

أولاً: الشخصيات ذات المرجعية الاجتماعية: حمدان/الأب: شيخ حكيم يسعى لشحن أولاده بالروح الوطنية لكن بتعقل، له دور كبير في لم شمل أفراد الأسرة خصوصاً الأبناء الذين تباعد بينهم - شكلياً - المواقف تجاه الثورة التحريرية، حيث يسعى دوماً لتهدئة التوتر الحاصل بينهم.

مثقف يظهر من حديثه أنه ملّم بالتاريخ العام للمقاومة الجزائرية، كما أنه متتبع للأحداث السياسية المتعلقة بالوطن من خلال متابعة الأخبار في الجرائد وعلى الراديو على أكثر من قناة. كما يظهر ذلك من خلال أول جملة في المسرحية حيث يسأل عنها، كما يظهر أنه درس اللغة العربية من قبل، حيث قال لأحد الجنود عند اقتحامهم لبيته؛ 'حمدان: إذا مانيش غالط أنا اللي امتحتنك في اللغة العربية'³¹ (عبد الحليم رايس، 2000).

اسمه يحمل دلالة واضحة فهو مشتق من الحمد ونجد في المعجم الوجيز: 'الحمد: الثناء بالجميل'³² (مجمع اللغة العربية، 1994) وأمّا حول فعل 'حمد' فقد جاء في نفس المعجم 'حمده-حمداً: أثنى عليه بخير. و-الشيء: رضي عنه وارتاح إليه'³³، إذن يمكننا القول أنّ الحمد مرادف للثناء الناتج عن الرضى، وقد جاء الاسم في صيغة المبالغة على وزن فعلان أي

كثير الحمد وهي الصفة التي تميز هذا الشيخ الرّاضي وخصوصا حول الظروف العامّة التي تمرّ بها البلاد فهو مقتنع بالحل السّياسي حيث يقول في حوارهِ مع كَنّته حول الاستعمار.

حمدان: الاستعمار يابنتي.. اللي يلزمه يتحطّم.. على كل حال قريب يجتمعوا في مجلس الأمم ونظن اللي هذا المرّة تنفصل في القضية³⁴ (عبد الحليم رايس، 2000).

تُظهر هذه الجملة تفاعله واستبشاره بجلّ أممي حول الوضع في الجزائر، وهو بموقفه هذا يمثّل أبناء جيله الذين آمنوا بالحل السّياسي كمنخرج اضطراري من الأزمة في ظلّ هيمنة القوى الاستعماريّة العظمى وهذا ما يؤاخذهُ عليه ابنه حميد عندما يحاول هذا الأخير إقناعه أنّ أخبار الرّاديو مزيفة.

حمدان: يمكن، لكن ما يلزمناش نبالغو أحنا ثان، وخصوصا مايلزمناش نغفلوا ولا نساوا اللي فرنسا يوليدي يعني كانت من أكبر دول العالم..

حميد: ومن بعد نعم هي عندها السّلاح والقوّة أكثرمنّا لكن رجالنا يا بابا عارفين علاش راهم يجاربوا.. وعسكر فرنسا لوكان تسأل واحد منهم توجدوا ماراهش فاهم واش راه واقع في هذي البلاد.. تصيبوا يتساءل أحنا نقولوا جيش التّحرير وهو ما يقولو الفلاقة.. علاش أحنا نقولوا فدائيين وهما...

حمدان: يفرج ربي يا وليدي..

حميد: يفرج ربي نعم لكن هذا كلام زمان ياك المثل يقول.. تسبّب يا عبدي وأنا نعينك.. لكنّ الجيل أتناكم ماسببش كنتو لاهيين البعض بالسّنيترّة والبعض بالسّفينجة والآخرين القصبية والقعدات..³⁵ (عبد الحليم رايس، 2000).

إذن يرسم حميد جيل والدّه في صورة المتقاعسين عن الكفاح الحقيقي، ويلومهم لانشغالهم بجلّسات الأُنس والتّرف.

لكن من النّاحية الاجتماعيّة ورغم السّلطة التي يتمتع بها كرب أسرة فهو لا يتوانى في مشاورة أبنائه في القرارات الحاسمة مثل مشروع شراء حوش جارهم في الرّيف وهذا يؤكّد روح المشاركة التي يتمتّع بها ويعكف على ترسيخها بين أبنائه.

كما تغلّب عليه روح الدّعابة التي يلجأ إليها لتخفيف حدّة التّوتر ولوضع حدٍ للأسئلة الحساسة والكثيرة التي تثيرها زوجته بسبب مخاوفها حول ابنها كونه شرطي.

ونستخلص ممّا سبق أنّ الشّيخ حمدان يعتبر نموذجاً للأب الجزائري، وهو خلال مجمل اللوحة الأولى من الفصل الأوّل يمثّل شخصيّة المثقّف التّبريري فهو متصالح مع الواقع من خلال تصالحه مع السّلطة السّياسيّة (الفرنسيّة) التي يخضع لها حيث يؤمن بالحل السّلمي للقضيّة الجزائريّة في إطار السّياسة الأمميّة، وقد برّر لابنه حميد موقفه عندما ذكّر هذا الأخير بقوّة جيش فرنسا البلد الكولونيالي العريق، كما قد تكون غريزة الأبوة التي تسعى لاحتضان الأبناء حولها في أمان طاغيّة عنده خصوصاً أنّه أب عطوف، غير أنّ انبعاث نسمات الثّورة من أسرته بعد مساعدتها للثّوريّة يوقظ روح الثّورة والتّضحية فيه ليغيّر خطابه بل وموقفه من الكفاح المسلّح (في مستهل الفصل الثّاني) حيث يؤكّد في حوارهِ مع زوجته على قناعته بوجود التّضحية في سبيل الوطن:

'الأمّ... كُنّا غير التّوفيق اللي مانشوفوهش في النّهار، كملها عمر وختما حميد (صمت) يا إمّا تتلهي شوّيّة بولادك وتردهم للطريق، وإلا واشنه، لاش ولدناهم امالة؟ ...

حمدان: ولدناهم لوطنهم يامينة.

الأمّ: إيه ضرك كل ماتوقع حاجة تنسبها للجزائر... كانت فرنسا تدي ولادي لما يكبرو تعمل بيهم الحرب مع الألمان والآن..

حمدان: يماهم الثّورة احتاجتهم³⁶ (عبد الحليم رايس، 2000).

وهنا يتأكّد لنا أنّ حمدان الشّيخ تحوّل إلى المثقّف الثّوري المعارض للواقع الاستعماري المفروض وهو يسعى لتجديد المجتمع والدّولة من خلال تشجيع أولاده للمضيّ قدماً للتّضحية بالروح في سبيل تحقيق الاستقلال.

* الأمّ / يمينية: إنّها عمود البيت وركيزته، يجتمع حولها الأبناء المتخاصمون ليتألّفوا من جديد، مثل الأب تسعى لتوثيق العلاقة بين أبنائها وذلك بتخفيف حدّة التّوتر بينهم، رغم غريزة الأمومة المتدفّقة ورغبتها في حماية أبنائها - ونلاحظ ذلك جلياً في جملة الأسئلة التي طرحتها على توفيق حول تصفيّة الجبهة للعملاء -، فهي لا تبخل في التّضحية بأبنائها في سبيل حريّة الوطن إذ تزغرد على ابنها الشّهيد عمر.

إنّها أمّ حتى لكنتها (مريم) إذ تؤنّب ابنها حميد الذي لم يحترم شعور زوجة أخيه حينما ذكر أخاه بسوء (شكك في وفاء توفيق للوطن)³⁷ (عبد الحليم رايس، 2000).

يظهر جلياً اهتمامها بأدق التفاصيل التي تخص أبناءها فهي تطلب من مريم أن تحضر لتوفيق الوجبة التي يحبها (مثموم)³⁸ (عبد الحليم رايس، 2000)، كما تهتم بشؤون بيتها تماماً مثلما تنشغل بالسياسة والأوضاع السائدة في البلد حيث تطرح الكثير من الأسئلة بل وتعطي رأيها عند كل فرصة.

وبالعودة إلى اسمها لغوياً نجد أن 'يمينة' مشتق من اليمين ومعناه 'البركة كالميمنة يمين، كعلم وعني وجعل وكرم، فهو ميمون وأيمن ويامن ويمين ج: أيامن وميامين. وتيمن به واستيمن.. (أي تبرك).. واليمين: ضد اليسار ج: أيمن وأيمان وأيامن وأيامين، والبركة، والقوة... (أي المنزلة الجليلة)³⁹ (الفيروزيادي، 1998)؛ إذن يحمل اسم 'يمينة' دلالات البركة أي الخير، فهي رمز للعطاء مثل الأرض الطيبة التي تهب بلا حساب حيث تقدم أغلى ما عندها فداء للوطن بدايةً من عمر الذي يستشهد في حي القصبه حيث تسمع الرصاص فتزغرد عليه إلى زوجها الذي سقط أمامها تحت رصاص رجال المظلات، وقد اختتم المؤلف النص بجملة التي وجهتها لابنيها الغائبين اللذين التحقا بالكفاح المسلح في الجبال قائلة:

'الأم': توفيق.. حميد بقيتوا نتوما ماتنساوش رسالتكم يا أولادي.⁴⁰ (عبد الحليم رايس، 2000) وهي في هذه الوصية تؤكد معنى القوة أيضا الذي يحمله اسمها.

إذن، تماماً مثل شخصية الأب فإن الأم تمثل الشخصية النموذجية للأمم الجزائرية.

توفيق (الابن الأكبر): ضابط في الشرطة الفرنسية، ظهر لأول مرة في المشهد الحادي عشر وأول جملة نطقها: 'ماتنجموش تنقصو في المدياع كي تكونوا تسمعو في أخبار الجيش...⁴¹ (عبد الحليم رايس، 2000)، إذ أراد الكاتب من البداية إبراز موقف كل شخصية من الثورة وإعطاء طابع التصادم في المواقف.

إن شخصية الضابط في الشرطة الفرنسية ما هي إلا قناع لإخفاء هويته الحقيقية ونشاطه السري مع الثورة، بحكم طبيعة عمله فهو يرتدي إما الزي الرسمي للشرطة أو بذلة عصرية كما أشار المؤلف، والأکید أيضا أنه يتمتع بصحة جيدة، هذا كل ما نستشفه عن البعد الجسماني لهذه الشخصية، أما بعدها النفسي فينكشف تدريجياً فهو شخصية كتومة وواعية، يثق والدّه في رأيه وحكمته حيث يستشيريه دوماً، موقعه داخل الأسرة كابن بكر توجب عليه مسؤولية إعطاء القدوة لأخويه. يظهر كزوج وفيّ وعطوف حيث يقبل زوجته على جبينها طالبا منها طرد الشكوك والمخاوف.

اسمه توفيق وقد وُفق في مهمته الحساسة وهي قيادة العمليات الفدائية في القصة بهوية سرية وقد ساعده انتماؤه للشرطة الفرنسية على إبعاد الشبهات عليه كما كان ينقل للجبهة خطط الشرطة الفرنسية وتحركاتها، ورغم سجنه وتعذيبه بسبب انتماء أخيه عمر إلى الجبهة إلا أنه يُسرح ويتمكن من الفرار قبيل محاولة اعتقاله الثانية (بعد انكشاف هويته السرية).

يظهر لأول وهلة أن توفيق هو نموذج المثقف المتواطئ مع السلطة، وهذا ما واجهه به شقيقه حميد وعمر في أكثر من مشهد، لكن تكشف الأحداث لاحقا حقيقة شخصيته المتمثلة في 'السي هشام' قائد عمليات جبهة التحرير الوطني في القصة وهي تمثل شخصية المثقف الثوري الذي يتميز بالحكمة والدهاء في أصعب المواقف.

عمر (الابن الأوسط): يبدو شابا عصبيا متمردا وسكيرا، إنه شخصية نمطية تمثل الشباب البطال والعرييد، لكن يتضح بعد ذلك أنه فدائي يمثل دور السكير حتى يبعد الشكوك من حوله ويرافق الجنود الفرنسيين في أريحية تمكنه من وضع القنابل وجمع المعلومات العسكرية.

يحلينا اسمه إلى شخصية فذة صنعت أمجاد التاريخ الإسلامي، إنه الصحابي الجليل 'عمر بن الخطاب' ثاني الخلفاء الراشدين، وقد عرف بتضحيته وبشجاعته الفريدة، وهي أيضا من خصال شخصية عمر ابن حمدان، إذ كانت له الشجاعة في مواجهة أخيه واتهامه إياه بالعمالة لفرنسا، كما أعاب على أسرته عدم انخراطها في النضال الفعلي في أكثر من مشهد.

بعد موقف تفكيك القنبلة يواجه توفيق أخاه عمر ببعض العقد النفسية التي لاحظها فيه منذ سنوات الطفولة:

'توفيق: عمر مانيش فاهم علاش ولو يقولو بلي اللي ينزاد على خوه يغير من اللي سبقوا. أنا هذي تقريبن عشرين سنة وما فهمتكش من صغرك تغير مني لما أخذيت الشهادة الابتدائية، والنهار اللي عملنا الإسفنج والشربات أنت ما جيتش للدار نهار كامل ونهار زواجي أنت أسبوع كامل ما بنتش...⁴² (عبد الحليم رايس 2000)، وهذا ما يؤكد الغيرة التي كان يشعر بها عمر تجاه أخيه في سنوات الطفولة والشباب.

كما تظهر روحه التهامية في أحلك الظروف وفي أكثر من موضع وعلى سبيل المثال عند حضوره للبيت في مهمة رسمية ملتحقا الحايك (متنكرا في زي امرأة)؛

عمر: ... حقًا كاش راه حميد؟

حمدان: راه في المحتشد، راه مليح، رحنا شفناه... يخي راه يقرأ العربية والإنجليزية.

حمدان: لاش راك تضحك؟

عمر: راني نضحك على هذي النهاية أتناع الفرنسيين. قبل الثورة وطول مدة الاستعمار وهما مانعين علينا القراءة والتعليم والآن زعم باش يوقفوا الثورة، سجنوا الأدباء في المحتشدات بعثولهم الأسباب باش يونسوهم.. واش يعملوا هذا الناس هناك؟ ... يتعلموا اللغات وياخذوا دروس سياسية وبهذه الكيفية حبت فرانسنا تنجح مع شعبنا... ساعات بنادم يفكر إذا كان فرانسنا عارفة أش تعمل... (يضحك الجميع)⁴³¹ (عبد الحليم رايس (2000).

عند ظهوره السريع لأول مرة في بداية الفصل الأول (المشهد: 5، 6، 7) يبدو من نقاشه العبثي مع والده وكذا حديث أسرته عنه حول إدمانه للخمر وسهره الدائم أنه مثقف متمرد (عديمي)، فحتى عندما يظهر في مشاهد لاحقة حماسه للثورة التحريرية من خلال كلامه فإن تناقض سلوكه الفوضوي مع خطابه الشفهي المناصر للثورة يؤكد تلك الصورة السلبية التي يرسمها لنفسه أمام الناس، ولا تتضح حقيقة شخصيته إلا بعد مشهد القنبلة، حينها يميظ اللثام عن شخصية المثقف الثوري المندفع لتحرير وطنه من ريق الاستعمار.

حميد (الابن الأصغر): شاب متحمس للثورة، مندفع وتواق للانضمام لصفوفها حيث يتمكن من تحقيق هذا الهدف بعد تعرفه على الفدائية التي لجأت لبيت أسرته نراه في مواجهته لأخيه عمر كالصمير المؤنب، رغم كونه أصغر إخوته إلا أنه يملك حكمة وشجاعة في الفكر والقول، علاقاته مع إخوته متوترة بخصوص موقفهم الغامض تجاه الثورة التحريرية، ولشدة حماسه فهو لا يتوانى عن محاسبة والده بل وكل الجيل الذي يتهمه بالاهتمام بجلسات الطرب فقط، وهذا ما يؤكد ميوله للجدل فهو يمثل المثقف الاعتدالي الذي يطمح للثورة لكن أفعاله لم تتعد الفعل الشفهي المعبر عن التذمر من الواقع، وبعبارة أخرى يمكن تصنيفه كمثقف ثوري عاجز، إلا أن قدوم الفدائية ميمي لبيت أسرة حمدان يفتح له إمكانية التواصل مع جبهة التحرير الوطني والانضمام إليها كفدائي، حينها يتحول إلى مثقف ثوري.

مريم (زوجة توفيق): امرأة هادئة، تتمنى أن تسهم في الثورة ومن شدة ولعها بالفكرة تتأسف لظروفها الاجتماعية كونها زوجة وليست حرة نفسها وهو ما تفصح به عند لقاءها بالفدائية ميمي، إنها ربة بيت واعية بالقضية الوطنية ومؤمنة بجمية التضحية بالنفس في سبيل الوطن، إنها تظهر **ملامح الشخصية المثقفة** إذ نستشف ذلك من خلال مشاركتها في الحوارات والنقاشات السياسية وإبدائها للرأي، ويمكننا تصنيفها ضمن **خانة المثقف الاعتراري** الذي يرغب ويحلم بالثورة لكن له عذر يمنعه عن التنفيذ، غير أنها في أول فرصة تظهر وجه **المثقف الثوري الحقيقي** عندما تطلق الرصاص على الضابط الذي حاول اغتصابها كما تواجه الآخرين بالسلاح فتسقط شهيدة تحت رصاصهم.

كما أن اسمها يُحيلنا إلى شخصية السيدة العذراء **مريم** أم المسيح عيسى؛ إنها البتول التي عُرفت بطهارتها وعفتها تلك العمّة التي دافعت عنها شخصية 'مريم' بكل شجاعة إلى آخر لحظة.

ميمي: فتاة رصينة وشجاعة ومؤمنة بالقضية الوطنية، إنها فدائية وما ميمي إلا اسمها المستعار الذي تتنكر به فهو اسم دلح يوحي بصفة البنت اللعوب، رغم الظروف الظائرة التي اضطرتها لاجتياح بيت الشيخ حمدان إلا أنها هادئة، فهي مجاهدة لا تبالي بالموت وإنما ما يهمها هو الحفاظ على الوثائق التي تُدين زملائها بالانتماء إلى الجبهة.

أما عن مكانة شخصية ميمي في المسرحية فهي تعتبر شخصية جانبية مصاحبة للفعل إذ أنها تحلق نقطة الهجوم في المقدمة الأولى، فالبيت قبل ظهورها طغى عليه الحوار فقط ولم يبدأ الفعل الحقيقي إلا بدخولها.

إنها تمثل شخصية **المثقف الثوري** المؤمن بقضيته وغايته السامية، لذا فالاستشهاد بالنسبة لهذه الشخصية هدف سام، لكن تعقلها يدفعها لتقديم المنفعة العامة أولاً.

البنت: تظهر في المشهد 14 من الفصل الثاني وتعود للظهور مرة ثانية وأخيرة في المشهد 22 بعد أن تعذر عليها وضع القبلة.

لم يمنحها عبد الحليم رايس اسماً، إنما لقبها بالبنت؛ إنها فدائية تمثل فدائيات الجزائر، تتصف بالشجاعة، إنها ملتزمة بمهمتها إذ لم تظهر أي شيء حول شخصيتها، كما أنها ذات وعي وإحساس عال بالمسؤولية، إذ رغم تعذر وضع القبلة من جهة وكذا خطورة التنقل بها من جهة أخرى، إلا أنها لم تفكر في التخلي عنها في مكان ما حتى لا يحصد الانفجار أرواح الأبرياء.

الساعي: ظهر في خمسة مشاهد فقط، مهمته تأمين الطريق لعمر، بدا من سلوكه وحديثه أنه إنسان حريص ومنضبط وشجاع.

الحكيم: إنه الطبيب الذي يستدعيه توفيق لعلاج حميد الجريح، وهو منخرط في جبهة التحرير الوطني إذ يعرف الهوية الحقيقية لتوفيق وهي "السّي هشام" المجاهد المنظم للعمليات في القصة.

سي عمار: شيخ من الريف، ظهر في مشهد وحيد، إنه الواحد والثلاثين (الفصل الثالث)، حيث يشهد لحظة استشهاد عمر ويحكىها للشيخ حمدان وكله انبهار بشجاعة هذا الشاب.

ثانيا: الشخصيات ذات المرجعية التاريخية:

جبهة التحرير الوطني: إنه التنظيم الرسمي الذي خطط لتفجير الثورة التحريرية وقد اكتسب شعبية كبيرة جعلت غالبية الشعب الجزائري ينضوي تحت رايته، وذكر جبهة التحرير الوطني يتكرر طوال النص الدرامي، وكل أبناء الشيخ حمدان ينتمون إليها (في سرية) ويدفعون الاشتراك مثل أبيهم، إنجازات الجبهة محل حديث الأسرة بينما خسائرها موضوع أخبار النشرة التي تبثها قناة الإذاعة الفرنسية من الجزائر، إذن تظهر جبهة التحرير الوطني في هذا النص من وجهتي نظر متقابلتين، الأولى مناصرة يمثلها الجزائريون الوطنيون أما الثانية فهي المعادية ويمثلها الجانب الفرنسي لذا اختلفت الأسماء التي يطلقها كل طرف على عناصر الجبهة فالجزائريون يطلقون عليهم اسم 'الخواة' 'المجاهدين'، 'الفدائيين'، 'الأبطال'، بينما يسميهم العدو 'الفلاقة' 'العصابة' 'عصابات الخارجين عن القانون'، 'الثوار'... حيث ورد في نشرة الأخبار الفرنسية من قناة الجزائر:

'المديع: .. -الجزائر- سجلت الدوائر الرسمية عدّة اشتباكات وكمائن تكبدت فيها عصابات الخارجين عن القانون خسائر فادحة في الأرواح والعتاد، أهمها أنّ قوات الأمن ألقت القبض على عشرين ثائرا قرب عين تموشنت..'⁴⁴ (عبد الحليم رايس 2000).

تميز نشاط جبهة التحرير الوطني بالتنظيم المحكم، في الهيكلة والتخطيط والتنفيذ وهو ما يؤكده توفيق لوالدته التي تخاف عليه من التصفية الجسدية من طرف الجبهة بصفته شرطي في الإدارة الفرنسية حيث يطمئنها قائلا:

'توفیق: ماتخافیش یا یمما هذوك الناس منظمین یعرفو واش یفعلوا، مارهمش یقتلوا برك، راهم حتی یحكموا على الإنسان باش یقتلوه..⁴⁵ (عبد الحلیم رایس، 2000).
كما أن أفراد الشعب ینفذ أوامر وتشریعات الجبهة حیث یقول توفیق لوالده بشأن مشروع شراء حوش جارهم الفرنسي؛

'توفیق: .. ماتشریش بابا الجبهة منعت البیع والشرا معاهم⁴⁶ (عبد الحلیم رایس 2000).

وقد زخر النص بالشخصیات المنخرطة فی جبهة التحریر الوطني، بداية من أبناء الشیخ حمدان الذین یخفون الأمر عن بعضهم لغاية انكشافه فی حینه، إلى الفدائیة میمی والبنت التي تستلم القنبلة من عند عمر والحکیم الذی يأتي لعیادة حمید الجریح كما ركز عبد الحلیم رایس فی رسمه لشخصیة المجاهد على روح التضحیة النابعة من إیمانه بشرعیة كفاحه ویقینه بجمیة الاستقلال، فهي التي تلهب حماسه وتقوده بشجاعة كالبطل الخارق لتحقيق مهمته السامیة، وفی الجانب المقابل رسم الجانب الإنسانی الذی یجعله مثل باقی البشریة یشعر بالخوف حیث تقول المجاهدة میمی فی حوارها مع حمید:

'حمید: صعیبة صنعة مجاهد..

میمی: ماشی صنعة یا خویا مسألة واجب وإیمان..

حمید: کیفاش ماتخافوش أنتوما المجاهدين..

میمی: أحنأ عباد یا ..

حمید: اسمی حمید..

میمی: فینا من یخاف وفینا الشجاع لكن إیماننا یوصلنا نقوموا بأعمالنا تقريبا بنجاح شفت قبيلة کی كانوا العسکرهنا؟ ...

حمید: إیه .

میمی: ماتقدرش تتصور شحال كنت خایفة..⁴⁷ (عبد الحلیم رایس، 2000).

كما أظهر رایس خصوصیات خط سیر جبهة التحریر الوطني السیاسی والإنسانی إذ التزمت بأعراف الحرب العادلة حیث لا تُنكل بالأسرى أو تقتلهم على عکس الجیش الفرنسي وهذا ما ورد على لسان حمدان إثر سماعه لخبر إعدام ابن جارهم المجاهد:

حمدان: أه فرنسا المسكينة، سقطت حتى لهذا وصلت تقتل أسرى الحرب في الوقت اللي الجبهة راهي تسرح وتطلق الأسرى الفرنسيون اللي عندها..⁴⁸¹ (عبد الحليم رايس 2000).

لاكوست: إنّه السّياسي الفرنسي روبرت لاكوست (1898-1998)، تكرّر اسمه عدّة مرّات في نقاشات أسرة الشّيخ حمدان نظرا لأثر سياسته على الحياة في القصبة خصوصا والجزائر عموما، حيث تولى منصب الحاكم العام ووزير الجزائر من فيفري 1956 إلى ماي 1958 في ظلّ حكومة غي مولي (Guy Mollet)، وقد شهدت السّنة الأولى لتوليّه هذا المنصب تعصيدا للعمليات الفدائيّة التي نفّذتها جبهة التّحرير خصوصا في العاصمة كما عرفت أيضا تنظيم إضرابات سجلت تجاوبا شعبيا كبيرا ممّا أكّد للجهات الفرنسيّة مدى استجابة الشّعب لأوامر الجبهة ومساندته لها، وكرد فعل على هذا التّصعيد الثّوري، قرّر لاكوست منح الجنرال السّفاح جاك ماسو (Jacques Massu) قائد الفيلق العاشر لرجال المظلات السّلطة المدنيّة لاستنصال تنظيم جبهة التّحرير الوطني من منطقة الحكم الدّاتي عموما والقصبة خصوصا، وقد عُرفت هذه الفترة تاريخيا بمعركة الجزائر حيث استمرت من 7 جانفي 1957 وهو تاريخ وصول الجنرال ماسو إلى الجزائر رفقة 8000 مظلي وإعلانه الحكم العسكري عليها إلى أكتوبر 1957، وخلال هذه الفترة تمكّنت السّلطات الفرنسيّة من اعتقال العديد من قادة الجبهة بمنطقة الحكم الدّاتي نذكر على سبيل المثال بن مهدي ياسف سعدي، كما تمّ قتل كل من علي لابونت وحسيبة بن بوعلي والطفّل عمر في تفجير للمبنى الذي كانوا فيه بجي القصبة، كما قبض على جميلة بوحيرد في المنطقة نفسها، ومن بين أسماء الشّهداء الذين قضوا نحبهم في تلك الفترة العصيبة من تاريخ معركة الجزائر نذكر أيضا على سبيل المثال لا الحصر طالب عبد الرّحمان المتخصّص في صنع القنابل الذيم بالمقصلة.

وقد ورد ذكر لاكوست لأوّل مرّة في بدايّة الفصل الأوّل (المشهد3) لرسم ملامح تلك الفترة التّاريخيّة الحرجة؛

'الأمّ: وهذا كامل من هناك الخامج نتاع لاكوست مافهمتش آش راهم يستناو باش يقتلوه.

حمدان: من غیر شك لأجل علیه العسة كثير وفي الحقيقة موته ما فيها حتى فايدة يموت لاکوست وإلا يعيش الفكرة يامينة الفكرة هي اللي يلزمها تنقتل.⁴⁹ (عبد الحلیم رایس، 2000).

وتكرّر ذكره على لسان حميد الذي سكنه هاجس الانخراط في صفوف الجبهة لدرجة حل للفدائية بذلك حيث روى للمجاهدة مريم مغامرته قائلاً:

'حميد: نمت كللي شاركت مع الفدائيين ورحنا في ستة باش نقضوا على لاکوست أمالة خرجو فينا العسكر قابلناهم بالرشاشات أنا نقست طحت.. ولما جاو يلقوا علينا القبض فطنتني مريم...⁵⁰ (عبد الحلیم رایس، 2000).

وقد صنّف حمدان لاکوست وجماعته ضمن خانة المرتزقة إذ قال لزوجته:

'حمدان: تفرى يا يمينه تفرى لكن لّمّا يبقاو رجال مثل لاکوست وموريس وفايار وسوستيل اللي ما يخموا إلا على جيوبهم الثورة راهي ماشية ..'

الجنود الفرنسيون: الذين فرضوا السلطة الفرنسية على الجزائريين بفضل قوة سلاحهم، حاضرون طيلة النصّ الدرامي من خلال الأخبار التي تتبادلها أسرة حمدان حول أعمالهم وطغيانهم، سيرتهم تتكرر في غالبية المشاهد، إنهم العدو القوي الغاشم الذي يداهم عناصر جيش التحرير في الجبال ويلاحق الفدائيين في أزقة القصبة ويتجسس على السكان لرصد إبتمائهم:

'توفيق: لوكان يجوزوا العسكر من هنا ويسمعوكم نصيرو في المحال.. وأنا هذا ما نحبوش.

الأم: على سلامتک يا وليدي عنده الحق حمدان يقول بللي العسكر من دار لدار يصنتو تحت الطواق وفي البيان ولوكان يسمعوا صوت الجزائر وإلا صوت العرب يدخلوا يكسرو الراديو مافيه..⁵¹ (عبد الحلیم رایس، 2000).

النصّ ثري بالحوارات التي تتناول سيرة العساكر الفرنسيين وأثرهم على الحياة اليومية فهم لا يفوتون فرصة لإهانة الجزائريين وإذلالهم حيث يقول حميد لعمر الذي توعد توفيق بالقتل إثر صفع هذا الأخير له:

'حميد: .. أنت تقتل! تقول هذا على خاطر خوك لو كان عسكري فرنسي صفعك في الرنقة قدام الناس تحط راسك كي المرأة وتسكت..⁵² (عبد الحلیم رایس، 2000).

وقد ظهر الجنود الفرنسيين في مشهدين الأول هو رقم 21 من اللوحة الأولى حين اجتاحوا منزل الأسرة بحثا عن الضائفة ميمي وقد تعامل مسؤولهم مع الأسرة باحترام وتحضر بعد تعرّفه على توفيق الشّرطي الذي يعتبر زميل مهنة، غير أنّ المؤلّف فضحهم في المشهد الختامي المتمثّل في اجتياح رجال المظلات للبيت؛ وهم فئة من الجيش عُرّفوا بهمجيتهم استعانت بهم فرنسا في معركة الجزائر لاستئصال الثّورة، وقد صوّر راييس جانبا من فضاة أعمالهم في المشهد الذي يُمهد لمحاولة اغتصاب قائدهم لمريم وقتلهم الشّيخ حمدان وهو أعزل؛ إنّها صورة مختصرة وصادقة عن جرائم الاستعمار.

المعمرون: وهم من جنسيات مختلفة (فرنسيّة، برتغاليّة، إسبانيّة..) استقدمتهم فرنسا لتعمير الجزائر ليكونوا عوناً لها حيث أغرتهم بالأراضي الفلاحيّة الجزائريّة الخصبة التي نزعها من أهلها وملكتهم إيّاها وسهّلت لهم استغلالها مقارنة بالفلاحين الجزائريين الذين أثقلتهم بالضرائب وسياسة الاستغلال، ومن الوقائع التاريخيّة التي يوثقها النّص المدرّس حملة حرق مزارع المعمّرين التي قادتها جبهة التّحرير الوطني لإجبارهم على مغادرة البلاد، حيث ورد على لسان عمر:

'**عمر:** .. كل ما نقرأ الجرائد ونشوف ملاكين المزارع اللي حرقها جيش التّحرير ما نوجد غير بيريز، ورودريغيز، ونديز، وليناريس ويزيد ذاك العمى نتاع لأكوست يصيح بلي مليون من الفرنسيين راهم عايشين في أرض أجدادهم'⁵³ (عبد الحليم راييس 2000).

كما فتحت لهم مجال الصّناعة وسهّلت عليهم المعاملات التّجاريّة فامتلكوا المصانع التي استغلت اليد العاملة الجزائريّة بأجنس الأثمان حيث يقول حمدان لزوجته:

'**حمدان:** حوينتة سميتها معمل، ديركس، بسطوس، وريكس وبن عمهم هما اللي عندهم المعامل ماشي السي موسى أنتاعك... آه ما علينا...'⁵⁴

ثالثاً: الشّخصيات ذات المرجعيّة المجازيّة:

الإعلام: شخصيّة مجازيّة حاضرة طوال النّص الدرامي وقد تجسّدت في الجريدة التي يطلبها الشّيخ حمدان في أوّل جملة حواريّة من النّص، وكذا في جهاز الرّاديو الذي تلتف حوله الأسرة لتتبع الأخبار، طغى حضور هذه الشّخصيّة على بداية الفصل الأوّل (الثّلاث الأوّل من اللوحة الأولى؛ 11 مشهداً من 29)، حيث عكست الجوّ العام السائد في الجزائر وفي العالم، وكانت الأخبار والأحداث التي تحملها الجريدة والرّاديو محور اهتمام ونقاش حاد بين جميع أفراد الأسرة، بداية من خبر الجريدة المتعلّق بتصفية مفتش سري عربي يشتغل

لصالح فرنسا من طرف عناصر من الجبهة، إلى نشرة أخبار الراديو التي يتابعها أفراد الأسرة باهتمام والتي تناولت الوضع الدولي العام المتمثل في تكتلات الدول الكبرى والحروب الناشئة حينها حيث وردت في نشرة قناة الجزائر أخباراً حول؛ اتفاقية تجارية بين الهند والصين الشعبية إعانة الولايات المتحدة الأمريكية لإسرائيل وكذا عدوان الحلفاء على مصر- وهذا يؤكد أن أحداث الفصل الأول وقعت في نهاية سنة 1956 -، كما عدت أخبار قناة الجزائر إنجازات القوات الفرنسية في مواجهة عمليات جيش التحرير الوطني التي تنعت عناصره بعدة ألقاب مثل: العصابات، الخارجين عن القانون والإرهابيين، وقد كانت هذه الأخبار محور نقاش بين حميد ووالده حول مدى مصداقيتها، والذي تطوّر بدوره إلى شبه محاكمة نفذها الابن المتحمس للثورة ضدّ أبيه وجيله الذي اتكل على الحل السياسي وانشغل باللهو.

لقد جعل عبد الحليم رايس من المذيع شخصية في حد ذاتها فهي تصنع الجو العام وتؤجج الصراع بين الأفراد وتدفع بالأحداث الدرامية قدماً، إذ أنه يمثل صوت الثورة القادم من الخارج (صوت الجزائر من تونس) وأحياناً أخرى يكون بوقاً للسلطات الفرنسية التي تُقرّم إنجازات عمليات جيش التحرير الوطني والفدائيين.

ويظهر هنا الدور الهام الذي يلعبه الإعلام في ظروف الحرب حيث يكون سلاحاً دعائياً لا يتوانى في تزييف الحقائق، وبقدر شحذه لهمم من يواليهم فهو يسعى لتقزيم الفريق المعادي له وتحطيم معنوياته.

الثورة: حاضرة طوال المسرحية بداية من المشهد الثالث عندما يشرح الأب لزوجته الظروف التي تعيشها البلاد:

'حمدان: ماراناش في وقت القوت.. هذي ثورة يا يمينه.. هذي مسألة موت وحياء.. آه خليني نطالع الجريدة..'⁵⁵

ومجمل الأخبار التي يتتبعها أفراد الأسرة باهتمام- والتي تلهب في كل مرة النقاش بينهم- هي تجليات لهذه الثورة المحيطة بهم من كل جانب فهي في بلدهم، وأصداؤها تثير حماسهم غير أنهم يعتقدون أنها حاضرة حولهم بلهيبها فقط، لدرجة أن حميد يتعجب كون أسرته بعيدة فعلياً عن الثورة ولا تشارك بطريقة مباشرة، لذا يلوم والده؛

حميد: .. الشعب الآن شبابه كلّه راه في الكفاح، الأساتذة.. تركوا المدارس الأطباء المستشفيات، الفلاح، الخماس.. كل أفراد الشعب راه يكافح هذا عصرنا يا بابا..

حمدان: وأنت راك تكافح مع خاوتك؟

حميد: هذا هو الشيء اللي صبتني نخمم فيه مرارا، وعلاش عائلتنا راهي بعيدة على الثورة..

حمدان: أنا على كل حال راني نخلص في الاشتراك نتاعي..

حميد: وأنا كذلك، ويمكن عمر والتوفيق ثاني لكن هذا مايكفيش...⁵⁶

إذن خلال العرض الذي يمثل غالبية اللوحة الأولى تكون الثورة كإطار عام للأحداث، أي كخلفية وكموضوع جدال، حيث يتتبع أفراد أسرة حمدان أصداءها عن طريق الجريدة والمذياع اللذين ينقلان وقائعها في جرجرة والعاصمة، ثم يأتي حميد ليروي لهم حدث تفجير قبلة يدوية في مقهى بالقصبة ومتابعة العساكر للمجاهدين ولا تصوير واقعا معاشا بالنسبة لأسرة حمدان إلا مع المشاهد الختامية لنفس اللوحة (المشهد 19) عندما تلجأ الفدائية ميمي لمنزلهم إثر متابعتها من طرف الجنود الفرنسيين، إذن ينتقل لهيب الثورة من جبال جرجرة إلى العاصمة ثم أزقة القصبة ليجتاح قلب بيت أسرة حمدان في وتيرة متسارعة إذ بعدها مباشرة يصح البيت عقرا لتحضير العمليات الفدائية، حيث يلتقي فيه عمر بفتاة فدائية ليسلمها قبلة يدوية.

روح التضحية: طغت على النص الدرامي وقد رافقت نسمات الثورة التي هبت على أسرة حمدان وتزايدت بطريقة متسارعة مثلها تماما (الثورة)، بداية بالخطاب الحماسي الذي يهيكله كل من عمر وحميد، حيث سكنت روح التضحية نفس هذا الأخير لدرجة حلمه أنه صار فدائيا؛

حميد: نمت كللي شاركت مع الفدائيين ورحنا في سة باش نقضيو على لاكوست أما لا خرجو فينا العسكر قابلناهم بالرشاشات أنا نقست طحت... ولما جاو يلقيو علي القبض فطنتني مريم...⁵⁷ (عبد الحليم رايس، 2000).

كما تملك روح التضحية كل الشخصيات النسوية مثل مريم التي تتأسف لعدم تمكّنها من الصعود إلى الجبل للتضحية في سبيل الوطن بسبب ظروفها، حيث صرحت في حوارها مع الفدائية ميمي:

'مريم: تتأسف اللي راني متزوجة وما نحكمش في نفسي، ونستحي اللي مانقدرش نفعل مثلك... ونفتخريك وبأمثالك اللي راكم مثلتونا أحنا النساء في هذي الثورة وسمعتوها كل نساء العالم..'⁵⁸ (عبد الحليم رايس، 2000).

كما تجسدت روح التضحية في شخصيتي الفدائيتين ميمي والبنت التي استلمت القبلة من عند عمر وكل منهما كانت تنفذ مهمتها بشجاعة وإقدام طمعا في الشهادة حيث قالت ميمي عند لجونها لمنزل أسرة حمدان:

'ميمي: أنا مجاهدة والعسكر راهم ورايا ..

حميد: عليك اللي قرصو؟

'ميمي: أنعم الآن يلحقو، بالله عليكم خبيوني لو كان يلقوا علي القبض يقتلونني أنا معليهش لكن لو كان يعثروا على هذي الكواغط اللي راهم في هذي المحفظة تموت جماعة من الأبطال...'⁵⁹ (عبد الحليم رايس، 2000)، يظهر جيدا أنها مقتنعة بضرورة التضحية في سبيل الوطن لذا اختارت الانضمام للجبهة كما أنها لا تتوانى بالتضحية بروحها لإنقاذ رفقاء الكفاح.

وإذا كانت غالبية الشخصيات تسعى للتضحية بروحها فإن الأم تسهم أيضا بما هو أعلى من روحها وهو فلذات أكبادهما حيث اختتم المؤلف نصه بجملتها الوصية حيث تقول:

'الأم: توفيق.. حميد بقيتوا أنتما ما تنساوش رسالتكم أولادي'⁶⁰ (عبد الحليم رايس 2000)، وهي تقصد مهمة مواصلة الكفاح والتضحية في سبيل استقلال الجزائر.

إذن حضرت روح التضحية في الحوارات والأحلام وسكنت هواجس كل الشخصيات (الجزائرية التي عرضها النص) وتعاضم حضورها بوتيرة سريعة سرعة تطور الأحداث الدرامية لتتبلور فعلا أمام المشاهد في المشهد الختامي متجسدة في فعل الاستشهاد الذي قام به بكل شجاعة الشيخ حمدان الأعزل وكنته التي دافعت عن شرفها فسقطت شهيدة بعد أن أمطرت الجنود بالرصاص.

الاستقلال: إنه الهدف الأسمى الذي يحرك كل الشخصيات الجزائرية، قناعة تجندوا لها جميعهم كل على طريقته وقد بلغ بهم إخلاصهم في العمل الثوري إلى الحفاظ على سرية مشاركته الفعلية، فالكتمان شرط أساسي التزم به كل ثائر فكان له هوية سرية يجهلها حتى أقرب الناس إليه.

وقد شرح بحماس الشيخ حمدان لولده حميد مدى تجند كل فئات الشعب الجزائري
لنصرة الثورة التحريرية حتى تحقيق الاستقلال قائلاً:

'حمدان: ... وكل هذا كانوا يقوتوا روح الثورة اللي كانت ساكنة في الشعب وحافظين
على ذيك النار اللي توصل للنور واللي شعلت في أول نوفمبر وما تطفاش بإذن الله حتى ليوم
الاستقلال...'⁶¹ (عبد الحليم رايس، 2000).

كما يؤكد عمر على قناعته بقرب موعد الاستقلال الوطني عند مواجهته لأخيه توفيق؛
'عمر: لاش تخاف من كاش واحد ببيعك، هذا باباك وإلا خوك وإلا وعلاش ماتحبش
على سيدك البريفي؟.. خفت ناخذو الاستقلال وما لترجعش كوميسار؟'⁶² (عبد الحليم
رايس، 2000).

وعندما يواصل عمر في استفزاز أخيه الضابط يطلب منه هذا الأخير السكوت فينتفض
قائلاً:

'عمر: لا مانسكتش.. لكن قولي بللي بطابع الموظفين اللي يجبووا يبقاو في بقايعهم
خدامين الدولة هم اللي وخرونا لليوم أما لو كان رانا عايشين في استقلال..'⁶³ (عبد الحليم
رايس، 2000).

وتعتبر مسألة استقلال الجزائر بالنسبة لجميع الشخصيات الجزائرية أمراً يقيناً إلا أن
الاختلاف بينها هو مواعده، فهناك من يراه قريباً جداً مثل مريم حينما تتحاور مع الشيخ
حمدان حول موعد الإفراج عن ابنه حميد:

'حمدان: .. نظن يا مريم يقدر يصبر حتى الاستقلال وهو في السجن.

مريم: وعلاش سيدي بلاك راهم ساعة على ساعة يطلقوا البعض منهم.

حمدان: إيه، بعد ما يخيروهم بعد ما يغسلو لهم مخهم...

مريم: على كل حال فرنسا مابقالهاش أكثر من عام وإذا كثر زوج ونتهاو
منها.⁶⁴ (عبد الحليم رايس، 2000).

القصة: إنها الإطار المكاني العام الذي تقع فيه الأحداث الدرامية، خصوصية بناياتها
المتراصة وأزقتها المتداخلة التي جعلتها معقلاً للفدائيين في عهد الثورة التحريرية حيث كان
الجنود الفرنسيون يضيعون أثر من يتابعون في متاهاتها التي تكاد لا تنتهي، وهو ما يؤكد

الضابط الفرنسي الذي كان يلاحق رفقة جنوده المجاهدة ميمي التي راوغتهم كالشبح بين أزقة القصة حيث يشرح لتوفيق تفاصيل ملاحقتهم التي قادتهم لبيت هذا الأخير:

Sergent: .. vous voyez les quatre chemins qui se trouvent là au bas de votre rue (prenant sa serviette) on se trouvaient ici contre le grand mur, on le voit monter, nous apercevons, il fait demi-tour, il zigzague entre les ruelles tourne dans votre rue on tire.. Rien, on accourt on était presque certain qu'il était entré ici.

Tewfik: A moins qu'il n'ait continué et pris la rue à gauche.

Sergent: Ah ! Parce qu'il ya encore une rue plus haut. Ah ! Cette CASBAH ! venez-vous autres..⁶⁵

2.3 الشَّخصِيَّاتِ الاستذكارِيَّة: تشترك في كونها جميعا شخصيات ثورية تاريخية

أي حقيقتية سجل تاريخ بطولاتها، منها من استشهدت إبان الثورة التحريرية ومنها من سجن وعدب واطال عمره لبعده الاستقلال بل ولا يزال على قيد الحياة إلى يومنا، وكل هذه الشخصيات الاستذكارية تمثل شخصية المثقف الثوري المؤمن بحتمية الثورة المسلحة في سبيل تخليص الوطن من المستعمر الغاشم، أهم الشخصيات التي يستذكرها نص أبناء القصة:

عبد الرحمان طالب: نستذكر شخصية هذا البطل من خلال شخصية عبد الكريم

ثابت الذي يطلب توفيق من عمر إحصاره لتفكيك القنبلة، إنه أحد شهداء معركة الجزائر حيث تم اعتقاله في جوان 1957 خلال مدهامة في جبال الشريعة، ونفذ عليه حكم الإعدام بالمقصلة فجر يوم 24 أفريل 1958، إنه من شباب الجزائر الذين استجابوا لنداء الجبهة حيث غادر مقاعد جامعة الجزائر أين كان يدرس الكيمياء ليشتغل في صنع القنابل ضمن منطقة الحكم الذاتي.⁶⁶

جميلة بوحيرد: نستحضرها من شخصية البنت التي تأتي لاستلام القنبلة، وهي

فدائية جندت العديد من الفتيات لتنفيذ عمليات وضع القنابل في الأماكن العامة التي يرتادها الأوروبيون، ولعلها أشهرهن على الإطلاق بفضل الحملة التضامنية التي روج لها محاميها جاك فرجاس، والتي عرفت صدى دوليا كبيرا بسبب فضحها لأسلوب التعذيب الوحشي الذي مارسته القوات الفرنسية ضد الجزائريين خلال معركة الجزائر حيث كانت بوحيرد إحدى ضحاياه، مما أدى إلى تعليق حكم الإعدام الذي أصدرته المحكمة العسكرية بخصوصها بتاريخ 7 ديسمبر 1957، فبقيت سجينة إلى غاية 1962 حيث أطلق

سراها.⁶⁷ ومع شخصية جميلة بوحيرد نستحضر كل جميلات الجزائر اللواتي سخرن حياتهن فداءً للوطن من أمثال جميلة بوعزة، وحسيبة بن بوعلي وغيرهما كثيرات.

شهداء الثورة التحريرية: تم ذكر بعضهم في حوار أسرة الشيخ حمدان:

'الأم': .. توفيق ما عمل حتى شيء أمّا عمر غير على القنابل من غير شك كانوا يقتلوه..

حمدان: بصّح كانوا يطلقوه ويقرصو على ظهره، وغدوة من ذاك يقولوا في الجرائد هرب قتلنها، وإلا يرموه من الطابق الخامس وإلا السادس كيما بومنجل الله يرحمو ويقولو رمى روجو.

مريم: وإلا أكثر وأكثر يقولوا شق روجو كيما قالوا على بن مهدي ..⁶⁸ (عبد الحليم

رايس، 2000).

إذن نستذكر من خلال الشهيدين المذكورين: بومنجل والعربي بن مهدي كل الشهداء الذين ضحوا بحياتهم وواجهوا التعذيب الوحشي ببسالة، ويركّز عبد الحليم رايس في هذا الحوار على الأسلوب الوحشي المنافي لأعراف الحرب بل وللإنسانية والذي استعملته فرنسا في محاولتها لاستئصال الثورة، والذي راح ضحيته الكثيرون غير أنّ الشعب الجزائري كان يدرك الحقيقة، وهذا ما نلمسه في الحوار المقتطف تلك الحقيقة التي كشفها الجلادون بأنفسهم في مذكّراتهم بعد عشرات السنين من اقتراهم لجرائمهم، ونذكر على سبيل المثال مذكرات الجنرال أوزاريس التي صدرت سنة 2001 تحت عنوان 'القوات الخاصة - الجزائر 1955 - 1957' حيث اعترف بتنفيذ رجاله عملية شق بن مهدي ثمّ تزييفها على شكل انتحار.⁶⁹

3.4. الشخصيات الإشارية: شخصية الأب: حمل الشيخ حمدان في العديد من

المشاهد خطاب المؤلف الذي تحدث على لسانه، وقد يكون أهم خطاب له هو المنولوج الختامي أين تظهر شجاعته إذ يواجه (وهو أعزل) رجال المظلات بحقيقتهم وهمجيتهم، كاشفا ظلمهم وطغيانهم... - يبدو جليا أنه مقتنع بكل تصريحاته (في الختام) أما الكلام الذي ردّ به على اتهامات ابنه حميد في الفصل الأول فكان كردّ فعل مضاد للزرعة الثورية العنيفة التي أظهرها ابنه -.

إذن في هذا المنولوج التاريخي يعري حمدان حقيقة الاستعمار بكل شجاعة... في ختامه

ينعتهم بالجبناء فيردوه شهيدا.

'حمدان: لا أنتم رجال عمركم ما تصيرو رجال تحقرو زوج نساء وشايب ما نسمحلكمش الرّب ما يسمحلكم...والإنسانيّة أيضاً، جنس فاسد، أمة ساقطة راكم أمة ساقطة تبقاو سنين وأنتم تتألمو وتتناوحو على ما فعل فيكم النّازيزم لكن أنتم فتوه وأنتم أوحش منه أوحش من الوندال أوحش من الوحوش المفترسة خنتو وخذعتو العالم بأدابكم وبرجال العلم أنتاعكم وما ظهر خبتكم حتى كشفه الشّعب الجزائري بعدما نزاح ثوب النّفاق اللي كان كاسيكم وهذا باش اليوم وغدوة تبقاو واش راكم وحوش اللي ما تعلق غير الدّم ناس منحطين اللي ما تطفي غلتهم إلا بالقمع والكره...راكم أهنا ننظرو ليا تتساءلو وحاضرين في الخصام اللي وقع بينكم وبين ضمائرکم إذا عندكم ضمير...ولكن أنتم متحقّقين اللي راني نقول فالحق...نعم أنتم سفاكين الدّماء...وحوش بشريّة أمحيتو تاريخكم ولطختو أسماء عظماءكم لما عرضتم بأسماء ماسي...بيجار...أرواحكم الخبيثة أنتم متحقّقين اللي تنتصرو وعن قريب إن شاء الله أفعالكم الوحشيّة هذه تظهر ضعفكم وضعف قوتكم أمام إيمان وإخلاص شعبنا...نعم نعم رغم جيوشكم المقدسة في الجزائر نزلتم للأفعال السّاقطة وهذا دليل بلي الجزائر أشرف وأشجع وأقوى منكم ويصير العلم المرشوش بدماء الشّهداء يرفرف في سماء العاصمة...جبنا...جبنا..(يطلقوا عليه النّار)⁷⁰(عبد الحليم رايس، 2000).

4. نتائج الدراسة: نخلص للقول أنّ هذه الدراسة محاولة لمقاربة 'شخصيّة المثقّف' في نص "أبناء القصة" لعبد الحليم رايس، الذي كتب أشهر نصوصه في فترة الثّورة التّحريريّة، لذا فالثّورة لم تكن الموضوع الأساسي لمسرحياته فحسب بل غايتها، ونلخص مجمل النّتائج كالآتي:

1/ كتبت مسرحيّة 'أبناء القصة' في فترة عصيبة من تاريخ الثّورة التّحريريّة وهي معركة الجزائر والنّص حافل بالمعطيات السياسيّة والأحداث الثّوريّة التي شهدتها فالنّص وإن لم تطغ عليه أساليب وتقنيات المسرح التّسجيلي فقد اتسم بطابع تسجيل الوقائع التّاريخيّة التي كانت تارة كخلفية وتارة أخرى إطار للموضوع.

2/ إنّ مسرحيّة "أبناء القصة" صورة حيّة لاحتضان سكان المدن الجزائريّة للثّورة التّحريريّة واستماتتهم في سبيل انتزاع حق الحريّة، فالإيمان بواجب التّضحّيّة فكرة مهيمنة على كل الشّخصيّات في سلوكها وحواراتها.

3/ تشترك كل شخصيات عبد الحليم رايس في استعدادها للتضحية بالروح في سبيل الوطن، فهي كلها شخصيات نائرة، تمايزت في طريقة ثورتها.

4/ يعتبر 'أبناء القصة' نصاً ثورياً واقعياً، فمجمّل الشخصيات ثورية لأنها تصنع الثورة، وأحداثه مستقاة من الواقع، لذا نلاحظ غياب الشخصية الرئيسية / البطل الثوري فالبطل الثوري الحقيقي هو الشعب.

5/ اعتمد عبد الحليم رايس في بنائه لشخصيات أبناء القصة أساساً على نوعين من الشخصيات: إما شخصيات نموذجية أو نمطية.

6/ اشتركت الشخصيات الأساسية والمتمثلة الشيخ حمدان وأبنائه الثلاثة في كونها شخصيات مثقفة تحمل هموم الثورة، حيث تباينت أوجه الشخصية المثقفة بين المثقف: التبريري، الاعتدالي، المتواطي، الفوضوي... لكنهم جميعاً يحملون روح المثقف الثوري الذي ينتظر الفرصة السانحة ليقوم بمهمته السامية المتمثلة في قلب النظام القائم واسترجاع حرية الوطن والتضحية بالروح في سبيل ذلك.

7/ تتسم ظاهرياً الشخصيات المثقفة في "أبناء القصة" بأنها تندرج ضمن شخصيات مسرحية الثورة الإجتماعية، لكنّ روحهم في الحقيقة هي روح الشخصية الثورية الخلاصية، فهم في صراعهم مع المستعمر مثل البطل الخلاصي الذي يتحدى الإله.

8/ "أبناء القصة" مسرحية واقعية ثورية تصور فظاعة الاستعمار وتدينه وتمجد الوطن والحرية وتؤكد على دور المثقف في الثورة التحريرية مع إشادة خاصة للمرأة الجزائرية.

3. قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي بيروت. لبنان ط3، المجلد 1983، 2.
2. حمادة إبراهيم، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، دار المعارف، القاهرة 1985.
3. خليل أحمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة سلسلة حوارات القرن العشرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2001.
4. دون مؤلف، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، وزارة التربية والتعليم، جمهورية مصر العربية. 1994.
5. دون مؤلف، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية القاهرة. مصر. ط4. 2004.
6. ريس عبد الحلیم، 'دم الأحرار'، نص مسرحي، منشورات المعهد الوطني العالي للفنون المسرحية، العدد2، نوفمبر، 2000.
7. السعيداني منير، استحضارات المثقف والثقافة والممارسات الثقافية، مكتبة علاء الدين صفاقص، ط1، 2007.
8. السيوطي جلال الدين، جلال الدين المحلي، تفسير الجلالين، دار الجيل دمشق ط2 1995.
9. شكري عبد الوهاب، النص المسرحي، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية جمهورية مصر العربية، ط2، 2001.
10. شكري غالي، أدب المقاومة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2 1979.
11. الشكلايون الروس، نظرية الأدب، ج3، ترجميل نصيف التركي، بغداد. دار الشؤون الثقافية، 1994.
12. صالح العلي صالح وأمينة الشيخ سليمان الأحمد، المعجم الصافي في اللغة العربية الرياض، المملكة العربية السعودية، 1401هـ. (نسخة إلكترونية).
13. الصباغ رمضان، العلاقة بين الجمال والأخلاق في مجال الفن، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلة عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد1، يوليو 1998.
14. العودات حسين، المثقف العربي والحاكم، دار الساقى، بيروت، لبنان ط1، 2012.
15. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط6، 1998.
16. فيليب هامون، سمبولوجية الشخصيات الروائية، تر: سعيد بنكراد، دار الكلام، 1990.

17. لايوس اجري، فن كتابة المسرحية، تدريبي خشبة، مكتبة الأنجلو مصرية مصر.
18. محمّد بن عبد الكريم الجزائري. الثقافة ومآسي رجالها. دار الشهاب للنشر والتوزيع. الجزائر.
19. مختار عمر أحمد مع فريق عمل. معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب القاهرة المجلد 1، ط 1، 2008.
20. مفلح مفلح أحمد، في سوسيولوجيا المثقفين العرب-دراسة وصفية من خلال تحليل مضمون مجلة المستقبل العربي 1978-2008. منتدى المعارف، بيروت لبنان، ط 1. 2013.
21. نوال ابراهيم ومحمد بوكراس، تكريم الفرقة الفنية لجهة التحرير 1958-1962، المسرح الوطني الجزائري-وزارة الثقافة، جويلية 2008.
22. هويدا صالح، صورة المثقف في الرواية الجديدة-الظرائق السردية، سلسلة النقد العربي رؤية، ط 1، 2013.

المراجع بالفرنسية:

23. Larousse. Dictionnaire de Français. France. 2007. p226.
24. Dictionnaire encyclopédique. Edition Philippe Auzou. Paris.2003. p782.
25. Antonio Gramsci. Dans le texte. Tome2. Textes traduits de l'italien par: Jean Bramant et Gilbert Moget. Recueil réalisé par François Ricci et Jean Bramant. Edition électronique réalisée par Jean- Marie Tremblay. Collection'Les Classiques des sciences sociales'.

المواقع الإلكترونية:

25. .ww.wikipedia.org

7. هوامش³:

- ¹ إبراهيم حمادة، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، دار المعارف، القاهرة، 1985 ص 155.
- ² فيليب هامون، سمبولوجية الشخصيات الروائية، تر: سعيد بنكراد، دار الكلام، 1990 ص 16.
- ³ المرجع نفسه، ص 22-23.
- ⁴ المرجع نفسه، ص 24-26.
- ⁵ الصباغ رمضان، العلاقة بين الجمال والأخلاق في مجال الفن، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلة عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد 1، يوليو 1998 ص 131.
- ⁶ لايوس اجري، فن كتابة المسرحية، تر دريني خشبة، مكتبة الأنجلو مصرية، ص 102 وما بعدها.
- ⁷ الشكلاونيون الروس، نظرية الأدب، ج 3، ترجميل نصيف التريكي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1994، ص 52.
- ⁸ لايوس اجري، مرجع سابق، ص 142.
- ⁹ المرجع نفسه، ص 144.
- ¹⁰ محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية - محنة ابن حنبل ونبكة ابن رشد - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ص 23-24.
- ¹² محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 24.
- ¹³ Larousse. Dictionnaire de Français. France. 2007. p226.
- ¹⁴ مختار عمر أحمد مع فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب القاهرة المجلد 1، ط 1، 2008، ص 318.
- ¹⁵ أحمد مفلح مفلح، في سوسولوجيا المثقفين العرب - دراسة وصفية من خلال تحليل مضمون مجلة المستقبل العربي 1978-2008، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط 1، 2013، ص 48-49.
- ¹⁶ Antonio Gramsci. Dans le texte. Tome2. Textes traduits de l'italien par: Jean Bramant et Gilbert Moget. Recueil réalisé par François Ricci et Jean Bramant. Edition électronique réalisée par Jean- Marie Tremblay. Collection 'Les Classiques des sciences sociales'. p130.
- ¹⁷ Antonio Gramsci. Op- cit. p129.
- ¹⁸ Ibid. p131.

- ¹⁹ حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار السّاقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص61-62 .
- ²⁰ حسين العودات، المرجع نفسه، ص63.
- ²¹ هويدا صالح، صورة المثقف في الرواية الجديدة-الطرائق السردية، سلسلة النقد العربي. رؤية، ط1، 2013، ص62-70.
- ²² عبد الحلّيم عبد الحلّيم رايس، 'دم الأحرار'، نص مسرحي، منشورات المعهد الوطني العالي للفنون المسرحية، العدد2، نوفمبر، 2000، ص2.
- ²³ www.wikipedia.org
- ²⁴ ابراهيم نوال ومحمد بوكراس، مرجع سابق، ص5.
- ²⁵ المرجع نفسه، ص8.
- ²⁶ المرجع نفسه، ص8.
- ²⁷ مخلوف بوكروح، المسرح والجمهور، دراسة في سوسيولوجيا المسرح الجزائري ومصادره مطابع حسناوي، 2002، الجزائر.
- ²⁸ شكري عبد الوهاب، مرجع سابق، ص57
- ²⁹ شكري غالي، أدب المقاومة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979، ص180-181.
- ³⁰ لايوس اجري، مرجع سابق، ص395.
- ³¹ عبد الحلّيم رايس، مصدر سابق، ص68.
- ³² المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، وزارة التربية والتعليم، جمهورية مصر العربية 1994، ص170.
- ³³ المرجع نفسه، ص170.
- ³⁴ عبد الحلّيم رايس، مصدر سابق، ص12.
- ³⁵ المصدر نفسه، ص15.
- ³⁶ المصدر نفسه، ص41-42.
- ³⁷ المصدر نفسه، ص16-17.
- ³⁸ المصدر نفسه، ص67.
- ³⁹ الفيرزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط6، 1998، دمشق، ص1241
- ⁴⁰ عبد الحلّيم رايس، مصدر سابق، ص90.
- ⁴¹ المصدر نفسه، ص18.
- ⁴² المصدر نفسه، ص57.
- ⁴³ المصدر نفسه، ص71.
- ⁴⁴ المصدر نفسه، ص14.

⁴⁵ المصدر نفسه، ص 21.

⁴⁶ المصدر نفسه، ص 25.

⁴⁷ المصدر نفسه، ص 29، 30.

⁴⁸ المصدر نفسه، ص 67.

⁴⁹ المصدر نفسه، ص 12.

⁵⁰ المصدر نفسه، ص 34.

⁵¹ المصدر نفسه، ص 18.

⁵² المصدر نفسه، ص 24.

⁵³ المصدر نفسه، ص 23.

⁵⁴ المصدر نفسه، ص 20.

⁵⁵ المصدر نفسه، ص 11.

⁵⁶ المصدر نفسه، ص 16.

⁵⁷ المصدر نفسه، ص 34.

⁵⁸ المصدر نفسه، ص 36.

⁵⁹ المصدر نفسه، ص 26.

⁶⁰ المصدر نفسه، ص 90.

⁶¹ المصدر نفسه، ص 18.

⁶² المصدر نفسه، ص 23.

⁶³ المصدر نفسه، ص 24.

⁶⁴ المصدر نفسه، ص 65.

⁶⁵ المصدر نفسه، ص 27-28.

⁶⁶ www.wikipedia.org

⁶⁷ www.wikipedia.org

⁶⁹ www.wikipedia.org

⁶⁸ عبد الحلیم رایس، مصدر سابق، ص 68.

⁷⁰ عبد الحلیم رایس، مصدر سابق، ص 89-90.

مصطلح البلاغة عند حازم القرطاجني سياقات الوضع وعرض المفاهيم



The term of rhetoric when hazem kartajeni context and
presentation of concepts

* أ.عز الدين لزعر

** د. عليّة بيبية

تاريخ الاستلام: 2019-05-24 / تاريخ القبول: 2020-01-26

الملخص: تضاربت الآراء حول مصطلح البلاغة في كتب التراث البلاغي حيث تناولت العديد من المفاهيم والرؤى حول البلاغة وأسسها، الأمر الذي أدى إلى اختلاف المرجعيات الفلسفية واللغوية والنقدية حول ضبط مفهوم واضح ودقيق للمصطلح.

وبين أيدينا واحد من علماء البلاغة الذي ذاع صيته في القرن السابع الهجري وهو حازم القرطاجني الذي اعتبر البلاغة علما كلياً تقوم عليه منظومة من المصطلحات مثل التناسب والنظم والأسلوب.

والسؤال المطروح كيف ورد سياق مصطلح البلاغة ومفهومه في ظل هذه المصطلحات وما موقع البلاغة منها؟

الكلمات المفتاحية: البلاغة، السياق، المفهوم، التناسب، النظم

* ج. العربي التبسي _ تبسة. الجزائر lazzarazedine@gmail.com

** ج. العربي التبسي _ تبسة. الجزائر Bibiaoulaya75@gmail.com

ABSTRACT : There were conflicting views on the term rhetoric in the rhetorical heritage books, which dealt with many concepts and visions about rhetoric and its foundations, which led to a difference of philosophical, linguistic and monetary references on the control of a clear and precise concept of the term.

In our hands is one of the scholars of rhetoric who became known in the seventh century AH, Hazem Carthaginian, who considered rhetoric as a whole science based on a system of terms such as proportionality, systems and style.

The question is how did the context and concept of rhetoric come in the context of these terms and the location of rhetoric?

مقدمة: يتطلب البحث في أي علم من العلوم مجموعة من المفاهيم التي تكشف عن معانيه وسياقات استعماله، ولما كان المصطلح هو المفتاح للولوج لهذه العلوم وأداة من أدوات التعريف والبحث والتنقيب أصبح لزاماً وضع مصطلح لكل مفهوم لكشف الستار عن العلوم والمعارف والإلمام بخصائصها وسماتها وبيان التداخل بينها وتحديد أقسامها ودلالاتها.

تعريف المصطلح: المتبوع للمادة اللغوية للفظ المصطلح يجد جذورها مأخوذة من مادة (صلح)، جاء في لسان العرب «أصلح الشيء بعد فساده أقامه والصلح السلم وقد اصطلحوا وأصلحوا وتصالحو بمعنى واحد»¹

والاصطلاح هو «الاتفاق على وضع الاسم على المسمى والتعارف باستعماله والمصطلح هو المصدر المبدوء بميم من اصطح على وزن افتعل من الصلح والاتفاق على الشيء الذي يراد تسميته»².

وهناك نص للجاحظ يبرز فيه المعنى الضمني للاصطلاح يقول فيه: «تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء وهم اصطلحوا على تسميته ما لم يكن له في لغة العرب اسم»³.

أما الشريف الجرجاني فيعرف الاصطلاح بأنه: «عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينتقل عن موضعه الأول، وهو إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر مناسبة بينهما، وقيل الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى»⁴

أما في العصر الحديث فيعرف المصطلح على أساس ابتكار وخلق ألفاظ علمية لمفاهيم علمية يقول ممدوح خسارة: «المصطلح رمز لغوي يدل على تصور ذهني أكثر ما يكون متفقاً عليه وهذا التصور يربط بين المصطلح والمفهوم»⁵

أما علي القاسمي فيعرفه على أنه «العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والألفاظ اللغوية»⁶

قواعد المصطلح: لكل علم مصطلحات خاصة به لهذا أصبح من الضرورة وضع ضوابط أو قواعد لها حتى تؤدي غرضها الحضاري، وذلك لما لها من الأهمية في تحصيل العلوم وتحديد مسار الباحث، إنها بصيغة أخرى مفاتيح العلوم، وقبل ذكر هذه القواعد يجدر أن أشير إلى خصائص اللغة العلمية لما لها من الارتباط بهذه القواعد.

فاللغة العلميّة هي «مستوى خاصّ بالتعبير عن وصف الأشياء لتعيين ماهيتها على اعتبار أن يراد بالأشياء كل ما يدخل في نطاق الجوانب الإنسانيّة من مخلوقات ويراد بالوصف كل جهة تأخذ شكل التّصوير أو التّحليل أو التّركيب العلمي»⁷
فمن أهم خصائص اللغة العلميّة أنّها «لا تحتل الغموض والإطناب والمبالغة والصنعة»⁸ وهذا يعني أن تكون محدّدة الألفاظ، واضحة المدلولات وسهلة الأسلوب.

ويبيّن الدكتور لخضر مصطفى عن اللغة التّقنيّة قائلاً: «التّعبير باللّغة التّقنيّة يعني إزالة كل الملامح والصفات التي لها علاقة بالمخاطب الذي يزول ويحلّ مكانه الشّيء الذي هو بصدد الكلام عنه»⁹.

فالعلميّة التّقنيّة يبلغ عنها بأسلوب علمي دقيق ومركّز دون إدخال الدّاتيّة والانطباعيّة.

وتبعاً لهذه الخصائص فإنّ أهم القواعد التي وضعتها المجامع اللغويّة للمصطلح هي:

1- ضرورة وجود مناسبة أو مشاركة بين مدلول المصطلح اللغوي ومدلوله الاصطلاحي، ولا يشترط في المصطلح أن يستوعب كلّ معناه العلمي¹⁰.

فالمصطلح له بعد لغوي وبعد اصطلاحي، ولا يمكن الفصل بينهما، وهذه القاعدة تشير إلى تعريف أبو البقاء الكفوي للاصطلاح بقوله: «إخراج الشّيء من المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المعنى المراد»¹¹.

2- وضع المصطلح الواحد للمفهوم العلمي الواحد أي المضمون الواحد في الحقل الواحد¹².

إنّ هذه القاعدة تعترضها عوائق منها:

- اختلاف التسميات بين هيئات المجامع اللغويّة أو القائمين على وضع المصطلحات فجهاز الكمبيوتر مثلاً أطلقت عليه عدّة تسميات مثل الحاسب الإلكتروني، العقل الإلكتروني، النّظام، الحاسوب وغيرها.

3- تجنّب تعدّد الدلالات للمصطلح الواحد في الحق الواحد وتفضيل اللفظ المختصّ على اللفظ المشترك، وفي هذا يقول عبد الصّبور شاهين «ومن خواص المصطلح أنّه ذو معنى محدّد لا يدخل فيه الخيال إلّا بقدر ما يحقّق انتقال اللفظ من المعنى الأصلي إلى المعنى الاصطلاحي في حالة المصطلح المنقول، وقد كان القدماء يستعملون اللفظ الواحد

في أداء عدّة معان اصطلاحية تختلف باختلاف العلوم، وهو أمر مقبول حديثاً دون اختلافها باختلاف أبواب العلم الواحد»¹³.

فمصطلح العلة مثلاً أدى عدّة معان باختلاف العلوم، فهو في الصّرف حروف العلة وحروف اللين والمدّ وفي العروض هي التّغيير الذي يطرأ على الأوتاد والأسباب في العروض أو الضّرب وفي النّحو العلة النّحوية هي سبب الظّاهرة النّحوية¹⁴.

4- تفضيل الكلمة المفردة لأنّها تساعد على تسهيل الاشتقاق والنّسبة والإضافة والتّشبيّه والجمع¹⁵.

وهذه القاعدة أعطت الأفضلية للكلمة المفردة لما لها من فوائد في النّموا اللغوي نقول مثلاً نحالة بدل المصطلح المركب "تربيّة النّحل"، وهذه القاعدة تقودنا إلى تجنّب المصطلحات ذات العبارة الطويلة مثل دواء مسكّن للوجع وغيرها.

5- استخدام الحقول الدلالية في تحديد المصطلحات ووضع كل مصطلح في حقل خاصّ به وهو ما يسمّى أيضاً بالمكناز الاصطلاحي وهو «قائمة مصنّفة تمثّل العلائق التّصوريّة لمصطلحات في حقل خاصّ معيّن تبعاً لقواعد تمّ وضعها سلفاً»¹⁶.

المصطلح والمفهوم: اختلفت مفاهيم وتعريفات المفهوم حسب المرجعيّات اللغوية المختلفة فمن بين هذه التّعريفات أنّه:

«تمثيل ذهني يستخدم لتصنيف أفراد العالم الخارجي أو الداخلي عن طريق التّجريد بصورة اعتباطية»¹⁷.

«مجموع الأحكام على شيء ما محوراً تلك الأحكام التي تعكس خصائص الشّيء الجوهرية»¹⁸.

«تمثيل فكري لشيء ما محسوس أو مجرد أو لصنف من الأشياء لها سمات مشتركة ويعبّر عنه بمصطلح أو رمز»¹⁹

يتبيّن من خلال هذه التّعريفات أنّ المفهوم يشمل على خصائص منها:

- المفهوم تصوّر ذهني يقابل المصطلح كلفظ اصطلاح واتفق عليه من قبل مختصّين؛
 - الحكم على خصائص الشّيء وبيان صفاته وملامحه؛
 - الفكرة المعبّر عنها لكشف السّتار عن المصطلح.
- وينقسم المفهوم إلى قسمين: مفهوم محسوس ومفهوم لا محسوس.

أما المفهوم المحسوس فهو الذي يمثّل أفراداً أو أعياناً لها خصائص يمكن إدراكها بالحواس الظاهرة مثل مفهوم سيارة، شجرة²⁰. أما المفهوم لا محسوس فهو الذي يمثّل أشياء ذات خصائص لا يمكن إدراكها بالحواس الظاهرة كمفهوم المرض والفقر²¹.

والمفهوم أساس العمل المصطلحي حيث ترى مدرسة فيينا والتي هي أحد المدارس التي أسست لهذا العلم أنه «ينبغي أن لا يغيب عن الذهن أنّ أي عمل مصطلحي يجب أن يقوم على المفاهيم ويستند إليها على المصطلحات»²².

ومن خلال تعريف كلّ من المصطلح والمفهوم نبيّن أنّ الفرق بينهما يكمن فيما يلي:
-يركّز المفهوم على التّصوّر الذّهني الحاصل، بينما يركّز المصطلح على المعاني اللفظيّة ويحرص على قواعدها التي يجب أن تحتذى أثناء وضع المصطلح؛
-لا يشترط الاتفاق في المفاهيم، بل يشترط في المصطلحات لأنّها تعتمد على مجموعة من المتخصّصين في وضع كلّ لفظ في مجاله المعرفي.

مفهوم البلاغة: يعرف ابن منظور البلاغة بقوله: «البلاغة الفصاحة، والبلغ البليغ من الرجال ورجل بليغ، بلغ وبلغ حسن الكلام فصيح، يبلغ بيارة لسانه كلّ ما في قلبه والجمع بلغاء وقد بلغ بلاغة صار بليغاً»²³.

ويعرّف الدكتور أحمد مطلوب في معجمه البلاغة بقوله «البلاغة الانتهاء والوصول يقال بلغ الشيء يبلغ بلوغاً وبلاغاً وصل وانتهى وبلغ بالشيء وصل إلى مراده، والبلاغ ما يتبلغ به ويتوصّل إلى الشيء المطلوب والبلاغة الفصاحة ورجل بليغ حسن الكلام فصيح، يبلغ بعبارة لسانه كلّ ما في قلبه، وقد بلغ بلاغة صار بليغاً»²⁴.

أما اصطلاحاً فقد اختلفت تعريفات البلاغة حسب تصوّر البلاغيين فالجاحظ يقول: «فكأنك تريد تخير اللفظ في حسن الإفهام وقال إنك إذا أوتيت تقرير حجّة الله في عقول المكلفين وتحقيق المؤونة على المستمعين وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المتيحة في الأذان المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب واستحققت على الله جزيل الثواب»²⁵.

أما الأصمعي فيقول «البليغ من طبق المفصل وأغناك عن المفسر»²⁶.

أما العتاي فيعرف البلاغة بقوله: «إن كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ فإن أردت اللسان الذي يروق الالسنه ويفوق كل خطيب في إظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق»²⁷.

ويقول الجاحظ: «ولا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يتسابق معناه لفظه ولفظه معناه فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»²⁸.

من خلال هذه التعاريف يتبين أن للبلاغة خصائص وهي:

- اختيار اللفظ مرهون بالفهم والإفهام؛

- اختيار اللفظ مرهون بالمتلقي من حيث استحسانه واستهجانه؛

- البلاغة مرتبطة بعيوب النطق فمتى كانت أعضاء النطق سليمة كان المعنى واضحاً

سليماً؛

- البلاغة قائمة على أسس اختيار اللفظ وتأليفه وحسن نظمه؛

- البلاغة مرتبطة بسياق والظروف المحيطة بالقول فلكل كلمة مع صاحبها مقام.

مفهوم البلاغة عند حازم: كان موضوع البلاغة قائماً على وجوه الإعجاز في القرآن الكريم قبل القرن السابع للهجرة، إلى أن جاء حازم القرطاجني فعمد إلى تغيير وجهتها تغييراً تاماً حيث حولها من مجال البحث في النثر إلى مجال البحث في الشعر فخالف بذلك كل الذين سبقوه حتى أرسطو.

والبلاغة العربية وجدت لخدمة القرآن الكريم، وإثبات صور الإعجاز في نظمه لكن حازم القرطاجني أراد بها الخروج إلى بلاغة القصيدة العربية وما تتألف منه من ألفاظ ومعان وبحور وقواف²⁹.

فحازم يركز على القصيدة وكيف يجب أن تكون من حيث النظم والتأليف والأسلوب. والبلاغة عنده في هذا المجال هي معرفة الآليات البلاغية من نظم وتناسب ومعان أولية ومعان ثوان والتي يجب على الشاعر الالتزام بها في القصيدة وما كتبه منهاج البلغاء إلاّ منهاجاً في بناء الشعر وصناعته، ولم يضع حازم مفهوماً للبلاغة كما فعل سابقوه، بل اختارتناولها من حيث الوظيفة المنوطة بها وطرقها المختلفة التي تحصل بواسطتها.

يقول في المنهاج: «يكون النظر في صناعة البلاغة من جهة ما يكون عليه اللفظ الدال على الصور الذهنية في نفسه ومن جهة ما يكون عليه بالنسبة إلى موقعه في النفوس ومن

جهة صياغته ودلالته، ومن جهة ما تكون عليه تلك الصور الذهنية في أنفسها، ومن جهة مواقعها في النفوس ومن جهة هيأتها ودلالته على ما هو خارج الذهن ومن جهة ما تكون عليه في أنفسها الأشياء التي هي تلك المعاني الذهنية صور لها وأمثلة دالة عليها ومن جهة مواقع تل الأشياء في النفوس»³⁰.

من خلال النص يتبين لنا مصطلحا أورده حازم وهو صناعة البلاغة وهو مصطلح مركب ويحمل هذا المصطلح المفهوم والتصور الذي هو تلك العملية الإبداعية المتحققة الأركان في بناء القصيدة.

وبناء على ذلك فصناعة البلاغة تستلزم ما يلي:

-اللفظ الدال وهو الكلمة المسموعة أو التصور الذهني؛

-التصور الذهني وهو الفكرة والتصور الذي يدل عليه اللفظ؛

-تأثير المسموع والتصور على النفس.

معنى ذلك أن البلاغة في هذا السياق تعتمد على السياق الخارجي المحيط بكل من المتكلم والسامع، أو علاقة المبدع بالقارئ وما ينجم عن العملية الإبداعية من صور ودلالات.

وسياق مصطلح البلاغة حسب تصورنا هو مجموعة قواعد معيارية تحقّق التواصل بين المبدع والمتلقّي في إنتاج نص يحقّق فيه كل مقومات العملية الإبداعية من خلال تضافر اللفظ والمعنى وأثرهما في النفوس.

يقول الدكتور حسن البحيري في هذا الشأن: «وبالبلاغة نظام من القواعد تقوم مهمتها على التوجه في إنتاج النص الأدبي وهي نظام يتحقّق في النص وتؤثر على المتلقّي في عملية الاتصال الأدبي»³¹.

وتتميّز بلاغة حازم بأنها «بلاغة وصفية وتاريخية وتأويلية تعكس صورة نقدية وهي تلقي الشارح للنص ومؤهلة لتكوين أسس نظرية تداولية النص»³².

ويقتر حازم عن البلاغة بأنها مناسبة بين المسموع والمفهوم يقول في ذلك: «ومعرفة طرق التناسب في المسموعات والمفاهيم لا يوصل إليها بشيء من علوم اللسان إلا بالعلم الكلي في ذلك وهو علم البلاغة الذي تندرج تحته تفاصيل كلياته ضروب التناسب والوضع»³³.

فالبلاغة عنده هي ذلك العلم الكلي الذي تنضوي تحته علوم اللسان الجزئية ولكونه العلم الكلي المتمثل في صناعة القول الشعري شره ونثره يبدو علما مختصاً بتقيد القوانين الكلية وهو ما يقرب به كثيراً مفهوم الأدبية أو الشعرية³⁴.

وسنعرض إذن بعض المصطلحات البلاغية التي تحاول فهم البلاغة من خلالها وهي التناسب والنظم والأسلوب.

1- البلاغة والتناسب: لقد ربط حازم البلاغة بالتناسب حيث يقول: «ومعرفة طرق التناسب في المسموعات والمفهومات لا يوصل إليها بشيء من علوم اللسان إلا بالعلم الكلي في ذلك وهو علم البلاغة الذي تندرج تحت تفاصيل كلياته ضروب التناسب والوضع»³⁵.

فالتناسب إذن يمثل مصطلحاً أساسياً في البلاغة، كما يمثل قانوناً أساسياً في منظومة حازم النقدية حيث يبدأ من العلاقة بين اللفظ والمعنى ثم العلاقة بين الصياغة والموضوع ثم في علاقة الأبيات وترتيبها معاً بحيث يبدو الفصل من فصول القصيدة متماسك البنية قوي النسيج أخذ أجزاؤه بعضها ببعض³⁶.

فالتناسب إذن قائم على ملاءمة اللفظ المسموع للتصور المفهوم وهذا الشرط لا يكون إلا في علم البلاغة التي هي الإفصاح عن اللفظ وكيف يتصور هذا اللفظ عند المتلقي، معنى ذلك أن التناسب يمثل كل أركان التواصل وهذا هو المطلب الأساسي للبلاغة.

البلاغة والنظم والأسلوب: يختلف مفهوم النظم عند حازم عن عبد القاهر الجرجاني، فالجرجاني وضحه في كتابه دلائل الإعجاز وسماه النظم أو معاني النحو، وليست معاني النحو إلا علم المعاني الذي هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من استحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره³⁷.

أما حازم القرطاجني فيربط النظم بمصطلح الصناعة حيث يقول: «النظم صناعة أتتها الطبع والطبع هو استكمال للنفس في فهم أسرار الكلام والبصيرة بالمذاهب والأغراض التي من شأن الكلام الشعري أن ينحى نحوها، فإذا أحاطت بذلك علماً قويت على صوغ الكلام بحسبه عملاً، وكان النفوذ في مقاصد النظم وأغراضه وحتى التصرف في

مذاهبه وأنحاءه، إنَّما يكونان بقوى فكرية واهتداءات خاطرية تتفاوت فيها أفكار الشعراء»³⁸.

من خلال النص يتبين أنَّ النظم عند حازم مرتبط بشروط وهي معرفة أسرار الكلام والإلمام بالمذاهب والأقاويل الشعرية، والنظم يتعلَّق بمراحل إنتاج القول الشعري على مستوى العبارات والبنية الشكلية غير مفصولة عن البنية المعنوية أو التآليفات المعنوية، ولذلك فإنَّه يضع النظم في مقابل الأسلوب، لأنَّ الأسلوب مختصَّ عنده بالتآليفات المعنوية، أما النظم فمختص بالتآليفات اللفظية³⁹.

إذ يقول في ذلك: «وكانت تحصل للنفس بالاستقرار على تلك الجهات والنقلة من بعضها إلى بعض وبكيفية الاطراد في المعاني صورة وهيأة تسمى الأسلوب وجب أن تكون نسبة الأسلوب إلى المعاني نسبة النظم إلى الألفاظ، لأنَّ الأسلوب يحصل عن كيفية الاستمرار في أوصاف جهة من جهات غرض القول وكيفية الاطراد من أوصاف جهة إلى جهة، فكأنَّ بمنزلة النظم في الألفاظ الذي هو صورة كيفية الاستمرار في الألفاظ والعبارات والهيئة الحاصلة عن كيفية النقلة عن بعضها إلى بعض وما يضمن فيها من ضروب الوضع وأنحاء الترتيب، فالأسلوب هيئة تحصل لى التآليفات اللفظية»⁴⁰.

من خلال هذا النص فإنَّ حازم القرطاجني يقيم مقارنة بين موضع الأسلوب من الكلام وموقعه في النفوس، فالأسلوب عنده هو هيئة تحصل عن التآليفات المعنوية التي يتميز بها شاعر عن آخر، وهذه الهيئة تبحث عن كيفية الاستمرار والتنقل من معنى إلى معنى مع بيان طرائق وضعها وترتيبها داخل المعنى وجهاته.

والتناسب العام حسب رأي حازم عنصر مهم في العملية الإبداعية فقد جعله في كل أسلوب وجعل له أركاناً أربعة يجب أن تتوفر في الأسلوب كتوفرها في النظم لأنَّ النظم عنده هيئة تحصل على التآليفات اللفظية، والأسلوب نده هيئة معنوية والنظم هيئة لفظية وبهما يتحقق عامل التأثير والتلقي.

والمقصود بالهيئة المعنوية واللفظية معاً أي الأسلوب والنظم، فلكلَّ غرض شعري أسلوب مختلف عن غيره، ولكلَّ غرض معجمه اللفظي الخاص به "النظم"، فالأساليب تختلف معنى ولفظاً باختلاف الجهات التي تجري عليها الأغراض الشعرية.

وخلاصة القول أنَّ حازم القرطاجني يبين أنَّ البلاغة هي البحث عن المعاني وما يتصل بهذه المعاني وكيفية الوصول إليها وفي ذلك يقول: «وقد سلكت من التكلّم في جميع ذلك

مسلكا لم يسلكه أحد قبلي عن أرباب هذه الصنعة لصعوبة مرامه وتوغر سبل التوصل إليه على أنه روح الصفة وعمدة البلاغة»⁴¹.

ويمكن أن نستخلص مجموعة من النتائج نجلها حول هذا البحث وأبرزها:

- إن المصطلح هو المفتاح الذي نصل به إلى المفاهيم وسياقاتها المختلفة؛

- للمصطلح قواعد وأسس يجب اتباعها من أجل إنشاء منظومة اصطلاحية لكل

العلوم على اختلاف معارفها؛

- تشكل البلاغة عند حازم القرطاجني منعطفاً بارزاً في مساره البلاغي إذ يعتبرها

العلم الكلي الذي يسير القصيدة الشعريّة من جميع جوانبها ومدى تأثيرها على المتلقي؛

- تتخذ البلاغة عند حازم مفاهيم متعدّدة نظراً لارتباطها بمصطلحات كالتناسب

والنظم والأسلوب.

الهوامش والإحالات:

- ¹ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت، ط1، ج1990، 2، ص 517.
- ² ألفارابي: ديوان الأدب تخ أحمد مختار عمر، مؤسسة دار الشعب للطباعة القاهرة ط2003، ج2، ص 398.
- ³ الجاحظ: البيان والتبيين تخ محمد عبد السلام هارون مكتبة الخانجي 1998 القاهرة ج1 ص 139.
- ⁴ الجرجاني: التعريفات مكتبة لبنان ط1985، 1، ص 22-23.
- ⁵ ممدوح خسارة: علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، دار الفكر دمشق ط2003، 1، ص 50.
- ⁶ على القاسمي: علم المصطلح مكتبة لبنان ص 269.
- ⁷ عبد الصبور شاهين: العربية لغة العلوم والتقنية، دار القافلة القاهرة ط1986، 2، ص 78.
- ⁸ تمام حسان: نحو تنسيق أفضل للجهود الزامية إلى تطور اللغة العربية، مجلة همزة وصل ميريّة التكوين والتربية الجزائرية ج6 ص 130.
- ⁹ لخضر مصطفى: دراسة المصطلحات التقنية الخاصة بميكانيكا المحركات، رسالة ماجستير جامعة الجزائر 1990 ص 66.
- ¹⁰ عبد الصبور شاهين: العربية لغة العلوم والتقنية ص 86.
- ¹¹ أبو البقاء الكفوي: الكليات تحقيق عدنا درويش مؤسسة الرسالة بيروت ط1993، 2، ص 129.
- ¹² عبد الصبور شاهين: العربية لغة العلوم والتقنية ص 330.
- ¹³ المرجع نفسه ص 122.
- ¹⁴ أحمد شفيق الخطيب: ملاحظات وأفكار حول ورقة عمل ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات، مجلة اللسان العربي المغرب ص 115.
- ¹⁵ عبد الصبور شاهين: العربية لغة العلوم والتقنية ص 149.
- ¹⁶ حلمي خليل: أسس المصطلحية، مجلة علامات ج6 ص 297.
- ¹⁷ علي القاسمي علم المصطلح ص 328.
- ¹⁸ المرجع نفسه ص 328.
- ¹⁹ المرجع نفسه ص 328.
- ²⁰ المرجع نفسه ص 329.
- ²¹ المرجع نفسه ص 329.
- ²² المرجع نفسه ص 329.

- ²³ ابن منظور: لسان العرب مادة بلغ.
- ²⁴ أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها مكتبة لبنان ناشرون ص 235.
- ²⁵ الجاحظ: البيان والتبيين ج 1 ص 114.
- ²⁶ المرجع نفسه ج 1 ص 106.
- ²⁷ المرجع نفسه ج 1 ص 113.
- ²⁸ الجاحظ: البيان والتبيين ج 1 ص 115.
- ²⁹ ينظر حازم ومنهجه البلاغي ص 91.
- ³⁰ حازم القرطاجني: منهاج البلغاء تح الحبيب بن خوجة، الدار العربية للكتاب تونس 2008 ص 70.
- ³¹ سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، المؤسسة العالمية لونجمان، ط 2006 ص 24.
- ³² هنري بليش: البلاغة والأسلوبية، دار إفريقيا الشرق المغرب، ط 1999، ص 29.
- ³³ حازم القرطاجني: منهاج البلغاء ص 226.
- ³⁴ فاطمة الوهبي: نظرية المعنى عند حازم | المركز الثقافي العربي بيروت دت ص 273.
- ³⁵ حازم القرطاجني: منهاج البلغاء ص 226.
- ³⁶ ينظر سامية بقاح: قراءة في المنظومة المصطلحية لحازم القرطاجني، دار الأمل دمشق، ص 113-114.
- ³⁷ أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية ص 662.
- ³⁸ حازم القرطاجني: منهاج البلغاء ص 199.
- ³⁹ ينظر فاطمة الوهبي نظرية المعنى ص 315.
- ⁴⁰ حازم القرطاجني: منهاج البلغاء ص 363.
- ⁴¹ المصدر نفسه ص 18.

موقف الإبراهيمي من النخبة الجزائرية ذات التكوين الفرنسي والمزدوجة اللغة مقاربة في ضوء علم اللغة الاجتماعي



أ: عبد الحفيظ شريف¹

تاريخ الاستلام: 14-07-2018 / تاريخ القبول: 29-09-2019

الملخص: في ظلّ تعدّد قدرات الإمام محمّد البشير الإبراهيمي الفكرية والقيادية وتشابك علاقاته مع الجبهات الاجتماعية الكثيرة؛ واجهت الإبراهيمي وضعيّة النخبة الجزائرية المثقفة بالثقافة الفرنسية والمتعاملة باللّغة الفرنسية، والمتخرّجة في المدارس الفرنسية، وسواء منهم المقيمين في الجزائر المحتلة أم في فرنسا لاعتبارات اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها، وبين جدلية جاذبية أصول هذه النخبة، ومؤثرات عوارض الحالة الاستعمارية، تُقارب هذه الورقة رؤية الإبراهيمي لهذه الفئة، باستعراض آرائه ومبرراته، وما يجب لهؤلاء وما يجب عليهم، وتتابع مدى فعالية هذه الرؤية، وطبيعة ثمارها على صعيد الإنسان والمجتمع، لتقف في الختام على إمكانية إعادة تحيين ما يمكن من تلك الآراء والمواقف على سبيل تجاوز الشروخ القائمة تحت مظلة التدافع اللغويّ في البيئات الجامعة الواحدة، وذلك من خلال المحطّات الرئيسية الثلاث الآتية:

- 1- موقع الإنسان في الحركة الإصلاحية الجزائرية الحديثة.
- 2- النخبة الجزائرية المزدوجة اللغة والمثقفة بالثقافة الفرنسية بين اللغة والهوية.
- 3- رؤية الإبراهيمي لهذه الفئة بين عروبة الإنسان وغربة اللسان.

¹ ج. محمّد البشير الإبراهيمي برج بوعريّج (abdelhafidcharif@yahoo.fr) (المؤلف المرسل)

Abstract: With his different thinking and leadership capacities and his several social relationship. The teacher Mohammed El bachir El Ibrahimy is faced by the situation of the Algerian elite which is French cultured, bilingual and has French graduation. Either who are residents in colonized Algeria, or in France due to social and economic raisons...and so on between elite origin attraction and the influence of colonial state, the intervention approaches El Ibrahim's view towards this elite through his opinions and his arguments, about their duties and rights, in addition, to what extent this view influence on the human and the society. In the conclusion, this intervention tries to update these views and attitudes in order to exceed the linguistic struggle in the same area. Through three mains stations:

- 1-Human's position in the Modern Algerian Reform Movement.
- 2-The Algerian elite bilingual and French cultured between language and identity.
- 3- El Ibrahim's view towards this elite between human Arabic and tongue foreign.
- 4- Conclusion.

نص المداخلة: لم يكن متاحاً للعلماء المصلحين الجزائريين مطلع القرن العشرين الكثير من الإمكانيات والفرص لبعث حركة إصلاحية متينة الأركان، فظروف الاحتلال القاسية التي جثمت على صدور الجزائريين لنحو مائة سنة لم تدع لهؤلاء العلماء من الرصيد البشري ولا من المقومات المادية ما يبعث على الأمل في تحسين أحوال الجزائريين ثم إنَّ عامل الزمن يسابق جهود حَمَلَة الإصلاح بالليل والنهار وبين عرصات هذا الوضع الدقيق الحرج تنبثق الرؤية الإصلاحية في ملتقى رَجُلَيْنِ من أبصر رجال الإصلاح الحديث في الجزائر، وتنقذ -بتوفيق الله تعالى- في أذهانهما تفاصيل فكرة الإصلاح بخصوصية النموذج الجزائري.

كانت لقاءات الشَّيخين ابن باديس والإبراهيمي في المدينة المنورة سنة 1913 هـ الأرضية الكبرى لإصلاح الوضع الجزائري المعقّد والمتشابك، وبعودة الرَّجُلَيْنِ إلى الجزائر شرع كلُّ منهما في عمل يبدو لأوّل وهلة أنّه جهدٌ فرديٌّ لا يلبث أن ينعكس لعارض ينزل بصاحبه، أو انتقال أو وفاة أو توقيف، وحرص الرَّجُلَانِ على أن يظهر عملُهُما معزولاً إلى حين، وكان قصدهما المضمّر تحضير حَمَلَة مشروع الإصلاح وبدا التّعويل على الإنسان أصل ذلك كلّهُ ولم يعدم الرَّجُلَانِ فهمَ الواقع، وإجادة قراءة التاريخ وسلامة تفسيره، فكلُّ حركات النهضة والتحرير الناجحة إنّما كانت برأسمال بشريّ نوعيٍّ، تستوي في ذلك فترات الصّفو في التاريخ الإسلامي، وغيره من دورات حياة شعوب الأرض.

وبالنظر لما عرف من طبيعة تكوين الرَّجُلَيْنِ العلمي والثقافي؛ فإنَّ اتّفاقَهُما على البداية بالإنسان تكويناً وتفهماً وتوعياً راجع إلى طبيعة دعوات الرّسل والأنبياء عامّة وإلى منهج التّكوين النبوي المحمّدي للقاعدة البشرية الأولى للدّعوة الإسلاميّة، ومن ثمّ كان اتّفاق الرَّجُلَيْنِ في اجتماعهما بالمدينة على هندسة فكرة ممارسة الإصلاح في تصريح الإبراهيمي: "كانت الطّريقة التي اتّفقنا عليها أنا وابن باديس في اجتماعنا بالمدينة في تربية النّشء هي: ألاّ نتوسّع له في العلم، وإنّما نربيّه على فكرة صحيحة ولو مع علم قليل"¹.

لقد برزت خلال تلك الفترة لدى رجال الإصلاح وجّهتان كان في إحداهما الإبراهيمي برؤيته في "صرف القوّة كلّها، وتوجيه الجهود متظافرةً إلى التّعليم المثمر وتكوين طائفة جديدة منسجمة التّعليم مطبوعة بالطّابع الإصلاحي علماً وعملاً مسلّحة بالأدلة، مدرّبة على أساليب الدّعوة الإسلاميّة والخطابة العربيّة، حتى إذا كثر سوادُ هذه الطّائفة، وكان منها الخطيب، وكان منها الكاتب ومنها الشّاعر ومنها الدّاعي المتجوّل؛ استخدمت في

الحملة على الباطل والبدع على ثقة بالفوز² ويصرّح الإبراهيمي بأنه كان " من أصحاب هذه الفكرة في ذلك الوقت"³ في ما كان هناك فريق آخر من المصلحين يدعو إلى الثورة على المبطلين من الظرفيين وأهل البدع.

لقد كان الإبراهيمي يرى أنّ إعداد الإنسان وتكوينه تكويناً متيناً واعياً؛ أبقى للفكرة وأسلم عند العوارض، وبهذا يميل إلى أنّ إعلان الثورات على الأنفس الإنسانية وتحضيرها لأن تكون مهد كل ثورة ومنبع كل فكرة؛ أولى من إعلان الثورات على الأوضاع والأحوال ذلك أنّ الفكرة إذا كانت نابعة من داخل النفس الإنسانية وجدت لها في الواقع استجابة، وإذا جوبهت بالعوارض والعوائق تحطّتها بسهولة تقابل سهولة تراجعها إذا ما كانت الفكرة مقبلة على النفس من خارجها، وعلى هذا الرأي كان تكوين الرّعيّل الأوّل الذي ندره ابن باديس والإبراهيمي رصيذاً لبداية الحركة الإصلاحية عند إعلانها.

أيقن الرّجلان أنّ ما ينتظرهما في الجزائر كثيراً وطويلاً ودقيقاً، ولذلك فقد استعانا على الكثرة بتحضير العون والرّفيق، وعلى طول المسلك بتنوع المتكوّنين صغاراً وكباراً، ليُنجز المستعجل بكبار السنّ ويُنجز اللّاحق بالخلف النّاشئ يرفد كلاً السّعيين حكمة ظاهرة واتّساع أفق، وبصيرة نافذة، وبها قوبل الوضع الاستعماريّ المتربّص بمخلفاته على الأرض من قوانين رادعة، وعملاء مرتزقة، وحاجة ماديّة ملحة.

وبينما كانت فرنسا تمثي النفس باستقرار الوضع العام في الجزائر بعد إخماد كل الثورات الشّعبيّة واستكمال بسط نفوذها العسكري والإداري على القطر كلّ نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ كانت مجالس الرّجلين الهادئة المنتظمة تهبيّ الإنسان الجزائري الجديد، وتشحنه بما يسترجع به ديناً ممتهدناً، ولغة مستنكرة، وأرضاً مغتصبة وعرضاً مستلباً، وبداية من العقد الثّاني بدأ الرّواد الأوائل في حلقات الشّيخين ومجالسهما المنتظمة والعفوية يتعرّفون على ذواتهم، ويحدّدون هوياتهم فسمعوا معاني لم يكن لهم بها عهد، وفهموا قيمة الكرامة الإنسانية، والحرية والذاتية والتميز، وتعلّموا كيف أنّ ذلك حقّ طبيعيّ مكتسب بالفطرة لا تُشرع مصادرتة، ولا يحقّ لأحد امتلاكه أو التصرّف فيه، وفوق هذا الفهم، أدركوا أنّه يجب أنّ يشترك معهم عموم الجزائريين في ذلك، بما يدفعهم إلى المطالبة، وتلك كانت البداية.

مقومات الإعداد الوسائل والمجال: كان إعلان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

في ماي 1931م في حقيقته نهاية مرحلة وبداية أخرى، أو بالأحرى هو نقطة تحوّل من البناء

الفردى والإعداد الذاقى إلى بداية العمل الجماعى، وتجاوز الفردية المحصورة إلى الجماعية فى مداها الواسع وتنوعاتها المتداخلة وتأثيراتها العميقة.

دأب الإمام الإبراهيمى ىنافح عن مقومات إعداد الإنسان الجزائرى المأمول لنفسه وقومه، فاعتبر الفهم الصّحيح للإسلام عقيدة وسلوكاً أساساً ابتدائياً يقوم عليه ما بعده من الوعى والممارسة ذلك "أنه دين فطرىً روحىً، ىحمل فى طياته نهاية الكمال الإنسانى، وأن أصوله بُنيت على حكمة خالق الحكمة، فنجد فى عقائده غذاء العقل وفى عباداته تزكية النفس، وفى أحكامه رعاية المصلحة، وفى آدابه خير المجتمع"⁴ وتأسيس الإبراهيمى لإعداد الإنسان على أساس دينى لم يكن فيه نشاراً، فدعوات مؤسسى الدول ورواد النهضة ىشتركون فى اعتماد عقيدة ما لما يؤسسون، وهذه حضارات الأقدمين لم تخل أى منها من بُعد دينى بشكلٍ ما، ونظم المذاهب الوضعية كلها لا تخلو من عقائد بوجه ما، حتى أن أشد دعاء استبعاد الدين فى نظمهم وتشريعاتهم لم يستطيعوا التخلّص من البعد الروحى فى مشروعاتهم، وأضحت نظرتهم إلى أفكارهم ونظمهم عقيدة، وهذه حضارات الهنود والصينيين واليونان والرومان والفرانعة والفرس فى الأولين، وهذه اتجاهات الرأسماليين والشيوعيين والاشتراكيين فى الآخرين.

ولما كان من غير الممكن استبعاد أحد شقّي التكوين الفطرى الإنسانى (الروح) من دائرة الإعداد والتوجيه فى حياة الناس؛ فإن الجدل تحوّل إلى أصلح العقائد مراعاة لحال الإنسان وأكمل الأديان وفاءً لحاجته، فخاض فيها كلُّ بما بدا له بحق أو بباطل، أما الإبراهيمى -وهو من له بأحوال الشعوب وأديانها واسع العلم- فيقرّ فى غير تردّد بأنّ "التاريخ لم يشهد ديناً جمع بين مطالب الروح والجسم، إلا هذا الدين وأن السعادة لا تتمّ فى الدارين إلا بالتوفيق بين المطلبين، وهذه عقبة العقبات فى طريق السعادة، وسبب الأسباب فى استكمالها أو اختلالها"⁵ وهكذا يستقرّ الإبراهيمى تاريخ الإنسان الجزائرى المعاصر، ولا يتردّد فى تقرير مبدأ التكوين الدينى الذى طالما استدلّ فى كلّ مناسبة على ضرورته وجدواه.

لقد اتّخذ الإبراهيمى من استتباع الطرقيين لسواد الشعب الجزائرى حجة ظاهرة فى قدرة الدين على تأطير الفرد والمجتمع ولو كان ادعاءً استغفل به "المرابطون" و"شيوخ الزوايا" الشعب بما للدين من مكانة فى نفسه، وهى الناحية الأخرى التى لمس فيها الإبراهيمى ركون الإنسان الجزائرى إلى الدين كغيره من بنى الإنسان، بصرف النظر عن سقيم الدين وصحيحه، إذ فى ذلك الميل إشباع حاجة الروح الفطرية، ومن هنا كانت

دعوته الإصلاحية ضمن إطار جمعية العلماء دعوةً إلى تدوين صحيح، والتزام فاعل، وتمثّل إيجابيّاً لمقتضيات الدين ما دام أصل الميل نحو التدوين قائماً فيه بالفطرة، وفي وعي كاملٍ منه بموقع الجزائريّ من الدين وموقع الدين منه؛ راحت جهوده تُحِبُّ في الجزائريّ جذوة التدوين الصحيح وتنقذه من حيف الأفكار والنظم على مستوى العقيدة، وتولّد فيه حركية اجتماعية توظّف الطاقة الفردية توظيفاً واعياً مثمراً لقد راح يوجّه هذا الإنسان إلى "ميلاد لتوظيف الطاقة الفردية للتغيير الواعي في الذات والمحيط والآخر في نطاق الزمان والمكان"⁶ وعلى الجملة فلقد كانت جهود الإبراهيمي على هذا الصعيد إعادة تأهيل يرتقي بالجزائريّ إلى مستوى الإنسان بعد أن مكث الاحتلال ردحا من الزمن يعامله على أنه شخص.

موقع اللغة في بناء الإنسان الجزائري عند الإبراهيمي: تبرز تلازميّة ثنائية الدين الإسلامي واللغة العربية أصلاً ركيناً لبناء الذات الجزائرية في فلسفة رجال جمعية العلماء كلّهم، وعند الإبراهيمي تحديداً بوصفه أحد أهمّ أعمدة الجمعية ومنظريها، وترقى اللغة عنده إلى درجة يُوكَل إليها استكمال ما بدأه الدين على مستوى بناء الضمير وتوجيه التفكير، فتبرزه اللغة في طبيعة التعبير، وإذا صنعت العقيدة وحدة خفية تقف وراء كلّ سلوك؛ فإنّ اللغة الموحدة تُعلن عمّا أُضمر، وتُفصح عمّا أُسِرَّ، ويقرُّ هذه المتلازمة في "أنّ الدين هو اللغة، وأنّ اللغة هي الدين، فبينما هما دين ولغة، إذا هما شيء واحد، وإذا تلك النفوس التي كانت بعيدة عن مزاج هذا الدين، وعن مزاج لغته، تعتقد أنّ معنى العربية جزء من الإسلام وإذا بهذا الدين وبهذه اللغة يُقربان البعيد من تلك الأهواء، ويؤلّفان بين المتنافر من تلك الميول"⁷

ومن عجيب نظر الرجل؛ أنّ اعتماده مبدأي التدوين بالإسلام الصحيح، وتمثّل اللسان العربي الأداة المقدّمة في التعبير؛ لم ينصرف بهما إلى الذات العربية المسلمة، ولم تكن دعوته إليهما حصراً لتأثيرهما في مجال مغلق، بل على العكس من ذلك تماماً، حين يعتمدهما نقطتي ارتكازٍ للفرد الجزائري المسلم إسلاماً صحيحاً معتزلاً بلغته اعتزازاً واعياً، فينطلق بهما نحو العالم الإنسانيّ الكبير، وقد اكتسب بهما حصانة تمنع عنه الذوبان في الآخر، وتدفع عنه الضياع بين الأديان واللغات فيقول:

"ثمّ تصحو الأفئدة وينكشف الغطاء عن حقيقة واحدة، وهي أنّ تلك الجنسيات تلاشت في هذه الجامعة التي لا تعرف جنساً وجنساً، وإنما تعرف الإنسان لأنّه إنسان يترقى بمواهبه ويكرّم بتقواه، شينان أوفياً بالعالم الإنسانيّ على مشرع السعادة"⁸ فلم يكن تحيُّره

الصّارخ للإسلام دينا، وللعربيّة لغةً، بوصفهما مقومين أساسين لبناء الإنسان الجزائري عصبية جاهلية، ولا تشدداً ممقوتاً، بل كان تأسيساً منطقيّاً، وتوجّهاً طبيعيّاً رأى أنّ إسهام الإنسان الجزائري في تحقيق الشّهود الحضاريّ، والاشتراك في دورة الحياة الاجتماعيّة المحليّة والإنسانيّة العالميّة، لا يدرك إلا من خلال أصالة التّكوين الذي يوئد القدرة على إدارة فاعليّة التّأثير في الآخر وإيجابيّة التّأثر به، فلا يكون حظُّ الاشتراك في البناء الإنسانيّ على حساب الذات المنهكة داخليّاً، المضطربة لسانيّاً.

ولعلّ ألصق الأوصاف بالأستاذ الإبراهيمي في علاقته بيني وطنه، هو وصف الأبوة المعلّمة المشفقة، التي ترى في إسداء النّصح، والأخذ باليد أنبل ما يمكن أن تقدّمه قامةٌ علميّة واعية مخلصّة لأمتها، ومن هنا كانت كلّ جهود الإحياء الإبراهيمي لمعاني الإنسان في نفسيّة الجزائريّ متّجهة نحو إعادة التّأهيل لما غطى عليه تجهيل الاحتلال، ودجل الطّرقين من طاقات الذات الجزائريّة وقدراتها، ملتزما في ذلك بمسلك التّربيّة والتّعليم، ولما كانت درجات التّأهيل البشري متفاوتة ومجالاته مختلفة لم يكتفِ الإبراهيمي بإعادة التّأهيل على المستوى الدّينيّ فحسب، بل تساوّق ذلك التّأهيل مع تأهيل لغويّ يؤمّن تواصلًا ناجحاً، ويُنجز نسقاً اجتماعياً متجانساً، يرى في اللّغة إطاراً إضافياً تحتمي به الجماعة النّاشئة "فالإنسان كفرد لا يستطيع أن يُفصح عن رغباته ودوافعه وحاجاته إلا باللّغة الجسديّة الإيمانيّة أو الرّمزيّة التي طوّرها عبر مراحل تاريخه الحضاري... ومن النّاحية الجماعيّة فاللّغة تُعدّ أيضاً أولى خطوات الإحساس بالقرب والحياة المشتركة والانتماء وتبادل المنافع"⁹ وبيّاناً أعلام الجمعيّة عن العمل الإصلاحي المنظّم الشّامل انفتحت على العلماء جبهاتٌ اجتماعيّة أخرى واتّسعت دائرة الاهتمام لتشمل كلّ من يُحسب فرداً من المجتمع الجديد.

النّخبة الجزائريّة بين اللّغة والهويّة: بعد إعلان الجمعيّة عن مشروعها الإصلاحي وجد العلماء أنفسهم أمام فئات مجتمعيّة عديدة، منها ما يعدّ مكونات طبيعيّة كالطفولة والمرأة والعمّال والفلاحين، وذلك تشكيلٌ طبيعيٌّ في كلّ مجتمَع، لكنّ غير الطّبيعيّ في الوضع الجزائريّ هو الحال الذي صير إليه الاحتلال هذه الفئات من تجهيل الطفولة وتهميش المرأة، واضطهاد العمّال والفلاحين، والأنكى من ذلك هو ما عمّد إليه من إنشاء فئات ذات مواصفات أخرى داخل النّسيج الطّبيعيّ للمجتمع الجزائري، وتكوينه لفئات هجينة على الجبهات الرّئيسة الفاعلة فيه، فاستهدف الواقع الدّيني الجزائري بما يُضعف

الوازع الديني، ويهزُّ رابطتهُ بجملات التَّنصير ودعوات التَّجنيس، وتشجيع رذائل الأخلاق والدَّسيسة بالكفر والإلحاد، كما استهدف الواقع اللُّغوي، فتوجَّه إلى اللِّسان الجامع بوصفه عنوان التَّميُّز وعنصر الانتماء فعاث فيه إفسادا بالفرنسة والتَّغريب، ومُضارَّته بالعالميَّة على أحسن الأحوال، وإذكاء روح العصبيَّة اللُّغويَّة باستنفار المكوَّات اللُّغويَّة الطَّبِيعيَّة المتعايشة ضدَّ بعضها، وما كان لجهود الاحتلال -التي أسَّس لها باحثون أكاديميون لزمن طويل وسهر على تنفيذ تفاصيلها حُكَّام وسياسيون، ورعاها بالقوَّة ضبَّاط عسكريون- أن يكون لها من الجزائريين نصيب، لولا يقينها بأنَّ هذه الصَّنائع ستكون وبالا على إخوانها، وخليفتها على دكَّ الأصيل من مُقوَّماتهم.

لقد أنتج المخبر الكولونيالي الفرنسيُّ منذ بداية الاحتلال وإلى مشارف القرن العشرين (على الجبهة الدَّاخليَّة الجزائريَّة) ثلاثة نماذج بشريَّة كبرى في وجهتها الثقافيَّة واللُّغويَّة:

1- فئنةٌ عديمة الثَّقافة يلفُّها الجهل والأُمِّيَّة، قد وقفت ظُروفها الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي ألجأها إليها الاستعمار عن قصد، مانعا من مزاوله أيَّ شكل من أشكال التَّعليم، وتلك كانت غالبيَّة الشَّعب وعامَّته، ومعظُمهم من بقايا الفلاحين والعُمَّال الكادحين.

2- فئنةٌ تهيَّأت لها ظروف اجتماعيَّة ألحقها بشيوخ الرِّوايا وطُرقهم، وصاروا من صفوتها، قد أخذوا شيئا من أوَّلِيَّات العلم، وكثيرا من سوء الفهم، ومع الزَّمن أضحت هذه الفئنة تشكيلا ظاهرهُ جزائريُّ، وباطنه ولاءٌ أعمى للاحتلال عن جهل وتبعيَّة، فكان لهذا أداة هدم جزائريَّة في يدٍ فرنسيَّة.

3- فئنةٌ قليلة العدد من صفوة المجتمع الجزائري الماديَّة والاجتماعيَّة انتقَّتْها عَيْنُ الاحتلال عن علم وقصد وأحاطتها بشيء من العناية المتوجَّسة، وبلغت بها أعلى ما يمكن أن تسمح به من درجات التَّكوين في مدارسها الثلاث التي أعدَّتها لتخريج مثقِّفين تحت الظَّلب، من المترجمين والأئمَّة والقضاة، تحقيقاً لحاجة الاحتلال واستبقاءً لأمدِه.

أما على الصَّعيد الخارجي؛ فقد ألجأت الظُّروف الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، وحتَّى السياسيَّة كثيرا من الجزائريين إلى الخروج من الجزائر ميمِّمين قِبَل المشارق والمغرب ومنهم فئنةٌ يَمَّتْ تِلْقاءَ البلد المحتلِّ (فرنسا) وتكاثر عدد هذه الفئنة حتَّى أصبح تشكيلا قائما، حين وجد نفسه نسيجا بين تفكيرين وواقعين وانتماءين ولُغتين.

وما سنتعرض له هنا هو كيفية تعامل الإبراهيمي مع النموذج الثالث من فئات المجتمع الجزائري الثالث، وهي الفئة المثقفة بالثقافة الفرنسية، والمتعاملة بلغتها، وكذا الجالية الجزائرية بفرنسا.

اتسعت رؤية الجمعية مطلع الثلاثينات -أي بعد إعلان اعتمادها مباشرة- لتتطال كامل فئات المجتمع الجزائري ألقيا، وتركز وجهة التكوين الفردي ونوعيته عموديا وتحملت في ذلك ما يُنظر فيه للجمعية ورجالها بعين الإكبار، وربما الاستغراب أحيانا، إذ كيف لجمعية مُضيق عليها، وعلماء مُطاردين أن تكون لهم هذه الرؤى وتمتد جهودهم فتستوعب كل هذا المدى؟! ثم لا تلبث أمارات الاستغراب أن تنجلي حين تعلم أن وراء تلك النظرات رجال من أمثال الإبراهيمي.

النخبة الجزائرية المزدوجة اللغة والمثقفة بالثقافة الفرنسية بين اللغة والهوية: في مقال صدر للأستاذ الإبراهيمي بعنوان "واجب المثقفين نحو الأمة" يقدم فيه اسما ثقافيا هو عبد السلام مزيان ويعده في مقدمة مقاله من "الأفذاذ الذين تذوقوا ثقافتين تصطرعان بهذه الديار، وعملوا للتوفيق بينهما للخير العام"¹⁰ والظاهر أن المقال قد صدر في فترة احتدم فيها الصراع الثقافي حول موقع الثقافيين واللغويين العربية والفرنسية، بداية الأربعينيات من القرن العشرين (1943م) وأن بلوغ اللغة والثقافة العربيين درجة أصبح لها فيها أنصار وأتباع، وأضحت في موقع التثاقف مع الثقافة واللغة الفرنسيين، في مقابل تذكر الواقع الذي كانت عليه العربية وثقافتها قبل عقدين، فيعد ذلك مكسبا كبيرا لعلماء الإصلاح، وللشيخ الإبراهيمي ذاته، الذي كان يراقب الوضع الثقافي عن كثب، ويقف من الجميع على مسافة واحدة فيقول: "أنا أزعم أي من المشتغلين بمراقبة هذه الحركات في الأمة، والمعنيين بتسجيلها لأنها متعلقة بأعمال الفكرية والتعليمية والإرشادية، ولأنني متصل بالطرفين اتصالا وثيقا وعالم بما لكل منهما على الآخر من واجبات، وعامل مجهد في تقريب ما بينهما من مسافة، وإزالة ما بينهما من تنافر"¹¹ لقد أخذ الإبراهيمي على عاتقه مسؤولية جمع ما فرقه الاحتلال، والتوفيق بين من فرقتهم الظروف وهم فروع لأصل، وبينما نبغ في اللغة العربية وثقافتها رجال أخذوا بحظ في الجزائر وغادروها إلى المشرق (الحجاز الأزهر، الزيتونة) فاستردوا، وكانت وجهتهم أقرب إلى بيتهم الأولى، فلم يحدث ذلك في نفوسهم ما حدث لإخوانهم الذين كان تكوينهم فرنسيا في الجزائر أو في فرنسا والذين ظلوا طيلة مدة تكوينهم تتنازعهم ثقافتان وهويتان، وإذا

وَجَدتِ النَّخْبَةُ الْجَزَائِرِيَّةَ الْمُتَحَقِّقَةَ بِالْمَشْرِقِ جَوْاً لَا تَكَادُ تَجِدُ فِيهِ تَمَيِّزاً، وَلَا صَعُوبَةً فِي الْإِنْدِمَاجِ بِفَعْلِ التَّارِيخِ وَالْجُغْرَافِيَا وَاللِّسَانِ، فَإِنَّ أَفْرَادَ النَّخْبَةِ الْجَزَائِرِيَّةَ الَّتِي التَّحَقَّقَتْ بِفَرَنْسَا " وَجَدُوا فِي بَارِيْسِ لَا مَبَالَاةَ الْجَمَاعَةِ الَّتِي تَحْجُبُ عَنِ الْأَفْرَادِ فُرْصَ الْإِلْتِقَاتِ إِلَى بَعْضِهِمُ الْبَعْضِ، فَكَانَ الطَّالِبُ الْجَزَائِرِيُّ مُهْتَمًّا بِفَرَنْسَا، وَلَكِنِ الْفَرَنْسِيِّينَ لَمْ يَكُونُوا يَبَالُونَ بِذَلِكَ"¹² وَمِنَ التَّجَارِبِ الْقَاسِيَةِ الْمَدُونَةِ الشَّاهِدَةَ عَلَى مَلَاحِجِ تِلْكَ الْوَضْعِيَّاتِ تَجْرِبِيَّةً مَا لَكَ بِنِ بِي حِينَ كَانَ طَالِبًا هُنَاكَ، وَمَا سَجَّلَهُ فِي (مَذَكَّرَاتِ شَاهِدٍ لِلْقَرْنِ) وَالْعَدِيدِ مِنَ التَّجَارِبِ الَّتِي كَانَ الْجَزَائِرِيُّونَ يَرْجُونَ مِنْ فَرَنْسَا الْحَضَارَةِ، مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ، وَلَعَلَّ ذَلِكَ مَا جَعَلَ مَثَقِّفًا شَهِيرًا بِالثَّقَافَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ كَفَرِحَاتِ عَبَّاسٍ يُصْرِّحُ بَعْدَ يَأْسِهِ مِنْ قَبُولِ الْحَضَارَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ لَهُ وَلِأَمْثَالِهِ "إِنَّ ثِقَافَتَنَا لَمْ تَفْصِلْنَا عَنْ شَعْبِنَا، بَلْ بَقِيَ فِكْرُنَا دَائِمًا عَالِقًا بِهِ، لِاصْطِقًا بِأَوْلَانِكَ الَّذِينَ بَقُوا وَرَاءَ الْقَافِلَةِ"¹³ وَهُوَ الَّذِي كَانَ قَدْ اشْتَهَرَ عَنْهُ قَوْلُهُ قَبْلَ ذَلِكَ "أَنَا فَرَنْسَا" وَلرَبِّمَا فِي الْوَقْتِ الَّذِي كَانَ فِيهِ هَؤُلَاءِ الْمُثَقَّفُونَ مَحَلَّ غِبْطَةِ كَثِيرِينَ، فَإِنَّ مَعَانِيَتَهُمْ كَانَتْ شَدِيدَةً فَقَدْ وَجَدُوا أَنْفُسَهُمْ مِنْ نَاحِيَّةِ أَوْلَى مَدِينِينَ لِأَصُولِهِمُ الْعَرَبِيَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ بِسَبْقِ الْإِنْتِمَاءِ، ثُمَّ اصْطَدَمُوا بِخِيْبَةِ أَمَلٍ فِي مَجْتَمَعٍ فَرَنْسِيٍّ لَمْ يَحْسُنْ وَفَادَتَهُمْ، مِنْ نَاحِيَّةِ أُخْرَى، وَهُمْ الَّذِينَ تَرَكَوْا مَا خَلْفَهُمْ، وَأَقْبَلُوا عَلَى مَا أَقْبَلُوا.

وَلَا يُسْتَبْعَدُ أَنَّ الْأُسْتَاذَ الْإِبْرَاهِيمِيَّ كَانَ عَلَى عِلْمٍ بِالْوَضْعِ الدَّقِيقِ الَّذِي كَانَتْ عَلَيْهِ النَّخْبَةُ الْجَزَائِرِيَّةُ الْمُثَقَّمَةُ بِالثَّقَافَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ وَالنَّاطِقَةُ بِلُغَتِهَا، وَأَنَّهُ كَانَ يَقِفُ مِنْهَا مَوْقِفَ الْمَشْفِقِ الْمُتَفَهِّمِ. لَا مَوْقِفَ الْمَعَاتِبِ لِحَالِهِمْ، بَلْ أَمَلٍ مِنْهُمْ أَنْ يَصْلِحُوا مَا اسْتَقْبَلَ مِنْ مَأْلِهِمْ. وَفِي مَعْرُضِ بَسْطِ مَوْقِفِهِ مِنْهُمْ كَمُثَقِّفِينَ جَزَائِرِيِّينَ، لَمْ يَتَوَجَّهْ إِلَيْهِمْ بِالْحَدِيثِ رَأْسًا، بَلْ جَمَعَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ النَّخْبَةِ الْمَعْرَبَةِ فِي جَرَابٍ وَاحِدٍ؛ بِحُكْمِ نُخْبَوِيَّتِهِمْ، حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوَاطِنَ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَهُمْ خَصَّ كُلَّ فَنَةٍ بِمَا يَرَاهَا.

يَرَى الْإِبْرَاهِيمِيَّ أَنَّ عَلَى الْمُثَقَّفِينَ الْوَطَنِيِّينَ "إِصْلَاحَ أَنْفُسِهِمْ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، كُلَّ وَاحِدٍ فِي حُدِّ ذَاتِهِ، إِذْ لَا يُصْلِحُ غَيْرَهُ مِنْ لَمْ يُصْلِحْ نَفْسَهُ، ثُمَّ إِكْمَالِ نِقَائِصِهِمُ الْعِلْمِيَّةَ وَاسْتِكْمَالِ مَوْهَلَاتِهِمُ التَّنْقِيفِيَّةَ حَتَّى يَصْلُحُوا لِتَنْقِيفِ غَيْرِهِمْ"¹⁴ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَمْ يُعَيِّنْ جِهَةً دُونَ أُخْرَى بَلْ اعْتَبَرَهُمْ رَصِيدًا وَطَنِيًّا، وَإِنْ نَشُّوْا عَلَى ثِقَافَةِ أُخْرَى وَبِلُغَةِ أُخْرَى وَكَأَنَّهُ قَدْ أَيْقَنَ حَقِيقَةَ مَشَاعِرِهِمُ الْخَفِيَّةَ تَجَاهَ وَطَنِهِمُ الْأَصْلِ، وَرَغْبَتِهِمُ الْمَشْرُوعَةَ فِي اِكْتِسَابِ ثِقَافَاتٍ وَمَعَارِفٍ أَوْسَعٍ، فَأَقْرَهُمْ عَلَى أَوْضَاعِهِمْ، وَلَكِنَّهُ طَالِبُهُمْ بِأَنْ يَكُونُوا حَقِيقِينَ بِقِيَادَةِ الْأُمَّةِ فِي مَجَالَاتِ مَعَارِفِهِمْ وَعُلُومِهِمْ، وَأَهْلًا لِلصَّدَارَةِ عَلَى أَهْلِهَا.

ويفضّل لهم ما سبق إجماله في نقاط أربع :

- 1- الاستعداد لأداء أدوار جديدة تتطلّب كفاءات جديدة.
- 2- وجوب الإسهام في إصلاح مجتمعهم بالتقارب والتعارف.
- 3- التركيز على أولويات الحياة، والإعراض عن الفضول واللغو.
- 4- الاتّفاق على معيار لتصنيف المثقّف الحقيقيّ.

فإذا تَمَّت للمثقّفين هذه القواعد؛ أحالّتهم على الخامس الأخير وهو الهدف والرّجاء "الامتزاج بالأمة، والاختلاط بطبقاتها، والتّحبُّب إليها، ومشاركتها في شؤونها الاجتماعيّة والدّخول في مجتمعاتها ومعابدها، ومشاركتها في عبادتها وفي الصّالح من عوائدها، فبذلك تحصل الثّقة منها وتنقاد لكلّ ما نريده منها"¹⁵ وإذا كان الغالب من النّظر العام إلى هذه الفئة على أنّها متأثّرة بالثقافة الفرنسيّة ومستخدمّة للغتها فإنّ الإبراهيميّ يرى معايير أخرى يقيّم من خلالها المثقّف ويحكم عليه من خلالها منها ما انطوت عليه من علوم ومعارف يحقّق بها المثقّف كفاءته، فيقدّمه المجتمع ولا يقدّم نفسه. أمّا عامل اللّغة؛ فمع عصبية الإبراهيميّ للغة العربيّة، وإقراره بأنّ الأمة الجزائريّة "ما توذّ أنّ لها بها لغات الدّنيا وإنّ زحرت بالأداب، وفاضت بالمعارف، وسهّلت سبل الحياة، وكشفت عن مكنونات العلم، فإنّ أخذت بشيء من تلك اللّغات فذلك وسيلة إلى الكمال في أسباب الحياة الدّنيا"¹⁶ ولقد يبدو موقف الإبراهيميّ متعصّباً للعربيّة، لكنّ موقفه من النّخبة المثقّفة بغيرها لم يكن بسبب اللّغة؛ بل عدّ اكتساب لغات أخرى سبيلاً إلى امتلاك أدوات الرّقّيّ الحضاريّ والتّطور المادّي بالانفتاح على العلوم والتّقنيّة في لغاتها، غير أنّ نغمته على اللّغات الأجنبيّة تظهر حين يصبح تعليم اللّغة الأجنبيّة في سنّ مبكّرة "فذلك موضع الخطر على أبنائنا المتعلّمين بلغة أجنبيّة من غير أنّ يسبق لهم إمام بلغتهم، ذلك أنّهم يحملون في أنفسهم ككلّ البشر، تصوّرات ومعاني كثيرة، وحقائق علميّة، وتخيّلات ذهنيّة ولا يستطيعون بيانها والتّعبير عنها بلغتهم العربيّة، في حال أنّهم يستطيعون التّعبير عنها باللّغة الأجنبيّة التي يتقنونها، فأدّت بهم هذه الحالة بالتّدرّج إلى كراهية العربيّة وانتهت بهم إلى بُغضها، ثمّ إلى الحقد عليها، وأتّهامها بأنّها لغة قاصرة، ضعيفة أو ميّنة، لا تستطيع أن تُزاحم اللّغات أو تقوى على حمل الحضارات، ثمّ تنتهي بهم هذه الحالة إلى الانسلاخ من العروبة، وإلى احتقار الدّين الذي تُترجم عنه هذه اللّغة"¹⁷ إنّ هذا التّحليل الذي يقدّمه الإبراهيميّ في أثر تعلّم لغة أجنبيّة قبل اللّغة الأمّ أو معها هو الذي صاغ من خلاله موقفه

من لغة المثقفين بغير العربية، فإذا وجد من اكتسب من اللغات الأجنبية وقد سلم له تفكيره العربي، وتصورات العربية، وانتماؤه العربي وهويته العربية؛ فذلك المثقف الحق ومن ثم فهو لم يفاضل بين المثقفين على أساس لغتهم، أو مواطن دراستهم؛ بل وازن بينهم بمقدار ما يحققونه لأهمهم من توازن إذ "هم القومة على الحدود أن تهدم، وعلى الحرمت أن تنتهك، وعلى الأخلاق أن تریغ، وهم الميزان لمعرفة كل إنسان حد نفسه، يراهم العامي المقصر، فيتقاصر عن التسامي لما فوق منزلته، ويراهم الطاعي المتجبر عيوننا حارسة فيتراجع عن العبث والاستبداد"¹⁸.

لقد كانت فلسفة جمعية العلماء هي التعامل الحكيم مع مثل هذه الحالات والمواقف وهي فلسفة كان الإبراهيمي أحد أبرز مهندسيها وأكثر العلماء متابعة لتطبيقاتها، فقد كان العلماء يبذلون الجهد في استقطاب جميع من يرون أن له عليهم حق في الوطن، وهي طريقة كانت لها آثار طيبة ومما يستحضر في هذا السياق استعراض الإمام الإبراهيمي لجهود العلماء في استنقاذ الكثير من هذه الطائفة من بين يدي الإلحاد، والذي يتهم فيه بعض علماء الدين الجزائريين الذين وصفهم بالجامدين الذين كانوا يجتنبون هذه الفئة ويرمونها بالكفر "وبهذه العادة السيئة كادوا يضيعون على الأمة طائفة من أبنائها، هم ذخرها للمستقبل، وعدتها للشدة، ولكن رجال جمعية العلماء يعلمون أن هذه الطائفة المعرضة للإلحاد هي زهرة الأمة، وأنها جديرة بكل عناية واهتمام، وأنها - وإن لم تسلم من طائف الإلحاد - سالمة من الجمود والتخريف وأنها أقرب إلى الإصلاح والرجوع إلى الحق بما معها من إدراك صحيح وبما فيها من ملكات الاستدلال، لذلك مزجوا هذه الطائفة وخلطوها بأنفسهم، وعرفوا كيف يجذبونها إلى المحاضرات والدروس الدينية، فكان لهذه الطريقة الرشيدة أثرها الصالح في تقويم زيغ الزائعين منها وإرجاعهم إلى حظيرة الدين بكل سهولة، ونتجت عن ذلك نتيجة أخرى وهي تحبيب هذه الطائفة في اللغة العربية حتى أصبح الكثير منها معنياً بها، نادماً على ما فرط في جنبها، متداركاً بقدر الإمكان ما فاته منها"¹⁹.

ويتجميع معالم الرؤية الإبراهيمية لهذه الفئة وصفا لحالها، وتصويرا لما يرجى منها نقف على أن هذه الموقف كان لاعتبارين:

1- عدم التفریط في طاقاتٍ تُحسب على الوطن الجزائري الأم، حين لم يحسن وفادتهم الوطن الذي حسيبوه بديلا، فخاب ظنهم، وإنَّ في التفریط فيهم بابٌ لاستغلالهم أداة ضد أصولهم، وكفى بها خسارة لأنفسهم وأمتهم.

2- إمكانية استغلال طاقات هذه الفئة بعد تهذيب تصوراتها المكتسبة في الثقافة الفرنسية عن الهوية الأصل وعناصر الانتماء العربي الإسلامي، وتنقية أفكارها لما يخدم ذواتها وأمتها وهو بلا ريب مكسب ثمين لمورد بشري نوعي.

ولعلَّ ما يُعزِّز الحكم على هذه الرؤية الإبراهيمية نحو هذه الفئة؛ هو اهتمامه في إطار جمعية العلماء بشأن الجالية الجزائرية في فرنسا، والتي كان يتعهدها بالمتابعة والرعاية فأحصى عددها، وخبر وضعها، وهيا لها من يقوم على ربطها ببلدها وأمتها، ففتحت لذلك شعب جمعية العلماء، والنوادي ومكاتب التعليم العربي، وتنظيم نشاطات التوعوية الدينية والإرشاد الأخلاقي، بهدف تحصين هذه الجالية ضد ثقافة البيئة المستضيفة وسلوكاتها، واعتبر التفریط فيها سلخا لقطعة من الأمة الجزائرية يتبعه سلخ أجيال، فما كان من الجمعية إلا أن "ندبت أحد شبابها المجاهدين، وهو الأستاذ الفضيل الورتيلاني للقيام بهذا العمل في باريس سنة 1936م، فأسس في سنة واحدة ثمانية عشر مركزا تعليمياً في باريس وأطرافها، ثم وسع الحركة إلى المدن الكبيرة في جنوب فرنسا وشمالها وتعددت المراكز، وأمدته الجمعية بالمعلمين، فكانت تلك المراكز تُعلم الأطفال العربية والدين لساعات من النهار، فإذا جاء الليل أقبل الكبار فتلقوا دروسا سهلة في أصول الدين وفروعه ومارسوا العبادات العملية"²⁰

لقد كان الإبراهيمي في كلِّ ما سبق من نظريته وجهوده في التربية والتكوين للفرد الجزائري داخل الوطن، مستوعبا لحقيقة الإنسان الجزائري داخل وطنه وخارجه، فأما داخل وطنه فكان الموقع الأم الذي تركّزت فيه الجهود، واستنفذ فيه كلَّ طاقاته في إعادة البعث، وعمل فيه على جودة التأهيل، وأما الذين نأت بهم الديار فلم يجرمهم حقَّ الانتماء، ولم تقف حواجز المسافة، ولا ظروف التعليم ولا نوعيته مانعا دون سعيه لضمَّ هؤلاء إلى حظيرة الولاء الوطني بشقييه الديني واللغوي، وخاطب هذه الفئة بما خاطب به إخوانها في الوطن، وهو بذلك إنما خاطب الإنسان الجزائري، فرأب بذلك صدعا طالما وسعه الاحتلال بالمفاضلة بين الأشقاء، وجمع بذلك طرفين كثيرا ما تنازعا الأفضلية والأحقية، فرمى أحدهما الآخر بالرجعية والقدامة، وردَّ الآخر التهمة بالوصف بالخيانة والاغتراب، لكنَّ المعايير التي نظر

بها الإبراهيمي إلى النخبة الجزائرية تنصرف إلى مدى الكفاءة، ومقدار الوفاء للقيم، ودرجة خدمة الأمة وردَّ حقها على نُخبها، وبذلك لم تُبقِ سندا لمتهم بتهمة، ولا لمحتكر مجالا لاحتكار فالكلُّ متهم بتقصيره وأنايته وذاتية وأثرته، والكلُّ بريء ببذله وعطائه وإيثاره ووفائه.

الرؤية الإبراهيمية حول النخبة المثقفة باللغة الفرنسية والناطقة بلغتها في نظر علم الاجتماع اللغوي: تبدو مواقف الأستاذ الإبراهيمي حول اللغة جانحة نحو الشطط والتعصّب، ومن ثمَّ قد ينشأ الارتياب في حقيقة موقفه من الناطقين بغير العربية، أو المثقفين بثقافتها، فيُظنُّ أنه موقف المنكر أو الكاره، أو على الأقل المفضل للمعريين عليهم، والواقع أنَّ موقف الإبراهيمي هذا طبيعيٌّ جداً عند علماء الاجتماع اللغوي، والذي يبرّونه بحالة الخوف الشديد من الانقراض اللغوي، فتظهر نزعة فردية أو جماعية تتشبّه بلغتها لدرجة يبدو فيه شيءٌ من الإسراف، وهو ما يسمّيه العلماء: الإخلاص اللغوي *Fidélité linguistique* "أي مدى قوّة متكلّمي لغةٍ ما ... في التعلُّق بلغتهم وفي الدود عنها ضدَّ الغزو اللغوي لكثير من اللغات ذات الانتشار الواسع"²¹ وبفعل واقع الاحتلال؛ فقد كانت اللغة العربية محاصرةً بتشريعات منع التعليم والاستعمال والتداول، وذلك ما ولد لدى المنتسبين لها شعوراً بالخوف عليها، وهو ما لمسناه عند الحالة الإبراهيمية، وتلك حالة تكرّرت وتكرّرت في بيئات لغوية كثيرة في شتى بلاد العالم.

كما أنّ إصرار الإبراهيمي على تمكين الجزائري من لغته سواء في بلده أم في فرنسا، وسواء مُنع من تعلم العربية في بلده، أم أرغم على تعلم الفرنسية، فإنَّ ذلك نابعٌ من إدراكه بالحقِّ اللغوي للفرد والجماعة كما يصطلح عليه العلماء، إذ يقترحون مناهج لتمكين المتكلمين من حقوقهم اللغوية، والتي لا تختلف عن الحقِّ في الحياة والصحة والتعليم وغيرهما، وحتى من وجهة نظر أنثربولوجية فإنَّ "كلَّ لغة من اللغات تحمل في ثناياها سماتٍ وخصائص فريدة من نوعها، ونادرة مقتطفة من رَحْم الإراث الإنساني الثرِّ والمتنوع"²² ومن هنا فإنَّ موقف الإبراهيمي من الناطقين بالفرنسية والمثقفين بثقافتها؛ موقف محذّر من صناعة جبهة تكون عوناً على الإضرار بالعربية والإعانة على حصارها، وأنَّ حقَّ اللغة عليهم حفظها والدفاع عنها، وإنَّ ألبأتهم ظروفٌ ما إلى استخدام غيرها.

وعلى صعيد آخر فقد كانت رؤية الإبراهيمي النظرية وممارساته العملية مشروعاً وضع حدّاً للمشروع اللغوي الاستعماريّ المقابل، فارتقى بالإنسان الجزائري من وضع

الاحتكاك اللغوي (Friction language) وهو وضع تَزْرَحُ فيه اللُّغة بتحرُّش لغةٍ أخرى وتستكين لها تحت ظروفٍ مختلفةٍ سياسيّةٍ أو اقتصاديّةٍ، وفي الحالة الجزائرية كان للاحتلال دورٌ رئيس في تحرُّش الفرنسيّة بالعربيّة كنتيجةٍ منطقيّةٍ، وأثرٍ مباشرٍ للتحرُّش والامتهان الاستعماري بالشَّعب الجزائري، وهو الوضع الذي لم تقبل به اللُّغة العربيّة بعد جهود الإحياء والبعث، لتأتي مرحلة **الصِّراع اللُّغوي** (Conflit linguistique) وهي مرحلة تتجلّى "أساساً في تبنيّ وفرض استخدام إحدى اللُّغات على كثير من المتكلِّمين للُّغات أخرى، وسواء أكانت سياسة الإملاء والضَّغط هذه كنتيجة متوقّعة لسياسة لغويّة مخطّط لها سلفاً؛ أم كانت نتيجة حتميّة أملتّها عوامل اجتماعيّة طارئة أخرى"²³. فتحوّل اللُّغة العربيّة عند الفرد الجزائري -تحت تأثير جهود الإصلاح- من **مرحلة الاحتكاك** التي كانت تُبرز الفرنسيّة سائرة في اتجاه تصاعديّ دون إزعاج، إلى **مرحلة الصِّراع** التي ظهرت فيها اللُّغة العربيّة مُسفرة عن وجهها في الإعلام والخطابة والتَّعليم، وفي ذلك إبرازٌ لجانب من النديّة والافتقار على المقاومة والصُّمود.

تلك على الجملة أبرز ملامح الرّويّة الإبراهيميّة للإنسان الجزائري بمقوماته الدّينيّة واللُّغويّة، وتلك أثارها على التَّشكيل الاجتماعي الوطني اقتصرَت فيه هذه المداخلة على فئة المثقّفين بالثقافة الفرنسيّة والنَّاطقين بلُغتها في الجزائر وفرنسا. وقد استعرضت التوجّه الإبراهيميّ، مُظهرةً لمنهجه في الدّعوة إلى المحافظة على عنصريّ الدّين واللُّغة في تركيبية العنصر البشري الجزائري، وهي في الحقيقة دعوة مبطنّة بأدوات وإجراءات صناعة إنسانيّة هذا العنصر والارتقاء به لبناء صرح نفسه وحضارة أمّته.

وقد يمكن اعتبار الرّويّة الإبراهيميّة مرجعاً يكتسب روح الاستمرار والبقاء والصّلاحيّة لإعادة الاستعمال، فموقفه هذا لا يزال صالحاً لإعادة عرضه على النّخب المثقّفة، واعتماده مرجعيّة تنفي -بمعاييرها التي صاغها الإبراهيميّ- النّخبة عن نفسها دخن النّخب ودخلها كما تنفي النّار حَبَّت الحديد، وتستبقي لها من هو حقيق بها ولكنه تحدّ صعب ودقيق، ذلك أنّ هذه الرّويّة في ذاتها مشروع ثوريٌّ على الأذهان والأفكار، قبل أن يكون استبعاداً للأشخاص والدّوات، أو تقديماً لها.

الهوامش:

- ¹ - محمد البشير الإبراهيمي "خلاصة تاريخ حياتي العلمية والعملية" آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، ط1. بيروت: 1997م، دار الغرب الإسلامي ج5. ص280.
- ² - جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين دط. الجزائر: 2008، دار المعرفة، ص50.
- ³ - المرجع نفسه، ص50.
- ⁴ - محمد البشير الإبراهيمي، "الإسلام والمسلمون، شجون من الحديث عنهما وعن الإصلاح الديني". جريدة السنة. الجزائر: ع4، 6 محرم الحرام 1352/1 ماي 1933م، ص3.
- ⁵ - محمد البشير الإبراهيمي المصدر نفسه، ص3.
- ⁶ - العربي بلقاسم فرحاتي، تأهيل الموارد البشرية قديما وحديثا، ط1. عمان: 2012م، دار أسامة للنشر والتوزيع، ص166.
- ⁷ - محمد البشير الإبراهيمي "الإسلام والمسلمون، شجون من الحديث عنهما وعن الإصلاح الديني" ص3.
- ⁸ - محمد البشير الإبراهيمي، المصدر نفسه، ص03.
- ⁹ - العربي بلقاسم فرحاتي، تأهيل الموارد البشرية قديما وحديثا، ص95.
- ¹⁰ - محمد البشير الإبراهيمي، الآثار، ج5، ص122.
- ¹¹ - محمد البشير الإبراهيمي، "واجب المثقفين نحو الأمة" الآثار، ج5، ص122.
- ¹² - غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرنكفونية 1880م-1962م. تر: م- حاج مسعود وآخرون دط. الجزائر: 2007م دار القصة للنشر، ص100.
- ¹³ - فرحات عباس، ليل الاستعمار، تر: أبو بكر رحال. دط. الجزائر: 2011م، دار الجزائر للكتاب، ص98.
- ¹⁴ - محمد البشير الإبراهيمي "واجب المثقفين نحو الأمة" الآثار، ص128.
- ¹⁵ - محمد البشير الإبراهيمي، المرجع نفسه، ص129.
- ¹⁶ - محمد البشير الإبراهيمي "اختلاف ذهني في معنى التعليم العربي" الآثار، ج3. ص281.
- ¹⁷ - محمد البشير الإبراهيمي "إلى مؤتمر التعريب بالرباط، الآثار، ج5، ص260.
- ¹⁸ - محمد البشير الإبراهيمي "واجب المثقفين نحو الأمة"، الآثار، ص126.
- ¹⁹ - جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين دط. الجزائر: 2008، دار المعرفة، ص67.
- ²⁰ - محمد البشير الإبراهيمي "مذكرة إيضاحية"، الآثار، ج4، ص168.
- ²¹ - برنار صبولسكي، علم الاجتماع اللغوي، تر: سنقادي عبد القادر. دط. الجزائر: 2010م ديوان المطبوعات الجامعية، ص140.
- ²² - برنار صبولسكي، المرجع نفسه، ص148.
- ²³ - برنار صبولسكي، المرجع نفسه، ص139.

نظام الزمن في العربية بين فقر الصيغة و ثراء القرينة

The tense system in Arabic between
and richness of the context poverty formula



أ. خليل حميش*

تاريخ الاستلام: 2019-01-26 / تاريخ القبول: 2019-09-29

ملخص: هناك زعم لدى بعض الأدعياء مفاده أنّ اللغة العربية تعاني فقرا شديدا في التعبير عن الزمن إذا ما قارناها بغيرها من اللغات الأخرى، وقد يكون لهذا الزعم نصيبه من الحقيقة إذا نظرنا إلى هذه المسألة من جهة دراسة النحاة القدماء لها والذين لم يفرّدوا الزمن بأبواب ومباحث خاصّة في دراستهم، بل نظروا إليه من جهة صيغة الفعل ودلالته على الماضي والمضارع والأمر، وهذا مع إدراكهم لثراء وتنوع البنية الزمنية في اللغة العربية، ولكن المتأمل جيدا في آليات اشتغال نظام الزمن في اللغة العربية يجد أنّ هذا الأخير أكبر بكثير من حصره في الصيغ الثلاث للفعل (فعل، يفعل، افعل) بل إنّ نظامها الزمني يعتمد كثيرا على السياق والقرائن المختلفة المصاحبة للفعل، والتي تسهم بشكل مباشر في تحديد نوع الزمن وجهته في الجملة.

ومن هنا سيسعى هذا البحث إلى إبراز جانب من الثراء الزمني التي تتمتع به اللغة العربية وذلك بالتركيز على السياق والقرائن المختلفة المصاحبة للأفعال داخل التركيب.

الكلمات المفتاحية: الزمن، النحو، اللغة العربية، الفعل، السياق.

* جامعة أكلي محند أولحاج البويرة، البريد الإلكتروني: khalil111084@gmail.com (المؤلف)

(المرسل)

Abstract: This research tries to take a look at tense system in Arabic language by concentration on the context and different tools which come before verbs in a sentence. Its main objective is to demonstrate tense variation of this language. Besides, it is as a response to those who claim the opposite.

Keywords: tense system; Arabic language; the verb; the context.

1. **مقدّمة:** إنّ الحديث عن الزّمن حديث ذو شجون؛ فهو ظاهرة معقّدة ومتشعّبة ومرتبطة بهذا الكون الفسيح في أدق جزئياته وتفصيله، كما أنّه شديد الارتباط بالإنسان في حدّ ذاته، فقد شغلت ظاهرة الزّمن الإنسان "منذ أن دبّ ودرج في هذا الكون، لأنّه في الزّمن يُعلن يوم مجيئه إلى الحياة وبالزّمن يسجّل يوم رحيله عنها وبين الميлад والموت يعيش مراحل حياته مع الزّمن لينتقل من طور إلى طور جسماً وعقلاً، ويحقّق ما يريد وما يهدف إليه، وينظّم ما يقوم به من عمل ونشاط من خلال شهادات تحمل توقيع الزّمان، مثل شهادة الميлад وشهادة الوفاة والشّهادات الدّراسيّة والعلميّة ووثائق السّفر وتحقيق الشّخصيّة."¹ ومن هنا يمكننا أن نقول إنّ الزّمن أحد أعمق أغاز العالم التي لا يستطيع أحد تحديد ماهيتها بالضّبط، ولأهميّة الظّاهرة الزّمنيّة وعظمتها نجد القرآن الكريم قد احتفى كثيراً بها؛ فالقارئ لكتاب الله - عزّ وجلّ- يجد الكثير من الآيات التي أقسم فيها الله - عزّ وجلّ- بالزّمن وأوقاته المختلفة كقوله تعالى: ﴿والفجر* وليالي عشر﴾ (الفجر:1) ﴿والضحى* والليل إذا سجى﴾ (الضحى:1) ﴿والليل إذا يغشى﴾ (الليل:01) وغيرها من الآيات الأخرى التي تدلّ على عظمة الظّاهرة الزّمنيّة² ومنه صعوبة الحديث عن تعريفها.

وبما أنّ حديثنا هنا عن الزّمن مرتبط باللّغة العربيّة فلا بأس أن نعود إلى بعض المعاجم التي تناولت لفظة الزّمن في معناها اللّغوي، ففي معجم العين: "الزّمن: من الزّمان... والفاعل: زَمِنَ يَزِمُنُ زَمَانًا وَزَمَانَةً، والجميع: الزّمنيّ في الذّكر والأنثى، وأزَمَنَ الشّيءُ: طال عليه الزّمان."³ وفي لسان العرب نجد أنّ "الزّمن والزّمان: اسم لقليل الوقت وكثيره، وفي المحكم: الزّمن والزّمان: العصر والجمع أزمنٌ وأزمانٌ وأزمنةٌ وأزمن الشّيءُ: طال عليه الزّمان وأزمن بالمكان: أقام به زماناً، وقال شمر: الدّهر والزّمان واحدٌ.... قال أبو منصور: الدّهر عند العرب يقع على وقت الزّمان من الأزمنة وعلى مدّة الدّنيا كلّها."⁴ وهو المعنى نفسه التي نجد في المعجم الوسيط فـ "الزّمان: الوقت قليله وكثيره، ومدّة الدّنيا كلّها... وأزمن بالمكان: أقام به زماناً والشّيءُ: طال عليه الزّمن."⁵ والمتتبع لمختلف المعاجم العربيّة يجد أنّ كلمة "الزّمن"⁶ تدخل في علاقة ترادفيّة مع الكثير من الكلمات الأخرى كـ: "الدّهر"، "الوقت" و"العصر" وغيرها من الألفاظ الأخرى.

أمّا إذا أردنا أن نعطي تعريفا اصطلاحيا للفظة "الزّمن" فإنّ الأمر سيزداد صعوبة أكثر لارتباط هذه الظّاهرة - كما سبق وأشرنا - بالكثير من المفاهيم المعقّدة والمتشابكة فالزّمن مفهوم معروف ومتداول لدى الجميع، وهو في الآن ذاته يتميّز بنفس القدر من الغموض

والصّبائية إذا حاولنا تعريفه وهذا الغموض في ماهية الزّمن ليس خاصّاً فقط باللغة العربيّة، فلو نعود -مثلاً- إلى اللغة الفرنسيّة نجد أنّ الحدّ Temps مشتق من الجذر الهندوأوروبي Tem الذي يفيد معنى القطع Couper أي فصل عنصر عن آخر أو عن الكل ولعلّ هذا المعنى قريب من مفهوم كلمة "لحظة" في اللغة العربيّة والمشتقة من اللحظ وهو طرف العين، أي أنّ اللحظة هي المدة الزّمنيّة التي يستغرقها طرف العين في غلق وفتح العين، أي قطع الرّؤية، فيكون الزّمن هو مجموع تلك اللحظات المتقطّعة، ومن هنا تظهر علاقة الزّمن بفكرة القطع.⁷ في اللغات الهندوأوروبيّة.

ولعلّ ما يجدر الإشارة إليه أيضاً في هذا المقام أنّ مصطلح الزّمن أو الزّمان لم يرد في كتاب سيبويه -التي يعدّ من أقدم الكتب التي وصلتنا في النّحو- باستثناء وروده في سياق عام، في قوله: "وأما الوقت والسّاعات والأيام والشّهور والسّنون، وما أشبه ذلك من الأزمنة والأحيان التي تكون في الدّهر"⁸، وفي موضع آخر من الكتاب "فلمّا صار بمنزلة الوقت في الزّمن كان مثله"⁹. فسيبويه لم يهتم بدراسة الزّمن كمفهوم، ولم يفرد به باب خاص في البحث والدراسة، وهو النهج التي سار عليه معظم النّحاة القدماء، إن لم نقل كلّهم.

ومن هنا إذن يظهر لنا مكن الصّعوبة في تقديم تعريف للزمان، فهو يحتوينا، ولا يمكننا نحن كبشر احتواؤه، هو "مفهوم معقّد لم يتمكن العلماء من الوصول إلى حقيقته بعد، وهو ناشئ من دوران الكرة الأرضيّة حول محورها وعلى مدار معيّن مرتبطةً فيهما بالشّمس يعني أنّ الأرض تجري في ذات الوقت حول الشّمس على مدار معيّن، إضافة إلى جريانها حول محورها فيتمخّض عن الأوّل الفصول الأربعة، وهن الثّاني الليل والنّهار المتعاقبان."¹⁰ فهو إذن مخلوق عظيم من مخلوقات الله -عزّ وجلّ- ولا نريد هنا أن ندخل في تفاصيل بعض التعريفات التي قدّمها بعض أهل الفكر والفلسفة والمتكلّمين للزمان¹¹، فمنهم من يعتبره جوهرًا ومنهم من يعتبره عرضًا ومنهم من يعتبره قديماً ومنهم من يعتبره حادثاً ومنهم من نظر إليه نظرة معنويّة تجريديّة، ومنهم من نظر إليه نظرة حسّيّة فيزيائيّة وهي كلّها مقاربات وآراء تبقى قاصرة عن الإحاطة بمفهوم الظّاهرة الزّمنيّة التي يدركها العقل ولكن يعجز عن تقديم تعريف مانع جامع لها¹² وما يهّمنا أكثر هنا هو بيان مدى احتفاء اللغة العربيّة بالظّاهرة الزّمنيّة، والثراء التي تتمتع به في التعبير عن الدلالات الزّمنيّة المختلفة.

2. نظرة عامّة حول نظام الزّمن في اللّغة العربيّة: إنّ اختلاف اللغات البشريّة

وتنوعها في مختلف المجتمعات والبيئات ليدلّ دلالة واضحة على عظمة الله -جلّ في علاه- وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ السَّنِيَّتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الرّوم: 22) ولكلّ لغة من هذه اللغات قوانينها وأنظمتها وخصائصها التي تميّزها عن غيرها من اللغات الأخرى، مع ضرورة الإقرار بوجود عناصر مشتركة بينها، ويلعب العامل البشري دورا كبيرا في التّمايز والتفاضل بين اللغات؛ فليست لغة المجتمع المتقدّم كلغة المجتمع المتخلف.

ويُعرف ارتفاع اللغات بمقاييس كثيرة، من أهمّها مقاييس الدّلالة على الزّمن في أفعالها ثمّ في سائر ألفاظها.¹³ وإذا تأملنا في اللّغة العربيّة نجد أنّها تميّز بمجموعة من السّميات والخصائص؛ ومن ذلك خاصيّة التّعبير عن الزّمن، فالمتأمّل في مصنّفات النّحاة القدماء يجد بأنّهم قد عملوا على وصف الآليات المختلفة التي يقوم عليها نظامها الزّمني، وذلك في إطار منهجهم العام التي رسموه لدراسة هذه اللّغة والمتمثّل أساسا في نظريّة العامل، وما يتفرّع عنها من آراء ومباحث، ولعلّ أوّل ما يميّز نظرة هؤلاء النّحاة إلى الزّمن هو ربطهم الزّمن بصيغة الفعل؛ فهم تأملوا وتتبعوا مختلف الكلمات التي تشكّل هيكل اللّغة العربيّة فوجدوها لا تخرج عن ثلاثة أنواع هي الاسم والفعل والحرف¹⁴ ثمّ تتبّعوا مختلف المميّزات التي تميّز كلّ قسم من هذه الأقسام عن غيرها، فكان من أهمّ النّتائج التي توصلوا إليها هي كون الزّمن يرتبط أكثر بالفعل بالمقارنة مع غيره من الأقسام، فالفعل وُضع للدّلالة على الزّمن؛ يقول سيبويه: "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن ولم ينقطع"¹⁵ فلفظة "بُنيت" الواردة في كلام سيبويه تدلّ على أنّ الهدف من استعمال العرب للأفعال في كلامهم هو التّعبير عن اقتران الأحداث المختلفة بالأزمنة المختلفة، ولولا ذلك لما كان هناك مسوّغ لاستعمالها، لأنّ في هذه الحالة تكون الأسماء كافية للتعبير عن الأغراض المختلفة التي يريدها المتكلّم، وعلى نفس النّسق سار النّحاة من بعد سيبويه في قصر الدّلالة الزّمنيّة على الفعل؛ يقول الرّجّاجي متحدّثا عن حدّ الفعل: "الفعل على أوضاع النّحويّين، ما دلّ على حدث، وزمان ماضٍ أو مستقبل نحو: قام يقوم، وقعد يقعد، وما أشبه ذلك والحدث المصدر، فكل شيء دلّ على ما ذكرناه معا فهو فعل. فإن دلّ على حدث وحده فهو مصدر؛ نحو الضّرب والحمد

والقتل. وإن دلّ على زمان فقط فهو ظرف من زمان.¹⁶ ويمكن أن نستنتج من كلام الرّجّاجي ما يلي:

- الاسم = الحدث - الزّمن؛

- الظّرف = الزّمن - الحدث؛

- الفعل = الحدث + الزّمن؛

- الحرف = اللاحدث + اللازم.

وبالتّالي يتبيّن لنا أنّ الفعل في اللغة العربيّة هو القسم الأكثر ثراء من النّاحية الدّلاليّة بالمقارنة مع أقسام الكلم الأخرى؛ لأنّه يدلّ على الحدث والزّمن معاً، أمّا الاسم¹⁷ فيدلّ على الحدث إن كان مصدراً أو مشتقّاً، ويدلّ على الزّمن إن كان ظرفاً،¹⁸ أمّا الحرف¹⁹ فلا يدلّ لا على الزّمن ولا على المكان.

وبناء على هذه النظرة إلى أقسام الكلم بشكل عام، وإلى الفعل بشكل خاص، قام النّحاة بتقسيم الفعل إلى ثلاثة أقسام؛ حسب دلّته الزّمنيّة، وهي الفعل الماضي للدلالة على الزّمن الماضي، والمضارع للدلالة على الزّمن الحاضر والمستقبل والأمر للدلالة على المستقبل، فنتج عن ذلك ثلاث صيغ هي: (فعل، يفعل، افعل) ومثلما هو معلوم فإنّ هذه الصّيغ الثلاث تعبر عن الزّمن الصّرفي؛ أي وظيفة صيغة الفعل مفردة خارج السّيّاق، وقد كان منهج النّحاة القدماء يقوم على مفهوم محدّد؛ وهو توسيع الدّلالة الزّمنيّة للصيغ الصّرفيّة إلى المستوى النّحوي السّيّاق "أي أنّ دلالة الصّيغ الصّرفيّة على الزّمن تمتدّ إلى عمق النّظام النّحوي، فصيغة الماضي خارج السّيّاق هي ذاتها داخل السّيّاق، وكذلك صيغتا يفعل وافعل اللتان تعنيان زمن الحاضر والمستقبل.²⁰ ففي قولنا مثلاً: إن جاء الرّجلُ أكرمهُ فإنّ الفعل جاء يدلّ صرفيّاً على الزّمن الماضي، ولكنّه نحوياً يدلّ على الزّمن المستقبل؛ لأنّه مقيد بشرط يرتبط حدوثه بالمستقبل، إلّا أنّ النّحاة القدماء لم يعيروا اهتماماً كبيراً للزمن النّحوي في مثل هذا المثال، إذ يعربون الفعل جاء في المثال الماضي فعلاً ماضياً، وهذا مع ضرورة الإقرار بأنّ النّحاة القدماء قد فقهوا جيّداً تأثير السّيّاق على الدّلالة الزّمنيّة للفعل، فهذا سيّويه يصرّح بإمكانية تحوّل دلالة صيغة "فعل" التي تدلّ على الماضي إلى المستقبل إذ يقول: "وتقولُ إن فعلَ فعلتُ، فيكونُ في معنى إن يفعلُ أفعُلُ"²¹ فهذا الكلام يدلّ دلالة واضحة أنّ النّحاة القدماء على دراية بالدلالات الزّمنيّة المختلفة التي يمكن أن تؤدّيها الصّيغة المفردة باختلاف السّيّاقات التي ترد فيها، ولكنهم لم يفرّدوا

لذلك أبواباً خاصّة لدراسة الزّمن، والتّعرض إلى مختلف الجهات²² التي تتفرّع إليها الأزمنة المختلفة، ولكن هذا لا يمكن أبداً عدّه تقصيراً من نحاتنا الأجلّاء، فإنّهم قد قالوا "في الزّمن الشّيء الكثير، وكان بإمكانهم أن يخرجوا من ذلك بقواعد ثابتة، ولكنّ حديثهم عن الزّمن لم يكن لذاته، ولا بالهيئة التي تستوجبها أهمّيّته في الدّرس اللغوي"²³ وهذا كلّه من حسن الظّنّ بهم.

وقد وجد بعضُ المستشرقين، وثلّة ممن درسوا على أيديهم، أو تأثّروا بأرائهم من الدّارسين العرب، في هذه المسألة مدخلاً للهجوم على اللّغة العربيّة، وآتاهما بالقصور في التّعبير عن الدّلالات الزّمنيّة المختلفة؛ فيذهب - مثلاً - عالم اللّغويات الفرنسي جوزيف فندريس إلى القول بأنّه لا توجد في "اللّغة السّاميّة المشتركة آية وسيلة للتمييز بين أزمنة الفعل المختلفة"²⁴ ويرى المستشرق الإيطالي موسكاتي أنّ اللّغات السّاميّة، ومنها العربيّة "ليس فيها إطلاقاً صيغ زمنيّة بالمعنى الصّحيح، أي صيغ خاصّة تدلّ على حدوث الفعل في الحاضر أو الماضي أو المستقبل"²⁵ إلّا أنّ الحقيقة غير ذلك تماماً؛ فاللّغة العربيّة تتمتع بثناء كبير في هذا الجانب، وذلك بالاعتماد على القرائن المختلفة في ظلّ السّياق التي يلعب دوراً كبيراً في تحديد الدّلالة الزّمنيّة داخل النّص؛ فهو "يعطي للصّيغة الصّرفيّة مفهوماً زمنيّاً أكثر ممّا تدلّ عليه الصّيغة مفردة، فللماضي صيغ شاملة لأبعاد الماضي وصيغ أخرى متدرّجة للتّعبير عن الماضي القريب للحاضر إلى الماضي البعيد جداً، وهناك من الصّيغ ما يعبر عن الماضي البسيط، والماضي المركّب، والحال نفسه مع زمن الحال والاستقبال فالعربيّة في الحقيقة لا تنقصها هذه الطّواهر، غير أنّ البحث والتّتبّع والتّقصيد لها لم يصل بعد إلى المستوى التي يزيل هذا الوهم عنها"²⁶ وقد شهد بهذا التّنوع والثراء التي تتمتع به العربيّة في التّعبير عن الزّمن حتى بعض المنصفين من المستشرقين، فهذا المستشرق الألماني براجشتراسر يؤكّد هذا التّنوع والثراء بقوله: "فكلّ هذا يوّع معاني الفعل، تنوعاً أكثر بكثير، ممّا يوجد في أيّة لغة كانت، من سائر اللّغات السّاميّة قريباً من غنى الفعل اليوناني والغربي، أو بالأحرى: أغنى منهما في بعض الأشياء وهذا من أكبر الأدلّة على سجيّة اللّغة العربيّة وطبيعتها، فهي أبداً تؤثّر المعين المحدود، على المهّم المطلق، وتميل إلى التّفريق والتّخصيص. فاللّغة العربيّة أكمل اللّغات السّاميّة، وأتمّها في هذا الباب، أي باب معاني الفعل الوقتيّة وغيرها."²⁷ والحقّ ما شهد به الأعداء. ومن هنا يتبيّن لنا أنّ الطّعون التي قدّمها بعض المستشرقين ضدّ اللّغة العربيّة في مسألة الزّمن ينبغي أن توجّه إلى دراسة

النّحاة القدماء للزمن وليس إلى اللغة العربيّة في حدّ ذاتها؛ لأنّ "المعلومة الزّمنيّة لا تظهر في الصّيغة الفعلية فحسب، بل تتحقّق على مستوى السّيّاق العام التي يصاحب الفعل"²⁸ في استعمالته المختلفة .

وقد حاول بعض الدّارسين المحدثين إعادة الاعتبار لنظام الزّمن في اللغة العربيّة حيث تجاوزوا ما توقّف عنده القدماء من التّركيز على الزّمن الصّرفي للصّيغة، وسعوا إلى الكشف عن الآليات المختلفة لتشكّل البنية الزّمنيّة في اللغة العربيّة، وذلك من خلال الرّبط بين الصّيغة المفردة والسّيّاق التي ترد فيه، مع اختلاف في الرّؤى والتّوجّهات من دارس إلى آخر وقد تمكّنوا حقيقة من إعادة بعث البحث الزّمني في الدّرس العربيّ، وتوصّلوا إلى إضاءة الكثير من نقاط الظّل في هذا الجانب؛ ونذكر من هؤلاء الدّارسين الدّكتور تمام حسان التي خصّص مساحة كبيرة للحديث عن الزّمن والجهة في كتابه (اللغة العربيّة معناها ومبناها) وكان من أهمّ ما توصّل إليه "أنّ الأزمنة في اللغة العربيّة تتفرّع إلى ستّة عشر زمناً باعتبار الجهة؛ وذلك أنّ الاختلاف بين زمن وزمن لا يعود إلى الصّيغة، وإنّما هو نتيجة اختلاف الجهة، تأتي تعبيرات الجهة التي تتفرّع على أساسها الأزمنة إلى ستّة عشر فرعاً بواسطة زيادة الأدوات الحرفيّة والنّواسخ إلى الأفعال (قد، السّين، سوف، اللام، إنّ وأخواتها، كان وأخواتها،... إلخ) فهذه كلّها عناصر لإفادة الجهة المحدّدة لمعنى الزّمن"²⁹ هذا وغيرها من النّتائج الكثيرة التي توصّل إليها الدّكتور تمام حسان .

وهناك الدّكتور مهدي المخزومي درس الزّمن في اللغة العربيّة من خلال السّيّاق والقرائن والأدوات المختلفة التي تدخل على الفعل فتخلّصه لزمن معيّن، وقد قسّم الأزمنة على ضوء ذلك إلى عشرين زمناً³⁰. وهناك باحثون آخرون من غير من ذكرنا حاولوا مقارنة الزّمن في اللغة العربيّة من وجهات نظر مختلفة .

3. أمثلة عن الثّراء الزّمني في اللغة العربيّة: سنحاول أن نعرض هنا بعضاً من الأمثلة التي تدلّ على أنّ اللغة العربيّة لا تقلّ شأنًا عن غيرها من اللغات العالميّة في التّعبير عن الأزمنة والجهات المختلفة، بل نزعّم أنّها تتفوق على الكثير منها في هذا الشّأن، والأمثلة التي نضربها دليل على ذلك وسنركز على خمس جهات زمنيّة هي: التّمام والاستمرار والتّكرار والقرب والبعد، وسنحاول أن نعتمد على أمثلة بسيطة مأخوذة من اللغة العربيّة المعاصرة المتداولة اليوم .

1.3 الثراء الزمني في الفعل الماضي: يمكن للفعل الماضي أن يعبر عن الأزمنة الثلاثة

(الماضي، الحاضر والمستقبل) كما أنه يدلّ في كل زمن من الأزمنة السابقة على جهات متنوّعة وسنحاول أن نضرب مثالا واحدا لكل حالة حتى لا يتضخّم البحث، وذلك كما يلي:

- دلالة الفعل الماضي على الزمن الماضي التّام: وذلك نحو قولك: «فاز الفريق»

فالفعل الماضي «فاز» بقي هنا محتفظا بزمنه الصّرفي أي الماضي؛ لأنّه لم يقترن بقرينة تصرّفه إلى زمن آخر، وهو من حيث الجهة يدلّ على التّمام، لأنّ فعل الدّخول قد حدث وتمّ في نقطة زمنيّة معيّنة من الماضي؛

- دلالة الفعل الماضي على الزمن الماضي المستمر: والاستمرار جهة زمنيّة تعني أنّ

حدوث الفعل قد أخذ مساحة طويلة في الزمن؛ أي عكس جهة التّمام، وذلك نحو قولك: «مكث المجرم عشرين سنة في السّجن» فالفعل «مكث» يدلّ هنا على الزمن الماضي وهو من حيث الجهة يدلّ على الاستمرار، لأنّ حدوث هذا الفعل استغرق مدّة زمنيّة طويلة في الزمن الماضي؛

- دلالة الفعل الماضي على الزمن الماضي المتكرّر: وجهة التّكرار تعني أنّ الفعل قد

حدث مرّات عديدة في زمن معيّن، نحو قولك: «كلّما أمرني الأستاذ بشيء أديته على أكمل وجه» فالفعلين الماضيين «أمر وأدى» يدلّان هنا على الزمن الماضي المتكرّر؛ لأنّ حدوثهما تكرّر في الزمن الماضي؛

- دلالة الفعل الماضي على الزمن الماضي البعيد: نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَانُوا

عَاهِدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ﴾ (سورة الأحزاب: 15) فالفعل "عاهدوا" يدلّ على الزمن الماضي البعيد لأنّه سبق بـ"قد" و"كان"؛

- دلالة الفعل الماضي على الزمن الماضي القريب: كقولنا مثلا: «انصرف منذ

قليل» أو «انصرف للتوّ» فهذه الأمثلة وغيرها يدلّ فيها الفعل الماضي على الزمن الماضي القريب من الحاضر؛

- دلالة الفعل الماضي على الزمن الحاضر التّام: ونقصد بالتّمام أنّ الفعل الماضي

حدث وتمّ في الزمن الحاضر، ومن ذلك وروده في سياق الإنشاء الإيقاعي والمقصود بالإنشاء الإيقاعي هنا أنّ الكلام قد خرج من الأسلوب الخبري، إلى الأسلوب الإنشائي ومن أمثلة ذلك ما نجده في مجالس البيع والشراء، كقول البائع: "بعثك هذه السلعة" أو نحو قول المشتري: "اشتريت منك هذه السلعة" فالفعلان الماضيان "بعث" و"اشتريت" يدلّان

هنا على الزّمن الحاضر لأنّ عمليّة البيع والشّراء تمّت في نفس الوقت التي نطق به كلّ من البائع والمشتري بهذين الفعلين، فالمقصود هنا ليس الإخبار بحصول البيع والشّراء وإنّما إيقاع عمليّة البيع والشّراء، وجهتهما الزّمنيّة هي التّمام؛ لأنّ عمليّة البيع والشّراء حدثت وتمّت في الزّمن الحاضر؛

- دلالة الفعل الماضي على الزّمن المستقبل المستمر: ومن أمثله مجيء الفعل الماضي في سياق الدّعاء، نحو قولك لشخص: "أسعدك الله بذريتك" فالفعل الماضي "أسعد" يدلّ هنا على الزّمن المستقبل؛ لأنّه جاء في سياق الدّعاء، وهو من حيث الجهة يدلّ على الاستمرار؛ لأنّ الدّاعي يتمنّى أن تكون السّعادة بالذّريّة مستمرة مع المخاطب حتى وفاته أو وفاة تلك الذّريّة؛

- دلالة الفعل الماضي على الزّمن المستقبل المتكرّر: قد يدلّ الفعل الماضي في اللغة العربيّة على الزّمن المستقبل الذي يفيد جهة التّكرار، نحو قولك من باب النّصيحة: "كلّما جاءك ضيف فأكرمه" فالفعل الماضي "جاء" يدلّ هنا على الزّمن المستقبل لأنّه جاء في أسلوب الشرط، وجهته هي التّكرار؛ لأنّ مجيء الضّيف سوف يتكرّر في المستقبل؛

- دلالة الفعل الماضي على الزّمن المستقبل القريب: نحو قول الأب لابنه: "الآن راجعت دروسك بعد الظّهر" فالفعل الماضي "راجعت" في هذا المثال يدلّ على الزّمن المستقبل؛ لأنّه جاء في سياق العرض والتّحضيض، وجهته هي القرب، لأنّ الأب حدّد وقت المراجعة بعد الظّهر وبالتالي تكون الدّلالة الزّمنيّة هي المستقبل القريب؛

- دلالة الفعل الماضي على الزّمن المستقبل البعيد: نحو قول الجدّ لحفيده الصّغير: "إذا كبرت وصرت شيخاً هرمًا مثلي فهمت معنى كلامي" فالأفعال الثلاثة (كبرت، صرت، فهمت) تدلّ على الزّمن المستقبل، ومن حيث الجهة، نجد أنّها تدلّ على البعد، بدلالة السّياق؛ فهذه الأفعال تتحقّق عندما يكبر الحفيد ويصير شيخاً هرمًا مثل جدّه.

2.3 الثّراء الزّمني في الفعل المضارع: يتميّز الفعل المضارع في اللغة العربيّة بثراء كبير في التّعبير عن الزّمن، سواء الماضي أم الحاضر أم المستقبل، كما يتلبس بجهات مختلفة داخل هذه الأزمنة الثلاثة، وسنحاول أن نضرب أمثلة على ذلك بالتركيز على الجهات الخمس السّابقة وذلك كما يلي:

- دلالة الفعل المضارع على الزمن الحاضر التام: ونعني بذلك أن الفعل المضارع قد

حدث وتم في الزمن الحاضر، وليس له امتداد إلى المستقبل، نحو قولك في أسلوب القسم: "أقسم بالله العظيم لن أفعل كذا وكذا" فالفعل المضارع "أقسم" دل هنا على الزمن الحاضر، لأن القسم وقع في نفس الوقت التي تم التلفظ به، كما أنه دل على جهة التمام لأنه بمجرد الانتهاء من التلفظ بلفظ القسم، يكون حدث القسم قد تم وانتهى؛

- دلالة الفعل المضارع على الزمن الحاضر المستمر: أي أن الفعل المضارع يحدث في

الحال ومرشح للاستمرار في المستقبل، كقولك: "أتمنى أن أحج إلى بيت الله في يوم من الأيام" والفعل المضارع "أتمنى" يدل هنا على زمن الحال؛ لأنك تتحدث عن حالك الزاهن، وما تحمله نفسك من أمل وشوق للحج، وهذا التمني مرشح ليستمّر في الزمن المستقبل حتى تتحقق هذه الأمنية في يوم ما؛

- دلالة الفعل المضارع على الزمن المستقبل التام: نحو قولك: "يعود المغترب إلى

أهله بعد أيام" فالفعل المضارع "يعود" يدل هنا على زمن المستقبل بدلالة السياق وهو من حيث الجهة يدل على التمام؛ لأن فعل العودة يتم وينتهي بمجرد وصول المغترب إلى أهله؛

- دلالة الفعل المضارع على الزمن المستقبل المستمر: تؤدي بعض الأفعال

الناقصة هذه الدلالة بامتياز في كل الأزمنة مثل: "ظل" و"مازال" وغيرهما، وقد يأتي الفعل المضارع مسبقاً بـ "ظل" المتصلة بالسين ليدل على جهة الاستمرار في الزمن المستقبل كقولك: "سيظل الجنود يدافعون عن أرضهم حتى النصر أو الشهادة" فالفعل المضارع "يدافعون" يدل من حيث الزمن على المستقبل ومن حيث الجهة يدل على الاستمرار؛ لأنه سبق بالفعل الناقص "ظل" المتصل بسين التنفيس؛

- دلالة الفعل المضارع على الزمن المستقبل المتكرر: وهي تعني هنا أن الفعل

المضارع سيتكرر حدوثه مرّات عديدة في الزمن المستقبل، نحو قولك: "في عطلة الصيف المقبلة سأذهب في كلّ نهاية أسبوع إلى الشاطئ"، فالفعل المضارع "أذهب" يدل على الزمن المستقبل؛ لأن فعل الذهاب سيحدث في العطلة المقبلة، ومن حيث الجهة يدل الفعل هنا على التكرار، لأن فعل الذهاب سيتكرر في كلّ نهاية أسبوع من العطلة؛

- دلالة الفعل المضارع على الزمن المستقبل القريب: هناك أدوات كثيرة تستعمل

للتعبير عن جهة القرب؛ كسين التنفيس وظروف الزمان الدالة على القرب مثل: بعد قليل قريباً سريعاً... إلخ، كما توجد مجموعة من الأفعال تسمى أفعال المقاربة تستخدم للتعبير

عن هذه الجهة نحو قولك: "أوشك المسافر أن يصل" فالفعل المضارع "يصل" يدلّ هنا على زمن المستقبل القريب، لأنّه سبق بفعل المقاربة "أوشك"؛

- **دلالة الفعل المضارع على الزّمن المستقبل البعيد:** نحو قولك: "بعد قرون من الآن تنفدُ كلّ احتياطات العالم من البترول" فالفعل المضارع "تنفدُ" يدلّ هنا على المستقبل البعيد؛ لأنّ حصوله يكون بعد قرون من الآن مثلما تشير إليه الجملة؛

- **دلالة الفعل المضارع على الزّمن الماضي التّام:** نحو قولك: "لم يوفق اللاعب في تسديد ركلة الجزاء" فالفعل المضارع "يوفق" يدلّ هنا على الزّمن الماضي؛ لأنّه سبق بـ "لم" النّافية التي تقلب زمن المضارع إلى الماضي، وجهة الفعل هنا هي التّمام؛ لأنّ عدم التّوفيق في تسديد ركلة الجزاء قد حدث وتمّ في نقطة زمنيّة معيّنة من الزّمن الماضي؛

- **دلالة الفعل المضارع على الزّمن الماضي المستمر:** أي أنّ الفعل المضارع قد بدأ حدوثه في نقطة زمنيّة من الماضي، ومازال الحدث مستمرا في الزّمن الحاضر نحو قولك: "سافر الرّجل ولما يعدّ"، أي أنّ الرّجل لم يعدّ إلى حدّ الآن، وبالتالي تكون الدّلالة الزّمنيّة للفعل "يعدّ" هي الزّمن الماضي المستمر؛

- **دلالة الفعل المضارع على الزّمن الماضي المتكرّر:** كقولك: "كان -رحمه الله- يحافظ دائما على صلاته" فالفعل المضارع "يحافظ" يدلّ هنا على الزّمن الماضي؛ لأنّه سبق بالفعل النّاقص "كان" وجهته الزّمنيّة هي التّكرار، لأنّ المحافظة على الصّلاة فعلٌ يتكرّر على مدار أيام السّنة؛

- **دلالة الفعل المضارع على الزّمن الماضي القريب:** وهي تعني هنا أنّ الفعل المضارع يدلّ على حدث وقع في وقت قريب من الزّمن الحاضر، وهناك أساليب وقرائن كثيرة للتعبير عن هذه الجهة باستعمال المضارع، نحو قولك: "انتظر في المطار كثيرا، ولم يُعادره إلا منذ قليل" فالفعل المضارع "يغادر" يدلّ هنا على الماضي؛ لأنّه سبق بـ «لم» التي قلبت زمنه إلى الماضي، ومن حيث الجهة يدلّ على القرب؛ أي أنّ فعل المغادرة وقع في الماضي القريب من الحاضر؛

- **دلالة الفعل المضارع على الزّمن الماضي البعيد:** كقولك: "في القديم كان النّاس يعيشون في الكهوف والمغارات"، فالفعل المضارع "يعيشون" يدلّ هنا على الزّمن الماضي لأنّه سبق بالفعل النّاقص "كان"، وهو من حيث الجهة يدلّ على البعد، والقرينة الدّالة على ذلك هي عبارة "في القديم".

3.3 الثراء الزمني في فعل الأمر: فعل الأمر هو أفقر الأفعال من ناحية الدلالة الزمنية

بدليل أن بعض الدارسين ينفون دلالتة على الزمن كلياً، كما أن الجهات الزمنية التي يعبر عنها هذا الفعل قليلة جداً إذا ما قارنناه بالفعلين الماضي والمضارع ونضرب بعض الأمثلة عن الدلالات الزمنية كما يلي:

- دلالة فعل الأمر على الزمن الحاضر التام: ومن ذلك قولك لشخص بجانبك:

"أعطني هذا الكتاب من فضلك" ففعل الأمر "أعط" يدلّ هنا على الزمن الحاضر وجهته هي التمام؛ لأنّ الفعل يحدث ويتمّ في نقطة زمنية من الحاضر؛

- دلالة فعل الأمر على الزمن الحاضر المستمر: كقولك: "اصبر على البلاء التي حلّ

بك" ففعل الأمر "اصبر" مطلوبٌ حدوثه في الحاضر، أي زمن الخطاب والصبر هنا مطلوب استمراره في المستقبل حتى زوال البلاء إن شاء الله، ومنه تكون الدلالة الزمنية لهذا الفعل هي الزمن الحاضر المستمر؛

- دلالة فعل الأمر على الزمن المستقبل التام: كقولك مخاطباً ابنك: "أعدّ هذه

اللعبة إلى صديقك عندما تذهب إلى بيته" ففعل الأمر "أعدّ" يدلّ هنا على الزمن المستقبل، وجهته هي التمام؛ لأنّ فعل إعادة اللعبة تتمّ بمجرد زيارة الابن لصديقه وتسليمه تلك اللعبة؛

- دلالة فعل الأمر على الزمن المستقبل المستمر: نحو قولك: "حافظ على هذه

الأمانة ما حييت" فالفعل "حافظ" يدلّ هنا على الزمن المستقبل المستمر؛ لأنّ فعل المحافظة على الأمانة يبقى مستمراً مادام المخاطبُ حياً؛

- دلالة فعل الأمر على الزمن المستقبل المتكرر: كقولك: "أطع والدّيك في غير

معصية الله" ففعل الطاعة هنا يتكرر في الزمن المستقبل ما لم تكن هناك معصية لله عزّ وجلّ؛

- دلالة فعل الأمر على الزمن المستقبل القريب: وعادة ما يتمّ ذلك باقتران الفعل

بظرف من ظروف الزمان الدالة على القرب، نحو قول الأب لابنه: "بعد قليل اذهب إلى النوم" ففعل الأمر «اذهب» يدلّ هنا على الزمن المستقبل، وجهته هي القرب لأنّ فعل الذهاب مطلوب حدوثه بعد قليل؛

- دلالة فعل الأمر على الزّمن المستقبل البعيد: مثل أن ينصح الأب ابنه الصّغير بقوله: "إذا كبرت وأصبحت رجلاً فتحلّى دائماً بالصّدق والأمانة" ففعل الأمر «تحلّى» يدلّ على الزّمن المستقبل لأنّه وقع في جواب شرط «إذا، ومن حيث الجهة نجد الفعل يدلّ على جهة البعد، لأنّ هذه النّصائح مطلوب تطبيقها من طرف الابن بعد أن يكبر ويصبح رجلاً.

4. خاتمة: حاولنا في هذه الصّفحات القليلة أن نبيّن أنّ اللغة العربيّة لا تقلّ شأنًا عن غيرها من اللغات في مسألة التّعبير عن الزّمن وجهاته المختلفة، وما ذكرناه ألاّ يكون من باب التّمثيل لا الحصر والإحاطة بكل ما تملكه اللغة العربيّة من ثراء كبير في التّعبير عن الزّمن ومنه لا ينبغي التّسرّع في الحكم على الأشياء، مثلما فعل بعض المستشرقين، وتابعهم في ذلك بعض الدّارسين العرب حين حكموا على اللغة العربيّة بالقصور والعجز في هذا الجانب مستنديين في ذلك على ملاحظات سطحيّة لا تتعدى حدود الزّمن الصّرفي، ضارِبين عرض الحائط أهم عنصر في دراسة الزّمن في اللغة العربيّة؛ ألا وهو السّياق والقرائن المختلفة المصاحبة للفعل.

هذا، فإنّ أصبّت في ما قلته في هذه الصّفحات، فذلك من توفيق الله لي سبحانه وتعالى وإنّ جانب الصّواب فمن آدميتي القاصرة، ومن الشّيطان الرّجيم، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السّبيل.

5. الهوامش:

- ¹ - كريم زكي حسام الدين، الزمن الدلالي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ط2، 2002 ص 09.
- ² - ينظر: مصطفى السعدني، بلاغة الزمن في القرآن الكريم، دار المعارف الاسكندرية مصر، 1992.
- ³ - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ج7 ص 375.
- ⁴ - ابن منظر، لسان العرب، دار صبح وإديسوفت، لبنان، ط1، 1427هـ/2006م، ج6 ص 78-79.
- ⁵ - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4 1425هـ/2004م، ص401.
- ⁶ - لم يفرق اللغويون بين كلمة "الزّمان" بالمد وكلمة "الزّمن" دون مد، فالكثير منهم يستخدمون هاتين اللفظتين على سبيل الترادف، وهو ما سرنا عليه أيضا في هذه الرسالة.
- ⁷ - ينظر: سعدي عبد الفتاح، مفهوم الزمن بين برغسون وأنشتاين، مذكرة ماجستير جامعة الاخوة منتوري، قسنطينة، 2008، ص 13.
- ⁸ - سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ/1988م ج1، ص 418.
- ⁹ - المصدر نفسه، ص36.
- ¹⁰ - فريد الدين أيدن، الأزمنة في اللغة العربية، دار العبر للطباعة والنشر، اسطنبول 1997، ص4.
- ¹¹ - ينظر: يمني طريف الخولي، الزمن في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر: 1999.
- ¹² - ينظر: أبو حيان التّوحّيدي، الهوامل والشّوامل، تح: أحمد أمين والسّيد أحمد صقر القاهرة، 1951 ص25.
- ¹³ - ينظر: البشير جلول، "التّحويل الرّمني للفعل الماضي في العربية"، مجلة المخبر بكلية الآداب واللغات لجامعة محمد خيضر ببسكرة، الجزائر، ع6، 2011.
- ¹⁴ - نشير هنا إلى أنّ هناك من النّحاة القدماء من أضاف قسما آخر سماه: الخالفة ويقصدون به أسماء الأفعال لأنها تشارك الأسماء في بعض الصّفات، كما تشارك الأفعال في صفات أخرى. كما نشير هنا أيضا إلى أنّ هناك من الدّارسين المحدثين من خالف هذا التقسيم الثلاثي للكلم، ومنهم الدّكتور تمام حسان التي اقترح تقسيما سباعيا للكلم في كتابه اللغة العربية معناها ومبناها.
- ¹⁵ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص 12.
- ¹⁶ - أبو القاسم الرّجّاجي، الإيضاح في علل النّحو، تح: مازن المبارك، دار النّفائس بيروت، ط3 1399هـ/1979م ج1، ص52-53.

- 17 - هناك سياقات يدلّ فيها الاسم في اللغة العربيّة على الزّمن سواء كان مصدرا أم مشتقا وهو ما سنسعى إلى دراسته في الفصل الرّابع من هذه الرّسالة إن شاء الله .
- 18 - نقصد هنا ظرف الزّمن؛ لأنّ كلمة الظّرف في اللغة العربيّة تطلق على الزّمان كما تطلق على المكان.
- 19 - ليس هناك إشارة إلى الحرف في كلام الرّجائي، ولكن معروف عند النّحاة أنّ الحرف لا يحتوي على دلالة في ذاته، وإنّما تتحدّد دلالتّه عند اتصاله بغيره.
- 20 - مالك يوسف المطلبي، الزّمن واللغة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، 1986 ص 29.
- 21 - سيوييه، الكتاب، ج1، ص 16.
- 22 - مفهوم الجهة في الزّمن نجده كثيرا في مصنفات الدارسين المحدثين، ويقصدون به التّنوع الذي نجده الزّمن الواحد؛ فالماضي مثلا يتنوع من حيث الجهة إلى ماض بعيد وماض قريب، وماض مطلق، وماض مقيد، وماض مستمر... إلخ.
- 23 - كمال رشيد، الزّمن النّحوي في اللغة العربيّة، دار عالم الثقافة للنشر والتّوزيع، الأردن 1428هـ/2008م ص 09.
- 24 - جوزيف فندريس، اللغة، تر: عبد الحميد الدواخلي ومحمّد القصاص، مكتبة الأنجلو المصريّة مصر، 1950م ص 136.
- 25 - سبتيانو موسكاتي، الحضارات الإسلاميّة القديمة، تر: سيد يعقوب بكر، دار الكتاب العربي، ص 47.
- 26 - كريم حسين ناصح الخالدي وشيماء رشيد محمّد زكنة، "الخلافا في الزّمن في ضوء السّياق والحال وأسباب التّزول"، مجلّة كليه التّربيّة الأساسيّة، ع 75، 2012م، ص 20 (بتصرف).
- 27 - براجشتراسر، التّطور النّحوي للغة العربيّة، مكتبة الخانجي، مصر، ط 2، 1414هـ 1994م، ص 89-90.
- 28 - عبد المجيد جحفة، دلالة الزّمن في العربيّة؛ دراسة النّسق الزّمني للأفعال، دار توبقال للنشر، المغرب ط 1، 2002، ص 79.
- 29 - كريم حسين ناصح الخالدي وشيماء رشيد محمّد زكنة، "الخلافا في الزّمن في ضوء السّياق والحال وأسباب التّزول"، ص 22. وينظر أيضا كتاب (اللغة العربيّة معناها ومبناها) لتمام حسان.
- 30 - ينظر: مهدي المخزومي، في النّحو العربي؛ نقد وتوجيه، دار الرّند العربي، لبنان ط 2، 1406هـ/1986م ص 141 وما بعدها.

واقع النقد الثقافي العربي



The reality of Arabic cultural criticism

أ. عائشة لعبادلية¹

المشرف: سامية عليوي

تاريخ الاستلام: 2018-10-23 / تاريخ القبول: 2019-12-01

تهدف هذه الدراسة إلى تتبع واقع النقد الثقافي في العالم العربي بدءاً بجهود المفكرين العرب وإنجازاتهم في نقد الثقافة العربية، انطلاقاً من خطاب الحدائث ومعطيات المشروع النهضوي؛ إذ تعدّ انشغالاتهم من صميم الدراسات الثقافية في كشفها عن الفعل الثقافي في البلاد العربية وفهم الخطابات الفكرية وتعرية بنيتها المعرفية والثقافية، وتبيان علاقتها بالأنساق والممارسات الثقافية في جميع مستوياتها. ويمكن عدّها إرهاصات أولى اهتمت بتحليل الخطابات السياسية والأيدولوجية والدينية من منظور ثقافي. كما أضاءت الدراسة مرحلة التأسيس المنهجي للنقد الثقافي في التسعينيات كمنهج بديل عن النقد الأدبي، له إجراءاته التي تُعنى بالكشف عن المضمرة النسقي في الخطابات الأدبية.

الكلمات المفتاحية: النقد الثقافي، الفكر العربي المعاصر، الخطابات الأدبية.

¹ جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، البريد الإلكتروني: laabadlia.aicha@gmail.com

Abstract:

This article studies the reality of cultural criticism in the Arab world, starting by the Arab intellectuals' efforts to criticize their culture, based on the discourse of modernity and the data of the Renaissance project. However, their studies can be regarded as an effort to discover the Arab cultural act, to understand intellectual discourse and to detect its epistemological structure and to demonstrate its relation to cultural modalities and practices at all levels.

Similarly, these works can be considered as the first attempts to analyze political, ideological and religious discourses from a cultural perspective.

The study also aims at the systematic integration of cultural criticism in the 1990s as an alternative approach to literary criticism, with its own means of detecting cultural systems implicit in literary discourses.

Key words: cultural criticism, contemporary Arabic thought, literary discourses.

مقدمة: شهد الواقع النقدي العربي المعاصر مع نهايات القرن العشرين انفتاحا على التوجهات النقدية المستجدة في النقد الغربي الذي تجاوز المنجز البنيوي والحدائي إلى مرحلة ما بعد البنيوية، وكان من نتيجة هذا الانفتاح أن استقبل النقد العربي نشاطا نقديا جديدا عرف بالنقد الثقافي الذي انصب اهتمامه على كشف المضمرة في الخطابات الأدبية باعتبار النص الأدبي ظاهرة ثقافية بامتياز. وقبل التطرق إلى الخطابات الأدبية بوصفها موضوعا للنقد الثقافي، يمكننا تقديم قراءة تأويلية في بعض النماذج النقدية في الفكر العربي المعاصر التي أسهم ببحثها في تكوين الثقافة العربية، فتلك الكتابات عالجت عدة قضايا تتمحور حول قضية واحدة وهي الفعل الثقافي في مستواه الأيديولوجي، السياسي والديني... مما يجعلنا أمام إشكالية أساسية في هذا السياق وهي: هل يمكن الحديث عن جهود المفكرين العرب في منتصف القرن التاسع عشر بوصفها نقدا ثقافيا؟، وما هي منطلقاتهم المنهجية التي حدت مساهمهم في نقد الثقافة العربية؟، وهل ثمة همزة وصل بين منجزات رواد الفكر العربي المعاصر في نقد الثقافة العربية وبين النقد الثقافي الغربي الذي تم تلقيه عربيا؟

ولأجل توضيح معالم هذه الإشكالية استعنا بآليات التحليل والتأويل لتقديم قراءة نقدية تأويلية في ثلاثة محاور أساسية:

- النقد الثقافي غربيا .

- خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر .

- النقد الثقافي العربي / الريادة والتأسيس المنهجي .

أولا - النقد الثقافي غربيا: نشأ النقد الثقافي في الغرب كنتيجة حتمية لظهور الدراسات الثقافية وتطورها عبر مصدرين مهمين أولهما البنيوية الفرنسية وإنجازاتها في ستينيات القرن العشرين، وثانيهما النظرية الثقافية الماركسية: فأما البنيوية الفرنسية فقد أتاحت مقولات أكثر تفاعلا واحتكاكا بالعلوم الإنسانية ومجالات الثقافة بدء بـ"كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss) الذي حاول البحث في الخصوصيات الثقافية لإثبات الوحدة الفكرية للجنس البشري منطلقا من مبدأ التوحد بين بنية الطبيعة البشرية وبنية التنوع الثقافي إذ اعتمد في كتبه المختصة للأسطورة على المجاز والتضاد لتحليل المقولات الثقافية أثناء حديثه عن الصور الثقافية الغربية في فرنسا خاصة أو في

تأملاته حول الأفكار الأنثروبولوجية إذ قابل المحتوى بالمحتوى والشيء الثقافي بالشيء الطبيعي¹ وهو ما يجعل من الأسطورة بنية لغوية تتشكل من رموز ثقافية*.

وكان من الطبيعي أن يحمل المد البنيوي المفكر الفرنسي " رولان بارت " (Roland Barthes) إلى أفق أبعد حيث خصص كتابه " أساطير " للبحث عن المضمرات الثقافية التي تكشف عن عدم براءة الإيديولوجيا الموجودة ضمنا في أبسط مظاهر الثقافة التي تعيش فيها متخذنا رياضة المصارعة التي تبدو حرة ولكنها في ظاهرها ولكنها مزيّنة عمقا لأن تتأججها متفق عليها مسبقا « وهذا ما هو إلا الصورة الشعبية المتوارية عن الأسلاف لقابلية ما هو واقعي لأن يفهم فهما تماما »² معنى ذلك أن الرموز الموجودة في العالم وفي حياتنا اليومية تبدو للعيان واضحة ولكنها تضرر غموضا ودلالات كثيرة.

أما المصدر الثاني للدراسات الثقافية فقد ارتبط بحماس الماركسين واهتماماتهم بالبنى الفوقية والتحتية للمجتمع حيث يرى " ماركس " (Karl Marx) وأنجلز (Friedrich Engels) أن البنية الاقتصادية للمجتمع هي التي تقوم الأساس الحقيقية التي يكون بمقدورنا أن نصل من خلالها إلى التفسير النهائي للبنية الفوقية، وحسب " ماركس " فإن أعضاء المجتمع الذين يمتلكون ويسيطرون على أسلوب الإنتاج هم الطبقة البرجوازية " إن أفكار الطبقة الحاكمة في كل عصر، هي الأفكار المسيطرة بمعنى أن الطبقة التي تسيطر على القوى المادية في المجتمع، تسيطر في الوقت نفسه على القوى الفكرية والعقلية فالطبقة التي تمتلك أدوات الإنتاج تمتلك في نفس الوقت الإنتاج الفكري والعقلي (...) فالمجتمعات الرأسمالية - وفق النقد الثقافي الماركسي - قادرة على إنتاج سلع مادية كثيرة لكنها تولد الاغتراب لهذا فإن عددا كبيرا من الناس يمتلك السلع والتكنولوجيا المادية لكنهم غير سعداء، فتقافة الاستهلاك تنطوي على الاغتراب في نفوس الذين يهيمنون على البنية الاقتصادية³.

وقد قام " ألتوسير " (Althusser) بإعادة النظر في مقولات فلسفة ماركس منطلقا من مقولة البنيويين بوجود ما يسمى بالقارئ الممتاز لأن نسق العلاقات المعجمية هي جزء من مقدرتنا اللغوية فهي تنبع من تجربة القارئ ذلك أن القارئ الممتاز قادر بخبرته على النفاذ في المعنى والتقاط المواضيع التي تتكشف عن أهميته، وقد أتاحت خبرة " ألتوسير " العميقة بنصوص ماركس أن يقوم بدور القارئ الممتاز كي يحرر الماركسية من القراءة العادية لفهم

مشاكل الماركسية، وقد كشفت هذه القراءة عن الأبنية اللاواعية الخفية لايدولوجيا الماركسية في محاولة منه لتفسير التحولات والتناقضات التي ميزت النظرية الماركسية وهو في ذلك يشارك " ليفي سترانس (Claude Lévi-Strauss) و" فوكو" (Michel Foucault) و" فرويد" (Sigmund Freud) و" لكان" (Jacques Lakan) في الاهتمام بالأبنية اللاواعية المتصلة بالمعنى الذي يكشف عما تحت السطح البريء لكلام من نمط مختلف تماما عن الخطاب وهو خطاب اللاوعي الذي لا يتسم بالبراءة.⁴ حاول "التوسير" الكشف إذن عن البنى اللاواعية للنظرية الماركسية لإلقاء الضوء عليها وتحديد عيوبها وتناقضاتها للوقوف عند الأعراض والعلل الحقيقية الكامنة وراء مقولات النظرية، فهي قراءة ثقافية تسائل الفكر اليساري السائد.

ويقود الحديث عن "التوسير" ومحاولته تخلص النظرية الماركسية من ممارسة القمع الذي كان يدعمه الحزب إلى نظرية " غرامشي" (Antonio Gramsci) واستغلال العناصر الثقافية في تحرير الأفكار والخطابات السائدة انطلاقا من وسائل الإعلام الغربية خاصة الأمريكية في العالم، إذ تنشر القيم الرأسمالية ويتجرعها الناس لاسيما شعوب العالم الثالث بما يتضمنه من معتقدات إيديولوجية رأسمالية، فالإمبريالية الثقافية تعرض نفسها بالقوة في العالم الثالث، ذلك أن ثقافة الولايات المتحدة وأوروبا الغربية اكتسحت العالم الثالث لنشر القيم الأوروبية وأمريكية ونشر الثقافة الجماهيرية: الكوكاكولا الأسطوانات مطاعم الوجبات السريعة، المسلسلات، الأفلام الأمريكية وكل هذا يؤدي إلى هيمنة مراكز التسويق العالمية وإعادة تشكيل العالم وفق أسلوب أمريكي، إذ تعد الهيمنة حسب المفهوم الغرامشي توزيع لمكان القوة والتأثير بطريقة دقيقة، فهي عملية يصعب علينا اكتشافها⁵

فالهيمنة الرأسمالية الكبرى الشركات الاحتكارية لأدوات الثقافة قد جعل النقد يدورون الإطار الذي ترسمه الشركات بذكاء. وقد أسهب " لوكاتش" (Georg Lukàcs) لتحليل الوضع الذي يعيش فيه الناقد والتحولات التي تطرأ عليه بهدف الوصول إلى نتيجة توضح كيفية تأسيس عناصر العداء التي يبديها الناقد في المجتمع الرأسمالي بحيث يظهر نقده في النهاية خاليا من المضامين السياسية والاجتماعية. وأما الحرية ومناخ التنافس والحوار الذي يسود في الجو الثقافي فإنه يكون موسوما بوعي شديد لاستيعاب قوى النفي في المجتمع وهي النتيجة نفسها التي توصل إليها " هيربرت ماركيز" (Herbert Marcuse) في معرض تحليله للمجتمع الأمريكي في كتابه " النفي" " Negations"، لكنه تميز عن " لوكاتش" في

محاولته بتقديم تحليل جدلي واجتماعي يفسر به ظاهرة استيعاب قوى النفي في المجتمع الأمريكي بينما اهتم "لوكاتش" بالجوانب الاجتماعية للظروف الواقعية التي تحيط بعمل الناقد والكاتب إذ يعدّ الكاتب - حسب رأيه - هو الوحيد القادر على تجاوز هيمنة الشركات الرأسمالية على الثقافة.⁶

فما قدمه لوكاتش كان نقدا لعيوب الرأسمالية وسلبياتها بالدرجة الأولى وما نتج عنها من تشيؤ وافتراق ناتج عن العقلانية التقنية والأداتية والتسلط على الوعي الإنساني والتحكم فيه بوسائل القمع ليصل في نهاية الأمر إلى شيء تديره الآلة؛ لذلك ربط "لوكاتش" بين الرواية وبين صعود الثقافة البرجوازية وانتشار النظام الاقتصادي الرأسمالي.

وتعد مدرسة فرانكفورت النقدية مركزا هاما من مراكز الدراسات لثقافية والنقد الثقافي بصفتها إحدى جماعات النقد الماركسي التي ازدهرت في ثلاثينات القرن العشرين في ألمانيا وفي الأربعينيات في الوم.أ وكان يمثلها "أدورنو" (Theodor W. Adorno) و"ماركيوز" (Herbert Marcuse) وقد اهتمت بمشاكل البنية الفوقية؛ حيث عانت عقول الجماهير من العبث والفساد وتم استدراجها إلى ثقافة الاستهلاك بتأثير من وسائل الإعلام فانغمست في المتع السطحية المتبدلة التي تقدمها الثقافة الجماهيرية إذ فقدت الجماهير اهتمامها بهوية الطبقة والحاجة إلى الثورة. وقد هاجم أدورنو ثقافة الجماهير لأن المؤسساتية الجامدة حولت الثقافة الجماهيرية الحديثة إلى وسيط لخيلات تتجاوز حدود ضبط النفس وتوازنها فالتكرارية والتطابق مع الذاتية والانتشار الكلي للثقافة الجماهيرية الحديثة تنحو نحو جعل ردود الأفعال آلية مع إضعاف روح المقاومة الفردية فهدف الثقافة الجماهيرية أصبح هدفا خفيا - حسب أدورنو- للتمائل والتطابق والتوافق مع الوضع القائم فالمجتمعات الرأسمالية تستفيد من الفنون والثقافة لتحفظ بقاءها وتمنع الثورة وأي تغيير جذري.⁷

إن حالة التصادم بين الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الغربية كما تبدو وفي الدراسات الثقافية السابقة تسهم دون شك في ولادة عدد من المفاهيم ذات المرجعيات والأشكال السلطوية كالصراع بين المركزي والهامشي والصراع الطبقي والعرقى، وصراع الأنا والآخر والذكوري والأنثوي وغيرها من أشكال التضاد والصراع التي يتجسّد من خلالها مفهوم خطاب السلطة وآليات القمع السلطوي وهيمنة الأنساق الثقافية، لذلك فإن السلطة في

عمل فوكو (M.Foucault) تشكل قوة جوهرية تسير كل التجارب الإنسانية في الوقت الذي تتوق فيه إلى فكرة الهيمنة والحكم وهكذا يحدد "فوكو" كيفية بناء الذات من خلال ضدها أو ما يسمى بالآخر.⁸

وانطلاقاً من جهود فوكو ومن سبقه وماترسب من تراكمات معرفية ومنهجية كان أساسها الفعل الثقافي تبلورت معالم الدراسات الثقافية الغربية في أوروبا وأمريكا وتطورت عندما تأسس مركز "برمنجهام" (Briminghame center for contemporary cultural studies) للدراسات الثقافية المعاصرة على يد (Hogogart). في عام 1964. فقد فحصت طوال حقبة السبعينيات والثمانينات من القرن العشرين تفاعلات عميقة في الثقافتين الفرنسية والألمانية والأوروبية قبل أن تنتقل إلى الثقافة الأمريكية وتم حينها طرح موضوعات لها حساسية ثقافية كالنقد النسوي وأدب الأقليات وآداب ما بعد الاستعمار وغيرها، فاتجهت الدراسات الثقافية منذ البداية إلى الاهتمام بالدراسات الأدبية.⁹

كما يقرّ جوناثان كولر (Gonathan Koller) بالتداخل الحاصل بين الظاهرة الأدبية والثقافية في تحليل النصوص لأنها سليلة البنيوية الفرنسية والنظرية الأدبية الماركسية «فالدراسات الأدبية ليست مقيدة أو ملتزمة بمفهوم ما للموضوع الأدبي الذي يجب على الدراسات الثقافية أن ترفضه، فقد نشأت الدراسات الثقافية بوصفها تطبيقاً لتكنيكات التحليل الأدبي على المواد الثقافية الأخرى، إنها تعالج الصناعات، المنتجات arefacts الثقافية بوصفها نصوصاً يمكن قراءتها وليس بالأخرى بوصفها موضوعات موجودة بطريقة بسيطة يمكن تقديرها كما أن الدراسات الأدبية على العكس من ذلك قد تحزرتقداً عندما يكون الأدب مدروساً بوصفه ممارسة ثقافية خاصة»¹⁰.

وردت إشارات مبكرة إلى مصطلح النقد الثقافي في مقالة شهيرة للمفكر الألماني اليهودي "تيودور أدورنو" تعود إلى 1949 عنوانها "النقد الثقافي والمجتمع" ثائراً فيها على الممارسات النقدية التي تربط الكاتب بالثقافة الأوروبية بوصفه نقداً برجوازيًا يمثل مسلمات الثقافة السائدة غير أنّ ثورة "أدورنو" كانت في المقام الأول على الثقافة الغربية في ألمانيا انطلاقاً من كونه يهودياً وبوصفها متسامحة مع النزوع التأمري ضدّ الأقليات وذوي الاتجاهات الثقافية المختلفة من الجماعات والأفراد، كما ورد مصطلح النقد الثقافي في كتاب لـ "يورغن هابرماس" بعنوان: "المحافظون الجدد: النقد الثقافي والحوار التاريخي" في منتصف القرن

العشرين ودراسة المؤرخ الأمريكي "هيدن وايت" "بلاغيات الخطاب: مقالات في النقد الثقافي عام 1978".¹¹

وقد كان التأسيس الفعلي للنقد الثقافي وازدهاره مع التطور الحديث للدراسات الثقافية لاسيما في بريطانيا خلال السبعينات من القرن العشرين، لكنه قبل ذلك شهد عدّة عراقيل متمثلة في النقد الشكلاني وما يتصل به من اتجاهات نقدية أخرى تعنى بقراءة النص من الداخل وتلغي أية اتصال خارج النص وبالثقافة. وهذه العراقيل لم تأت - حسب " ليتش (Vincent B. Leitch) - من ممارسة النقد الأدبي في ضوء الاتجاهات السابقة ذات التوجه النقدي المغلق، وإنما السبب الحقيقي يكمن في حصر النقد الأدبي بحيث لا يخرج عن أطراف الأدب وهو ما جاءت مابعد البنيوية لتناقضه.¹²

وقد طرح " ليتش (Vincent B. Leitch) في كتابه "النقد الثقافي، النظرية الأدبية ما بعد البنيوية" الصادر عام 1992، حيث أشار إلى أنّ النقد الثقافي يتضمن تغييرا في منهج التحليل باستخدامه المعطيات النظرية والمنهجية في السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والمؤسسية من دون أن يتخلى عن النقد الأدبي مستفيدا من تأويل النصوص ودراسة الخلفية التاريخية فضلا عن إفادته من الموقف الثقافي النقدي والتحليل المؤسسي ذلك أنّه يوجّه اهتمامه الجوهرى لأنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوي كما هي عند "بارت" فوكو وديريدا حيث عدّت مقولة "ديريدا" "لا شيء خارج النص" بمثابة البروتوكول للنقد الثقافي الما بعد بنوي.¹³ نشأ النقد الثقافي إذن كنتيجة حتمية لتطور الدراسات الثقافية في ضوء متغيرات ما بعد البنيوية وثورتها على الحدود التقليدية بين الأدب الرسمي والهامشي والثقافة الرفيعة والثقافة الدنيا والسعي إلى مقارنة النصوص الخطائية وغير الخطائية وتمظهراتها الثقافية والسياسية.

والنقد الثقافي كما يعرفه "آرثر إزابرجر" (Arthur Asa Berger) نشاط وليس مجالا معرفيا قائما بذاته وهو يقصد بذلك أنّ نقاد الثقافة يوظفون المفاهيم والنظريات في المجالات المختلفة ليتم تطبيقها على الفنون الراقية والشعبية وعلى الموضوعات المرتبطة بالحياة اليومية على حد سواء، لذلك وبذلك يكون النقد الثقافي متعدد الاختصاصات فهو يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد والتفكير الفلسفي والنقد الثقافي الشعبي، ويامكانه أن يستثمر مجالات أخرى كعلم العلامات ونظرية التحليل النفسي والنظرية الماركسية

والنظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية ودراسات الاتصال ووسائل الإعلام وكل ما يميز المجتمع والثقافة المعاصرة وغير المعاصرة.¹⁴

وهو ما يجعل النقد الثقافي يتميز بالتشعب والشمولية وعدم الخضوع للتصنيف المؤسسي الرسمي، وينفتح النص في ضوئه على مختلف الأنظمة والأنساق الثقافية والإيديولوجية والسياسية المضمرة لتكشف عن أنماط السلطة المهيمنة . فالنص «من منظور النقد الثقافي حاملا لقيم جمالية وثقافية باعتباره ممارسة دلالية وخطابية أي حادثة ثقافية وليس متجلى أدبيا فقط ، وكنتيجة لذلك قَوْص النقد الثقافي مبدأ اللاتداخل ،الذي كان يحظر على دارسي الأدب التطفل على أسئلة السياسة السلطة والتاريخ وكل ماله تأثير عميق في حياة الناس باسم جمالية ضاغطة تعييب البعد الثقافي .»¹⁵

وانطلاقا مما سبق يمكن الإشارة إلى أنّ نشأة الدراسات الثقافية والنقد الثقافي في الغرب كان نتيجة تراكمات معرفية وفكرية مهدت لتأسيس هذا الميدان وتطوره ،كما أنه من غير الممكن الفصل الحاسم بين الدراسات الثقافية والنقد الثقافي فهذا الأخير كان وليد الدراسات الثقافية التي مهدت السبيل لبلورة أسسه ومفاهيمه، غير أنّها أوسع مجالا منه فهدف الدراسات الثقافية هو دراسة كل أنماط الإنتاج الثقافي وكيفية توزيعه واستهلاكه وعلاقته بالسلطة ومدى تأثير تلك العلاقة في تشكل الممارسات الثقافية وعلاقتها بالتغير الاجتماعي ،في حين تكمن مهمة النقد الثقافي في تعرية ما تواريه جمالية النصوص الخطابية الأدبية وغير الأدبية وكذا النصوص غير الخطابية كالممارسات الاجتماعية والمؤسسات من صيغ التمثيل الثقافي وما تتكشف عنه الخطابات من تواطؤ أو معارضة مع الأنساق المهيمنة مستثمرا في عملية التحليل إجراءات مناهج النقد ما بعد البنيوي ؛كالتاريخانية الجديدة والنظرية ما بعد الكولونيالية والنقد النسوي والتفكيك والتأويل وغيرها .

ثانيا - خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر: لم يكن خطاب الحداثة في

الفكر العربي المعاصر خارج الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي، بل كان له ما يبرره في جميع المستويات. ففي مجتمع يعاني التبعية والتأخر الثقافي والتاريخي مثل المجتمع العربي المذهول بصدمة الغرب منذ القرن التاسع عشر، والمذهول بصدمة اكتشاف الهوية الحضارية التي تفصله عن العالم الحديث وما أحرزه من تقدم، لم يكن ممكنا في زمن الحداثة، إلا أن ينتزع خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر لنفسه المصادقية في رحاب ثقافته، حيث بدأ منذ

ميلاده قبل قرن ونصف واعيا وعيا جادا لمأزق تاريخي وجد فيه المجتمع العربي نفسه ووجدت فيه الثقافة العربية نفسها أمام تحولات هائلة أطلقها صعود المدنية الأوروبية الحديثة وزحفها الكوني الظافر خارج حدودها الجغرافية، وبمقدار ما كان عليه أن ينتبه إلى حقيقة التأخر الذي يشهده المجتمع والثقافة العربية بمقدار ما كان عليه أن يقترح على المجتمع والثقافة فكرة التقدم بوضعها الفكرة التأسيسية لمشروع النهضة والرد التاريخي الشامل على حالة التأخر تلك.¹⁶

وانطلاقا من خطاب الحداثة ومعطيات المشروع النهضوي العربي، كانت محاولات فكرية لثقفين ومفكرين عرب حملوا على عاتقهم مناقشة أهم المساءلات النقدية في الأيديولوجيا والسياسة والثقافة العربية؛ حيث كان هاجس المقاربات النقدية للثقافة في الفكر العربي المعاصر هو التغيير الحضاري في البلاد العربية لما شهده الواقع العربي من انتكاسات سياسية واجتماعية. أهمها ما قدّمه "طه حسين" في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" الذي صدر عام 1938، حيث عدّ من الدراسات التي مهدت لدراسة الثقافة العربية في مواجهتها لثقافة الغرب كما يقرّ الدكتور "أحمد فتحي سرور" في تقديمه لهذا الكتاب «إنّ القارئ لهذا الكتاب الهام يلحظ منذ البداية إلحاحه على دحض دعوتين أساسيتين أشاعهما الاستعمار الأجنبي وهما تفوق العقلية الأوروبية وتفوق الجنس الأبيض على سائر عقليات وأجناس قارات العالم الأخرى وثانيهما اقتصار التعليم على الصفوة من أتباع الإقطاع أبناء كبار العاملين في الإدارة الإنجليزية».¹⁷

أشار "طه حسين" إلى العديد من التساؤلات حول مسألة الانتماء التي خلفها الاستعمار «والتي لا بدّ من أن نجليها لأنفسنا تجلية تزيل عنها كل شك وتعصمها من كلّ لبس وتبرئها من كلّ ريب هي أن نعرف: أمصر من الشرق أم من الغرب وأنا لا أريد بالطبع الشرق الجغرافي والغرب الجغرافي، إنّما أريد الشرق الثقافي والغرب الثقافي، فقد يظهر أنّ في الأرض نوعين من الثقافة تختلفان أشدّ الاختلاف ويتصل بينهما صراع بغيض ولا يلقي كل منهما صاحبه إلّا محاربا أو متهيئا للحرب، أحد هذين النوعين هذا الذي نجده في أوروبا منذ العصور القديمة والآخر هذا الذي نجده في أقصى الشرق منذ العصور القديمة أيضا»¹⁸. وبذلك أولى "طه حسين" أهمية كبيرة لمسألة الهوية الثقافية ومسألة الذاتية والغيرية في تحليله الثقافي، قبل الانشغال بالتفكير في الأسس التي تقوم عليها الثقافة والتعليم، كما يشير إلى مسائل وثيقة الصلة بالتفاعل الثقافي بين العقل المصري والعقل اليوناني وتأثر كلّ منهما بالآخر، فضلا عن

التفاعل الثقافي العربي الأوروبي في الدين والمذاهب كأوجه التشابه بين الإسلام والمسيحية من حيث علاقتهما بالفلسفة.

كما تناول "مالك بن نبي" القضايا الكبرى من مفاهيم الحضارة والثقافة والمفاهيمية والديمقراطية والاستشراق وأثر كل ذلك في الفكر الإسلامي الحديث، حيث يرى مالك بن نبي أن ظاهرة التخلف التي تعاني منها مجتمعات العالم الثالث ناتجة عن القابلية للاستعمار هذه الظاهرة التي تجعل الفرد يفقد الصلة مع الجماعة تماما كنوع بشري سينقرض عقب كارثة جيولوجية على حد تعبيره. ولذلك، يتجاوز "مالك بن نبي" المفهوم العام للحضارة إلى تحديد مفهوم أكثر خصوصية نابع من أصول الحضارة العربية الإسلامية وجوهر القضايا الراهنة التي تواجهها مجتمعات العالم الثالث، خاصة تلك التي انتقلت إلى مرحلة ما بعد الاستعمار؛ مشيرا إلى المجتمع الجزائري والظروف التاريخية التي مر بها إبان حقبة الاستعمار المتعلقة بالدوافع التي تمنح الفرد مبررا ضروريا لوجوده في مرحلة ما بعد الاستعمار، كذلك التي اكتسبها الإنسان الأوروبي انطلاقا من البعد الاقتصادي للحضارة الغربية. وهذا لا يعني أن بناء الحضارة يتم عن طريق التبعية والتقليد وتكديس منتجات الحضارة الأخرى: «ومن ثم فالحضارة إذن هي التي تمنح المجتمع القدرة على حل المشاكل وخاصة تلك المشاكل التي تواجه المجتمع المتعلق بمدى أشد من القسوة، كما أن الحضارة هي التي تشكل هذه القدرة وهذه الإرادة اللتين لا تقبلان الانفصال عن وظيفة المجتمع النامي داخل المساحة الخاصة به في إشعاعه الثقافي والاقتصادي وحتى في توسعه السياسي والأمبريالي»¹⁹.

وبالتالي، فالحضارة ينبغي ألا تتحدد -بمفهومها الأنثروبولوجي- بعدها شكلا من أشكال التنظيم للحياة البشرية، وإنما بالنظر إلى وظيفتها التي تتحقق بمجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تضمن للفرد احترام شخصيته. وانطلاقا من شروط بناء الحضارة، يطرح "مالك بن نبي" مشكلة أخرى متصلة بالأولى، وهي مشكلة الثقافة؛ إذ الحديث عن مفهوم الثقافة وكيفية تكوينها وإعدادها في مجتمع معين، لا يرتبط بالمجردات كالسينما والمسرح والفلكلور، وإنما يرتبط بالعالم العيني الملموس وبالحقائق المحسوسة التي تمثل مشكلات المجتمع وقضاياها. لذلك ارتبط مفهوم الثقافة عند "مالك بن نبي" "بالفاعلية بكونها ملازمة للإنسان المتحضر في الميادين الاجتماعية والاقتصادية، لأن حضارته هي تعبير عن مستوى معين للإنسان والتراب والزمن* وفي كل نتاج من منتجات الحضارة وفي ترتيبها الأصيل بصورة عامة.²⁰ فقد استطاع "مالك بن نبي" أن يبلور نظرية للثقافة ظلت تستقطب اهتمام

الباحثين في مجال الثقافة والدراسات الثقافية إلى يومنا هذا، من خلال طرحه للقضايا الكبرى المتصلة بمشكلة الحضارة والثقافة، وربط تكوّن المفاهيم بالاستقلال الثقافي وواقع المجتمع العربي الإسلامي مستعينا بالتحليل النفسي والتاريخي في تفكيك العلاقة بين منتجات الحضارة ومكونات الثقافة.

ويمثل "الجابري" انطلاقا من مؤلفاته في نقد العقل العربي من حيث تكوينه ومشكلاته امتدادا لخطاب النقد الثقافي الذي انشغل به في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين حيث كانت منطلقاته الفكرية مستمدة من التاريخ الفكري المقارن من جانبه الوقائي مؤكدا على أولوية الجانب الثقافي إذا ما تعلق الأمر ببناء الآفاق المستقبلية «فأولوية الثقافي تعني في السياق (...) قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات والنخب حول قضايا وأهداف وطنية اقتصادية واجتماعية وثقافية سياسية وقومية تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل».²¹

اهتم "الجابري" في مشروعه النقدي بالعقل العربي كجزء من المشروع النهضوي وبمعطيات الثقافة العربية الإسلامية من جهة، ومراجعة شاملة لآليات العقل العربي ومفاهيمه وتصوراته متجاوزا القراءات السائدة، معتمدا على التحليل التكويني بمعنى تحليل مكونات الثقافة العربية الإسلامية، حيث اعتمد على عدّة مفاهيم إجرائية كمفهوم العقل ومفهوم الثقافة فبحث في النظم المعرفية التي تؤسس للثقافة العربية الإسلامية وتتصادم بداخلها بوصفها مناهج ورؤى، إذ تتبّع تطور الثقافة العربية بكل فروعها (نحو، فقه، كلام، بلاغة، تصوف، فلسفة) بوصفها مترابطة، كما أنّها على اتصال في جوهرها بالصراعات السياسية والاجتماعية والدينية وبالتالي تفسير العلاقة بين الصراع الأيديولوجي والصدام الإبستيمولوجي في الثقافة العربية، ولا يعني ذلك البحث في مكونات الثقافة الرسمية التي تخص الدولة، وإنما يعني بها الثقافة المضادة أو المعارضة. والهدف من دراسته - كما يصرح في مقدمة بحثه - ليس النقد من أجل النقد، وإنما من أجل التحرّر ممّا هو ميت أو متخشب في الكيان العقلي العربي والإرث الثقافي العربي.* وهو بذلك يتجاوز البحث الأيديولوجي حول الفكر ومضمونه إلى البحث الإبستيمولوجي مركزا البحث عن أدوات الإنتاج الفكري.

ويتطرق "عبد الله العروي" في سياق أيديولوجي في كتابه "الأيدولوجيا العربية المعاصرة" إلى الوضع الثقافي العربي في مستواه السياسي والثقافي والتعبيري أو الأدبي انطلاقا

من طرح عدة إشكالات حول الفكر أو العقل الكوني والدولة القومية والماركسية الموضوعية والليبرالية وصولاً إلى العرب ومسألة التعبير عن الذات، من حيث أساليب التعبير الأدبي من مسرح ورواية وأقصوصة وارتباط ذلك بذهنية الدولة القومية. وانتهى "العروي" إلى ضرورة اكتساب وعي نقدي وتجاوز مستمر للوعي التلقائي بالذات نتيجة تداخل المجتمع العربي والغربي «فالعرب حاول أن يجعلنا نعتقد أنه يجسد العقل الكوني الذي تنشده البشرية منذ قرون، ثم لما أعجزته مقاومة الغير، مقاومة السلاح ومقاومة اللسان، انكسر الغرب وبدأ يتمثل ذاته كعقل منحاز متميز بالدوام عن كل من لم ينحدر منه، هذا تطور إيجابي لاشك لو بقي في حدود، إلا أن بعض الغربيين تجاوزوا تلك الحدود وألقوا مسؤولية تمثل وتخطيط مناهج توحيد البشرية المقبلة على عاتق الشعوب غير الأوروبية».²²

ذلك ما رآه "عبد الله العروي" فيما لحق الماركسية من توجهات جديدة في الغرب، حيث كانت تؤكد منذ زمن ليس ببعيد أن البشرية واحدة في كل البيئات واليوم تتوارى خلف عباءة الانفتاح وتعدد المراكز وتقرر حقيقة الاختلاف. ويختتم "العروي" مشروعه برؤية متفائلة وغامضة في الوقت نفسه حيث يؤكد الوحدة الجوهرية بين العرب والغرب مقراً أنها مجازفة ستنتفح على عدة تأويلات متناقضة.

يرتسم المسار الذي أشرنا إليه عند "عبد الله العروي" عند المفكر الجزائري "محمد أركون" الذي انطلق في مشروعه منذ الثمانينيات من القرن العشرين من المجال الثقافي القومي إلى مجال كوني؛ ويتضح ذلك في قوله «وقد اقتنعت بعد تفكير طويل بأن التفاعل بين الثقافات القومية والأوروبية داخل الفضاء المتوسطي الجديد ثم بينها وبين مختلف الاتجاهات الإنسية ذات الصبغة اليهودية والمسيحية والإسلامية والعلمانية الحديثة سوف ينتج ثماراً طيبة وسوف يشهد تطورات حاسمة في العقود المقبلة من السنين. المستقبل واعد بالخير على عكس ما يتوقع الكثيرون بسبب المخاوف المظلمة السائدة حالياً».²³

يدعو "أركون" من خلال ما ورد، إلى تجاوز الحواجز الأيديولوجية واللاهوتية والجيوسياسية التي ترسخت في الذهن على مدار القرون الماضية، من أجل التوحيد الثقافي والعقلي بين الحضارات. وانطلاقاً من هذه الرؤية التي تقترب من رؤية "العروي" يركز "أركون" في مشروعه على نقد العقل الإسلامي الذي يمثل جزء كبيراً من برنامج الطموح بهدف تفكيك المناخ الفكري العربي الإسلامي والمناخ الفكري الغربي على السواء وبذلك

يتضح نقد "أركون" المزدوج للديانات بهدف عقلنة الرؤية إلى العقل الديني والثقافي، من خلال مرجعياته الفكرية المتمثلة في معرفته الواسعة بالفكر الديني الإسلامي تاريخاً وحضارة وثقافة، واطلاعه على الفكر الغربي التنويري والعولمي، في محاولة لتحديث الفكر الإسلامي المعاصر وتنمية فكر نقدي إسلامي -حول المنظومتين العربية الإسلامية والغربية- ليرتقي إلى بعده العلمي الإبيستيمولوجي متجاوزاً الفكر الدوغمائي الذي يحول دون تطور الفكر مستنداً إلى مناهج العلوم الإنسانية الحديثة من تاريخ وأثنروبولوجيا ولسانيات وسيميائيات وغيرها. كما يشغل مشروع "علي حرب" الثقافي -في مؤلفاته "التأويل والحقيقية" (1985)، "نقد النص نقد الحقيقية" (1993)، "أوهام النخبة أو نقد المثقف" إلى "حديث النهايات" (2000)- أهمية كبيرة في نقد الثقافة العربية الإسلامية وقضاياها، حيث ركز في مؤلفه "التأويل والحقيقية" على قضايا العقل العربي والفكر الإسلامي، فطرح عدّة إشكاليات مستقلة الواحدة عن الأخرى ولكنها تشترك في المنحى ووجهة النظر، «ذلك أنها تنم عن نفس الموقف من التراث وتصدر عن نظرة بعينها إلى الأصول»²⁴. وتتمحور هذه الإشكاليات حول كيفية قراءة التراث الفلسفي أو الديني أو الصوفي، وكيفية التعامل مع هذه الأصول، ومع تناجات الفكر الإنساني بصفة عامة.

يوضح "علي حرب" رؤيته المنهجية المتمثلة في القراءة التأويلية التي تعتمد على استراتيجية مثلثة يتداخل فيها التفسير والتأويل والتفكيك -على حدّ تصريحه-، في مقدمة الطبعة الثانية؛ حيث اهتم بعدة قضايا كالمجازي والحقيقي والمعقول والمنقول والتوحش والتمدن والهوية والغريبة وغيرها؛ ويعتبر أنّ العقل البياني الذي ميّز الثقافة العربية -شعراً أم قرأنا- قد أسهم في قبولية السلوك السياسي، فقد بدا العقل السياسي العربي وكأنّه غير قادر دائماً على صنع الوحدة، كما بدا عاجزاً على تجسيد الدولة على أنها حقيقة. ذلك أنّ مرتكز هذا العقل في النص والنص معجزة لغوية بيانية لذا يستحيل القبض على المعنى أو اختزاله إلى معنى واحد.²⁵ فالعقل المجازي يفتح على التأويل، والتأويل مصدر الاختلاف، على عكس العقل البرهاني الذي ينزع إلى وحدة المعنى والهوية.

كما اهتمّ "علي حرب" في الجزء الثاني من كتابه "نقد النص" الذي وسمه بنقد الحقيقية -كتكملة لمشروعه الأول- بمشكلة الاختلاف في الثقافة الإسلامية، وتحليل مفهوماتها في النص والخطاب الديني، وتبيين كيفية النظر إلى المختلف والتعامل معه على

صعيد المؤسسة، وفي الممارسة بالبحث عن الخلاف في الخلافة والسياسة، ومن ثمة فحص الاختلاف في فروع الثقافة الإسلامية من تفسير وفقه وكلام وفلسفة وتصوف، وصولاً إلى رؤية النص القرآني للاختلاف وواقع الاختلاف الذي تشهده المجتمعات العربية الإسلامية اليوم وكيف يكون الاختلاف طريقاً للوحدة والائتلاف.²⁶

وتشغل أعمال الناقد الفلسطيني الأمريكي "إدوارد سعيد" موقعا متميزا في الدراسات الثقافية منذ كتابه "الاستشراق" 1979 الذي عدّه الدارسون فاتحة لدراسات ما بعد الكولونيالية، وكذا كتبه: "العالم والنص والناقد" ثم "الثقافة والامبريالية" 1993 و"المثقف والسلطة" 2002. ويعدّ كتابه "الاستشراق" -على حدّ رأيه- توسعا في قضايا ما بعد الاستعمار لإعادة النظر في الهوية التي تفصل بين الشرق والغرب، إذ لم يكن هدف "إدوارد سعيد" إنكار الاختلاف في ذاته، بقدر ما كان طعنا في مقولة (إنّ الاختلاف يتضمن العدا). ويصرّح بذلك في أكثر من مقام، « بل كان ما أدعو إليه في الاستشراق هو اتخاذ منهج جديد في تفهم عناصر الانفصال والتضارب التي دفعت أجيالا متعاقبة إلى العدا والحرب والسيطرة الامبريالية، والحق أن تطورا من أهم التطورات في دراسات ما بعد الاستعمار كان يتمثل في إعادة قراءة الأعمال الثقافية المعتمدة لا بالخط من قدرها أو بتلويث سمعتها بل بإعادة فحص بعض ما تقوم عليه من افتراضات وتجاوز خضوعها لصورة ما من صور الجدلية الثنائية التي توحى بوجود أسياد وعبيد».²⁷

وبذلك يتضح أن "إدوارد سعيد" يسعى إلى استبعاد الرؤى التقليدية أو الكلاسيكية التي ارتبطت بالاستشراق القائم على التمييز الوجودي والمعرفي بين المشرق والغرب، انطلاقا من كون الاستشراق بنية خطائية تحمل بين طياتها خصائص الهيمنة لارتباطه بالمؤسسة الامبريالية، فهو ظاهرة ثقافية فكرية وتاريخية دنيوية، وهذا هو الأساس الذي انطلق منه "إدوارد سعيد" لنقد الثقافة الغربية وتمركزها، فمشروع الاستشراق هو كتابة مضادة ومقاومة للتحريم من الصور النمطية الغربية عن العالم العربي، وهو الأمر الذي استوجب على "إدوارد سعيد" أن يكون ناقدا دنيويا واعيا بالظروف التاريخية والسياسية، وبالتكوين الجوهري لثقافة المركز بعيدا عن التحيز الديني والميتافيزيقي.

وتعتبر الجهود السابقة وأخرى لم يسعها مقام هذه الدراسة -بشكل تفصيلي-، من صميم الدراسات الثقافية العربية، ينصب اهتمامها كلها في الكشف عن الفعل الثقافي في

البلاد العربية، بل إنها ثمرة جهد شاق من أجل فهم الخطابات وتعرية بنيتها المعرفية والثقافية، وتبيان علاقتها بالأنساق والممارسات الثقافية في مستواها الاجتماعي والسياسي والديني، ويمكن عدّها كإرهاصات أولى اهتمت بتحليل الخطابات السياسية والأيدولوجية والدينية من منظور ثقافي.

ثالثاً - النقد الثقافي العربي - الريادة والتأسيس المنهجي - : تميز المشهد النقدي

الحديث والمعاصر بالاهتمام المتزايد بتلقي النظريات والمناهج الغربية وتطبيقاتها على النصوص والخطابات الأدبية العربية التي تواجدت في بيئة ثقافية لها شروطها الخاصة، مما جعلها تواجه طائفة من ردود الأفعال المؤيدة والمعارضة. ويعد النقد الثقافي واحداً من النظريات النقدية الغربية المنشأ التي لاقت استقبالا عربياً لتحليل النصوص الأدبية وفق منظوره، إذ تعد دراسة الناقد السعودي "عبد الله محمد الغدامي" في كتابه "النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية" الصادر عام 2000 أول دراسة تتبّن نظرية النقد الثقافي بمفهومها الغربي تبنيًا صريحاً؛ حيث وضع المتلقي العربي منذ البداية في سياق الذاكرة الغربية فتحدث عن الدراسات الثقافية في الغرب والنقد الثقافي عند "ليتس" لتهيئة المتلقي العربي لاستقبال نظرية جديدة، بديلة عن النقد الأدبي الذي تغلغل في الوسط النقدي وأوقع نفسه والنقاد في حالة من العمى الثقافي والغفلة عما يحتجى من عيوب نسقية خلف عباءة الشعري والبلاغي، وإعلانه منذ مقدمة الكتاب عن موت النقد الأدبي، وإحلال النقد الثقافي محله؛ ليس بهدف إلغاء المنجز الأدبي النقدي، وإنما بهدف تحويل الأداة النقدية من أداة في قراءة الجمالي الخالص وتبريره وتسويقه إلى أداة في نقد الخطاب والكشف عن أنساقه، مما جعله يقدّم من الناحية النظرية نقلة اصطلاحية في الأداة النقدية بتحرير مصطلحاتها من قيد التصور الرسمي المؤسسي الذي ظل لفترة طويلة حبيس الجمالي.

وقد أكد أنّ النقلة الاصطلاحية المتمثلة في "عناصر الرسالة (الوظيفة النسقية) المجاز الكلي والثورية الثقافية، ونوع الدلالة (الدلالة النسقية)، والجملة النوعية (الجملة الثقافية) والمؤلف المزدوج،* أساسيات ستة ستشكل المنطلق النظري والمنهجي لمشروعة في النقد الثقافي البديل عن النقد الأدبي؛ حيث يرى أنّ الخلل الثقافي في النقد الأدبي وفي الاستقبال الأدبي الخالص «يكمن في عدم تمييزه بين الجمالي والمجازي من جهة وبين العلامات الثقافية. النسقية من جهة ثانية وتلتقي الممارسة الأدبية بالتدوق الجمالي متعامية عن عيوب الخطاب ومشاكله النسقية وهذا ما يوجب قيام نقد ثقافي يعنى بعيوب الخطاب وما

يحتج وراء الجمالي، وليس الجمالي إلا غطاء تتقنع به الأنساق لتمرر هيمنتها على الذائقة العامة متوسلة بجراسها الضحول...»²⁸ إذ يعبر هذا التحديث - في الأداة النقدية عند "الغذامي" - بصفة مباشرة عن التحول في وظيفة النقد الأدبي وتحرير مصطلحات النقد الأدبي من التصور الخاضع للمؤسسة الرسمية.

إن ما وسع أدوات النقد بتوجيهه إلى الجانب الثقافي هو النسق، فلا يعترض "الغذامي" على حضور مفهوم النسق العام المرادف لبنية أو نظام كما هو عند "دي سوسير"، ولكنه يطرح النسق كمفهوم مركزي لمشروعه النقدي. وبالتالي فإنه يكتسب قيمة دلالية وسمات اصطلاحية خاصة، فهو يتحدد عبر وظيفته التي تظهر في نص واحد أو في ما هو في حكم النص من خلال تعارض نسقين أولهما معنن ظاهر وثانيهما مضمرة ويكون المضمرة ناقضا وناسخا للظاهر، كما يشترط "الغذامي" أن يكون النص جميلا وجماهيريا ويستهلك بوصفه جميلا، فالجمالية هي أخطر حيل الثقافة لتمرير أنساقها.²⁹ فالنسق يتحدد عبر وظيفته التي يتعارض من خلالها نسقان أو نظامان أحدهما ظاهر معنن والآخر مضمرة، لأن النقد الثقافي يتجه إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها المتوارية خلف عباءة الجمالي والأدبي.

وهذا ما جعل الممارسة النقدية الثقافية عند "الغذامي" تتركز على البحث في أنساق الثقافة العربية عن حقيقة الذات العربية التي حولت نفسها إلى ديوان شعر باعتبارها السجل الثقافي والحضاري لها، إذ «على الرغم من وجود صفات أخلاقية وجمالية راقية في الشعر (...). إلا أن فيه صفات لها من الضرر ما تجعل الشعر أحد مصادر الخلل النسقي في تكوين الذات وفي عيوب الشخصية الثقافية»³⁰؛ لذا يميز "الغذامي" النسق الثقافي عن الأنساق الأخرى.

يقتضي الإجراء التطبيقي عند "الغذامي" قراءة النصوص ليس بوصفها ذات خصوصية أدبية جمالية من الناحية الأسلوبية والفنية، وإنما بوصفها حادثة ثقافية تكمن فيها الأنساق التي ألفتها الثقافة لا المؤلف والتي اندست في الخطاب. فالأنساق ذات طبيعة سردية وتاريخية ثابتة.³¹

لذلك، انطلق "الغذامي" في الإجراء التطبيقي للنقد الثقافي من العيوب النسقية التي هيمنت على الشخصية العربية بفعل الشعر، حيث يرى أن الأصول النسقية في ثقافتنا العربية هي ما اكتسبته الشخصية العربية من سمات شعرية طبعت الذات الثقافية

والإنسانية بعيوب نسقية فادحة، لأنّ الشعر كان المخزن الخطر لهذه الأنساق مستترا بالجماليات، وبذلك اكتسب الخطاب الشعري حصانة وقداسة جعلت نقده ضربا من المحرّمات الثقافية بحجة تعالي الشعرية وتفردّها، فشخصية الشحاذ والكذاب والمنافق والفحل والطاغية هي من السمات المندسّة في الخطاب الشعري وتسريّت إلى جملة الخطابات الأخرى حتى صارت نموذجا سلوكيا ثقافيا يعاد إنتاجه لأنّه نسق ثابت في الوجدان الثقافي.³²

وينبغي الإشارة إلى أنّ مشروع "الغذامي" الثقافي حول الأنساق الثقافية العربية عدّت باتفاق الدارسين أول دراسة تتبنى النقد الثقافي تبنيًا صريحًا في العالم العربي على الرغم من الآراء التي وجهت إليه، مؤيدة حينًا ومعارضة حينًا آخر. غير أنّنا لن نتوقف عندها لأننا لسنا في مقام نقد النقد، وإنما كان الغرض تتبع بدايات الاهتمام بدراسة النص الأدبي في ضوء النقد الثقافي باعتبار بدايات النقد الثقافي للنص الأدبي انطلقت من الشعر.

توالى بعد مشروع "الغذامي" عدّة دراسات سارت على نهجه، فعنيت بنقد الأنساق المضمرّة في الخطاب الشعري، نذكر في هذا السياق الدراسة التي قدّمها الباحث الأردني "يوسف عليّات" حول "جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجًا" سنة 2004 وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الأنساق المتمركزة في البنية الخطائية للقصيد الجاهلية التي تحوي مضمرات نسقية متعلّقة برؤية الشاعر الجاهلي للوجود الإنساني، كما ينبغي الإشارة إلى أنّ الباحث نفسه قدّم دراسة أخرى* سنة 2009، ركز فيها على جماليات التحليل الثقافي بقرّة ثقافية في اعتذاريات النابغة الذبياني وقراءة تأويلية ثقافية لقصيدتي الهجاء والمدح عند "بشر بن أبي حازم الأسدي". وفي التوجه نفسه والاشتغال على الجمالي والثقافي قدّم "أحمد جمال المرازيق قراءة جديدة للنص الشعري الأندلسي، في ضوء جماليات النقد الثقافي" في كتابه "جماليات النقد الثقافي، نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي" 2009، التي تكشف عن تشكيلاته الثقافية والجمالية ودورها في تأسيس البنية والدلالة. ودراسة الكاتب "عبد الفتاح أحمد يوسف" التي تحمل عنوان "قراءة النص وسؤال الثقافة استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحوّلات المعنى" 2009. إذ ركز تصويره التطبيقي على كشف الأنساق الثقافية والاجتماعية المهيمنة في النص الشعري القديم، وعلاقتها بالذات المبدعة وبالفعل الاجتماعي.

وينبغي الإشارة إلى أنّ اهتمام النقاد العرب حاليًا، لم يبق حكرًا على الشعر بل تزايد الاهتمام بالسرديات والسرد الروائي من خلال ما برز في دراسات الناقد العراقي "عبد الله إبراهيم"، حيث

اعتمد في دراساته النقد الثقافي، وأفاد من روافده كنظرية ما بعد الاستعمار والنقد النسوي وبخاصّة في مؤلّفه "السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة" و"السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية والجسد". وما تجلّى في دراسة الأنساق الثقافية للمقامات لـ "عبد الفتاح كليطو"، وصولاً إلى الخطابات غير الأدبية كالخطاب الأسطوري والديني والسياسي، ونخص بالذكر الدراسة التي قدّمها "السعيد بن كراد" بعنوان "مسالك المعنى، دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية". فضلاً عن الدراسات الأكاديمية الجامعية التي لا يسعها مقام هذا البحث مما يعكس ديناميكية الحركة النقدية العربية في تفاعلها مع توجهات الحركة الما-بعديّة في الغرب.

خاتمة: تعكس التجارب النقدية السابقة الذّكر -على سبيل التمثيل لا الحصر- واقع المشهد النقدي العربي في مجال النقد الثقافي، بدءاً بجهود المفكرين العرب في نقد الثقافة العربية وقضاياها، وصولاً إلى مرحلة التأسيس المنهجي للنقد الثقافي في مجال الدراسات الأدبية، فقد كان التنظير الثقافي في الفكر العربي المعاصر بمثابة الإرهاصات الأولى للدرس الثقافي العربي لاهتمامها بالممارسات الخطائية، وكشفها عن مكونات الفعل الثقافي في البلاد العربية. فلا يمكن إغفال جهود النقاد والمفكرين العرب وإنجازاتهم في نقد الفكر الثقافي العربية، فما كتب في الثقافة العربية بدءاً بـ "ابن خلدون" إلى "مالك بن نبي" و"طه حسين" و"أدونيس" و"علي حرب" و"حامد نصر أبو زيد" و"برهان غليون" و"جورج طراييشي" و"محمد عابد الجابري" و"أركون" و"هشام شرابي" و"عبد الوهاب المسيري" -والكثير مما يصعب إحصاؤه- يمكن النظر إليهم على أنهم نقاد ثقافيون على الرغم من تفرقة بعض النقاد بين نقد الثقافة والنقد الثقافي، غير أنّ الدراسات الثقافية والنقد الثقافي العربيين اهتما بنقد الثقافة والممارسات الثقافية وكذلك الشأن بالنسبة للنماذج النقدية السابقة، فقد شكّل الفعل الثقافي محوراً الأساس سواء تعلق الأمر بالقضايا الفكرية أو الأدبية. فتلقى النقد الثقافي في العالم العربي كان بداية لحاجة معرفية للبحث في قضايا الثقافة العربية وإشكالياتها، بتفكيك خطاباتها في محاولة لإعادة صياغة استراتيجيات فكرية ثقافية تواكب مرحلة الحداثة والمشروع النهضوي العربي، كما كان أداة للكشف عن الأنساق المضمرّة في الخطابات الأدبية، ولا يزال في مرحلة التطور تفاعلاً مع الحركة المابعدية في الغرب وتوجهاتها.

الهوامش:

1. جون ستروك البنيوية وما بعدها من ليفي ستراوس إلى ديريدا، ترجمة، محمد عصفور، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع. 2006، 1996، ص: 34
- *. للإطلاع على طريقة تحليله للنماذج من الأساطير ينظر أيضا: إديث كرزويل، عصر البنيوية، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1999، ص: 42 وما بعدها.
2. جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ص: 87.
3. عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن: منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع ط1، 2005، ص: 240
4. إديث كرزويل، عصر البنيوية ترجمة، جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993 ص: 72
5. عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص: 244
6. رمضان بسطاوسي محمد غانم، علم الجمال عند لوكاتش، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991 ص: 190
7. عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص: 240
8. يوسف علميات: النسق الثقافي: قراءة في أنساق الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديثة، إريد ط1، 2009، ص: 13.
9. عبد الله إبراهيم، الثقافة والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان ط1، 2010، ص: 101.
10. سعيد علوش، نقد ثقافي أم حادثة سلمية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، ط1، 2007، ص: 58.
11. ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002، ص: 307.
12. المرجع نفسه، ص: 308
13. عبد الله محمد الغدامي: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي المغرب، ط5، 2012، ص: 32.
14. آرثر إزابرجر، النقد الثقافي، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاوسي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003.

15. سعيد علوش : نقد ثقافي أم حادثة سلفية ،دار أبي رقرق للطباعة والنشر ، الرباط ،المغرب ط2007،1،ص 75.
16. المرجع نفسه، ص: 33
17. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، د.ت، ص: 5
18. المرجع نفسه، ص: 17
19. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، ط11، 2014، ص: 43
- *. الإنسان والتراب والزمن، يرى مالك بن نبي أن منتجات الحضارة تخضع لهذه الثلاثية، فالتراب يتمثل ضمنها في صورة مواد أولية واصله أو عازلة، أما الزمن فيندمج داخل سائر الأطراف العلمي والفني، وهو المسافة الزمنية بين لحظة اكتشاف الإنتاج وزمن تفعيله ميدانيا، أما الإنسان فينخرط ضمن التدخل البشري اليدوي والذهني، للتوسع ينظر: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص: 55
20. المرجع نفسه، ص: 71
21. سهيل الحبيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، معالم في مشروع آخر، دار الطليعة بيروت، ط1، 2008، ص: 239
- *. للتوسع ينظر: محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج1 تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984، مقدمة الكتاب، ص: 6، 8
22. عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط4، 2011، ص: 254.
23. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإدارات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دارالسياسي، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص: 56
24. علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت، ط2، 2007، ص11
25. المرجع نفسه، ص: 50
26. للتوسع ينظر: علي حرب، النص والحقيقة ج2، نقد الحقيقية، المركز الثقافي العربي، بيروت ط2، 1995، ص: 32.
27. إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2002، ص: 232.

*. للتوسع ينظر: عبد الله محمد الغدّامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافية العربيّة، ص: 62

إلى 74

28. المرجع نفسه، ص: 275

29. المرجع نفسه، ص: 78

30. المرجع نفسه، ص: 98

31. المرجع نفسه، ص: 79

32. المرجع نفسه، ص: 85 وما بعدها

*. للاطلاع ينظر: يوسف عليّات، النسق الثّقافيّ قراءة في أنساق الشّعريّ القديم، عالم الكتب

الحديث، الأردن، ط1. 2009.

الثابت والمتحول في اللغة والإبداع الأدبي



Fixed and transformed in language and literary creativity

د محمد مَدَّور¹

تاريخ الاستلام: 2019-12-16 / تاريخ القبول: 2020 -07 -12

تتناول هذه الدراسة التّفريق بين اللغة العربيّة الفصيحة ولغة الإبداع الأدبي، وتحاول الإجابة عن السّؤال : هل يحق للشاعر خرق قواعد اللغة المعياريّة للحصول على لغة داخل اللغة هي لغة الفن والأدب، وما هو معيار الصّواب اللغوي، وما هو الصّواب الفنّي ؟ ومدى إسهام الأسلوبية في صناعة اللغة الإبداعية ؟ وكيف تتم عمليات التّحول من المعيار الثّابت إلى الاستعمال المتجدّد.

الكلمات المفتاحية: اللغة - الإبداع - المعيار - الثّابت - المتحوّل - الأسلوب .

¹ جامعة غرداية - الجزائر، البريد الإلكتروني meddour.medj@gmail.com (المؤلف المرسل)

Summary :

This study deals with distinguishing between eloquent Arabic and the language of literary creativity, and attempts to answer the question: have the poet a right to violate the normative language rules to get a language within the language which is the language of art and literature? and what is the criterion of linguistic rightness? and what is artistic rightness? How does stylistic contribute to industry the creative language? and how are the processes of the transition from the fixed standard to the renewed use?

Key words : language – creativity – Normative – constant – transformed – style.

مدخل: اللغة نظام من الرّموز الصّوتيّة، تستخدم في الاتّصال بين بني الإنسان، وهي ذات نظامين صوتي ومعنويّ، ويهتم علم اللغة بدراسة هذين النظامين لمعرفة خصائصهما والعلاقات القائمة بينهما، ثم تقوم أنظمة الكلام والكتابة بتمثيل الأصوات وتسجيلها للتعبير عن المشاعر والعواطف والانفعالات وأنّه لا توجد علاقة بين الأصوات التي يستخدمها النّاس والأشياء التي تشير إليها وتتيح اللغة الكثير من الإمكانيات التّعبيريّة فالأديب في متناوله ثروة لغويّة بمستوياتها المختلفة الصّوتيّة والصّرفيّة والتّركيبية والمعجميّة والبلاغيّة التي تمكّنه من الخوض في عوالم الإبداع والتّخييل والإنتاج.

ويصف تشومسكي رائد النّحو التّوليدي التّحويلي اللغة بكونها القدرة الكامنة في الدّهن والقدرة على إنتاج عدد لا متناه من الجمل، التي يمكن توليدها من الأنماط والتّراكيب اللغويّة، واللغة العربيّة اليوم تعيش في أوج قوتها ونضجها وراثتها وتطورها، وتعدّد لهجاتها وصور عاداتها الكلاميّة، ومقدرتها على تناول قضايا: الفكر والواقع والخيال والمفاهيم والإبداع، والتّعبير عن الأحاسيس ووصف المشاعر، ومواكبة التّطور الحاصل في التّكنولوجيا الحديثة، واقتحام بنوك المصطلحات ورقمنة القواميس، ولا تزال اللغة تتقدّم وتتكيف وتخضع لما يخضع له الكائن الحي من نمو وتطور، فهي تتطور بتطور المجتمع، فترقى برقيه وتنحط بانحطاطه، وهي عرضة للتّحول الذي يمس أصواتها وقواعدها وأبنيّتها ودلالاتها، وطرق استعمالاتها.

ومن هذه المنطلقات نحاول في هذه الدّراسة أن نتناول إشكال اللغة العربيّة بين الثّبات والتّحول في علاقاتها بالإبداع الأدبي والاستعمال الفني في واقعنا وفي ظل قوانين التّطور ومبادئ اللغة المعياريّة، وتطلع بعض المبدعين إلى التّحرر من قيود اللغة وضوابطها للانطلاق في آفاق لغة مجهولة، والخوض في ممارسات غير محسوبة، وحرص آخرين على التّمسك باللغة الأصليّة، والألفاظ الفصيحة، وهذا البحث ليس انعكاسا للمعارك القائمة بين حماة المعياريّة، وبين دعاة التّطور والانفتاح، إنّما هو بحث في اللغة الأديبيّة وكيفيّة انتقال الأديب من اللغة الفصحى وهي لغة مقام الانقباض إلى لغة الإبداع والاسترسال، والميل نحو الاستعمال الفني للإمكانيات اللغويّة، ويقف الشّاعر بين ثنائيّة الثّابت والمتحوّل، فالثّابت لفظ يراد به المحافظة على أصول اللغة وقواعدها التي لا تتغيّر عند الاستعمال ولا تؤثر فيها عوامل التّطور فهي اللغة المعياريّة، " فاللغة هي واقع اجتماعي ثابت، وهذا يعني أنّ اللغة هي

مجموعة القواعد التي على المتكلمين الالتزام بها عند التواصل¹ ويقابل النظام اللغوي الثابت عند سوسير الكلام الذي هو الاستخدام اليومي للغة، وهو عمل فردي متغير، أما المتحول فهو لفظ يراد به اللغة القابلة للتحويل، وهي لغة الإبداع وعلى الأخص ما يتعلق بالأساليب الجديدة، وكذلك الألفاظ التي أصابها الانتقال والتغير الدلالي، وما استحدث من ألفاظ عن طريق التوليد والاقتراض والترجمة، وتوظيف الآليات اللغوية التي تسهم في التطور مثل المجاز والتضمين والأسلوبية، وكذلك ما يستخدمه الأديب بدافع الغريزة الإبداعية من تعابير جاهزة عريية وأجنبية روجتها وسائل الإعلام، طلبا للخفة أو رغبة في التجديد. ومن ثم نطرح السؤال المحوري هو هل من حق الشاعر أن يخرج عن نظام اللغة وقواعدها ويتحرر من أصولها وضوابطها؟

اللغة والتطور: إن تطور اللغة قضية حتمية، يتحقق وفق قوانين جبرية لا يملك أحد القدرة على إيقاف عملها، أو تحريف مسارها، لأنها تخضع لسنن التطور، " فالأصوات والتراكيب والعناصر النحوية وصيغ الكلمات ومعانيها معرضة كلها للتغير والتطور، ولكن سرعة الحركة والتغيير فقط هي التي تختلف من فترة زمنية إلى أخرى." ² والملفت في تطور اللغة أن الإنسان هو الذي يطورها لأنها: " تتطور على السنة المتكلمين بها فينشأ من هذا التطور اختلاف بين عصر والعصر الذي سبقه، وهنا يحدث الصراع بين أنصار القديم وأنصار الشكل الجديد، وبعد فترة يصبح قديما ما كان بالأمس جديدا، فيتصارع مع جديد آخر وتضمحل لغة العصر الأسبق أو تندثر، غير أن كل جديد لا يظهر فجأة، ولا يقضي على القديم بين يوم وليلة، بل يظل الصراع بينهما لفترة قد تطول أو تقصر، غير أن الانتصار يكون في النهاية للشكل الجديد تلك سنة الحياة." ³

وقد نقل الإنسان كثيرا من الأسماء المحسوسات إلى دلالات معنوية كطريقة لنمو الثروة اللغوية، مثال ذلك: لفظ (الشك) وهو في الأصل الوخز بشيء دقيق مدبب كالشوكة أو الإبرة، وشعور الإنسان بهذا الوخز في جسمه مؤلم، وكثيرا ما يشعر الإنسان بوخز أي شك في جسمه يتعبه ويؤلمه كما يتعبه الشيء الدقيق المدبب، لذلك كان من الطبيعي أن تنقله اللغة من هذا المعنى الحسي إلى المعنى الفلسفي، وهو بمعنى الشك أي الحيرة والتوقف بين طرفي قضية معينة نфия وإثباتا، وهو موقف متعب للنفس والعقل، كما أن شك الإبر متعب للجسم ⁴. وفي مثال آخر يذكره الدكتور حسن ظاظا: هناك الخير والشر، فالخير أصله ما يفضله الإنسان لنفسه ويختاره، وهو لا يختار لنفسه إلا الأحسن والأفضل، ثم أطلق لفظ

الخير في الفلسفة على الجانب الفاضل من السّلوّك الأخلاقي الذي يعادل الحق في المنطق والفكر، والجمال في الدّوق والوجدان، أمّا لفظ الشّر فلعل أصله من شرر النّار التي تركت، وفي العبريّة والآراميّة لفظة (سر) بمعنى غاضب أو مغتاض، ثم جاء الشّر الفلسفي بمعنى ما لا يحمّد ولا يسر ولا تحسن عاقبته⁵. ومن هنا نلاحظ مدى إسهام ظاهرة التّوسع اللغوي بصورها المختلفة في تطوير الدّلالة ونقلها.

ويرد الدّكتور رمضان عبد الثّواب على أصحاب المقولة الشّائعة التي تذهب إلى أن اللّغة ملك من يتخاطبون بها، وأنهم أحرار يفعلون بها ما يشاءون فإن أريد لها أن تملكهم هي وأن تستعبدهم فقدت وظيفتها، بأن اللّغة وسيلة اتصال بين أفراد الجماعة، وأن هذه الوسيلة لها قوانينها، وأن الذي يريد تحطيم أعراف اللّغة الأدبيّة لا يجرؤ بحال من الأحوال أن ينال من قوانين لغات الخطاب لديه وإلا فقد الاتصال، ويكفي أن تغير الحركات فقط لتدرك ما يجره مثل هذا التّغيير من حيرة ولبس⁶.

فأبناء اللّغة ليسوا أحراراً حرّية تامة في التّصرف في قوانين اللّغة وضوابطها وكسر قواها، يقول شكري عياد: " أن الحدائث وصلت بتجارها اللغويّة إلى مأزق يستحيل عليها الخروج منه، إلا إذا خرجت من جلدها، فتحطيم القوالب اللغويّة في صياغة الكلمات وتركيب الجمل، يفقد اللّغة وظيفتها الأساسيّة في نقل معنى ما بين مرسل ومستقبل، وبذلك يصبح التّدوق مستحيلاً، كما يصبح النّقد الأمين مستحيلاً، ويجد المبدع نفسه أسيراً داخل دائرة إبداعه الضيقة⁷". ويفهم من هذا الكلام أنه ليس من حق الأديب أن يخرج عن التّراث وأصول اللّغة ونظامها وأقيستها، وأن اللّغة المعاصرة ينبغي أن تحافظ على نمطها الفصيح المعياري التي تعدّ لغة العلم والأدب والتّعليم، وتستخدم في الإعلام، وهي اللّغة المشتركة واللّغة الرّسميّة لكل أوطانهم⁸.

فعند القدماء لم يكن يسمح للشاعر أن يخطئ في العروض أو يترخص فيه، ولم يكونوا يسمحون بالمخالفات التي تمثل سمات أسلوبية مثل التّنبية والتّصغير والتّأنيث والفعل والصفة والتّأثر بلغة الحياة اليوميّة.

وقد تفاعل الكتاب في العصر الحديث مع التّطور الحضاري، فتطورت اللّغة على يد هؤلاء الكتاب والصّحافيين، وكان من أثر هذا التّطور أن نشأت ألفاظ وتراكيب تختلف في أبنيتها ودلالاتها عن أصولها في التّراث العربي.

وقد قامت المجامع اللغوية بإحصاء و تتبع تلك التطورات، على مستوى الأصول والألفاظ والأساليب، وكذلك قامت بعض الجهود الفردية من قبل باحثين، بدراسة ظواهر التوليد اللغوي وأشكاله المختلفة لحصر مظاهر التطور.

حرص العرب على الصواب اللغوي : كان العرب حريصين على تحري الصواب اللغوي في الاستعمال وتنبه المخطئ إلى خطئه، وإرشاده إلى الصواب فقد روى ابن جني عن المتنبى قوله : " كنت عند منصرفي من مصر في جماعة من العرب، وأحدهم يتحدث، فذكر في كلامه : (فلاة واسعة يحير فيها الطرف)، قال وآخر منهم يلقنه سرا من الجماعة بينه وبينه فيقول له : يحار يحار ! أفلا ترى إلى هداية بعضهم لبعض، وتنبهه إياه على الصواب ؟ " ⁹ وهذا يدل على أن اللغة ليست ملكا لصاحبها، يفعل بها ما يريد على هواه، إنما هي ملك للجماعة اللغوية فهي تحميها وتسعى إلى المحافظة على المستوى الصوابي، ومن ثم فإن الشاعر محكوم بالنظام اللغوي العام، وما نجده في أشعار القدامى من إقواء وغيره من العيوب إنما جاءت على الغلط.

وللمبدعين حاجة إلى التغيير والتجديد والابتكار، لكنهم يقفون أمام لغة القرآن الفصيحة الصارمة، ولهم في ذلك منهج العربية في التجديد، فهي تمتلك عناصر التطوير بوسائل كثيرة مثل القياس والاشتقاق والنحت والتعريب وفي التغييرات الدلالية بواسطة المجاز والاستعارة والكناية والتضمن، وأيضا بواسطة الألفاظ المناسبة للعصر. ¹⁰

مستويات التجديد : تتجدد اللغة على مستويات الصوت والصرف والمعجم والتراكيب والتعبيرات والأساليب والدلالة، ولعل أكثرها تقبلا للتجديد والتوليد والاقتران وغيرها هو مجال المعجم لأنه ليس نظاما، وأما التجديد والتطوير على المستوى الدلالي فقد حدث كثير منه عبر العصور، يقول الدكتور رمضان عبد التواب : " وأما التغيير الدلالي فهو أمر مسموح به على طول تاريخ العربية، وقد أبدع الأدباء من الشعراء والكتاب في هذا الميدان أيما إبداع. " ¹¹ فقد ولدوا المعاني الجديدة للجمل العربية من بعض العلاقات اللغوية البارعة التي يقيمها المبدع بين الألفاظ من البنات اللغوية نفسها الموجودة بالفعل، " فهو يشبه المهندس المعماري الذي يصمم لتشييد عمائر جديدة مبتكرة، ولكن باستخدام نفس الخامات التي استخدمت في تشييد العمائر التي سبق أن شيدت " ¹²

وعن علاقة الأديب بلغة قومه وإمكانية التّصرف فيها يقول يوسف ميخائيل أسعد :
 "والأديب في الواقع مجرد مشارك في ثروة قومه اللغويّة، فهو ليس نسيجا وحده، ولا يتميز
 عن سواه إلا من حيث القدرة على ممارسة فن الإبانة الأدبيّة، فهو لا يخلق اللّغة خلقا من بعد
 عدم، بل هو يكتب لغته من أبناء جلدته ويستخدمها ويشارك في استخدامها، وإن كان يتطور
 بها بعض التّطور" ¹³.

ويقدم الدّكتور تمام حسان مثلا على التّطور الدّلالي ذلك كلمة (السّيد) واستعمالاتها
 بحسب المستويات الصّوابيّة المختلفة، فالمعلوم أن هذه الكلمة لم تكن تستعمل في الماضي
 البعيد جدا إلا في مقابل العبد، ثم تطورا استعمالها فأصبحت تستعمل بمعنى صاحب النّفوذ
 والسّلطان، ثم تطورت فأصبحت تستعمل في الغزل، وتستعمل في المديح، ثم اختص بها
 الهاشميون حينما من الدّهر، وأصبح النّاس يسمون أبناءهم بالسّيد ¹⁴، وفي بعض المجتمعات
 اليساريّة حديثا ألغيت هذه الكلمة لارتباطها بالدّلالة الإقطاعيّة البورجوازيّة، واستبدلت
 بالألقاب البسيطة مثل : الأخ والرّفيق، أما في المجتمع الجزائري فتستعمل بمعنى الفاضل
 المحترم، وتطورت دلالتها في بعض المناطق وأطلقت بمعنى الدّكي المحتال.

الصّواب اللغوي والصّواب الفني : الشّاعر المبدع بحاجة إلى لغة خاصّة يستمدّها من
 اللّغة المشتركة، ويقوم باستخراجها من متونها ليشكل منها لغة جديدة، هي بمثابة لغة داخل
 لغة لاستعمالها في المجال الفني، فلأولى صوابها يسمى الصّواب اللغوي وللثانية صوابها
 ويسمى الصّواب الفني وفي مجال استعمال اللّغة استعمالا اجتماعيا أو فنيا تطرح فكرة
 المطابقة، فإنّ كل سلوك لغوي لا بد أن يراعى فيه عنصران هاما : " عنصر الوضوح الذي
 يسد الحاجة اللغويّة، وعنصر المطابقة الذي يسد الحاجة الاجتماعيّة أو المعنى الاجتماعي
 وحاصل جمع مراعاة الحاجتين اللغويّة والاجتماعيّة، وهو مراعاة المستوى الصّوابي الذي
 نتكلم عنه، فإذا أريد بالنّص اللغوي أن يكون نصا أدبيا، وجب إذن أن يراعى فيه إلى جانب
 العنصرين السّابقين عنصر ثالث وهو عنصر الجمال وبه يسد النّص الحاجة الجماليّة
 الفنيّة، وبهذا يتضح الفرق بين منتج الكلام العادي وبين منتج الأدب، وبه يتضح الفرق أيضا
 بين النّاقّد الأدبي والباحث اللغوي، إذ يبحث أولهما عن الجمال ويبحث ثانيهما عن الصّواب
 ولهذا كان منهج أولهما ذاتيا، ومنهج ثانيهما موضوعيا... ولكون العرف الاجتماعي أثبت من
 العرف الفني وأكثر منه مقاومة للابتداع، نجد لغة الكلام العادي تفرض على المتكلّم قوالب

وطواع تعبيرية خاصة أكثر مما تفرضه اللغة العلمية أو الأدبية.. ومن هنا اختلف طابع المستوى الصوابي في لغة الكلام عنه في لغة العلم والأدب¹⁵.

ويتأكد الفرق بين استخدام اللغة في ظروف عامة، وبين استخدام الشاعر أو القصاص أو الخطيب للغة فإن استخدام الأديب للغة استخدام اختيار وتعمد، ثم يستخدمها وله نوايا جمالية، فهو يريد أن يخلق الجمال بالكلمة كما يخلقه الرسام بالألوان والموسيقى بالنعيمات فالمستوى الصوابي معيار لغوي يرضى عن الصواب ويرفض الخطأ في الاستعمال، فهو مقياس اجتماعي يحترمه المتكلم ويحرسه المجتمع¹⁶.

فالشاعر المبدع عليه أن يطابق جميع عناصر المستوى الصوابي للغة الأدبية من أصوات و مفردات وصيغ وطرق تركيب الجمل ونبروتنغيم. فالمستوى الصوابي لدى الأديب المبدع أو الذي يمكن تسميته الصواب الفني يكون فيه الأديب مراعيًا مقتضيات المستوى الصوابي.

اللغة الإبداعية والأسلوب : الأسلوب مظهر للكلام فيه تتجلى لغة المبدع واختياراته الشخصية، التي يستمدّها من المتن اللغوي ويتم استعمالها جمالياً أو تداولياً، فالأسلوب لا يهتم بالعناصر اللغوية في ذاتها، وإنما بقوتها التعبيرية وهو ما دعا إليه ستيفن أولمان وحاول شارل بالي إثبات شرعيته من خلال نظريته إلى علم الأسلوب على أنه : علم يبحث في أنماط التعبير التي تقدمها اللغة، وكيفية تعبير اللغة عن الفكر. فالتعبير عن الفكر يعني كيفية استخدام المفردات والأبنية النحوية¹⁷، ومدى الالتزام بها، ويسعى المبدع إلى التمييز وذلك بخص اللغة بكل مستوياتها الصوتية والصرفية والمعجمية والتركيبية لتشكيل التعبير المنزاح عن المؤلف انزياح فعال يثري شعريّة النص، ويرتقي بالخطاب إلى مستوى التأليف الفني بما الذي تتيحه الانزياحات الاستبدالية، والأصل في اللغة " أن يقوم الأمر على اعتبارية العلامة اللغوية، فإن المسعى في الكتابة الإبداعية الفردية مقاومة الاعتبارية بالبحث عن الحيل اللغوية، التي تصير العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة مبررة¹⁸، والشعر يتميز بلغته الانزياحية، وحسب جون كوهن : " لا يوجد شعريخلو من الانزياح"¹⁹. فالانزياح هو المادة اللغوية الشعرية، ولذلك اعتبره جون كوهن خطأ متعمداً.

الظواهر اللغوية في لغة الشعر: إن كثرة ورود الظواهر اللغوية في الشعر عده القدماء ضرورة شعرية، وهي ما لم تتسع له القواعد التي وضعها النحاة ويرى الدكتور محمد عبد اللطيف حماسة أن صغار الشعراء وألفافهم هم الذين يتوخون الصحة النحوية المطلقة

بحيث يحرصون حرصا بالغا على ألا يرد في شعرهم ما يخالف النّظام الذي وضعه النّحويون وأن الشّعراء الضحول هم الذين تكون لديهم الجرأة على مثل هذا الاقتحام، ومن هنا تتطور أساليب اللّغة وتنمو وتتعدّد، وكثير من أنواع الاستعمال المألوف كان في مبدأ أمره خطأ أو انحرافا عن المعيار من بعض الكبار، وأن الشّاعر القديم كان أكثر جرأة على اللّغة من الشّاعر الحديث، فالشّاعر القديم كان لديه شعور قوي بأنه صاحب اللّغة وأنه يمتلكها، ولذلك لا يجد حرجا في التّصرف فيما يملك، وقد كان متلقو الشّعر يسمعون للشّاعر بهذا القدر من الحرّيّة²⁰.

الإبداع الشّعري والانحراف عن المعيار اللغوي: اللّغة نظام من العلامات وقواعد مختزنة في أذهان النّاطقين بها، يتواصلون بها ويحققونها في كلامهم الفعلي، وقد فرق ديسوسير في ثنائيته بين اللّغة و/ الكلام، فجعل اللّغة هي النّظام الكامن، والكلام تحقيق لذلك النّظام، كما فرق تشومسكي بين الكفاءة والأداء فالكفاءة هي معرفة المتكلّم بقواعد لغته، والأداء تنفيذ للكفائيّة اللغويّة، والشّاعر في عمله الإبداعي يقوم بتجريب الاستعمال وفق النّظام اللغوي الخاص به، والتّمثّل به في قصيدته، مستخدما نظمها الصّوتيّة والصّرفيّة والنّحويّة مع حرصه على أن يترك بصمته الخاصّة.

ويهفو الأديب بكل قلبه وعقله إلى أن يكون شخصيّة متفردة، وبأن يحاول بكل طاقته أن يترك بصمته الشّخصيّة على أعماله الأدبيّة التي يضطلع بها... فالأديب الأصيل المتفرد لا ينهج وفق خطوط مرسومة له من قبل، بل هو يخط لنفسه خطله²¹. وهو يعدل في تصويره الذّهني في أثناء التّأديّة الأدبيّة وفق ما تقتضيه لغة الكلام، وفتيات التّأليف الأدبي، ذلك أن الأديب برغم ما يتمتع به من حرّيّة في الأداء الأدبي، فإنه يكون في الواقع مقيدا بقيود معينة هي قيود اللّغة الأدبيّة، فثمة قوالب كلاميّة محددة نزلت إلى الأديب في التّراث الأدبي... ومع هذا فإن الأديب يترك بصمته على عمله الأدبي بما ينحو إليه من طرائق استخدام اللّغة الكلام المنطوق والمكتوب²².

ولأجل ذلك يقوم الشّاعر بعدة تجاوزات ينتهك فيها المستوى المعياري للّغة والمعيار يسميه رولان بارت: (درجة الصّفر في الكتابة) وفي كل ذلك يوظف هذه اللّغة للتعبير عن الفكرة، ولكنه تعبّر بالكلمات وفق بناء مخصوص. " والأديب يستخدم الكلام والأنماط الأدبيّة استخداما مرنا، فهو يطوع القوالب تطويعا ويلينها تليينا ويسخرها تسخييرا، ومن هنا فثمة

ما يشبه التصادم يقع بين الأديب وبين تلك القوالب الكلامية التي ورثها في تراثه الأدبي، إنه يجد أن تلك القوالب تقيد حركته، فيحاول جاهداً أن يتخفف منها من جهة، وأن يحافظ عليها أو على هيكلها العظمي من جهة أخرى²³.

والشعر في جوهره يقوم على إيجاد علاقات نحوية بين الأشياء والكلمات، لا علاقة بينها في العرف الاستعمالي المألوف، مما يترتب عليه انحراف يسهم في توليد دلالات جديدة مبتكرة ناتجة عن تقليل درجة الصحة النحوية حسب تشومسكي، في إطار ما يعرف بالجملة الأصولية²⁴.

إن أسلوبيّة الانحراف تهتم بالخروج عن المعيار، والانحرافات عن القواعد النحوية، وقد استخدم تشومسكي أمثلة لجمل غير أصولية مثل: الأفكار الخضراء العديمة اللون تنام بقسوة. فهذه الجملة وأمثالها تمثل خرقة للقواعد النحوية والدلالية، وقد قام المنهج التوليدي على اتخاذ البنية العميقة أساساً لتعيين الانحرافات. في البنية السطحية وتفسير الغموض الظاهريها.

"اللغة العربية بنحو خاص شعرية بالدرجة الأولى؛ أي شخصية إلى حد كبير، وفي الإبداع الشعري يصل غنى هذه اللغة إلى أوجه، ويصبح غابة كثيفة شاسعة من الإيقاع والإيحاء والتوهج لأحد أبعادها، فتفرغ الكلمات من معانيها الموضوعية الموجودة مسبقاً في المعاجم أو على اللسنة وتتنوع دلالاتها"²⁵.

وهذه أمثلة من الكلمات التي تغير معناها في العصر الحاضر بسبب الاستخدام المجازي والاصطلاح في بعض الأحيان: القطار والمحطة والظائرة والرافعة والترس والمحرك والمدفع والصاروخ والقنبلة والقذيفة والمكتبة والجامعة والكلية والمطبعة والمسرح والبطل ونحو ذلك. فهذه الأسماء صار لها معنى جديد اكتسبته من الاستعمال المجازي أو إطلاق اسم الجنس على النوع، فهذا التطور الدلالي الذي تعرفه بعض الألفاظ اشتهر في اللغة العربية منذ القدم.

إن الاختيارات المعجمية التي يقوم بها الشاعر بدافع الحاجة الأسلوبية والنظمية في عصرنا لا تعني إحياء اللفظ الغريب الوحشي إلا بالقدر الذي يكفل التواصل مع التراث اللغوي العريق والأصيل. يقول رمضان عبد التّواب: "وأما اختيار الأديب للألفاظ فإننا لا نذهب مع من ذهب إلى ضرورة إحياء الغريب الوحشي من الألفاظ والعبارات في الاستعمال"²⁶ كما يدعو الكاتب إلى توسيع دائرة الثروة اللفظية المستعملة في المجال الثقافي عند جمهرة الأدباء

والمحدثين بالفصحى، لأنهم اكتفوا بالزاد القليل من الثروة اللغوية، وهذا لا يكفي لمعالجة مختلف الموضوعات .

إن التطور الذي يحصل لبعض مستويات اللغة وعلى الأخص منها المستوى المعجمي والدلالي، يرافقه تغير في المستوى الصوابي من الناحية التاريخية، فما كان صوابا في الماضي يصبح خطأ في الوقت الحاضر، ويصبح خطأ اليوم صواب الغد، إذا رأى المجتمع اللغوي أن يتبناه في الاستعمال، وقد نقل رمضان عبد التّواب عن المرحوم عبد القادر المغربي قول العامة في عصرنا (حزيران) بدلا من (حزيران) وهي كلمة معربة عن الآرامية، وكذلك قولهم: (ألقي في روعي) بدلا من (ألقي في روعي)...

إسهام الأسلوب والأسلوبية في اللغة الإبداعية: إن النصّ الأدبي لغوي أساسا يجب أن يعالج معالجة لغوية، والأسلوب هو العنصر الأساسي الذي ينبغي أن تهتم به الدراسة النقدية، لأن الأسلوب هو اللغة في شقها الاستعمالي، ومن أهم الوسائل الأسلوبية المجاز والتضمين. وقد حرصت المجمع اللغوية على إبراز موقفها من التعبيرات الأجنبية الدخيلة فقامت بمعالجة

هذه التعبيرات الدخيلة مثل قولهم: (فلان كطبيب أحسن منه محاميا) مأخوذ من التعبيرات الإنجليزية، وكذلك قولهم: (مشى بصورة جيدة) فهذا التعبير غير معروف في العربية إلا أن اللجنة المجمعية ترى أن هذا الأسلوب الدخيل صحيح، لأنه يتضمن بيانا لهيئة الحدث أو صاحبه²⁷.

وعلى هذا الأساس أقر المجمع التّضمين وسيلة أسلوبية مفتوحة، يعالج فيها ما يسمى بالانحرافات العصرية، التي تكون ناشئة من استعمالات الصحافة والكتاب، وما أدخلوه من تشويش على مستوى الفصاحة التقليدية، وقد أشار محمد العدناني إلى هذه القضايا في كتابه (الأخطاء الشائعة).

إن كثيرا من الأدباء المبدعين يطمحون إلى التّجديد في الأسلوب وفي لغة الشّعرخصوصا والثورة على المعجم التقليدي والإفادة من الأساليب الغربية الصحافية، التي شملت الأصوات والنّظم والبلاغة والمعجم والكلام العادي.

وقد قام مجمع اللغة العربية في القاهرة بالنظر في مسائل التوليد اللغوي، وما ينبغي استعماله أو تجنبه من الألفاظ والتراكيب في مثل هذه الحالة، وقامت بهذا الجهد لجنة الفنون والآداب الجميلة، قامت بإحصاء التجاوزات المعجمية والتكبيية، فقد تناول المجعي الشيخ عبد القادر المغربي بالبحث في : تعريب الأساليب . وهي الأساليب الدخيلة التي ضمنها الكتاب في أساليبهم، وذكر من التراكيب الأعجمية الصرفة المنقولة إلى العربية مثل : ذر الرماد في العيون، ويقتل الوقت²⁸. وقرر المجمع اللغوي تصنيف التضمين في القياس وهنا يدل على أن يوفر إمكانيات التطور اللغوي، وعلى هذا الأساس أجاز استعمال كثير من الألفاظ بمعناها المعاصر مثل لفظ (التّهريج)²⁹. وما يحمله من دلالات اجتماعية.

وكذلك الأساليب المعاصرة التالّية : (عزف لحنا، لعب دورا، أنتج إنتاجا، فوضت فلانا) . وفي عبارة (عزف لحنا) أي عزف العود، وعزف فعلا لازما، ويقبل هذا الاستعمال على وجهين منهما التضمين، على أساس عزف متضمن معنى (أدى) . وفي قول الشاعر مفدي زكريا :

اتخذنا رنة البارود وزنا وعزفنا نغمة الرشاش لحنا

فيه مجاز وفيه تضمين بلاغي، والذي يعزف هو العود، وهذا تعبير شعري إبداعي جديد لكن الاستعمال مقبول لأنه تضمن معنى الأداء . " إن نظم الشعر ليس له إلا وظيفة سلبية ومعياره هو نقيض معيار اللغة الطبيعية"³⁰ .

اللغة المعيارية والتوليد اللغوي للأساليب: نتناول في هذا العنصر مسألة التحول الأسلوبي والمراد به تأثير المتكلمين بالخصائص اللغوية الجديدة، وهي ما يعرف بتعريب الأساليب بانفتاح العربية على الأساليب الأجنبية، التي تؤثر على بنية الجملة العربية حيث يقوم الأدباء والصحافة والمترجمون باقتراض أساليب جديدة، متعلقة خصوصا بأساليب الاستفهام والشروط والنفي والجموع وغيرها.

وفي أسلوب الاستفهام دخلت إلى العربية صيغ جديدة مثل استخدام أداتي استفهام متتاليتين (كيف ولماذا) و(متى و أين) في أسلوب الشرط انحراف في استخدام (بينما) و(كلما) . أما الأداة (مادام) فقد شاع استعمال مخالف للفصح، فنجدها تنصدر الجملة وتتصف بصفات أدوات الشرط، وهذا التركيب مولد عن المنوال الفرنسي Puisque للدلالة على ارتباط الحدث في الجملتين اللتين تنصدرهما ارتباطا سببيا كقولهم :

مادمننا نباشر تلك القراءة فإننا نضع في حسابنا أمورا كثيرة³¹.

وقد أسهم تعدد الصيغ في اختيار صيغ حيّة معاصرة عوضا عن أخرى أهملها الاستعمال، ومن الجموع اللغوية المعاصرة استعمال جمع تعبيرات بدل تعابير وموضوعات بدل المواضيع الى غير ذلك من الجموع مثل: بيوعات وتمزقات وتقاسمات وعذابات³² الخ

...

نظرة القدماء إلى المخالفة النحوية في الشعر: اهتم النقاد وعلماء اللغة قديما بمخالفة الشعراء لبعض القواعد النحوية، فقد كان لهم فهم عميق وذوق رفيع لمسائل النحو والشعر معا، ونذكر منهم الأمدى والجرجاني وأبو هلال العسكري والمبرد وابن جني وغيرهم فلم ينظروا إلى الموضوع من زاوية الصواب النحوي فحسب، بل نظروا إلى جانب ذلك للشاعر المبدع ولشعره على أنه في موقف الضرورة، فرأوا أن الشاعر في صناعة الشعر يضطر إلى انتهاكات قواعدية متعلقة بالصرف والنحو لحاجات فنية وأسلوبية، ولكنهم رفضوا بعضها الآخر، فقد تسامحوا في بعض هذه المخالفات وسموها: (ضرورة شعرية) فهذا ابن جني يقول عن الضرورة الشعرية: إنها قبيحة تنخرق بها الأصول. وكان الشعراء في العصر الجاهلي وفي صدر الإسلام وشطر كبير من العصر الأموي ينشدون الشعر وهم يراعون الصحة اللغوية. "لقد كان وصف النحاة لما يأتي به الشعراء مخالفا من وجهة نظر النحويين لمألوف اللغة في الاستعمال بأنه ضرورة، داعيا لنفرة الشعراء من ارتكاب مثله، مع أن النحاة أجازوها للشعراء في حدود عدم اللحن"³³.

وكذلك كان موقف النقاد القدماء، فقد وقفوا مثل موقف النحاة، فمنعوا الضرورة على الشعراء وقبحوها في نظرهم. يقول أبو هلال العسكري: "وينبغي أن يتجنب ارتكاب الضرورات، وإن جاء فيها رخصة من أهل العربية فإنها قبيحة تشين الكلام، وتذهب بمائه وإنما استعملها القدماء لعدم علمهم بقبحاتها"³⁴. أي قباحة الظواهر اللغوية التي سميت قديما ضرورات شعرية، فمعظم النصوص المروية عن النحاة والنقاد القدماء تشير إلى موقفهم من الظواهر التي سميت ضرورة شعرية، وأما النقاد فقد نهوا الشعراء عن ارتكاب مثل هذه الظواهر، والأمر بالتحرز منها وأنها قبيحة تشين الكلام، إلا أن الشعراء الأقوياء يتمسكون بما قالوا، ولا يابھون لأقوال النقاد ولا يستجيبون لنقد النحاة، ويرون أن المعنى على ما قالوه هم لا على ما يريده النحاة³⁵. وأما النقاد المحدثون فقد نظروا إلى هذه الظواهر على

أنّها خصائص أسلوبية تكشف عن السمات الأسلوبية الخاصة بكل شاعر. ونذكر الآن أهمّ الظواهر اللغوية الحديثة التي وظفها الشعراء، وهي تعدّ خرقة لقواعد اللغة وضوابط الاستعمال العربي ومنها :

- البدء بواو العطف..
- تحويل همزة القطع إلى همزة الوصل .
- عدم حذف حرف العلة من المضارع المعتل الآخر المجزوم
- إسكان العين . (مع)
- إسكان الميم (لم) الاستفهامية
- تصريف الممنوع من الصرف .
- عدم تأنيث العدد للمعدود المذكور (تسع ملايين) . الخ.

إيحائية اللغة : يتطور استعمال اللغة من عصر إلى آخر، وفي كل مرحلة تطويرية تظهر خصائص جديدة في اللغة واستعمالات لم تكن من قبل، " فقد استطاع الشعراء العرب المعاصرون أن يبتكروا استخدامات جديدة للعبارة الشعرية، وتتمثل هذه الاستخدامات الجديدة في نقل الكلمات إلى سياقات جديدة غير معهودة من قبل، ويشهد على ذلك قدرة بعض الشعراء على تفجير اللغة التي لم تعدّ للتعبير فقط ، وإنما للإيجاء أيضا ولذلك فإن بعض استخدامات اللغة قد شكلت من خلال تركيب العبارات الجديدة انتهاكا لما هو مألوف وعادي، وقد سميت مثل هذه الاستخدامات غير المألوفة للغة بعدة أسماء منها : الانحراف والتوتر والفضوة والصدمة والمفاجأة والخلخلة والانتهاك، وذلك قياسا على معيار الحقيقة والواقع "36 .

إنّ المعنى يكمن داخل الطبقات اللغوية، وإزالة هذه الطبقات يفضي إلى المعنى يقول الجرجاني : " نقول المعنى ومعنى المعنى، ونعني بالمعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر. "37 إن معنى المعنى لا ينجز إلا بالكناية أو الاستعارة أو التشبيه وغيرها من آليات الانزياح الاستبدالي، وهذا يعني باللغة المجازية أنّ معنى المعنى لا يكون في اللغة التقريرية المباشرة، وإنما تكون بالخرق والانزياح ثم يقوم المتلقي بالكشف عن المعاني

وتأويل العلامات، وتحليل العلاقات الجديدة التي أقامها الشاعرين العناصر اللغوية، يقول الشاعر محمد علي شمس : أكتب أشعاري بدم أبيض ، أصغي للصمت، عويل الصمت ... الخ ففي هذه التعبيرات خرق لسنن اللغة للتعبير عن مشاعر المتكلم.

ولم يتوقف الاستعمال اللغوي لدى الشعراء عند الاستخدامات الجديدة، إنما تناولوا معجم اللغة العامية باستخدام بعض تعابيرها، وبذلك تسربت العامية إلى بنية القصيدة، وقد تميز الشاعر عرار مصطفى وهي بهذه الميزة إلى جانب شعراء آخرين يقول :

(فبطلوا البحر) غيضا من معاملتي وبالبحيم إن استطعتم فزجوني.

فالتعبير الكنائي العامي (تبليط البحر) شائع حديثا في كثير من الأقطار العربية، فقد قام الشاعر باستدعائه لكسر النسق الشعري لاستثارة وعي القارئ بلغة تلبس ثوب البلاغة الجديدة، لإثارة التحدي ومواجهة مخاطب ذميم.

الخاتمة: تناولنا في هذه الدراسة قضية الثابت والمتحول في اللغة، وحاولنا إبراز كيف يسهم الإبداع الأدبي في تطوير اللغة، باستحداث تعابير جديدة، أو باقتراض الألفاظ والأساليب، أو العدول عن اللغة المعيارية .

وقد تناول الدارسون المستوى الصوابي الذي يقف عنده الشاعر ويلتزم به إلا أن الفن يجد ذاته هو مستوى مستقل له صوابه الخاص به، وهذا هو المجال الذي يتحرك فيه الشعراء ويتصرفون في اللغة وظواهرها لتحقيق الصواب الفني ومن الوسائل الأسلوبية التي استخدمها الشعراء لتطوير لغتهم الفنية ظاهرة التضمين، التي فتحت باب العدول والانزياح، والتنصل من ضوابط اللغة المعيارية، كما أتاح انفتاح النظام اللغوي فرصة التنوع والتصرف في إنتاج الخطاب، تقديمًا وتأخيرًا وذكرًا وحذفًا وفصلاً ووصلاً وإظهارًا وإضمارًا وتعريفًا وتنكيرًا... الخ لإنتاج لغة جديدة تلي الغريزة الفنية والتخييلية والتصويرية لدى المبدعين.

إن المعيار يقتل التبدل والعربية استعصت على التبدل والتطور، فهي لا تتطور بسرعة كسائر اللغات العالمية، وذلك بسبب ارتباطها بالقرآن الكريم، فحركتها بطيئة في مجال الصوت والتركيب.

وعلى الرغم من ذلك فقد حصل في العربية تطور كبير، فقد أخذت تنتشر في اللغة العربية الحديثة أساليب في غير أماكنها، في التركيب وفي النظام اللغوي وقد أدت كثرتها إلى التعود عليها وتداولها ثم الاعتراف بها تدريجياً، وقبولها في الاستعمال، كما ظهر التقارب بين الأساليب المتشاكلة، فقد زالت الفوارق تقريبا بين أساليب التمني والرجاء في لغة الشباب المعاصر إلى جانب ظواهر لغوية كثيرة.

المراجع :

- 1- ابن جني، الخصائص. تخ: عبد الحميد هنداوي. ط2 / 2003م دارالكتب العلمية. بيروت.
- 2- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين تخ : مفيد قميحه .دارالكتب العلمية بيروت، ط2 / 1984 .
- 3- الجرجاني (عبد القاهر) دلائل الإعجاز في علم المعاني. تخ: ياسين الأيوبي. المكتبة العصرية صيدا بيروت. 2003م
- 4- تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب القاهرة. ط 4 / 2001.
- 5- جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة : محمد الولي ومحمد العمري دارتوبقال للنشرالدار البيضاء المغرب، ط2 / 2014.
- 6- حبيب النصراوي، التوليد اللغوي في الصحافة العربية الحديثة، عالم الكتب الحديث، اريد الأردن. 2010.
- 7- حسن ظاظا، كلام العرب من قضايا اللغة العربية. دارالقلم دمشق ط2 / 1990
- 8- حماسة عبد اللطيف، ظواهر نحوية، حماسة عبد اللطيف، ظواهر نحوية في الشعر الحر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 / 2001.
- 9- رشاد الحمزاوي من مفاتيح تطوير العربية. مركز النشر الجامعي تونس. ط1 / 2017 .
- 10- رمضان عبد التّواب، دراسات وتعليقات في اللغة، مكتبة الخانجي. القاهرة ط1 / 1994 .
- 11- رمضان عبد التّواب، بحوث ومقالات في اللغة، مكتبة الخانجي القاهرة. ط2 / 1988
- 12- فرحان بدري الحربي. الأسلوبية والتحليل الأدبي. دارالرضوان للنشر والتوزيع عمان. ط1 / 2016
- 13- ستيفن أولمان . دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر القاهرة، ط 12
- 14- شكري عياد. اللغة والإبداع، القاهرة 1988.
- 15- محمد حسن عبد العزيز. في تطور اللغة العربية. مكتبة الآداب. القاهرة، ط2 / 2014.

- 16- مصطفى السعدني. المدخل اللغوي في نقد الشّعر. قراءة بنيويّة. دار المعارف الاسكندريّة مصر، 1987.
- 17- موسى رابعة. جماليات الأسلوب والتلقي. دار جرير للنشر والتّوزيع، الأردن، ط1 / 2008
- 18- الهادي الجطلاوي. مباحث في أسلوب القرآن. دار كنوز المعرفة للنشر والتّوزيع عمان، ط1 / 2013.
- 19- يوسف ميخائيل أسعد. سيكولوجيّة الإبداع في الفن والأدب، مطابع الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر.

الإعجاز العلمي في الحديث الشريف من خلال تشوير المضمرة النسقي اللطيف



Scientific miracles in hadith through
revolutionizing the implicit context

* أ. بوبكر عريبي

تاريخ الاستلام: 10-06-2019 / تاريخ القبول: 25-12-2019

الملخص: جاءت دراستنا في هذا المقال تتناول موضوع الوشم باعتباره من أهم المضمرة النسقية التي تندرج ضمن القضايا الاجتماعية الشائكة، والتي عمد الحديث النبوي الشريف إلى استئصالها بالكلية منذ بواكير دعوته، لعلم الله المسبق على علم البشر بحقيقة هذه الظاهرة، وبمدى خطورتها على المرأة بالخصوص؛ باعتباره يحمل بداخله بذور الاستعباد؛ والذي جاء الإسلام ليرفعه عن البشر، كما أنه الوشم -يعد من أبرز الرموز التي تُسيء إلى كرامة المرأة لكن دون علمها، لأن الثقافة مارست عليها نوعاً من المغالطة والتظليل، لتمير مثل هكذا أنساق، لما أحاطت الوشم بهالة من القدسية، وغلفته بالجمالية فصنفته ضمن أدوات الزينة، إضافة إلى عدّه أحد أهم طقوس العبور في حياة المرأة.

الكلمات المفتاحية: الوشم، المضمرة النسقية، الحديث النبوي، الإعجاز الثقافي ...

* جامعة الجزائر 2، البريد الإلكتروني boubakeuraribi@gmail.com (المؤلف المرسل). تم إدراج

عنوان المقال في فهرس مجلة اللغة العدد 52، وسقط المتن سهواً، وتم استدراك الخطأ في العدد 53.

Résumé: Notre étude dans le présent article s'intéresse à la question de tatouage vu qu'il fait partie des thèses incubatrices au sein de la société. Le hadith de prophète Mohamed, depuis le début de l'islam, a fait en sorte que ces pratiques disparaissent parce qu'*Allah*, que Sa connaissance surpasse celle des humains, sait qu'elles constituent un danger menaçant les êtres humains et plus particulièrement les femmes. Le tatouage symbolise l'esclavage que l'islam a combattu. De plus, il est considéré comme étant un des symboles qui nuisent à la dignité de la femme sans qu'elle se rende compte car la culture a exercé sur elle une sorte de diversion et d'égarement pour lui inculquer un tel mode vie. Pour ce faire, elle l'a sacralisé et l'a lié à une certaine esthétique tout en étant aussi un des rites dans la vie de la femme.

Mots-clés: Tatouage, l'incubateur, Hadith, le miracle, la culture.

مقدّمة: تُعتبر المرحلة التي أعقبت ما بعد الحداثة، نقطة حاسمة في اتجاه النّقد الثّقافي نحو وظيفة (التّفسير/ التّأويل) سعيًا إلى إلقاء الضّوء على ما وراء النّصوص؛ أي ما يتوارى خلف (الخطاب discourses) من أنساق مضمرة وتشكيلات خطائيّة مسكوت عنها، باعتبار العشوائيّة التي تتوزّع بها هذه الأنساق في ثنايا النّصوص، مع عدم خضوعها لأي ضابط ينظم تواجدها، فقد تُكلّفنا دراسة كتاب بأكمله دون العثور على نسق واحد، كما يمكننا التّعرف إلى العديد من الأنساق داخل أضمومة خطائيّة واحدة. فَيَعُدُّ هذا من أكبر المُحفّزات التي تدفع الدّرس لأنّ يعتمد التّأويل النّاتج عن القراءة الفاحصة التي لا تعترف بفكرة الزّوائد النّصيّة، لأنّ الأنساق قد تتوسّل بكل ما ترى فيه القدرة على توصيلها إلى مبتغاها، لتعلن عن تمرّدها على السّلطة /المقدس.

سبق لي أن تناولت في أحد الملتقيات الوطنيّة -أثناء مداخلاتي- موضوع الوشم باعتباره أحد الأنساق الثّقافيّة المضمرة داخل الموروث الثّقافي العربي بالخصوص، لكن هذا لم يشف غليلي المعرفي وخاصّة لما تواصلت بالحديث النّبويّ الشّريف حين يُصدر الرّسول ﷺ من خلاله حُكمًا بتحريم ممارسة هذا السّلوك -الوشم- وكان هذا التّحريم يخصّ المرأة كما يخصّ الرّجل، لكنّ نص الحديث يذكر المرأة دون ذكر الرّجل، ونحن نعلم أنّ في اللغة العربيّة دائمًا يجري تغليب المذكر على المؤنث؛ أي لو ذُكر أيّ أمر بصيغة المذكر قد يتعدّى ذلك ليشمل كلا الجنسين - المذكر والمؤنث - لكنّ هنا الحكم بتحريم الوشم خصّ به المرأة إلا أنّ الحكم قد يتجاوزها ليشمل الرّجل فيدخل تحت سقف هذا التّحريم، وهذا الحُكم أثار عندي مسألتين:

-الأولى: وقوف الحديث في وجه الثّقافة المخادع، فأعطى نتيجة مباشرة -التّحريم- فكان فضح مخزي للثقافة، وكشف ألعيبها المغالطيّة والمُظلمة.

-الثّانية: عدم التّصريح بأسباب التّحريم وعِلّله، مع ترك بعض المؤشّرات التي تُحيل على ذلك؛ منها مثلاً: تحريم الوشم على المرأة /المؤنث ودخول الرّجل /المذكر تحت طائلة هذا التّحريم، وهذا الشّدوذ/العدول يعتبر خرقًا صارخًا لقوانين المؤسّسة، ممّا يعمل على تحريك السّواكن الذّهنيّة للبحث في حقيقة هذه الأسباب والعِلل؛ باعتبارها وجهًا من وجوه النّسق الثّقافي المضمر.

فكان هذا من دواعي إعادة ربط الدراسة النقد ثقافية بالحديث النبوي الشريف لتكون هناك دراسة متكاملة نحقق من ورائها العديد من النتائج كالتحقق من صدق نبوءات الحديث مستقبلا (إعجازه العلمي) وكذا إثبات مدى نجاعة هذا المنهج النقدي في مقارنته للنصوص وإعطائنا نتائج محققة.

1- تراوح المضمرة بين إزدواجية نص الحديث النبوي؛ المغلق والمفتوح:

يشبه الحديث النبوي باعتباره نصاً؛ الشكل الهندسي ذي الأوجه المتعددة، التي يمكن من خلالها أن ندلف إلى داخل النص وتتناوله بقراءات متعددة مختلفة. ولهذا فإشباع النص الواحد بمختلف القراءات لا يعدُّ عيباً بقدر ما يُعدُّ خطوة إيجابية تُضاف إلى حقل المعرفة، نتيجة التصادم بين العديد من الطروحات المختلفة والمتنوعة لما تُمليه من وجهات نظر متباينة بتباين التوجه الإبستيمي لكل دارس، وهذا لا شكَّ يؤدي إلى توليد العديد من المفاهيم والرؤى المتضاربة والمتلاقحة في آن واحد، فكان هذا من دواعي إقحامنا للحديث النبوي الشريف في موقفه من ظاهرة الوشم مع إعادة قراءتنا للحديث من منظور النقد الثقافي باعتبار هذا الأخير شبكة علائقية من الأفكار والرؤى التي تستنفر التأويل من أجل الفصل في قضايا العديد من الصراعات الجدلية القائمة بين المركز والهامش. حيث يتقمص فيها النسق بحركيته البندولية أدواراً عديدة مغرية ومُضللة، يتحين من خلالها فرص الظهور لارتداد المركز.

تناقل الرواة؛ الحديث النبوي الشريف الذي نحن بصدد دراسته بعدة روايات منها:

- عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله: "لعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة"¹؛

- عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات لخلق الله"²؛

- عن عبيد الله أن رسول الله قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى"³؛

- عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي قال: "لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة"⁴.

راجعت الحديث النبوي مرات عديدة، فاستوقفني فيه؛ ذلك المصطلح أو الطوطم* الثقافي؛ الذي ارتبط بوجود الانسان منذ أزمنة قديمة قدم البشرية نفسها، إنه (طوطم الوشم) كما راجعت قراءات العديد من الشراح لهذا الحديث أين وجدتهم يتفقون؛ على أن نص الحديث بدلالته القطعية؛ يحرم الوشم وكذا أعمال الوشم، ولعل من بين المبررات التي ربطوها بهذا التحريم؛ أن فيه تغيير لخلق الله، إضافة لمصرتة بالجسد. والإسلام يعمل دائما على دفع الضرر عن الإنسان. من هذا الاعتبار.

جاء في كتاب الفقه المنهجي لصاحبه مصطفى الخن بمعية مصطفى البغا وعلي الشريجي أين وضعوا عنوانا بالبنط العريض: (حكمة تحريم الوشم والنمص والتفليج) والذي يتعرض فيه أصحابه لشرح الحديث النبوي الشريف الذي رواه البخاري في صحيحه؛ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: **لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمَتَنِمَّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ، الْمَغِيرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ، مَا لِي لَا أَلْعَنُ مِنْ لَعْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾.**

والحكمة من هذا التحريم لكل من الوشم، والنمص والتفليج، إنما هي ما جاء مصرحاً به في الحديث السابق، وهو **تغيير خلق الله سبحانه وتعالى**، ولأنه تزوير وتدليس وإيهام بغير ما عليه الأمر في واقع الحال.⁵

كما كان للشيخ الشعراوي في خواطره رأياً كذلك، بخصوص هذا الموضوع: **"المرأة التي تحدث وشماً، أو الرجل الذي يفعل ذلك إنما يُغيران من خلق الله، ولو كان الحق يرى أن مثل هذه الأعمال تزيد من الجمال لفعلاها."**⁶ المتصفح لحديث الشيخ الشعراوي يجد أنه جمع الوشم بالمرأة والرجل على حد سواء، لأن فهمه/ إدراكاته لمدلول الحديث النبوي يرى بأنها تتوقف عند مسألة أن الوشم هو؛ تغيير لخلق الله؛ الذي قد يشترك فيه كل من المرأة والرجل، ولعل الشيخ الشعراوي لم يبتعد في طرحه حول مسألة الوشم عن سابقه.

- لو سلمنا جدلاً بأن سبب التحريم مرتبط بعلّة؛ تغيير خلق الله فقط. فهذا يُجيز للمرأة أن تضع الوشم في أماكن غير ظاهرة من جسدها ولا حرج في ذلك؛ كأن تضعه على الكتف أو الظهر أو الفخذ وما جاور ذلك...؛

- أم أن التحريم عام؛ سواء أدى إلى تغيير أو تشويه الخلقة أم لا؟

في الحقيقة أنّ التحريم في الحديث عامٌ، فعلى المرأة أن تتنزّه عن وضع الوشم على جسدها سواء في الأماكن الظاهرة الجليلة أو المستورة الخفية .

وقد خاض الشيخ القرضاوي في هذا الموضوع وكان له رأياً هو الآخر في كتابه: الحلال والحرام في الإسلام. أين تعرض فيه لمسألة الوشم: "أما الوشم ففيه تشويه للوجه واليدين بهذا اللون الأزرق والنقش القبيح، وقد أفرط بعض العرب فيه -وبخاصة النساء- فنقشوا به معظم البدن. هذا إلى أن بعض أهل الملل كانوا يتخذون منه صوراً لمعبوداتهم وشعائهم، كما نرى النصارى يرسمون به الصليب على أيديهم وصدورهم.

أضف إلى هذه المفاصد ما فيه من ألم وعذاب بوخز الإبر في بدن الموشوم. كل ذلك جلب اللعنة على من تعمل هذا الشيء (الواشمة) ومن تطلب ذلك لنفسها (المستوشمة)".⁷

وهنا تتجلى لنا الأبعاد التي يشير إليها الحديث ولو من بعيد، خاصة لما يقرن الوشم بالمرأة دون الرجل؛ لأنّ الوشم يمسّ مساحة شاسعة من حياة المرأة أكثر من الرجل إلا أنّ الشّراح-العلماء-هم من أقحموا الرجل مع المرأة في شرحهم للحديث وهذا التّخصيص من خلال ما نصّ به صريح الحديث للمرأة دون الرجل قد يحيلنا على قراءة وفهم أكثر استنارة للحديث من زاوية أخرى قد أغفل عنها علماء الحديث. وبالاعتماد على الدّراسة النّقد ثقافية والتي تدفعنا لمساءلة الثّقافة والتّنقيب في دهليزها معرفة سبب هذا التّحريم المقترن بتخصيص التّحريم بالمرأة صراحة دون الرجل؛ والذي قد يكون بمثابة وعاء ثقافي يحمل بداخله مضمرات نسقياً قد تكشف عنه الدّراسة بعد حين.

لكنّ علينا أن نستدرك أنّ هذا التّخصيص لا يعني إعفاء الرجل من هذه الحرمة ولكن اهتمام الحديث بالمرأة ينم عن توجيه أصابع الاتّهام الغير مباشرة للسلطة الذّكوريّة التي مارست فعل الغواية والتّظليل قبالة المهتمش الأنثوي/المرأة أين دفعتها هذه السّلطة بليّنٍ لامتهان هذا النّوع من السّلوك.

حين شرعت في دراسة الحديث النبوي الشريف، باعتباره نصّاً مزدوجاً على حدّ تعبير (رولان بارت) أين يرى بازدواجيّة النّصوص؛ النّص المقروء (المغلق lisisble) والذي يكون من اهتمام القارئ السّليبي؛ الذي يستقبله على أنّه رسالة موجهة تحريم الوشم.

النص المكتوب (المفتوح Scriptible) وقد أخذنا به من اعتبار أنه نص يختلف اختلافا جوهريا عن النص المقروء/ الكلاسيكي، لأن النص المكتوب يحتاج إلى قارئ يقرأه ويعيد إنتاجه وتأويله في كل مرة؛ كالبحث في البواعث على أو الما وراء هذا التحريم. كما يبحث في أسباب تخصيص التحريم بالمرأة دون الرجل بصريح الحديث؛ الواشمة والمستوشمة.

يتجلى لنا موقف الرسول ﷺ من ذلك الموروث الثقافي أي؛ طوطم الوشم فأبدى موقفا صارما وواضحا قبالته، كما بت في أمره؛ حين قضى. بتحريمه فأبدى موقفا معاديا لواحد من أبرز وأعرق المظاهر الثقافية في الحاضرة العربية والتي كانت تُكرس لاستمرارية هذا الطوطم وتروج لاستفحاله، من خلال استعماله على جسد المرأة بالخصوص باعتباره من أهم الطقوس التي تمارسها المرأة على جسدها. حيث يُعبّر الجسد المزدان بهذه الرموز الغامضة، عن مرحلة حرجة من حياة المستوشمة/ المرأة ويُعتبر الوشم؛ أحد طقوس العبور الذي تُعبّر الأنثى من خلاله عن انتقالها من سن الفتوة إلى سن النضج والبلوغ، بحكم التغير الفيزيولوجي الذي بدأت ملامحه تظهر على جسدها بشكل واضح.

وقد أثار حفيظتي اهتمام الثقافة بظاهرة الوشم بصورة مبالغ فيها، وإحاطته بهالة من القداسة والتبجيل، وتشريفه بالعديد من الأوسمة والتياشين الوظيفية؛ بعدة واحدا من الرموز التي تُعبّر عن الانتماء الهوياتي، وأحد الفوارق الكبرى التي تُميز العنصر الأنثوي عن الذكوري إضافة إلى أنه أداة من الأدوات الجالبة للحظ، والدافعة للسحر وأوفر المكاسب التي تنالها المرأة حين وضعها للوشم؛ أنه يزيد في نظارتها وحسنها... الخ. هذه الوظائف المتعددة التي تقلدها الوشم، جعلتني أتهم الثقافة، وأبدي حيالها موقفا مشبوبا بالحدري ترجمه استدعاء العديد من الأسئلة على شاكلة:

- ما هي حقيقة الوشم؟ ومن أين استمد سلطته؟

- ما هو الهدف الذي تتوخاه الثقافة من إضمارها لنسقية الوشم، ولا تريدنا أن نقب عنه في دهاليزها الغامضة والمضلة؟ وما هي مبرراتها في ذلك؟

- لماذا كان موقف الحديث النبوي الشريف من الوشم بهذه الحدة؟ ولماذا خص به

المرأة دون الرجل؟

- ما هي الآفاق التي يمكن أن توفرها لنا هذه الدراسة النقدية مستقبلا، في الكشف عن الحيل التي تَمَتَّهِنها الثقافة في إضمار مثل هكذا أنساق، ظَلَّتْ مطمورة لأزمنة لا حصر لها؟

- أين تكمن ظاهرة الإعجاز العلمي للحديث النبوي الشريف في تحريمه للوشم؟

- ما الفائدة التي قد نجنيها عند ربط الدراسة النقد ثقافية بالمرور الديني؟

في إجابتنا عن هذه الأسئلة باعتبارها من المسوِّغات التي تجيز لنا فضح الأعياب ومراوغات الثقافة في تمرير أنساقها المضمرة. خدمة للمركز على حساب الهامش. كما قد تَزِيدُ يَقِينَنَا بِصِدْقِيَّةِ الحديث النبوي وإعجازه العلمي.

2- الوشم وأثروبولوجيا المصطلح: تتبَّعْتُ في صفحات العديد من المعاجم العربية القديمة والحديثة بنوع من الاستقراء والاستقصاء لكلمتي: (الْوَشْمُ وَالْوَسْمُ) فكان من ثمرة ذلك التتقيب؛ أنه بمثابة تقصي-تاريخي لأثر ارتحال هذين المصطلحين، وما طرأ عليهما من تغيرات بحكم الفروق الزمنية التي تجاوزها، منذ بداية وضع المعاجم اللغوية إلى يومنا، فوجدناهما غير متباعدتين في الدلالة أحيانا، حيث جاءت كلمة: الوشم في الصَّحاح بمعنى: "أنه كان يَسْمُ إبل الصدقة أي يُعَلِّم عليها بالكي. وَأَسَمَ الرَّجُلُ إِذَا جَعَلَ لِنَفْسِهِ سِمَةً يُعْرِفُ بِهَا."⁸

وجاء في معجم لسان العرب أن كلمة: "سَوَمَ الفرس: جعل عليه السيمة. ومنه قوله تعالى: ﴿سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ﴾ أي علامتهم."⁹ فالوشم علامة يُخَلِّفُهَا أثر الكي. أو أثر قَطْعٍ أو حَرْفٍ في الجلد (...) والمراد منه أن يُعَلِّم الشيء بشيء يؤثر فيه تأثيرا واضحا وأصله أن يُجْعَلُ في البهيمة لِيُمَيِّزَهَا عن غيرها (...) وهو العلامة التي تستخدمها القبيلة لِيُمَيِّزَهَا عن غيرها وممتلكاتها عن أنعام وأملاك غيرها "والوشم لا يخرج عن طرق ثلاث؛ إما أن يكون قطعاً في الجلد، أو علامة في غير ذات الجسد أو كية أو لذعة أو حرقاً بالنار."¹⁰ فيصبح عندها الوشم؛ أن تجعل على المخلوق علامة يُعْرِفُ بِهَا. "الْوَسَامُ: ما وسم به الحيوان، من ضروب الصَّوَرِ. الوسامة: الحسن والجمال. ووسام: الحسن الوجه."¹¹

فكان صاحب الإبل / الأنعام في القبيلة يَسْمُهَا؛ أي يجعل عليها علامة لكيلا يَضَلَّهَا ويمكنه تمييزها إن اختلطت بأنعام وأملاك الآخرين. كما اتفقت المعاجم العربية على أن الوَشْمَ؛ موضعه اليد والوجه، فهو عمل / غرز بالإبرة في جسد المُسْتَوْشِمَةِ. ففي معجم

العين، الوشم "أن تَشِمَ المرأة يدها بنؤورٍ أو نيلج. وَشَمَتِ الجارية، واستوشمت. "12 وجاء في مقاييس اللغة أن "وَشَمُ اليَدِ، إِذَا نُقِشَتْ وَغُرِزَتْ. "13

وتناول معجم صحاح العريية بأن "وَشَمَ اليَدَ وَشَمًا، إِذَا غَرَزَهَا بِإِبْرَةٍ ثُمَّ ذَرَّ عَلَيْهَا النَّوُورَ. وَهُوَ النَّيْلَجُ. "14 ونفس المعنى أقره معجم المحيط في اللغة بأن "الْوَشْمُ: مَا تُوشِمُ بِهِ اليَدُ وَمَحْوَهَا، وَشَمَتِ الجارية تَشِمُ، وَاسْتَوْشَمَتْ. "15 ونفس المعنى للوشم رغم رحلته الطويلة من بداية توثيق المعاجم العريية إلى اليوم، بقي محافظا على هويته الدلالية فهو-الوشم- "عَرَزُ اليَدِ (الجلد) بِالْإِبْرَةِ ثُمَّ ذَرَّ النَّيْلَجَ عَلَيْهَا فَصَارَ فِيهَا رَسُومٌ وَخَطُوطٌ، لَا تَزُولُ/ دائمة، فهي علامة. "16

ومنه كانت دلالة كل من (الوشم والوسم) متقاربة في الكثير من الأحيان كما أن كلاً منهما "يدلُّ على علامة، مع اختلاف الآلة والحكم. والوشم atouade اسم بولينزي أصله Tatou (Ta) معناها رسم. "17 والمعجم الوسيط يلغي أي حاجز بين الوشم والوشم، فكلمة: "وَسَمَ المرءُ أو الدابة: جَعَلَ لَهُ علامة يُعْرِفُ بِهَا. وَسَمَ فَرَسَهُ: كَوَاهُ فَائِرٌ فِيهِ بَعْلَامَةٌ، وَسَمَ فَلَانًا بِكَذَا: مَيَّرَهُ بِهِ وَسَمَهُ بِالْخَيْرِ. "18 وعندها يمكن عدَّ الوشم والوسم على أنهما علامة سيميائية دالة على صاحبها/ الشيء الموسوم، فيمكن القول مثلا: صاحب الوشم، أو الذي يضع علامة من الوشم على اليد أو الجبهة، فمن خلال هذا الوشم يمكن أن نقصد إنساناً بعينه ذكرا كان أم أنثى. ومنه فالوشم من الوشم لكن كلمة: (وشم) يُشْتَمُّ منها رائحة ذلك التّهذيب الذي أضفى عليها مسحة من العذوبة والزفة التي يَصْنَعُهَا ذلك التناغم القائم بين مخارج الحروف: (و/ش/م) فصبغها بصبغة أصبحت مُستساغة عند متداوليها. فمالت عن معنى الوشم الذي هو للحيوان واستعيض عنه بمصطلح/ معنى الوشم الذي هو للإنسان.

تكاد تُجمع كل المعاجم العريية قديمها وحديثها على أن الوشم؛ أغلبه يوضع على اليد والوجه، وهما العضوان الظاهران/ البارزان من جسد المرأة. بغض النظر عن التحوّل الذي اتّخذه الوشم على المستوى الجماهيري اليوم وما يحمله من دلالات عديدة تصدر عن رغبة ووعي.

3- البعد الإستطقي للوشم وعلاقته بالإضمار: يُعدُّ علم الجماليات (الإستطيقا Aesthetics) أحد الفروع المتعددة للفلسفة، لم تُعرف كعلمٍ خاصٍّ قائم

بحد ذاته، بل أن هناك من عدّها فرعاً من فلسفة التعامل مع الطبيعة والجمال والفنّ والدّوق. وهناك من أرجعها إلى الجانب العلمي؛ فعُرِّفت على أنّها دراسة حسّية أوقيم عاطفية التي تُسمّى أحياناً؛ الأحكام الصّادرة عن الشّعور والباحثون في مجال تحديد الجماليّات اتفقوا بأنّها التّفكير النّقديّ في الثقافة والفنّ والطّبيعة.

ويرى عزّ الدين إسماعيل أنّ (الإستطيقا/ علم الجمال) يقوم على ركنين أساسيين أحدهما: مشكلات التّدوق الجمالي؛ والتي يمكن أن يندرج تحتها المشكلات السيكلوجيّة والفيسيولوجيّة كأصل الشّعور الجمالي وطبيعته وعلاقته بالخيال والحس... إلخ، وكذا الأهميّة البيولوجيّة للشّعور الجمالي في تقدّم المجتمع والجنس.

أما الثّاني: تمثّله مشكلات الإنتاج الفني؛ والتي تنشأ من تحليل الصّورة والمحتوى للأشياء التي يحكم بجمالها، أو لطبيعة الحكم الجمالي وأنواع الجمال كمسألة الطّابع الموضوعي للجمال، وهي من مسائل النّقْد الفني الصّحيح.¹⁹ ولما كان الجانب الكبير من مشكلات الإستطيقا يدور حول التّدوق الجمالي، كانت صلتها بالنّقْد وثيقة، وخاصّة أن دراسات النّقْد الثّقافي دائماً ما يكون توجّهاً؛ هو التّنقيب في ذلك المهّمّش/ المدنّس الذي يتدثر بعباءة الجمالي ويتّحين فرص الظهور، واعتلاء سدة المركز.

يعتبر الوشم (le tatouage) من الظواهر القديمة في المجتمعات البشريّة حيث ربطته الثّقافة بعدّة وظائف اجتماعيّة، أظهرتها على لسان العوام من النّاس، كما غرّد بها العديد من النّقاد والدارسين على أنّ الوشم؛ يُعدّ بمثابة تعويذة لطرد الأرواح الشّريرة ووقاية من أضرار السّحر، كما أُستُخدم لتحديد الانتماء القبلي، والتّعبير عن البُعد الهويّاتي... إلخ.

كما أنّه من علامات النّضج والبلوغ لدى المرأة، واستعدادها للزّواج وبناء الأسرة بإشراك الطّرف المقابل. وفي هذا، يقول جورج كرانفال: "الوشم في هذه البلاد [يقصد المجتمع الأمازيغي] عند النّساء إعلان عن مرحلة النّضج والاستعداد لاستقبال الرّجل والإناطة بوظيفة الزّواج."²⁰ فيصبح عندها الوشم ذو وظيفيّة جنسيّة إيروسية وشبقيّة إذ تنقش المرأة بالوشم مختلف الأماكن من جسدها، والهدف من ذلك هو إثارة اللذّة والرّغبة عند الطّرف الجنسي. المقابل بغيّة الزّواج أو الاستمتاع الجنسي.. ويعني هذا أنّ

الوشم ذو "مضمون جنسي-تتزين به المرأة في غياب المساحيق الملونة قصد التّمييز عن الرّجل، وأخيرا كبح شهوة الجماع المتجدّدة."²¹

أضحى الوشم من أهم الرّغائب؛ التي تُرغب الرّجل في شريكته / المرأة، من اعتبار أنّه إحدى مظاهر الجمال الفاتنة التي تُوضَع على جسد المرأة، وهذه النّظرة الجماليّة هي التي فتحت الباب أمام مختلف طبقات المجتمع ليوعزوا هذه الظاهرة ويريطوها بالجمال وإن كان هذا النّدوق لا ينبع من نفسٍ تتَحَسَّسُ هذا الجمال وتتدوّقه؛ لأنّها تدوّقته بلسان غير لسانها؛ إنّ لسان الثّقافة التي كثيراً ما تَعُمَدُ إلى لِيٍّ عُقِقِ الحقائق بإضمارها وتغليفيها بغلاف ينافي ظاهره باطنه، وهذا ليس إدّعاء. ومبرّنا في ذلك أنّه لَمَّا الرّق الجمال بالوشم أكسبه هالة من القدسيّة بحكم انتقاله من التّعبير عن الجمال الى التّعبير عن الهويّة والانتماء لِكِلَا الجنسين (إمرأة/رجل) المرأة تعمل الوشم على جسدها، ومن محاسن فضله أن يتجاوزها ليصل إلى شريكها الرّجل.

كما أمَدّتنا الثّقافة بكل محاسن وفضل الوشم الذي يمكن أن تضعه حتى المرأة العاهرة للدلالة على إخلاصها ووفائها لهذا الشّريك؛ الذي تفديه بكل ما تملك حتى هذا الجسد المتهاوي بين يدي أصحاب الرّذيلة؛ الذين يَعمَدون على حرّمته، تضع عليه الوشم لتقول لهم بلسان الحال؛ أنّ هذا جلد، يمتلكه الجميع بحكم المهنة، ولكن قلبها مُخصّص لرجل واحد.²² من هنا نلاحظ ذلك الرّخم من التّفسيّرات أو القراءات للوشم، يكون الوشم يُمثل التّعَدُّ الدّلالي، وفي الآن عينه منطويا على فراغات تُطلق النّاظر في أمره، فلان مناخا سيميّا يغطّيه، نظرا لجانب المباشرة فيه، وكون المنطوي عليه يُعزّز تصوّرات لا يُراد لها أن تُصَبِّح في واجهة اهتمامات النّاس، كون الوشم الذي يندرج في حيز الهامش أو المهّمّش، في نطاق الثّقافة الشّعبيّة، يحمل بذور قبلة موقوتة قد تعترض مكان المركز وتُقضّ مضجعه.

لقد مارست الثّقافة على المرأة بالخصوص نوعا من التّظليل، في خدمتها للمركز الذّكوري على حساب المهّمّش الأنثوي منذ عرف الإنسان ما يسمّى بالتّحيز للعشيرة أو القبيلة عند الشّعوب البدائيّة الأولى، أين ظهر الوشم. والثّقافة تمارس علينا هذا النّوع من المُعالطة؛ بإدّارتها لذك الصّراع القائم بين المذكّر والمؤنّث، وهي تضمّر الأسباب التي (ألجأت المرأة لوضع الوشم) كما تفنّنت في تغليف الوشم بعباءة الجمالي، ممّا قضى على روحه وجوهره وأتلف البواعث الأولى على نشأته وظهوره.

أَوْهَمْتَنَا الثَّقَافَةَ؛ بَأَنَّ (الوشم) مَا وُضِعَ لِالْتِرْتِيزِ بِهِ الْمَرْأَةِ، وَتُظْهَرُ مِنْ خِلَالِهِ مَحَاسِنُ جِسْدِهَا الْفَاتِنَةِ، فَيُصْبِحُ عِنْدَهَا الْوَشْمُ أَحَدَ طُقُوسِ الْعُبُورِ؛ أَيْنَ تُعَبَّرُ مِنْ خِلَالِهِ الْمَرْأَةُ عَنِ انْتِقَالِهَا مِنْ مَرِحَلَةِ الْفِتْوَةِ إِلَى مَرِحَلَةِ النُّضْجِ؛ وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ اكْتَسَبَ الْوَشْمُ بُعْدًا اسْتِطْبَاقِيًّا، وَغَدَا مَظْهَرًا جَمَالِيًّا تَوَدُّ مِنْ خِلَالِهِ الْمَرْأَةُ الشَّابَةَ إِبْرَازَ مِفَاتِنِهَا، وَإِعْلَانَ نَضْجِ أُنُوثَتِهَا. يَصْبِحُ عِنْدَهَا الْوَشْمُ خَطَابًا وَعِلَامَةً سَمْبُولُوجِيَّةً تَسْتَهْدَفُ الْآخَرَ/الشَّرِيكَ مِنْ هُنَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ بِعَمَلِ مَزْدُوجٍ، إِبْرَازَ أُنُوثَتِهَا بِمِفَاتِنِهَا، إِضَافَةً إِلَى أَنَّهَا أَصْبَحَتْ تَتَدَخَّلُ فِي ذَائِقَةِ هَذَا الشَّرِيكَ، بِأَنَّ تَوَجُّهَ ذَائِقَتِهِ الْفَطْرِيَّةَ يَارَادَتِهَا وَمَشِيئَتِهَا فِيمَا يَسْتَحْسِنُهُ مِنْ جِسْدِهَا فَلَهَا سُلْطَةٌ تُوَجِّهُ التَّدْوِقَ الذَّكُورِيَّ، فِي حِينِ أَنَّ الْمُلَاحِظَ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْذُ نَضْجِهَا أَيَّ حِينٍ تَبْدَأُ عِلَامَاتُ الْبُلُوغِ تَظْهَرُ عَلَى بَنِيئِهَا الْجَسَدِيَّةِ، تَبْدَأُ فِي التَّلَطُّعِ لِقِرَاءَةِ نَفْسِيَّةِ هَذَا الشَّرِيكَ/الرَّجُلِ، حَيْثُ تَسْعَى جَهْدًا لِتَحْسِينِ صُورَتِهَا، لِتَظْهَرُ بِمَظْهَرٍ يَسْتَسِيغُهُ وَيَقْبَلُهُ مِنْهَا شَرِيكُهَا الرَّجُلُ، فَتَعْمَلُ عَلَى جَلْبِ أَوَارِتِدَاءِ الْبِلَاسِ الْأَنْيَقِ الَّذِي يَسْتَحْسِنُهُ مِنْهَا الرَّجُلُ، كَمَا تَسْعَى فِي تَرْوِيضِ لِسَانِهَا لِیَنْطِقَ بِتِلْكَ الْكَلِمَاتِ الْمَكْسُوءَةِ بِلَحْنِ جَذَابٍ يُسَعِّفُهَا عَلَى وَخِزِ قَلْبِ الرَّجُلِ كَمَا تُوَخِّزُ إِبْرَةَ الْوَاشْمِ جِسْدَهَا النَّاعِمَ، فَتُؤَثِّرُ فِيهِ، حَتَّى تُحَسِّسَهُ بِوُجُودِهَا وَقَرِيبِهَا مِنْهُ.

كَمَا تَسْعَى الْمَرْأَةُ إِلَى وَضْعِ أَدْوَاتٍ لِلزَّيْنَةِ؛ تُمَثِّلُهَا الْمَسَاحِقُ الْمُخْتَلِفَةُ لِتَفْتِنَ/لِتُثِيرِبِهَا الرَّجُلَ وَتُخْرِجَهُ مِنْ رُوتِينِيَّةِ مَشَاهِدَةِ نَفْسِ الْمُنْظَرِ، إِلَى التَّنَوُّعِ فِي الشَّكْلِ، فَتَظْهَرُ عِنْدَهَا فِي كُلِّ مَرَّةٍ بِمَظْهَرٍ جَدِيدٍ فَاتِنٍ وَجَمِيلٍ، حَتَّى تَتَنَوَّعَ وَتَتَجَدَّدَ قِرَاءَةُ الشَّرِيكَ بِتَجَدُّدِ الرِّيِّ وَالْمَظْهَرِ، كَمَا تَتَوَّعَتُ دَلَالَاتُ رَمُوزِ وَاشْكَالِ الْوَشْمِ عَلَى جِسْدِهَا. وَلَمْ تَقْفِ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ وَإِنَّمَا تَتَعَطَّرُ بِأَذْكَى أَنْوَاعِ الْعَطُورِ لِتَجْتَمِعَ بِمَحَاسِنِهَا جَوْهَرًا وَشَكْلًا وَطِيبَ رَائِحَةٍ أَمَامَهُ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ مَا أَحَبَّتْ ذِي رُوحٍ وَلَوْ كَانَ مِنْ أَجْمَلِ الْمَخْلُوقَاتِ بِمِثْلِ مَا أَحَبَّتْ هَذَا الشَّرِيكَ/الرَّجُلَ إِنَّهَا مِنْهُ وَهُوَ مِنْهَا...

لَكِنَّ الْحَيْرَةَ الْمَعْرِفِيَّةَ تَدْفَعُنَا لِلْإِجَابَةِ عَنِ الْأَسْئَلَةِ السَّابِقَةِ وَبِإِلْحَاحٍ شَدِيدٍ لِلتَّوَسُّلِ بِالتَّأْوِيلِ مَعَ الرَّجُوعِ لِلتَّنْقِيبِ فِي حَضْرِيَّاتِ الثَّقَافَةِ مِنْذُ أَرْزَمَنَةِ بَعِيدَةٍ، لِأَنَّ مَقُولَةَ: **أَنَّ الْمَرْأَةَ إِنَّمَا تَضَعُ الْوَشْمَ لِلزَّيْنَةِ**. يُعَدُّ مِنْ بَابِ الْمَغَالِظَاتِ وَالرَّيْفِ الَّذِي تَعْمَلُ الثَّقَافَةُ مِنْ خِلَالِهِ عَلَى إِظْهَارِ الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ حَقِيقَتِهَا. وَيُؤَكِّدُ ذَلِكَ مَوْقِفَ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الصَّارِمِ تَجَاهَ هَذَا السَّلُوكِ. بِأَنَّ عَدَّ فَاعِلُهُ قَدْ ارْتَكَبَ حَرَامًا/مَعْصِيَّةً فِي حَقِّ التَّشْرِيعِ السَّمَاوِيِّ.

لا تزال الثّقافة تُكرس تدليسها علينا من مقولتها المغالطيّة؛ إنّما تضع المرأة الوشم للزّيّنة. إنّ عمل الأنساق الثّقافيّة المضمرّة التي تُمارس علينا هذا النّوع من المراوغة والتّدليس، بدليل أنّ الكثير منّا من يُوعز استعمال الوشم إلى الزّيّنة متجاهلين أو متغاضين عن حقيقة نُسلّم بها داخليا/سيكولوجيا بل نعتقدها؛ أنّ الوشم ما كان يوما من الأيام وسيلة من وسائل الإثارة والإغراء لدى المرأة. إلّا أنّنا نُصرّح بعكس ما نعتقد أنّ المرأة تضع الوشم للزّيّنة؛ وأنّه يزيدّها حسنا ونظارةً.

شاع هذا المفهوم وغذتنا به الثّقافة وألجمتنا عن الاعتراض على عدم صحّة هذا الافتراء خدمة لمصلحة المركز/السّلطة؛ الذي كانت الثّقافة ترعى مصالحه على حساب الهامش وبدأت مسرحيّة هذه المغالطة، منذ الوهلة الأولى التي أرغمت فيها المرأة بوضع الوشم على جسدها الغض الطّري، وأُجبرّت على عدّه أو التّعريد به على أنّه أداة من أدوات الزّيّنة، نعم إنّها السّاديّة البرّاقة؛ ولم لا المرأة تُمزّق بالمشرط، أو تُوخّز بالإبر ويُعدّ هذا من دواعي الزّيّنة وجوالب الحظ من هنا مُورس على المرأة نوع من أنواع الرّق والاستعباد؛ لأنّ هذا الفعل المشين بالمرأة، يُقدّم خدمتين جليلتين للسّلطة الذّكوريّة/المركز - سنذكرهما فيها بعد - ظهرت حاجة المجتمعات إليهما منذ باكورة تكوّن وتواجد المجتمعات القبليّة الأولى.

حتى علماء الحديث في تناولهم لأسباب/علل التّحريم، أغفلوا عن الجانب المهم من أسباب تحريم الوشم، ممّا شوّش على المتلقّين لهذا الحديث أن يفهموه خارجا عن دائرة ما قال به الشّراح من علماء الفقه والحديث، في حين أنّ هذا التّحريم هو امتداد لتحقيق أهمّ الأسس التي شيّدت عليها الشّريعة الإسلاميّة أركانها؛ وهو نبذ وطمس معالم العبوديّة والاسترقاق. اللذين عانت منهما المرأة (حرّة كانت أو أمة) والقلة من الذّكور العبيد، خاصّة داخل المجتمعات العربيّة قبل مجيء الإسلام. والحديث النّبويّ قد كان صريحا في ذلك لمّا ألحق الوشم بالمرأة ولم يلحقه بالرجل، في حين أنّ الوشم قد يستعمله كل من المرأة والرجل على حدٍ سواء.

4- سلّطة القبيلة والمهمّش الأنثوي: خصّصنا حديثنا عن المرأة دون الرجل لأنّ ظاهرة الوشم مرتبطة بالمرأة أكثر من ارتباطها بالرجل، على اعتبار أنّه جالب للحسن والجمال المغربي. حسب ما اوهمتنا به الثّقافة.

وكما نصّ عنه الحديث النبوي: "أن الله لعن الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة". كان الحديث واضح في ربطه للوشم بالمرأة دون الرجل؛ وقد يكون هذا من أهم الومضات التي أنارت لنا طريق الدراسة للتنقيب في حقيقة هذا الموروث/الظاهرة الثقافية.

بعد الرجوع والتنقيب في الموروث الثقافي عند المجتمع القبلي العربي القديم والنظري في العلاقة القائمة بين المرأة والرجل لتجاوزها إلى الأسرة ثم المجتمع القبلي الواحد انتهاءً عند العلاقات القائمة بين مختلف القبائل أين كان الصراع المحتدم من أجل البقاء أهم مميزاتا.

أتضح لنا حقيقة العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة؛ أنه "كلما ارتقت المدينة واتسع نطاق المدن سهلت مساواتهن-النساء-بالرجال".²³ والعكس أنه كلما صدف الشعوب عن المدينة إلى نظام العشائر/القبائل، كان وضع المرأة يتدهور، حيث "كان نظام الجندية والحروب التي خاض الرجل عباها، جانبية على النساء في كل العصور إذ الت إلى تقيدهن عقلا وعملا فصرن غنائم حرب يسوقهن الظافر سوق الأغنام وكلما رفع قدر الرجال خفض قدرهن".²⁴ فكان ديدن القبائل الإغارة؛ أي السطو على بعضها البعض. تحكّمهم عدالة يكرّسها قانون الغاب؛ أين يأكل القوي منها الضعيف والقبائل العربية لم تكن بمنأى عن هذا النمط من الحياة، فكانت تعتمد الجمل والترحال بدافع البحث عن الماء والكلاء، ولما كانت هذه القبائل تُغير على بعضها، كان ولا بد للغالب منها أن يأخذ كل ما توصلت إليه يده من غنائم وسبي... إلخ.

كانت المرأة/النساء من أوفر الغنائم التي يحظى بها الغازي، فكان من أكبر الجنايات على النساء هي تلك "الحروب والغزوات التي عززت أمر استعبادهن وحملهن الفائزون إلى بيوتهم سراري وخدمات".²⁵ والمغلوب من هذه القبائل عليه أن يعمل بكل ما أوتي من قوة لاستراخ ما أخذ منه من يد الغاصب، أو عليه القيام بالإغارة على قبائل أخرى أقل عددا وناصرا حتى يضمن استمراريته وبقائه. فالغنائم والأموال قد تُرد وتُسترجع بالقوة أو بالصالح... إلخ لكن السبي يُعد من أكبر الطوارق/التوازل التي قد تنزل بالقبيلة التي أُغير عليها.

ما كانت من فارغة أوزيئة تقع على رأس القبيلة فتصيبها بالهم والنكد بأكبر من أن تُسبى نساؤها، فالمال أخذُه أهون وأقل وقعا من سبي النساء.

لما كان السبي يتكرر على القبائل باختلاف المضارب والأزمنة، وكانت المرأة تُمثل المحور الرئيس من هذه القضية، وتزداد الأمور حدة لما تكون العلاقة بين القبيلتين تغذيها نار العداء الشديد، أين يكون مجال الصلح بينهما شبه معدوم عندها يكون ما أخذ بالقوة يجب أن يُسترجع بالقوة، عند هذا المنعرج بدأت نقطة التحول في الذهنية الجمعية للقبيلة، أين بدأت تظهر بوادر الرق والاستعباد للمرأة من خلال فرض قانون جديد عليها؛ فيجب عليها أن تضع الوشم - لم تطلبه - ولكن فُرض عليها، حتى رَفَضَهَا له جوانيا/ داخل نفسها، لا يدفع عنها أمر الانصياع والامتثال لأوامر سلطة القبيلة، وإلا كيف لها أن ترضى بهذا الذي يسمونه بالوشم؛ الذي يُخدّد جسدها الجميل ويكسوه بهالة من التّحفيل/التنفير، في بداية الأمر.

يُعتبر الوشم نوع من العذاب السّادي أو المازوشي للذات الموسومة، بصفد دماء الجسد وإسالتها، وتمزيق الجلد الوافي بقسوة وعنف وألم، بُعِيّة التّحدي على رغبات النفس وامتثالاً لأوامر القبيلة، مع العمل على وأد وإخفاء - المُستوشم - رغبة التّمرد والانتقام في الشّعوري واللاشعوري - من الواشم - ولو بعد حين.

كانت السّلمة القبليّة تُجبر المرأة على الامتثال لأعرافها؛ من خلال رضوخها واستسلامها لمشرط أو إبرة الواشم؛ الذي يقوم بالاعتداء على حرمة جسدها الذي يَتِم معاملته كمعاملة الجراح لذلك المريض المسجى على طاولته، لافرق بينهما؛ إلا أنّ المريض؛ ألباته الأوجاع والآلام فيطلب من الطبيب التّخفيف من حدّتها - الآلام - وأماً المرأة؛ فقد استسلمت لدواعي العقل وضغط الأعراف فهي تتصبر على مرارتين:

مرارة الألم ومرارة التّشويه، حتى لا تُعادي أو تُناهض سلطة القبيلة التي يجب أن تُكنّ لها المرأة كلّ الاحترام والولاء. وبعدها تُكرّم على هذا الولاء والطاعة، فتُقَلد وسام الشرف الذي أبدعت الثقافة في التّرويج له، بأن وضعت على هامة المرأة كنيشان استحقاق، كما يتشرف جندي الكتيبة بوسام الاستحقاق أيضاً، تقديراً لجميل أعماله وخدماته.

لقد أعلنت السّلمة القبليّة ساعتها أن الوشم؛ يُعدّ أداة من أدوات الزينة فأياً امرأة تضع الوشم؛ فهي جميلة / حسناء / فاتنة، لها شرف الولاء والطاعة ...

5- حقيقة الوشم من الغواية إلى التظليل: تضاربت الآراء حول حقيقة الوشم ورمزيته على جسد المرأة، فهناك من يعزوه إلى المعرفة؛ فيعدُّ "الوشم كتابة بالنقطة، فهو كشهادة على كتابة هي الآن مندثرة. هذه هي التسمية التي استعملها العرب أحيانا للدليل على الوشم." ²⁶ حسب ما ذهب إليه جميل حمداوي، وغيره، وهناك من يرى بأنَّ الوشم يُعبّر ثقافياً وفلسفياً عن رغبة "التخلص من سلطة الدليل الصوّتي والفونولوجي من جهة، وسيادة ثقافة المركز المهيمن من جهة أخرى، باستبدالهما بسلطة الكتابة التي تعني التحرر الوجودي، والسعي الجاد نحو فرض الذات، والتعبير عن قوّة الهامش الثائر وتثبيت الانتماء الهوياتي، والزفّض المطلق للتهميش والتغريب والإقصاء والنظرة الدونية إلى الآخر." ²⁷ وتبقى دائماً نظرة القراء لطوطمية الوشم متباينة بحسب تباين التوجه الإبستيمي لكلّ دارس، لأننا عندما ندرج الوشم ضمن خانة (المضمرة النسقية التي تعيش في كنف الثقافة) فإنه يستعصي علينا المجابهة أو الوقوف ندا للثقافة؛ لأنها حامية ومحمية من طرف المركز الذي كثيراً ما يلجأ إلى ليّ عنق الكثير من الحقائق حتى يخالها المستهلكون لها بأنّ استقامتها هي الاعوجاج بعينه.

لقد طلبت السلطة على اختلاف أشكالها، الوشم لحاجتها إليه، وفرضته بالقوّة على أصناف عديدة من البشر؛ العبيد، الجند، المساجين... إلخ. ألم يكن الوشم منذ عهد قريب، "يعدُّ أداة للوشم؟ أي العلامة التي تُستعمل كجواز مرور أو جواز سفر أو طلسم (طريقة لتقوية الذاكرة) كان في إفريقيا عبارة عن وشم يفرضه السيد على العبد نشم العبد مثلما نشم الحيوان عادة. إنه أيضاً (زهرة الزئبق) بالنسبة للمحكومين بالأعمال الشاقة، علامة للتمييز الخاصة بين فيالق الجيش." ²⁸، فهل كان هؤلاء يتزينون بالوشم أيضاً؟!؟

ناهيك عن الحاضرة العربية أين كان للسلطة الذكورية؛ ممثلة في الرجل/ القبيلة قسم السبق حين طلبت الوشم للمرأة، وتعاملت معها بنوع من اللين المخادع، لتظليلها وغوايتها بطريقة مهذبة، حتى لا تُبدي المرأة اعتراضاً وتمرداً على أوامر هذه السلطة لأنّ فرض الوشم على المرأة بالقوّة يؤدي بالأمور إلى الانفلات، وقد تعلن المرأة من خلاله تمرداً عن القيام بمثل هذا السلوك، فتكون حينها السلطة الذكورية في موقف حرج وقد لا تجد مبرراً كافياً ومقنعاً يمكنها من خلاله أن تُحمّل المرأة على الاستوشام وقد تتجاوز المرأة ذلك فتطالب السلطة بأن تفتح لها مجالاً تُمارس من خلاله أعمال الفروسية

وفنون القتال حتى يمكنها الدفاع عن نفسها فتكفي الرجل مؤنة الدفاع عنها وعندها قد تتسع هذه الهوة بين السلطة والهامش، فيصعب على السلطة جبر الشرخ القائم بينها وبين المهمش الأنثوي، وتصبح السيادة الذكورية تسيرو نحو الدونية؛ لأن قيمتها تزداد وشأنها يعلو كلما كان المهمش الأنثوي أقل منها مرتبة؛ أي المذكر سيّدا والمؤنث هو المسود. ولهذا احتالت هذه السلطة بدل أن تتجه إلى فرض الوشم بالقوة؛ التي قد لا تخدمها، إلى استعمال أسلوب الاغراء المزيّف؛ حيث كست الوشم بثوب من الجماليّة البراقة المزيّفة، وإظهاره على غير صورته الحقيقيّة، ومنه كان الوشم يُطلبُ للمرأة لتمييزها عن باقي النساء الأخريات، ولم تكن تُضعهُ من أجل الزينة، ودافع سلطة القبيلة في ذلك كان التوتّر السياسي حينها، أين كانت القبائل تُغيّر على بعضها، وهذه الإغارة كثيرا ما تُعرّض المرأة للسي.

يُعتبر السبي من أكبر النوازل التي تحلّ بالقبيلة، ممّا يجبرها على الإسراع للتخلص من هذه النازلة، فتوكل أمر استعادة هذه المرأة المسيبة، إلى فرسان من القبيلة مهرة حاذقين لهم من القدرة الفكرية والجسدية ما يؤهلهم لخرق حصون العدو خلسة. وعلى الأشهر أنّ التعارف بين النساء والرجال عادة يكون ضئيلاً جداً، لأنّ ما عُرف عن العرب؛ أنّهم كانوا يعملون للفتاة البكر مكاناً خاصاً تقبع فيه في البيت يُعرف بـ "الخدر" باعتباره سترًا يمدُّ للجارية ناحية البيت.²⁹ أو ما يفرد لها من السكن. لها صوتا لشرفها الذي هو من شرف العائلة والقبيلة... الخ، ولهذا يكون التعارف بين الرجال والنساء نادراً جداً، لكن إذا اقتضت الضرورة، ومن أجل ألا تُهدر كرامة القبيلة، لا بأس من التضحية بالقليل للاستئثار بالكثير، فالسبي يتجاوز صيته حدود القبيلة، ولهذا ما كان محرماً قبل السبي قد يصبح أقل حرمة بعده.

يقوم فرسان من القبيلة المغلوبة لنجدة/استرجاع السبي المُختطف، وهاديهم إلى التعرّف على نساء قبيلتهم هو الوشم. أين يصبح (الوشم) حينها بمثابة علامة سيميائية دالة على امرأة القبيلة المُسبابة/المُختطفة، فتُسَهّل على مُنقذها الوصول والتعرّف إليها بهذا الرمز الذي تضعه على جسدها الظاهر-الوجه وظاهر اليد-وقد أشاد بهذا الشاعر الجاهلي؛ طرفة بن العبد:

لخولمة أطلال ببرقعة تهمد

30 تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

أو قول زهير بن أبي سلمى:

وَدَارَ لَهَا بِالرَّقْمَتَيْنِ كَأَنَّهَا

31 مَرَا جِيْعُ وَشَمٍ فِي نَوَاشِرِ مَعْصَمٍ

إن "الإحالة إلى اليد لسان حال ثقافة لا تحفى جنسانياتها من ناحية التركيز على ما هو نسوي، إنما في المنحى التعبيري ذاته، يأتي الوشم استجابة بلاغية جامعة بين المكاني أثرا مشخّصا، والجسدي علامة لها قيمتها، عندما يتمّ التّقدم باليد. "32 لأنّ اليد والوجه طرفان بارزان في الإنسان، فَوَضِعُ الوشم عليهما (يساعد أو يُسهّل التّعرف على المرأة التي سُبِيت) فكان هذا أول الأسباب الدّاعية لوضع الوشم كعلامة؛ أي (وسمها كما تُوسم أنعام الرّجل وإبله) خوفا عليها من الضّيعاع، وضّيع المرأة؛ سببها، أين تكون مسؤوليّة حمايتها على عاتق الرّجل، حتّى لا يُسمح لها بأن تتعلّم ضروب السّلاح؛ لتدافع عن نفسها وتردّ الضّيم عن قبيلتها، لأنّه من الممكن أن ينقلب السّحر عن السّاحر، وتصبح المرأة بعد تعلّمها ندّاً لهذا الرّجل الذي علّمها.

كما تنضاف إلى سلطة القبيلة الجمعيّة سلطة الرّجل الفرديّة التي تُجبر المرأة على وضع الوشم، لأنّ ذلك (مدعاة لتغيير شكلها الجميل، وإخفائه تحت غطاء ممّوه يعمل على طرد كل مستعمر جديد لهذا الجسد)، وذلك برسم صور ذميمة عليه تُشوّه خلقته فيكون عندها الرّجل مستأثرا بهذا الجسد وحده بدافع الغيرة، ولا يشاركه فيه أحد حتى وإن سقطت في يد غيرها. كما أنّ جسد المرأة ليس مُلكا لها، بل لزوجها، فله الحقّ في وضع خاتم ملكيته عليه.

وهنا يتجلّى لنا إعجاز الحديث النبويّ بصدقية نبوءاته؛ بتأشيرته على المضمرة النسقي حين خصص المرأة بالوشم دون الرّجل، ليبعد عنها تلك الأغلال النّاعمة/الوشم الذي كثيرا ما كان سلاحا في يد السّلطة الذّكوريّة لقهر المرأة واستعبادها. ليصبح الوشم في حقيقته؛ يدّ ناعمة لاستغلال المرأة.

خلاصة: برهنت الدراسة النقد ثقافيةً استناداً على عملية التأويل قدرتها على التعامل مع النصوص الدينية والنصوص الإبداعية على حد سواء؛ فأثبتت للنص الديني قدرته على الاستمرارية، وبينت حقيقته الإعجازية، وتعاملت مع النص الإبداعي على أنه وعاء تعمل الثقافة من خلاله على تمرير أنساقها المضمره؛

أثبتت الدراسة إنفتاح الحديث النبوي الشريف على قراءة النقد الثقافي وبينت موقفه الصارم تجاه بعض الأنساق الثقافية، أين يؤشر عليها ليحرك سكونا ذهنيا يعمل على فضح الكثير من هذه الأنساق؛

لقد أضاف النقد الثقافي ذوقاً ولذة التمتع بمقارعة النصوص الدينية؛ أين ظلت هذه المتعة مغيبة لدهور عديدة، حتى كشف عنها النقد الثقافي، كما هو شأن فهمنا لحقيقة ومدلول الحديث النبوي الشريف، أين ظلّ شرح علمائنا له يدور في فلك واحد وأفق ضيق ليحجر على فهم حقيقة النص الديني وأبعاده

تعمل الدراسة النقد ثقافيةً على تمكين علاقة الحديث بقضايا المجتمع؛

كان من ثمرة الحديث النبوي أنّ رفع الغبن عن المرأة، وعمل على بتر كل الأسباب والمسببات الجليلة الظاهرة أو المطمورة المتوارية والتي من شأنها أن تؤدي إلى استغلال واستعباد المرأة.

منحتنا هذه القراءة التنقيب في الموروث الثقافي للمجتمعات العربية فأوقفتنا أمام منعطف هام، تمثله العلاقة التي كانت تربط المرأة بالوشم، أين مارست علينا الثقافة حياها ألعيبها المرأوغه لتمرير أنساقها منها:

- تُعتبر حقيقة الوشم؛ من القضايا الهامشية التي عملت الثقافة على طمرها لعهود لا حصر لها، لتكشف في الأخير عن صراع مريب بين السلطة الذكورية والمهّمش الأنثوي. فكان من تَمَنُّن الثقافة أن رفعت الوشم وأظهرته بصورة جمالية مشرقة باعتباره:

- آية من آيات الحسن والتّحسين التي تنضاف إلى جمال المرأة ونظارتها؛

- يُعتبر علامة إيروسيّة وشبقيّة بامتياز، تُحيل على شهوة الجسد العارمة ورغبته في اللذة والمتعة والتواصل الدّافئ؛

- يُعدُّ من طقوس العبور، وعلامة على تحقيق التوازن بين الوعي واللاوعي لدى الأنثى في انتقالها العمري من الفتوة إلى النضج؛

- يُوضع بمثابة تعويذة لطرد الأرواح الشريرة، ووقاية من أضرار السحر كما أُستُخدِمَ لتحديد الانتماء القبلي، والتعبير عن البعد الهويّاتي؛

- يُعدُّ الوشم من الكتابات السيميائية البصريّة والأيقونيّة، والتي تردُّ في شكل خطوط وإشارات وعلامات ونقط هندسيّة ورمزيّة. يتمرّد الجسد من خلالها عن لغة القول واللسان، وبهذا ينتقل الوشم، من الدالّ الصوّتي إلى الدالّ المكتوب/المنقوش؛

- يُعتبر هذا التعدّد الوظيفي الذي سيّجت به الثقافة محيط الوشم، أحد الروايات التي تركت أو سهّلت على الثقافة الاشتغال على مساحة واسعة من الغواية والتّظليل في محاولة ثنيّنا عن معرفة البواعث والأسباب الأولى التي أرغمت المرأة على اللجوء إلى الوشم الذي؛ لا يُعدُّو أن يكون آليّة من آليات الاستعباد/الاسترقاق لجسد الأنثى لسنون طويلة حيث وجدت المرأة نفسها بين المطرقة والسندان فعليها الاستجابة لأمرين أحلاهما مرٌّ وإلاّ عرّضت نفسها لاتّهامات قد تُكلفها أكثر من أن تُمزق جسدها الناعم بمشروط الواشم وتُوخزها بالإبر؛ فالأمر الأوّل (عليها الامتثال لأوامر القبيلة لوسمها؛ أي تمييزها عن بقية نساء القبائل الأخرى) فيسهّل تمييزها كما يسهّل تمييز أنعام وإبل القبيلة؛

- الأمر الثّاني: هو الامتثال للقرار الفردي؛ الذي يقدمه الذّكر/الزوج حيث (يعمد إلى وضع خاتم مملكته على هذا الجسد) الذي لا يُجب أن يشاركه فيه أحد ولو اقتضت الضّرورة إلى تشويه خلقته، فيكون من دواع تركه لدى الطرف الآخر، فيستأثر به وحده لأنّه الأعلم بحسنه ومزاياه؛

- غرست فينا هذه الدّراسة النّقديّة؛ الثّقة بالنّفس والجرأة على اقتحام النّصوص وإلغاء مبدأ الخيريّة بين أدب السّلطة وأدب الهامش والحظ على الاهتمام بأدب الهامش.

5- قائمة المصادر والمراجع:

- ¹ صبحي الصالح، منهل الواردين شرح رياض الصالحين (باب تحريم وصل الشعر والوشم) ط1 ج2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1970، ص 902.
- ² (المرجع نفسه، ص 903.
- ³ (محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ط1، دار بن كثير للطباعة والنشر بيروت 2002 ص 1492.
- ⁴ (م ن، ص ن)
- ⁵ الطوطم (totem) رمز تحترمه القبيلة أو العشيرة البدائية، وتتحد معه في علاقة نسب معتقدة أنه يحميها من المخاطر، وتتفاءل عند رؤيته، وقد يكون الطوطم حيوان أو نبات أو جماد يحمل رمزا معينا.
- ⁶ (مصطفى الخن وأخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، ط4، ج3، دار القلم للطباعة والنشر، سوريا، 1992، ص 103.
- ⁷ (محمد متولي الشعراوي، خواطر حول القرآن الكريم (تفسير) ط1، مج5، الأزهر مجمع البحوث والتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، 1991، ص 2658.
- ⁸ (يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، ط13، مطبوعات المكتب الإسلامي بيروت، لبنان 1980، ص 86.
- ⁹ (اسماعيل بن حماد الجوهري، معجم الصحاح، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2005 ص 487.
- ¹⁰ (ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (دت) ص 1121.
- ¹¹ (مساعدة بن فهد السعدوني، وسوم الإبل في الجزيرة العربية، ط2، دار المؤلف للنشر العربية السعودية، 2012، ص 280.
- ¹² (المنجد في اللغة والأعلام، باب الدال، ط31، المكتبة الشريفة، بيروت، لبنان، 1991 ص 902.
- ¹³ (الخليل بن احمد الفراهيدي، كتاب العين، تخ، عبد الحميد هندواي، ط1، دار الكتب العلمية لبنان 2003، ص 1752
- ¹⁴ (أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تخ، عبد السلام محمد هارون، دط، دار الفكر دمشق سوريا 1979، ص 411.
- ¹⁵ (أبو نصر الجوهري، صحاح العربية، تخ أحمد عبد الغفور عطار، ط4، ج7، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1990، ص 451
- ¹⁶ (الضاحب بن عباد، المحيط في اللغة، تخ، محمد حسن آل ياسين، ط1، مج11، عالم الكتب، 1994 ص 345
- ¹⁷ (المنجد في اللغة والأعلام، مرجع سابق، ص 902.
- ¹⁸ (عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان 2009 ص 65.

- ¹⁸ (المعجم الوسيط، ط1، ج2، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر 1985 ص523.
- ¹⁹ (ينظر، عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، ط3، دار الفكر العربي، مصر، 1974 ص23.
- ²⁰ (عبد الكبير الخطيبي، مرجع سابق، ص67.
- ²¹ (إبراهيم محمود "قراءة الجسد في متحولاته الوشمية"، مجلة الثقافة الشعبية، فصلية علمية متخصصة العدد السابع، مملكة البحرين، خريف 2009، ص56.
- ²² (نقلا عن: عبد الكبير الخطيبي، مرجع سابق، ص90.
- ²³ (عمر رضا كحالة، المرأة في القديم والحديث، ط2، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان 1982 ص26.
- ²⁴ (عمر رضا كحالة، مرجع سابق، ص24.
- ²⁵ (عمر رضا كحالة، مرجع سابق، ص27.
- ²⁶ (عبد الكبير الخطيبي، مرجع سابق، ص58.
- ²⁷ (جميل حمداوي، ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية، ط1، الناظور، المغرب، 2016 ص5.
- ²⁸ (عبد الكبير الخطيبي، مرجع سابق، ص89.
- ²⁹ (المنجد في اللغة والأعلام، مرجع سابق، ص170.
- ³⁰ (حنا الفاخوري وآخرون، منتخبات الأدب العربي، ط5، منشورات المكتبة البوليسية بيروت لبنان 1970، ص17.
- ³¹ (حنا الفاخوري، مرجع سابق، ص33.
- ³² (إبراهيم محمود، مرجع سابق، ص56.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية



رئاسة الجمهورية
المجلس الأعلى للغة العربية



إعلان عن جائزة المجلس للغة العربية 2022

يعلن المجلس الأعلى للغة العربية عن تنظيم (جائزة المجلس للغة العربية لسنة 2022) التي تهدف إلى تشجيع الباحثين من داخل الوطن، وتثمين منجزاتهم العلمية والمعرفية والإبداعية، ذات المردود النوعي الهادف إلى إثراء اللغة العربية، والإسهام في نشرها وترقيتها، سواء أكانت هذه الأعمال مؤلفة باللغة العربية، أم مترجمة إليها.

1 . شروط الترشح للجائزة:

- أن يقدم العمل باللغة العربية؛
- أن تتوفر العمل على قواعد المنهجية العلمية؛
- أن يكون العمل موثقاً وأصيلاً، وفي مجال الترجمة ترفق نسخة للنص بلغته الأصلية؛
- أن يكون العمل المقدم لا يتجاوز خمسمائة (500) صفحة (مكتوبة بخط simplified arabic حجم 14)؛
- ألا يكون العمل قد نال به صاحبه جائزة أو شهادة علمية؛
- ألا يكون العمل قد نُشر، ويُصحب بتصريح شريفي، يحمل من موقع المجلس؛
- أن يندرج العمل في أحد المجالات المذكورة أدناه؛

- قرارات لجنة التحكيم غير قابلة للطعن؛
- لا ترد الأعمال إلى أصحابها؛ سواء فازت أم لم تفز؛
- لا يحقّ للحائز على جائزة المجلس للغة العربية، أن يتقدم بعمل آخر إلا بعد مرور دورتين من حصوله عليها.

- تعرض الأعمال المرشحة على لجنة تحكيم؛ مكوّنة من ذوي الاختصاص والذين لا يسمح لهم بالمشاركة في الجائزة.

2 - مبلغ الجائزة: حدّد مبلغ الجائزة بـ 2.000.000 دج، يوزّع بمقدار 500.000 دج لكلّ مجال من المجالات الأربعة التالية:

1/ 2 - جائزة المجلس في علوم اللسان.

2/ 2 - جائزة المجلس في برمجيات الدّعم باللغة العربية.

3/ 2 - جائزة المجلس في التّرجمة إلى العربية.

4/ 2 - جائزة المجلس في وسائل الإعلام والاتّصال والتّواصل الاجتماعيّ باللغة العربية.

في حالة وجود جائزتين: استحقاقية - تشجيعية؛ يوزّع المبلغ الماليّ في كلّ مجال من مجالات جائزة المجلس للغة العربية على النحو التالي:

- 70% لجائزة الاستحقاق؛

- 30% للجائزة التّشجيعية.

وفي حالة حجب جائزة في مجال من المجالات، يمكن للجنة التحكيم أن تقترح جائزة تشجيعية، تقطعتها من المجال المحجوب إلى مجال آخر، على ألاّ تتجاوز قيمتها 50% من مبلغ الجائزة الثانية.

- تنشر الأعمال الفائزة، ضمن منشورات المجلس باستثناء الجائزة التّشجيعية التي تُحال على هيئتي تحرير مجلتي: اللغة العربية، ومجلة معالم للتّرجمة؛ للتداول بشأن إمكانية نشرها في عدد من أعدادهما.

- تصبح الأعمال الفائزة بجائزة المجلس ملكاً للمجلس، إلاّ أنّه يمكن لمؤلّفها استعادة حقوقه بعد انقضاء ثلاث (03) سنوات من نشر العمل.

3. طلب الترشح: يتكوّن طلب الترشح للجائزة من الوثائق الآتية:

- طلب خطي؛
- تصريح شرقيّ بعدم نشر هذا العمل، يحمل من موقع المجلس؛
- نسخة من وثيقة الهوية (بطاقة التعريف أو رخصة السياقة)؛
- السيرة العلميّة للمشارك؛
- نسختين/02 من البحث المقدم لنيل الجائزة:
- ❖ النسخة الأولى / مسجّلة على قرص؛
- ❖ والنسخة الثانية / توجّه عن طريق البريد المسجّل، ويكون تاريخ الختم البريدي شاهداً على ذلك.

4. للتذكير؛ إنّ باب الترشح مفتوح إلى غاية 31 مارس 2022.

للاستفسار: الاتّصال بالروابط: الهاتف: 09 07 23 021 /

021 23 88 99.

البريد الإلكتروني: jaizamajeless2022@gmail.com

5 — يوجّه ملف الترشح إلى العنوان الآتي:

السيد رئيس المجلس الأعلى للغة العربيّة

شارع فرانكلين روزفلت، الجزائر.

أوص.ب : 575 شارع ديدوش مراد الجزائر العاصمة

(جائزة المجلس للغة العربيّة 2022).

تم إخراج وطبع بـ :

دار الخلدونية للطباعة والنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة القديمة-الجزائر

الهواتف: 021.68.86.48-021.68.86.48-05.42.72.40.22

البريد الإلكتروني: khaldou99_ed@yahoo.fr

